

Revue catholique internationale **COMMUNIO**

tome X, n° 2 — mars - avril 1985

L'ENFANCE

Je te glorifie, Seigneur du Ciel et de la terre, et je te loue pour les débuts de ma vie et mon enfance...

(Saint Augustin, *Confessions*, I, 10)

«... Et le plus communément nous nous sentons plus émus des trépignements, jeux et niaiseries puériles de nos enfants, que nous ne faisons après de leurs actions toutes formées, comme si nous les avions aimés pour notre passe-temps, comme des guenons, non comme des hommes.»

(Montaigne, *Essais*, II, 8)

Jean-Marie SALAMITO

page 4 D'hier et d'aujourd'hui

Problématique _____

Hans-Urs von BALTHASAR

page 8 Le Fils Unique

Guy BEDOUELLE, o.p.

page 17 «Laissez venir à moi les petits enfants»
Réflexion sur la place de l'enfant dans l'Eglise

Johannes HERMANS

page 37 .. Possibilités et limites d'un nouveau phénomène liturgique
D'après la *Directive sur les messes pour enfants*

Intégration _____

Vincent CARRAUD

page 58 La peur de l'enfance

Marguerite LÉNA, s.f.x.

page 79 Eduquer au sens du pardon

Attestations _____

Thierry LELIÈVRE

page 87 Faut-il être un grand pour être un saint ?

Bruno THÉVENIN

page 101 «Que Dieu nous fasse saints, et vite!»

Jean-Marie MEYER

page 113 L'éducateur de ses parents

Signet. _____

Georges CHANTRAINE, s.j.

page 119 Engagement pour les pauvres
et discernement de la vérité

A propos de *l'Instruction sur quelques aspects de la «théologie de la libération»*

En collaboration avec :

ALLEMAND : *Internationale katholische Zeitschrift « Communio »* (D 8000 München 19., Horemansstr.) — Hans-Urs von Balthasar, Albert Görres, Franz Greiner, Peter Henrici, s.j., Walter Kasper, Mgr Karl Lehmann, Hans Maier, Otto B. Roegele.

AMERICAIN : *International Catholic Review Communio* (Gonzaga University 502 E. Boone, Spokane, Washington 92258) — Andrée Emery, Clifford G. Kossel, s.j., Thomas Langan, Patricia O'Brien, Val J. Peter, David L. Schindler, Kenneth L. Schmitz, John R. Sheets, s.j., John H. Wright, s.j.

BRESILIEN : *Revista Internacional catolica de cultura Communio* (Rua Benjamin Constant, 23, 5^e andar, Caixa postal 1362, 20001 Rio de Janeiro RJ) — Fernando Bastos de Avila, s.j., Estevao Bettencourt, o.s.b., Luciano José Cabral Duarte, Tarcisio Meirelles Padilha, Candido Guinle de Paula Machado, Mgr Karl-Josef Romer, Heraclito Fontoura Sobral Pinto, Newton Lins Buarque Sucupira.

CROATE : *Svesci Communio* (Krcanska Sadasnjost, Marulicev trg 14, YU 41000 Zagreb) — Anđelko Badurina, Vjekoslav Bajsić, Bonaventura Duda, Jerko Fucak, o.f.m. Tomislav Ivancić, Adalbert Rebić, Aldo Staric, Tomislav Janko Sagi-Bunić, o.f.m. cap., Josip Turčinović, Marijan Valković.

ESPAGNOL : *Revistacatolica Internacional Communio* (Ediciones Encuentro, Alcalá, 117-6^o izda, Madrid 9) — Antonio Andrés, Ricardo Blázquez, Carlos Díaz, Javier Elzo, Félix García, Olegario González de Cardedal, Patricio Herrera, Juan-Maria Laboa, Francisco Lage, Fernando Manresa, Juan Martín-Velasco, José-Miguel Oriol, Alfonso Pérez de Laborda, Juan L. Ruiz de la Peña.

ESPAGNOL POUR L'AMÉRIQUE LATINE : *Revista (catolica Internacional Communio de lengua hispana para America latina* Merced 88, Casilla 13786, Santiago, Chili) — German Doig, Julio Teran-Dutari, s.j., François Francou, s.j., Victor Gambino, s.d.b., Carlos Martínez F., Luis Meyer, Fernando Moreno V., Sergio Muñoz L., Francisco-José Pinon.

ITALIEN : *Strumento internazionale per un lavoro teologico Communio* (Editoriale Jaca Book, via Saffi 19, 120 123 Milano) — Sante Bagnoli, Felice Cesana, Francesco d'Agostino, Gianfranco Dalmasso, Adriano Dell'Asta, Elio Guettriero, Luigi Negri, Marco Paolinelli, o.c.d., Antonio Sicari, o.c.d., Guido Somavilla.

NÉERLANDAIS : *Internationaa katholieke Tijdschrift Communio* (Hoogstraat 41, B 9000 Gent) — Jan Ambaum; Stefaan Van Calster, Alexander Van der Does de Willebois, B. Janssens, Klara Rogiers, M. Schoenmaeckers, Joris Schroder, I. Verhacq, Jan-Hendrik Walgrave, o.p., Gérard Wilkens, s.j.

POLONAIS : *Miedzynarodowy przeglad teologiczny Communio* (Pallottinum, al. Przybyszewskiego 30, PL 60-959 Poznan) — Lucjan Batter, s.a.c., Marian Banaszak, Jan Charytanski, s.j., Kazimierz Czulak, s.a.c., Pawel Goralczyk, s.a.c., Stanislaw Grygiel, Helmut Juros, s.d.s., Jozef Majka, Stanislaw Nagy, s.c.j., Jan Kanty Pytel, Mgr Kazimierz Romaniuk, Stanislaw Stancel, s.a.c., Wacław Swierżawski.

PORTUGAIS : *Revista Internacional catolica Communio* (Av. Duque d'Avila 26 — 2^o, P. 1000 Lisboa) — Manuel-Isidro Alves, José E. Borges de Pinho, Faustino Caldas-Ferreira, Maria-Manuela Dias de Carvalho, Henrique de Noronha Galvao, Mario-Rui Pedras, Peter Stilwell, Luis-Filipe Tomas, Antonio Bivar Weinholtz.

In préparation : édition arabe.

Revue catholique internationale

COMMUNIO

Publiée tous les deux mois en français par « Communio », association déclarée à but non lucratif selon la loi de 1901, indépendante de tout éditeur, mouvement ou institution.
Président-directeur de la publication : Jean CONGOURDEAU. **Directeur de la rédaction** : Claude BRUAIRE. **Rédacteur en chef** : Rémi BRAGUE. **Secrétaire général** : Robert TOUSSAINT. **Secrétariat de la rédaction** : Denise TINTANT, Henri HUDE. **Promotion** : Michel DUPOUEY.

Rédaction administration, abonnements (Mme S. GAUDEFROY) : au siège de l'association — 28, rue d'Auteuil, F 75016 Paris, tél. : (1) 527.46.27 CCP « Communio » : 18 676 23 F Paris.

Pour la **Belgique** : « Amitié Communio », rue de Bruxelles 61, B 5000 Namur, CCP 000 0566 165 73.

Pour le **Canada** : « Revue Communio-Canada », 698, Ave Routhier, Sainte-Foy, G1 X 3J9.

Pour la **Suisse** : « Amitié Communio », route de Villars 40, CH 1700 Fribourg, CCP 17-3062-0 Fribourg.

Conditions d'abonnement : voir page 129.

Bulletin d'abonnement : voir page 130.

Librairies et autres lieux où *Communio* est disponible : voir page 132.

Comité de rédaction en français

Jean-Luc Archambault*, Jean-Robert Armogathe*, Guy Bedouelle, o.p. * (Fribourg), Thierry Bert, André Berthon, Françoise et Rémi Brague*, Claude Bruaire*, Vincent Carraud*, Georges Chantraine, s.j. (Namur), Marie-Hélène et Jean Congourdeau*, Eugenio Corecco (Fribourg), Olivia Costa de Beauregard, Michel Costantini (Tours), Georges Cattier, o.p. (Genève), Claude Dagens (Bordeaux-Toulouse), Marie-José et Jean Duchesne*, Pierre Julg*, Jean Ladière (Louvain), Marie-Joseph Le Guillou, o.p., Marguerite Léna, s.f.x*, Corinne et Jean-Luc Marion (Poitiers), Jean Mesnard, Jean Mouton, Jean-Guy Pagé (Québec), Jean-Marie Salamito*, Robert Toussaint*, Jacqueline d'Ussel, s.f.x.

**Membres du bureau de rédaction.*

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

Charles PÉGUY, L'Argent,

Œuvres en prose, 2, "Pléiade", p. 1136-1137.

Jean-Marie SALAMITO

D'hier et d'aujourd'hui

COMMENCER ce cahier par quelques mots d'histoire, ce n'est pas fuir la réflexion. C'est en dire l'enjeu culturel et social. L'Eglise a répandu, dès ses origines, une conception nouvelle de l'enfance : legs dont il semble aujourd'hui possible et urgent de comprendre l'ampleur. Possible, parce que l'histoire des mentalités, les travaux d'un Philippe Ariès ont aiguisé notre regard ; urgent, parce que cet héritage menace ruine.

Le sentiment moderne de l'enfance — perception attendrie ou amusée des traits propres au jeune âge — apparaît manifeste dans le monde romain. Les XVI^e et XVII^e siècles ont donc moins inventé qu'ils n'ont redécouvert. Par ce goût de contempler et de représenter la grâce et la fragilité enfantines, nos contemporains ressemblent plus aux hommes de l'Antiquité qu'à ceux de l'ère médiévale. Indice de ce que ce sentiment-là de l'enfance contrairement au souci de la pudeur envers les enfants, issu principalement de la Réforme catholique — n'a pas de lien particulier avec le christianisme. L'apport de l'Eglise se situe ailleurs.

Le monde antique juxtapose le « *mignotage* » et l'abandon des enfants : contraste plutôt que contradiction. En effet, on croit jouir d'autant plus d'un enfant qu'on l'a délibérément choisi ; et l'on pense préserver le bonheur des premiers venus en éliminant les indésirables. Grecs ou latins, les témoignages de cet esprit abondent. Bien sûr, il faut faire la part de la misère et du peu de prix d'un nourrisson aux yeux de sociétés où les naissances sont nombreuses et la mortalité élevée. Mais on rencontre déjà, promises à un brillant avenir, les « convenances personnelles » : les héros du roman de Longus, tous deux enfants trouvés, ont été exposés pour des motifs différents. Le père de Chloé se jugeait trop pauvre ;

celui de Daphnis ne souhaitait que trois enfants. Souvent, le bébé porte sur lui quelque signe de reconnaissance, pour favoriser des retrouvailles en des jours meilleurs. Peut-être décèle-t-on là un trait commun aux diverses pratiques par lesquelles on se débarrasse d'un enfant : la recherche d'une *moindre responsabilité*. A l'enfant abandonné, on croit laisser une chance de survie ; l'étouffement d'un bébé dans le lit de ses parents reçoit du sommeil nocturne l'apparence d'accident. Quant à l'avortement, on le banalise, puisqu'on ne voit pas l'enfant, puisqu'on veut lui dénier toute humanité.

Plus profondément, derrière l'abandon, on discerne une importante idée païenne : le nouveau-né reçoit *de son père* le droit à la vie. Les limitations imposées peu à peu à la puissance paternelle n'abolissent pas ce principe sous-jacent : un humain décide de l'humanité d'autrui. Pratique que les sociétés occidentales ont récemment redécouverte. L'essentiel, alors, n'est pas tant que les empereurs chrétiens aient progressivement interdit les diverses manières de se débarrasser des enfants nés ou à naître. Ce qui importe le plus, c'est que les chrétiens — ainsi que le montre notamment *l'Epître à Diognète* (5, 6) — se soient distingués comme des gens qui accueillent leurs enfants. Invention d'une attitude nouvelle ; diffusion massive d'une morale inédite.

L'autre nouveauté vient directement des paroles de Jésus donnant les enfants en exemple à ses disciples (*Matthieu* 19, 13-15 et parallèles). Les sagesse anciennes, même en milieu juif, tiennent l'enfance pour un moment à dépasser le plus vite possible et définitivement. Quand Sénèque parle d'attitudes enfantines, c'est en général pour montrer ce qu'il faut éviter, ou pour ridiculiser certaines actions des adultes en les comparant à celles de marmots. Souvent imprégnés de stoïcisme, les Pères de l'Eglise s'attachèrent à souligner la maturité et la difficulté de cette enfance spirituelle, écartant tout soupçon de puérité. L'enfance devenait l'une des images pour définir la vie intérieure. Pour un esprit antique non-chrétien (juif ou païen), l'enfant, c'est toujours autrui ; c'est le poupon que l'on cajole, le fils que l'on éduque ou bien l'adulte indigne. L'Eglise a donné à l'homme de sentir et cultiver l'enfance en lui-même.

Le christianisme aurait-il ainsi fourni une arme à ses ennemis ? A l'idée de l'enfance spirituelle, les Lumières — essentiellement avec Lessing — et le positivisme opposent

une théorie des âges et de l'éducation de l'humanité. Si la religion appartient à l'enfance de l'humanité, on la combattra en montrant (ou en insinuant) que les croyants sont de grands enfants. La réduction rationaliste est ici double. Réduction dans l'anthropologie : l'âge adulte est la sortie brusque hors d'un brouillard. Réduction dans l'ordre de la connaissance : on présuppose le refus de toute transcendance, l'enfant étant celui qui sait recevoir une révélation.

Ce n'est peut-être point un hasard si l'idée d'un nécessaire dépassement de l'enfance et de la religion coïncide, en ce XVIII^e siècle, avec les progrès de l'attendrissement devant les tout jeunes et du sentiment bourgeois de la famille. Les enfants sont pour le plaisir des adultes, pas pour leur édification. L'enfant jouet, l'enfant-miroir de ses parents cesse d'être le messager du Père. Situation proche de la nôtre, où nous voyons les enfants relégués dans le paradis douteux d'un primitivisme hérité du rousseauisme ou de la psychanalyse. Les grandes voix contemporaines de l'enfance sont catholiques : celle d'un Péguy, à l'écoute de Jeanne ; celle d'un Bernanos, influencé par Thérèse de l'Enfant-Jésus.

Enfin, il faudrait dire l'invention par les chrétiens du récit d'enfance. Georg Misch a montré le rôle déterminant du christianisme dans la constitution du genre autobiographique. Le développement du souvenir d'enfance y entre pour beaucoup. Au livre I de ses *Confessions*, saint Augustin reconstitue l'unité de son être, dispersée à travers le temps, en se sachant sous le regard de Dieu dès sa naissance. Le but n'est pas seulement — ni même principalement — de situer dès le plus jeune âge la présence du péché, mais de rendre grâce pour la vie reçue. L'homme se réapproprie son passé confus par l'acte de foi en un Dieu qui l'a aimé à chaque instant. En Dieu, l'enfant et l'adulte se trouvent réconciliés : l'homme a toujours été adulte en tant qu'il a toujours compté aux yeux de son Créateur, et toujours il demeure enfant en tant qu'il ne cesse de se recevoir de Lui.

CE TRIPLE legs du christianisme à la culture humaine aide à saisir comment l'adulte a besoin de la médiation de Dieu pour comprendre les enfants et se penser lui-même comme (ayant été) enfant. Alors, si l'on veut lever le «tabou de l'infanticide », on a probablement raison de cher-

cher à détruire l'influence chrétienne sur les sociétés. Cela se défend. Ce cahier de *Communio*, à travers la théologie, dessine certains traits d'une civilisation. A chacun la liberté de choisir la barbarie.

Jean-Marie SALAMITO

Jean-Marie Salamito, né en 1959. Marié. Elève de cinquième année à l'Ecole Normale Supérieure, agrégé des lettres, prépare une thèse en histoire ancienne du christianisme. Membre du bureau de rédaction de *Communio*.

Les temps sont durs...

Si vous tenez à Communio, si vous sentez que la revue répond à un besoin, si vous voulez l'aider, prenez un

ABONNEMENT DE SOUTIEN

(voir conditions page 129).

Hans-Urs von BALTHASAR

Le Fils Unique

Aucune des caractéristiques de l'enfance ne peut être refusée à l'enfant Jésus, mais sa conscience d'être le Fils Unique de Dieu ne peut relever seulement d'un apprentissage humain. Et le Christ n'aurait pu porter le poids infini de sa mission sans son obéissance et son don confiants et enfantins au Père : esprit d'enfance qui doit devenir aussi le nôtre pour que nous puissions nous écrier : Abba ! Père !

ÊTRE enfant était dans l'Antiquité une sorte d'infériorité, c'est pourquoi le terme grec *pals* (un enfant entre sept et quatorze ans) pouvait aussi désigner l'esclave ou le serviteur, les deux ayant une position sociale inférieure. Avec l'Évangile, qui caractérise Jésus-Christ, même adulte, comme l'enfant permanent du Père, la manière de voir change foncièrement. Cette qualité d'enfant du Père, et même sa naissance constante du Père, devient, comme Irénée l'expose avec admiration, non seulement un modèle, mais un état nécessaire pour tous : « *C'est, en effet, tous les hommes qu'il est venu sauver par lui-même —, tous les hommes, dis-je, qui par lui renaissent en Dieu : nouveau-nés, enfants, adolescents, jeunes hommes, hommes d'âge. C'est pourquoi il est passé par tous les âges de la vie : en se faisant nouveau-né parmi les nouveau-nés, il a sanctifié les nouveau-nés; en se faisant enfant parmi les enfants, il a sanctifié ceux qui ont cet âge et est devenu en même temps pour eux un modèle de piété, de justice et de soumission ; en se faisant jeune homme parmi les jeunes hommes, il est*

devenu un modèle pour les jeunes hommes et les a sanctifiés pour le Seigneur. C'est de cette même manière qu'il s'est fait aussi homme d'âge parmi les hommes d'âge, afin d'être en tout point le Maître parfait, non seulement quant à l'exposé de la vérité, mais aussi quant à l'âge, sanctifiant en même temps les hommes d'âge et devenant un modèle pour eux aussi » (1). Mais finalement il est ce modèle pour tous, si bien qu'il résume en lui dans l'unité l'essence des différents âges ; c'est ce que Paul indique déjà quand il exhorte ainsi les Corinthiens : « Frères, ne vous montrez pas enfants en fait de jugement ; des petits enfants pour la malice, soit, mais pour le jugement, montrez-vous des hommes mûrs » (*1 Corinthiens* 14, 20). Augustin était fortement impressionné par ce paradoxe : « *Que votre vieillesse soit comme l'âge d'un jeune garçon et votre jeunesse comme l'âge d'un vieillard* », et il explique cela plus précisément : « *Que votre sagesse ne soit pas liée à l'orgueil ni votre humilité sans sagesse* » (2). L'homme doit progresser avec l'âge, mais de telle sorte que notre jeunesse ne vieillisse pas : « *Nous ne voulons pas progresser de telle sorte que, de nouveaux, nous devenions des anciens, car c'est justement l'être nouveau qui doit croître* » (3). Or par là est déjà acquise la formule qui nous révèle l'enfance permanente de Jésus et l'exigence qu'il adresse à ses disciples et à nous de devenir comme les enfants. S'il est le véritable « éducateur des ignorants, le maître des simples » (*Romains* 2, 20), il initie pourtant les ignorants à ce qu'il célèbre comme la véritable minorité, la minorité des enfants.

1. Jésus enfant

L'enfance humaine de Jésus reste cachée sous des voiles épais ; l'essai de les écarter — par exemple psychologiquement — échouera toujours. De gros livres ont été composés sur la manière dont l'Enfant Jésus était dès le sein de sa mère l'adorateur parfait du Père (Bérulle), puisqu'il possédait depuis toujours, même en tant qu'homme, la vision parfaite du Père et par

(1) *Adv. Haer.*, 11, 22,4; cf. 111, 18,7 (*Contre les Hérésies*, traduction par Adelin Rousseau, Cerf, 1984, p. 217). Sur les âges du Christ, cf. mon livre *De l'Intégration*, Desclée De Brouwer, 1970, p. 257-304.

(2) *Enarrations in Psalmos*, 112, 2.

(3) *Ibid.*, 131,1.

(4) Art. « Enfance de Jésus (dévotion à l') », dans le *Dictionnaire de Spiritualité*, IV/1 (1960), pp. 652-682 (avec bibliographie).

là la plénitude de la connaissance ; mais de telles pieuses spéculations n'ont aucun fondement dans l'Evangile. On peut — en particulier à partir du Moyen Age et surtout du XVII^e siècle — développer une dévotion spéciale envers l'Enfant Jésus (4), pourtant cette dévotion doit respecter les limites du connaissable et se laisser dire par Romano Guardini qu'il n'y a aucune « psychologie de Jésus ». Trois affirmations devraient ici rester déterminantes :

a. Jésus est et reste à tout âge l'unique et sans pareil né du Père éternel (*monogène*, Jean 1, 18). Par conséquent, l'attribut de l'être-enfant lui convient toujours aussi d'une manière unique et aussi l'être-enfant humain (de l'embryon dans le sein de sa mère jusqu'à son obéissance au Père divin en tant que jeune garçon âgé de douze ans) en face de ses parents jusqu'à son âge adulte (*Luc* 2, 51). Et c'est seulement à partir de son être-enfant trinitaire qu'on peut expliquer pourquoi il souligne plus tard dans sa doctrine cet âge de la vie à tel point qu'il en fait pour les adultes une norme inéluctable : « Quiconque n'accueille pas le Royaume de Dieu en petit enfant, n'y entrera pas » (*Marc* 10, 15). Que l'enfance divine du Fils avec ses propriétés hypostatiques particulières, le don de soi inconditionné et la disponibilité à l'égard du Père qui engendre par amour, se soit reflétée dans son enfance humaine, aussi et surtout à l'égard de cette mère qui lui a été destinée par le Père, c'est indubitable.

b. Mais de quelle manière humaine cette conscience unique d'enfance de Jésus s'est développée, de son incarnation à sa maturité humaine, nous ne le savons pas. Ce serait aller contre l'essence d'une incarnation authentique que de vouloir refuser à l'enfant Jésus les traits caractéristiques des différents stades de l'enfance, et faire de lui un enfant sachant tout mieux que les autres et par là non enfant. Que Jésus ait dû sortir d'un état d'inconscience humaine par une lente éducation, par l'initiation au savoir-faire humain, mais aussi à la religion de ses pères, cela ne doit pas (d'une manière docète) lui être refusé (5). La doctrine théologique traditionnelle de la *scientia experimentalis* de Jésus, de son savoir acquis par un apprentissage authentiquement humain, ne doit pas être cachée et rendue insignifiante par l'accentuation exagérée d'autres espèces, surnaturelles, de connaissance (comme celle de la *scientia visionis*, de la vision directe de Dieu, et de la *scientia infusa*, une science infuse, plus ou moins

étendue, nécessaire pour sa mission). Cet apprentissage authentique qui durera jusqu'à la Passion (« Tout Fils qu'il était, il apprit, de ce qu'il souffrit, l'obéissance », à savoir l'obéissance humaine à Dieu, se découvrant dans ses dernières conséquences : *Hébreux* 5, 8), cet apprentissage fait partie de la pleine réalité de son incarnation.

c. Mais à cet « apprentissage » aussi une limite doit de nouveau être posée. Il n'est pas possible qu'un enfant humain apprenne, à travers des expériences empiriques même de nature religieuse, qu'il est le Fils unique de Dieu, infiniment et qualitativement différent de tous les hommes, même juifs, qui, prenant appui sur quelque titre, serait-ce celui de l'alliance, peuvent s'appeler fils de Dieu. Il doit y avoir eu dès le début, dans cet enfant né de la Vierge recouverte de l'ombre de l'Esprit divin, un certain germe de la connaissance de son originalité unique et de la mission correspondante du Père ; germe qui s'est développé à partir de son inconscience initiale, de l'intérieur, par des initiations toujours plus profondes, à la claire conscience de son origine essentielle, de sa liaison avec le Père, de sa mission. Nous ne savons pas si l'expérience de l'enfant de douze ans a revêtu ici une signification particulière, peut-être celle d'une percée : la connaissance de devoir être dans la maison de son Père, ne signifie sans doute pas seulement le Temple, mais aussi la révélation de l'Ancienne Alliance, sur laquelle il s'entretient avec les « docteurs » ; il est question d'une « écoute », d'une « interrogation » et de « réponses » suscitant l'étonnement : l'enfant accueille, il veut être instruit plus profondément, et tout en recevant, il se connaît lui-même comme la réponse englobante, une, à tout ce qui est ouvert et sans elle reste problématique. Il comprend l'Ancienne Alliance comme sa propre préhistoire : Moïse a écrit de lui (*Jean* 5, 46), Abraham le voit par avance comme l'accomplissement de ce qui lui est promis (*Jean* 8, 56 ; *Galates* 3, 16).

Mais tandis que Jésus adolescent croît dans la pleine connaissance de ce qu'il est et de sa mission, deux choses mûrissent en lui en même temps : son état d'enfant à l'égard du Père et le poids infini de sa responsabilité d'homme. Mais il ne peut pas porter ni exercer cette dernière en dehors de l'obéissance de l'enfant et du don confiant et enfantin au Père. C'est pourquoi il devra, quand il apprendra à ses disciples à le suivre, leur inculquer les deux choses inséparablement : la décision pleinement responsable de le suivre dans leur mission et l'esprit d'enfance sans lequel une telle décision reste impossible.

(5) A ce sujet Robert Aron, *Les années obscures de Jésus*, Paris, 1960.

2. Jésus et les enfants

Quand on considère les passages de l'Évangile qui décrivent le rapport particulier de Jésus aux « petits », aux « enfants », aux « mineurs », ils ne peuvent, d'après ce qu'on vient de dire, jamais être séparés de l'exigence de la décision adulte à le suivre sans conditions. Car en Jésus les deux choses ne font qu'un : la sortie éternelle du Père, son être-enfant en face de lui (*processio*) et tout le sérieux résolu de sa mission (*missio*) résultant de là. Ce qui, humainement parlant, sépare l'enfance de l'état adulte : ce que les *Exercices* appellent « *electio* », choix d'un certain genre de vie, ou d'un état ou d'une profession, la possibilité illimitée de l'enfant passant alors dans la limitation nécessaire, sage, de ce qui est l'unique chose à réaliser, cela est finalement chez Jésus dépassé par l'unité de *processio* et de *missio*, par l'enfance permanente à l'intérieur d'une résolution parfaite d'accomplir cette volonté du Père, et nulle autre. C'est à partir de cette unité, qui ne peut devenir visible et importante pour tout croyant que sur l'arrière-plan trinitaire de l'Évangile, que les déclarations sur l'être-enfant doivent être interprétées.

Pourtant il y a là une autre différenciation à apporter, qui est liée aux stades du développement humain. Il existe une double « minorité » d'abord dans le degré de culture ; tandis que les gens non instruits étaient méprisés par les pharisiens et les scribes (cf. *Jean* 9, 34), Jésus les prend sous sa protection parce qu'ils peuvent facilement être séduits, et il menace les séducteurs des peines les plus graves (*Marc* 9, 42). Et même, il voit dans la situation des gens non instruits un avantage infini (en face des « sages et des habiles ») : chez eux, il existe une ouverture simple à toute la Révélation de Dieu, qui surpasse l'intelligence naturelle de l'homme (*Matthieu* 11, 25 ; *Luc* 10, 21). Il peut en outre y avoir une autre ignorance non coupable, que Paul par exemple voit dans le « frère faible », de la faiblesse duquel, même dans les choses de la foi, le « fort » (parmi lesquels Paul se range, *Romains* 15, 1) doit absolument tenir compte : « Prenez garde que cette liberté dont vous usez ne devienne pour les faibles une occasion de chute » (*1 Corinthiens* 8, 9 ; cf. *Romains* 14, 1-4 ; 15, 1-6) (6).

(6) Il faudrait aussi tenir compte de la faible culture ou position sociale des Corinthiens (*1 Corinthiens* 1, 26 s.) que l'Apôtre ne considère sans doute pas comme un avantage personnel des croyants, mais assurément comme une occasion pour Dieu de manifester, par l'élection de ce qui dans le monde est « sans naissance et ce que l'on méprise », la supériorité de sa sagesse.

Mais il y a encore une autre minorité : celle qui consiste à n'avoir pas, d'une façon plus ou moins coupable, suivi le développement exigé de la conscience de la foi. Les apôtres connaissent ces degrés de développement qui mènent d'une enfance où l'on a besoin de lait à une maturité de l'adulte qui requiert une nourriture solide (dans les choses de la foi). Les nouveaux baptisés peuvent et doivent « comme des enfants nouveau-nés désirer le lait spirituel non frelaté », mais « afin que, par lui, vous croissiez pour le salut » (*1 Pierre* 2, 2). Avec un petit reproche, Paul dit aux Corinthiens : « C'est du lait que je vous ai donné à boire, non une nourriture solide » (*1 Corinthiens* 3, 2). Mais déjà la phrase suivante aggrave le reproche : « Vous ne pouviez encore la supporter. Mais vous ne le pouvez pas davantage à présent, car vous êtes encore charnels. Du moment qu'il y a parmi vous jalousie et discorde, n'êtes-vous pas charnels? » (*ibid.*, 2-3). C'est d'une manière complètement négative que ce retard est jugé dans *l'épître aux Hébreux* : « Quiconque en est encore au lait (comme un enfant) ne peut goûter la doctrine de justice, car c'est un tout petit enfant ; les parfaits, eux, ont la nourriture solide » (*Hébreux* 5, 13, s). Jésus n'utilise pas cette terminologie, mais sa patience avec ses disciples qui ne comprennent pas est inépuisable, et quand il s'écrie avec étonnement : « Voilà si longtemps que je suis avec vous, et tu ne me connais pas, Philippe ? » (*Jean* 14, 9), il sait pourtant qu'ils ne peuvent pas encore porter maintenant les nombreuses choses qu'il voudrait encore leur dire (16, 12) ; ils ne le pourront que lorsque l'Esprit envoyé par lui les conduira — une fois devenus majeurs — vers la vérité tout entière.

Mais ces distinctions qui font entrer, dans l'éloge néotestamentaire de la « petitesse », de « l'enfance », de la « bassesse », le facteur de la résolution mûre, n'empêchent pas que les paroles de Jésus sur l'enfance et son rapport aux enfants gardent une signification qui ne doit pas être relativisée. Cela n'est pas vrai seulement pour un esprit d'enfance indépendant de l'âge de l'homme, mais déjà pour l'âge d'enfance comme tel, avec ses particularités. A cet âge, la confiance aimante (envers ceux qui prennent soin des besoins de l'enfant) et l'obéissance naïve s'unissent intimement comme en aucun autre âge ultérieur de la vie. C'est en quoi se trouve une affinité avec l'enfant éternel du Père, autrement dit, une proximité avec le ciel, que Jésus exprime dans les paroles mystérieuses : « Gardez-vous de mépriser aucun de ces petits ; car, je vous le dis, leurs anges aux cieux se tiennent constamment en présence de mon Père qui est aux

Cieux » (*Matthieu* 18, 10). De là aussi la recommandation non seulement morale, mais théologique, à la communauté, de s'occuper de l'enfant privé d'aide : celui qui accueille un enfant, accueille Jésus et en lui le Père lui-même qui l'envoie (*Marc* 9, 37). Et la bassesse de l'enfant reste comme telle une image constamment présente devant les yeux de l'abaissement de toute la fierté souveraine de l'adulte majeur dans le service humble : « Que le plus grand parmi vous soit votre serviteur » (*Matthieu* 23, 11). X *Qui se fera petit comme ce petit enfant-là, voilà le plus grand dans le Royaume des Cieux* = (*Matthieu* 18, 4).

La bénédiction des enfants par Jésus, son geste de les embrasser, confirme la parenté vécue et expressément attestée par lui entre l'âge naturel de l'enfance et son être d'enfant éternel du Père. Les deux vivent dans l'attitude toute naturelle qui consiste à se laisser combler et à se reconnaître bénéficiaire d'un don. C'est à cette attitude toute naturelle qu'il doit ramener les adultes et les majeurs, sans les décharger de leur pesante responsabilité. Mais ce doit être le vrai fardeau qu'ils doivent porter : « Ne vous inquiétez donc pas en disant : Qu'allons-nous manger ? qu'allons-nous boire ? de quoi allons-nous nous vêtir ? » ; ici nous pouvons être des enfants : « Ce sont là toutes choses dont les païens sont en quête. Or votre Père céleste sait que vous avez besoin de tout cela ». La véritable responsabilité est ailleurs : « Cherchez d'abord le Royaume de Dieu » (*Matthieu* 6, 28 s.), comme l'enseigne l'ordre des demandes dans le Notre Père, la prière des enfants. Notre temps qui regorge de mentalité adulte et de majorité ne comprend plus cela, la futurologie est pour lui la première et la plus nécessaire des sciences, ou bien on identifie en théologie politique le Royaume de Dieu avec le souci pour le manger, le boire et l'habillement des pauvres. Une telle théologie a finalement perdu le sens de l'esprit d'enfance, si nombreuses que soient les raisons plausibles qu'elle puisse invoquer pour son échelle de valeurs.

3. Le Logos comme enfant

Il nous est difficile de lire théologiquement, c'est-à-dire trinitairement, la table de valeurs de Jésus. « Au commencement était le Verbe », le sens, l'expression, la parole divine, la sagesse qui est répandue sur toutes les choses de ce monde et les pénètre toutes (*Sagesse* 7-8) : qu'est-ce qui est enfantin dans cette idée primitive du monde ? Personne ne le devine de soi-même, c'est pourquoi, dans toutes les civilisations extra-chrétiennes, l'enfant

aussi n'a qu'une signification provisoire, il est l'anticipation de l'homme mûr. Il faut l'Incarnation pour nous montrer la signification non seulement anthropologique, mais théologique, éternelle, de la naissance : la béatitude définitive du fait de provenir d'un sein qui engendre et enfante. Le « sens » qui « est auprès de Dieu », est le produit d'un amour immémorial qui veut se donner, il est la plénitude qui doit ce qu'elle est au sein paternel se vidant totalement. Et à cette plénitude docile à l'oeuvre du Père, il ne sera donc pas difficile de se vider elle-même dans le monde, pour manifester par là la plénitude de l'amour de Dieu et pour remplir avec elle tout en tout (*Ephésiens* 1, 23).

C'est pourquoi tout l'événement évangélique garde quelque chose d'enfantin, jusqu'au dernier cri de l'enfant du Père abandonné sur la croix : « Pourquoi ? » Question d'enfant, et la Sagesse de Dieu est ici un enfant qui interroge et qui, dans l'instant, ne peut recevoir aucune réponse. L'esprit d'enfance du christianisme consiste en ce que l'enfant de Dieu ne veut pas se révéler lui-même comme Dieu, car il ne veut révéler que la bonté, la grandeur et la gloire du Père, de même que les enfants ont coutume de se glorifier de leurs pères. « Ma doctrine n'est pas de moi, mais de celui qui m'a envoyé ». Et ensuite, invitant ses auditeurs et se risquant hardiment : « Si quelqu'un veut accomplir sa volonté, il verra si ma doctrine est de Dieu ou si je parle de moi-même » (*Jean* 7, 16, s.). L'enfant se glorifie de son Père : « Le Père est plus grand que moi » (*Jean* 14, 28). Et même, l'enfant a reçu du Père le pouvoir d'introduire d'autres hommes dans sa propre naissance à partir du Père (*Jean* 1, 13 ; 3,5-8), et de redevenir avec lui un enfant à partir de la fausse maturité de l'adulte. Ce n'est pas une comparaison vide, mais la réalité la plus intime du christianisme que nous « ayons reçu un esprit de fils adoptifs qui nous fait nous écrier : Abba ! Père ! L'Esprit en personne se joint à notre esprit pour attester que nous sommes enfants de Dieu » (*Romains* 8, 15, s.). Un tel mystère nous place au-delà de l'opposition entre le sérieux et le jeu. Rien n'est plus sérieux et plus lourd de responsabilité pour Dieu que la création du monde, mais sa Sagesse qui l'assiste considère le tout comme un jeu : « Quand il affermit les fondements de la terre, j'étais à ses côtés comme le maître d'oeuvre, faisant ses délices, jour après jour, m'ébattant tout le temps en sa présence, m'ébattant sur la surface de la terre et mettant mes délices à fréquenter les enfants des hommes » (*Proverbes* 8, 29 s.). Un jeu qui mène jusqu'à la flagellation et au couronnement d'épines,

sans cesser d'être jeu et délectation. Et nous autres, enfants, nous sommes invités à participer à ce jeu.

Hans-Urs von BALTHASAR
(traduit de l'allemand par Robert Givord)
(titre original : « Jesus als Kind und sein Lob des Kindes »)

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, Paris, 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, 1984 ; *La Dramatique divine*, I. Prolégomènes, coll. « Le Sycomore », Lethielleux, Paris, 1984.

Offrez à une personne âgée, à un séminariste,
à un missionnaire un abonnement de parrainage à

Communio

(en plus de votre propre abonnement : tarif réduit — voir page 129)

Guy BEDOUELLE

« Laissez venir à moi les petits enfants » Réflexion sur la place de l'enfant dans l'Église

Une ecclésiologie catholique donne aux enfants, et même aux tout-petits, une place — leur place — dans l'Église visible, non pas comme de petits adultes ni même seulement comme de futurs adultes, mais d'une façon plénière comme enfants. Ce n'est pas seulement en morale, mais aussi dans la manière de se comprendre elle-même que l'Église doit sauvegarder les « droits de l'enfant ».

POSER théologiquement la question de la place de l'enfant dans l'Église peut, à première vue, faire présager une enquête de tout repos. N'est-elle pas pratiquement passée sous silence dans les récentes synthèses ecclésiologiques, à part quelques mentions historiques sur le baptême des enfants? (1). En fait les réflexions qui vont suivre montreront peut-être qu'au sein même et aussi au-delà de ce dernier problème qui joue un rôle de révélateur, la place accordée à l'enfant dans l'Église met

(1) Par exemple, Louis Bouyer, *L'Église de Dieu, Corps du Christ et Temple de l'Esprit*, Paris, 1970, ou Hans Küng, *Die Kirche*, Freiburg 'Breisgau, 1967 ; trad. fr., *L'Église*, Paris, 1968.

en oeuvre toute une dogmatique. Non seulement une ecclésiologie s'y décide, mais une idée de la Tradition, une conception de la grâce, et ultimement une théologie de la Rédemption.

Il n'est pas question ici de construire cet édifice, mais d'aborder par le biais de l'histoire du christianisme une réflexion sur la richesse implicite du comportement des Eglises lorsqu'elles accueillent en leur sein les enfants, et tenter d'indiquer comment elles pourraient s'affermir elles-mêmes sur ce chemin.

Les historiens ont récemment redécouvert l'enfance. A la suite de Philippe Ariès (2), beaucoup considèrent que le concept même d'enfant ne naît pas avant le XVIII^e siècle. Auparavant, on estime qu'autour de l'âge de sept ans cesse le statut spécial et privilégié des enfants, désormais traités comme des adultes en miniature (3). Sans aucun doute, cette conception a influé sur l'importance attachée, au Concile de Trente par exemple, à l'âge de « discrétion » ou âge de « raison » pour fixer une importante étape sacramentelle. Remarquons que l'optique médiévale a au moins pour avantage d'accorder un grand sérieux à la personne de l'enfant. Dans ces pages d'ailleurs, nous nous en tiendrons aux premières années de la vie, celles où précisément le petit d'homme ne parle pas (*in fans*), ne raisonne pas, du moins pas comme les adultes ! Mais à ce niveau même, nous devrions faire intervenir les recherches concernant la mortalité infantile (4). Il faudrait recourir tout aussi bien à une hypothétique histoire du sentiment qui retrouvait l'évolution de l'idée d'une « innocence » de l'enfant à partir des diverses anthropologies chrétiennes.

Le recours à l'histoire dans les pages qui vont suivre ne sera pas si précis. Il montrera surtout l'étonnante convergence qu'entraîne l'exclusion des jeunes enfants sur la conception de l'Eglise à partir de situations fort différentes dans le temps. Il voudrait faire sentir également comment la diversité légitime des coutumes concernant

(2) Philippe Ariès, *L'enfant et la vie familiale sous l'Ancien Régime*, Paris, 1960. En 1973, s'est fondé le *Journal of Childhood History*.

(3) Une des dernières manifestations de cet état d'esprit se trouve dans la déclaration royale du 17 juin 1681 qui, en France, permet aux enfants de religion réformée, âgés de plus de sept ans, de se convertir au catholicisme, malgré l'opposition de leurs parents. Cf. Jean de Viguierie, *L'institution des enfants* (L'éducation en France: XVI^e-XVIII^e siècles), Paris, 1978, p. 16-17.

(4) Pierre-Marie Gy, « *Quamprimum*. Note sur le baptême des enfants », *La Maison-Dieu*, n° 32 (4^e trimestre 1952), p. 124-128.

la place des enfants dans l'Eglise doit être appréciée en fonction de critères théologiques décelés dans la Tradition.

1. Entrer dans l'Église

Si l'on s'en tient strictement au Nouveau Testament, il est difficile d'affirmer péremptoirement l'origine apostolique du baptême des tout-petits, même si elle demeure très vraisemblable (5). Parmi les textes du Nouveau Testament « parfois torturés » par les partisans du « pédo-baptême » comme par leurs adversaires, figurent ceux des *Actes* 10, 2, 24 ; 16, 15, 33 ; 18, 8, ou celui, assez énigmatique, de *1 Corinthiens* 7, 14, mais on retient surtout le fameux reproche, rapporté par les synoptiques, qu'adressa Jésus à ses disciples : « Laissez venir à moi les petits enfants » (*Marc* 10, 13-16 ; *Matthieu* 19, 13-15). Le parallèle de *Luc* 18, 15-17 précise même qu'il s'agit de nourrissons. On présentait à Jésus ces tout petits enfants pour que Jésus les touche (*Marc*, *Luc*) ou leur impose les mains en priant (*Matthieu*). Les termes employés sont très forts : Jésus ne veut pas qu'on les empêche (6) d'approcher. Il leur impose les mains par un geste de délivrance et de guérison, et les bénit en un geste d'action de grâces et de consécration. Cet accueil de Jésus est ce qui, durant la vie publique de Jésus, correspond de plus près au baptême, d'ailleurs non encore institué en tant que tel puisque la Mort et la Résurrection n'ont pas eu lieu (7).

Les émouvants témoignages des épitaphes chrétiennes sur les tombes en Italie comme les textes détaillés de saint Cyprien ou d'Origène au III^e siècle attestent l'usage du baptême des enfants dans l'Eglise primitive, quelles que soient par ailleurs les habi-

(5) Telle est la conclusion, par exemple, de Jean-Jacques von Allmen, *Pastorale du baptême*, Paris-Fribourg (Suisse), 1978, p. 87. L'ensemble du dossier a été réuni par Joachim Jeremias, *Die Kindertaufe in der ersten vier Jahrhunderten*, Göttingen, 1958 (trad. fr., *Le Baptême des enfants dans les quatre premiers siècles*, Le Puy, 1966). Cf. aussi J.-Ch. Didier, *Le Baptême des enfants dans la Tradition de l'Eglise*, Tournai-Paris, 1959, dossier de textes repris dans *Faut-il baptiser les enfants?* Paris, 1967.

(6) Le même mot est employé pour le baptême de l'eunuque éthiopien par Philippe (*Actes* 8, 36).

(7) Oscar Cullmann, « Les traces d'une vieille formule baptismale dans le Nouveau Testament », dans *Des sources de l'Evangile à la formation de la théologie chrétienne*, Neuchâtel, 1969, p. 142-148 et J. Jeremias, *op. cit.*, *Die Kindertaufe... p. 61 s.* ; *Le Baptême des enfants*, p. 68 s.

tudes, jugées regrettables à l'époque, de retarder souvent, et même le plus tard possible, la réception du sacrement.

Un des documents les plus explicites concerne la liturgie du baptême telle qu'en traite la *Tradition apostolique* d'Hippolyte (mort vers 236) : « *Au chant du coq, que (les catéchumènes) s'approchent des eaux qui doivent être courantes et pures. Qu'ils se déshabillent et qu'on baptise d'abord les enfants. S'ils peuvent répondre pour eux-mêmes, qu'ils répondent. S'ils ne le peuvent pas, que leurs parents répondent ou quelqu'un de leur famille* » (8). Même si cette pratique a pu être discutée très tôt, par Tertulien, en particulier, elle ne va cesser de s'étendre pour devenir la règle commune. On peut dire à bon droit : « *La décision de baptiser les enfants (bien antérieure à Constantin) est peut-être la plus grosse de conséquences de toute l'histoire de l'Eglise, non seulement parce que l'image normale de la rencontre personnelle avec le Christ, qui se produit dans tout sacrement, et la décision d'aller à lui, s'y trouvent obscurcies (et dévient vers un pur opus operatum) mais parce que toute l'existence chrétienne est désormais édifiée sur un fait non ratifié d'abord par le sujet, et par conséquent quasi-naturel* » (9).

Mais tel est précisément le legs d'une tradition quasi-unanime. Il convient d'en rendre compte sans présenter pour autant le baptême des enfants en lui-même comme le modèle sacramental par excellence. Sans entrer dans le détail des débats théologiques sur le pédo-baptême, nous évoquerons par une démarche presque *a contrario* trois cas, fort différents dans le temps et même contradictoires dans leurs motivations. Ces contestations du baptême des petits enfants sont révélatrices d'une vision infirme du mystère chrétien.

Les Pélagiens : le baptême des enfants mutilé

Peut-on admettre au baptême des enfants de chrétiens alors qu'ils sont incapables encore de confesser la foi par eux-mêmes ? Contrairement à ce dont on les a parfois accusés, ce n'est pas ce

point précis — central pour nous — qui gênait les Pélagiens auxquels s'opposèrent les Pères latins au début du V^e siècle. Pélagie et ses disciples refusaient l'interprétation essentiellement traditionnelle du sacrement donné « en vue de la rémission des péchés ». Selon saint Augustin lui-même, auquel nous devons bien nous fier quand il nous rapporte les principaux points de sa controverse avec eux, les Pélagiens ne niaient donc pas la pratique du baptême des enfants (10), mais la vidaient de son sens théologique.

En effet, selon eux, le péché d'Adam n'avait eu de conséquence que pour lui, et la victoire sur le péché était pure affaire de volonté. Dans ces conditions, pour les Pélagiens, le baptême des petits enfants leur donnait l'adoption filiale, les faisait passer aussi du bien au mieux et leur permettait d'accéder au Royaume qu'ils distinguaient, semble-t-il, de la vie éternelle (11).

N'entrons pas ici dans les diverses arguties ni dans les distinctions qu'il serait utile d'opérer, mais constatons que Pélagie, se masquant derrière un débat sur l'origine de l'âme, pouvait affirmer : « *Nous sommes engendrés sans mérites autant que sans péché et, avant l'action de notre volonté personnelle, il n'y a dans l'homme que ce que Dieu y a établi* » (12).

Saint Augustin, dans toute son oeuvre anti-pélagienne de controverse directe ou lointaine, s'oppose à cette conception. Il juge qu'elle ruine l'oeuvre du Christ, réduisant à néant la Rédemption par la mort et la résurrection de Jésus. Augustin entend sauvegarder la signification de la grâce du Christ édifiant la communion des saints dans l'Eglise qui, libérée de l'héritage d'Adam, est le lieu — ou mieux le corps — où se reçoit la filiation divine. C'est cela qui importe dans l'histoire de la théologie, plus encore que de voir Augustin tirer argument du baptême des enfants pour prouver le péché originel (13).

A la vision anthropocentrique, volontariste et naturaliste de Pélagie, non dépourvue d'une certaine grandeur, Augustin oppose l'antique foi de l'Eglise (14) bâtie sur la compréhension

(10) *De Gratia Christi*, II, 3, 4 ; PL 44, col. 387 ; CSEL 42, p. 169.

(11) Gérard de Plinval, *Pélagie, ses écrits, sa vie et sa réforme*, Lausanne, 1943, p. 187 et p. 300. Sur ce point voir « Bibliothèque Augustinienne », *Premières polémiques contre Julien*, n° 23, Paris, 1974, p. 813-816.

(12) *De Gratia Christi*, II, 14 ; PL 44, col. 392 ; CSEL 42, p. 176.

(13) « Bibliothèque Augustinienne », n° 23, *op. cit.*, p. 698-702.

(8) *La Tradition apostolique*, n° 21, éd. B. Botte, « Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen », 39, Münster, 1963, p. 44-45.

(9) Hans-Urs von Balthasar, *Herrlichkeit*, I, Einsiedeln, 1961, p. 557-558 (*La Gloire et la Croix*, I, Paris, 1965, p. 490), Cf. *Sponsa Verbi*, Einsiedeln, 1961, p. 16.

qu'elle a de l'Évangile. Prenant la parole pour « ceux qui ne peuvent parler pour eux-mêmes », il s'écrie : « Toi, pour ne pas subir une mort éternelle, tu es né et tu es re-né ; lui jusqu'ici il est né, il n'est pas encore re-né. Si toi tu vis cette seconde naissance, laisse-le renaître, lui aussi, pour qu'il vive ; laisse-le renaître, dis-je, laisse-le renaître ! Pourquoi t'y opposes-tu ? Pourquoi essaies-tu de briser l'ancienne règle de foi par de nouvelles disputes ? Que dis-tu en effet : que les enfants n'ont pas de péché, même l'originel ? Que dis-tu là, sinon qu'ils n'ont pas à approcher de Jésus ? Mais Jésus te crie : `Laissez venir à moi les petits enfants !» (15).

Les Anabaptistes : le baptême des enfants annulé

Alors que les Réformateurs protestants partent, au XVI^e siècle, d'une vision augustinienne — et même hyper-augustinienne — de la grâce et du péché, ils se sont trouvés rapidement dans l'obligation de réfuter, par tous les moyens, ceux qui, au nom même des principes de la Réforme, s'attaquaient au baptême des enfants. Il est parfois difficile de distinguer les nuances théologiques dans la prolifération et le foisonnement des mouvements issus des Réformes protestantes du début du XVI^e siècle, regroupés artificiellement sous le nom de Réforme « radicale » ou de façon plus ambiguë encore sous celui « d'aile gauche de la Réforme ». Nous ne retiendrons ici que les premiers Anabaptistes (re-baptiseurs). Ils se voulaient plus exactement des « Baptistes » puisqu'ils considéraient le baptême des enfants comme totalement nul et ne se contentaient pas de le refuser.

Le mouvement, qui sera persécuté dès le début et connaîtra plusieurs vagues, naît à Zurich, le 21 janvier 1525, lorsque l'ancien prêtre Georg Blaurock, lui-même baptisé à nouveau par un laïc, rebaptisa des adultes rassemblés chez Felix Mantz. Après des débats déjà engagés depuis longtemps entre la majorité conduite par Zwingli et la minorité baptiste, en mars 1526 les autorités zurichoises décident d'appliquer la peine de mort à

ceux qui rejettent le baptême des enfants : par une sorte de loi du talion, elle se fera par noyade (16).

La Confession de Schleithem, composée en 1527 par Michael Sattler, rassemble en sept points la foi anabaptiste. Elle déclare solennellement dès le premier article : « Le baptême doit être administré à tous ceux qui ont été instruits dans la repentance et la conversion et qui croient vraiment que leurs péchés leur ont été enlevés par le Christ, et à tous ceux qui vivent dans la résurrection de Jésus-Christ et veulent être ensevelis avec lui dans sa mort afin d'être ressuscités avec lui, et à tous ceux qui, dans une telle croyance, nous demandent et requièrent pour eux-mêmes le baptême. Dans ces conditions, tout baptême d'enfant est exclu, car c'est la plus horrible et grande abomination de la Papauté » (17).

Les deux grands textes scripturaires sur lesquels s'appuient les Anabaptistes sont : *Romains* 1, 17, lieu classique de la justification par la foi, mais aussi *Marc* 16, 16 : « Celui qui croira et sera baptisé, sera sauvé », qui établit, selon eux, une relation nécessaire entre le baptême et la confession de foi explicite et personnelle.

Un des chefs historiques de l'anabaptisme, Melchior Hoffmann, développe plus encore cette relation dans son *Ordonnance de Dieu*, écrite en Hollande en 1530: « Ce signe de la grande alliance de Dieu a été institué seulement pour les adultes, les gens mûrs et raisonnables qui sont capables de recevoir, assimiler et comprendre l'enseignement et la prédication du Seigneur et non pour ceux qui n'ont aucune maturité, aucun discernement ni raison... Car il ne fut enjoint aux disciples par le Christ Jésus qu'une seule chose : de baptiser les nations qui accepteraient leur parole et leur prédication au sujet de Jésus-Christ crucifié et se donneraient eux-mêmes à Lui de leur libre volonté » (18).

(14) *De Baptismo* IV, 31 ; PL 43, col. 174; CSEL 51, p. 259.

(15) Sermon 174, PL 38, col. 945. Pour un ensemble de textes augustinien sur le baptême des enfants, Cf. Didier, *Faut-il baptiser les enfants ? op. cit.*, p. 143-189.

(16) Fritz Blanke, *Brader in Christo (Die Geschichte der ältesten Täufergemeinde)*, Zürich, 1975.

(17) *Sieben Artikeln von Schleithem* (Flugschriften aus den ersten Jahren der Reformation, II, 3), Leipzig, 1908.

(18) *Ordnung Cottes*, Bibliotheca Reformatoria Neerlandica, V, éd. S. Cramer, La Haye, 1909, p. 155. Cf. *Spiritual and Anabaptist Writers*, éd. G.H. Williams, Philadelphia, 1957, p. 192-193.

Ainsi — et ce n'est pas le moindre paradoxe — on trouve dans l'anabaptisme un appel au libre arbitre (chez Hans Denck ou chez Balthasar Hubmaier qui écrit en 1527 un traité *Von der Freyhait des Willens*), mais aussi à l'universalisme du salut, en opposition à l'esclavage de la volonté et à la prédestination, cette double conviction des Réformateurs. Comme les baptistes devaient bien expliquer que les enfants pouvaient être sauvés sans le sacrement de la foi, ils affirmaient qu'ils étaient justifiés dans le Christ, car on ne pouvait prouver qu'il n'avait pas souffert pour eux. Innocents puisqu'ils n'ont pas encore mangé du fruit de l'arbre de la connaissance, les enfants sont sauvés « *sans la foi* » (19).

C'était donc heurter de front, par ce refus, la traditionnelle entrée dans l'Eglise, fondement même de la chrétienté, par un acte qui retentissait alors comme une incroyable violation du sacré au nom même de la logique de la Réforme : la justification par la foi seule, mais poussée jusqu'à son terme. C'est en effet une claire conscience du salut dans l'autonomie d'un discernement « adulte » qui devient, pour les Anabaptistes, synonyme de la foi. Par une inversion scandaleuse, subversive, révolutionnaire, pouvaient se trouver anéantis non seulement la chrétienté dont la réforme avait été follement attendue et semblait être enfin réalisée, mais aussi, d'une certaine manière, le motif même de la Rédemption : le péché originel.

On comprend donc la colère et la violence que montrèrent les Réformateurs à l'encontre des Anabaptistes, auprès desquels les reproches faits aux Papistes semblent presque amicaux. Le défi anabaptiste oblige les Réformateurs à défendre théologiquement le baptême des enfants.

Luther a voulu le faire sans quitter le terrain scripturaire et évoque, outre les textes classiques, la sanctification de Jean-Baptiste dans le sein de sa mère (20) pour finalement se ranger purement et simplement à l'obéissance à la Parole de Dieu : « *Nous apportons l'enfant en pensant et en espérant qu'il croit,*

et nous demandons à Dieu de lui donner la foi ; toutefois ce n'est pas à cause de cela que nous le baptisons, mais c'est uniquement parce que Dieu l'a ordonné » (21). Mais sa théologie du baptême lui permet de montrer que le sacrement comporte un dynamisme engendré par la foi : on est baptisé continuellement par la foi qui elle-même a reçu le baptême : « *Ma foi ne fait pas le baptême : elle reçoit le baptême* » (22). Le baptême des enfants est ce qui exprime le mieux la force et la gratuité de la grâce prévenante de Dieu.

Ni Luther, ni les autres Réformateurs n'oublient de mentionner la foi substitutive des parents, des parrains et de l'Eglise. Si Bucer et Calvin refusent de croire que les enfants morts sans baptême ne participent pas aux promesses de Dieu, ce qui ferait du sacrement une « superstition », ils n'en ont pas moins cherché des arguments pour justifier la pratique traditionnelle. Calvin, qui n'est d'ailleurs pas original en cela, développe le parallèle avec la circoncision puisque le baptême est l'entrée dans la nouvelle Alliance. Renonçant à la position acrobatique de Luther sur la foi des petits enfants, qu'il avait d'abord soutenue, Calvin se contente de dire à la fin de sa vie, dans la dernière édition de *l'Institution chrétienne* que le baptême dépose dans l'âme de l'enfant des semences de foi et de pénitence futures (23).

La position de Zwingli est d'autant plus intéressante qu'il est le protagoniste de la lutte contre les Baptistes, d'ailleurs décisive pour sa propre évolution. Contre l'interprétation purement spirituelle du baptême, comme épiphanie du Christ et noces de l'Eglise, le Réformateur de Zurich rappelle que, par le sacrement, on s'intègre dans l'Eglise visible qui doit être une et coïncide localement avec une cité chrétienne. Le Magistrat doit résister à la sédition de toute entreprise sectaire. Les Baptistes veulent faire du christianisme une secte confessante peut-être mais séparée, singulière, indépendante du corps. Remettre en cause le baptême des enfants est donc pour Zwingli attaquer l'être même de l'Eglise (24).

(19) Lettre de Thomas Grebel et ses amis à Thomas Müntzer, de Zurich le 5 septembre 1524, *Spiritual and Anabaptist Writers, op. cit.*, p. 81.

(20) *Von der Wiedertaufe an zwei Pfarrherrn* (1528), Weimarer Ausgabe (WA), 26, p. 156.

(21) *Deutsch Katechismus* (1529) WA 30/1., p. 219.

(22) *Ibid.*, p. 218.

(23) *Institution de la religion chrétienne* (1560), IV, 16, 20 : éd. J.D. Benoît, Paris, 1961, p. 357.

(24) *Zwinglis Sämtliche Werke*, « Corpus Reformatorum », IV, p. 383-385. **25**

Karl Barth : le baptême des enfants refusé

Quatre siècles après, mais aussi dans un contexte d'Eglise confessante — ce qui permet peut-être d'en mesurer la portée —, a retenti un autre appel à renoncer au baptême des enfants. Karl Barth, en prononçant en 1943 à Gwatt, en Suisse, sa célèbre conférence sur « *la doctrine ecclésiastique du baptême* », a relancé tout le débat (25) qu'il n'est pas question de reprendre ici dans le détail. Karl Barth préfère de loin une Eglise réduite en nombre, mais confessante (26), saine et composée d'adultes affermis dans la foi, à une Eglise multitudiniste, Eglise-masse, comme la *Volkskirche* dont il a vu la faible résistance aux épreuves. Barth rejoint ainsi un raisonnement souvent entendu de nos jours au nom d'analyses sociologiques qui ne sont d'ailleurs pas sans valeur. Mais ce n'est nullement en partant de ce point de vue que le théologien réformé justifie son refus du baptême des enfants.

Il se prononce plutôt selon la logique et la cohérence d'une vision qui, accordant une priorité absolue à la Parole par rapport au Sacrement, devait évacuer ce résidu de Tradition inaperçu des Réformateurs ou toléré par eux. Bien plus, la conception du sacrement que Barth développe le mène nécessairement à sa conclusion : « *Le baptême est la figure, le sceau, l'imitation de notre délivrance (Rettung)... il ne s'agit pas ici de la cause de notre salut, mais de sa connaissance* » (27). Car l'aspect instrumental du sacrement, pour Barth, imposerait une entrave à la liberté absolue de Dieu qui ne saurait se lier même

(25) Karl Barth, *Die kirchliche Lehre von' der Taufe*, Zurich, 1943, trad. fr., « La doctrine ecclésiastique du baptême », dans *Foi et Vie*, 47, (1943), p. 1-50. Cf. aussi *Die kirchliche Dogmatik IV/4*, Zurich, 1967, p. 180-214. La réponse d'Oscar Cullmann, *Die Tauflehre des Neuen Testaments: Erwachsenen- und Kindertaufe*, Zurich, 1948, a été traduite : *Le baptême des enfants et la doctrine biblique du baptême*, Neuchâtel, 1949 et repris dans l'ouvrage cité à la note 7, p. 98-141. Sur l'ensemble du débat, Jérôme Hamer, « Le baptême et la foi : à propos d'une controverse récente », « *Irénikon* », 23 (1950), p. 387-406 et Jean-Nicolas Walty, « Controverses au sujet du baptême des enfants », *Revue des sciences philosophiques et théologiques* 36 (1952), p. 52-70.

(26) En 1942, donc à la même époque que Barth, Dietrich Bonhoeffer a une position bien plus nuancée. Tout en rappelant avec force que la foi du baptême est d'abord, pour les adultes comme pour les enfants, fondée sur le *nom* de Jésus-Christ et non sur « notre » foi, ou sur celle des autres, il ne rejette pas pour autant le sacrement pour les petits enfants. D. Bonhoeffer, *Gesammelte Schriften, III* (éd. E. Bethge), Munchen, 1960, p. 442.

(27) *Die kirchliche Lehre...*, p. 16-23 ; *La doctrine ecclésiastique...*, p. 16-19.

à un rite voulu par lui. Le baptême ne peut être que la « *reconnaissance* » libre et personnelle de la foi, la réponse à la parole de Dieu qui *me* sauve. Barth ne va pas jusqu'à la négation violente des Anabaptistes, considérant comme nul le don divin fait au baptême des enfants, mais il refuse la pratique usuelle au profit d'une ecclésiologie qu'il veut plus exigeante et plus « *responsable* ».

En fait, le trait commun des trois moments que nous avons retenus consiste dans le choix d'un christianisme « adulte », subjectif autant que personnel et volontariste. Les mobiles et les pré-supposés sont fort différents et ces trois attitudes rappellent d'ailleurs, chacune à sa manière, un aspect important de la relation qui doit s'instaurer entre l'homme et Dieu (l'adhésion de la volonté pour les Pélagiens ; la nécessité de la conversion pour les Baptistes ; la primauté de la foi chez Barth), mais au prix d'une terrible mutilation du mystère du salut et de l'Eglise.

Dans sa réponse à Barth, Oscar Cullmann montre bien que le baptême de l'enfant est d'abord « *l'adjonction d'un nouveau membre au corps crucifié et ressuscité du Christ* » (28). Comme par un « *signe divin* » (29), l'Eglise peut croire et espérer que le baptisé vivra dans la fidélité. L'entrée dans l'Eglise, l'incorporation pour les petits enfants, n'a de sens en effet que si, marqués d'un sceau indélébile, réalité d'une configuration au Christ, ils sont engagés dans une nouvelle vie où ils grandiront (30). Le peuple dont ils font partie désormais est le peuple de Dieu. L'enfant possède le sacerdoce baptismal qui le rend, dès cet instant, fidèle et disciple, c'est-à-dire membre à part entière du peuple saint.

2. Grandir dans l'Eglise

Certains romanciers ont voulu exprimer la force de la grâce baptismale, laissée totalement en friche et réapparaissant à un moment dramatique de la vie pour porter enfin son fruit (31),

(28) *Le baptême des enfants...*, *op. cit.*, p. 28.

(29) *Ibidem*, p. 43.

(30) Heinrich Schlier, *Die Zeit der Kirche*, Freiburg/ Breisgau, 1956, p. 126-127 ; en français : *Le temps de l'Eglise*, Tournai, 1961, p. 130-131. C'est la reprise d'une réponse à Karl Barth parue dans la *Théologische Literaturzeitung*, 72 (1947), p. 321-336.

(31) Ainsi Graham Greene dans *Le fond du problème (The Heart of the Matter)* ou Vladimir Volkoff, dans sa tétralogie *Les humeurs de la mer*, avec le personnage de Solange.

un peu comme Lacordaire parlait du « *souvenir de l'origine* » pour caractériser sa conversion à l'âge mûr. Mais l'Eglise ne règle pas son agir sur la perspective d'un tel oubli ; bien au contraire, elle table sur le développement normal de la vie sacramentelle et morale, appelée à se déployer au fur et à mesure de la croissance de l'enfant.

L'entrée dans l'Eglise est inséparable de la vie divine qui est donnée à l'enfant par le sacrement : elle ratifie le don qui est déjà de l'ordre de la création, même après sa déchéance et qui se trouve renouvelé par la recréation de l'image et de la ressemblance de Dieu (32). En Orient comme en Occident, les Pères insistent sur la plénitude potentielle contenue dans le baptême qui permet à l'enfant de grandir dans l'Eglise. Dans sa troisième catéchèse, saint Jean Chrysostome récapitule les bienfaits de l'entrée dans l'Eglise : « *Si nous baptisons les petits enfants, bien qu'ils n'aient pas de péchés (actuels), c'est pour que leur soient ajoutés la justice, la filiation, l'héritage, la grâce d'être frères et membres du Christ, et de devenir la demeure du Saint-Esprit* » (33).

Pour cette entrée dans la vie, par prévenance de la grâce, l'Eglise tout entière intervient ; le peuple « *des saints et des fidèles* » engendre ses enfants (34). La foi de la Mère Eglise devient la foi de l'enfant, grâce à l'action du Saint-Esprit qui est le lien de l'Eglise et par qui les trésors de chacun sont communs aux autres, comme le rappelle saint Thomas (35).

La Tradition n'exacerbe pas la dissociation comme nous risquons actuellement de la faire entre la foi de l'Eglise et la foi personnelle. C'est pourquoi elle ne voit pas dans le baptême des enfants une autre réalité que dans le baptême des adultes. Il y a un seul baptême réellement « sacrement de la foi ».

(32) « *L'Eglise révèle la création, mais en faisant apparaître ce que signifie la sagesse de la création, c'est-d-dire en lui donnant son sens : la filiation des fils et la paternité de Dieu dans le Christ Jésus* », H. Schlier, *Die Zeit der Kirche*, p. 175 ; *Le temps de l'Eglise*, p. 181.

(33) Troisième catéchèse baptismale, n° 6 ; « Sources chrétiennes », n° 50, éd. A. Wenger, Paris, 1957, p. 154.

(34) Saint Augustin, *Lettre* 98, 5 ; PL 33, col. 362. L'Eglise prête maternellement à l'enfant son cœur et sa bouche : PL 44, col. 131.

(35) *Somme de théologie*, II la, qu. 68, art. 9, ad. 2. « *L'enfant croit non d'une foi personnelle, mais par la foi des autres, de même, il est interrogé non lui-même, mais en la personne des autres* » (*Ibidem*, ad. 3).

Il n'en demeure pas moins important de tenir compte non des objections faites au baptême des enfants, mais de la sensibilité qui s'y manifeste. Ce qui gêne en effet est peut-être moins le fait même de baptiser des tout-petits que la grande ignorance du mystère chrétien manifestée par les parents au moment même où ils les présentent au baptême. Comment feront-ils grandir et développer la grâce ?

Il convient de respecter cette démarche. Mais elle ne sera de fait « respectée » que si la pastorale baptismale lui permet de s'explicitier elle-même, de se grandir elle-même dans son adéquate implication à la foi de l'Eglise, de se rendre compte plus clairement des responsabilités qu'elle entraîne. Tel est le rôle de la préparation au baptême dont on peut penser qu'elle devrait avoir deux rythmes, l'un dans un rapport très personnalisé et intime avec les parents (peut-être aussi les parrains), l'autre plus communautaire. Il serait d'ailleurs nécessaire de revaloriser le rôle des parrains et marraines en demandant aux parents de les choisir davantage en considération de leur solidité dans la foi qu'en fonction de critères mondains, amicaux ou familiaux.

La célébration communautaire du baptême durant la messe, acquise dans la réforme liturgique, devrait sans doute être le premier pas vers le rétablissement dans l'Eglise latine de la « première communion » des tout-petits au jour de leur baptême comme le fait l'Eglise d'Orient, consciente que « les enfants ont en commun la chair et le sang » (*Hébreux* 2, 14) (36). Ce serait la meilleure manière de montrer qu'à l'instant même de l'agrégation au Corps du Christ commence pour l'enfant sa croissance en ce Corps.

Les témoignages de saint Cyprien et de saint Augustin attestent que cette pratique existait dans l'Eglise latine des premiers siècles (37). On peut même suivre la trace en Occident, au moins jusqu'au XII^e siècle, d'un rite dont il est resté assez longtemps connu des organes témoins (38).

Cette participation plénière de l'enfant à l'Eucharistie le jour du baptême n'empêcherait nullement la solennisation qui

(36) Nicolas Cabasilas, *La vie en Christ*, IV, PG 150, col. 598.

(37) Saint Cyprien, *De lapsis*, 25 ; P.L. 4, col. 500 ; CSEL III, p. 235. Saint Augustin, PL 44, col. 576. Cf. Von Allmen, *op. cit.*, p. 112-115.

(38) Pierre-Marie Gy, « Die Taufkommunion der kleinen Kinder in der lateinischen Kirche », in « *Zeichen des Glaubens* », *Festschrift für Balthasar Fischer*, Einsiedeln, 1972, p. 485-491.

pourrait se faire au moment de l'initiation au sacrement de pénitence et manifesterait la tension propre à l'enfant chrétien d'être pleinement membre du Corps et d'avoir cependant à franchir des étapes pour parvenir à sa maturité spirituelle et sacramentelle.

Catholicité de l'enfance

C'est en ce sens qu'on peut réellement parler d'une « catholicité » de l'enfance. Si dans le mystère du Christ, la figure de l'Eglise se déploie dans chacun de ses fragments, elle resplendit dans l'enfance, parce que le Verbe de Dieu s'est fait petit enfant. « *Que le Verbe éternel soit éternellement l'Enfant du Père, cette idée projette sur l'enfant humain une lueur d'éternité... Seule la conception chrétienne du mystère de l'enfance peut aujourd'hui servir de contrepoids à la perversité de l'illusion du progrès, qu'elle revête une attitude anti-chrétienne, neutre ou même chrétienne* » (39). Cette catholicité n'a rien de vague : l'enfant est baptisé selon un rite déterminé et appartient à une communauté confessante où il jouera un rôle spécifique, d'ordre spirituel.

Les spirituels ont remarqué, en effet, comment les enfants ont un instinctif sentiment de supériorité à l'égard des adultes, très secret, inconscient, inexplicé et pourtant très net ! Ils ont comme une « intuition du bonheur », « comme une conscience de posséder le secret de la vie » (sans pouvoir encore le déchiffrer et c'est d'ailleurs ce qui fait qu'aucun ne croit à la possibilité pour lui de vieillir ni de mourir) (40). Ainsi, ce trésor s'apparente au sentiment d'éternité où n'entre aucune naïveté, mais un pressentiment bien plus profond de la vraie vie. Lorsque coïncide cette certitude de la possession plénière et tranquille de la vie pour toujours avec la foi de l'Eglise, la nouvelle naissance reçue au baptême inaugure la vie en Dieu : on peut comprendre en quoi les enfants peuvent devenir nos maîtres.

La « béatitude de l'enfance » (*Matthieu 11, 25-27 ; Luc 10, 21-22*) est rapportée, chez saint Luc surtout, avec la plus grande

solennité ; elle est proférée par Jésus dans le tressaillement de l'Esprit-Saint en une véritable prière sacerdotale. Que le contexte nous permette de la comprendre réalisée dans les disciples du Christ (*Luc 10, 23-24*) lui donne une intensité supplémentaire. L'Eglise du Seigneur est d'abord fondée sur les tout-petits et non sur les sages et les savants. Cette béatitude répond par avance à toute l'arrogance de l'adulte, confortée dans les années récentes par une confusion entre enfance et puéricité. L'appel au « christianisme adulte » qui croit trouver ses racines dans les exhortations pauliennes (*1 Corinthiens 3, 1-2*), mais ne saurait faire détourner le regard du privilège dont jouissent les enfants dans l'Evangile.

L'enfance offre, semble-t-il, comme un milieu naturel à la Révélation. Par sa spontanéité, par son incapacité à penser et à parler en termes de compromis (*Matthieu 5, 37 ; Jean 1, 47*), par son inévitable et cependant joyeuse dépendance qui s'exerce d'ailleurs dans la liberté parce qu'elle est aimante, par son « insouciance » (*Matthieu 6, 25-34*), par son sens aigu et douloureux de la justice (*Matthieu 5, 10*), l'enfant a, de par ses qualités naturelles, comme une aptitude spéciale pour le Royaume. Sa manière d'être est même ce qui est requis de tous pour y entrer : « Si vous ne devenez pas comme les enfants, vous ne pourrez entrer dans le Royaume des Cieux » (*Matthieu 18, 3*) (41).

Si on veut donc que l'enfant grandisse dans l'Eglise, il suffit de tableur sur cette orientation générale qui n'exclut d'ailleurs pas les résistances ou l'attrait du mal. L'enfant dans l'Eglise n'aura qu'à être lui-même et donc s'y trouver à l'aise et heureux. L'Eglise se souviendra donc qu'il y a un « droit de l'enfant au respect » pour reprendre le titre d'un livre écrit par l'extraordinaire pédagogue juif polonais, Janusz Korczak, le père de cette République des Enfants, fondée en 1912, qui s'acheva à Treblinka en 1942. Il réclamait simplement pour l'enfant le droit imprescriptible « d'être ce qu'il est » (42). Que peut signifier plus précisément cela pour le petit chrétien ?

(39) Hans-Urs von Balthasar, *Das Ganze im Fragment*, Einsiedeln, 1963, p. 282 (*De l'intégration*, Paris, 1970, p. 266; sur le Verbe enfant, p. 257-267).

(40) Jean Bourgoïn, *Le retour de l'enfant terrible*, *Letres, 1923-1966*, éd. Jean Hugo et Jean Mouton, Paris, 1975, p. 171.

(41) C'est le thème du beau livre de méditations de Heinrich Spaemann, *Orientierung am Kinde*, Einsiedeln, 1983. Cf. aussi Ferdinand Ulrich, *Der Mensch als Anfang*, Einsiedeln, 1970.

(42) Janusz Korczak, *Die Liebe zum Kind*, Berlin, 1980, p. 297 (*Le droit de l'enfant au respect*, Paris, 1979).

Jouer et apprendre

Tout naturellement, le jeune enfant joue et commence son apprentissage de la découverte du monde, les deux activités primordiales de sa journée n'étant guère séparables. C'est sans peine qu'il les retrouvera dans l'Eglise.

Le jeu de la sagesse créatrice de Dieu (*Proverbes* 8, 27-31) trouve un écho dans le monde, imaginaire peut-être, mais surtout construit par l'enfant lui-même. Il sait bien y retrouver le sacré avec une fraîcheur dont les «grandes personnes» se scandalisent : combien d'enfants ont joué « à dire la messe » ? C'est qu'en effet la liturgie est par essence le jeu sacré où les rôles sont distribués, où l'intensité ludique devrait pouvoir se retrouver, se dilater et se transfigurer.

Sans doute, nos cérémonies sont-elles trop statiques, trop verbales et discoureuses pour les enfants ; il y manque souvent les possibilités d'émerveillement : pourtant, bien des prodiges d'imagination sont, maintenant, déployés qui porteront peut-être leurs fruits. Il ne s'agit pas tant de multiplier les « messes d'enfants », qui les isoleraient et les sépareraient trop de la communion ecclésiale et visible locale, mais plutôt de trouver les moyens des les introduire dans une liturgie où la beauté et la joie de la célébration unissent les chrétiens de tous âges.

C'est dire que l'initiation est inséparable de cet accès au sacré, de la prière à la maison aux rudiments du catéchisme. Ce n'est pas par hasard que saint Thomas considère l'obligation de catéchiser dans la logique du baptême des enfants : « *la Mère Eglise prête aux petits enfants les pieds des autres pour qu'ils viennent au baptême, et leur coeur pour qu'ils croient. Elle leur prête aussi les oreilles des autres pour qu'ils entendent et leur intelligence pour qu'ils soient instruits* ». En citant ainsi saint Augustin, il met dans une stricte continuité l'entrée dans l'Eglise et l'apprentissage de la foi (43) puis son affermissement, qui donnera au baptême des petits enfants la qualité subjective, psychologique et intellectuelle qui lui manquait sans pour autant avoir affecté sa perfection ecclésiale.

En ce sens, la confirmation, la réception de l'Eucharistie en Occident et la pénitence doivent venir achever l'initiation chré-

(43) IIIa, qu. 71, art. 1, ad. 2.

tienne. Il vaut mieux reconnaître que la législation sur ce point a beaucoup varié, selon les époques et selon les traditions (44). Alors que l'Eglise d'Orient pousse à l'extrême la logique du baptême des tout-petits en leur donnant le Corps et le Sang du Christ et en les confirmant, l'Eglise latine distingue progressivement un âge de raison (*anni discretionis ; aetas rationis*) qu'on voit mentionné dans le fameux canon de Latran IV en 1215 : *Omnis utriusque sexus*. Cet âge qui n'est pas sans rappeler la croisée des chemins, ce *topos* antique qui faisait choisir le héros, à l'orée de son adolescence, entre le bien et le mal (45) n'est nullement fixe. Selon les termes du Catéchisme du Concile de Trente, il ne peut être défini et il convient d'y voir, pour l'Eucharistie, l'âge du discernement, au sens où l'enfant peut « discerner » le Corps du Christ (46). Mais on voit que le langage médiéval est bien loin de l'utilisation devenue habituelle du terme de raison. La raison est hypostasiée par l'idéologie des Lumières qui, non sans cohérence, « découvre » l'enfance, mais pour la reléguer aussitôt en dehors du monde sérieux, un peu comme il « découvre » la folie si l'on en croit Michel Foucault. Est-il vrai que l'asile et la «chambre d'enfants» naissent à la même époque ?

L'histoire nous apprend sans doute qu'il convient d'adopter une grande souplesse, selon les mentalités et les évolutions des diverses générations, pour rencontrer au mieux les nécessités pastorales et plus encore pour mesurer la maturité de l'enfant, de l'adolescent, et peut-être même, pour la confirmation, du jeune adulte.

L'important demeure que la croissance de l'enfant s'épanouira à l'intérieur du corps. De même que la vie affective a besoin de la famille pour atteindre à son équilibre, de même la vie spirituelle, sacramentelle, mais aussi morale trouvent leur cadre adéquat d'abord dans cette famille, et de là dans la communauté ecclésiale. Il faut souligner qu'il y a un double pôle,

(44) Richard L. De Molen, *Childhood and the Sacraments in the Sixteenth Century*, « *Archiv für Reformationsgeschichte* », 66 (1975), p. 49-71, donne une vue intéressante de la position des diverses confessions à l'époque du concile de Trente. Les protestants insistent pour réserver l'Eucharistie et éventuellement la pénitence et la confirmation à l'âge de la puberté, en les accompagnant d'une solide instruction chrétienne.

(45) Saint Jérôme, lettre 107, 6, *ad Laetam (donec ad annos sapientiae veniat)*, PL 22, col. 873 ; CSEL, 55, p. 297.

(46) Jean-Philippe Revel, « L'achèvement du baptême », *Communio*, VII (1982), 5, p. 31.

moral et sacramental : « *que les parents chrétiens imprègnent de la doctrine chrétienne et des vertus évangéliques les enfants qu'avec amour ils ont reçus de Dieu* », dit *Lumen Gentium*, en évoquant l'exercice multiforme de l'unique sainteté dans le Peuple de Dieu (47).

LA CATHOLICITÉ, rappelée par *Lumen Gentium*, « *qui fait la beauté du peuple de Dieu* », comprise à juste titre comme rassemblement des nations diverses, comme variété des fonctions et comme anticipation de l'unité du genre humain (48) doit, sous peine de se contredire, se vérifier dans la diversité des âges de la vie, dans le dynamisme des générations.

Les Pères ont été très sensibles à cet aspect du mystère. Un texte célèbre de saint Irénée rappelle cette logique de l'Incarnation du Verbe qui « *sanctifie tous les âges par son assimilation à l'humaine nature. C'est, en effet, tous les hommes, dis-je, qui par lui renaissent en Dieu : nouveau-né, enfants, adolescents, jeunes hommes, hommes d'âge. C'est pourquoi il est passé par tous les âges de la vie ; en se faisant nouveau-né parmi les nouveau-nés, il a sanctifié les nouveau-nés ; en se faisant enfant parmi les enfants, il a sanctifié ceux qui ont cet âge et est devenu en même temps un modèle de piété, de justice et de soumission ; en se faisant jeune homme parmi les jeunes hommes...* ». (49). Au IV^e siècle, Asterius, dit le Sophiste, développera poétiquement cette intuition, en comparant les âges de la vie aux jours de la création et en leur attribuant à chacun une coloration spirituelle : la lumière du baptême, l'enseignement venu du ciel, etc.

En Occident, saint Cyprien met, quant à lui, l'accent sur la conséquence théologique de l'actualité du salut pour tous les âges, et plus précisément de l'égalité de tous devant le don de Dieu : « *il y a une égalité spirituelle et divine suivant laquelle tous les hommes sont de même taille et de même âge ; il n'est*

possible d'établir des différences d'âge et de développement corporel qu'au regard de l'homme et non de Dieu... L'Esprit-Saint est donné également à tous... car Dieu ne fait pas plus acception d'âge que de personne » (50).

En somme, on pourrait plagier la célèbre phrase de Leopold von Ranke, à propos des âges de l'histoire : « *Jedes Lebensalter ist unmittelbar zu Gott* » : chaque âge de notre vie est en rapport direct et immédiat à Dieu dans le Christ (51). La compréhension en profondeur de ce mystère, de même qu'elle exige la *conversion* de l'historien dans son domaine, requiert celle de l'ecclésiologue, du pasteur, des parents, qui devront l'apprendre des spirituels et des saints pour lesquels il s'agit là d'une évidence : rappelons-nous comment Thérèse de l'Enfant-Jésus, Péguy et Bernanos ont vécu et chanté le Mystère de l'Enfance.

Cette *conversion* amènera à reconnaître que l'enfant baptisé a des droits dans l'Eglise, exactement comme il y a des droits de la femme, où chaque personne est considérée en ce qu'elle est, c'est-à-dire en tant qu'enfant ou en tant que femme. Avec plus de précision encore, cela veut dire que l'enfant sera un véritable «sujet de droit» dans l'Eglise, ce qui va plus loin encore que d'envisager des « droits » forcément plus vagues et plus abstraits. On aura compris que nous ne proposons évidemment pas de changer les structures de l'Eglise, mais plus simplement d'y considérer le rôle mystérieux et voilé qu'y jouent les enfants et aussi d'y retrouver l'esprit qui les anime et transforme la fragilité en force.

Donner sa vraie place à l'enfant consiste en fait à admettre qu'à tout âge la vie théologique du chrétien, de tout chrétien, soutenue et animée par sa vie sacramentelle, reste ouverte en puissance, durant toute son existence. Elle est nécessairement inchoative ; elle le mène de commencement en commencement ; elle est un chemin à la rencontre de son Seigneur. Les enfants sont là pour nous rappeler notre statut *d'homo viator*, de voya-

(47) *Lumen Gentium*, n° 41.

(48) *Ibidem*, n° 13.

(49) *Adversus Haereses*, II, 22, 4 ; PG 7, col. 784. « Sources chrétiennes », n° 294, p. 220-223.

(50) « *Le premier jour est celui du bébé, aussi dois-tu lui apporter aussitôt la lumière car c'est le premier jour que fut créée la lumière. Le deuxième jour est l'âge de l'enfance, aussi dois-tu l'affermir par des paroles célestes, car c'est le deuxième jour que le firmament fut créé...* » Homélie sur le Psaume XI, éd. Marcel Richard, *Symbole Osloenses*, fasc. supplet. XVI, Oslo, 1956, p. 163, I, 14-17. Cf. Didier, *Faut-il baptiser les enfants ? op. cit.*, p. 108.

(51) Saint Cyprien se sert d'une exégèse accommodatrice de 2 Rois 4, 34, pour montrer que la miséricorde et la guérison divines s'adaptent à toutes les tailles. *Lettre à Fidus*, 3, PL3, col 1052; CSEL 3/2, p. 718-719.

geur sur la terre, jusqu'à la fin. En quelque sorte, les enfants sont là pour témoigner paradoxalement que l'enfance est un état transitoire. Nous ne serons plus des enfants quand nous constituerons l'homme parfait, dans la force de l'âge qui réalise la plénitude du Christ (*Ephésiens* 4, 13-14). Mais tout aussi profondément, nous n'y parviendrons qu'au moment où nous serons devenus comme des enfants. Parce qu'elle est le signe dans l'Eglise de l'ouverture vers cette plénitude, l'enfance a reçu sa part de la grâce divine en vue de la construction du Corps du Christ (*Ephésiens* 7, 12). L'enfant dans l'Eglise atteste par ce qu'il est que nous grandissons de toutes manières vers celui qui est la Tête, le Christ (*Ephésiens* 4, 15).

Guy BEDOUELLE, o.p.

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 : *Lefèvre d'Étaples et l'intelligence des Écritures* (Genève, 1976) ; *Le « Quincuplex Psalterium » de Lefèvre d'Étaples* (Genève, 1979) ; *Dominique ou la grâce de la Parole* (Paris, 1982, trad. en allemand et en italien). Sous presse : *Du spirituel dans le cinéma*.

Nos anciens numéros, maintenant épuisés, sont très recherchés par des lecteurs désireux de compléter leur collection, en particulier par les bibliothèques.

Si vous possédez en double de ces numéros, dont vous pouvez vous séparer, vous nous rendrez service en nous les renvoyant ou en nous les rapportant.

Ils nous permettraient de satisfaire les nombreuses demandes que nous avons dû inscrire sur une liste d'attente.

Johannes HERMANS

Possibilités et limites d'un nouveau phénomène liturgique

**D'après la Directive
sur les messes pour enfants**

Pouvons-nous adapter l'Eucharistie aux limites supposées de la compréhension des enfants, alors que nous sommes tous des enfants devant le mystère qui s'y déroule ? Il n'y a donc de messe pour enfants qu'en vue de la participation plénière à la messe de toute la communauté.

DEPUIS quelque temps, la pratique liturgique a vu croître le grand intérêt que l'on porte aux messes pour enfants, intérêt également partagé par les autorités ecclésiastiques. On demande beaucoup de formes adaptées. Quant au choix de textes pour les messes d'enfants, il a connu un gigantesque développement en Europe de l'Ouest.

Cet article se propose de faire quelques remarques d'ordre liturgique ayant trait à la pratique de la célébration eucharistique pour les enfants. Quelles conditions doit remplir une célébration de ce genre pour que l'on puisse en répondre du point de vue liturgique ? Tout ce que l'on propose et tout ce

que l'on fait dans ce domaine ne semble pas, à cet égard, nécessairement recommandable. Aussi nous demanderons-nous ce que l'on peut faire et jusqu'où l'on peut aller en matière de cérémonies eucharistiques pour les enfants. En nous fondant sur quelques indications données par l'Eglise, il conviendra de mettre ici en évidence les critères qui formeront le cadre d'une bonne cérémonie liturgique pour les enfants.

Célébrer l'Eucharistie avec des enfants : un phénomène relativement nouveau

L'enfant a part à la célébration de l'Eucharistie telle qu'elle est organisée pour l'ensemble des croyants : tel a été à travers les siècles le point de vue de l'Eglise (1). C'est pourquoi l'on chercherait en vain une forme de célébration liturgique qui serait spécialement adaptée à la faculté de compréhension des enfants. C'est ce principe qui a prévalu, allant du baptême des enfants à la « messe des anges », la messe d'enterrement des petits enfants. Les enfants ont toujours participé à la liturgie habituelle.

L'un des rares documents antéconciliaires a s'être préoccupé du rapport des enfants à l'Eucharistie est le décret *Quam singulari* de Pie X en 1910 (2). Le pape avançait l'âge auquel les enfants avaient le droit de faire leur première communion. On pouvait les y autoriser dès qu'ils savaient faire la différence entre le pain eucharistique et le pain habituel et qu'ils avaient en outre une certaine connaissance de ce qu'enseignait l'Eglise à propos de l'Eucharistie. Ce décret suscita dans la première moitié du XX^e siècle un véritable mouvement qui portait à la communion : le plus grand nombre possible d'enfants devait venir le plus souvent possible à la table du Seigneur. Recevoir l'Eucharistie est bien le moment le plus important lorsque l'on participe à la célébration eucharistique.

(1) Cf. H. Selhorst, «Das Kind im altchristlichen Gottesdienst », dans *Trierer Theologische Zeitschrift*, 61 (1952), 328-333 ; F. Van der Meer, « De Kerk en de kinderen » , dans *Dux*, 22 (1955), 41-59 ; S. de Smet, « Kinderen en liturgie in de geschiedenis », dans *Tijdschrift voor Liturgie*, 59 (1975), 5-25 ; M.-R. Bottermann, *Die Beteiligung des Kindes an der Liturgie von den Anfängen der Kirche bis heute*. Eine liturgie-historische Untersuchung, Francfort/Berne, 1982.

(2) *Quam singulari*, Decr. S.C. de Disciplina Sacramentorum de aetate admittendorum ad primam communionem eucharisticam, 8 aug. 1910, (A. Bugnini, *Documenta pontificia ad instaurationem liturgicam spectantia* (1903-1953), Rome, 1953, 41-46).

C'est encore Pie X qui, dans un *Motu Proprio* à propos de la musique sacrée, introduisit en 1903 un concept qui allait devenir une idée maîtresse de tout le mouvement liturgique du siècle : « *la participation active* » du peuple (3). Pour les enfants, cela signifiait en premier lieu qu'ils pouvaient, par la communion, participer à l'Eucharistie. Mais n'allait pas tarder à se manifester également le désir de transmettre aux enfants une meilleure compréhension de ce qu'est l'Eucharistie à laquelle ils participaient. Ce souhait se réalisa surtout à l'intérieur du mouvement liturgique et catéchétique que connut la première moitié du XX^e siècle. Avancer la date de la première communion des enfants exigeait que l'on commence aussi plus tôt la catéchèse eucharistique. Au début, celle-ci se limitait à une explication des vérités de la foi à propos de l'Eucharistie et à un commentaire du cérémonial de la messe. Mais le désir d'une participation active entraîna la demande de plus en plus forte d'une liturgie que les enfants pourraient mieux comprendre et qu'ils pourraient plus directement s'assimiler. C'est pourquoi l'on introduisit, dès les années vingt, en divers endroits, des « messes pour enfants » qui reçurent souvent le nom (surtout quelques décennies plus tard) de « messes éducatives ». C'étaient des célébrations eucharistiques où l'on tenait grand compte, par diverses adaptations, des capacités de compréhension des enfants sans s'écarter naturellement des lignes directrices données par l'Eglise. Mais comme l'on ne pouvait retirer que peu de choses de ces lignes directrices à propos des enfants et de la liturgie, les possibilités étaient restreintes : chants adaptés à la mentalité de l'enfant éventuellement aussi « procession des offrandes ».

Lorsque Vatican II créa des possibilités tout à fait nouvelles d'adaptation et de transformation liturgiques, le souhait d'une liturgie adaptée aux enfants reprit vigueur.

Comme dans l'ensemble du domaine liturgique, on allait faire de nombreuses expériences dans le domaine des messes pour enfants dans les années qui suivirent le Concile. La hiérarchie, elle aussi, se posait la question de savoir ce que l'on pouvait faire et jusqu'où l'on pouvait aller dans ce domaine. C'est pourquoi, dès la fin de Vatican II qui s'était prononcé dans la constitution liturgique sur une nécessaire adaptation de la liturgie en fonction

(3) *Tra le sollecitudini*, *Motu proprio* de musica sacra, 22 nov. 1903, (Bugnini, *ib.*, 10-26, cit. 13).

de différents groupes, on commença à se demander comment l'on pourrait obtenir une meilleure participation des enfants à la liturgie. Cette question fut minutieusement étudiée par le premier Synode des évêques qui se tint à Rome en 1967. A cette occasion, le Président du « Conseil pour la mise en oeuvre de la constitution liturgique » expliqua clairement qu'il ne s'agissait pas de « développer n'importe quel rite spécial, mais de conserver, de raccourcir ou de laisser de côté certains éléments et de choisir des extraits de textes appropriés » (4).

Du point de vue de l'Eglise prise dans son ensemble, on ne pouvait traiter le thème de l'adaptation de la liturgie aux enfants qu'après que le nouveau missel romain se serait occupé de la liturgie de la messe en tant que telle. Ce fut chose faite dans l'introduction générale au nouveau missel (1969) ainsi que dans le nouveau missel lui-même (1970). Dans la foulée, les évêques allemands allaient publier un certain nombre de lignes directrices qui touchaient au service de la Parole de Dieu et à l'Eucharistie avec les enfants (5). Lorsque la Congrégation romaine pour le service divin décida, en complément à l'introduction générale au nouveau missel, de publier également des lignes directrices pour les messes d'enfants, on nomma une commission spéciale qui s'inspira fortement dans son travail de ce qu'avaient proposé les Allemands et qui, dans sa composition même, présentait une forte ossature allemande.

Le travail de cette commission fut couronné par la publication du *Directorium de missis cum pueris* (*Directive sur les messes pour enfants*). Cette directive reçut l'assentiment de Paul VI et fut rendue publique le 1^{er} novembre 1973 (6).

(4) *Directorium de missis cum pueris*, n. 3.

(5) *Gottesdienst mit Kindern*, 1^{re} partie : Richtlinien und Anregungen für den Wortgottesdienst im Rahmen der Messfeier, 2^e partie : Richtlinien und Anregungen für die Eucharistiefeier. Ed. par l'union catéchétique allemande et l'institut Liturgique de Trèves, Munich, 1972, 1976 (2^e éd.).

(6) *Directorium de missis cum pueris*, 1 nov. 1973 (*Enchiridion documentorum institutionis liturgicae*, vol. 1 (1963-1973), éd. par R. Kaczynski, Turin, 1976, n. 3115-3169). Parmi les commentaires les plus importants : R. Kaczynski, « Commentarium », dans *Notitiae*, 10 (1974), 22-28 ; id., « Directorium und Hochgebetstexte für Messfeier mit Kindern », dans *Liturgisches Jahrbuch*, 29 (1979), 157-175 ; B. Fischer, « Messfeier mit Kindern », dans Th. Maas-Ewerd (ed.), *Gemeinde im Herrenmahl*, Einsiedeln et al., 1976 (2^e éd.), 97-106 ; H. Rennings, « Zur Vorgeschichte und zum Echos des *Directoriums für Messfeiern mit Kindern* vom 1.11.1973 », dans P. Jounel et al., *Liturgia opera divina e umana*, Rome, 1982, 353-361 ; G. Duffrer, *Kindern die Messfeier eröffnen*, Munich, 1980 ; P. Boekholt, *Kinder- und Jugendgottesdienste*, 13 Modelle, etc., Ratisbonne, 1983, surtout 124-147 ; *Célébrer la messe avec les enfants*. Notes pastorales, suggestions pratiques, Bourges Lyon, 1974 ; E. Matthews, *Celebrating Mass with Chil-*

La Directive est un document unique en son genre dans l'histoire liturgique de l'Eglise : c'est le seul principe fondamental ayant valeur pour toute l'Eglise qui traite aussi bien de la place particulière des enfants dans la liturgie que de la possibilité de trouver une formule liturgique adaptée aux enfants.

Documents fondamentaux et normes pour célébrer l'Eucharistie avec des enfants

La Directive, qui vit le jour après consultation dans le monde entier d'experts en liturgie, catéchèse et pastorale, reçut sa forme définitive grâce au travail d'un groupe de spécialistes de liturgie et de catéchèse ainsi qu'à des personnes (hommes et femmes) ayant une grande expérience pratique du contact avec les enfants. La Directive se présente clairement comme un complément au nouveau Missel romain. Si l'on veut bien la comprendre, il faut toujours l'examiner en référence à cette introduction. Pour pouvoir travailler de manière responsable avec la Directive et donner à la célébration eucharistique une forme adaptée aux enfants, il ne faut pas seulement avoir constamment présentes à l'esprit ses dispositions, mais observer également ce que l'Introduction générale au nouveau missel dit de la célébration eucharistique et de ses éléments constitutifs (7).

Nécessité d'une éducation liturgique

Afin de parvenir avec des enfants à une célébration eucharistique qui sera bonne et portera du fruit, il est absolument indispensable d'initier les enfants à la liturgie et à l'Eucharistie. Il ne suffit pas de proposer des adaptations possibles pour les messes d'enfants si on n'accomplit pas simultanément de l'autre côté ce travail qui est d'éduquer de manière systématique les enfants en vue de l'Eucharistie. Le premier chapitre de la Directive (8-15) a donc pour thème « l'initiation des enfants à la célébration de la messe » (8). Ce chapitre donne de précieuses indications quant à

dren, New York, 1975 ; M. Filippi, « Iniziazione dei fanciulli all'Eucaristia », dans *Rivista di Pastorale liturgica*, 11 (1974), n. 3, 41-48 s ; S. Mazzarello, « Presentazione, traduzione e note di commento al *Direttorio per le Messe con la partecipazione dei fanciulli* », dans *Liturgia*, 8 (1974), 3-43 ; id. « La Messa per i fanciulli », *ib.*, 426-440.

(4) Cf. par exemple J. Hermans, *Die Feier der Eucharistie*. Erklärung und spirituelle Erschliessung, Ratisbonne, 1984 (traduction italienne, Turin, 1985).

(5) Pour un commentaire au premier chapitre des Directives, cf. mon « De eucharistische opvoeding van de kinderen volgens recente kerkelijke documenten », dans *Emmaüs*, 11 (1980), 131-146.

la formation et à l'éducation à donner aux enfants en matière liturgique et eucharistique. Il ne convient pas de les séparer de l'éducation humaine et chrétienne d'ordre général. Il ne s'agit pas seulement d'adapter aux enfants la forme de la liturgie eucharistique mais tout autant de leur faire prendre conscience et de leur faire expérimenter les valeurs humaines qui sont très étroitement liées à la célébration eucharistique. La Directive donne comme exemples l'action en commun, les salutations, la capacité d'écouter, le fait de demander le pardon et de l'accorder, les manifestations de reconnaissance, l'expérience faite à partir d'actes qui sont des signes, l'amitié qui se dégage du repas du Seigneur pris en commun ainsi que la joie d'être ensemble. La catéchèse a ici une tâche particulièrement importante à remplir : faire en sorte que, déjà hors de l'Eucharistie, les enfants soient élevés de manière à pouvoir percevoir les valeurs chrétiennes et à célébrer le mystère du Christ (Dir. 9).

L'éducation de la foi en vue de l'Eucharistie est d'abord le rôle de la famille chrétienne. Au baptême déjà, les parents ont porté leur enfant à l'autel ; à cette occasion, ils ont promis solennellement d'élever leur enfant de telle sorte qu'il puisse pleinement prendre part à l'Eucharistie. La Directive cite quelques éléments fondamentaux de cette éducation eucharistique qui incombe aux parents : « *Éduquer à prier (9) en priant chaque jour avec leurs enfants et les inciter également à prier de leur propre côté* », puis participer en commun, parents et enfants, à l'Eucharistie « *dès la plus tendre enfance* ». « *Si des parents moins croyants souhaitent une éducation chrétienne pour leurs enfants, ils doivent du moins être poussés à transmettre les valeurs humaines que nous avons citées et à participer, lorsque l'occasion s'en présente, à des réunions de parents et à des services divins sans Eucharistie, organisés pour les enfants* » (Dir. 10).

Cette tâche d'apprentissage de la foi en vue de l'Eucharistie doit être également bien vue par les communautés chrétiennes de plus grande importance où vivent les enfants ; nous pensons ici à la paroisse, à des jardins d'enfants orientés chrétiennement, à des écoles du même genre ainsi qu'à des groupements de jeunesse catholique où se retrouvent les enfants (Dir. 11) (10).

(9) Cf. Jean-Paul II, *Catechesi tradendae*, n. 36 ; *Familiaris consortio*, n. 59-62.

(10) Cf. *ib.*, n. 37, 67-71.

Parallèlement à cet apprentissage de l'ensemble des valeurs humaines et chrétiennes inhérentes à l'Eucharistie, existe aussi la préparation pleine et totale à l'Eucharistie. Il faut ici accorder, à l'intérieur du cours de catéchisme dispensé à l'école et dans la paroisse, une attention toute particulière à l'initiation à l'Eucharistie qui rend possible « *une participation active, consciente, véritable* ». La Directive ne limite pas cette catéchèse à la préparation de la première communion.

Parallèlement à la catéchèse strictement eucharistique, la Directive cite comme dernière forme d'éducation à l'Eucharistie des célébrations diverses plus fortement catéchétiques, qui « *font toucher de près à l'enfant certains éléments liturgiques à travers la célébration même : ainsi, par exemple, la salutation, le recueillement, la louange de Dieu faite en commun, surtout si elle est chantée* » (Dir. 13).

En marge de l'Eucharistie, il existe différentes célébrations liturgiques où les enfants se familiarisent avec des éléments fondamentaux de la célébration eucharistique et où ils en font l'expérience à travers ce qu'ils vivent : par exemple, des liturgies de la Parole de Dieu, des cérémonies pénitentielles.

Différents types de célébrations eucharistiques avec des enfants

Tandis que le premier chapitre de la *Directive sur les messes pour enfants* traite de l'éducation eucharistique des enfants et met donc davantage l'accent sur la catéchèse, le second et le troisième chapitre font expressément référence à la forme qu'il convient de donner aux célébrations eucharistiques elles-mêmes.

La Directive différencie les messes pour adultes auxquelles participent aussi des enfants (chapitre 2) des messes pour enfants à proprement parler auxquelles participent quelques adultes (chapitre 3). Dans ce dernier cas, les possibilités d'adaptation sont bien plus grandes, puisque l'assistance ne se compose pratiquement que d'enfants. Si l'on parle bien de « messes d'enfants », la Directive exprime cependant le souhait que quelques adultes au moins y participent, non pour jouer les surveillants, mais pour prier avec les enfants et les aider quand le besoin s'en fait sentir. La liturgie est toujours un acte de la communauté ecclésiale dans son ensemble (Dir. 24).

Le second chapitre ne parle pas de « messes d'enfants » véritablement typiques (avec la participation de quelques adultes)

mais de la célébration de la messe communautaire à laquelle participe, à côté d'un grand nombre d'adultes, un groupe d'enfants non négligeable. « Lors de telles cérémonies, les enfants peuvent voir le témoignage de foi rendu par les adultes, ce qui les marquera. Mais une telle célébration peut être source d'enrichissement religieux aussi pour les adultes qui seront témoins du rôle tenu par les enfants dans la communauté chrétienne. L'esprit chrétien de la famille se verra considérablement renforcé si les enfants participent à de telles célébrations ainsi que leurs parents et d'autres membres de la famille » (Dir. 16). Lorsque l'on accorde au cours de la messe paroissiale une attention particulière aux enfants et aux parents, on parle dans certains endroits, non pas de « messes pour enfants », mais de « messes pour familles ». Bien que la directive romaine n'emploie pas cette expression, c'est bien de cette forme de célébration que parle le second chapitre. Mais là encore il faut faire attention « à ce que les enfants n'aient pas l'impression d'être tenus pour quantité négligeable parce qu'ils ne comprennent pas le déroulement de la cérémonie et qu'ils ne peuvent participer à ce qui y est annoncé. C'est pourquoi il faut bien remarquer leur présence d'une manière ou d'une autre ». (Dir. 17). La Directive propose elle-même une série d'exemples que l'on peut encore élargir. Se trouve ainsi évoquée la possibilité de s'adresser particulièrement aux enfants au début et à la fin de la messe, mais aussi à un moment donné du sermon. Puis on peut confier aux enfants certaines tâches, comme par exemple d'apporter les offrandes à l'autel ou d'entonner quelques chants avec un groupe d'enfants (Dir. 18). On trouve encore d'autres possibilités indiquées dans le troisième chapitre de la Directive qui traite des messes d'enfants avec participation de quelques adultes. Mais on ne peut faire usage de ces adaptations que lorsque l'évêque du lieu en donne l'autorisation expresse.

Même lorsque l'on renonce aux possibilités particulières d'adaptation, il est cependant important d'accorder aux enfants une importance particulière. Dans cet ordre d'idées, le second chapitre cite encore d'autres possibilités :

1. des enfants très jeunes qui ne peuvent pas ou ne veulent pas assister à la messe, peuvent se joindre à l'assistance à la fin de la cérémonie pour recevoir ainsi la bénédiction commune, après avoir été gardés pendant la messe dans un autre endroit par des monitrices (« crèche d'enfants »).

2. Pendant la messe paroissiale, il peut y avoir à un autre endroit un service divin propre aux enfants. « En fonction de l'endroit et de l'assistance, il peut, à l'occasion, être même opportun d'organiser une liturgie de la parole à un autre endroit pas trop éloigné, avec un sermon pour les enfants ; avant la prière eucharistique, les enfants rejoignent alors l'endroit où les adultes ont célébré pendant ce temps leur propre liturgie de la parole » (Dir. 17).

Pouvoir célébrer pour les enfants un service divin séparé ouvre de nombreuses possibilités de faire un plus grand usage des adaptations spéciales en marge des « messes pour les familles » célébrées une fois par mois dans beaucoup de paroisses. La Directive attire cependant bien l'attention sur le fait que ces cérémonies pour enfants, séparées des autres, ne sauraient être la règle normale ; elles n'existent qu'« à l'occasion ». En dépit de tous les désirs d'adaptation, il reste de la plus haute importance que les enfants apprennent à se sentir chez eux dans le cadre de la célébration eucharistique normale de l'ensemble de la communauté des croyants.

La troisième et dernière partie de la Directive parle des célébrations eucharistiques pour enfants auxquelles ne participe qu'un nombre restreint d'adultes. Avant d'expliquer abondamment les possibilités d'adaptation, la Directive commence par citer quelques principes fondamentaux et évoque de manière générale les participants à cette célébration : enfants, prêtres, adultes (Dir. 23-24). Puis viennent d'importantes remarques sur le lieu et le temps (Dir. 25-28), sur la préparation de la célébration (Dir. 29), sur les chants et la musique lors des messes d'enfants (Dir. 30-32), sur le comportement extérieur (Dir. 33-34), les éléments visuels (Dir. 35-36) et le sens du silence (Dir. 37) ; en d'autres termes, sur ce que les enfants entendent, font, voient, et sur le silence qu'ils ont à pratiquer. La suite du troisième chapitre donne des indications précises et des possibilités d'adaptation pour des célébrations auxquelles participent quelques adultes au milieu d'un grand nombre d'enfants. On conserve l'ordre général de la célébration eucharistique et l'on montre simplement à chaque fois ce qui peut être changé ou adapté. On montre également dans quel esprit il faut que cela se passe (Dir. 38-54). Sont cités : la liturgie de la Parole (Dir. 41-49), les prières dites par le prêtre (Dir. 50-52) et le rite de communion (Dir. 53-54). Sous le titre « prières du prêtre », on évoque aussi le canon à dire au cours des messes d'enfants, et ce, de manière

assez concise : « Pour l'instant et en attendant une autre réglementation des messes pour enfants venant du Siège Apostolique, on emploiera les quatre versions du canon introduites dans l'usage liturgique pour les messes et approuvées par la plus haute autorité » (Dir. 52). Mais cette réglementation, faisant suite à la Directive, a bien vu le jour : juste un an après la sortie de la *Directive sur les messes pour enfants*, cette même congrégation romaine pour le service divin publia trois canons destinés à ces messes (1^{er} novembre 1974) (11).

Si l'on veut se faire une idée bien complète des lignes directrices données par Rome en matière de messes pour enfants, il ne faut donc pas s'en tenir à la Directive. Il faut aussi bien tenir compte de ces canons spéciaux et des introductions qui les précèdent (« *praenotanda* »).

Les bases essentielles des messes pour enfants

Le principe fondamental des messes pour enfants est explicitement formulé dans la Directive (Dir. 21) : « De manière générale, il faut bien tenir compte du fait que des messes de ce genre doivent préparer les enfants à aller à la messe à laquelle assistent les adultes et principalement à la messe dominicale où doit se retrouver la communauté chrétienne. En dépit d'adaptations rendues nécessaires par l'âge des participants, il ne convient pas d'en arriver à un rite tout à fait particulier, se différenciant de manière excessive de la messe communautaire. La fonction des différents éléments doit toujours correspondre à ce que l'introduction générale au Missel romain dit à leur sujet, même si, à l'occasion, on ne peut exiger, pour des raisons pastorales, un accord parfait ».

Ce principe fondamental est d'une importance capitale. Chaque fois que l'on a recours à une adaptation, on doit toujours se demander si cette réglementation particulière correspond à la

(11) Sacra Congregatio per cultu divino, « Preces eucharisticae pro missis cum pueris et de reconciliatione », dans *Notitiae*, 11 (1975), 4-12; H. Rennings, « Unitas et varietas. Die fünf neuen Hochgebete », dans *Gottesdienst*, 8 (1974), 177-179; R. Sauer, « Berakah mit Kindern. Die neuen Hochgebete für Messfeiern mit Kindern », *ib.*, 9 (1975), 105-107; A. Lüpplé, « Die neuen Hochgebete für Kindermessen », dans *Heiliger Dienst*, 30 (1976), 14-34; A. Kalteyer, « Kindermesse mit den Hochgebeten », dans *Gottesdienst*, 10 (1976), 68 s., 79, 83 s., R. Kaczyski, « Direktorium und Hochgebete », 157-175; R. Knox, « Preghiere eucaristiche per la Messa dei fanciulli », dans *Liturgia*, 10 (1976), n. 233 s., p. 4-49; D. Salure, « Preghiere eucaristiche per la Messa con i fanciulli », dans *Rivista liturgica*, 65 (1978), 241-248.

nécessité suivante : cette adaptation concrète (texte, chants, attitude, élément visuel, etc.) sert-elle vraiment le but principal de ces messes spéciales que sont les messes pour enfants et qui est de préparer ceux-ci en les aidant à mieux comprendre et à vivre de manière plus profonde la messe normale ? Nous touchons ici une signification fondamentale de ces adaptations. Toute adaptation, si elle veut porter du fruit, ne peut avoir d'autre objectif que de faciliter à l'enfant l'accès à la messe normale telle que la prescrit le nouveau missel romain. Toutes les adaptations que l'on fait dans les messes d'enfants sont en conséquence de nature pédagogique dans le domaine liturgique ou, mieux encore, de nature mystagogique : on veut aller à la rencontre des enfants, en se mettant à leur niveau, afin de les introduire dans le Mystère. Les adaptations doivent être une passerelle qui mène à la messe normale, but que l'on se propose d'aider l'enfant à atteindre. Tel est le principe fondamental qui doit orienter toutes les adaptations. S'ils n'aident pas l'enfant à mieux comprendre la célébration de la messe normale où se trouve le peuple de Dieu, s'ils ne l'aident pas à la vivre plus en profondeur, alors de tels changements et de telles adaptations ne sont pas les passerelles qui mènent au peuple de Dieu, mais brisent au contraire les passerelles, creusant ainsi l'écart qui existe déjà. Cette attitude est irresponsable, ne serait-ce que pour des motifs pédagogiques. Toutes les adaptations que l'on fait dans la vie quotidienne des enfants ont bien pour but de les mener à une vie équilibrée lorsqu'ils seront adultes. Il n'en va pas autrement dans le domaine de la foi ou de la liturgie. Chaque fois que l'on prépare une messe pour enfants, il faut avoir cette norme bien présente devant les yeux.

C'est avec cela en toile de fond qu'il faut comprendre aussi le second principe se rapportant aux messes pour enfants. Lors du renouveau liturgique général qui suivit Vatican II, la participation active et consciente des croyants aux mystères qu'ils célèbrent avait force de fondement principal (12). Ce principe se trouve aussi clairement exprimé dans la *Directive sur les messes pour enfants* (Dir. 22) : « Les principes de la participation active et consciente ont, dans une certaine perspective, un poids particulièrement considérable pour les messes d'enfants. Que tout se passe donc pour renforcer et enrichir cette participation. Qu'un

(12) Cf. là-dessus J. Hermans, *Die Feier der Eucharistie*, 22-32 (tr. ital., 36-50).

maximum d'enfants se charge de tâches particulières au cours de la cérémonie : aménager le lieu et préparer l'autel (cf n° 29), entonner les chants (cf n° 24), participer au chant dans la chorale, jouer des instruments (cf n° 29), faire les lectures (cf n° 24 et 47), répondre aux questions au cours du sermon (cf n° 49), énoncer les vœux individuels au moment des intentions de prière, porter les offrandes à l'autel ou encore d'autres tâches de cet ordre, correspondant aux coutumes des différents peuples (cf n° 34).

Certains ajouts peuvent aussi favoriser la participation, comme par exemple le fait de citer des motifs d'action de grâces, avant que le prêtre entame le dialogue de la préface.

Que l'on garde bien présent à l'esprit que tous ces gestes extérieurs peuvent ne porter aucun fruit et même être nocifs s'ils ne servent pas à faire participer ultérieurement les enfants. C'est pourquoi le silence a un sens même dans les messes pour enfants (cf n° 37). Il faut aussi soigneusement veiller à ce que les enfants n'oublient pas en quoi consiste la forme suprême de la participation qui est de recevoir la communion par laquelle on reçoit le corps et le sang du Christ comme nourriture spirituelle ».

Le second principe des messes pour enfants est donc la participation active et consciente des enfants. Cette participation est principalement centrée sur l'activité : « Correspondant à la nature de la liturgie qui est une activité de l'homme tout entier et correspondant à la psychologie des enfants, la participation par des gestes et des attitudes corporelles au cours des messes d'enfants a, en harmonie avec l'âge et les conditions locales, une très grande signification ». (Dir. 33). Ce même principe vaut aussi pour des éléments qui mettent en mouvement d'autres sens de l'enfant, comme par exemple la vue : « Il ne faut pas que la liturgie apparaisse comme un processus sec, purement intellectuel » (Dir. 35). Pour cette même raison, on peut recommander d'utiliser des dessins faits par les enfants eux-mêmes (Dir. 3) ainsi que le chant et la musique : « Dans les messes pour enfants, les instruments peuvent être très utiles, surtout si les enfants en jouent eux-mêmes » (Dir. 32).

La participation active et consciente suppose une certaine compréhension de ce qui se passe dans la célébration liturgique : « Il y aurait à craindre pour le développement religieux des enfants si, des années durant, ils ne rencontraient à la messe que des choses incompréhensibles. La psychologie moderne a montré les effets durables des expériences religieuses que font les

tout-petits et les jeunes enfants en raison de l'ouverture aux phénomènes religieux qui caractérise ces âges » (Dir. 2).

Participation active et consciente à la célébration eucharistique, agir et célébrer le mystère avec intelligence pour mener les enfants à une liturgie d'adulte ; participer ensuite à la messe du peuple : tels sont les deux principes fondamentaux sur lesquels porte tout le poids de la Directive.

Limites et dangers dans la pratique liturgique

La Directive traitant des messes pour enfants se fixe comme but la participation active et consciente des enfants en indiquant nombre de possibilités d'adaptation au cours de la célébration, sans perdre toutefois de vue l'objectif principal qui est d'initier les enfants à la messe normale. Telles sont, brièvement résumées, les caractéristiques de cette Directive.

Afin de pouvoir bien comprendre la signification et la portée de la directive, il est nécessaire d'attirer l'attention sur quelques limites et dangers qu'il peut y avoir dans la pratique liturgique, lorsque l'on veut introduire dans la liturgie certaines adaptations destinées aux enfants.

a) Une mauvaise compréhension de la participation consciente

Dans les messes pour enfants, on veut que l'enfant vive de manière plus consciente la réalité liturgique. C'est pourquoi il faut lui mettre bien en lumière tout ce qui se passe dans la liturgie. Bien que la plus grande partie de ce processus doive s'accomplir hors de la cérémonie, la liturgie rénovée, en maints endroits, ménage précisément la possibilité d'introduire, pendant la cérémonie même, les croyants dans le Mystère auquel ils participent (13). A côté du sermon qui était depuis toujours le lieu adapté à ce genre de choses, on souligne maintenant l'importance du mot d'introduction prononcé en différentes occasions (au début de la célébration, avant les lectures, avant l'acclamation lors de la préface et avant le renvoi de l'assistance).

(13) Cf. *ib.* 39-41 (tr. ital., 58-60).

Ainsi les croyants sont aidés à vivre de manière plus consciente la célébration et ses différentes parties. Mais il faut se garder de trop fortement souligner l'aspect compréhensible de la liturgie. La pratique montre souvent un grand dépouillement dans les formes et les rites liturgiques. Mais ont disparu ainsi bon nombre de formes d'expression qui pouvaient favoriser une participation consciente. La liturgie est bien souvent devenue très verbale et ne s'appuie pratiquement plus que sur des mots et des idées. On a déjà fait allusion au texte de la Directive (n° 35) : « *Il ne faut jamais que la liturgie apparaisse comme un processus sec et intellectuel* ».

Dans la pratique de la liturgie, ce danger apparaît bien clairement aux messes pour adultes, mais dans la liturgie pour les enfants, il se manifeste sous un autre accoutrement. Il y a dans cette liturgie nombre de choses à voir, à faire, à vivre, mais le danger qui nous menace est de vouloir tout rendre compréhensible aux enfants. On en arrive à dire que l'on ne doit faire lors des messes d'enfants que des choses que les enfants comprennent. Tout ce que les enfants ne comprennent pas, tout ce qui ne leur semble pas clair est alors mis de côté et on ne veut pas en assumer la responsabilité. La Directive met elle-même en garde contre ce genre d'interprétation à sens unique : « *Les enfants vivent chaque jour, au contact des adultes, certaines choses qu'ils ne comprennent pas, sans pour autant s'ennuyer. C'est pourquoi l'on ne peut exiger que tout leur soit toujours parfaitement compréhensible dans la liturgie* » (Dir. 2). Aussi utile et souhaitable qu'il soit d'expliquer aux enfants ce qu'ils font lors de la liturgie, il ne faut cependant pas nourrir des attentes exagérées dans ce domaine, comme si rien ne comptait, hormis la « *participation consciente* ». La Directive renvoie à l'expérience pédagogique et psychologique qui montre que tel n'est pas le cas non plus dans la vie courante, sans que l'enfant en subisse quelque préjudice ; telle est la conclusion qui s'applique aussi à la liturgie. Un autre motif peut aussi pousser à relativiser, à juste titre, l'aspiration à la participation consciente, à la participation avec sa raison.

Par la liturgie, il s'agit de célébrer un mystère : Dieu, dans les lectures, parle aux croyants ; il les nourrit de la Parole. De plus, il les nourrit de la Parole incarnée, du corps du Christ. Le pain et le vin sont transformés en corps et sang du Seigneur qui devient ainsi lui-même réellement présent. C'est un mystère de la foi que l'on doit assurément interpréter et expliquer. Mais aucune explication humaine ne parviendra jamais à en rendre

totalemment compte, puisqu'il s'agit précisément d'un mystère : un mystère de la foi dont les enfants eux aussi doivent prendre conscience sans le comprendre pleinement. L'expression « participation consciente » ne saurait donc exactement recouvrir l'expression « parfaite compréhension ». Si l'on fait ainsi — et cela peut arriver sans qu'on le remarque tout de suite — on exclut automatiquement la notion de mystère de la messe pour enfants.

b) Une mauvaise compréhension de la participation active

« *Qu'un maximum d'enfants se charge de tâches particulières au cours de la cérémonie* » (Dir. 22). C'est justement en agissant que les enfants vivent intensément la réalité. La liturgie ne s'adresse pas qu'à la raison, mais à l'homme tout entier, doté de ses sens. « *Correspondant à la nature de la liturgie qui est une activité de l'homme tout entier et correspondant à la psychologie des enfants, la participation par des gestes et des attitudes corporelles au cours des messes d'enfants... a une très grande signification* » (Dir. 33).

C'est pourquoi, dans les messes d'enfants, l'on doit viser à faire participer de manière active à la liturgie un maximum d'enfants. Tandis que la participation active était déjà de toute manière un pilier de l'ensemble du renouveau liturgique après Vatican II, la Directive allait considérablement en élargir les possibilités liturgiques concrètes.

Mais là encore, il faut bien veiller à ne commettre ni interprétations unilatérales ni excès. Il s'agit de participation active et non d'« activisme ». L'objectif que se fixent les différentes possibilités destinées à faire participer de manière active les enfants à la liturgie n'est pas d'occuper les enfants en tant que tels. La liturgie n'est pas une thérapie par l'occupation, pas plus qu'elle n'est un jeu pour les enfants, même si l'enfant peut, en un certain sens, collaborer au déroulement de la liturgie en « jouant ». Lorsque l'on prépare des messes pour enfants, la question n'est donc pas tant de savoir si les enfants peuvent faire tout et le reste, mais de savoir si ce qu'ils font sert bien l'objectif de cette messe particulière qui est de les faire participer le plus fructueusement possible à la célébration du mystère de notre salut. C'est pourquoi, dans l'expression « participation active », l'accent porte autant sur le premier que sur le second mot. Les enfants ne doivent pas s'épuiser dans leur « activité », mais cette activité

doit toujours être au service de l'objectif véritable qui dépasse de loin la possibilité de l'enfant : participer au mystère. Toute forme d'activité doit donc toujours être sélectionnée et jugée en fonction de ce critère, de cette question-clé qui est de savoir si telle ou telle forme de participation, si telle ou telle adaptation, si telle ou telle activité aident bien l'enfant à mieux comprendre la liturgie normale et à la vivre plus profondément. Si certaines formes, si belles et impressionnantes soient-elles, ont plus pour effet de détourner l'attention que d'introduire à l'expérience liturgique, mieux vaut alors laisser de côté une activité de cette sorte. Même si, dans un cas de ce genre, cette activité enthousiasme les enfants et les participants, c'est un bien mauvais service à rendre à l'enfant que de l'introduire dans la liturgie.

De plus, il ne faut pas séparer la participation active de l'intériorité. On y a déjà fait allusion : « *Que l'on garde bien présent à l'esprit que tous ces gestes extérieurs peuvent ne porter aucun fruit et même être nocifs, s'ils ne servent pas à faire participer intérieurement les enfants* » (Dir. 22). Trop d'extériorité rend difficile, voire impossible, la participation intérieure. Lorsque l'on cherche à obtenir une bonne participation d'enfants responsables de ce qu'ils font, l'on ne doit pas en conséquence restreindre l'espace accordé au silence et à la méditation. Au-delà de ce fait, il faut avoir toujours bien présent à l'esprit que la participation la plus importante est de recevoir le corps du Christ dans l'Eucharistie. Toute forme d'activité doit ainsi servir cette participation consciente et active.

c) Une fausse idée de la célébration

L'expression « *célébration avec ou pour des enfants* » peut facilement donner lieu à un malentendu. Liturgie veut dire essentiellement célébrer. Il faut que ceci soit bien clair pour les enfants : « *Donner à la célébration un caractère fait de solennité, de fraternité et de méditation doit être un souhait qui tient au coeur du prêtre qui célèbre une messe avec des enfants. Plus encore qu'à une messe pour adultes, le prêtre doit contribuer à mettre les enfants dans de bonnes dispositions : par sa préparation personnelle, par la manière communicative qu'il a d'agir ou de parler* » (Dir. 23). Il faut éviter que les enfants s'ennuient : cela serait un grand obstacle pour eux dans la façon de vivre la célébration (cf. Dir. 24). Il n'y a pas que la préparation personnelle du prêtre qui est importante pour que cette rencontre avec

des enfants devienne une véritable célébration ; il y a aussi la manière dont il agit et dont il parle. Les formes pratiques que revêt la participation active et consciente y sont aussi pour beaucoup. Mais il convient ici de faire bien attention à une mauvaise compréhension de la célébration. De nombreux éléments de la catéchèse contribuent à rendre effective la participation active et consciente ; il en est ainsi du sermon, par exemple, et des paroles d'introduction qui servent à la célébration liturgique. Les enfants peuvent, par des attitudes corporelles et des mouvements, des processions, des musiques, des dessins, etc. mieux exprimer leur foi. Mais afin que la célébration adaptée ne manque pas son but, il faut que les responsables commencent par savoir ce qu'est une célébration liturgique (14). Deux remarques :

1. La liturgie est un acte de foi de l'Eglise. C'est pourquoi il semble particulièrement précieux que les enfants expriment leur foi en employant aussi effectivement des mots et des signes. Mais la liturgie est plus que l'extériorisation de ce qui vit en l'homme. Dans la liturgie, il s'agit principalement de la foi de l'Eglise (15). C'est pourquoi la liturgie n'est pas seulement et n'est même pas d'abord parole et symbole et pensées humaines ; car cela est souvent peu de choses et présente même des faiblesses dans la foi. La liturgie n'est pas non plus l'expression de sentiments ou de souhaits humains ; elle est aussi bien plus qu'une explication de la vie. L'origine et la force de la liturgie se trouvent dans la révélation de Dieu et dans ce qu'il continue à accomplir aujourd'hui en nous, précisément à travers son sacrement au milieu de la communauté qui le célèbre. Ce n'est qu'à l'intérieur de ce que Dieu accomplit dans la célébration liturgique (et surtout dans la célébration sacramentelle) que la foi de l'homme qui cherche et qui désire peut trouver son lieu véritable. C'est pourquoi la liturgie ne consiste pas tant à interpréter des sentiments humains (perçus plus ou moins de manière religieuse) qu'à être l'accomplissement du divin, qu'à

(14) Cf. à ce propos quelques importants essais de J. Ratzinger, « De la Cène de Jésus au sacrement de l'Eglise », dans *L'Eucharistie. Pain nouveau pour un monde rompu*, coll. « *Communio* », Fayard, 1981, 35-51 ; *id.* « La fête et la foie », dans *Communio*, t. III, n. 6 (novembre-décembre 1978), 35-44.

(15) « *La liturgie n'est pas l'expression particulière du sentiment religieux d'un groupe social ou d'une nation : toutes les liturgies sont l'expression de la foi de l'Eglise et la mise en oeuvre de la même économie du salut* », dit A. Martimort, « Adaptation liturgique », dans *Ephemerides Liturgicae*, 79 (1965), 3-16, citation p. 9.

être l'action de Dieu. Si cela n'est pas suffisamment visible dans une messe pour enfants, on peut peut-être encore parler de la solennité de l'atmosphère, mais il faut aussi se poser la question de savoir s'il s'agit encore d'une célébration liturgique. La liturgie est la célébration du mystère du Christ. Aussi faut-il que toutes les adaptations liturgiques tendent à aider les enfants à pénétrer plus profondément dans ce mystère du Christ.

2. La liturgie est plus que la catéchèse. Certes, elle contient bien divers éléments de la catéchèse. L'enseignement de la foi est propre à la liturgie. Il suffit ici de penser à l'homélie ou à l'introduction qui précède les divers actes ou textes liturgiques. On explique alors la signification de ce qui se passe et l'on enseigne quelque chose aux enfants. Mais ces éléments de catéchèse remplissent la fonction de «mystagogie », d'une introduction à la réalité du secret de la foi que l'on va maintenant célébrer. Ils sont directement tournés vers la célébration, célébration de la foi et des mystères du salut de Dieu. Cela signifie qu'il n'y a pas, dans la célébration, qu'une réflexion consciente sur la foi ou une explication de cette foi ; il s'agit de l'actualisation du salut qui vient de Dieu et de l'approbation de l'homme. Il s'agit de la sanctification de l'homme par la présence de la grâce divine et de la glorification de Dieu par la parole, le chant, la prière, l'approbation muette et l'expression corporelle de l'homme, tout cela entrant dans le cadre de la messe. Dans la liturgie, l'homme se trouve élevé au-dessus de lui-même et accueilli dans une communauté et une réalité qui dépassent de très loin la célébration qui a lieu à tel endroit. La liturgie est l'acte par lequel Dieu ne cesse de manifester à l'homme son salut. C'est la poursuite de l'histoire du salut, l'actualisation de la réalité céleste à travers une langue et des signes terrestres. Tout cela dépasse le pouvoir de l'homme ainsi que les possibilités de la catéchèse, bien que cette dernière puisse permettre une meilleure compréhension et une conscience plus profonde de ces réalités. Appliqué aux messes d'enfants, cela veut dire que l'élément catéchétique est d'une grande importance dans la célébration, mais seulement précisément dans sa dimension mystagogique : il doit aider les enfants à pénétrer plus profondément la réalité liturgique. En ce sens, la liturgie dépasse de loin la catéchèse. On se gardera donc d'introduire dans la messe une répétition de l'heure de catéchisme ou d'y faire des exercices de catéchisme. Dans ce cas, la célébration liturgique serait effectivement réduite à un cours de catéchisme (où l'on ferait éventuellement un large usage d'appareils audio-visuels et où les enfants participeraient activement)

mais alors, on ne peut plus, appeler cela célébration liturgique. La liturgie réclame expressément une atmosphère de prière dans laquelle on se tourne totalement, au sein de la communauté où se déroule la célébration, vers l'action de Dieu. Voilà ce qui doit également présider aux messes pour enfants ; sans cela, la liturgie n'est plus la liturgie.

d) Une mauvaise compréhension de l'adaptation

Aucun autre document romain ne fournit autant de possibilités d'adaptation dans le domaine liturgique que la *Directive sur les messes avec des enfants*. C'est surtout la troisième partie qui cite de nombreuses possibilités de création en liturgie et d'adaptation à la forme de pensée et au degré de compréhension des enfants. Ces adaptations ne sont pas seulement tolérées parce qu'on les considérerait inévitables, mais, en maint passage, elles sont vivement recommandées. C'est précisément à cause de ces possibilités d'adaptation que la Directive recevra un chaleureux accueil de la part de ceux spécialement qui s'occupent activement d'enfants dans le domaine liturgique.

Mais il faut cependant éviter de tomber dans une manie stérile de l'adaptation en liturgie. Les adaptations n'existent pas pour elles-mêmes (16). L'adaptation liturgique faite pour les croyants ne peut ni ne doit apparaître comme le but à atteindre par excellence. L'insatiable manie de toujours vouloir faire du nouveau dans les célébrations montre souvent qu'il ne s'agit pas ici d'un danger purement imaginaire. La liturgie cependant ne vit pas de changements continuels mais de ce qui toujours se perpétue, du rite qui est un élément stable permettant d'abord de reconnaître ce que l'on fait puis de se sentir chez soi. Le rite est un des éléments essentiels de la liturgie. Il faut donc choisir et mener à bien changements et adaptations de manière à ce qu'ils aident à comprendre la liturgie. C'est pourquoi la fonction de toutes les adaptations est, dans leur forme concrète et normale, dans leur contenu bien défini, de servir la liturgie. Les adaptations qui ne font pas clairement voir qu'elles sont là pour aider

(16) On trouve des réflexions importantes sur l'« adaptation » dans l'article de Martimort qui vient d'être cité, ainsi que dans B. Botte, « Le problème de l'adaptation en liturgie. », dans *Revue du clergé africain*, 18 (1963). Pour la bibliographie plus récente, cf. mon livre *Die Feier der Eucharistie*, 38-41 (tr. ital., 57-60).

sans détours à mieux vivre la liturgie, écartent plus l'enfant de la liturgie qu'elles ne l'y conduisent. Le critère déterminant pour les adaptations liturgiques n'est donc pas non plus de savoir si elles ont les faveurs du public, si elles « passent la rampe » ou si elles « apportent quelque chose ». Il est vrai que certains éléments introduits dans la liturgie peuvent récolter l'approbation enthousiaste de certains ; mais ces éléments ont cependant plus pour effet de compliquer le développement liturgique de l'enfant que de le simplifier. C'est pourquoi, chaque fois que l'on s'écarte des textes et des cérémonies liturgiques en vigueur, il faut impérativement se demander si ces modifications contribuent de manière positive à faire mieux entrer dans la vie liturgique normale que connaissent les croyants. Même si bien des adaptations sont admises, cela ne veut pas dire pour autant qu'elles soient éventuellement fructueuses pour une communauté concrète de croyants. En liturgie, l'important n'est pas de transformer et d'inventer de nouvelles formes d'expression, mais de célébrer le mystère du Christ avec des mots et des signes tels qu'ils puissent subir victorieusement l'épreuve de l'authenticité chrétienne.

Cela ne veut pas dire bien sûr que l'on doive cesser de chercher des formes propres à rendre accessible aux enfants le mystère du Christ d'une manière compréhensible pour eux. Au contraire, la Directive, et au-delà d'elle tout le renouveau liturgique de Vatican II, vise fondamentalement à mieux mettre à la portée des hommes, dans leur quotidien, la liturgie. Nombre de variations, de choix, de créations possibles, sont prévus expressément dans les nouveaux livres liturgiques. Mais la position inverse demeure vraie : il ne s'agit pas seulement d'adapter la liturgie à la vie de l'homme, mais tout autant d'adapter la vie de l'homme à la liturgie. Dès les origines, le christianisme a posé comme exigence que n'importe qui ne pouvait pas comme cela participer au culte : il y avait certaines conditions qu'il fallait remplir avant de participer à la liturgie. C'est un phénomène qui perdure dans toutes les religions. De nos jours encore, l'Eglise pose ses conditions aux croyants qui veulent participer à la liturgie. Ainsi existe-t-il des exigences minimales pour participer à l'Eucharistie (seul le baptisé et celui qui se trouve en état de grâce ont le droit de communier).

Même en état de grâce, le chrétien qui veut célébrer la liturgie doit ouvrir son cœur à l'appel qui émane de la réalité de foi contenue dans la liturgie. La liturgie appelle à la conversion du cœur, à la paix entre les hommes, à une vie marquée par la prière et par les œuvres. Résumons-nous : aussi bon et utile que nous apparaisse le fait de mettre en place des adaptations liturgiques pour rendre cette liturgie accessible à chacun autant que faire se peut (et ainsi également accessible aux enfants et à leurs capacités propres de compréhension), il n'en reste pas moins que demeure l'exigence posée aux croyants (et ainsi aux enfants à leur niveau) d'avoir à se plier et à s'adapter pour ne pas accueillir sans résultat la grâce qui jaillit de la célébration liturgique. Tout désir d'adaptation liturgique ne doit pas faire passer au second plan l'adaptation de l'homme qui est la conversion de son cœur. Sans elle, tout effort est stérile.

Johannes HERMANS

(traduit de l'allemand par Pierre de Fontette)

(titre original : « Mit Kindern Eucharistie feiern. Möglichkeiten und Grenzen einer neuen liturgischen Erscheinung nach dem *Direktorium für Kindermessen* »).

Johannes Hermans, né en 1948. Etudes de théologie et d'histoire. Prêtre du diocèse de Roermond en 1974, puis études de philosophie, d'histoire et de théologie à Louvain. Professeur de liturgie, théologie sacramentelle et spiritualité au grand séminaire Rolduc (Pays-Bas). Publications : *Benedictus XIV en de liturgie* (1976), une anthologie en six volumes de textes des Pères sur les sacrements. Cf. aussi les notes 7 et 8.

Vincent CARRAUD

La peur de l'enfance

Que l'enfance soit, avec la philosophie, refusée comme l'âge abject, ou exaltée dans la pureté de l'innocence, elle est toujours considérée comme un passé définitivement dépassé. Mais sans prendre au sérieux le présent de notre enfance, comment penser la Filiation de ceux qui sont appelés « enfants de Dieu » ?

L'enfant plus homme que l'homme (1)

De l'enfant il ne sera pas ici question, mais seulement de l'enfance, tant il est vrai que « nul de nous n'est assez philosophe pour savoir se mettre à la place d'un enfant » (2). De l'enfance, telle que nous, tenus pour adultes, en parlons : ce dont nous ne sommes plus, dont nous nous distinguons, avec un peu trop de soin souvent, que nous sommes si prompts à analyser. Ou l'enfance, avec ce qu'elle implique de faiblesse, de dépendance, d'imperfection, est un mauvais début dans la vie, dont les grands doivent se délivrer : mythe de l'âge adulte, émancipation,

(1) J'emprunte ce sous-titre à Henri Michaux, *Passages*, Paris, 1950, p. 49.

(2) Rousseau, *Emile*, Livre II, *Pléiade* p. 355. Mais cette première référence veut faire ressortir son absence dans tout ce qui va suivre : sans doute n'y a-t-il pas de projet pédagogique à la fois aussi admirable et aussi opposé à notre propos que celui de Rousseau.

majorité, maturité, exaltation de l'indépendance, de la suffisance, de la responsabilité, de la lucidité, de la maîtrise de soi. Nous sortons de l'enfance comme d'une maladie. Et on ne s'en détache mieux que par une critique appropriée ; notre enfance doit être analysée : si notre passé nous explique, si nous avons à en faire *l'aveu*, c'est qu'il est bien révolu, dépassé. Ou l'enfance, avec ce qu'elle montre de naïveté, de nouveauté, d'innocence, est l'âge idéal — pour les grands une fois encore : l'âge des vertus intactes, l'âge de l'immédiateté. Mais l'idéal est perdu, paradis originel qui ne relève plus que du rêve, et ne sert plus qu'au constat : « *Adulte — achevé — mort : nuances d'un même état. On a jeté ses atouts* » (3). Dans les deux cas (qui ne sont pas exclusifs), la différence de l'enfant à l'homme est affirmée, ou tellement sensible que son affirmation même en devient inutile : continuité rompue, par un jugement qui attribue hâtivement la valeur suprême à un âge plutôt qu'à l'autre. Or cette continuité — ici recherchée — est celle de la personne ; une réflexion chrétienne sur l'enfance nous invite à penser la personne dans la simplicité du mystère livré par le Fils : « *L'enfant mystérieux (...)* s'en va mourir plus haut, dans la simplicité qui ne se connaît pas » (4).

L'enfance, passé de l'homme

De l'enfance, la philosophie nous délivre. Elle seule, dit-elle, nous fait accéder à l'humanité véritable, celle de l'âge adulte, celle de l'homme fait (5). Cette accession peut être lente et pénible, ou soudaine et brutale : elle est toujours nécessaire et libératrice. La sortie de l'enfance doit s'accompagner de son rejet explicite. La sagesse est refus de l'enfance ; entendons : celui-ci est condition de celle-là ; plus, il en est le premier moment. La sagesse ne se constitue que sur et par le refus de l'enfance : « *Tu n'as certainement pas oublié quel fut ton bonheur, lorsque, dépouillant la prétexte, tu revêtis ta toge virile avant d'être solennellement conduit au forum. Ce sera bien autre chose, le jour où tu auras dépouillé ton âme d'enfant et où la philosophie*

(3) Henri Michaux, *ibid.*, p. 53.

(4) Ruysbroek l'Admirable, cité par Pierre-Jean Jouve en épigraphe des *Noces*.

(5) Inutile d'insister sur ce que cette expression comporte de définitif, dans quoi l'homme est emprisonné, et déjà presque mort : fait comme un rat !

t'aura fait passer au rang des hommes » (6). De plus, l'enfance se caractérise comme l'âge de la peur, de toutes les peurs (7). Et la philosophie a pour principale fonction de nous en délivrer. Autre manière, non moins fondamentale, de nous dire que la sagesse est refus de l'enfance : puisque la philosophie libère de la peur (celle de la mort, celle de la douleur), elle libère de l'enfance et elle en est le contraire. La peur est une mystification, même celle que l'on se fait ; la philosophie démystifie : il faut «faire abstraction du fracas dont les choses s'environnent, bien voir ce qu'il y a au fond de chaque chose : tu reconnaîtras qu'il ne se trouve là-dedans rien de terrible que la peur qu'on en a. Ce que tu vois arriver aux enfants, nous l'éprouvons, nous autres, grands enfants que nous sommes. Les personnes qu'ils aiment, auxquelles ils sont habitués, avec lesquelles ils jouent, si elles se présentent avec un masque, les font trembler de peur. Ce n'est pas seulement aux hommes, c'est aux choses qu'on doit ôter le masque, les obligeant à reprendre leur vrai visage » (8). Ceux qui ne s'adonnent pas à la philosophie ne sont que de grands enfants ; à tout jamais esclaves de leurs peurs, ils n'accèdent nullement à la vraie humanité, libérée. Ainsi l'enfance (état de fait objectif, physiologiquement et psychologiquement repérable) devient puérilité (manière de se représenter les choses) ; sans la rupture décisive et constitutive de la philosophie, la *pueritia* devient *puerilitas* : jusqu'au moment où la philosophie fait passer au rang des hommes, « *c'est non pas l'enfance, mais, constatation plus pénible, une mentalité d'enfant* » (9).

L'enfance c'est donc la peur ; la philosophie doit nous en libérer, condition nécessaire pour que notre passé soit définitivement dépassé.

Le coup le plus dur porté à l'enfance est sans doute dû à Descartes, qui plus que quiconque a le souci de rompre avec l'enfance, de ne jamais revenir en arrière. Mais cette forte réticence devant « l'avoir été enfant » de l'homme n'a rien d'étonnant ; l'enfance constitue un véritable danger pour une philoso-

phie de la lumière naturelle, et cela pour deux raisons (essentielles, et du reste liées) : 1) l'enfance est la première et principale cause de nos erreurs ; 2) elle est la mauvaise origine.

1) Les *Principes* affirment clairement «*que la première et principale cause de nos erreurs sont les préjugés de notre enfance* » (10), en raison de la liaison très étroite de notre âme et de notre corps durant les premières années de notre vie (11). De plus, l'efficacité de ces préjugés réside en ce qu'ils sont difficilement oubliables : «*nous avons assez de peine à nous en délivrer entièrement (...) : nous sommes toujours en danger de retomber dans quelque fausse prévention* ». Descartes ne manque pas de prendre quelques exemples, comme la taille des étoiles, que notre imagination a jugées petites, et que l'astronomie nous assure grandes. Mais le plus fameux est *avoué* à Chanut : Descartes enfant aimait une petite fille qui louchait. A chaque fois ensuite qu'il a rencontré «*des personnes louches* », il se sentait «*plus enclin à les aimer qu'à en aimer d'autres* ». Mais il lui a suffi d'y faire réflexion, pour qu'il n'en ait plus été ému (12). De nouveau, la philosophie a pour condition le refus de l'enfance : «*nous nous délivrerons, en premier lieu, de nos préjugés, et ferons état de rejeter toutes les opinions que nous avons autrefois reçues en notre créance* » (13). L'enfance n'est ici que l'âge de l'incertain, du préjugé, de l'erreur, qu'un long et familier usage nous fait croire vérité (14).

2) La seule véritable origine, qui en devient fondement, dans cette raison naturelle, est l'affirmation du *cogito*. Contre l'enfance (15), origine mauvaise, commencement inconsistant, trouble, incontrôlable, inavouable (ou précisément avouable, comme le sont une faute, un défaut, qu'il faut reconnaître et éviter, réductibles à ce que l'on confesse d'eux), la philosophie se fabrique une-bonne origine, un fondement stable, un point fixe,

(10) *Principes de la Philosophie*, première partie, § 71.

(11) L'âme est alors très «fort *offusquée* du corps ».

(12) Lettre du 6 juin 1647.

(13) *Principes de la Philosophie*, première partie, § 75.

(14) Cf. le début de la *Méditation Première* : «*O y a déjà quelque temps que je me suis aperçu que, dès mes premières années, j'avais reçu quantité de fausses opinions pour véritables (...)* ».

(15) Nous pouvons poursuivre en remarquant que l'enfance n'est qu'un cas particulier : la problématique cartésienne prend totalement en charge le domaine de l'inconscient (enfance, lapsus, acte manqué, désir, rêve surtout), mais elle le fait sans le concept d'inconscient, et grâce à toute une imagerie baroque.

(6) Sénèque, *Lettres à Lucilius*, 4, 2. Pour mieux comprendre l'ignorance de l'antiquité païenne concernant l'enfance (âge de l'exclusion, qui n'est reconnu que lorsqu'on s'en dégage), cf. dans ce numéro les indications de Jean-Marie Salamito.

(7) «*L'enfant s'effraie de peu de choses : le tout petit, de ce qui n'est point : nous faisons comme l'un et l'autre* », *ibid.*

(8) A *Lucilius*, 24, 12-13.

(9) «*Adhuc enim non pueritia sed, quod est gravius, puerilitas remanet* », à *Lucilius*, 4,2.

une affirmation inaugurale, une prise de conscience décisive et infaillible dont je sois maître (16). La raison ne s'affirme qu'après la remise en cause, la destruction des préjugés de l'enfance, et par un acte fondateur qui la remplace et la nie (après l'avoir reniée). Le malheur pour Descartes est bien « *d'avoir été enfant avant que d'être homme* », et l'enfance nécessairement défaillante représente le danger le plus grand pour l'exercice de la raison dans une philosophie de la lumière naturelle (17).

Sénèque, Descartes : deux moments qui suffisent à esquisser une tradition (18) toute d'incompatibilité : la philosophie répugne à l'enfance, la discrédite, la disqualifie, la refuse. Qu'elle en constitue une peur ou un danger, l'enfance doit être exclue pour qu'advienne la raison, et ce n'est qu'à la condition de cette rupture que l'homme acquiert son humanité véritable.

L'enfance, avenir de l'homme

Comment mieux dénoncer l'illusion tenace de « l'âge adulte », en laquelle est profondément ancrée l'idée que la philosophie, c'est-à-dire la raison, ne se constitue que par le refus de l'enfance, rupture inaugurale, qu'en montrant que l'enfance est l'avenir de l'homme ? Mais l'enfance n'est pas pensable sans le jeu, et le jeu, fondamentalement, c'est le hasard. Renvoyons les notions de répartition, de loi, de règle du jeu, d'intérêt (on joue pour gagner). Le hasard dont il va s'agir ici est non-répartition, différenciation sans loi, jeu sans intérêt (on gagne par hasard, sans l'avoir voulu). Dans le réel quelque chose se joue, qui est effet du hasard ; ou plutôt, le réel se joue, par hasard. Ainsi seulement y a-t-il mise entre parenthèses, plus, mise en oubli, mieux, « mise en innocence » de l'essentiel : l'essentiel, ce qui

m'importe, ce que je suis, est l'effet de quelque chose que je ne peux pas connaître, que je n'ai pas à connaître. L'humanité de l'homme n'est qu'un coup heureux (ou peut-être malheureux), produit du hasard, selon Nietzsche : « *L'homme compte parmi les coups heureux les plus inattendus et les plus passionnants que joue le « grand enfant » d'Héraclite, qu'on l'appelle Zeus ou bien le Hasard, — il éveille, en sa faveur, l'intérêt, l'attente anxieuse, l'espérance, presque la certitude, comme si quelque chose s'annonçait par lui, se préparait, comme si l'homme n'était pas un but, mais seulement une étape, un incident, un passage, une grande promesse* » (19).

Le thème de l'enfance est indissolublement lié à celui du hasard, d'où en résulte une nouvelle appréhension du temps (20). Chacun des trois termes peut servir à définir les deux autres : « *le temps est un enfant qui joue au trie-trac* » (21). L'enfance, d'ordinaire, est toujours considérée comme ce qui nous précède, ce qui est derrière nous, ce à quoi il faut s'arracher : le passé. Ici elle est devant nous, l'enfance est avenir de l'homme. Et ce n'est que parce qu'elle est à venir qu'elle est porteuse de toutes les déterminations (du reste indéterminées dans leur ouverture même) qui accompagnent son innocence : elle est bien l'ultime moment, et l'enfant la troisième figure des *Trois Métamorphoses* : « *L'enfance est innocence et oubli, un recommencement, un jeu, une roue qui se meut d'elle-même, un premier mouvement, un "oui" sacré* » (22). Innocence et oubli. L'enfance est dite sur le mode de la discontinuité : comme si tout était remis en question, chaque fois recommencé. Mais cette discontinuité n'est plus la rupture inaugurale et décisive, donc unique et définitive, qui, croyait-on, faisait passer de l'enfance à l'âge adulte : elle est indéfiniment réitérée, le jeu est éternel recommencement. Après le chargement du chameau et la révolte destructrice du lion, une décision suffit, et c'est une renaissance, un nouveau tour de cerceau. Ainsi a-t-on affaire à

(16) Sur cette opposition, voir en particulier Pierre Magnard, *Nature et histoire dans l'apologétique de Pascal, a Le défaut d'origine*, 2^e éd., Paris, 1980, p. 23 s.

(17) Un autre exemple, auquel la place manque ici, aurait pu être étudié, celui de Clauberg, au confluent de plusieurs courants de pensée. Il publie en 1656 à Duisburg le *De Cognitione Dei et nostri, Quatenus naturali rationis lumine secundum veram philosophiam potest comperiri, Exercitationes centum*, dont l'exercitatio IV, *Mentis nostrae natura est, quod sit res cogitans*, § 23, porte sur les préjugés de l'enfance. Ce cartésien va jusqu'à s'appuyer sur les *Confessions* pour asseoir son rejet de l'enfance (les erreurs de saint Augustin avant la lecture de l'Évangile). Cf. Henri Gouhier, *Cartésianisme et Augustinisme au XVII^e siècle*, Paris, 1978, p. 47.

(18) L'honnêteté appellerait ici l'étude du platonisme, au contraire de la tradition philosophique supposée, comme généralisation de la relation du fils au père.

(16) Nietzsche, *Généalogie de la Morale*, 2^e dissertation, § 16.

(17) Sur ce point, et concernant l'éternel retour (dans son irréductible opposition à la rémission des péchés), cf. dans ce cahier l'article de Marguerite Léna, « Eduquer au sens du pardon ».

(18) Héraclite, fragment 52.

(19) « Les trois Métamorphoses », au début de *Ainsi parlait Zarathoustra : le chameau, le lion, l'enfant*. Pour la portée éthique de ce passage, cf. Claude Bruaire, *La raison politique*, Paris, 1974, p. 101-104.

une autre temporalité ; celle du coup par coup (non seulement au sens d'un éternel retour, c'est-à-dire tour après tour, mais surtout au sens d'un coup du sort, à chaque fois nouveau, à chaque fois différent). L'oubli n'est alors libérateur que parce qu'il est créateur d'innocence. Ensuite seulement deviendra-t-il créateur (tout court) (23).

Ce n'est qu'à condition de ne pas cesser de considérer cette nouvelle temporalité et le rôle incompréhensible du hasard que l'on peut aborder les « qualités » de l'enfant ; ce n'est qu'à ce prix qu'on peut en saisir l'intérêt, résumé par ce mot (qui souvent est d'abord ou seulement un jugement de valeur) d'innocence : « fraîcheur native », invention, création (récréation autant que récréation), désir nouveau et surtout nouvelle positivité (un « oui » sacré). Ici l'innocence est exigence, celle du devenir enfant.

Mais l'exigence n'est qu'un mot d'ordre. La positivité de l'innocence est totale, totalement ouverte, et par là même illusoire. Car « l'enfance se nourrit d'une présence qui l'a procréée, d'où elle apprend le savoir et la liberté ». Sans quoi l'enfance et l'innocence ne sont que des mots insensés qui recouvrent la tentation de l'origine absolue, c'est-à-dire « la confusion avec le Père sans père » (24).

L'innocence est d'autant plus facilement exaltée que la tâche qui y conduirait (l'enfance) se révèle impossible ; à moins que ce ne soit l'inverse : l'enfance est d'autant plus facilement exigée que la tâche qui y conduirait (l'innocence ou l'oubli) est illusoire et vaine.

L'enfance, présent de l'homme

Les peurs des enfants

Les enfants ont peur des masques. C'est Montaigne qui le dit, reprenant Sénèque, commentant Lucain. Les hommes redoutent

(23) Tout ceci, entre autres considérations, justifie que l'on puisse parler d'un anti-humanisme théorique, voire méthodologique, de Nietzsche : penser l'homme lui-même comme l'effet d'un jeu, le produit improbable du hasard.

(24) Claude Bruaire, *op. cit.*, p. 103, qui ajoute : « Un avenir sans racine ni passé n'est que délire sénile ». C'est sans doute toute la différence entre redevenir enfant et retomber en enfance.

les fictions de leur imagination, semblables en cela aux enfants. « *Quoi de plus malheureux que l'homme esclave de ses chimères* » (25). Dénoncer l'homme comme le jouet de ses propres fantaisies permet de faire la critique des fausses religions, de la fausse dévotion : « *C'est bien loin d'honorer celui qui nous a faits, que d'honorer celui que nous avons fait* » (26). L'homme est insensé, et il s'agit de le démystifier, lui qui « *ne saurait forger un ciron, et forge des dieux à la douzaine !* ». Aussi est-ce « *pitié que nous nous pipons de nos propres singeries et inventions ; (...) comme les enfants qui s'effraient de ce même visage qu'ils ont barbouillé et noirci à leur compagnon* » (27). De ce qui faisait l'intérêt du texte de Montaigne (opposition du vrai et du faux, du vrai Dieu et des faux dieux, importance du cérémonial, critique des idoles comme enfantillage, etc.), Pascal se moque. L'objet de Montaigne consiste à démasquer, démystifier ; ôter les masques, pour ne pas craindre ceux de la mort : « *Les enfants ont peur de leurs amis mêmes, quand ils les voient masqués : aussi avons-nous. Il faut ôter le masque aussi bien des choses que des personnes : ôté qu'il sera nous ne trouverons au-dessous que cette même mort qu'un valet ou simple chambrière passèrent dernièrement sans peur. Heureuse la mort qui ôte le loisir aux apprêts de tel équipage !* » (28). Montaigne est bien l'héritier de Sénèque, la sagesse est refus de l'enfance ; philosopher, c'est apprendre à mourir, c'est cesser de faire l'enfant (29).

Mais ce qui n'était que comparaison chez Montaigne, la peur du même barbouillé, Pascal le retient. Notre intérêt ne porte plus sur ce que cette peur a de scandaleux (et qu'il faut alors

(25) « *Quasi quicumque infelicius sit homo, cui sua figmenta dominantur* », Plin., II, 7, cité par Montaigne, *Essais*, II, 12, et recopié exactement par Pascal, *Pensées*, fr. 506 (Lafuma).

(26) Montaigne, « Apologie de Raymond Sebond », *ibid.*

(27) *Ibid.*

(28) *Essais*, I, 20, « Que philosopher c'est apprendre à mourir ».

(29) Et cependant, c'est chez Montaigne que l'on voit apparaître, peut-être pour la première fois, ce qui sera, un siècle plus tard, un lieu commun, l'innocence de l'enfant : Albuquerque « *prit sur ses épaules un jeune garçon pour cette seule fin qu'en la société de leur péril son innocence lui servit de garant et de recommandation envers la faveur divine* », *Essais* I, 39, texte cité par Ariès dans *L'enfant et la vie familiale sous l'ancien régime*, 1960, p. 114. On lira avec profit toute la première partie de cet ouvrage, en particulier le chapitre 5, pour la liaison des notions de faiblesse et d'innocence, « *vrai reflet de la pureté divine* » (p. 118, où Ariès cite aussi Coustel, *Règles de l'éducation des enfants* (1687), qui oppose de façon intéressante « l'extérieur des enfants » et leur « avenir »).

dénoncer), mais sur ce qu'elle a d'inévitable, de naturel (et dont il faut faire bon usage). Si l'enfance est l'âge de la peur, comprenons qu'avec cette peur nous n'en aurons jamais fini, qu'il nous est impossible de nous en débarrasser. Le fragment 136 réunit cette peur du visage barbouillé et le divertissement (30) ; il faut faire un usage positif de l'effroi (comme du divertissement), apprendre à vivre avec sa peur, à en jouer (et non à s'en libérer) (31). Sénèque, Montaigne, Descartes, ont peur de la peur, peur de leur enfance ; ils veulent l'oublier, la supprimer. Nous devons apprendre ici à ne plus craindre l'enfance comme âge de la crainte, à ne plus avoir peur de la peur ; ou, pour le dire autrement, on n'échappe pas à l'enfance.

« *Les enfants qui s'effrayent du visage qu'ils ont barbouillé. Ce sont des enfants ; mais le moyen que ce qui est si faible étant enfant soit bien fort étant plus âgé ! on ne fait que changer de fantaisie. Tout ce qui se perfectionne par progrès périt aussi par progrès. Tout ce qui a été faible ne peut jamais être absolument fort. On a beau dire : il est crû, il est changé, il est aussi le même* » (32). Nous avons affaire ici à une théorie intra-subjective du progrès (que l'on peut du reste rapprocher de l'ensemble du projet pascalien tel que les contrariétés le définissent, par exemple s'agissant du couple grandeur/ misère de l'homme), qui indique que la force est toujours relative à une faiblesse, qu'il n'y a ni grandeur ni force absolues. Penser son enfance, c'est penser la nécessité du relatif, et donc continuer de penser la faiblesse là où l'on se croit fort. Ce sera du même coup penser la grâce nécessaire à notre faiblesse. A la continuité naturelle d'un perfectionnement (durée), s'opposera une théologie de la conversion (instantanée), au mouvement naturel d'un progrès s'opposera l'instantanéité salvatrice de la grâce (prendre conscience à tout instant et à tout âge de cette faiblesse ; l'impossible force absolue appelle la foi). Ainsi faut-il apprendre à

(30) « *Il faut qu'il (le joueur à qui l'on propose de donner chaque matin la somme qu'il peut gagner chaque jour) s'y échauffe, et qu'il se pipe lui-même en s'imaginant qu'il serait heureux de gagner ce qu'il ne voudrait pas qu'on lui donnât à condition de ne point jouer, afin qu'il se forme un sujet de passion et qu'il excite sur cela son désir, sa colère, sa crainte, pour cet objet qu'il s'est formé comme les enfants qui s'effrayent du visage qu'ils ont barbouillé* ».

(31) Du reste, à l'égard de l'infini, nous sommes toujours en situation d'effroi.

(32) Fr. 779.

se considérer toujours comme enfant. On peut grandir, changer, on demeure identique à soi : *l'enfance est un état* ; quand on change, on ne fait que changer de fantaisie.

Devenir adulte, c'est seulement changer de fantaisie ; l'âge adulte n'est qu'un effet de l'imagination. Or celle-ci est capable de deux mouvements, grossir, amoindrir (33). Elle grossit le petit « jusqu'à en remplir notre âme », et amoindrit les grandes choses « jusqu'à sa mesure ». L'imagination est processus de commensuration, elle est ce par quoi j'adapte toute grandeur à ma propre mesure. L'imagination est cartésienne, qui ramène l'inconnu au connu, qui intègre l'incommensurable au commensurable. L'imagination est diabolique, qui allie insolence et fantaisie, qui méconnaît l'infini, Dieu même. L'imagination est Protagoras généralisé, à qui Pascal oppose une incommensurabilité absolue, une discontinuité irréductible.

Car si la fantaisie m'entraîne, elle m'entraîne à *être moi*. Elle forge mon caractère, qui ne peut supporter un petit rien, un coasseur, un qui souffle en mangeant. Elle est cette pesanteur (naturelle) qui me ramène à moi, au moi-mouvement que l'on retrouve dans le divertissement en tant que retour prétendu à la figure du moi (constituer un moi avec l'unité de son histoire, de son jeu, etc.). La fantaisie est ce qui fait de ma vie un système d'habitudes. Dans cette théorie de *l'hexis*, le moi est supposé des habitudes, et l'enfance ne consiste qu'à s'habituer à soi.

Gloire et propriété

L'enfance est apprentissage de la gloire (fausse) et de la propriété (usurpée). C'est la niaiserie du discours parental qui apprend la gloire aux enfants (34). Autrement dit, les parents donnent du moi à l'enfant, ce que confirme le fragment 688, « *Qu'est-ce que le moi ?* » : c'est l'amour (même impropre, non fondé, qui se trompe d'objet) qui fait l'unité du moi (35).

(33) Fr. 551: « *L'imagination grossit les petits objets jusqu'à en remplir notre âme par une estimation fantasque, et par une insolence téméraire elle amoindrit les grandes jusqu'à sa mesure, comme en parlant de Dieu* ».

(34) Fr. 63 : « *L'admiration gâte tout dès l'enfance. O que cela est bien dit ! ô qu'il a bien fait, qu'il est sage, etc.* ».

(35) La question de la définition (qu'est-ce que le moi?) devient vite la recherche de l'objet de l'amour d'autrui (« *M'aime-t-on ? moi ?* »), finalement introuvable et n'ayant de consistance qu'apparente ou illusoire (« *on n'aime donc jamais personne, mais seulement des qualités* »), et qui ne repose précisément que sur le regard, ou l'amour, d'autrui.

Mais on ne saurait se passer de cette vaine et fausse gloire des discours admiratifs ; la preuve en est que les enfants de Port-Royal, qui en sont privés, deviennent nonchalants (36). Il y a une nécessité du mauvais jeu de l'admiration familiale. Il ne suffit pas de dénoncer l'enfance comme l'âge de la fausse gloire ; encore doit-on bien voir que de cette fausse gloire, il en faut. De même la propriété (d'un chien, d'une place au soleil (37)) est-elle le commencement de l'usurpation : figure doublement universelle, en ce qu'elle est originaire (commencement) et générale (de toute la terre). L'enfance est commencement et image de tout ce qui va suivre ; il faut apprendre à y lire l'usurpation et l'orgueil, dont la forme principale tient en ce que je ne me pense plus comme ayant été enfant.

D'une peur à l'autre

Mais la peur n'est pas l'apanage des seuls enfants. Il y a aussi une peur des pères : le père craint que son fils ne l'aime pas. « *Les pères craignent que l'amour naturel des enfants ne s'efface* » (38). La peur du père est logée en sa représentation de l'amour filial ; le père craint l'inconstance de l'amour de son fils. Car il s'agit bien d'inconstance, une seconde nature pouvant chasser la première : « *Quelle est donc cette nature sujette à être effacée* » (39). Mais ce qui nous importe ici est ceci : il suffit de la crainte du père pour mettre en question l'amour du fils. C'est-à-dire : peu importe ce qu'il en est réellement de l'amour du fils ; l'angoisse du père est révélatrice de la fragilité de l'amour filial. Même si tous les fils aiment leur père, c'est la représentation du père qui importe. Le père craint (de ne plus être aimé), le fils craint (ses compagnons barbouillés). La relation du père et du fils, dominée par la peur, est le dialogue de deux craintes. De ce dialogue il nous faut saisir que la relation d'amour porte cette peur avec elle : tout amour est peur de n'être plus aimé (40).

(36) Fr. 63 : « *Les enfants de P. R. auxquels on ne donne point cet aiguillon d'envie et de gloire tombent dans la nonchalance* ».

(37) Fr. 64 : « *Mien, tien. Ce chien est à moi, disaient ces pauvres enfants. C'est là ma place au soleil. Voilà le commencement et l'image de l'usurpation de toute la terre* ».

(38) Fr. 126.

(39) *Ibid.*

(40) Ne faut-il pas voir ici déjà le symbole de notre relation à Dieu ? Le Père ne peut-il craindre de n'être plus aimé ?

Dès l'enfance

C'est *dès l'enfance* que l'homme est chargé (41) du soin d'une quantité de choses : honneur, bien, amis, honneur et bien des amis, fortune, accablé d'affaires, d'exercices, d'apprentissages et persuadé qu'il ne saurait être heureux sans que toutes ces choses soient en bon état, au point « *qu'une seule chose qui manque le rendra malheureux* ». Toutes les déterminations positives de la vie sociale sont ainsi considérées en vue d'une pédagogie du désir : les hommes les accumulent de telle sorte que la première de ces déterminations qui vient à faire défaut les rend malheureux. Pédagogie du désir et éducation de l'inquiétude : « *Ainsi on leur donne des charges et des affaires qui les font tracasser dès la pointe du jour. Voilà direz-vous une étrange manière de les rendre heureux ; que pourrait-on faire de mieux pour les rendre malheureux ?* ». Assurément leur ôter leurs soucis, leurs affaires, leurs tracas : ils prennent alors conscience de ce qu'ils sont, ils connaissent leur nature, ils savent « *que le coeur de l'homme est creux et plein d'ordure* ». D'où la raison du premier (« *On charge les hommes dès l'enfance du soin...* ») par le second (« *Sur le mot de la Genèse 8, la composition du coeur de l'homme est mauvaise dès son enfance* ») (42). Le divertissement est pédagogie, qui place le bonheur dans une inquiétude de tous les instants, un désir à jamais inassouvi, un jeu perpétuel (43), bref dans un malheur dont la seule fonction (ainsi rendue nécessaire), consiste à masquer le malheur véritable de l'homme (et de l'enfant déjà aussi bien), d'être creux et plein d'ordure.

Aux enfants il faut donc apprendre le jeu, qui va les occuper tout entiers et toujours. L'inquiétude les délivrera de l'angoisse fondamentale du moi. Par la multiplication de ses désirs, par ses besoins, par son jeu, par l'ensemble des exigences de la vie sociale (en un mot par le divertissement), l'enfant apprend à

(41) Fr. 139. C'est bien le vocabulaire du chargement qui est employé, comme ce sera le cas pour définir la tâche du chameau dans les « *Trois Métamorphoses* » ; mais se charger désigne tout le contraire de « *s'humilier pour faire souffrir son orgueil* ». Le chargement n'est que l'effet de l'orgueil qui rend le moi oublieux de sa vacuité, il est à l'opposé de l'humiliation. Loin de faire souffrir l'orgueil, la charge, ou les charges, en manifestent la prospérité.

(42) Fr. 278.

(43) Jeu ou travail, point de différence ici : « *Et c'est pourquoi, après leur avoir tant préparé d'affaires, s'ils ont quelque temps de relâche, on leur conseille de l'employer à se divertir, et jouer, et s'occuper toujours tout entiers* ».

devenir un homme tout entier occupé ; c'est-à-dire que le divertissement est d'abord effet de totalisation : il fait du moi un tout pour lui-même, afin de le délivrer d'un manque de soi. Il nous faut penser l'occupation de soi comme oubli du manque de soi. L'enfant qui joue est bien figure de toute la suite.

L'enfance inoubliable

Nous avons essayé de penser l'enfance par différents biais et selon différents thèmes : la peur, l'habitude, la fantaisie, l'apprentissage de la gloire et de la propriété, le divertissement. Il nous reste à en déterminer la convergence. Il est clair qu'il n'a jamais été question d'analyser l'enfance pour elle-même (ni, *a fortiori*, les enfants), mais de mesurer l'intérêt qu'il y a à penser l'homme sous le mode de l'enfance. Aussi nous faut-il éviter une théorie d'autant plus séduisante qu'elle peut être, pour l'essentiel, juste : celle de l'ambivalence de l'enfance (44). Selon cette vue (tout entière fondée sur la considération de la misère et de la grandeur de l'homme), l'enfance pourrait d'abord être envisagée négativement (dépendance, misère, faiblesse évidentes) puis positivement : acquisition par l'habitude d'une seconde nature, porteuse des déterminations positives de la vie sociale, et destinée à assurer un minimum de tranquillité, de paix et de vertu civiles. On pourrait aller jusqu'à soutenir ici que l'enfance a même statut théorique que le peuple, celui de la saine ignorance (il a raison sans savoir pourquoi). On pourrait aussi retrouver cette ambivalence dans la sphère du religieux : à l'enfance viciée par le péché originel (dont elle est plus proche que l'âge adulte) s'opposerait l'enfance à laquelle nous renvoie la sagesse, l'enfance-virtu (45), l'enfance-valeur. Mais cette ambivalence ne saurait exiger le recours, ou le retour, à l'enfance, puisqu'elle dit moins l'enfance qu'elle ne décrit un couple de contrariétés qui fonctionne à la fois, et aussi bien, chez l'adulte et chez l'enfant. Revenons donc à ces biais par lesquels Pascal nous envoie à l'enfance :

(44) Analyse développée de façon convaincante par Gérard Ferreyrolles lors du colloque clermontois « L'accès aux *Pensées* », novembre 1984, à paraître dans les publications du Centre International Blaise Pascal.

(45) Cf. fr. 278.

1) *Il y a une peur de l'enfance*, peur ambiguë (génitifs objectif et subjectif s'entendent) et multiforme : celle des enfants (l'enfance est l'âge des craintes infondées) ; celle des philosophes (l'enfance est un danger pour la raison) ; celle des pères (peur de n'être plus aimé).

2) *On ne peut pas en finir avec l'enfance* : la philosophie ne cesse de dire la rupture, l'irréversible discontinuité ; soit que l'on rompe avec l'enfance pour accéder à l'âge adulte (l'enfance est vraiment un mauvais début dans la vie, dont il faut se défaire avec Sénèque et Descartes), soit que l'on rompe avec la maturité pour libérer une enfance nouvelle (l'enfance comme tâche avec Nietzsche), il s'agit dans les deux cas d'une rupture avec ce qu'elle implique de définitif, de décisif et d'inaugural. Face à cette double temporalité du discontinu, qui prétend toujours être constitutive d'une humanité véritable, nous sommes invités à penser la continuité fondamentale de l'enfant à l'homme.

Concluons : nous apprenons ici à ne pas cesser de faire l'enfant. Et faire l'enfant, c'est premièrement aller jusqu'au bout d'une théorie du divertissement et de son bon usage : l'homme qui n'aime pas demeurer avec soi est cependant capable, dans son vide même, d'un amour infini (place laissée vacante d'un objet infiniment aimable) ; lui qui n'est pas aimable doit apprendre à s'aimer comme un Autre l'aime, c'est-à-dire s'aimer en Dieu et aimer Dieu en soi. Faire l'enfant, c'est deuxièmement repenser notre propre filiation ; en confessant le Christ Fils de Dieu, c'est se penser fils de Dieu.

L'enfance, c'est et ce doit être l'inoubliable.

Enfance et filiation

Faire l'enfant

Faire l'enfant, qu'est-ce à dire ? Cela a-t-il un sens ? Nietzsche nous a été utile, doublement : en ridiculisant le mythe de l'âge adulte (celui de l'homme et celui de l'humanité) d'une part (46), de l'autre en assignant au philosophe la tâche de faire l'enfant (tâche diversement interprétable : toujours revenir au point de

(46) Mythe encore vivace, dont on trouve l'expression la plus nette et la plus riche à la fois chez Du Marsais, Volney ou Lessing, autour, par exemple, de la notion de « l'enfance de la raison », ou de cette cécité commune à l'enfance et à la religion.

départ, faire du neuf, donner de nouvelles chances à la liberté, etc.). J'ai mesuré le prix de cette aventure. Peu importe à présent. Nietzsche pour préparer au christianisme : si la tâche assignée demeure une injonction illusoire, c'est que nous nous retrouvons devant le plus difficile : redevenir enfant. Le plus difficile, non ; l'impossible. Nietzsche s'arrête quand il va répéter *l'Évangile* : « si vous ne changez et ne devenez comme les enfants » (47). Impossible pour Nietzsche, insensé pour la philosophie, il faudrait se taire si nous n'apprenions pas que la folie peut l'impossible, folie pour les hommes, sagesse de Dieu. Pascal répète : « La sagesse nous envoie à l'enfance. *Nisi efficiamini sicut parvuli* » (48).

Nous ne saurons faire l'enfant qu'en commençant par nous demander : qui est enfant ? Non seulement, qui en a les prétendus caractères (innocence, pureté, naïveté, candeur, toutes déterminations essentiellement morales), mais encore, qui a été enfant, et le demeure ? Alors toutes ces qualités (qui sont, de façon réelle ou mythique, les qualités de tous, et que tous nous aimons voir en l'enfance pour mieux les imaginer en notre enfance) tombent, seule subsiste la dépendance, que rend mieux *nèpios*, tout-petit. Mais d'ordinaire justement, la dépendance ne subsiste pas, et l'indépendance est l'idéal et la norme de la maturité. Ici elle demeure, absolument assumée, voulue sous sa forme la plus haute : l'obéissance. L'obéissance excède alors tout domaine psychologique ou éthique ; elle est première, ce à quoi tout le reste aura à être rapporté. Être enfant, ce n'est pas seulement avoir un père. C'est fondamentalement lui obéir. C'est ne pas cesser de faire sa volonté. Être Fils, s'est vouloir ce que veut le Père. Dans l'absolu de la relation, dans la filiation faite Fils, nous nommons ici le Fils éternel, le Christ. Nous comprenons alors avec le seul qui ait vraiment été enfant que la filiation révoque nos filiations, que la paternité révoque nos paternités. Parce que le Fils est la filiation et que le père est la paternité, dans l'origine absolue qui ne peut que les donner l'Un et l'Autre (49), ce n'est pas notre expérience humaine qui s'étend

(47) *Matthieu* 18, 3 : « En vérité, je vous le déclare, si vous ne changez et ne devenez comme les enfants, non, vous n'entrerez pas dans le Royaume des cieux ».

(48) Fr. 82.

(49) Cf. Louis Bouyer : « *La divinité du Christ suppose son éternité et non seulement sa préexistence. Il est avec le Père, et il n'y a pas eu de Père sans Fils. Donc comme Dieu est essentiellement Père, il a éternellement le Fils* », *Communio*, II, I, janvier 1977, p. 11.

abusivement au divin, comme si nos paternités pouvaient définir la paternité divine, mais l'inverse (50) : la vision de la paternité de Dieu le Père attire à elle nos paternités, les transfigure, les fonde.

L'obéissance

Revenons au concept d'obéissance, qui vient de nous faire accéder à la pensée de l'enfance en Dieu. L'obéissance du Christ, « obéissant jusqu'à la mort », est évidemment figurée tout au long de l'Ancien Testament. Mais l'intéressant est que c'est précisément l'obéissance et non la force, le pouvoir, le commandement, qui désigne les grands fondateurs. L'obéissance est nécessairement liée à l'épreuve qui teste les grands hommes de l'Alliance : connaître Dieu, c'est lui obéir (51). « *Ainsi Adam est éprouvé avec le fruit de l'arbre, Noé avec la construction de l'arche ; le plus durement éprouvé est le père de la lignée, Abraham : sera-t-il capable de sacrifier à la volonté libre et incompréhensible de Dieu non seulement son fils*, « l'unique, qu'il chérit » (*Genèse* 22, 2), *mais aussi la promesse que ce fils incarnait ?* » (52). Ce qui est ici extraordinaire, c'est que l'obéissance dont l'exigence est la plus aiguë, la plus haute, la plus douloureuse, la plus incompréhensible, la plus inacceptable, celle d'Abraham, soit précisément liée à la relation père-fils (et cela doublement). Dans son fond même (c'est-à-dire dans son histoire), l'obéissance n'est pas seulement liée à la filiation au sens où le fils obéit au père (ici Abraham à Dieu), mais elle porte sur la filiation elle-même : c'est bien parce que nous pouvons penser Abraham comme la figure du Fils de Dieu que la vie de son fils à lui peut être remise en cause, dans la demande de sacrifice. En

(50) Cf. Claude Bruaire, *op. cit.*, p.

261 : « *Loin qu'il y ait anthropomorphisme à nommer Dieu notre Père, c'est par théomorphisme manifeste que tout procréateur usurpe ce Nom divin* ». Ce qui est encore plus vrai dans la paternité prise comme engendrement. Cf. plus bas.

(51) *Genèse*, 22, 12. Nous retrouverons ce thème plus bas, dont l'importance est capitale.

(52) Hans Urs von Balthasar, *La Gloire et la Croix*, HI, Théologie, Ancienne Alliance, trad. Robert Givord, p. 197. Ce qui intéresse le P. von Balthasar ici n'est pas le rapport de l'obéissance à la filiation, mais l'obéissance des prophètes en général comme épreuve et sceau.

ce sens « *l'obéissance d'Abraham est une pure fonction abstraite de l'alliance de grâce* » (53), qui excède de beaucoup le jugement moral qu'on peut lui attribuer : nous avons affaire à une suspension de l'éthique dans la filiation même.

Mais Dieu seul fera ce qu'il a au dernier moment empêché Abraham de faire : le sacrifice de son Fils.

Le mystère d'adoption filiale

L'obéissance ne suffit évidemment pas à rendre compte de la plénitude du mystère de la filiation. Mon propos n'est pas de définir, autant qu'il est possible, ce dernier, mais seulement d'indiquer par un ou deux exemples comment un chrétien peut tirer profit d'attitudes acquises (54) durant l'enfance et d'ordinaire réservées à la seule enfance, et par là d'établir la possibilité et de mesurer l'intérêt de tenir pour inoubliable, c'est-à-dire irrévocable, notre enfance, parce qu'elle est fondamentalement à penser en Dieu (55) — toutes choses qui n'ont leur plein sens qu'en concevant la dépendance initiale de l'obéissance à l'amour (et l'enfance est de nouveau le lieu où se manifeste le plus clairement et le plus immédia^{to}ment l'amour partagé des parents et des enfants). Faire l'enfant, c'est obéir, et obéir par amour. L'obéissance n'est alors que la réponse à l'amour antérieur du Père, dont il ne suffit pas dire qu'il est créateur, si merveilleuse soit cette première donation, mais aussi véritablement géniteur. Si celui que le Père crée est créé adulte, Adam (56),

(53) *Ibid.*, p. 198.

(54) Ce qui est à entendre en son sens le plus fort, *l'habitus* devenant état d'esprit.

(55) En d'autres termes, mon travail n'a pas d'autre prétention que de s'arrêter là où commence celui du P. Bouyer dans *Le Fils éternel*, Paris, 1973.

(56) Le Christ, nouvel Adam, prêtre pour l'éternité à la manière de Melchisédek. Remarquons que ces deux plus grandes figures du Christ sont sans père ni mère, sans enfance. Si Adam n'a pas d'enfance (précisément parce qu'il est le premier créé), n'en déduisons pas trop vite qu'il est père sans Père, ou que sa félicité naturelle suffit à l'adulte qu'il est : peut-être au contraire que sa suffisance naturelle eût pu être la condition idéale d'une enfance spirituelle. Adam n'est donc pas le Père, pas plus qu'Abraham (« Abraham ne nous connaît pas mais c'est toi qui es notre père », *Isaïe*, 63, 16) : celui qui était au commencement n'est pas à l'origine, et ne renvoie qu'à l'aujourd'hui de Dieu, *Adam forma futuri*. Quant à Melchisédek, « lui qui n'a ni père, ni mère, ni généalogie, ni commencement pour ses jours, ni fin pour sa vie, mais qui est assimilé au Fils de Dieu, reste prêtre à perpétuité » (*Hébreux*, 7, 3), il figure en sa fonction même de prêtre non l'antériorité, la préexistence du Christ (dont le Sacerdoce est, il est vrai, sans limites), mais bien son Éternité. Il est donc du plus grand intérêt que le Christ soit figuré par deux hommes sans généalogie ni enfance, lui dont on insiste au contraire sur la généalogie, récapitulation d'Israël, et sur l'enfance, point d'aboutissement de cette généalogie : Jésus enfant, c'est d'abord Jésus dans la filiation, qu'il faut cependant penser éternelle.

Celui qui est « né du Père avant tous les siècles » s'incarne tout petit (57). Ainsi le Christ est-il Fils *unique*, le « bien aimé » du Père, le seul « engendré non pas créé », Fils de l'Homme et Fils de Dieu.

Mais d'autre part, nous sommes bien « les enfants de Dieu » (*Jean*, 1, 12), non point par appellation paternaliste, mais par réalité paternelle : « Voyez de quel grand amour le Père nous a fait don, que nous soyons appelés enfants de Dieu ; et nous le sommes ! » (58). « *Ceci déjà suffit à montrer que cette stricte réservation à Jésus de la filiation, loin de rien nous retirer, a pour but de bien nous montrer tout ce qu'a de réalité divine la grâce qui nous est faite en Lui* » (59). Nous sommes destinés à être introduits par le Fils dans la filiation, et cette introduction commence précisément par la reconnaissance de la filiation du Fils (ce qui nous fait fils, c'est d'abord de reconnaître le Fils unique) ; reconnaissance, ou confession, par laquelle s'achève *l'Évangile de Jean* : « Ces choses ont été écrites pour que vous croyiez que Jésus est le Fils de Dieu, et pour que, en croyant, vous ayez la vie en son nom » (*Jean* 20, 31) et par laquelle s'ouvre celui de *Marc* : « Commencement de l'Évangile de Jésus-Christ, Fils de Dieu », c'est-à-dire, au principe de l'Évangile : Jésus-Christ est Fils de Dieu. Voilà ce qu'il faut connaître (60) afin, selon le jeu de mots de Claudel, de co-naître.

Dieu ne se contente pas de nous créer, de se pencher sur nos problèmes, de s'intéresser à notre sort : il est notre Père. Mais nécessité est bien de se penser un peu ses enfants. Ce que nous apprend ici l'enfance, c'est que la fin de l'obéissance est d'être conforme (conformé) au Fils, afin de ressembler au Père. Alors l'enfant est devenu comme son père, non pas le petit devenu grand, le faible devenu fort, le dépendant devenu indépendant, le gamin devenu adulte, mais selon le *Lévitique* « *Soyez saints comme je suis saint* » (19, 2 et tout le chapitre) repris dans le

(57) Peut-on dire du Fils qu'il est avant tous les siècles engendré « petit » ? Je ne franchirai pas le pont proposé par cette formulation théologiquement ambiguë, même en forçant les propos de Maître Eckhart concernant la naissance éternelle et toujours actuelle de Dieu à partir de lui-même, du Fils à partir du Père : « *semper nascitur* », génération éternelle du Fils (*in Joh. 1, n. 8, Œuvres latines III, 9*).

(58) *Première Épître de Jean* 3, 1.

(59) Louis Bouyer, *Le Père invisible*, Paris, 1976, p. 220.

(60) Pour le lien de la connaissance à la filiation, cf. Louis Bouyer, *op. cit.*, tout le chapitre « La filiation divine et la connaissance de Dieu ».

sermon sur la montagne « Soyez parfaits comme votre Père céleste est parfait » (*Matthieu 5, 48*). Assimilation des enfants à leur Père, mystère d'adoption filiale.

La fraternité

Il n'est pas difficile d'imaginer les perversions auxquelles on peut assister quand l'enfance est rejetée, ou impossible, la filiation niée, perversions proprement inhumaines (puisqu'il ne place pas son humanité en sa maturité adulte, mais place l'humanité de l'homme en Dieu, par la Personne du Fils), perversions sataniques : « *A proprement parler, Satan est un fils défait — défait de sa filiation, qui éprouve la filiation des hommes comme une défaite, dont il doit se venger, en la défaisant* » (61). On mesure ici le danger de toute entreprise, viciée à son fondement, qui voudrait construire l'intersubjectivité sans la commune filiation : il n'est pas de fraternité sans père, et celle-ci se bâtit essentiellement en enfance. Nier l'enfance mystérieuse, nous voilà en *Enfers*, selon Jouve : « *Les Fils réunis tuent le Père et voilà la Fraternité* » (62).

Il n'y a pas de fraternité sans enfance (63), sans la même dépendance d'un père, qu'elle qu'en soit l'extension : fraternité des frères, fraternité des amis, fraternité politique. Mais toutes

(61) J.-L. Marion, « Le mal en personne », *Communio*, IV, 3, p. 40.

(62) P.-J. Jouve, « Enfants mystérieux », *Les Noces*, Paris, 1966, p. 51.

(63) Un exemple de la perversion à laquelle on aboutit quand on se trouve incapable de penser la filiation : le cas de Sartre. L'enfant (et non plus seulement l'enfance : le refus théorique est devenu rejet réel, c'est-à-dire meurtre — la question de la naissance n'apparaît guère que sous l'aspect de la mort) n'est présent dans l'oeuvre de Sartre qu'à l'occasion d'avortements, étrange présence en fait. L'univers sartrien est essentiellement un monde d'impuissance et de stérilité, qui mène ses héros de l'ennui à la mutilation. Cet ennui atteint autant l'homosexualité qui, loin d'être un enrichissement de l'expérience humaine ou une originalité de caractère, comme chez tant d'autres, Proust en particulier, n'est qu'une idée, une catégorie (pas davantage vécue dans les romans que dans *L'Être et le Néant* où elle sert d'exemple privilégié à la mauvaise foi). Notons ici que l'homosexualité n'est pas une autre sexualité, mais la négation même de la sexualité, en tant que projet de procréation, mouvement vers l'autre, ordonné à la vie. Le monde de Sartre dans *Huis clos* comme dans *L'Âge de Raison* est homosexualité, avortement et infanticide. C'est bien parce qu'est absente la filiation — ou, ce qui revient au même, la paternité : pitoyables efforts pour construire l'intersubjectivité (toujours évidemment horizontale) alors que notre origine n'est pas pensée, cette relation première de la filiation. L'oubli de l'enfance est ici oublié essentiel, parce qu'il est oublié de l'essentiel. Il n'y a chez Sartre ni père ni fils (et la volonté, comme il apparaît dans *Les Mots*, de n'être lui-même ni fils — enfant sans père — ni père — adulte sans enfant).

ces fraternités restent précaires, illusoire ou mensongères si elles ne peuvent accéder à la fraternité universelle — la seule véritablement réelle —, fondée sur l'unique filiation, l'adoption par la grâce de Dieu, qui fait de chacun le bénéficiaire du sacrifice du Fils et le cohéritier du Royaume du Père (64).

L'ENFANCE impensable — parce que trop vite pensée, ou pensée comme ce de quoi il n'y a rien à penser, par tels philosophes —, je me suis efforcé de la dire inoubliable, et d'esquisser quelques voies pour la vivre au présent : car c'est bien l'impensable qui nous est proposé. Il fallait pour cela se dégager au mieux des peurs de l'enfance, s'affranchir autant que possible des schèmes de la psychologie, de l'anthropologie, ou même de l'éthique, religieuses ou non, pour accéder au mystère de l'adoption filiale : penser l'enfance en Dieu, et nous penser enfants de Dieu. On aura donc vu que ce travail n'est que préparatoire : il s'achève là où la foi a à scruter ce mystère, comprenant que l'enfance spirituelle consiste à tout attendre de l'Autre, et d'abord l'essentiel : « *Nous ne sortons point de nourrice. Il y a au dedans de nous Une bouche qui ne cesse point de boire* », dit Pierre de Craon à Anne Vercors (65). L'adoption filiale n'est ni une fiction ni une habile disposition juridique ; encore faut-il, pour s'en convaincre, cesser de croire que le qualificatif d'adulte se mérite, et recevoir l'enfance comme un don du

(64) Toute la seconde partie de cet article aurait pu suivre un chemin parallèle : celui de l'enfance spirituelle, ou de l'esprit d'enfance. L'obéissance aurait pu alors apparaître comme ce qui règle la vie : dès son Prologue, la Règle de saint Benoît exhorte à écouter (« *Ecoute, mon fils* »), puis, ce qui en fait revient au même, à obéir (Prologue 1-2) : l'obéissance ainsi vécue est le contraire de la servitude, elle ouvre à la filiation. De plus la thématique de l'esprit d'enfance trouve à mon avis son expression la plus aiguë (et contemporaine de ce qui nous occupe) dans la dévotion à l'Enfant Jésus de l'École française. Il suffit ici d'indiquer que le devenir enfant peut être pensé comme anéantisement, et de mentionner Renty, Saint-Jure, ou Condren : c'est Bérulle lui-même qui tient l'enfance pour « *l'état le plus vil et le plus abject de la nature humaine, après celui de la mort* ». Étonnant renversement : l'enfance est bien l'âge de tous les défauts, l'âge méprisable, et c'est précisément pourquoi, loin de s'en détacher, il faut y revenir.

Père — condition première pour être homme accompli, parfait, c'est-à-dire « à la taille du Christ dans sa plénitude » (*Ephésiens* 4, 13).

Vincent CARRAUD

(65) Claudel, à la fin de *L'Annonce* de 1899.

Vincent Carraud, né en 1957. Marié. Ecole Normale Supérieure en 1979, agrégation de philosophie en 1981, enseigne la psychopédagogie en école normale d'instituteurs. Prépare une thèse sur Pascal et la philosophie. Membre du bureau de rédaction de *Communio*.

Vient de paraître

le 20^e volume de la collection « Communio » (Fayard) :

Rocco BUTTIGLIONE

(traduction d'Henri Louette et de Jean-Marie Salamito)

La pensée de Karol Wojtyła

Un livre capital

pour comprendre l'oeuvre philosophique, théologique
et poétique

de celui qui devait devenir le pape Jean-Paul II.

(432 pages — 98 F)

Marguerite LÉNA

Eduquer au sens du pardon

L'Église, éducatrice au sens du pardon, dispensatrice du sacrement du pardon, mère de miséricorde, est la gardienne du sens vrai de l'enfance.

L'ENFANCE

évoque plus spontanément pour nous l'innocence que la miséricorde. Pourtant, ces quelques pages, écrites dans le contexte de l'Année Sainte de la Rédemption, se veulent surtout sensibles au lien, le plus souvent inaperçu, qui rattache l'un à l'autre le sens de l'enfance et le sens du pardon. Car la pleine révélation du mystère de l'enfance s'est faite, dans notre histoire, par l'Incarnation rédemptrice du Verbe ; si Dieu vient à nous sous les espèces de l'enfance, ce n'est pas pour attendre notre coeur, c'est pour le convertir. Cet enfant sans défense vient affronter le péché du monde ; il vient en Sauveur, et ses mains nues sont pleines de divine miséricorde. Depuis la nuit de Noël, l'enfance est un haut lieu de dévoilement du mystère du pardon.

Or nous sommes dans un monde qui, faute peut-être de contempler assez l'enfance à partir de son lieu théologique, dans le Verbe fait chair, semble avoir altéré à la fois le sens de l'enfance et celui du pardon. Trop souvent l'enfant, dans son innocence *en deçà* du bien et du mal, devient pour nous l'illusoire figure d'une innocence *par-delà* le bien et le mal. Dans le culte de l'enfance, quelles qu'en soient les formes, s'autocélèbre alors une société en état d'apesanteur éthique, où la permissivité caricature tristement la miséricorde. A moins qu'à l'inverse — mais est-ce vraiment l'inverse ? — l'enfant ne se trouve marginalisé ou

carrément rejeté par les divers impérialismes économiques et techniques qui envahissent tout le champ de l'action. Comment faire sa place alors à ce crédit follement ouvert sur l'avenir qu'est une naissance, à ce crédit étrangement ouvert sur le passé qu'est un pardon?

Comment, surtout, dans ce contexte, se faire éducateur? Car l'éducateur n'a que faire des cultes nostalgiques et facilement idolâtres de l'enfance : il a précisément pour mission de mener l'enfant hors de son enfance. D'autre part, son action ne se laisse guère soumettre à la logique des techniciens et des économistes : elle en bouscule toujours un peu les plans. Conversion toujours à reprendre vers l'homme en faiblesse et en promesse, l'éducation est un des lieux privilégiés où se manifeste le lien qui unit le sens de l'enfance et celui du pardon. On peut le vérifier en envisageant successivement ces réalités dans leur rapport au temps, aux personnes, à la parole. On pressent alors que l'Eglise, éducatrice du sens du pardon, dispensatrice du sacrement du pardon, mère de miséricorde, est par là même, en secret, la gardienne du sens vrai de l'enfance.

DANS une belle page de *Totalité et Infini*, Lévinas écrit : « *L'être pardonné n'est pas l'être innocent. La différence ne permet pas de placer l'innocence au-dessus du pardon, elle permet de distinguer dans le pardon un surplus de bonheur, le bonheur étrange de la réconciliation, la felix culpa... (Ce) surplus qu'apporte la réconciliation, à cause de la rupture qu'elle intègre, renvoie à tout le mystère du temps* » (1).

Mystère du temps dont le pardon tient la clé : en régime de pardon, il n'est pas vrai que tout soit déjà écrit, et que tout aille à la mort. Nul ne peut plus dire avec le Prométhée d'Eschyle : « *L'avenir, je le connais exactement d'avance, et tout entier* » (2). Nul ne peut plus s'écrier avec le coryphée des *Choéphores* : « *Où donc s'achèvera, quand s'arrêtera et s'endormira le courroux d'Atè ?* » (3). Alors qu'en toute faute couve le mauvais

infini de la répétition, et menace le désespoir, le pardon, lui, ouvre au coupable et à sa victime un avenir, c'est-à-dire autre chose que la réitération du péché, quelque chose de vierge et d'imprévisible, d'irréductible à leurs projets, de rebelle à leurs prises : il n'y a pas de compte à rebours possible devant la divine surprise du pardon. Cet avenir n'est pourtant pas sur fond d'oubli. Le pardon, écrit encore Lévinas, n'annule pas ce qui a été, mais « *conserve le passé pardonné dans le présent purifié* » (4). Tenant ensemble la mémoire du passé et l'ouverture de l'avenir, l'acte de pardon est créateur d'histoire. Tout homme qui aime le sait : sans la force du pardon, l'amour vient se briser sur le premier écueil, s'émiette en instants fugitifs ou se durcit en longues rancoeurs.

Or, il n'y a pas non plus d'éducation humaine, *a fortiori* chrétienne, qui ne pressente et ne célèbre à sa manière ce mystère du temps, exemplairement manifesté dans le pardon. Par son existence même, l'enfant offre un avenir imprévisible à la rencontre ponctuelle de l'amour, ouvre une histoire. Toute son éducation est un ministère de la durée, au sens bergsonien du terme : en éducation, rien ne se perd et tout se crée. Celui-là seul peut entreprendre cette tâche qui croit que l'enfant a une parole à dire que nul n'a encore dite, une promesse à tenir. Etre éducateur, c'est faire crédit à cette promesse encore informulée, sans anticiper l'heure de son accomplissement. Là non plus, aucun compte à rebours n'est possible, et nous ne pouvons mettre la main sur l'humaine surprise que nous réserve l'enfant en son âge d'homme. Mais nous ne pouvons pas davantage, sous prétexte de cet inconnu, nous abstenir d'agir aujourd'hui, ni livrer hier à l'oubli. L'éducation n'est créatrice d'histoire que parce qu'elle est elle-même histoire : patience et fidélité de la mémoire — éduquer, c'est transmettre à une génération nouvelle, pour d'imprévisibles renaissances, ce dont ont vécu les générations qui la précèdent ; courage et fermeté de la décision — éduquer, c'est prendre aujourd'hui pour un autre la responsabilité du « oui » et du « non », afin que, l'heure venue, son « oui » et son « non » soient vraiment les siens.

Allons plus loin : si le temps du pardon, comme celui de l'éducation, est une durée créatrice, c'est que l'un et l'autre ne relèvent pas du temps des choses, mais de celui de la rencontre et de la genèse des libertés. Cela est clair en ce qui concerne

(1) Emmanuel Levinas, *Totalité et infini*. Essai sur l'extériorité, Nijhoff, La Haye, 1974, 259 et 261.

(2) Eschyle, *Prométhée enchaîné*. v. 99.

(3) Eschyle. *Les Choéphores*, v. 1076.

(4) *Op. cit.* (n. 1), 259.

l'éducation, qui lie ensemble, dans une relation inégale et dynamique, une liberté adulte, ou censée telle, et une liberté en quête de promesse de soi. Cela est clair aussi en ce qui concerne le pardon : seule une liberté pardonne, et elle ne peut pardonner qu'à une autre liberté. Entre ces deux libertés, dont l'une a été blessante et l'autre blessée, l'offense a créé une dissymétrie que le pardon ne nie pas, mais qu'il ne reconnaît que pour la mieux surmonter. Ainsi la miséricorde partage avec l'autorité éducative le privilège de faire droit à une inégalité sans la figer en sécession des consciences ni la durcir en domination ; comme elle, elle œuvre, par cette inégalité même, à l'avènement d'une réciprocité plus haute.

D'AUTRE part, le geste de l'éducation et celui du pardon ressemblent davantage à la bonté qu'à la justice. Celle-ci garde de ses fonctions distributives et rétributives le souci du calcul exact, du «donnant, donnant ». La bonté, elle, ne sait pas compter. Les éducateurs ne le savent pas davantage : les parents donnent à leurs enfants d'être et de grandir en une « *cascade originelle de libéralités* » (5). Ce don, parce qu'il n'est subordonné à aucun contrat de réciprocité, permet à l'enfant de vivre son enfance, c'est-à-dire, selon la formule de Lévinas, d'exister sans être encore « *à son compte* ». Ceux qui pardonnent et ceux qui demandent pardon ne savent pas, eux non plus, compter. Car demander pardon, c'est aussi, quoique d'une manière différente, cesser d'exister « *à son compte* » pour s'en remettre à un autre de la qualification de sa propre liberté ; c'est devenir enfant d'une autre sorte d'enfance, l'enfance baptismale et filiale. Et, de fait, le pardon donné a cet étrange pouvoir : en « *conservant le passé pardonné dans le présent purifié* », il abolit la comptabilité de la faute — la mauvaise conscience et les calculs de la vengeance — et apporte ce « *surplus de bonheur* », la réciprocité recrée bien au-delà des symétries de la justice. La nouvelle dignité des humiliés et offensés, auxquels il a été demandé pardon, vient au-devant de la nouvelle dignité du pécheur pardonné. Comme l'écrit Jean-Paul II, « *la miséricorde permet aux hommes de se rencontrer entre eux* »

(5) Cf. Bertrand de Jouvenel, *De la politique pure*, Calmann-Lévy, Paris, 1963, 78.

dans cette valeur qu'est l'homme même avec la dignité qui lui est propre » (6). C'est là aussi que se rencontrent éducateurs et éduqués : « *Quand ton fils sera devenu grand, traite-le en frère* » dit un proverbe kabyle.

LE SECRET de cette conversion exemplaire de l'inégalité à la réciprocité, de la dépendance à la liberté, est caché dans le mystère de la parole. L'acte du pardon est en effet fondamentalement un acte de parole : « je te demande pardon », « je te pardonne ». Dans l'un et l'autre cas, la parole énoncée est une parole pleine, une parole dans laquelle l'énoncé coïncide avec son effet, une parole qui opère ce qu'elle dit par le seul fait de le dire. Lorsque se touchent ainsi l'ordre du sens et l'ordre de l'efficacité, on n'est plus dans le domaine du déterminisme causal, mais dans celui de la fécondité spirituelle : parole sym-bolisante qui ouvre un espace pour la rencontre des libertés, parole créatrice d'histoire, alliance originelle de la vérité et de l'amour, et « *rayonnement mystérieux* » (7) de cette alliance. De telles paroles sont des mots qui font vivre.

Une expérience analogue de la parole qui fait vivre sous-tend la relation éducative tout entière. L'apprentissage de sa langue maternelle, condition de tous les autres apprentissages, est pour l'enfant tout autre chose qu'un simple conditionnement linguistique. Si sa langue s'appelle maternelle, c'est non seulement parce que, pour lui, « *les mots n'ont de sens que s'ils sont portés par un amour qui les a rendus sensés* » (8), mais aussi parce qu'elle l'engendre à la vie de l'esprit. En se pliant à la discipline de la langue, l'enfant n'aliène pas, mais conquiert sa propre liberté de sujet. Ayant appris la langue, il peut prendre la parole, énoncer avec les mots de tout le monde les pensées qui lui sont propres. Parce qu'elle est fondamentalement un acte de parole — parole donnée et parole prise, parole partagée — l'éducation relève, elle aussi, non de l'ordre du conditionnement mécanique, mais de celui de la fécondité spirituelle, de la « contagion d'existence ».

(6) Jean-Paul II, Encyclique *Dives in misericordia*, 30 nov. 1980, § 14.

(7) *Ibid.*, § 6.

(8) F. Dolto, dans J.-B. Pontalis, *Après Freud*, Gallimard, Paris, 1971, 372.

QUE conclure de ces analogies ? D'abord ceci : dans nos sociétés l'éducation est un des lieux où se garde ce que j'aimerais appeler l'infrastructure anthropologique du sens du pardon : la conscience et le respect d'une durée créatrice, irréductible à toute planification ou mainmise ; l'expérience d'une dépendance sans aliénation, d'un don sans calcul ni retour ; la découverte de la parole au plus près de sa source, là où s'exerce sa fonction maternelle d'engendrement à la vie de l'esprit et à la réciprocité de l'amour. Si ces expériences s'altèrent, il est sans doute difficile d'accéder au don gratuit de l'Esprit de Dieu, éveillant en nous le sens du pardon et « mettant en nous la parole de la réconciliation » (2 Corinthiens 5, 19). Nous le vérifions trop souvent : des enfants mal aimés, frustrés dans leur désir de vivre et de grandir par l'absence de vrais éducateurs, sont souvent incapables de faire crédit à l'avenir et aux autres. Ils n'ont pas assez, ou trop, de confiance en eux-mêmes pour faire confiance à autrui ; ils ont une expérience trop douloureuse ou trop insignifiante de leur dépendance vis-à-vis des adultes pour se reconnaître débiteurs ; ils ont fait trop tôt et trop souvent l'expérience de la parole non tenue, des mots qu'aucun comportement ne vérifie ou que chaque comportement dément, pour croire à l'efficacité d'une parole qui opère ce qu'elle dit. Ils ne savent dire ni merci ni pardon. Nous leur avons muré les portes qui ouvrent sur la miséricorde.

Mais, à l'inverse, l'éducation est à son tour tout entière sous la garde du mystère du pardon. C'est que l'éducation est une oeuvre d'amour, et que l'amour est infiniment plus vulnérable à l'offense que ne l'est l'indifférence. Aussi, partout où se déploient les forces constructives de l'amour — amour conjugal, paternel et maternel — le sens du pardon doit-il demeurer en éveil et en acte. Trop de croissances heureuses sont compromises parce que des parents ont laissé s'émousser, n'ont pas su ou n'ont pas pu exercer entre eux le sens du pardon. De surcroît, aucune éducation, même la plus harmonieuse, ne peut faire l'économie des conflits. Dans un monde en pleine mutation, ceux-ci ont même tendance à s'accroître, entraînant bien des incompréhensions et des durcissements, éloignant douloureusement le coeur des pères de celui des fils, le coeur des fils de celui des pères, ou brouillant des sociétés entières avec leur propre jeunesse. Nous savons aussi, tant par l'expérience que par l'apport des sciences humaines, combien les blessures d'enfance sont lentes à guérir, et qu'il n'est jamais d'éducation pleinement

réussie. Or l'acte du pardon a un privilège exclusif, divin : celui de la rétroaction. Lui seul a grâce pour faire, avec des eaux usées, des sources fraîches. Aussi, pour éviter que griefs et ressentiments s'accumulent entre parents et enfants, enseignants et élèves, adultes et jeunes, faut-il appeler inlassablement, sur les tâches éducatives, l'effusion théologique du sens du pardon. Tous, nous avons un jour ou l'autre à demander pardon et à pardonner à ceux qui nous sont confiés ; à demander pardon et à pardonner à ceux qui nous ont formés. F. Mauriac écrivait qu'il existe des blessures qui ne se laissent toucher que par des mains percées de clous. Les blessures des pères aux fils, et des fils aux pères, sont de celles-là.

Dans *Qu'appelle-t-on penser ?* Heidegger remarque qu'il n'y a pour la volonté humaine que deux manières de s'affranchir de la pesanteur d'un passé pétrifié : l'éternel retour du même, et la rémission des péchés (9). Entre ces deux figures contraires, l'une, nietzschéenne et païenne, l'autre, juive et chrétienne, il faut choisir. Éternel retour, triomphe de la volonté de puissance, éternel mépris de la faiblesse. Alors nous construisons un monde dur, sûr de sa force et de son droit, prompt à la dénonciation et lent à la miséricorde, peu enclin à l'éducation, avare du pardon. L'enfant n'y est que le symbole du jeu du Temps avec le hasard et la nécessité, « une roue qui roule sur elle-même », et il ne peut plus remplir son rôle de révélateur théologique du Royaume.

Mais face à l'Éternel retour, il y a la Rémission des péchés. Rémission des péchés, mémoire de la nouvelle Alliance, plus ancienne et plus forte que toutes nos faiblesses, affleurement de notre enfance théologique, grâce des pécheurs pardonnés, grâce des saints : la même grâce. Les « joueries » que rapportent les *Derniers Entretiens* de Thérèse de Lisieux ne sont pas autre chose que l'expression de la liberté de celui qui se sait enfant du Père, c'est-à-dire spirituellement en droit d'exister sans être « à son compte ». Il sait que, quoi qu'il arrive, il est aimé, qu'être fils ou fille, c'est être élu d'un amour sans abandon possible. Il sait qu'un père est toujours là, sur la route, à guetter et devancer le prodigue ; qu'une mère est encore là pour appeler « mon enfant » celui que tous appellent un criminel.

(9) Heidegger. *Qu'appelle-t-on penser ?* P.U.F., Paris, 1959, 79 s.

Eternel retour, rémission des péchés. Entre ces deux figures inverses, il me semble que quiconque s'occupe d'éducation sans arrière-pensées idéologiques a déjà choisi dans le secret : il a choisi la considération de l'enfant et le respect de la faiblesse ; il a choisi de servir, dans la génération qui vient, la promesse qui ouvre un avenir inédit. Il a choisi, dans l'obscurité des signes et la fragilité de la chair, de collaborer au mystère de la paternité humaine, image imparfaite et inestimable de Celui qui est lent à la colère et plein de miséricorde, et que l'Esprit Saint nous apprend à nommer notre Père.

Marguerite LÉNA

Marguerite Léna, née en 1939. Membre depuis 1961 de la communauté apostolique Saint-François-Xavier. Agrégée de philosophie en 1963. Professeur de philosophie à l'institution Sainte-Marie de Neuilly. Membre du bureau de rédaction de l'édition en langue française de *Communio*. Publications : outre de nombreux articles dans *Axes* et *Communio*, un livre : *L'esprit de l'éducation*, Paris, Fayard, collection « Communio », 1981, 271 p.

Thierry LELIÈVRE

Faut-il être un grand pour être un saint ?

Ne pensons pas que les enfants sont incapables d'être saints : l'Église ne leur propose pas une sainteté au rabais, mais la sainteté (d'où ses exigences), à réaliser selon les modalités propres à leur âge.

L'ÉGLISE s'est posé plusieurs fois ce problème depuis la présentation du procès de béatification de deux enfants français en 1934-1935: Anne de Guigné et Guy de Fontgalland. Elle a béatifié et canonisé le seul adolescent confesseur, saint Dominique Savio, en 1954. Puis, presque toutes les causes des jeunes confesseurs ont été arrêtées (entre 1964 et 1978 environ) à cause des difficultés que je présenterai.

Depuis 1981, après la session plénière de la S. Congrégation pour les Causes des Saints qui a suscité plusieurs travaux de spécialistes, le feu vert a été donné pour poursuivre l'étude et la reconnaissance des vertus héroïques requises chez les jeunes en vue de la proclamation de leur sainteté.

Dans cet article, on ne parlera que des enfants non martyrs, morts avant l'âge de 12-14 ans.

Obstacles et solutions données à la canonisation d'enfants non martyrs

L'Église n'a jamais canonisé un enfant non martyr en-dessous de cet âge. Parmi les dix saints martyrs canonisés en-dessous de

14 ans, le dernier est sainte Maria Goretti en 1950. Mais dans toute l'histoire de la sainteté, aucun enfant non martyr n'a été canonisé.

Dans les procès de canonisation en cours, on rencontre les difficultés suivantes :

a) *L'Eglise requiert une période de dix années d'exercice des vertus héroïques pour le candidat à la canonisation.*

Or, on ne peut trouver ces dix années chez un enfant de 12-14 ans, entre l'usage de la raison et sa mort précoce.

Certains concèdent une période minimale de cinq années. On propose aussi de suppléer la durée par la qualité des actes. On devra donc trouver dans la vie de l'enfant des actes héroïques de difficulté extraordinaire, ou encore une continuelle et parfaite fidélité dans les difficultés ordinaires. Car on ne doit pas compter la sainteté selon le nombre des années, mais selon l'ardeur de la vertu. Pour certains adultes d'ailleurs, une période de 4-5 années a été retenue suffisante pour leur canonisation.

b) *Ce problème des canonisations d'enfants est récent. Leur inexistence dans l'histoire de l'Eglise semble prouver que le jeune âge est incapable d'arriver à l'héroïcité.*

Or on donne l'exemple d'enfants dans l'Ancien Testament, dans l'Evangile, dans l'Eglise primitive, martyrs ou non, sanctifiés par Dieu dans leur enfance et objets de la prédilection divine pour accomplir ses merveilles. De plus, il y a des saints adultes qui ont manifesté des signes de vertu héroïque dès leur enfance.

Ainsi l'héroïcité chez les enfants n'est pas une nouveauté. Seule son analyse dans la législation des canonisations constitue un fait très récent, totalement nouveau.

c) *A côté des martyrs, des fondateurs d'Ordre, des grands confesseurs de la foi, on ne voit guère comment un enfant pourrait être une grande figure pour l'Eglise.*

L'enfant qui est arrivé à la perfection de son âge, au prix de grandes luttes et au travers des difficultés de son âge, en ayant montré des exemples de vertu au-dessus de l'ordinaire pour son âge, en de nombreuses occasions, constitue un véritable modèle pour les enfants, une figure d'autant plus éclatante qu'elle est plus jeune. Quel meilleur modèle adapté et compris par ceux de son âge peut-on trouver ? Ne faut-il pas aussi reconnaître qu'un exemple de vertu chez un enfant frappe d'admiration même un adulte ?

Procès de canonisation d'enfants en cours à la S. Congrégation pour les causes des Saints

Je les classe par ordre d'âge décroissant.

Vénérable Galileo Nicolini, né en 1882 en Italie, novice passionniste, mort en 1897 à l'âge de 14 ans et demi. Sa cause commence en 1930. Il est déclaré vénérable, c'est-à-dire ses vertus sont reconnues héroïques, le 27 novembre 1981.

Bernard Lehrer, né en 1930 en Bavière, séminariste, mort en 1944 à l'âge de 14 ans. Il obtient le premier décret en 1956 ; rien depuis.

Maggiorino Vigolungo, né en 1904 en Italie, élève de la Société Saint-Paul, mort en 1918 à l'âge de 14 ans. Le premier décret est signé en 1964. L'évêque a introduit officiellement sa cause le 27 février 1981. Le postulateur prépare la reconnaissance de ses vertus héroïques.

Laura Vicuna, née en 1891 au Chili, élève au Collège des Salésiens, morte en Argentine en 1904 à l'âge de 12 ans et demi. Le premier décret est obtenu en 1960. La cause s'arrête, et reprend en 1982 en obtenant d'autres décrets. Le postulateur prépare la reconnaissance de ses vertus héroïques.

Anfrosina Berardi, née en 1920 en Italie, morte en 1933 à l'âge de 12 ans. Sa cause est commencée en 1962. Le premier décret signé en 1974. On attend l'introduction officielle de la cause pour laquelle le Promoteur de la Foi, en 1983, n'a fait aucune objection à propos de l'âge ou de la maturité de cette servante de Dieu.

Joseph Ottone, né en 1928 en Italie, mort en 1941 à l'âge de 12 ans et demi. Le procès commence en 1962. Il obtient le premier décret en 1980. Le postulateur prépare l'introduction officielle de la cause.

Guy de Fontgalland, né en 1913 en France et mort en 1925 à l'âge de 12 ans. Le procès ordinaire est ouvert en 1941. Pour diverses raisons, la cause n'a plus été continuée.

Anne de Guigné, née en 1911 à Annecy et morte en 1922 à Cannes à l'âge de 10 ans et demi. Le procès ordinaire est ouvert en 1935. Elle a suscité de nombreuses études et biographies, encore récemment par ceux qui continuent de promouvoir sa cause, y compris Mgr Sauvage, évêque émérite d'Annecy (1).

(1) *Bulletin de l'Association des Amis d'Anne de Guigné*, « Enfance et sainteté » (1 boul. Emile-Rimbaud, 13013 Marseille).

François Marto, né en 1908 à Fatima et mort en 1919 à l'âge de 10 ans et demi, après avoir vu la Sainte Vierge en 1913.

Jacinte Marto, née en 1910 à Fatima, morte à Lisbonne en 1920, à moins de 10 ans, après avoir vu la Sainte Vierge en 1913. Le procès ordinaire des deux petits voyants de Fatima a été ouvert le 20 décembre 1979.

Marie du Mont Carmel Gonzalez-Valerio, née en 1930 et morte à Madrid en 1939. Le procès a été présenté à Rome fin 1983.

Antonietta Meo, née en 1930 à Rome et morte en 1937 à l'âge de 6 ans et demi. Le procès ordinaire s'est ouvert en 1972, et le procès sur ses écrits en 1975.

Cette liste de douze Serviteurs de Dieu, de provenance géographique variée, montre bien que le problème de la sainteté chez les enfants intéresse l'Eglise, sans présumer de son jugement sur chacun d'eux. Beaucoup de procès de canonisation ont été abandonnés en cours de route.

De ces douze cas, un seul d'entre eux, mort quelques mois avant l'âge de saint Dominique Savio, a été reconnu vénérable, Galileo Nicolini. Il faudra encore un miracle pour accéder à la béatification, et un autre miracle pour la canonisation. L'Eglise a donc admis l'existence de l'héroïcité au terme de la vie de cet adolescent, soit à 14 ans, et l'exercice des vertus héroïques dans les années qui ont précédé sa mort précoce. Mais l'Eglise n'a pas (encore) reconnu l'héroïcité vécue chez un enfant de moins de 14 ans, même si elle existe chez l'un ou l'autre de ces 11 autres cas, ou chez d'autres enfants pour qui personne n'a jamais commencé le procès de canonisation (tous les saints du Paradis n'ont pas été canonisés par l'Eglise !) ; l'Eglise n'a peut-être jamais pensé à la possibilité ou à la nécessité de canoniser un enfant non martyr. Seulement au cours de ce siècle-ci, grâce à l'influence de saint Jean Bosco, convaincu de la sainteté de certains de ses élèves (2) et grâce à l'oeuvre de Saint Pie X en faveur de la communion précoce : « *Il y aura des Saints parmi les enfants* » prophétisa-t-il (3), on a commencé à présenter au

(2) Cf. *Memorie biografiche del Venerabile Servo di Dio Don Giovanni Bosco raccolte dal Sac. salesiano Giovanni Battista Lemo'ne* (Torino, 1898-1906) V, 356 ; VII, 249 ; XI, 460-461 ; XII, 281.

(3) Cf. Dal-Gal., G., « II Papa Santo : Pio X », dans *Il Messaggero di San Antonio*, Padova, 1954. 253.

tribunal compétent des adolescents d'abord, puis aussi des enfants pour la canonisation. L'Eglise analyse maintenant avec beaucoup de prudence ces nouveaux candidats sans les exclure a priori.

On aura aussi remarqué l'actualité de ces douze causes d'enfants : huit d'entre elles ont un acte officiel dans la procédure de canonisation qui est identique à celle des adultes, ces cinq dernières années.

L'Eglise s'est-elle prononcée sur la possibilité de la sainteté chez les enfants ?

L'Eglise ne s'est *pas* (encore) prononcée sur l'existence de l'héroïcité chez un enfant de moins de 14 ans. Mais l'enseignement de l'Eglise n'exclut pas les enfants de la sainteté. Il suffit de relire les discours du pape Pie XII pour la glorification du plus jeune saint confesseur, Dominique Savio :

« *A un âge si tendre on s'attendrait plutôt à trouver de bonnes et aimables dispositions d'esprit, et au contraire, on découvre en lui avec stupeur les voies merveilleuses des inspirations de la grâce, une adhésion constante et sans réserve aux choses du ciel que sa foi percevait avec une rare intensité* » (4).

De même le pape Paul VI, pour la béatification de Nunzio Sulprizio, jeune ouvrier mort à 19 ans, s'exprime ainsi :

« (Le nouveau bienheureux) *vous dira qu'aucun âge comme le vôtre, chers jeunes, n'est apte aux grands idéaux, aux héroïsmes généreux, aux exigences cohérentes de pensée et d'action* » (5).

Et pour la béatification de Clelia Barbieri, morte à 23 ans :

« *La sainteté parmi les jeunes est un phénomène humain et hagiographique qui, du fait de sa précocité, nous paraît du plus haut intérêt. N'est-ce pas une des curiosités modernes que celle d'enfants prodiges, de jeunes athlètes, d'artistes, de savants, de héros qui, survolant les étapes du développement et les rythmes du temps, atteignent sans délai une plénitude naturelle étourdissante ? Et lorsqu'il s'agit de sain-*

(4) AAS 46 (1954), 861.

(5) *Insegnamenti di Paolo VI*, I (1963), 363.

teté, c'est un phénomène admirable pour la richesse de dons surnaturels que la fraîcheur même de l'âge met en évidence... » (6).

Ainsi, non seulement l'Eglise admet la possibilité de la sainteté chez les jeunes, y compris chez les enfants, mais elle encourage les éducateurs à former les enfants à la sainteté. Voici un passage d'une exhortation du pape Pie XII :

« L'enfance est riche également de précieuses énergies religieuses et morales... Vous ne devez pas croire que le jeune âge est un obstacle dans le chemin vers une perfection même accomplie, vers la sainteté... l'âge physique ne porte pas préjudice à l'âme, si bien que l'homme, même à l'âge d'enfant, peut atteindre la perfection de l'âge spirituel (saint Thomas, III, q. 72, a. 8 in corp. et ad 2m)... Visez bien haut, chères filles ! Proposez avec simplicité, mais avec clarté et avec force, des buts élevés à vos fillettes » (7).

L'Eglise invite même les enfants à l'apostolat et les oblige à la sainteté. C'est reconnaître qu'ils en sont capables. Elle les presse à mettre en valeur les capacités morales et spirituelles qu'ils possèdent :

« Les enfants ont également une activité apostolique qui leur est propre. A la mesure de leurs possibilités ils sont les témoins vivants du Christ au milieu de leurs camarades » (8).

Et lors d'une audience du pape Paul VI :

« Ils ne connaissent pas les jeunes, ceux qui ne voient pas quelle capacité de renoncement, de courage, de service, d'amour héroïque ils ont dans le cœur, et aujourd'hui peut-être plus qu'hier » (9).

L'Eglise forme ses fils à la sainteté à tout âge. La sainteté est à la portée de tous. Il n'y a pas de distinction d'âge :

« Il n'y a pas de grandeur qui ne doive servir Dieu ; il n'y a pas de bassesse ou de petitesse qui ne puisse servir Dieu. Tout cela nous dit que la vraie cause qui produit la sainteté n'est rien d'autre que la sainteté même de Dieu qui donne

aux grands et aux petits tous les moyens possibles ; mais aux petits, aux derniers, il donne, dans leur vie cachée, des délicatesses singulières qui, si elles ne resplendissent pas de la même façon que les entreprises élevées des grands champions, ont toutefois un charme et un parfum spéciaux » (10).

Les plus petits attirent davantage les faveurs de Dieu :

« On vérifie toujours et on remarque chez presque tous les saints que la grâce édifie sur la nature, en édifiant par dessus une nature déjà bien disposée. Mais il est vrai aussi... qu'on ne trouve pas toujours la nature prédisposée à de telles grandeurs ; il y a des exceptions pour lesquelles la grâce crée vraiment des merveilles de sainteté à partir du rien de la nature... La sainteté est et veut être de tous, justement comme il convient aux oeuvres de la grâce pour laquelle aucune faiblesse de nature n'est trop faible » (11).

La sainteté pour tous, c'est l'appel du 5^e chapitre de *Lumen Gentium* (12). Celui qui a préparé ce texte conciliaire, le Père Molinari, explique :

« Tous, chacun à sa façon, sont appelés à l'héroïsme et sont capables de le vivre : les enfants qui, en ayant atteint l'âge de raison, deviennent peu à peu capables d'ordonner leur vie selon la charité que le Saint-Esprit répand dans leurs cœurs » (13).

L'héroïcité pour un enfant

Un enfant peut-il être un héros ? De quelle héroïcité s'agit-il ? Depuis le premier traité sur les vertus héroïques du grand législateur en matière de canonisation, le futur pape Benoît XIV (en 1738), le concept d'héroïcité a subi au cours de notre siècle une certaine évolution dans l'enseignement des papes depuis Benoît XV : la sainteté consiste dans la seule conformité au

(6) AAS 60 (1968), 750.

(7) AAS 46 (1954), 44-49.

(8) Concile Vatican II, *Apostolicam Actuositatem*, 111, 12.

(9) *Insegnamenti di Paolo VI*, 6 (1968) 929-930.

(10) *Osservatore Romano*, 6-7 février 1933, n° 31, p. 1, col. 3-6.

(11) *Osservatore Romano*, 5-6 mai 1930, n° 105, p. 1, col. 2-3.

(12) Concile Vatican II, *Lumen Gentium*, V.

(13) Molinari, Gumpel, « Eroismo », dans *Nuovo Dizionario di Spiritualità*, a cura di De Fiores S. e Goffi T., Edizione Paoline, Roma, 1979, 487 n. 11.

vouloir divin qu'exprime l'accomplissement constant et exact de ses devoirs d'état. Parcourir avec sérieux le chemin de la vie chrétienne, sans rien négliger de ce qui doit être fait, avec une persévérance qui ne se fatigue jamais, qui suit constamment les appels de Dieu, avec générosité (14).

L'expression la plus célèbre est celle-ci : « l'extraordinaire dans l'ordinaire ». Dans la vie d'un enfant (et de la plupart des adultes aussi) il se présente difficilement des choses extraordinaires, des belles entreprises, des grands événements, des exploits retentissants, mais des choses habituelles communes qui n'ont aucun éclat, qui n'ont en soi rien d'attrayant, le « terrible quotidien » :

« Le quotidien qui revient toujours semblable, qui a toujours les mêmes occupations, les mêmes situations, les mêmes difficultés, les mêmes tentations, les mêmes faiblesses, les mêmes misères, fut dit à juste titre le « terrible quotidien ». Quelle force faut-il seulement pour se défendre de ce quotidien terrible, écrasant, monotone, asphyxiant ! Quelle vertu non commune il faut pour accomplir avec une exactitude non commune, ou mieux, non pas avec la façon commune et quotidienne si souvent faite d'inexactitude, de relâchement, de négligence, de superficialité, mais faite d'attention, de piété, de ferveur intime de l'esprit, tout le complexe de choses communes qui remplissent notre vie quotidienne ! » (15).

La sainteté consiste dans les choses communes vécues de façon non commune. Il s'agit là d'un véritable martyr non sanglant, mais non moins admirable et méritoire. Dieu attend d'un enfant la correspondance fidèle et généreuse à ses appels, à ses volontés, à ses désirs, l'utilisation fidèle et soignée des dons naturels et surnaturels qu'il a distribués à chacun. Cette notion d'héroïcité, authentifiée par le jugement infaillible de l'Eglise dans la canonisation de plusieurs saints, est tout à fait à la portée des jeunes, compréhensible et proche de leur vie.

La sainteté n'est pas réservée aux grands conquérants aposto-

(14) AAS 12 (1920), 335 et AAS 13 (1921), 161.

(15) *Osservatore Romano* 7-8 janvier 1928, n° 6, p. 1, col. 2-3

ligues, aux grands contemplatifs, aux grands pénitents, aux grands thaumaturges. Elle s'adapte très bien à toute forme de vie. Car une vie ordinaire, la vie d'un écolier par exemple, vécue de façon non ordinaire, supérieure aux bons écoliers de son âge, requiert des vertus non ordinaires. Vaincre la monotonie de la vie quotidienne requiert la présence de l'Esprit-Saint qui agit et transforme grands et petits.

Il y a la sainteté du martyr, celle du fondateur d'ordre, celle de la vierge, celle du pasteur d'Eglise, celle d'une mère de famille, celle d'un enfant. La même sainteté, non pas dévaluée, mais vécue différemment. L'essentiel est d'avoir tout donné à Dieu selon son âge. Ainsi, on jugera différemment l'excellence d'un acte vertueux accompli par un enfant que le même acte accompli par un adulte. Par exemple, le jeûne, les souffrances prolongées et très douloureuses, ou encore un novice de 13 ans qui observe les mêmes austérités de la Règle qu'un profès de 30 ans.

On voit bien que l'héroïcité est une notion analogique, selon une analogie de proportionnalité. Il est évident que l'héroïsme du prêtre n'est pas celui de l'homme marié, que l'héroïsme de l'ouvrier n'est pas celui de l'homme de loi, l'héroïsme de l'adulte n'est pas celui de l'enfant. La sainteté de l'enfance correspond à une vocation spéciale, différente de la sainteté de l'adulte.

Cependant, si on a parlé d'héroïcité relative au sujet, il ne faut pas croire que l'héroïcité d'un enfant a moins de valeur que l'héroïcité d'un adulte et qu'on se contente de moins pour l'enfant, ou qu'on a réduit l'héroïcité à sa petite dimension. L'important, c'est que la difficulté de l'acte, l'intensité de son amour et le motif désintéressé-surnaturel, en rapport à son âge, rendent l'acte véritablement excellent et donc héroïque.

Un enfant qui tend à l'héroïcité sera un fils de Dieu qui vit de la grâce et de la prière, et témoigne courageusement de sa foi, un fils obéissant et dévoué en famille et avec ses supérieurs, un écolier studieux, bon joueur et respectueux des autres, un apôtre joyeux et généreux parmi ceux de son âge... Les vertus de son âge et de son état de vie qu'il peut exercer plus communément sont : fervente piété, surtout eucharistique, sérieux et régularité dans l'observance du règlement, comportement loyal, humble et modeste, dévouement et zèle apostolique, force et patience dans la maladie. Ce programme comporte évidemment, à la base, l'exercice des vertus théologiques. S'il ne dit jamais « non » au Seigneur, s'il ne refuse rien de ce qu'il lui inspire, s'il a donné le maximum, selon le nombre de

talents reçus, et tout cela par amour de Dieu, il a atteint l'héroïsme.

Les difficultés de la vie d'un enfant

L'héroïsme n'existe pas sans difficultés. Toute période de la vie humaine comporte ses épreuves à surmonter pour être parfait.

On dit qu'un enfant a moins de difficulté à croire qu'un adulte parce qu'il fait confiance et que sa foi est plus préservée. Oui, mais beaucoup d'enfants ont montré une foi très ferme au cours de durs interrogatoires, de longues aridités, ou de souffrances physiques insoutenables. Il est vrai qu'un élan héroïque d'obéissance ou de piété ou de générosité lui coûte moins parce qu'il est naturellement enthousiaste et spontané. Mais des actes répétés de la même vertu lui coûtent beaucoup plus qu'à un adulte à cause des hauts et des bas de sa nature en changement.

Les principales difficultés rencontrées par un enfant peuvent être : les exigences du travail scolaire et du règlement, la vie en communauté, les obstacles à sa vocation, la séparation précoce de sa famille pour entrer au Séminaire ou à l'hôpital, les mauvaises influences et les moqueries de ses camarades, la rigueur de ses pénitences volontaires, la solitude physique ou morale dans la maladie, les douloureuses souffrances jusqu'à la mort.

A tout âge il est difficile d'être saint. C'est exigeant même pour un enfant.

L'oeuvre de la Grâce

Avec les rares théologiens qui ont abordé le problème de l'héroïcité chez les enfants (16), il faut parler de l'oeuvre de Dieu dans le jeune sujet à sanctifier. Dieu, auteur de toute grâce et de

(16) Focchi, A.M., S.I., « Virtù eroiche nei fanciulli? », dans *La Scuola cattolica*, 20 (1942) 203-220. Garrigou-Lagrange, R., « Parvulli », in *Vie Spirituelle*, 25-26 (1930-1931), n° 137, 174-186. Garrigou-Lagrange, R., « L'héroïcité de la vertu chez les enfants. Les Maîtres et les Modèles », in *Vie Spirituelle* 42 (1935), n° 184, 34-52. Garrigou-Lagrange, R., « Le virtù eroiche nei bambini », in *Vita cristiana*, Firenze, 1943, fasc. 4, 458-470. Palazzini, P., « Fanciullezza », in *Enciclopedia Cattolica*, Firenze 1950, V. col. 1015. Rossi, A., « Virtus heroica in pueris », in *Divus Thomas*, 64 (1961), 326. Rossi, A., « Virtus heroica in pueris », in *Divus Thomas*, 66 (1963), 171-188. Von Hertling, L., « Utrum pueri canonizari possint? », dans *Periodica de re morali, canonica*, 24 (1935), 66-73.

toute sanctification, ne dédaigne pas le jeune âge. Il ne s'arrête pas à la personne. C'est dans le style de la grâce de se servir de faibles instruments pour faire éclater davantage son agir et sa puissance (*1 Corinthiens* 1, 27-28). Dieu peut ainsi se montrer plus grand artisan de sainteté chez les enfants que chez les adultes ; il peut adapter sa grâce à la nature de l'enfant. Le jeune âge n'est pas un obstacle du côté de Dieu.

En outre, au sujet du problème de la durée d'exercice des vertus et l'action de la grâce, Dieu est le Maître du temps. Il conduit ses disciples où il veut à la vitesse qu'il veut. La grâce peut transformer et élever en un seul instant (c'est le cas de « conversions instantanées »). La mort précoce n'est pas un obstacle pour l'oeuvre de la grâce. Plus s'approche le terme, plus Dieu accélère l'ascension à la perfection (cf. saint Thomas (17)).

Il faut aussi admirer le travail de la grâce par les Sacrements dans une âme qui s'abandonne à l'action divine (18).

En résumant les conclusions des théologiens cités plus haut, on doit dire aussi qu'un seul acte humain peut engendrer une disposition assez stable pour accomplir habituellement des actes de même nature. Certains actes très difficiles accomplis avec une très grande générosité produisent immédiatement les vertus acquises. La grâce peut suppléer à ce qui manque du côté des vertus acquises, et c'est encore Dieu qui prépare la nature à recevoir la grâce. Les dons du Saint-Esprit peuvent perfectionner l'activité des facultés naturelles et des vertus infuses, par degrés ou en un seul instant. Il s'agit d'une élévation surnaturelle des facultés naturelles (19).

Faits héroïques

Pour savoir si la grâce peut réellement élever la nature des enfants à l'héroïsme, il suffit d'observer et d'analyser leur comportement. Voici des exemples de vertu choisis chez deux garçons et deux filles de 12-14 ans, tirés des témoignages reçus lors de leur procès de canonisation.

De Galileo Nicolini :

- (17) Saint Thomas, *In Epist. ad Hebraeos*, C.X., lect. E in fine.
- (18) *AAAS* 4 (1912), 264 et cf. les études des théologiens cités ci-dessus.
- (19) Cf. les études des théologiens cités ci-dessus.

« Sa force se manifesta spécialement quand il n'écouta pas ceux qui cherchaient à le détourner de sa vocation, en résistant aux flatteries de son oncle Vincent qui lui faisait des promesses alléchantes pour rester dans le monde » (20).

« Il cherchait les services les plus humbles que les autres avaient du mal ou même de la répugnance à accepter. Il préférait les objets que les autres avaient laissés de côté. Et si le professeur le reprenait quelquefois pour l'humilier et le mettre à l'épreuve, il acceptait cette humiliation comme s'il l'avait méritée » (21).

De Maggiorino Vigolungo :

« Les jours de l'Épiphanie, le froid était glacial ; Maggiorino rentra chez lui en faisant 14 kilomètres en partie à pied et il arriva à jeun, pâle, transi et épuisé, vers neuf heures. Je lui offris une tasse de café. "Oui, mais d'abord la communion"; répondit-il avec certains yeux bien expressifs » (22).

De Laura Vicuna :

« Laura était tellement émue de la tendresse de Jésus pour les hommes qu'elle ne laissait pas passer une occasion sans la rappeler et en parler avec ferveur, en répétant fréquemment cette belle exhortation : "Nous devons vivre seulement pour Jésus"; Quand ensuite elle était devant le Tabernacle, son recueillement était si grand qu'on aurait cru qu'elle voyait vraiment Jésus. Plusieurs fois on la surprit toute en larmes de tendresse » (23).

« Elle était dévouée pour toutes ses camarades, mais elle fut d'une charité et d'une patience extraordinaires avec sa petite soeur, au caractère complètement différent du sien » (24).

« Elle supportait sans se mettre en colère les ennuis et les moqueries de certaines camarades et elle priait pour celles qui l'offensaient. Dans son parler, elle cherchait à atténuer

de façon convenable les défauts des autres, sa soeur et même de sa mère » (25).

D'Anfrosina Berardi :

« Anfrosina comprit tout à fait son triste état, et au lieu de s'en lamenter, elle s'offrit comme holocauste volontaire avec une grande résignation pour le salut de son âme, pour le bien des siens et pour la plus grande gloire de Dieu ! Aucun acte et aucun geste de regret, ni même un cri ne sortit de sa bouche. Seulement en voyant ses membres se tordre de douleur, on comprenait clairement qu'elle souffrait beaucoup, au point d'en perdre connaissance, et quand sa voix faible revenait, elle répétait : "Encore autant, Seigneur, en rachat pour mes péchés. Ma Mère, je vous demande une grâce : ne me faites pas mourir avant d'avoir expié tous mes péchés en ce monde". Et elle répétait cela plusieurs fois par jour » (26).

On lira aussi les actes de vertu héroïque racontés par Soeur Lucie sur ses deux cousins, François et Jacinte dans son récit des Apparitions de Notre-Dame de Fatima (27).

On trouve dans la vie de ces enfants des traits vraiment supérieurs aux enfants de leur âge. Deux notes bien caractéristiques de la vertu héroïque : enthousiasme et constance à offrir leurs mortifications et leurs souffrances, à obéir et à prier, à accomplir les devoirs de leur âge et de leur état de vie, même dans les épreuves.

On trouve encore une piété intense qui édifie et à cause de son recueillement et à cause de sa durée. Ils ne se fatiguent pas de se trouver en présence de Dieu et de suivre tout ce qui peut faire grandir leur foi : catéchisme, lectures, sermon, directeur spirituel. Pour vivre et prolonger cette union à Dieu, ils manifestent un grand désir de l'Eucharistie et du Paradis.

Trois autres vertus sont souvent mises en relief : leur charité qui se fait proche des besoins des autres, oubliant leurs propres souffrances et toujours prompte à servir. Leur obéissance totale, empressée et joyeuse, ne refusant aucune fatigue pour obéir. Leur humilité dans des charges plus pénibles ; ils cherchent à

(20) *Beat. et Canon. Galilaei Nicolini*, Alia Nova Positio super virtutibus, Silloge vir- tutum, p. 124, n. 4.

(21) *Id.*, p. 141, n. 7 super dubio

(22) *Beat. et Canon. Maiorini Vigolungo*, Positio super Causae Introductione, Summarium

(23) *Beat. et Canon. Laurae Vicuna*, Positio super, p. 246- Causae Introductione, Summarium super dubio, p.246- 248.

(25) *Id.*, p. 128, par. 523.

(26) *Beat. et Canon. Anfrosinae Berardi*, Summarium super dubio, Documenta, p. 73.

(27) *Mémoires de Sœur Lucie*, traduit par les soeurs de N.D. de Charité, compilation du Père Louis Kondor, SDV (Fatima, mai 1980)

s'effacer et ne demandent aucun traitement spécial ; ils sont prompts à remercier, à supporter les moqueries et à demander pardon. Enfin, on note chez eux un grand désir de sainteté, de répondre sans perdre de temps à l'appel de Dieu. Cela se traduit par la lutte courageuse, progressive et constante contre leurs défauts et par la recherche du devoir bien fait. Leur aspiration à l'apostolat, à la vie missionnaire ou à la vie religieuse est signe de la grâce qui agit dans leur âme bien disposée. Ces grands désirs sont fruits du Saint-Esprit qui perfectionne l'âme : ils contribuent eux aussi à percevoir l'existence d'une vie héroïque, la présence des vertus héroïques.

LA question de la canonisation des enfants non martyrs est très récente. Il n'y a aucun document explicite ni aucun acte officiel de l'Eglise à son sujet.

Les difficultés canoniques s'aplanissent : on ne refuse plus de considérer ces jeunes cas, tout à fait nouveaux dans la pratique de la canonisation. Que peut-on souhaiter ? Que les familles et les éducateurs chrétiens aient cette conviction : *les enfants peuvent arriver à la sainteté*, l'Evangile pleinement vécu est à leur portée, ils sont capables de collaborer à l'oeuvre de la grâce et de répondre héroïquement aux appels de Dieu. Sainteté et enfance vont bien ensemble.

On voudrait des modèles de saints enfants à présenter aux enfants d'aujourd'hui, saturés de faux héros, trompés par de fausses valeurs, pour faciliter la tâche des Pasteurs. Mais il faudra encore du temps à l'Eglise pour examiner ces causes d'enfants, cas par cas et se prononcer sur leurs vertus. Puissent l'Année Internationale de la Jeunesse et l'effort de toute l'Eglise y contribuer !

Thierry LELIÈVRE

Thierry Lelièvre, né en 1954, prêtre en 1980 (Rome). Thèse de droit canon « *Les jeunes peuvent-ils être canonisés?* », Téqui, 1984. Exerce un apostolat auprès des jeunes à Rome. Autres publications : « Cent nouveau* saints. De 1963 à 1984 », Téqui.

Bruno THÉVENIN

« Que Dieu nous fasse saints, et vite ! » (1)

Une expérience d'éducation spirituelle au Foyer Marial « La Rencontre »

Si l'enfant doit imiter Jésus, c'est de l'intérieur, par l'Esprit. Il mérite qu'on lui propose les moyens d'une véritable sanctification.

DEPUIS douze ans que mon ministère me fait fréquenter les enfants, en vue de les aider à entretenir avec Dieu une relation filiale pleine de confiance, je n'ai cessé de réfléchir à la manière de les éveiller à la vie intérieure. On a donné une place trop exclusive au catéchisme. (Il est bien entendu qu'il n'est pas dans notre propos ici d'entrer dans les querelles actuelles concernant les catéchismes). Je crois que la manière d'éveiller les enfants à la vie spirituelle manque son but depuis longtemps. Ainsi l'écrivait déjà Henri Bremond en 1902, dans *L'Enfant et la vie* : « *Chaque page du catéchisme, une fois comprise et retenue (devrait) rendre l'enfant et plus religieux et plus sage. En fait, comme chacun sait, il en va tout autrement.*

(1) Dominique Savio à Don Bosco.

Les plus précoces de ces petits théologiens ne montrent pas toujours une âme plus chrétienne que leurs camarades... »

Il faudrait réfléchir à ce qui constitue l'ensemble de l'éveil et de l'éducation spirituelle de l'enfant. Bremond continue : « *Nous voulons mettre notre élève en contact direct avec les réalités que ces doctrines représentent et le façonner à une manière de sentir qui corresponde à ces divines réalités. Je ne demande pas que, après m'avoir entendu, il me récite intelligemment sa leçon comme une page de géographie ou de grammaire ; mais je veux que, à mesure que je lui parle, un être nouveau entre dans sa vie, quelqu'un et quelqu'un qui compte, pas un passant frôlé dans la rue, mais une pensée, une puissance, une bonté toujours présentes... Par quel moyen mettrons-nous, je ne dis pas l'intelligence de l'enfant, mais l'enfant lui-même tout entier en présence d'une image, personnelle, concrète, vivante, de Dieu ?*

Voilà le problème posé comme il faut. C'est l'enfant « *tout entier* » qu'il faut éveiller, éduquer et unir à Dieu. Il faut le faire vivre de l'Esprit de Jésus-Christ, grâce à une « *transfusion* » surnaturelle, par les moyens dont dispose l'Eglise. C'est un esprit qu'il faut donner, et pas n'importe lequel, mais l'Esprit de Jésus-Christ Lui-même.

Monsieur Olier commence admirablement son catéchisme lorsqu'il pose les questions suivantes :

- « Qui est celui qui mérite d'être appelé chrétien ?
- *C'est celui qui a en soi l'Esprit de Jésus-Christ.*
- Qu'entendez-vous par l'Esprit de Jésus-Christ ?
- *Je n'entends pas son âme, mais le Saint-Esprit qui habitait en Lui.*
- A quoi reconnaît-on qu'on a l'Esprit de Jésus-Christ ?
- *On le reconnaît aux inclinations qu'on a semblables aux siennes, ensuite de quoi on vit comme Lui. »*

Nous voulons que les enfants soient de vrais chrétiens, c'est-à-dire qu'ils agissent comme Jésus-Christ aurait agi dans les situations qui sont les leurs. Il faut donc que, comme le Verbe Incarné, ils soient animés de l'Esprit Saint. Cet Esprit Saint communiqué à l'Eglise s'appelle « *la grâce* ». Notre éducation religieuse des enfants aura ceci de particulier qu'elle aura pour but de les aider à se mettre dans les meilleures conditions pour recevoir la grâce.

Le prêtre, la mère, l'instituteur chrétien et le catéchiste n'éduquent pas l'enfant à la manière d'un professeur de gymnastique

qui demande à ses élèves d'imiter ses mouvements. Cette imitation n'est qu'extérieure. Non, il s'agit d'une imitation de Jésus-Christ de l'intérieur par l'Esprit qu'Il communique à chacun de nous depuis notre baptême. *Notre éducation chrétienne est fille de la grâce qui informe notre être naturel, le modifie intérieurement, à la suite de quoi, nos facultés et notre activité étant transformées, nous agissons comme Jésus-Christ.*

Il faut donc voir, comme le disait Henri Bremond, quels sont les moyens dont nous disposons pour mettre au cœur de l'enfant cet Esprit Divin — avec lequel il coopérera volontairement — et qui le fera agir comme Jésus-Christ. Nous en avons choisi cinq. Nous n'avons pas choisi le baptême, qui est le sacrement qui nous donne la grâce. Nous nous plaçons dans le cas de l'enfant chrétien vivant dans une famille chrétienne, animée de l'Esprit de l'Eglise qui demande qu'on baptise les petits enfants dès leur plus jeune âge.

Premier moyen la communion et le sacrifice eucharistique

Le chrétien se nourrit par la communion fréquente. L'Eucharistie est le sacrement de l'intimité de la créature qui porte son Dieu. Sacrement qui nous fait entrer dans les sentiments maternels de la Vierge Marie qui porte son Enfant. Il m'est arrivé de dire à des petites filles qui faisaient leur première communion à six ans : « Vous êtes les petites mamans de Jésus. La Vierge Marie a porté Jésus dans son âme et dans son corps, vous aussi, vous portez Jésus ». Transcription pour les enfants de la parole du Christ : « Quiconque fait la volonté de mon Père qui est aux cieux, c'est lui mon frère, ma soeur, ma mère » (*Matthieu 12, 50*).

Dans l'Ancien Testament, Dieu se révélait comme Père qui porte l'humanité : « J'apprenais à marcher à Ephraïm, je les prenais dans mes bras... j'étais pour eux comme celui qui élève un nourrisson tout contre sa joue » (*Osée 11, 3-4*). Avec la Vierge Marie, avec saint Joseph, avec le vieillard Syméon, la vocation de tous dans l'Eglise, c'est d'être des Christophe, des porte-Dieu. Et comme le dit magnifiquement Péguy : « *Il faudrait que les terrestres, il faudrait que les charnels, il faudrait que les temporels... de leur côté considérassent l'Incarnation... pour contempler Dieu du côté de sa créature... la créature accueillant son*

Dieu... ». En communiant, le chrétien s'habitue à porter son Créateur et son Rédempteur en servante et en mère dans l'esprit de la Vierge. Cette vocation maternelle de porter l'Enfant-Dieu, *vocation chrétienne*, doit être donnée très tôt, même aux jeunes enfants.

La communion ne se sépare pas du sacrifice eucharistique qui est le premier moyen de sanctification. Ainsi nous le dit le Concile Vatican II : « *L'Eucharistie est la source et le sommet de l'évangélisation* » (décret *Presbyterorum ordinis*, 5). Et Charles de Foucauld à l'Abbé Huvelin (1^{er} décembre 1905) : « *Il faut continuer à faire passer la Messe avant tout* ». Enfin l'Abbé Edouard Poppe, jeune prêtre belge, mort en odeur de sainteté à 33 ans, grand éducateur spirituel des enfants de la *Croisade eucharistique*, donne la raison la plus forte sur la nécessité de participer au sacrifice eucharistique : « *De même que le sacrifice du Calvaire est le centre de l'histoire universelle, la sainte messe est le centre et la source d'énergie de toute notre vie propre et de tout notre système d'éducation* ».

Il faut faire participer nos enfants à la messe en leur faisant comprendre que le sang de Jésus-Christ est là pour les laver, qu'ils doivent recueillir spirituellement ce sang de Jésus et l'offrir au Père à la manière de Marie, archétype de l'Eglise qui prie et qui offre.

Deuxième moyen : le sacrement du pardon divin

Jean Gerson, chancelier de l'université de Paris à 32 ans, après avoir conseillé les papes et été le maître d'oeuvre de deux conciles, a vécu les dix dernières années de sa vie sacerdotale dans une paroisse de Lyon, passant son temps à catéchiser et à confesser les enfants. Il disait : « *Que l'on pense ce que l'on voudra, pour moi, dans ma simplicité, je juge que la confession, pourvu qu'elle soit bien faite, est ce qui dirige le plus efficacement vers Jésus-Christ* » (*Traité du devoir de conduire les enfants à Jésus-Christ*). La simplicité de Gerson, nous aimerions l'avoir ! L'expérience sacerdotale nous oblige à y souscrire. « *Les choses elles-mêmes m'ont instruit et ne m'ont pas appris à mentir* », disait Aristote.

Je ne compte pas le nombre de fois où j'ai vu l'enfant s'en aller en courant après sa confession. Qu'on ne nous dise pas que c'est « traumatisant » de dire ses péchés à un prêtre lié au secret.

Le Christ nous dit le contraire et nous l'avons vérifié : « La vérité vous rendra libres » (*Jean* 8, 32). C'est parce qu'il se sent rendu libre que l'enfant court. On nous dit souvent qu'« il faut être à l'écoute ! » Le voilà le sacrement de l'écoute qui rend libre !

Je n'oublierai pas cette enfant qui à la fin de sa retraite de confirmation vient me remercier en disant : « *Je suis heureuse, parce que ce coup-ci, j'ai tout dit !* »

Troisième moyen : l'oraison

Nous l'appelons « prière silencieuse » pour les enfants. Il s'agit de s'ouvrir à la présence de Dieu par le silence. Nous disons souvent aux enfants qu'il n'y a pas d'amour sans secret, et qu'il n'y a pas de secret sans silence. Il faut faire de nos enfants les auditeurs attentifs de la Parole. Monseigneur Dupanloup, grand éducateur du XIX^e siècle l'avait bien vu : « *Entendez-le bien, tant que vous n'avez pas vu au catéchisme vos enfants prier, prier réellement ; tant que l'esprit de prière n'est pas descendu sur eux... vous n'avez rien fait encore. C'est quand ils prient et seulement alors que l'oeuvre de Dieu commence à se faire dans leur âme* ».

Nous avons fait prier cent, cent vingt enfants de 9 à 12 ans pendant cinq minutes, et nous avons obtenu un silence complet. Il faut voir les visages reposés de ces enfants, ruminant mentalement cet appel de *l'Apocalypse* : « *Viens, Seigneur Jésus !* ».

Il s'agit de les unir à une personne qui vient habiter chez eux (cf. *Apocalypse* 3, 20). Il faut qu'ils expérimentent petit à petit « *qu'il n'y a de présence que celle que l'on se donne* », comme le dit Louis Lavelle dans *La Conscience de soi*. Il faut rendre possible l'intimité que Dieu veut établir avec nous. Il faut que nos enfants, avant d'entrer dans l'âge difficile de l'adolescence, aient fait l'expérience d'une réelle intimité à l'égard de Jésus-Christ. *Il faut leur apprendre à mettre le pédagogue dedans*, ou plus justement, à ouvrir la porte au pédagogue qui vient frapper à leur coeur : « *Voici que je me tiens à la porte et je frappe ; si quelqu'un entend ma voix et ouvre la porte, j'entrerai chez lui pour souper, moi près de lui et lui près de moi.* »

Le tuteur est mieux placé dedans qu'à côté. Nous ne comptons plus les enfants qui, tous les jours, font cinq minutes, voire

exceptionnellement une demi-heure d'oraison. Ceux-là iront loin, si l'on en croit ce que nous dit saint Vincent de Paul : « *Donnez-moi un homme d'oraison, il sera capable de tout !* ».

Quatrième moyen : le sacrifice

Entendons-nous bien, pas de « petits sacrifices » comme on le disait autrefois. Non, le sacrifice au singulier ! Apprenons-nous à nos enfants que notre vie est offerte à Dieu et que l'Amour est l'union dans la ressemblance ? Nous devons leur dire : « Jésus est mort pour toi, à toi d'offrir tes peines, tes souffrances, ta maladie qui te maintient au lit pour quelques jours, pour Lui. Un jour, tu mourras, toi aussi, Dieu seul sait quand. Alors, à ton tour, tu lui donneras avec un grand amour ta vie comme il a donné la sienne à son Père pour toi. »

Voilà ce qu'il faut dire à l'enfant ; ce qui le place très tôt dans le Mystère Pascal, tel que saint Paul nous le livre. Il faut donner à l'enfant la révélation de tout le mystère chrétien en le mettant à sa portée, avec un vocabulaire qui soit le sien ou qui lui soit abordable. Il faut lui montrer l'amour qui animait les grands saints qui voulaient en tout imiter le Christ et qui — par grâce — lui offrirent leur vie, afin de rendre amour pour amour.

La petite Thérèse Martin, quoique enfant, en avait eu l'idée que nous retrouvons chez les grands saints, lorsqu'elle écrit : « *Le martyre, voilà le rêve de ma jeunesse, et ce rêve n'a cessé de grandir avec moi sous le cloître du carmel* ». Une élève de 3^e m'écrivait : « *Je me dis que si le Christ a donné sa vie pour moi, par Amour, est-ce que cela ne serait pas logique que je donne ma vie par Amour pour Lui ?* »

Oui, c'est logique ! C'est la logique de l'Amour. Cette élève ne fait que dire, avec les mots dont elle dispose, ce que saint Paul de la Croix écrivait : « *L'Amour est une forme d'union, où il s'approprie les tourments du Bien-Aimé* ». Nous ne disons pas à l'enfant qu'il sera martyr. Nous lui disons que l'offrande journalière des inconvénients de la vie est le sacrifice qui l'unit à Jésus et lui permet de rendre amour pour Amour. Cela n'est pas trop dur pour lui, si, petit à petit, son cœur a été préparé par la fréquentation de Jésus-Christ dans sa Parole et ses sacrements. *Ce sont les adultes, qui ayant perdu pied avec le mystère chrétien, plaquent leurs propres difficultés sur l'enfant.*

Le cardinal Newman, avec sa profonde expérience, savait bien que l'enfant entre de plain pied dans le mystère chrétien. Il dit magnifiquement : « *Nous savons par notre propre souvenir et par notre expérience des enfants, qu'il y a dans l'âme de l'enfance, aux premières années de son état régénéré (par la grâce du baptême), un discernement du monde invisible dans les choses visibles, une réalisation de ce qui est souverain et adorable, une incrédulité et une ignorance pour tout ce qui passe et change* » (*II Parochial and plain sermons*, VI, trad. Bremond).

Enfin, cinquième et dernier moyen : la dévotion mariale

Marie est la parfaite réussite de Dieu. Le cas limite où la Rédemption a atteint pleinement son objectif. La Vierge Marie, parce qu'elle est toute sainte, est un modèle pour tous. En elle se trouvent réunies à la perfection toutes les vocations d'une créature. *Le désir d'imiter Jésus-Christ nous conduit forcément à la dévotion mariale*, en sa dépendance puisqu'Il est Dieu et source de toute sanctification.

Que ce soit par les quinze mystères du chapelet — précis marial de l'Evangile — ou par le chemin de croix, l'enfant qui médite le mystère de Marie unie à Jésus-Christ et la prie, trouve en elle un modèle à imiter et une mère qui l'introduit dans le mystère.

S'en remettre à sa mère du ciel (lui qui sait le prix de la protection de sa mère terrestre) pour le conduire au Christ, ne fait pour lui aucune difficulté. Au contraire, la tendresse maternelle de la Mère du Christ ne peut que lui inspirer qu'il y a une même sollicitude à son égard entre le ciel et la terre.

VOILÀ résumés les moyens que nous avons choisis pour faire naître chez l'enfant les sentiments qui furent ceux du Seigneur Jésus-Christ lui-même. Ces moyens sont ceux de tout chrétien qui rend un culte à Dieu.

Rendre à Dieu, par le Christ, avec Lui et en Lui, le culte véritable, voilà le premier mouvement du cœur du chrétien. Il y en a un second, la sanctification.

Ce que nous allons dire suppose deux choses :

1. que l'expérience spirituelle soit assez accomplie pour qu'elle ne puisse pas être confondue avec toutes les rêveries imaginaires qui pénètrent la pensée de l'enfant ;
2. qu'une riche culture humaine, assurée par le milieu familial et scolaire, permette l'insertion de l'enfant dans la réalité du monde où il devra vivre et opérer sans cesse les discernements nécessaires afin qu'il ne se laisse pas gagner par un esprit contraire à celui de l'Évangile, mais puisse être le sel de notre terre.

Dans une seconde partie, nous aborderons de quelle manière nous avons choisi de développer dans le cœur de l'enfant la charité fraternelle, le sens apostolique, le service de l'Église.

IL suffit d'ouvrir notre Ancien Testament pour percevoir que les enfants et les jeunes ont une part non négligeable dans la réalisation du plan de salut divin. Depuis Abel, qui préfigure Jésus, l'Agneau innocent, immolé, tué par son frère. En passant par Isaac, préfigure de Jésus portant le bois de son sacrifice, obéissant à son père qui l'accompagne en silence. Joseph, celui devant qui ses frères « fléchissent le genou » et qui leur assure la nourriture en temps de famine. La soeur de Moïse, soeur aînée qui sauve son frère qui lui-même sauvera son peuple de la servitude. Samuel, l'enfant-prophète. La jeune servante de la femme de Naaman le Syrien, apôtre du vrai Dieu chez les païens. David, l'enfant-oïnt, l'enfant fort de l'Esprit qui s'était emparé de lui. Le jeune Daniel, l'enfant-Sage.

Tous ces personnages de l'Ancien Testament nous révèlent que dans l'histoire du Salut, l'enfant a sa place. Le Christ même a pris l'enfant comme modèle de ceux qui accueillent le Royaume des Cieux : « Quiconque n'accueille pas le Royaume de Dieu en petit enfant, n'y entrera pas » (*Luc 18, 17*).

L'enfant peut être et doit être un moyen de sanctification pour ceux-là même qui le protègent et l'éduquent. Le concile Vatican II, dans le décret sur « *L'apostolat des laïcs* » (le 18 novembre 1965), nous dit : « *Les laïcs rendus participants de la charge sacerdotale, prophétique et royale du Christ, assument*

Dans l'Église et dans le monde leur part dans ce qui est la mission du peuple de Dieu tout entier. Ils exercent concrètement leur apostolat en se dépensant à l'évangélisation et à la sanctification des hommes... Insérés qu'ils sont par le baptême dans le Corps mystique du Christ, fortifiés grâce à la confirmation par la puissance du Saint-Esprit, c'est le Seigneur qui les députe à l'apostolat. S'ils sont consacrés sacerdoce royal et nation sainte (1 Pierre 2, 4-10), c'est pour faire de toutes leurs actions des offrandes spirituelles et pour rendre témoignage au Christ sur toute la terre ».

Lorsqu'on dit laïcs, cela concerne aussi les enfants. *L'enfant baptisé, a fortiori confirmé, a sa place dans la sanctification de ceux qui sont membres de l'Église comme lui. Dans l'Église, à la place qui est la sienne, il doit, lui aussi, travailler à la sanctification de tous les fidèles, à commencer par les membres de sa famille, ses parents, ses frères et soeurs et ses amis d'école ou de jeu. Il faudrait faire comprendre aux enfants qu'on a besoin d'eux, et que le Père veut qu'ils soient les petits collaborateurs de son Fils.*

Ne disons pas qu'ils sont trop petits, trop faibles. D'abord parce que ce n'est pas vrai. Ils sont très capables de constance lorsqu'il s'agit d'obtenir la guérison d'une mère malade ou d'un autre enfant atteint de maladie grave. Ensuite, parce que la petitesse, en religion, n'est pas un obstacle, au contraire : « Ce qu'il y a de faible dans le monde, voilà ce que Dieu a choisi pour confondre ce qui est fort » (*1 Corinthiens 1, 27*). Et aussi, « afin qu'il n'y ait point de division dans le corps (et que le monde des enfants ne soit pas séparé du monde des adultes dans cette grande entreprise de conquête du Royaume des Cieux), les membres que nous tenons pour les plus faibles sont ceux-là qui sont les plus nécessaires » (*1 Corinthiens 12, 22*).

Avec les grands souffrants, peut-être les enfants sont-ils les premiers dans l'Église, à cause de leur petitesse, à pouvoir travailler à notre sanctification à tous. Comme il serait profitable à l'Église que nous soyons nombreux à écrire à nos enfants comme le faisait Léon Bloy, à la petite Elisabeth Joly, le 15 juin 1912: « *On t'a sans doute parlé de la Communion des saints, puisque c'est un article de foi, sans t'expliquer qu'appartenant à Jésus-Christ comme un membre essentiel de son Corps divin, étant, dès lors, non seulement participante, mais identifiée, c'est-à-dire Dieu toi-même en cette manière, et Dieu rédempteur, il y a des créatures humaines, en nombre*

inconnu, qui dépendent de toi, devant être secourues par toi, Elisabeth, petite fille sans auréole... Je voudrais que tu le comprisses, ma petite amie, parce que ces pensées agrandissent le coeur» (Le pèlerin de l'Absolu, p. 1988-1989).

Vouloir le salut de nos frères comme le nôtre, voilà notre vocation à tous ; vocation que comprennent bien les enfants à condition d'ouvrir leur intelligence au dogme de la communion des saints.

AINSI, le mouvement « *La Rencontre* » (2) s'est proposé deux finalités :

1. *La sanctification de nos enfants* (c'est le but de tout mouvement dans l'Eglise, en cela, il n'a rien d'original) *et*
2. *La sanctification des prêtres*, obtenue de Dieu par la prière et les efforts librement consentis par les enfants.

S'il peut paraître original d'avoir fondé un mouvement de spiritualité pour les enfants en vue d'obtenir la sanctification de tous ceux qui ont la charge de guider le peuple de Dieu, cela n'en est pas moins dans la plus constante tradition de l'Eglise. Saint Basile disait : « *Il faut prier pour ceux qui président la Parole de Vérité* ». Le catéchisme du Concile de Trente : « *Les premiers pour qui nous sommes obligés de prier sont les pasteurs d'âmes* ». Jean-Paul II, dans sa longue prière au Christ, le Jeudi-Saint 1982: « *Aujourd'hui lorsqu'on dit : la communauté a droit à l'Eucharistie, il faut rappeler d'une manière particulière que Tu as recommandé à tes disciples de «prier le Maître de la moisson d'envoyer des ouvriers pour sa moisson»... Il faut donc — puisque l'Eucharistie est le grand don du Seigneur à l'Eglise — demander des prêtres, car le sacerdoce lui aussi est un don fait à l'Eglise... C'est bien notre problème. Il n'y en a pas d'autre qui nous concerne autant que celui-là* ».

Ainsi, cette prière des fidèles pour leurs pasteurs répond à la demande de l'Eglise de tous les temps, et tout particulièrement

(2) Le mouvement « *La Rencontre* » tire son nom du monument qui se trouve à 1 km de l'église d'Ars, au lieu où le jeune prêtre, Jean-Marie Vianney, arrivant dans sa paroisse, cachée sous les brumes, rencontra un petit berger, Antoine Givre, qui lui indiqua son chemin. Notre saint lui dit : « *Tu m'as montré le chemin d'Ars, je te montrerai le chemin du ciel* ». Ainsi, cette « *Rencontre* » symbolise l'aide mutuelle de l'enfant et du prêtre.

au nôtre, quand le nombre de ceux qui se préparent au sacerdoce dans les séminaires a tant diminué depuis vingt ans. *Nous pensons que l'enfant a sa part dans cette oeuvre de rajeunissement de l'Eglise.*

On nous posera cette question : « Celui qui a prié pour les prêtres et les séminaristes a-t-il plus de chances d'être appelé ? ».

Probablement. Si, comme le dit Jean-Paul II, l'Eucharistie et l'appel au sacerdoce sont « *le grand don que Jésus-Christ fait à l'Eglise* », Dieu n'accorderait-il pas ce don « à ceux qui le Lui demandent » (*Luc 11, 13*) ?

Notre foi va plus loin. Ce n'est pas à nous de choisir, ni d'avoir des vues sur tel ou tel : « nul ne s'arroge cet honneur, on y est appelé par Dieu, tout comme Aaron » (*Hébreux 5, 4*). Ce qui nous revient, c'est de prier et de faire de toute notre vie : prière, travaux, joies, peines, une offrande agréable à Dieu *pour la cause du sacerdoce*. Alors le Père des miséricordes ne restera pas sourd à l'appel que lui font nos petits et nos jeunes. Pour obtenir cette fin : *la rénovation de l'Eglise par un sacerdoce saint*, outre des moyens traditionnels (prière, constitution d'équipes, recollections), nous avons choisi des « *parrainages* ». Plus de 500 séminaristes et prêtres sont pris spirituellement en charge par la prière journalière des enfants.

Les jeunes prêtres, les séminaristes, voire les supérieurs de communauté ou de séminaire nous écrivent pour demander qu'un enfant veille spirituellement sur eux. S'il s'agit d'un prêtre, nous donnons au prêtre et à l'enfant leurs adresses, s'ils le souhaitent. S'il s'agit d'un séminariste, nous lui donnons, quelques jours avant son ordination diaconale, le nom et l'adresse de l'enfant qui prie pour lui afin qu'il le prévienne lui-même. Très souvent, l'enfant est invité à son ordination, et c'est lui qui vient présenter les oblats au moment de l'offertoire de la messe.

Notre mouvement d'enfants veut travailler, avec d'autres, à renouveler la jeunesse du sacerdoce et des communautés ecclésiales, par des moyens spirituels d'abord. La vie chrétienne, c'est affaire de sainteté. « *La sainteté est une aventure, elle est même la seule aventure. Qui l'a une fois comprise est entré au coeur de la foi catholique...* » (Bernanos, *Jeanne, Relapse et Sainte*).

Cette aventure sera celle des enfants d'aujourd'hui et du sacerdoce de demain !

Bruno THÉVENIN

Bruno Thévenin, né en 1946, prêtre en 1973 (Bayeux). Dire deux publications pour les enfants : *Cinq pains — deux poissons*, pour les enfants de 5 à 8 ans, et « *La Rencontre* » pour les 9-14 ans. Aumônier au Foyer Marial d'enfants: 42, rue Corot, 92410 Ville d'Avray.

Toujours disponible

le 19^e volume de la collection «Communio» (Fayard) :

André MANA RANCHE

Pour nous les hommes

La Rédemption

Après l'année sainte, consacrée à la Rédemption, savons-nous comment le Christ nous sauve par sa mort sur la croix ?

En vente chez votre libraire : 79 F

Jean-Marie MEYER

L'éducateur de ses parents

Accepter que les enfants ne soient pas des objets, désirés ou non, mais d'abord un don de Dieu, permet aux parents de vivre l'âge adulte comme le temps du service de l'enfance ; telle est pour un couple la perfection de l'amour conjugal.

QUEL que soit le vocabulaire employé, la grande perfection de l'amour conjugal est la possibilité qu'il a de faire exister de nouveaux êtres : les enfants. Quoiqu'il en soit des états de notre conscience, l'amour conjugal est de sa nature même ouvert à la vie de celui qui, parfois, arrive sans qu'il ait été désiré. A ce sujet, combien significative de l'état d'esprit actuel est cette remarque faite par un collègue à un monsieur dont la femme allait accoucher : « Mais vous attendez le quatrième ! Oh, mais si vous l'avez désiré... » Le désir est ici pensé expressément comme la condition de possibilité de l'existence de l'autre. Qu'en est-il en vérité ? Nous réfléchirons d'abord sur l'être de l'enfant puis sur son éducation ; ceci nous amènera à voir si, à sa manière, l'enfant n'est pas aussi éducateur de ses parents.

LES hommes politiques voudraient bien que les couples se décident à avoir leur troisième enfant. N'a-t-on pas vu récemment l'un de ceux-ci faire sa tournée des maternités et glisser à l'oreille d'un tout-récent père de deux enfants — d'un

air mi-paternel mi-complice — des propos du genre «deux enfants, c'est bien, trois c'est mieux »?

Nous ne serions pas étonnés qu'ici la difficulté soit essentiellement symbolique et non d'abord économique. Aristote disait qu'on ne parle de *tout* qu'à partir de trois. Plus prosaïquement, chacun aura remarqué qu'il ne possède que deux mains et que par conséquent passer de deux à trois enfants c'est accepter de ne plus les tenir en mains — de ne plus « tenir la situation bien en main » —, c'est au fond accepter d'être « débordé » par ceux qui viennent après nous. Avoir plus de deux enfants, c'est aussi pour le couple accepter de ne pas retrouver trop facilement sa *propre image* dans les deux enfants programmés. Comme on le remarque, l'enfant ou, pour mieux dire, les enfants, imprévisibles dans leur personnalité propre — et pour cette raison même, imprévus — sont toujours, quant à leur personne et pour notre conscience, d'« heureux accidents ».

D'avantage, l'enfant doit toujours faire craquer les représentations que l'on se faisait de lui avant qu'il ne soit né car — de façon radicale — il n'est pas un objet du désir mais un *bien*, c'est-à-dire une perfection qui ne peut que surprendre et causer notre amour. Dans sa vérité même, l'enfant est une personne jaillie de l'amour conjugal. Plus même, cette nouvelle personne est le bien le plus haut qui puisse finaliser l'amour conjugal. En effet l'enfant fait sortir les époux de la sphère de la conscience pour les placer devant un être autre qu'ils ont à admirer et pour lequel, comme chrétiens, ils rendront grâce jusque dans l'éternité. Au sujet de l'engendrement, il nous semble que ce que saint Thomas dit des *modes* selon lesquels les causes exercent leur causalité est très lumineux. Un de ces modes repose sur la distinction entre la cause principale et la cause instrumentale. La cause principale est celle à laquelle l'effet peut être rapporté «*primo et per se*» alors que la cause instrumentale n'agit que sous la motion de la cause principale. Or il est clair que les parents ne sont pas causes de la nature qu'ils transmettent mais bien de la seule transmission de cette nature. La nature humaine exerce donc une causalité universelle qui nous permet de comprendre les parents comme causes instrumentales de la génération des enfants. Ultimement, Dieu utilise l'amour conjugal — Dieu «*passé*» dans l'amour conjugal — pour donner l'âme à celui qui devient par le fait même un être unique, origi-

nal et qui, pour l'éternité, devra être aimé comme tel. Cette ouverture à la vie — ou plus rigoureusement, cette collaboration avec Dieu dans le service de la vie — doit être une donnée fondamentale de l'amour conjugal. Davantage, cette ouverture doit être constante, quant à la conscience, même si en raison des circonstances on ne peut pratiquement pas — ou plus — avoir d'enfants.

Lorsqu'on parle de droit à l'enfant, il faut bien voir qu'il s'agit en vérité d'un *don* que Dieu fait aux parents, don qui, vécu en plénitude par les récipiendaires, appelle l'éducation.

Avant de passer à notre second point, comment ne pas évoquer ici et maintenant l'abominable crime (1) de l'avortement et dénoncer la dramatique opération rhétorique, voire sophistique, qui le couvre et l'entretient. Ainsi le mot avortement qui dit le meurtre de l'enfant est remplacé par le sigle — ô alchimie du verbe ! — IVG. Il n'y a plus de mot, car l'acte est effectivement innommable, il ne reste que trois lettres qui redoublent l'écran de fumée devant l'intelligence. Une fois le sigle décodé « Interruption Volontaire de Grossesse », on reste confondu par l'emploi du terme : « volontaire ». Quel bien la volonté peut-elle vouloir ? Et surtout par l'emploi du mot « grossesse » ? Cette effrayante métonymie renvoie une fois de plus à l'impérialisme de la *conscience qui nie* jusqu'au bout le réel : ici, la négation est absolue, puisqu'elle finit par tuer l'autre et qu'elle refuse même de le nommer en présentant l'acte comme un avatar de *l'organisme* maternel. Non ! cet acte innommé et innommable n'est jamais banal, remboursé ou non par la sécurité sociale.

L'ÉDUCATION est la perfection de l'amour conjugal.

Jailli de l'amour conjugal, l'enfant sera porté et nourri par ce même amour. C'est pourquoi on comprendra facilement l'inévitable « ingratitude » des enfants. Il faut soi-même être devenu époux ou épouse, puis père ou mère, pour saisir, en aimant son propre enfant, à quel point on a soi-même été aimé. Au sens strict, connaître l'amour de ses parents c'est le reconnaître.

(1) *Gaudium et Spes*, 2^e partie, chapitre I, § 51.

Nous ne voudrions pas entrer dans le maquis des principes ou des méthodes d'éducation. Pour les parents, l'enfant est le sujet de l'acte éducatif dans la mesure où sa personnalité se développe par elle-même et librement. Certes la contrainte est nécessaire à l'éducation, comme Platon l'avait magistralement démontré, tout comme il avait montré sans aucune ambiguïté la nécessaire révolte de ceux à qui on demande de faire confiance avant même qu'ils aient vu le but qu'on prétend proposer à leur effort. Toutefois la personne de l'enfant nous semble avoir été mise particulièrement en lumière par les travaux du Père Marcel Jousse et notamment dans *l'Anthropologie du geste*. Pour faire bref, de ces travaux ressort cette idée : l'enfant n'est ni un contemplatif ni un artiste, mais un *mimeur*. L'enfant reçoit en lui le monde, l'enregistre et spontanément le rejoue avec tout son corps. L'acte fondamental devient ici le geste par lequel le monde est rejoué par l'enfant. Ce jeu est essentiellement dépendant de la structure du corps (bilatéralisme) et dépend également du fait que toute parole — ou tout chant — est porté par le rythme de la respiration.

Ce genre de considération nous semble propre à relativiser le thème fort en vogue de la « créativité des enfants ». Si les mots ont un sens, le verbe créer signifie « faire à partir de rien ». Or il est clair que radicalement l'homme n'est pas créateur. Reporter ses espérances sur l'enfant ne change rien. L'enfant a en revanche besoin qu'on éduque son effort et que cet effort devienne « grâce ». Ainsi que le pensait Alain, l'enfant veut faire l'homme. Il ne demande pas à être enfermé dans son monde mais conduit, constamment reconduit à sa véritable originalité, dont là spontanéité diffère *toto coelo*.

Prendre l'enfant au sérieux c'est donc lui indiquer qu'il est dans un état instable qui n'a de sens que dans son dépassement vers un état adulte. Les perpétuelles redécouvertes de l'enfance ont ceci d'inquiétant que l'adulte qui s'y livre risque de parler plus de celui qu'il n'est plus — qu'il n'a jamais été mais qu'il désirerait avoir été — que de l'enfant concret et véritable.

La surenchère psychanalytique sur les paroles enfantines est assez instructive à cet égard : l'enfant y devient objet de la conscience interprétante et d'autant plus objet qu'il livre un discours — ou un dessin ! — dans son imperfection, son ambiguïté (?) à la voracité d'intellectuels en mal d'objets aisément

signifiants. En opposition stricte à de semblables pratiques, la confession de l'enfant est l'acte par lequel sa parole — balbutiante — est reconnue comme parole de personne humaine tellement chargée de sens qu'elle est requise pour le pardon divin. Il s'agit là d'une tout autre dynamique.

ON n'ose imaginer la réaction des sages de l'antiquité si on avait pu leur dire que le Verbe, le « *Logos* », allait se faire enfant, « *infans* ». Chacun sait que le christianisme est la religion dont le prince est un enfant et qu'il est, cet enfant-prince, notre modèle. Admirable commerce des extrêmes qui montre l'amour de Dieu pour la « toute_ petite » et nous met radicalement en garde contre ce qu'il est convenu d'appeler le christianisme « adulte ». La figure de l'enfant Jésus illumine la vie de chaque chrétien et le renvoie à sa propre expérience de l'enfant.

La présence de l'enfant — des enfants — dans une maison appelée comme dans un accord musical la présence du vieillard : ces deux situations limites définissent rigoureusement à leur tour la vérité de l'âge adulte comme âge où la responsabilité s'exerce à plein vis-à-vis des autres, c'est-à-dire des *siens*. Dans la mesure où l'enfance et la vieillesse sont les âges de grande dépendance, l'âge adulte est l'âge du grand service. L'enfant met donc — remet donc — l'adulte à sa place, c'est-à-dire à son service. Il est donc très affligeant que l'accueil de l'enfant soit à l'heure actuelle trop souvent pensé en termes économiques. Le schéma de représentation sous-jacent étant qu'il convient de profiter de la vie (!?) puis, — mais quand ? — d'avoir un enfant. Or il est bien clair que cette idée de profiter de la vie renvoie au désir de découvrir ce monde à deux et de se rendre heureux par le fait même. Cependant, seul ou à deux, la sagesse des *Fleurs du mal* reste toujours juste : « *Amer savoir, celui qu'on tire du voyage* ». La « robinsonnade biplace » reconduit toujours ceux qui s'y prêtent, à leur île déserte, c'est-à-dire inféconde.

FACE à cela, comment ne pas souligner la valeur anthropologique de l'attente à deux d'un enfant ? Derrière le ventre qui progressivement s'arrondit, se développe un monde plus riche et plus vaste que notre petite planète. Au lieu de se faire les spectateurs d'un monde matériel existant, le cou-

ple peut participer à la création divine d'une personne qui a valeur d'éternité : l'étonnement philosophique devient le prélude à l'action de grâces. Chaque couple est ainsi convié à revivre quelque chose du Mystère de l'Avent.

Jean-Marie MEYER

Jean-Marie Meyer, né en 1956. Marié, cinq enfants. Agrégé de philosophie. Enseigne à Paris. Membre du Conseil pontifical pour la famille.

Georges CHANTRAINE

Engagement pour les pauvres et discernement de la vérité

A propos de *l'Instruction* sur « *quelques aspects* *de la théologie de la libération* »

Ce document veut mettre en garde contre la subversion du sens de la vérité qui résulte d'emprunts non critiques à l'idéologie marxiste. Il offre un discernement doctrinal indispensable pour que ne soit pas niée la foi de l'Église en Jésus-Christ. La vérité ne s'oppose pas à la charité, elle permet au contraire un véritable service des pauvres.

***Envoyez-nous des adresses de personnes
qui pourraient s'intéresser à Communio.
Nous leur adresserons un spécimen gratuit.***

De l'instruction longue, publiée le 6 août 1984 par la congrégation pour la doctrine de la foi, « sur quelques aspects de la théologie de la libération », il peut être utile non de présenter un résumé (qui risquerait d'être insipide ou scolaire), mais de mettre en lumière les points saillants avant d'en circonscrire, si possible, la portée.

But

« La présente instruction a un but plus précis et plus limité (que le document annoncé sur la liberté chrétienne) : elle entend attirer l'attention des pasteurs, des théologiens et de tous les fidèles sur les déviations et les risques de déviation, ruineux pour la foi et pour la vie chrétienne, que comportent certaines formes de théologie de la libération, qui recourent, d'une manière insuffisamment critique, à des concepts empruntés à divers courants de la pensée marxiste » (Avant-propos ; 890) (1).

Les théologies de la libération, bien représentées en Amérique latine, se sont étendues « à d'autres régions du Tiers-Monde » et à « certains milieux des pays industrialisés » (III, 2 ; 891). Comme tout mouvement d'idées les « théologies de la libération » recouvrent des positions théologiques diverses ; ses frontières doctrinales sont mal définies » (III, 3 ; 891). « La mise en garde contre les éléments de ces théologies qui dérivent du marxisme « est dictée par la certitude que les graves dérives idéologiques qu'elle signale aboutissent inéluctablement à trahir la cause des pauvres » (Avant-propos ; 890), que précisément ces théologies croient servir. En les libérant du marxisme, il s'agit donc de leur permettre d'atteindre leur fin.

Discernement doctrinal

L'aspiration à une libération est aujourd'hui puissante et quasi irrésistible (I, 1 ; 890) pour des motifs connus que rappelle l'Instruction (I, 2-9 ; 890-1). Les théologies de la libération rencontrent cette aspiration (III, 4 ; 891). Tant cette aspiration que la manière dont les théologies de la libération la rencontrent demandent cependant un discernement « à la lumière de la spécificité du message de la Révélation, authentiquement interprété par le magistère de l'Eglise » (II, 1 et III, 4 ; 891).

Comme Jean-Paul II l'a rappelé dans son discours de Puebla, toute théologie de la libération doit reposer sur trois piliers :

(1) Cf. *Documentation catholique*, 1984, 890-899. On renvoie aux numéros en chiffres romains puis arabes de cette instruction, suivis de la page dans la *Documentation catholique*.

vérité sur Jésus-Christ, **vérité** sur l'Eglise, **vérité** sur l'homme (V, 8 ; 893 ; XI, 5 ; 898). Or « des emprunts non critiqués à l'idéologie marxiste et le recours aux thèses d'une herméneutique biblique marquée par le rationalisme sont à la racine de la nouvelle interprétation » (VI, 3) de la foi et de l'existence chrétienne qui d'une part « s'écarte gravement de la foi de l'Eglise, bien plus, qui en constitue la négation pratique » (IV, 9) et qui, d'autre part, « vient corrompre ce qu'avait d'authentique le généreux engagement initial en faveur des pauvres » (VI, 10 ; 894).

Négation pratique de la vérité de Jésus-Christ, de l'Eglise, de l'homme

En quoi donc cette «interprétation novatrice» est-elle «la négation pratique» de «la vérité de Jésus-Christ, de la vérité de l'Eglise, de la vérité de l'homme»?

La vérité de Jésus-Christ est niée parce « qu'on se situe dans la perspective d'un messianisme temporel qui est une des expressions les plus radicales de la sécularisation du royaume de Dieu et de son absorption dans l'immanence de l'histoire humaine » (X, 6 ; 897). « En privilégiant de cette façon la dimension politique, on est conduit à nier la radicale nouveauté du Nouveau Testament et, avant tout, à méconnaître la personne de Notre-Seigneur Jésus-Christ, vrai Dieu et vrai homme, ainsi que le caractère spécifique de la libération qu'il nous apporte, et qui est d'abord libération du péché, lequel est la source de tous les maux » (X, 7 ; 897).

« La nouvelle interprétation atteint ainsi l'ensemble du mystère chrétien » (X, 13 ; 898) et dès lors la vérité de l'Eglise. «D'une façon générale, elle opère ce qu'on peut appeler une inversion des symboles. Ainsi, au lieu de voir avec saint Paul dans l'exode une figure du baptême (cf. 1 Corinthiens 10, 1-2), on sera porté, à la limite, à faire de celui-ci un symbole de la libération politique du peuple. Le même critère herméneutique étant appliqué à la vie ecclésiale e 'à la constitution hiérarchique de l'Eglise, les rapports entre la hiérarchie et la «base» deviennent des rapports de domination, obéissant à la loi de la lutte des classes. La sacramentalité, qui est la racine des ministères ecclésiaux et qui fait de l'Eglise une réalité spirituelle irréductible à une analyse purement sociologique, est tout simplement igno-

rée. Le renversement des symboles se constate encore dans le domaine des sacrements. L'Eucharistie n'est plus comprise dans sa vérité de présence sacramentelle du sacrifice réconciliateur et comme le don du Corps et du Sang du Christ. Elle devient célébration du peuple dans sa lutte. En conséquence, l'unité de l'Eglise est niée radicalement. L'unité, la réconciliation, la communion dans l'amour ne sont plus conçus comme un don que nous recevons du Christ. C'est la classe historique des pauvres qui, à travers son combat, construira l'unité. La lutte des classes est le chemin de cette unité. L'Eucharistie devient ainsi Eucharistie de classe. Du même coup est niée la force triomphante de l'amour de Dieu qui nous est donné» (X, 14-16 ; 808). « Théologiquement, cette position revient à dire que c'est le peuple qui est à la source des ministères et qu'il peut donc se doter des ministères de son choix, selon les besoins de sa mission révolutionnaire historique » (IX, 13 ; 897).

En raison de la conception marxiste non critiquée qui imprègne certaines de ces théologies, la vérité de l'homme est elle aussi niée. « Rappelons que l'athéisme et la négation de la personne humaine, de sa liberté et de ses droits sont au centre de la conception marxiste. Celle-ci contient donc des erreurs qui menacent directement les vérités de foi sur la destinée éternelle des personnes... En outre, la méconnaissance de la nature spirituelle de la personne conduit à subordonner totalement cette dernière à la collectivité et ainsi à nier les principes d'une vie sociale et politique conforme à la dignité humaine» (VII, 9 ; 895). De plus, « en posant comme premier impératif la révolution radicale des rapports sociaux et en critiquant, à partir de là, la recherche de la perfection personnelle, on s'engage sur le chemin de la négation du sens de la personne et de sa transcendance et on ruine l'éthique et son fondement, qui est le caractère absolu de la distinction du bien et du mal » (IV, 15 ; 893 ; VIII, 9, 896) (2). « L'inversion entre moralité et structure » qui consiste à donner le pas au changement des structures sur la conversion intérieure, « est imprégnée d'une anthropologie matérialiste incompatible avec la vérité de l'homme. C'est donc également une illusion mortelle de croire que, par elles-mêmes, des structures nouvelles donneront naissance à un "homme

(2) L'exhortation apostolique sur la pénitence et la réconciliation (2 décembre 1984) rejette de même une conception du péché social qui « conduit presque à effacer ce qui est personnel » (n° 16). Elle renvoie à ce numéro de notre Instruction.

nouveau'; dans le sens de la vérité de l'homme. Le chrétien ne peut méconnaître que c'est l'Esprit Saint, qui nous a été donné, qui est la source de toute vraie nouveauté et que Dieu est le maître de l'histoire ».

De la foi chrétienne à sa négation pratique

Comment un « généreux engagement en faveur des pauvres » en est-il arrivé à cette triple « négation pratique »? « La prise de conscience des injustices s'accompagne d'un pathos empruntant souvent au marxisme son discours, présenté abusivement comme étant un discours scientifique » (VII, 12; 895). Un tel pathos conduit à la subversion du sens de la vérité et à la violence. En effet, dans la logique de la pensée marxiste, « l'analyse " n'est pas dissociable de la praxis et de la conception de l'histoire à laquelle cette praxis est liée. L'analyse est ainsi un instrument de critique et la critique n'est elle-même qu'un moment du combat révolutionnaire. Ce combat est celui du prolétariat investi de sa mission historique » (VIII, 2, 895). « La loi fondamentale de l'histoire, qui est la loi de la lutte des classes, implique que la société est fondée sur la violence. A la violence que constitue le rapport de domination des riches sur les pauvres devra répondre la contre-violence révolutionnaire par laquelle ce rapport sera renversé. La lutte des classes est ainsi présentée comme une loi objective, nécessaire. En entrant dans son processus, du côté des opprimés, on "fait" la vérité, on agit "scientifiquement": En conséquence, la conception de la vérité va de pair avec l'affirmation de la violence nécessaire et par là avec celle de l'amoralisme politique » (VIII, 2, 6, 7 ; 895-896).

Une fois subverti le sens de la vérité, comment en vient-on à nier la vérité de l'homme, de Jésus-Christ et de l'Eglise ? La négation de l'homme comme personne trouvant sa vérité dans le bien moral découle de ce qui vient d'être exposé. « Dans ces perspectives, poursuit l'Instruction, la référence à des exigences éthiques commandant des réformes structurelles et institutionnelles radicales et courageuses perd tout sens ».

La vérité de Jésus-Christ en vient à être niée au terme d'un double processus. Le premier est emprunté au marxisme. « Dans cette conception, la lutte des classes est le moteur de l'histoire. L'histoire devient ainsi une notion centrale. On affirmera que Dieu se fait histoire. On ajoutera qu'il n'y a qu'une seule histoire, dans laquelle il ne faut plus distinguer entre his-

toire du salut et histoire profane... On tend par là à identifier le royaume de Dieu et son devenir au mouvement de la libération humaine et à faire de l'histoire elle-même le sujet de son propre développement comme processus, à travers la lutte des classes, de l'auto-rédemption de l'homme » (IX, 3 ; 896). D'où le messianisme temporel et la négation de la nouveauté radicale de Jésus-Christ, seul véritable sauveur.

De plus, « le recours aux thèses d'une herméneutique biblique marquée par le rationalisme » s'ajoute et se mêle aux « emprunts non critiqués à l'idéologie marxiste ». Opposant alors le « Jésus de l'histoire » et le « Jésus de la foi », « on rejette la doctrine christologique portée par la Tradition » tout en « conservant la littéralité des formules de la foi » et, d'autre part, « on prétend rejoindre le "Jésus de l'histoire" partir de l'expérience révolutionnaire de la lutte des pauvres pour la libération » (X, 8 ; 898). « Il est clair que la foi au Verbe incarné, mort et ressuscité pour tous les hommes, et que "Dieu a fait Seigneur et Christ" (Actes 2, 36) est née. On lui substitue une "figure" de Jésus qui est une sorte de symbole récapitulant en soi les exigences de la lutte » (X, 11 ; 898).

Une telle interprétation de la vérité de Jésus sépare le Christ de son Eglise. Elle est obtenue en dénonçant l'interprétation autorisée du magistère comme interprétation de classe (X, 8 ; 897-8). De manière générale, l'Eglise est comprise comme réalité purement immanente à l'histoire de la rédemption de l'homme par lui-même à travers la lutte des classes (IX, 8 ; 896). En particulier les expressions *Église des pauvres* et *Église du peuple* sont interprétées dans cette perspective grâce à un amalgame ruineux entre le *pauvre* de l'Écriture et le *prolétariat* de Marx (IX, 10 ; 897) et grâce à une identification de peuple avec « peuple » opprimé qu'il s'agit de « conscientiser » en vue de la lutte libératrice organisée (IX, 12 ; 897). « Le peuple ainsi entendu devient même pour certains objet de foi » (*Ibid.*). « C'est en fait une *Église de classe* » (*Ibid.*).

Portée de l'Instruction

La portée de l'Instruction est soulignée par le fait que le Pape en a, par trois fois depuis sa publication et jusqu'en décembre 1984, rappelé la doctrine. Le 4 octobre, il l'a rappelée aux évêques du Pérou, rassemblés à Rome précisément pour traiter de

ce document. Si l'apostolat se fait dans un esprit ecclésial et évangélique en union avec les pasteurs et le Pape, alors, conclut Jean-Paul II, « le cri indispensable en faveur de la justice et la nécessaire solidarité préférentielle avec le pauvre n'auront pas besoin d'être hypothéqués par des idéologies étrangères à la foi, comme si c'étaient celles-ci qui gardaient le secret de la véritable efficacité » (3).

Plus solennelle et développée est la déclaration faite à Saint-Domingue le 11 octobre pour lancer « une nouvelle évangélisation en Amérique latine ». Cette évangélisation, proclame le Pape,

« — Il faut la réaliser en maintenant une option préférentielle pour le pauvre qui ne soit pas — comme je l'ai dit moi-même en diverses occasions — exclusive et excluante, mais qui s'ouvre à tous ceux qui veulent sortir de leur péché et se convertir en leur Cœur ;

— Il faut la réaliser sans que cette option signifie : voir le pauvre comme classe, comme classe en lutte, ou comme Eglise séparée de la communion et de l'obéissance aux pasteurs établis par le Christ ;

— Il faut la réaliser en considérant l'homme dans sa vocation terrestre et éternelle ;

— Il faut la réaliser sans que l'indispensable effort de transformation sociale expose l'homme à tomber sous la domination de systèmes qui le privent de sa liberté en le soumettant à des programmes d'athéisme et de matérialisme pratique qui le dépouillent de sa richesse intérieure et transcendante ;

— Il faut la réaliser en sachant que la première libération que l'on doit procurer à l'homme est la libération du péché, du mal moral qui se loge dans le cœur, et qui est cause du « péché social » et des structures d'oppression » (4).

Enfin la troisième intervention concerne précisément cette notion de « péché social ». Dans l'Exhortation apostolique sur la pénitence et la réconciliation (2 décembre 1984), Jean-Paul II

(3) *Documentation catholique*, 1984, p. 1002.

(4) *Ibid.*, p. 1067.

rejette, renvoyant à notre Instruction, une conception du « *péché social* » « *qui conduit... presque à effacer ce qui est personnel* » (n° 16). Ainsi située dans le contexte de l'Amérique latine, l'Instruction montre sa portée précise : elle doit servir à sauvegarder la rectitude de l'apostolat, sous quelque forme qu'il se présente (social, sacramentel, etc.).

J'aimerais montrer davantage cette portée de l'Instruction en faisant voir comment son texte résiste, grâce à sa cohérence, à quelques objections qu'on pourrait élever contre elle en vue précisément d'en diminuer la portée.

Première réaction possible : plaider coupable sur les détails ; mais proclamer l'innocence sur l'intention et sur l'ensemble. Réaction inadéquate, car précisément c'est l'essentiel qui est visé par l'Instruction. On s'essayerait dès lors à opposer à la vue théorique de l'Instruction les nécessités pratiques qui s'imposent sur le terrain en Amérique latine. On agiterait alors la différence entre l'homme de bureau et l'homme d'action ; entre le théologien abstrait et le théologien engagé, entre l'intellectuel et le pasteur. Cette réaction aurait une certaine efficacité. Seulement, elle remettrait en jeu la distinction entre théorie et praxis et elle risque de le faire précisément selon la manière marxiste. En critiquant le document romain, elle lui donnerait ainsi raison. Aussi une solution moyenne paraît-elle la plus sûre, la plus efficace et la plus adaptée.

Cette solution serait de trouver l'Instruction sévère. Sans prétendre se prononcer sur le fond, on estimerait alors qu'elle cache ce qui est vrai et bon dans les théologies de la libération, non pas tellement par ce qu'elle ne dit pas que précisément par ce qu'elle dit ; c'est-à-dire par la critique qu'elle articule contre ces théologies. Ce reproche pourrait paraître inspiré par le bon sens, par un souci de modération et d'équité, voire par une charité pastorale.

Il manquerait cependant de justesse. En raison du « *caractère global totalisant* » qu'elle tient du marxisme, la théologie de la libération « *doit être critiquée non pas dans telle ou telle de ses affirmations, mais au niveau du point de vue de classe qu'elle adopte a priori et qui fonctionne en elle comme un principe herméneutique déterminant* » (X, 2). La critique faite par l'Instruction apparaît sévère à qui n'a pas vu le rôle du marxisme dans cette théologie et comment fonctionnent en elle la théorie et la praxis. L'Instruction tente d'énucléer le marxisme de la

théologie de la libération, c'est-à-dire de lui arracher le « *noyau* » marxiste qui la pervertit tout entière, l'asservissant au « *mythe* » de la lutte des classes qui a engendré pour une si grande partie de l'humanité une servitude indigne de l'homme (X, 10, 11 ; 899) (5).

Mais, pourrait-on encore objecter, n'est-ce pas sévère de parler à propos des théologies de la libération de « *négation pratique* » de la vérité du Christ, de l'Église et de l'homme ? Pour qui *sait* le lien mis entre théorie et pratique par le marxisme, une telle affirmation coule de source. Dire autre chose, ce serait ne rien dire.

N'aurait-il pas fallu néanmoins adoucir le langage en tenant compte du dévouement des personnes, de réalisations valables, de situations extrêmes ? L'Instruction en tient compte expressément (Introduction). Grâce au discernement qu'elle opère, elle tente de rendre valable un dévouement qui est en train de se perdre.

Malgré tout, peut-on croire que tant de bons chrétiens et théologiens en soient venus à s'inventer une nouvelle religion, une nouvelle libération qui n'est pas celle du Christ ? L'Instruction ne pousse-t-elle pas trop loin la déduction ? Ne durcit-elle pas des positions, certes maladroites, en leur faisant dire ce qu'elles ne disent ni ne diront ? L'Instruction a prévu cette objection et elle lui répond. Elle montre par quelles voies s'est opérée « *la subversion du sens de la vérité* » et fut reconnue comme efficace la violence.

BREF, trouver sévère cette Instruction, c'est n'avoir rien compris à la perversité intrinsèque et manifeste en ses effets du marxisme. C'est contre cet obstacle que viennent buter toutes les objections que j'ai envisagées. C'est par là que

(5) La lutte des classes a déjà été jugée par *Quadragesimo Anno* (n° 112, 114), et par *Mater et Magistra* (n° 97).

L'Instruction révèle son apport positif. Elle invite et même oblige à un discernement doctrinal. La générosité d'un engagement même envers les pauvres et pour la justice ne possède pas en lui-même sa justification. Pas davantage le fait de rencontrer une aspiration humaine profonde. Toute aspiration n'est pas entièrement droite. Et toute manière de la rencontrer n'est pas forcément adéquate. L'une et l'autre doivent être l'objet d'un discernement. Dans le contexte d'un certain activisme, c'est une première chose difficile à accepter. Et c'est un premier service que rend l'Instruction.

De plus, ce discernement est doctrinal. On accepterait plus volontiers une sorte de discernement qu'on appellerait spirituel. L'option préférentielle pour les pauvres, étant voulue par l'Église, est, se dirait-on, bonne ; bon tout engagement qui lui fait droit. Mais, poursuivrait-on, les circonstances peuvent faire dévier une action bien orientée, et de même les faiblesses des hommes : parfois même des expressions théologiquement moins heureuses ont été employées, etc. Moyennant quoi chacun continuerait d'abonder dans son propre sens. Là où une telle attitude d'esprit existerait, l'Instruction romaine éclaterait comme un coup de tonnerre dans un ciel serein. Elle imposerait un coup d'arrêt à une action qui au fond ne trouverait qu'en elle-même sa justification. Elle imposerait ensuite aux esprits de virer de bord : l'action même généreuse n'est moralement et chrétiennement bonne que si elle est conforme à la vérité, ici la vérité de Jésus-Christ, de l'Église et de l'homme. C'est à cette condition qu'elle permet à la personne de s'accomplir elle-même tant dans l'ordre naturel que dans l'ordre surnaturel.

Il est donc clair que le discernement doctrinal ne porte pas sur une foi qui pourrait être assimilée indûment à une théorie abstraite mais sur la foi et la vie chrétienne (l'Instruction y insiste) ou encore sur l'engagement de la foi en faveur des pauvres.

Enfin, en raison du lien entre théorie et praxis, l'Instruction met en lumière à la fois la triple erreur commise par certaines théologies de la libération et l'origine subjective de cette erreur : « *Un pathos empruntant souvent au marxisme son discours, présenté abusivement comme étant un discours scientifique* ».

Pour toutes ces raisons, cette Instruction me paraît avoir une portée considérable : elle rappelle la nécessité du moment doctrinal et sa priorité absolue dans tout discernement d'un engagement de foi. Et elle fournit un modèle pour le discernement doctrinal d'un engagement commandé par l'idéologie marxiste.

Georges CHANTRAINE, s.j.

Georges Chantraine, né en 1932. Entré dans la Compagnie de Jésus en 1961, prêtre en 1963. Docteur en philosophie et lettres (Louvain) et théologie (Paris). Professeur à l'Institut d'Études Théologiques (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. Membre du bureau de rédaction de *Communio* en français.

BULLETIN D'ABONNEMENT

à retourner **28, rue d'Auteuil, F 75016, sauf**

pour la **Belgique** : « Amitié Communio », rue de Bruxelles 61, B 5000 Namur
pour le **Canada** : « Revue Communio-Canada », 698, Ave Routhier, Sainte-Foy G1X 3J9
pour la **Suisse** : « Amitié Communio », route de Villars 40, CH 1700 Fribourg

NOM du bénéficiaire _____

Adresse complète _____

Code postal : _____ **Ville et pays** • _____

(1) **Nouvel abonnement**, à partir du tome _____ n° _____ inclus

Réabonnement (numéro de l'abonnement • _____)

Abonnement de parrainage (cochez cette case si le bénéficiaire doit être informé de ce parrainage : D, et précisez dans ce cas votre identité) : _____

Montant du règlement à joindre • _____ (VOIR au verso)

par (1) CCP, mandat-lettre, cheque bancaire, espèces.

Date : _____ 1985 Signature : _____

(1) Cochez la ou les cases. Merci.

