

Comité de rédaction en français : Jean-Robert Armogathe, Guy Bedouelle, o.p. (*Fribourg!*), André Berthon, Françoise et Rémi Braque*, Claude Bruaire*, Georges Chantraine, s.j. (Namur)*, Eugenio Corecco (*Fribourg*), Olivier Costa de Beauregard, Michel Costantini (*Tours*), Georges Cottier, o.p. (*Genève*), Claude Dagens (*Bordeaux*), Marie-José et Jean Duchesne*, Nicole et Loi* Gauttier, Jean Ladrière (*Louvain*), Marie-Joseph Le Guillou, op., Marguerite Léna, s.f.x., Corinne et Jean-Luc Marion*, Jean Mesnard, Jean Mouton, Jean-Guy Pagé (*Québec*), Michel Sales, s.j., Robert Toussaint*, Jacqueline d'Ussel, s.f.x.*. Membres du bureau.

En collaboration avec :

ALLEMAND : Internationale katholische Zeitschrift, **Communio Verlag** (D 5000 K6/n 50, Moselstrasse 34, R.F.A.) – Hans-Urs von Balthasar (Suisse), Albert Barres, Franz Greiner, Karl Lehmann, Hans Maier, Cardinal Joseph Ratzinger, Otto B. Roeggele.

AMÉRICAIN : International Catholic Review **Communio** (*Ganga University, Spokane, Wash. 99258, USA*) – Kenneth Baker, s.j., Andrée Emery, William J. Hill, o.p., James Hitchcock, Clifford J. Kossel, s.j., Thomas Langan (Canada), Val J. Peter, David L. Schindler, Kenneth L. Schmitz (Canada), John R. Sheets, s.j., John H. Wright, s.j.

CROATE : *Svesci Communio* (*Krscanska Sadasnjost, YU 41000 Zagreb, Marulicev tug 14, Yougoslavie*) – Stipe Bagaric, o.p., Vjekoslav Bajsic, Jerko Fucaak, o.f.m., Tomislav Ivancic, Adalbert Rebic, Tomislav Sagi-Bunic, o.f.m. cap., Josip Turcinovic.

ESPAGNOL : Revista catolica internacional **Communio** (*Ediciones Encuentro, Urumea 8, Madrid 2, Espagne*) – Antonio Andrés, Ricardo Blazquez, Carlos Díaz, Javier Elze, Félix Garcia, Olegario Gonzalez de Cardedal, Patricio Herraes, Francisco Lage, Fernando Manresa, José-Miguel Oriol, Juan Martin-Velasco, Alfonso Perez de Laborda, Juan-L. Ruiz de la Pena.

ITALIEN : Strumento internazionale per un lavoro teologico : **Communio** (*Jaca Book, via G. Roveni 7, I 20123 Milano*) – Zoltan Alszeghy, Sante Bagnoli, Enzo Bellini, Carlo Caffarra, Adriano Dell'Asta, Elio Guerriero, Massimo Guidetti, Luigi Menadri, Antonio Sicari, o.c.d., Guido Sommovilla.

NÉERLANDAIS : Internationaal katholiek Tijdschrift **Communio** (*Hoogstraat 41, B 9000 Gent, Belgique*) – Jan Ambaum (NU), Jan De Kok, o.f.m. (NI), Georges De Schrijver, s.j. (BI), Jos F. Lescauwae, m.s.c. (NI), Klara Rogiers (B), Stefaan Van Calster (B), Alexander Van der Does de Willebois (ND), Herman P. Vonhagen (NU), Jan H. Walgrave, o.p. (BI), Gérard Wilkens, s.j. (NLI).

POLONAIS : Miedzynarodowy Przegląd Teologiczny **Communio** (*Pallotinum, Przybyszewskiego 30, PL 80-959 Poznan*) – Lucjan Batter, sac., Marian Banaszak, Jan Charytanski, s.j., Kazimierz Czulak, sac., Kazimierz Dynarski, sac., Pawel Goralczyk, sac., Stanislaw Grygiel, Helmut Juros, s.d.s., Jozef Majka, Stanislaw Nagy, s.c.j., Kazimierz Romaniuk, Wacław Swierzawski.

En préparation : éditions arabe et latino-américaines (en espagnol)

La **Revue catholique internationale COMMUNIO** est publiée tous les deux mois en français par « Communio u, association déclarée à but non lucratif, indépendante de tout éditeur ou mouvement. **Président-directeur de la publication :** Jean DUCHESNE. **Directeur de la rédaction :** Claude BRUAIRE. **Rédacteur en chef :** Jean-Luc MARION ; **adjoint :** Rémi BRAGUE. **Secrétaire de la rédaction :** Françoise de BERNIS.

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 u » : 18.676.23 F Paris.

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

Librairies et autres lieux où Communio est disponible : voir page 17.

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

Charles PÉGUY, *L'Argent*,
Œuvres en prose, tome 2,
Pléiade, p. 1136-1137.

TOME VI (1981) — n° 4 (juillet-août) LES CONSEILS ÉVANGÉLIQUES

« ...Et je ne me repens pas de m'être livrée à l'Amour. Oh ! non, je ne m'en repens pas, au contraire ! »

Thérèse de Lisieux
(*Derniers entretiens*, Paris, 1971, p.382-31)

Problématique

Claude DAGENS		
page 2	Comme une transcendance concrète
Antonio SICARI, o.c.d.		
page 5	La révélation des « conseils » évangéliques
Jean GALOT, s.j.		
page 19	Une fidélité jamais ?
Claude BRUAIRE		
page 29	Sacrifice et privilège

Soeur Gilberte BARIL		
page 30	Les voeux monastiques et la dignité de l'homme

Intégration

Michel ROUCHE		
page 41	Naissance et histoire de la vie consacrée

Attestations

Guy BEDOUELLE, o.p.		
page 53	La meilleure part (Aphorismes et apophtegmes sur la vie religieuse)
Hans-Urs von BALTHASAR		
page 59	Le pari des instituts séculiers
Fr. Jean-Miguel GARRIGUES		
page 68	La profession monastique entre les mains de l'évêque dans l'Église locale

SIGNETS

Rémi BRAGUE		
page 77	Sur qui a-t-on tiré ? (Réflexions sur les révolutions dont parlent les gazettes)
Mgr Pierre EYT		
page 79	Le procès et la croix de Jésus
André MANARANCHE		
Page 83	Pour un statut chrétien du sacré (Sacré, sacrifice, sacerdoce, sacrement)

Claude DAGENS

Comme une transcendance concrète

La consécration religieuse ne fait en un sens que souligner ce qui constitue toute vie chrétienne : être reçue entièrement comme un don de Dieu, et devoir être vécue comme telle.

QU'EST-CE qu'une vie consacrée ? C'est la vie d'un homme ou d'une femme qui a entendu la question de Jésus : « M'aimes-tu ? », ou son appel : « Suis-moi », et qui y répond. C'est, du même mouvement, une vie humaine, avec toutes les composantes d'une vie humaine, dont la cohérence dépend désormais de cette question, de cet appel et de notre réponse. La consécration proprement dite n'est rien d'autre que cette cohérence, qui s'étend à tous les domaines de l'existence, à toutes les formes de relations, par la pauvreté, la chasteté et l'obéissance.

Pourtant, il convient d'ajouter aussitôt cette précision capitale : inutile de vouloir donner une définition rigoureuse et universelle de la vie consacrée. Non seulement parce que les figures historiques d'une telle vie sont d'une variété déconcertante : vie érémitique et vie cénobitique, vie contemplative et vie apostolique, vie religieuse et vie sacerdotale, instituts séculiers et pieuses unions, sans parler des fondations toujours nouvelles et toujours renouvelables qui jalonnent les siècles de l'Église, de Benoît à François et de Vincent de Paul à Charles de Foucauld et Thérèse d'Avila.

Mais ce qui rend ici toute définition impossible, c'est qu'une vie consacrée, même et d'abord pour ceux qui la vivent, échappe toujours aux analyses trop strictes et aux discours de type scientifique. Le fait est là, irrécusable : une vie consacrée laisse apparaître le mystère d'une liberté humaine qui s'accorde à la liberté de Dieu ; elle s'enracine donc dans la profondeur de Dieu qui défie toute connaissance et que seul sonde l'Esprit Saint. Elle se greffe en définitive sur le paradoxe central du christianisme, tel qu'il se manifeste dans la naissance et dans la mort du Fils de Dieu.

Une vie consacrée, à la suite de Jésus, le Verbe devenu chair, ne peut pas éviter d'être un signe de contradiction. Elle provoquera toujours la curiosité, parfois sympathique et souvent goguenarde, de ceux qui voudraient mesurer l'Absolu à l'aune de nos catégories humaines, d'héroïsme, d'intelligence, d'efficacité ou de générosité. Mais du fait même qu'ils rencontrent l'incompréhension ou le mépris, à moins que le « monde » ne cherche à les récupérer pour ses propres fins, ceux qui sont engagés à la suite du Christ attestent par leur existence, soit à travers des gestes, des paroles, des liturgies ou des activités sociales, soit en suscitant un art de prier, de bâtir ou de soigner, que Dieu, dans sa liberté et dans la force de son Esprit, est capable d'établir avec nous des alliances personnelles et de donner une forme concrète à nos histoires d'hommes ou de femmes.

Cependant, même si l'on doit insister sur cette espèce de transcendance concrète, il est possible d'indiquer aussi les éléments qui donnent tout son relief à une vie consacrée, en-deçà des différences historiques.

A L'ORIGINE de tout se trouve l'appel de Dieu. Il peut être entendu en une seule fois, avec un caractère décisif, comme une invitation à tout quitter. Il peut aussi s'étaler sur des années et faire son chemin à travers de multiples résistances. Peu importe : à la source de toute consécration se devine la présence de Dieu qui s'engage, en invitant un homme ou une femme à s'engager à cause de Lui et avec Lui. Tout se noue dans ce dialogue rigoureusement personnel où se vérifie le caractère unilatéral de l'Alliance, la gratuité du Don de Dieu, qui rend vaines toutes nos tentatives d'explications. A partir de là, il ne s'agit plus de se justifier, il s'agit de recevoir de notre Père le présent et l'avenir de notre vie : « Que Dieu lui-même achève en nous ce qu'il a commencé ». S'il s'est vraiment engagé, il n'y a rien à craindre : il faut craindre seulement de ne lui donner qu'une réponse hésitante ou intermittente, en gardant pour nous-mêmes une part de ce qu'il nous donne.

En fonction d'une telle origine, la logique intérieure d'une vie consacrée ne peut être qu'une logique de don. Que l'on soit consacré à la prière ou au service des malades, au témoignage silencieux dans des zones de pauvreté ou à des engagements sociaux, que l'on soit trappiste ou prêtre ouvrier, carmélite ou petite sœur de Jésus, il s'agira toujours de refléter par sa propre vie le mouvement de Dieu qui, dans le Christ, se communique au monde, jusqu'à s'y perdre. Il s'agira toujours de participer au don de Dieu en Jésus mort et ressuscité, le Seigneur qui devient serviteur, l'Amour qui s'expose à être refusé, mais qui fait de ce refus l'acte fondateur d'un monde nouveau.

Toute vie consacrée s'enracine plus ou moins dans l'histoire de Pierre, à qui Jésus révèle qu'il est aimé jusqu'au pardon et qui aura dès lors pour

toute tâche d'annoncer contre vents et marées la réalité de cet Amour victorieux du mal. De sorte que l'amour donné et reçu constitue la trame d'une consécration chrétienne. Dès lors, impossible de dissocier une consécration verticale à Dieu et une consécration horizontale aux hommes : ceux qui se savent aimés de Dieu au-delà de tous leurs mérites humains trouvent dans cette assurance la force d'accomplir les ruptures nécessaires et d'actualiser pour leurs frères le don de Dieu qui anime leur liberté. Et sans doute la joie du don est-elle le plus sûr critère d'une vie consacrée fidèle à l'engagement de Dieu.

Claude DAGENS

Claude Dagens, né en 1940. Prêtre du diocèse de Bordeaux en 1970 après des études à l'Institut Catholique de Paris. Ancien élève de l'École Normale Supérieure, agrégé de l'Université, docteur en Théologie, docteur ès-Lettres. Exerce à Bordeaux un ministère de formation, spécialement au Séminaire, où il enseigne l'anthropologie chrétienne. Enseigne aussi les origines chrétiennes à l'Institut Catholique de Toulouse. Publications : *Éloge de notre faiblesse* (Éditions ouvrières, 1971) ; *Saint Grégoire le Grand : culture et expérience chrétiennes* (Études Augustiniennes, 1977) ; *L'homme renouvelé par Dieu* (DDB, 1978). En préparation : *L'homme et l'Esprit Saint dans l'Église* (coll. « Communio », Fayard). Membre du Comité de rédaction de *Communio* en français.

Dans Le Courrier de COMMUNIO (supplément de la revue, quatre numéros par an) :

- des informations sur les groupes locaux de lecteurs et sur les autres éditions ;
- un « courrier des lecteurs » ;
- la publication progressive d'un Index thématique de tous les sujets traités dans la revue depuis ses débuts en 1975.

Abonnement annuel : 30 FF ; 250 FB ; 15 FS ; autres pays : 35 FF.

Antonio SICARI

La révélation des « conseils » évangéliques

Les trois « conseils » évangéliques : obéissance, pauvreté, chasteté, avant de déterminer la vocation particulière de certains chrétiens, dessinent la révélation de l'amour divin dans l'Ancien Testament, le rapport spirituel de Jésus à son Père, le contenu de la Bonne Nouvelle, enfin la condition universelle et permanente de toute l'Église.

“UN don divin que l'Église a reçu de son Seigneur” : c'est ainsi que *Lumen Gentium* (n° 43) qualifie d'emblée les trois « conseils » évangéliques d'obéissance, pauvreté et chasteté. Comment ce don a-t-il été remis aux mains de l'Église ? Qu'est-ce qui lui a permis de le reconnaître comme tel et de le « conserver toujours » (*ibid.*) ? Habituellement, on se réfère aussitôt aux « paroles et exemples » (*ibid.*) du Seigneur lui-même. Mais l'Évangile, à y regarder de près, ne permet guère de trouver des « paroles », et des « exemples » particuliers sur lesquels fonder originairement l'annonce des trois conseils évangéliques et l'état consécutif de vie consacrée. En plus de la remarque sur la « virginité pour le royaume des cieux » (1), c'est tout l'Évangile qui est « patrimoine commun des chrétiens ». On s'aperçoit alors que le don jaillit plutôt de l'attitude d'offrande totale de soi-même, par laquelle le Crucifié-Ressuscité se présente à l'Église, son Épouse et son Corps, l'attire et l'unit toujours plus à Lui. Mais cette miséricordieuse manifestation de l'Amour absolu a été préparée patiemment à partir de l'ancien peuple choisi et convoqué par Dieu en une longue histoire. Si donc il est vrai que les « conseils » évangéliques sont un problème de toute l'Église, et que l'Église a été préfigurée au long de tout l'Ancien Testament, il faut chercher comment s'y esquisse déjà une certaine ébauche pédagogique de la théologie des « conseils ».

(1) *Matthieu* 19, 12.

1. La révélation initiale des « conseils » dans l'Ancien Testament

Les auteurs disent que la triade classique des « conseils », comme caractéristique de la vie consacrée, « semble apparaître encore timidement au milieu du XIIe siècle et s'affirme, avec souplesse, dans les "Regulae" de saint François d'Assise » (2). Mais cela ne doit pas faire oublier que toute la Patristique et le Nouveau Testament y tendent inexorablement. Cette triade apparaît comme l'expression de plus en plus claire et articulée d'une unique et radicale attitude de foi. Même l'Ancien Testament — s'il est lu comme l'histoire de l'éducation que Dieu donne à son peuple — est substantiellement animé par les mêmes valeurs.

- Nous pensons avant tout au thème de la Parole qui se révèle et exige l'obéissance, de la parole de Dieu qui s'incarne dans une « règle », la charte de l'Alliance, et sur les lèvres de médiateurs humains. Dès l'origine, la voix qui, du buisson, appelle Moïse, l'envoie afin que le peuple « obéisse à sa voix ». L'histoire qui jaillit de cette première intervention est donc sous le signe de l'obéissance. Selon que la Parole est acceptée ou refusée, bien ou mal, bonheur ou malheur, vie ou mort s'ensuivent (*Deutéronome* 30, 15). L'obéissance construit et garantit la liberté du peuple élu, la désobéissance prépare sa ruine. « Tu seras détruit parce que tu n'as pas obéi à la voix du Seigneur » (*Deutéronome* 28, 45). « Ne pas écouter » (*Exode* 7, 22), rendre la parole de Dieu objet de dérision et « ne plus s'y complaire » (*Jérémie* 6, 17), « renier la loi » (*Osée* 8, 12) : voilà le péché radical.

Sans explorer ici toute l'épaisseur du thème de l'obéissance dans l'Ancienne Alliance, notons qu'il n'y aura jamais un traité théologico-spirituel sur l'obéissance aussi beau que le très long *Psaume* 118, dans lequel la Loi de Dieu est comme enveloppée par l'amour accueillant du psalmiste qui — dans une attitude déjà mariale — « garde dans son coeur (la) parole » (verset 11).

- On trouve aussi dans l'Ancien Testament le thème de la pauvreté humaine comme nécessaire détachement de la créature pour accueillir en elle toute la richesse promise et en être comblée. Cela n'empêche pas prophètes et sages de considérer, de façon réaliste, la pauvreté comme mauvaise et indigne de l'homme ; ils n'oublient pas non plus qu'elle est souvent le signe dramatique de la trahison de l'Alliance ; ils dénoncent tout cela avec vigueur. Mais ils ont su aussi découvrir dans l'extrême indigence ce « cri vers Dieu » qui jaillit du désir, du besoin, de l'attente ; un cri plein d'une humble dignité. Le pauvre devient ainsi le « pauvre de Yahvé » que plus rien ne distraie du besoin de Lui et de son service. Beaucoup de psaumes peuvent être considérés à cet égard comme la plus

pure expression de la joie des pauvres devant Dieu. En outre, le peuple sait que son guide et prophète, ce Moïse à qui Dieu « parlait face à face », avait été dépouillé de toute richesse pour pouvoir recevoir la parole et lui obéir, « préférant être maltraité avec le peuple de Dieu plutôt que d'avoir les joies temporaires du péché : il estimait en effet les outrages du Christ comme une richesse plus grande que les trésors d'Égypte » (*Hébreux* 11, 24-25).

Le désert de Moïse, le désert du peuple, le désert des prophètes, tous « méprisés et rejetés par les hommes » comme le Serviteur d'*Isaïe* (53, 3), le désert des sages (dont Job fait la plus douloureuse expérience) et le désert des suppliants (cf. *Psaumes* 69 ; 10 ; 22) sont ces « lieux de pauvreté » où habitent ceux à qui Dieu veut révéler sa Parole.

Ainsi, la Parole de Dieu demande de s'incarner dans l'obéissance de l'homme et l'écoute de la Parole ne peut être donnée à l'homme que s'il se laisse creuser, jusque dans sa chair, par la pauvreté. Obéissance et pauvreté sont donc comme les deux faces d'une même médaille. On peut toutefois se demander quel sera l'aloi du métal, la substance dernière et indivisible sur laquelle les deux images seront frappées.

- A ce problème, l'Ancien Testament répond en révélant la qualité propre de l'amour paternel et conjugal de Dieu qui se tourne vers l'homme et l'en imprègne : sa jalousie, comme totalité de l'amour donné, attire à soi le peuple et exige de sa part une réponse aussi totale. C'est le cri d'Élie : « Je brille de jalousie pour le Seigneur Dieu », en écho au commandement : « Tu aimeras le Seigneur ton Dieu de tout ton coeur, de toute ton âme et de toutes tes forces » (*Deutéronome* 6, 4).

Il appartiendra aux prophètes de montrer jusqu'à quel point l'amour de Dieu doit, pour se révéler, s'incarner dans l'homme lui-même : Osée devra aimer sa femme prostituée et adultère « comme Dieu aime les fils d'Israël » (*Osée* 3, 1-5). Jérémie devra rester célibataire (*Jérémie* 16, 2 s.) pour être signe de la stérilité du peuple, mais surtout pour partager l'amour douloureux de Dieu abandonné par ce peuple. Ezéchiel, enfin, voit mourir subitement sa femme, « délices de ses yeux » (*Ezéchiel* 24, 15) pour annoncer avec une douleur muette la profanation du Temple de Dieu, qui avait été, lui aussi, « délices de son regard » (24, 21).

Ainsi, l'Ancien Testament sait parfaitement que l'amour de Dieu peut envelopper et développer l'homme tout entier (3). Certes, la plénitude et la splendeur du Nouveau Testament y sont voilées par la tristesse de ce qui n'est pas encore ressuscité. Mais obéissance, pauvreté et amour sont les valeurs — fussent-elles vécues seulement par un « petit reste » — par lesquelles l'Ancien Testament correspond au Nouveau avant de s'y accomplir.

(2) R.-M. Tillard, « Conseils évangéliques », dans *Dictionnaire des Instituts de perfection*, c. 1653, Rome, 1976.

(3) Un autre thème de l'Ancien Testament, qui prépare celui des trois « conseils », est le thème des mères stériles-fécondes. La vraie fécondité est concédée par l'amour du Dieu de la promesse, et la part de l'homme est l'obéissance à la Parole et la pauvreté confiante.

2. Marie : obéissante, vierge, pauvre

Quand le Père décide d'envoyer sa Parole s'incarner dans la pauvre et humble chair d'un esclave (*Philippiens* 2, 5 s.), l'humanité entière accourt, offrant conjugalement au Christ sa nature en Marie (cf. saint Augustin, *Commentaires des Psaumes*, 44, 3). Plus précisément, l'offrande de Marie est celle de la Fille de Sion, parce qu'elle-même incarne et personnifie le peuple élu, déjà si souvent représenté par les prophètes sous une forme féminine comme la bien-aimée, la fiancée, l'épouse, la vierge, la mère.

- Avant tout, Marie représente et incarne complètement l'obéissance d'Israël. A la parole de Dieu, elle répond non seulement par une humble écoute, mais par son « fiat ». « Qu'il me soit fait selon ta parole ». Et la Parole se fait en elle comme l'enfant en sa mère. A partir du « oui » de Marie, il n'est plus possible de séparer la Parole de la réponse qui l'accueille : rendue possible par la Parole elle-même, la réponse devient la nourriture toujours nouvelle de la Parole qui croît. La Parole en effet veut établir avec l'obéissance un rapport semblable à celui du Fils avec sa Mère (*Matthieu* 12, 50 ; *Marc* 4, 35 ; *Luc* 8, 21) (4). Toute l'obéissance chrétienne est là, et ne fait que prolonger le mystère de Noël, tel que Marie l'a vécu, comme l'ont compris maints anciens Pères et de nombreux mystiques qui ont voulu décrire la totalité de la vie chrétienne comme un progressif « engendrer le Christ, engendrer la parole ». Outre le célèbre texte d'Origène (5), rappelons saint Ambroise : « *Quand l'âme commence à se convertir au Christ, elle est appelée Marie, c'est-à-dire qu'elle reçoit le nom de la femme qui a porté le Christ dans son sein : elle est devenue une âme qui engendre spirituellement le Christ* » (*De Virginitate*, 4, 20). « *Il y a par contre des âmes qui repoussent la parole de Dieu comme en un avortement* » (*Commentaire de Luc*, X 14, 25).

Le Concile Vatican II a développé cette doctrine spirituelle : Marie est celle « qui engendre le Christ justement pour qu'il puisse aussi naître et croître — au moyen de l'Église — dans le cœur des fidèles » (*Lumen gentium*, n° 65). On ne peut concilier l'obéissance la plus absolue avec la liberté et la dignité humaines que si celui (ou celle) qui obéit devient maternel par rapport à la Parole qui s'impose à lui amoureuxment. C'est pourquoi le conseil d'obéissance (adressé à Marie, à l'Église tout entière et à chaque chrétien) est, au fond, une invitation à la maternité ; c'est en ce sens que l'Évangile décrit la parole de Dieu comme une semence, confiée par Dieu non seulement à la terre (*Matthieu* 13, 18), mais au cœur de l'homme (*Jean* 5, 38 ; 15, 7). C'est aussi pourquoi la béatitude adressée à Marie (« Bienheureux le sein qui t'a porté et le sein qui t'a

(4) H.-U. von Balthasar, *De l'intégration*.

(5) « Comme un enfant formé dans le sein, ainsi me paraît la Parole de Dieu dans le centre vital d'une Aïne qui a reçu la grâce du baptême et qui forme en elle, toujours plus lumineuse et plus claire, la parole de la foi » (*Homélie sur l'Exode*, 10, 3). Cf. H. Rahner, *Marie et l'Église*.

nourri ») doit se redoubler en ces termes : « Bienheureux plutôt ceux qui écoutent la parole de Dieu et la mettent en pratique » (*Luc* 11, 27).

- Pour que cela puisse se réaliser, Marie doit aussi être **pauvre**. Il faut rejoindre la Vierge obéissante là où elle se place, parmi les « *anawim* », les pauvres de Yahvé, qui chantent leur émerveillement et leur reconnaissance au Seigneur. « Dieu a regardé la bassesse (*anawah*) de sa servante » et a rempli sa pauvreté « de grandes choses » (*Luc* 1, 48-49) : les béatitudes qui contiennent tous les conseils ont déjà commencé à se réaliser en elle de façon paradoxalement bouleversante (*ibid.* 1, 48-51 s.). « *Les béatitudes*, a écrit Schillebeeckx, *ne sont pas une idéologie chrétienne, mais sont la canonisation, faite par le Christ, de Marie et de tous ceux qui l'imitent* » (6). On fait là encore le même constat : la pauvreté devient une béatitude (et donc un « conseil »), parce qu'elle devient un mystère de maternité (7), exprimable seulement dans la maternité de Marie et de l'Église.

- Enfin, Marie est **vierge** : expression de son abandon inconditionné à l'amour du Père et à la vie du Fils. En même temps, elle marque « physiquement » le commencement des temps nouveaux, la création nouvelle, greffée par l'Esprit Saint sur le tronc des antiques généalogies (*Matthieu* 1, 16). C'est pourquoi sa virginité témoigne d'un nouveau pacte entre Dieu et sa création, d'une nouvelle manière dont Dieu décide d'attirer à lui ses créatures jusque dans leur être corporel : il en fait son temple — de *Luc* 1, 10 (Marie) à *Jean* 2, 21 (le Christ), *1 Corinthiens* 5, 10-17 (l'Église) et *1 Corinthiens* 6, 19 (le disciple). En témoigne aussi la nouvelle manière dont l'homme attire Dieu à soi en le recevant corporellement, dans le sein de la Vierge Marie et dans l'Eucharistie. Dès lors, la virginité est la nouvelle manière d'être fécond : Marie est mère non pas malgré sa virginité, mais à cause d'elle.

D'autre part, à partir de la naissance de l'Enfant, les rapports entre Marie et Jésus sont tous sous le signe d'une séparation, d'un déchirement. Jésus obéit au Père en construisant la nouvelle famille des disciples, et Marie est toujours laissée à l'écart en leur faveur, jusqu'à ce qu'au pied de la Croix lui soit définitivement enlevé son Fils et donné en échange le disciple : nouvelle virginité pour une nouvelle maternité.

Ainsi, même la virginité de Marie, comme son obéissance et sa pauvreté, englobe le cours entier de sa vie : depuis l'Incarnation du Fils jusqu'à son extension maternelle à l'Église entière.

3. Le Christ obéissant, vierge et pauvre

Par la profession des « conseils » évangéliques, on entend « suivre le Christ vierge et pauvre (cf. *Matthieu* 8, 20 ; *Luc* 9, 58) qui a racheté et

(6) E. Schillebeeckx, *Marie, Mère du Rédempteur* (en néerlandais).

(7) En disant cela, nous n'oublions pas que cette pauvreté maternelle n'est telle qu'en tant qu'accueillante disposition à l'indicible pauvreté du Fils incarné.

sanctifié les hommes par son obéissance poussée jusqu'à la mort de la Croix (cf. Philippiens 2, 8) (*Perfectae Caritatis*, n° 1, c.). Par suite, l'homme ne peut sous-estimer ces trois valeurs ni en dégager la signification religieuse à partir de sa seule expérience. En se proposant au disciple, les « conseils » évangéliques indiquent comment atteindre « la conformité au Christ ». Le problème essentiel est donc l'intuition dans l'amour de cette « belle forme » que le chrétien apprend seulement quand « il est attaché sans partage au Seigneur » (1 Corinthiens 7, 35). Les trois « conseils » évangéliques sont justement ce qui informe la vie du Christ, non seulement et pour autant que sa vie se déroule aux yeux des disciples, mais aussi dans cette vie secrète qui l'unit au Père. On rejoint la belle intuition d'A. von Speyr : « Quand le Fils révèle à ses disciples la vie des "conseils", il rend compte aussi devant eux de tout ce qui le relie, comme homme, au Père, dans l'Esprit Saint. Son lien avec le Père comprend deux moments : la révélation à l'extérieur de la vie trinitaire et l'institution de l'état de vie selon les "conseils" dans l'Église... Le Père est "supérieur" au Fils parce que le Fils vit dans l'état des conseils évangéliques » (8).

- L'Évangile, surtout aux chapitres 5 et 8 de saint Jean est très attentif à cette dimension profonde de la vie du Christ : « Le Fils ne peut rien faire de lui-même, sinon ce qu'il voit faire par le Père parce que tout ce qu'il fait, le Fils le fait aussi de la même manière. Car le Père aime le Fils et lui manifeste tout ce qu'il fait » (5, 19). « Je ne peux rien faire de moi-même... je ne cherche pas ma volonté, mais la volonté du Père qui m'a envoyé » (5, 20). Tel semble le refrain humiliant de quelqu'un qui, dans l'obéissance, a totalement abdiqué sa propre personnalité.

Mais, en adorant le Mystère trinitaire — dans l'unité de la nature divine et dans l'absolue réciprocité du don des Personnes —, nous pouvons pressentir qu'une telle attitude du Christ est l'expression de sa plus haute liberté et dignité personnelle. « Voilà pourquoi, en entrant dans le monde, le Christ dit... "Tu m'as formé un corps... Voilà que je viens, ô Dieu, pour faire ta volonté" » (*Hébreux* 10, 5). Le corps est assumé par une Personne divine en qui, dans le secret, obéissance et liberté s'identifient absolument. C'est pourquoi le Verbe qui s'incarne se révèle lui-même comme parole obéissante. A partir de l'Incarnation, ce sera aussi pour Lui un continuel apprentissage humain jusqu'à ce que l'obéissance le conduise à la totale impuissance de la mort sur la Croix (cf. *Philippiens* 2) dans laquelle son activité sera la suprême passivité jointe à l'abandon éprouvé (*Marc* 15, 14) et consenti (*Luc* 13, 17). « Ainsi, tout Fils qu'il était, il a appris, par ses souffrances, l'obéissance » (*Hébreux* 5, 8).

- La pauvreté et la virginité ne furent autre chose pour le Christ que le visage quotidien de son obéissance. La virginité était pour lui l'offrande quotidienne de tout lui-même au monde comme amour incarné pour

(8) *Objektive Mystik*.

toute créature du Père ; elle était aussi une disponibilité qui anticipait sa Résurrection corporelle elle-même et que le Père lui avait donnée. La pauvreté était pour lui l'exercice quotidien de sa royauté, si bien qu'il savait choisir la dernière place au service de ses frères. Il pouvait ainsi appeler à lui tous les hommes parce qu'il était « doux et humble de cœur » (*anaw et ani*) ; il pouvait promettre son Royaume en héritage aux pauvres (*Matthieu* 5, 3 ; *Luc* 6, 20) et l'accorder aux condamnés (*Luc* 23, 42). C'était l'extrême pauvreté de l'amour sans défense et bafoué dans le mystère douloureux du couronnement. Et c'est pour toujours la pauvreté décisive d'un Roi qui demande à être reconnu sous les dépouilles des plus déshérités (*Matthieu* 25, 34-46). « Pour nous, de riche qu'il était, il s'est fait pauvre pour nous enrichir de sa pauvreté » (*2 Corinthiens* 8, 9).

En se faisant « corps eucharistique » — pain et vin — pour communiquer physiquement à tout homme son corps et son sang, son humanité et sa divinité, il exprime la plénitude « jusqu'au bout » de son obéissance, de sa virginité, de sa pauvreté. Dans l'Eucharistie, les trois « conseils » sont continuellement offerts à l'Église comme une nourriture quotidienne. Quiconque se fera baptiser dans sa mort et nourrir de ce pain sera placé à la source de la vie selon les « conseils » évangéliques.

4. L'Église obéissante, vierge et pauvre

De même que, au commencement des temps, eut lieu l'union entre Adam et Ève, « os de ses os et chair de sa chair », de même que dans l'Incarnation, le Verbe s'unit à l'humanité dans le sein de Marie, ainsi — disent les Pères — sur le lit de la Croix s'unissent le Christ et l'Église. A ce mariage, Marie est présente comme la Femme-Église qui reçoit le disciple-Fils : à Marie, « il n'y a rien qui ne soit dû de tout ce qui peut être dit ou chanté du grand et saint amour de l'Église aimée par le Christ et amante du Christ » (Rupert de Deutz). C'est pourquoi l'obéissance, la virginité et la pauvreté de Marie sont aussi celles de l'Église. En quelque manière, elles se reflètent et se contiennent réciproquement. Les trois « conseils » expriment concrètement l'adhésion totale de la Mère au Fils, de l'Église à son Époux, de chaque membre du corps à la Tête.

Vierge est donc toute l'Église qui n'admet pas que son cœur soit corrompu.

Pauvre spirituellement et matériellement est toute l'Église ; tout ce qu'elle a de précieux, elle le reçoit constamment ; tout ce qui est d'elle porte, par contre, la marque d'une extrême indigence. Ceux qui s'indignent amèrement des fautes de l'Église aiment-ils vraiment sa pauvreté ?

Obéissante est l'Église entière qui ne peut autre chose que s'offrir conjugalement pour donner chair à la Parole.

C'est pourquoi les trois « conseils » évangéliques sont donnés par le Christ, dans un même et indivisible geste, à sa Mère, à l'Église entière et à chaque disciple. Dès lors, sans nier le sens et la valeur particulière de

l'état de vie consacrée selon les « conseils » de l'Évangile, on peut affirmer que la vie chrétienne tout entière est un « état consacré, dans le baptême, selon les "conseils" évangéliques ». Une distinction secondaire entre les divers états de vie, non suffisamment fondée sur une unité plus radicale, a colté trop cher à l'Église.

Tout le Discours sur la montagne, avec les antithèses qu'il proclame, n'est pas autre chose que l'indication, pour tous ceux qui veulent suivre le Christ, de la façon dont les commandements de la loi de Moïse doivent être transcendés dans les « conseils ». L'épisode du jeune homme riche en est un paradigme. En lui disant : « Si tu veux être parfait... » (*Matthieu* 19, 21), Jésus ne lui donne pas un « conseil », étant donné que l'impératif : « Soyez parfaits comme le Père qui est dans les cieux » (*Matthieu* 5, 45), est justement le commandement de la nouvelle Loi. On ne peut l'observer que par ce « surcroît » de justice nécessaire pour « entrer dans le Royaume des cieux » (*Matthieu* 5, 20 ; cf. 19, 23). Le « conseil » consiste au contraire dans l'indication concrète donnée par Jésus : pour ce jeune homme, la possibilité effective d'entrer dans le Royaume coïncide avec la décision à prendre ici et maintenant de tout vendre et de suivre le Christ.

Le « surcroît » que chacun doit choisir est à chaque fois personnellement et électivement indiqué par le Maître. Au jeune homme riche, Jésus indique, par son appel, qu'est désormais arrivé le moment où des décisions radicales sont nécessaires. Marc souligne que cet appel procède d'un « regard d'amour » et précise « la seule chose qui manque » : « Viens, suis-moi... et prends ta croix » (*Marc* 10, 21). Choisir le « surcroît » est une obligation : cela signifie en fait entrer dans la Nouvelle Alliance où le « conseil » dépasse et vérifie le commandement ; choisir au contraire ce « surcroît » est l'indication d'une vocation ; c'est l'état dans lequel s'actualisent les « conseils ».

En effet, tous les commandements sont renfermés et dominés par cet unique grand commandement qui les embrasse tous : « Tu aimeras le Seigneur ton Dieu de tout ton cœur, de toute ton âme et de toutes tes forces », et : « Aimez-vous comme je vous ai aimés » : cet unique grand commandement contient tous les « conseils » ; c'est aux « conseils » de donner la possibilité concrète de l'observer, car seul le « surcroît » peut effectivement conduire au *tout*. Si la Nouvelle Alliance consiste à recevoir ce cœur nouveau qui permet de surmonter le paradoxe de « l'amour commandé », ce cœur nouveau est tel justement parce qu'il est rendu disponible, par grâce, au toujours-plus et au « conseil » reçu par vocation (9).

Saint Paul enseigne de même que la vie chrétienne est une croissance continue vers une perfection qui outrepassé toujours les réalisations

(9) « Le commandement d'aimer Dieu qui est la fin dernière de la vie chrétienne n'est enfermé dans aucune limite. On ne peut pas dire qu'une certaine mesure d'amour est requise par le commandement, tandis que le "conseil" en exigerait une plus grande mesure. Au contraire, à chacun il est demandé d'aimer Dieu autant qu'il le peut » (saint Thomas d'Aquin).

concrètes de l'homme. L'Esprit pousse tout croyant à un accomplissement (*teleiosis* ; cf. *Philippiens* 3, 12-15). On « meurt au péché » et on « vit pour Dieu » (*Romains* 6, 10-13) ; cette vie se développe jusqu'à « la plénitude de la stature du Christ » (*Éphésiens* 4, 13). Ce chemin est obligatoire pour tout chrétien, dans sa globalité ; par contre, dans ses étapes, il se déroule en écoutant les « conseils » du Seigneur. Mais un « conseil », s'il est perçu et reconnu, se présente nécessairement à l'homme nouveau comme une obligation essentielle. Cela explique par exemple que les indications de saint Paul à l'égard de la virginité se présentent avec un double caractère de *nécessité*, pour autant qu'elles sont perçues comme une obligation existentielle pour lui-même et ceux que Dieu y appelle, et de *liberté* : « Je voudrais que tous soient comme moi, mais chacun a reçu de Dieu un don particulier, l'un celui-ci, l'autre celui-là » (*1 Corinthiens* 7, 7).

Par suite, les « conseils » expriment la nouveauté évangélique, l'homme nouveau. Chaque disciple doit, de manières diverses, mais toutes aussi réalistes, prendre personnellement en compte ces racines de toute vie chrétienne. Le « conseil » spécifique à l'état de virginité s'adresse à certains, mais pour tous vaut ce « conseil » de virginité que le Christ lui-même a exprimé ainsi : « Si quelqu'un vient à moi et qu'il ne hâisse pas son père, sa mère, sa femme, ses enfants, ses frères, ses soeurs et même sa propre vie, il ne peut être mon disciple » (*Luc* 14, 25). Positivement, dans l'état conjugal, cela devient « aimer comme le Christ a aimé » (*Éphésiens* 5, 20), c'est-à-dire, le choisir comme unique médiateur possible de tout amour proprement humain : que l'amour devienne sacrement.

Il existe pour certains un « conseil » spécifique de l'état de **pauvreté**, mais à tous est donné le « conseil » de ne « pas accumuler des trésors sur la terre » (*Matthieu* 6, 19), de « ne pas se préoccuper du lendemain » et d'abandonner toute chose et soi-même, afin de pouvoir suivre le Christ. Surtout, il leur est demandé d'exercer leur propre pouvoir comme un « service ». Les Pères de l'Église savaient bien que le « va, vends tout ce que tu as » de Jésus au jeune homme riche signifiait surtout « donne ce que tu es ». Et à ce « conseil », personne ne doit plus se soustraire.

Il existe pour certains un « conseil » spécifique d'**obéissance** prêtée à une règle et à un « supérieur ». Mais il existe pour tous un tissu d'obéissances (conjugale, filiale, ecclésiastique, domestique, civile) qui devront être pratiquées *dans le Seigneur*. Dans la parfaite unité organique du corps ecclésial, liberté, dignité, personnalité, obéissance finissent toujours par s'identifier. C'est pourquoi, en un certain sens, la critique de Luther est juste quand il observe qu'« avec le vœu qui le soumet à la règle, le frère mineur ne consacre rien d'autre que ce dont il a déjà fait vœu depuis le début avec le baptême » (Éd. Weimar, t. VIII, p. 579-580). On connaît la prière ironique par laquelle il traduit à sa manière le vœu d'obéissance : « Si l'on voulait en recueillir le sens, celui-ci s'exprimerait ainsi : "Mon Dieu je m'engage avec toi, moyennant tel vœu, à ne pas

vouloir être soumis à tous comme le veut ton Évangile, mais seulement à mon unique supérieur et seulement selon la règle prescrite ". Ainsi professent-ils l'obéissance et la renient-ils » (*Ibid.*, p. 587). La polémique protestante indubitablement visait juste quand elle se refusait à voir dans l'Évangile la proposition de deux qualités diverses de vie chrétienne. Par contre, elle se trompait, faute d'admettre que ce même Seigneur, qui commande à tous pauvreté, obéissance et virginité, peut aussi — dans la sagesse et la fantaisie de son Esprit — « conseiller » au cœur des disciples des modes très divers de réalisation. Certains de ces modes se cristallisent comme des dons permanents pour le bien de l'Église entière ; pour ce motif, l'Église les confirme et consacre particulièrement (10).

5. Les disciples dans l'état de vie consacrée selon les « conseils »

Dans l'Église obéissante, chaste et pauvre, certains disciples sont appelés à se consacrer au Seigneur et à être consacrés par lui (11) dans une forme particulière d'observance des « conseils » évangéliques selon des vœux. OÙ est la révélation biblique de cette forme particulière ? Exactement là où l'Église accueille tout l'amour de son Seigneur, en se laissant entièrement posséder. Or l'Église est attirée par le Seigneur totalement, comme Épouse, et organiquement, comme corps. Et si comme Épouse, toute l'Église vit dans l'état des « conseils » évangéliques, comme corps, sa vie se différencie en divers états : « C'est de Lui (sa tête) que le corps tout entier, grâce aux liens divers qui lui donnent cohésion et unité tire sa croissance, moyennant l'activité propre de chacun de ses membres, et se construit dans la charité » (*Éphésiens* 4, 16).

Les états de vie ecclésiale indiquent justement comment la Tête entend faire croître son corps ; en chacun d'eux, comme en chaque existence chrétienne, se retrouvent les tensions caractéristiques de toute l'Église, une Église dans laquelle le monde entier — jugé par la Croix et la Résurrection — passe dans le Royaume de Dieu : enracinement dans le monde et détachement du monde. Dans l'état de vie consacrée selon les « conseils » évangéliques, prévaut la tension eschatologique sur l'exigence d'incarnation (12), mais ce qui le caractérise surtout est le concept évangéli-

(10) Chaque chrétien peut être appelé, quelle que soit sa vocation actuelle, à suivre les trois « conseils » dans tout le concret possible. Qui n'a pas fait vœu de pauvreté peut être appelé dans un temps de persécution à choisir entre une pauvreté totale acceptée avec charité et la perte totale de cette même charité. Pareillement, un époux peut être amené (en cas d'abandon ou de séparation) à l'état de chasteté. Pour toute vie chrétienne, la préparation au martyre doit rester un principe pédagogique.

(11) Vatican II insiste sur le fait que les religieux(es) non seulement se consacrent à Dieu, mais sont aussi consacrés par Lui (cf. *Lumen Gentium*, n° 44).

(12) Cette primauté ne s'exprime pas exclusivement par un détachement du monde. Elle peut aussi se concrétiser par un « être dans le monde » sous une forme absolument sans défense, comme par exemple dans le cas des Instituts séculiers.

que de radicalité, qu'il faut moins comprendre en un sens ascético-moral qu'au sens littéral : préoccupation des « racines ». Une des plus belles définitions de la vie consacrée est celle qui y voit le « radicalisme des béatitudes ». Car celles-ci ne contiennent pas seulement une promesse eschatologique, mais indiquent le terrain dans lequel déjà maintenant sont plantées et nourries les racines du Royaume de Dieu.

Dans leur développement, les racines produisent le grand arbre du salut qui offre repos et nourriture à tout ce qui est humain et sur lequel peuvent se greffer aussi tous les rameaux salvifiques : toute « condition » peut et doit être sauvée (cf. *1 Corinthiens* 7). Mais il existe aussi dans l'Église une « condition de vie » dans laquelle le soin des « racines » enveloppe toute la personnalité chrétienne jusqu'à la faire apparaître paradoxalement aux yeux du monde comme privée de fruits (se faire eunuque pour le Royaume des cieux), tellement on s'y préoccupe « à la racine » des fruits eux-mêmes.

En quoi consiste cette radicalité ? Elle ne se situe pas dans l'ordre de l'amour : là, il est demandé à tout chrétien d'être radical. Elle ne relève pas même immédiatement de l'ordre « éthique » : la perfection est demandée à tous et dépend de la générosité de la réponse plus que de l'état de vie dans lequel on est placé ; certains conjoints atteignent une perfection éthique qui, pour beaucoup de « consacrés », restera toujours, dans le meilleur des cas, un pieux désir. Elle ne se situe pas même dans l'ordre des moyens les plus sûrs : les facilités pour la sainteté et les risques d'échec sont diversement, mais plus ou moins également, répartis entre chaque état.

Le radicalisme de ceux qui se consacrent selon les « conseils » évangéliques relève de l'ordre de l'élection que Dieu fait d'eux pour représenter l'Église de manière personnelle. Car dans le Christ, le salut n'est pas un principe, mais une personne. Dès lors, tout ce qui procède de lui ne s'affirme jamais sous la seule forme (idéologique) du principe : l'essentiel s'affirme à travers des existences humaines qui personnalisent le principe lui-même. Cette personnalisation s'est d'abord réalisée en ceux qui, à divers niveaux, ont été choisis et placés par la grâce de Dieu immédiatement autour de la cime, le Christ. Précisément pour cette raison, en se donnant totalement à lui, ils ont incarné la situation de l'Église entière, épouse et corps du Christ.

D'abord Marie, nous l'avons vu. Ensuite, les premiers disciples qui ont vécu la suite incarnée et apostolique de Jésus, l'exode permanent : une vie totalement centrée sur l'écoute et l'apprentissage de la Parole, dans la plus complète communion avec lui, dans l'humble collaboration à l'annoncé et au service du Royaume. La « radicalité » encore informe, mais déjà totale de Pierre et des disciples qui confessent : « Nous avons tout abandonné et nous t'avons suivi » (*Matthieu* 19, 27), est elle aussi, à sa manière, insurpassable. C'est pourquoi l'histoire de leur cheminement vers la Croix et la Résurrection du Maître est racontée l'Église et est devenue « parole écrite » de Dieu dans les Évangiles.

Il y a encore ceux à qui il a été donné de comprendre l'invitation à se « faire eunuque en vue du royaume des cieux » (*Matthieu* 19, 12), ceux qui, les premiers, ont reçu le charisme de la virginité, et qui, comme Paul, en ont perçu la profonde valeur éducative pour la communauté chrétienne tout entière. Aussi Paul expose-t-il à celle-ci la richesse des deux façons de vivre l'appartenance au Christ : sous le voile et la grâce du sacrement conjugal (*Éphésiens* 5), ou sous la splendeur brûlante de la solitude virginale (*1 Corinthiens* 7 ; *Actes* 21, 9), qui n'est pas stérile parce qu'elle se consacre à « honorer la chair du Seigneurs (saint Ignace d'Antioche).

Ainsi, ceux qui choisissaient l'état de « virginité pour le Royaume » ont eu d'emblée dans l'Église une valeur d'archétype : ils rappellent vitalement à tous soit l'expérience de Marie, mère du Verbe incarné, soit l'amour total et fécond de l'Église entière pour le Christ, soit l'amour eucharistique offert à chaque chrétien, soit le mystère contenu dans le sacrement conjugal, soit le destin de « toute chair » à voir dans la résurrection « le salut de Dieu ».

Enfin, autour de la « racine » qu'est le Christ, comme signes de radicalité pour toute l'Église, furent placés les martyrs, à qui il était demandé d'expérimenter l'identité absolue entre précepte et « conseil » : l'amour qui est commandé au martyr n'est plus seulement une tension de croissance vers le tout, mais l'oblation immédiate de la totalité de sa vie particulière. C'est pourquoi les martyrs imposèrent comme critère de base de la formation chrétienne la préparation au martyre.

A Marie, aux premiers disciples, aux vierges, et aux martyrs, il faut ajouter le lieu privilégié de leur influence : cette communauté primitive décrite en *Actes* 2, qui était déjà toute l'Église, et qui rendait déjà évident le statut des « conseils » avec son style de vie (obéissance à la parole, communion des biens et amour eucharistique) au point de se confondre, pour ainsi dire, avec lui (13). C'est pourquoi la description de cette communauté primitive a été consignée dans l'Écriture comme racine normative à laquelle retourner continuellement.

L'état de vie consacrée selon les « conseils » évangéliques a historiquement hérité dans l'Église cette fonction : dans la connexion organique du corps ecclésial, certains membres sont appelés non à vivre plus que les autres, mais à manifester plus que les autres l'origine de la vie. Qu'A. cette vocation de grâce doive correspondre un engagement personnel, particulier de celui qui y est appelé, semble évident. Mais ce qui caractérise essentiellement l'état consacré est de se laisser structurer de manière à montrer à découvert les racines de la Nouvelle Alliance.

C'est une « racine mystérieuse », trinitaire et christologique, qui soutient tout amour humain : à travers le vœu de virginité, cette racine (13) 11 reste une trace de ceci dans la conception ancienne du mariage comme forme de la virginité chrétienne, ou dans l'idée du monachisme comme continuation de la communauté primitive dans une Église qui se « mondane » progressivement. Les imprécisions contenues dans de telles visions des choses n'obscurcissent pas la beauté de l'intuition.

est mise à nu ; un dépouillement non motivé humainement, au lieu de rendre stérile, rend encore plus capable d'aimer et d'être marialement fécond.

Parmi le pullulement des richesses humaines, c'est une richesse nouvelle que le Christ a apportée. Elle ordonne à elle-même tout autre bien, et son pouvoir a absorbé tout autre pouvoir : à travers le vœu de pauvreté, l'homme renonce, sans les mépriser, à beaucoup de biens, afin que le « Dieu seul me suffit » de sainte Thérèse puisse devenir programme de vie.

À côté des multiples sciences auxquelles l'homme se fie et dans la connaissance desquelles il grandit, la Sagesse de Dieu, incarnée parmi nous, nous révèle qu'être adulte équivaut paradoxalement à se refaire enfant pour pouvoir entrer dans le Royaume. À travers le vœu d'obéissance, on accepte la médiation d'une règle et d'un Père, afin que brille encore plus clairement la splendide maturité de ceux qui sont appelés à

Communio est disponible à :

Aix-en-Provence : Librairie du Baptistère 13, rue Portalis	La Pierre-qui-Vire : Librairie Sainte-Marie Saint-Léger-Vauvan 189)	Paray-le-Monial : Bouteloup 16, rue de la Visitation	– Notre-Dame d'Auteuil 2, place d'Auteuil – Pavillet 50, avenue Victor-Hugo
Angers : Richer 6, rue Chaperonnière	Lausanne : La Nef Avenue de la Gare 10	Paris 4e : Notre-Dame de Paris"	Paris 17e : Chanel 17, rue d'Armaillé
Amiens : Brandicourt 13, rue de Noyon	Le Pouliguen : P. Dupas 1, me Guinel	Paris 5e : P.U.F. 49, boulevard Saint-Michel	Pau : Duval 1, place de la Libération
Besançon : Cart 10-12 rue Moncey	Le Puy : Cazes-Bonneton 21, bd Maréchal-Fayolle	– Librairie Saint-Séverin 4, rue des Prêtres-Saint-Séverin	Poitiers : Librairie Catholique 64, rue de la Cathédrale
– Chevassu 11.9, Grande Rue	Lille : Tireloy 62, rue Esquermoise	– Saint-Jacques" 252, rue Saint-Jacques	Rennes : Béon-Saint- Germain 6, rue Nationale
Bordeaux : Les bons livres 70, rue du Palais-Gallien	Lyon : Decitre 6, place Bellecour	– Lib. Saint-Michel-Sorbonne 20, rue de la Sorbonne	Saint-Brieuc : Librairie Saint-Pierre 1, place Saint-Pierre
Bruxelles : U.O.P.C. Chaussée (Le Wavre 216	– Editions Ouvrières 9, rue Henri-V	Paris 6e : Procure 1, rue de Mézières	Saint-Etienne : Culture et Foi 20, rue Berthelot
Caen : Publica 44, rue Saint-Jean	– Librairie Saint-Paul 8, place Bellecour	– Apostolat des Editions 46-48, rue du Four	Strasbourg : Librairie du Dôme 29, place de la Cathédrale
– Feu Nouveau 23, rue Caponière	Marseille 1er : Le Mistral 11, impasse Flammarion	– Librairie Saint-Paul 6, me Cassette	Toulon : Centre de Documentation de Catéchèse .14, rue Cha'ucet
Chantilly : Les Fontaines Centre culturel, B.P. 205	Marseille 6e : Le Centurion 47, bd Paul-Peytral	– Saint-Germain-des-Prés' 12 place Président-Mithouard	Toulouse : Jouanaud 8, rue des Arts – Sitac Maffre 23, rue Croix-Baragnon
Cholet : Librairie Jeanne d'Arc 29, rue du Commerce	Marseille 9e : Librairie Notre-Dame 314, rue Paradis	– Au chariot d'or 14 bis, avenue Bosquet	– Église duGeste 22, me des Heurs
Clermont-Ferrand : Librairie religieuse 7, place de la Treille	Montpellier : Loges 7, rue Alexandre-Cabanel	– Librairie du Cerf 29, bd Latour-Maubourg	Versailles : Helliou 37 rue de la Paroisse
Dole 13Jural : Saingelin 3638, rue de Besançon	Nancy : Le Vent 30, rue Gambetta	– Basilique Sainte- Clotilde" 23 bis, rue Las-Cases	– L'Univers du Livre 17, rue Hoche •
Fribourg (Suisse) : Librairie Saint-Augustin 88, rue de Lausanne	Nantes : Lampé 2, rue de Verdun	Paris 8e : Maison diocésaine 8, rue de la Ville-l'Évêque	Vincennes : Notre-Dame' 11, me Eugène-Renaud
– Librairie Saint-Paul Pérolles38	Neuilly-sur-Seine : Kiosque Saint-Jacques' 167, boulevard Bineau	– Saint-Philippe-du-Roule 154, faubourg Saint-Honoré	
Genève : Librairie Paul Martingay 1, René-Louis Plachaud	Nevers : Bihoreau 17, avenue Gal-de-Gaulle	Paris 9e : Saint-Louis d'Antin' 63, rue Caumartin	
	Nîmes : Biblica 23, bd Amiral-Courbet	Paris 12e : Paroisse du Saint- Esprit' 1, rue Canebière	
	Orléans : Librairie Saint-Paterne	Paris 16e : Lavocat 101, avenue Mozart	

montrer comment, à la racine chrétienne de l'existence, « parler est désormais répondre » (rendre grâces, dire « oui ») et connaître est aussi « être connu ».

UNE seule conclusion est nécessaire : la théologie des « conseils » évangéliques a trop souffert d'une référence moralisante et unilatérale au Christ. Il est clair qu'avec les trois vœux on décide de « suivre le Christ chaste, pauvre et obéissant ». Mais cela, chaque croyant le décide au moment où il accueille son baptême. Dire que l'état de vie consacrée permet de le faire avec « une meilleure liberté » et « de plus près », n'atteint pas le cœur de la question. Une théologie qui parlerait uniquement du Christ et du disciple risque toujours de se transformer en théologie aristocratique, faite pour une élite à qui le Seigneur peut être proposé intégralement, tandis qu'aux autres il y a lieu de suggérer une imitation plus tranquille et banale.

Une théologie de la vie consacrée doit être un discours sur le Christ pour autant que c'est un discours sur Marie et sur l'Église. « Au Christ obéissant, chaste et pauvre », peut seulement répondre l'Église-épouse tout entière obéissante, chaste et pauvre ; les « conseils » évangéliques sont le don fait à tout croyant, et exigent de chacun une réponse adéquate. Dans l'Église, Marie. Son obéissance, sa pauvreté, sa chasteté sont celles de toute l'Église, en tant qu'elles sont les expressions les plus personnelles de son offrande au Père, au Fils et au Saint-Esprit. Marie est un membre de l'Église ; pourtant l'Église s'exprime en elle, reconnaît en elle une maternité, un exemple, une grâce qui se communique. Seule Marie a pu imiter le Christ dans un don total, ne 'se détachant pas de l'Église, mais la portant toute entière — et avec elle toute l'humanité — dans son consentement.

Analogiquement — avec toute l'humilité et la mesure nécessaires — les vocations particulières aux « conseils » évangéliques sont des vocations mariales : dons de grâce par lesquels Dieu choisit certains pour incarner, personnifier, radicaliser, éduquer la pauvreté, la chasteté, l'obéissance de tous. Et la profonde humilité de la Vierge-Mère est un miroir assez pur pour que de telles affirmations échappent à toute tentation de narcissisme spirituel.

Antonio SICARI, o.c.d.

(traduit de l'italien par Guy Malherbe)
(titre original : « La rivelazione dei consigli evangelici »)

Antonio M. Sicari, né en 1943. Prêtre en 1967. Appartient à l'ordre des Carmes déchaussés. Docteur en théologie, licencié de sciences bibliques. Membre de la rédaction italienne de *Communio*. Réside actuellement au couvent carmélitain de Trente. Publications : *Mariage et virginité dans la Révélation (L'homme, lace à la « jalousie » de Dieu)*, Jaca Book, Milan, 1978 (en italien) ; *Appelés par leur nom (La vocation dans l'Écriture, ibid., 1979* (en italien également).

Jean GALOT

Une fidélité à jamais ?

L'engagement religieux n'est pas révoicable : il manifeste dans la durée que c'est bien l'Absolu qui appelle, et que la confiance qu'on lui fait est aussi absolue.

Le problème de l'irrévocabilité de l'engagement

L'homme peut-il s'engager à vie ? Le problème se pose pour la vocation religieuse, pour le sacerdoce comme pour le mariage. On a souvent observé qu'à notre époque s'est manifestée une répugnance pour tout engagement irrévocable, et que cette mentalité a entraîné une diminution du nombre de mariages, ainsi qu'une réserve à l'égard de la vie consacrée. Il faut noter néanmoins que le problème est de tous les temps. Instinctivement, la personne humaine est tentée de reculer devant un engagement qui lierait toute son existence, alors qu'elle n'en connaît pas d'avance les circonstances de déroulement. Elle se reconnaîtrait aisément incapable d'un engagement définitif.

Le nombre de ceux qui ont quitté leur communauté dans ces quinze dernières années, pose de façon plus aiguë le problème pour la vie religieuse. Ces départs n'inviteraient-ils pas à accepter le caractère temporaire, révoicable, de certaines vocations ? Certains ont protesté contre les « inhumaines exigences » de l'Église catholique ; « à force d'insister sur le caractère irrévocable de toute décision grave, mariage, vie religieuse, etc., on fait de celle-ci une prison dans laquelle beaucoup meurent étouffés. Cette insistance sur l'irrévocabilité de certains choix a pour seul but de préserver l'ordre social, les consciences dussent-elles être écrasées... On ne fait jamais des choix une fois pour toutes, même s'ils vous marquent définitivement ». L'irrévocabilité est donc accusée de provoquer l'étouffement ou l'écrasement, et d'être maintenue pour des motifs d'ordre dans la société, au détriment des personnes, « dont les choix sont à refaire toute la vie » (1).

Dans cette optique, certains ont proposé comme type idéal d'engagement dans la vie religieuse une promesse qui se renouvellerait chaque

(1) Sœur Françoise Vandermeersch, *La vie en face*. Paris, 1976, p. 76 s.

année. On pourrait y trouver l'avantage que la conscience de la valeur du choix et de ses motifs s'approfondit à chaque engagement nouveau et que d'autre part, la liberté laissée à la personne épargne le drame psychologique de ruptures taxées d'infidélité.

Cependant, suffit-il d'un aménagement juridique d'engagements limités dans le temps pour se soustraire à l'éventuel reproche d'infidélité ? Pour justifier un changement de route, certains ont invoqué la possibilité d'un changement de vocation. Pour le ministère sacerdotal, une « théologie de l'abandon » a été présentée par R. J. Bunnik : le devoir de fidélité est soumis « *aux fluctuations de la situation de vie et du développement de l'homme lui-même* », « *Le détail de la vocation peut se modifier à mesure que l'homme se découvre d'autres désirs et d'autres possibilités et à mesure que les circonstances l'invitent à réaliser un autre travail. Il peut alors décider de renoncer à une vocation passée parce qu'une nouvelle vocation se présente* ». C'est ainsi que « *l'abandon du ministère peut découler de l'obéissance à une nouvelle invitation de Dieu* » (2).

Là se pose le problème de la façon la plus fondamentale, en fonction de l'attitude de Dieu. Nous avons d'abord mentionné les difficultés de l'irrévocabilité, en raison des capacités humaines, et de l'impossibilité pour l'homme de maîtriser son avenir. Mais on sait qu'une vocation ne dépend pas seulement de l'homme ; elle vient de Dieu, qui n'est pas soumis aux limitations humaines et qui reste le maître de l'avenir comme du présent. La question essentielle est donc de savoir si Dieu prévoit dans une existence des changements de route, s'il substitue réellement une vocation à une autre. Après avoir appelé quelqu'un à une vie entièrement consacrée à son service, peut-il lui faire prendre une autre direction en l'appelant à la vie de mariage ?

C'est dire que le problème de la révocabilité de la vocation n'est pas seulement anthropologique. Il est essentiellement théologique. C'est la révélation qui nous apporte la lumière en ce domaine, et pas seulement des considérations de psychologie ou de sociologie. Il s'agit de scruter l'intention divine dans la vocation.

La vocation selon l'Évangile

Dans les textes évangéliques, la vocation des disciples procède d'un choix délibéré du Christ. C'est lui qui appelle, et il fait comprendre que de sa part la volonté de s'emparer de la vie de ceux qui sont appelés est définitive. En effet, il réclame le don total de la personne : il veut qu'on abandonne tout pour le suivre. Pierre a fort bien exprimé cette exigence de l'appel, telle qu'elle était vécue par les apôtres : « Voici que nous avons tout quitté, et nous t'avons suivi... » (*Matthieu 19, 27 et par.*). La réponse

de Jésus confirme l'universalité du détachement réclamé : abandon de la famille avec renoncement au foyer, abandon des biens, abandon du métier, c'est-à-dire un abandon qui concerne tous les aspects de l'existence humaine et de l'activité.

L'appel à un don total est un appel permanent, irrévocable. S'il n'était pas définitif, il ne serait pas total. Imaginerait-on qu'on puisse donner tout en se réservant la possibilité de reprendre ce que l'on a donné ? Ce qu'il faut plus particulièrement souligner, c'est que le caractère irrévocable de l'engagement est impliqué dans sa nature. Ce n'est pas une obligation surajoutée. Se donner totalement, c'est se donner pour toujours. On ne pourrait donc pas séparer de la réponse à l'appel l'engagement au don définitif.

Il convient de souligner que l'appel à cette forme totale de don n'est pas adressé à tous. Il concerne ceux que Jésus invite à le suivre, et qui sont désignés dans les textes évangéliques par le nom de disciples (3). Tous les auditeurs de la prédication de Jésus sont appelés à la foi ; seuls ceux qui ont été spécialement choisis sont appelés à un mode de vie caractérisé par un dépouillement total dans l'attachement au Christ.

La manière dont Jésus parle de ce dépouillement sous ses divers aspects fait apparaître vivement son intention de le réclamer pour toujours. Lorsqu'il fait l'éloge du célibat volontairement assumé pour le royaume, il emploie une image très forte : « ceux qui se sont rendus eunuques eux-mêmes » (*Matthieu 19, 12*). Le recours à cette image s'explique vraisemblablement par le dialogue avec des adversaires qui avaient appliqué l'épithète d'« eunuques » au groupe de ses disciples, en manifestant du mépris pour leur mode de vie (4). Jésus n'hésite pas à revendiquer en un nouveau sens l'état d'eunuque, en soulignant qu'il provient d'un choix délibéré et justifié par les exigences du royaume des cieux. Il témoigne par là que le renoncement au mariage, tel que lui-même le pratique avec ses disciples, a valeur définitive. « Se rendre eunuque soi-même », c'est se priver à tout jamais de la possibilité de mener une vie conjugale et de s'assurer une postérité.

De même, le renoncement aux biens terrestres ne pourrait avoir un caractère provisoire. Lorsque le Maître appelle le riche à le suivre, il pose clairement la condition : « Va, vends ce que tu possèdes, donne-le aux pauvres, et tu auras un trésor dans le ciel » (*Marc 10, 21*). La vente des biens signifie un dépouillement définitif, sur lequel on perd tout espoir de revenir.

L'abandon du métier de pêcheurs, de la part des premiers disciples, répond à un appel où Jésus a indiqué son intention de leur confier une

(2) Prêtres des temps nouveaux. Tournai, 1969, p. 191-194.

(3) Mgr A. Descamps a souligné que, selon la terminologie évangélique, les disciples sont ceux qui ont été appelés à donner toute leur vie à Jésus. Cf. « Aux origines du ministère : La pensée de Jésus », dans *Revue Théologique de Louvain*, 2 (1971), p. 1-45.

(4) Cf. J. Blinzler, « Eisin eunouchoi : Zur Auslegung von Mt 19, 12 a », dans *Zeitschrift für Neutestamentliche Wissenschaft*, 48 (1957), p. 269.

tâche plus élevée : « Je ferai de vous des pêcheurs d'hommes » (*Marc* 1, 17). Cette substitution d'une activité plus noble à la première atteste le caractère définitif du renoncement demandé.

A ces expressions particulières de l'appel, il faut ajouter l'avertissement adressé à celui qui, avant de suivre Jésus, voulait prendre congé de sa famille : « Quiconque, ayant mis la main à la charrue, regarde en arrière, n'est pas fait pour le royaume de Dieu » (*Luc* 9, 62). Radicalisme et irrévocabilité de l'appel s'affirment simultanément. On notera que le regard en arrière est exclu en raison des exigences du royaume auquel se voue celui qui suit Jésus.

Il est vrai que le Maître ne contraint pas ses disciples à demeurer avec lui. Ceux qui veulent l'abandonner après l'avoir suivi pendant un certain temps le font librement, sous leur propre responsabilité, comme nous le constatons dans les moments qui ont suivi la promesse de l'eucharistie : « Beaucoup de ses disciples se retirèrent et cessèrent de le suivre » (*Jean* 6, 66). Mais dans l'intention de Jésus, l'appel avait été définitif ; il n'est nullement retiré ; c'est uniquement la fidélité de la réponse qui est déficiente.

Pour que cette fidélité puisse être mieux assurée, Jésus recommande la réflexion avant l'engagement. « Qui de vous, en effet, s'il veut bâtir une tour, ne commence par s'asseoir pour calculer la dépense et voir s'il a de quoi aller jusqu'au bout ? De peur que, s'il pose les fondations et se trouve ensuite incapable d'achever, tous ceux qui le verront ne se mettent pas à se moquer de lui en disant : " Voilà un homme qui a commencé de bâtir et a été incapable d'achever! " » (*Luc* 14,28-30). Se mettre à la suite de Jésus, c'est une entreprise qui ne peut s'achever qu'avec la vie terrestre ; elle réclame une persévérance qui va jusqu'au bout.

L'accent mis sur la liberté et la responsabilité de l'engagement s'accorde donc avec sa valeur perpétuelle. On ne pourrait, à partir de la libération apportée par le Sauveur à l'humanité, conclure à la possibilité pour l'homme d'accepter l'appel en se réservant l'éventualité d'un changement de route. L'invitation « Suis-moi » réclame une réponse libre mais définitive. Il faut rappeler que, parallèlement, en ce qui regarde le mariage, le Christ a renforcé son caractère indissoluble en le fondant sur l'exigence de « ce que Dieu a uni » (*Matthieu* 19, 6).

Irrévocabilité de l'appel et de l'engagement

Si nous replaçons dans la lumière de l'Évangile les discussions actuelles concernant la révocabilité des engagements et la possibilité pour la personne humaine de s'engager pour sa vie entière, nous reconnaissons le principe établi par le Christ. Celui auquel sont adressées les paroles : « Viens, suis-moi » est appelé à un engagement irrévocable. L'irrévocabilité est inséparable de la totalité du don de soi ; laisser tout pour suivre le Christ, c'est laisser tout pour toujours.

Il ne pourrait être question d'appels successifs, en sens différent, de la part du Christ. Jésus appelle une fois pour toutes ; il ne revient pas sur ses appels. L'hypothèse de mutabilité que certains ont imaginée, celle d'un prêtre qui serait appelé par Dieu dans une autre voie que celle du sacerdoce, ne correspond pas à la réalité.

A ceux qui mettraient en doute la capacité humaine de prendre des engagements définitifs, les récits évangéliques démontrent que cette capacité est bien réelle. Le Christ n'appelle pas ses disciples à des démarches impossibles ni à des engagements qui manqueraient de réalisme. Avec l'appel, il donne par sa grâce les forces spirituelles suffisantes pour la réponse. Les apôtres, à l'exception de Judas, ont témoigné au Maître leur fidélité, de telle sorte que leur exemple confirme la possibilité d'une vie irrévocablement livrée au Christ.

On soulève souvent l'objection que celui qui prend un engagement ne peut prévoir toutes les circonstances dans lesquelles son existence sera entraînée. Des événements considérables, imprévisibles, peuvent changer les perspectives dans lesquelles la réponse avait été faite à l'appel. Cependant, ce qui est imprévisible à l'homme n'échappe pas au regard de Dieu. L'appel s'accompagne de la garantie de l'alliance : le Christ, en demandant de le suivre, s'engage le premier à demeurer présent dans la vie de celui qu'il appelle. Par sa présence souveraine, il rend l'appelé capable d'affronter toutes les situations et de persévérer à travers toutes les difficultés. C'est ce qui ressort des dernières paroles de Jésus aux onze, selon *l'Évangile de saint Matthieu* : « Tout pouvoir m'a été donné au ciel et sur la terre... Et voici que je suis avec vous tous les jours jusqu'à la fin du monde » (28, 18-20).

Les discussions concernant l'aptitude naturelle de l'homme à prendre des décisions pour des situations qu'il ne peut connaître d'avance sont dépassées par cette garantie qui vient d'en haut. C'est l'énergie surnaturelle de la grâce qui assure la fidélité. La vocation est elle-même d'ordre surnaturel et doit toujours être envisagée à ce niveau.

Quant au risque d'étouffement ou d'écrasement que pourrait constituer pour la personne l'irrévocabilité de l'engagement, il ne se produira que pour celui qui abandonne la perspective surnaturelle de sa vocation, et se met à revendiquer ce à quoi il avait renoncé. Même lorsque la persévérance est pénible et subit de grandes menaces, elle favorise l'épanouissement surnaturel de la personne. Selon la promesse du Christ, l'abandon total pour le suivre commence à procurer dès cette vie le centuple (*Marc* 10, 30), ce qui signifie un enrichissement considérable de la personnalité. Il ne pourrait y avoir de « prison » que pour celui qui se serait engagé sans vraie vocation ou pour celui qui délibérément veut cesser de répondre à l'appel et cherche une autre voie.

Vouloir comme idéal un engagement de courte durée qui se renouvelerait périodiquement serait soumettre l'engagement de la vocation aux fluctuations de la volonté humaine, alors qu'il se fonde sur la volonté divine,

d'une force et d'une stabilité plus élevées. Ce serait permettre le regard en arrière que Jésus a voulu exclure. On ne peut certes oublier la recommandation évangélique de réflexion avant l'engagement, mais celui-ci, tout en ayant pu être préparé par un temps d'épreuve, doit être irrévocable. C'est ce que les communautés religieuses ont compris par l'institution de la profession perpétuelle.

L'accroissement du nombre de départs de prêtres ou de religieux a été dû à un courant de sécularisation qui a fait perdre de vue le bien-fondé de renoncements qui n'ont de sens que dans le monde surnaturel, ou, selon les termes évangéliques, « en raison du royaume des cieux ». Il ne nous appartient pas d'analyser ici les manifestations de ce courant qui a notamment remis en question la valeur du célibat consacré et qui a poussé prêtres et religieux à poursuivre d'autres valeurs que celles du royaume du Christ. Mais le fait de départs plus nombreux ne pourrait autoriser l'élaboration d'une autre doctrine de la vocation. Vouloir expliquer ces départs par des vocations temporaires serait arbitraire, et contraire aux indications fournies par les textes évangéliques.

Certains appels divins peuvent avoir une portée temporaire ; il y a des charismes qui peuvent être conférés pour une période déterminée de l'existence. Le laïc qui s'engage pour un ou deux ans dans un pays du tiers-monde, afin de remplir une tâche de coopération ou de service social, peut bénéficier d'un charisme de ce genre. Mais l'appel au sacerdoce ou à la vie religieuse, qui est un appel à la consécration totale de la personne au service du Christ, ne pourrait avoir cette valeur temporaire ; nous avons observé que le don total impliqué dans la vocation est nécessairement permanent. Peut-être certains prêtres ou certains religieux avaient-ils pu penser, à la suite de la diffusion de théories libéralisantes, qu'un abandon de leur état était possible ou légitime. Cependant, tous ceux qui ont été réellement appelés par le Christ l'ont été d'une manière définitive, selon l'intention propre de la vocation, même s'ils perdent la conviction de l'irrévocabilité de leur engagement. Les départs ne posent pas le problème de la vocation temporaire, mais pour certains la question de l'existence réelle de leur vocation à l'origine, et pour d'autres la question de la fidélité.

La fidélité

La fidélité traduit pratiquement dans le comportement l'irrévocabilité de l'engagement. Elle dit plus que la simple exécution d'une obligation, car elle exprime une relation personnelle avec le Christ. Elle désigne la réponse sans cesse renouvelée à l'appel du Maître.

Le concept de « fidélité » dérive de celui de « foi » (*fides*). En fait, la fidélité à la vocation résulte d'un rapport réciproque de confiance. En adressant son appel, Jésus témoigne d'une confiance spéciale à celui qu'il a choisi et qu'il invite à le suivre. Cette confiance est d'autant plus remarquable que l'appel est audacieux et réclame une donation radicale.

Toute vocation à la vie consacrée, sacerdotale ou religieuse, est commandée par un amour dont les exigences considérables sont le signe d'une immense espérance divine.

La confiance manifestée dans l'appel s'accompagne de la grâce nécessaire à la réponse. Elle implique la fidélité du Christ, car sa fidélité précède et fonde celle de l'appelé. Cette fidélité comporte un incessant renouvellement de l'appel. L'appel ne se produit pas seulement à l'origine ; il continue à s'exprimer par la présence du Maître, et il sollicite un don de plus en plus complet de la personne. Plus il obtient une réponse généreuse, plus il fait confiance pour une générosité plus grande encore.

A cette confiance du Christ doit répondre celle du prêtre ou du religieux. Être fidèle à la vocation, c'est se livrer dans la foi à celui qui appelle. L'adhésion de foi prend toute sa valeur par le fait que la vocation transcende tous les projets humains : elle réclame un acte éperdu de confiance dans le projet divin.

On peut observer que dans sa manière d'appeler, Jésus avait plus particulièrement requis la confiance. Il n'expliquait pas à ceux qu'il appelait le programme de vie qu'il leur destinait ni la nature de la mission qu'il voulait leur assigner. Il se bornait à une invitation globale : le suivre, partout où il irait et conduirait ses disciples. L'attitude de confiance en sa personne était donc fondamentale.

Dans les moments de crise, nous constatons que c'est cette confiance qui permet aux disciples de demeurer dans la fidélité. Lors des défections causées par l'annonce de l'Eucharistie, le groupe des douze est invité à prendre position : « Vous aussi, vous voulez vous en aller ? ». La réponse de Pierre consiste dans un acte de foi : « Seigneur, à qui irions-nous ? », foi qui, malgré la surprise causée par les propos tenus par Jésus, s'attache à sa personne (*Jean 6, 67-69*). De même, c'est une confiance absolue dans le Christ qui fait accepter par Pierre la prédiction de la Passion (cf. *Marc 8, 31-33*), ainsi que le geste du lavement des pieds (*Jean 13, 8-9*) ; cette même foi persévèrera grâce à la prière de Jésus et triomphera de l'épreuve de la croix (*Luc 22, 31-32*). Dans ces épisodes, la fidélité apparaît comme fruit de la foi.

Ces exemples évangéliques contribuent à mettre en lumière les épreuves qui secouent la persévérance dans la vocation. Jésus loue précisément sur ce point la fidélité de ses apôtres : « Vous êtes, vous, ceux qui sont demeurés à travers tout avec moi dans mes épreuves » (*Luc 22, 28*), leur dit-il lors de la dernière Cène. Il est donc normal que des difficultés fassent obstacle à la fidélité, avec les tentations de découragement et de désertion. Il serait illusoire d'espérer une vie consacrée à l'abri de toute convulsion, non seulement parce que toute existence humaine rencontre des contrariétés, mais parce que la vocation associe plus étroitement au sacrifice rédempteur du Christ ceux qui sont appelés à le suivre. Dans les moments les plus pénibles, où l'épreuve semblerait

dépourvue de sens, impossible à comprendre, la foi dans le Maître doit se faire plus absolue.

Si le développement de la vocation se caractérise par une confiance de plus en plus large du Christ dans l'appelé, il stimule donc de la part de ce dernier une réponse de plus en plus confiante. Suivre le Christ, c'est apprendre à lui faire confiance jusque dans les circonstances les plus critiques. L'approfondissement de la fidélité vient du progrès de la confiance.

Par cet aspect de confiance, la fidélité diffère essentiellement de l'attitude qui consisterait à exécuter un engagement irrévocable en cherchant à maîtriser les événements, à la manière dont on accomplit un projet que l'on a soi-même conçu et élaboré. Loin de prétendre conduire sa vie selon ses propres intentions, le prêtre ou le religieux est amené, dans sa fidélité, à accepter de dépendre de, plus en plus complètement de l'action souveraine du Christ.

Lorsque Simon-Pierre avait promis fidélité à Jésus en se fiant à ses propres forces et à sa bonne volonté, il avait connu l'humiliation du triple reniement. Le Maître lui fait comprendre l'erreur d'une confiance placée en lui-même. Lorsqu'il lui réclame une nouvelle fidélité à l'occasion d'une triple déclaration d'amour, l'apôtre ne peut répondre qu'en mettant toute sa confiance dans le Sauveur. Jésus insinue ensuite que cette fidélité se terminera par l'acte de confiance totale en celui qui conduit son existence : « ...Quand tu étais jeune, tu te ceignais toi-même... quand tu seras devenu vieux... un autre te ceindra... » (*Jean 21, 18*). L'orientation de la vocation est donc celle d'un abandon de plus en plus radical jusqu'à la mort.

La fidélité ne signifie donc jamais le comportement de celui qui se renfermerait en lui-même, dans sa propre volonté, pour persévérer dans son engagement ; elle s'affermirait en s'ouvrant de plus en plus, par la confiance, à la volonté appelante du Christ.

La fidélité, « invention » et construction quotidienne

Le terme de fidélité pourrait évoquer une certaine passivité, une certaine immobilité, qui conviendrait à une vie personnelle diminuée, incapable d'affirmation spontanée d'elle-même. Ce n'est jamais en ce sens que la fidélité à la vocation doit être comprise.

Cette fidélité consiste dans une réponse active à l'appel, réponse qui doit s'inventer chaque jour de nouveau selon les attraits de la grâce et le jeu des circonstances. Le déroulement d'une vie consacrée n'est pas une histoire faite d'avance. Nous avons observé qu'au moment de l'appel, Jésus ne faisait pas connaître son programme. L'appel ne manifeste que peu à peu la richesse du projet qu'il contient, et l'engagement pris une fois pour toutes découvre progressivement ce qu'il implique. La réalisation concrète de la vocation postule donc une « invention » quotidien-

ne, un effort pour trouver la route où l'on est entraîné par le Christ et pour y marcher sans déviation.

A ce propos, l'image employée par Jésus pour recommander la réflexion avant l'engagement est significative : la construction d'une tour. Dans la réponse à l'appel, il s'agit de construire, et l'édifice à construire est particulièrement élevé : ce n'est pas par hasard que le Christ parle d'une tour et souligne la difficulté de l'achever. La fidélité doit se traduire par une activité constructive, qui permette au projet divin de se réaliser intégralement. Toutes les ressources personnelles de l'individu sont mobilisées dans cette direction.

A l'image de la construction, Jésus en joint une autre pour faire comprendre la même vérité : le départ d'un roi en guerre (*Luc 14, 31-32*), départ où doivent être supputées les chances de victoire. Il y a là une allusion suggestive aux luttes spirituelles qu'impliquent les renoncements réclamés par la vocation. La fidélité ne s'obtient qu'au prix d'un combat intérieur. A ce point de vue, elle requiert également un déploiement de toutes les énergies de l'individu, un effort quotidien pour ne pas être vaincu par les forces adverses.

Les deux images se retrouvent d'une certaine manière dans celle que le Maître a utilisée pour exprimer son destin personnel : « Détruisez ce sanctuaire ; en trois jours, je le relèverai » (*Jean 2, 19*). La mission du Christ a essentiellement consisté dans la construction d'un nouveau temple, réalisée grâce à sa résurrection. En lui, la lutte a abouti à une victoire parfaite, et la construction a établi le sanctuaire de l'Église. Saint Paul a appliqué l'image aux chrétiens considérés dans leur individualité, en écrivant aux chrétiens de Corinthe : « Ne savez-vous pas que vous êtes un temple (sanctuaire) de Dieu ? » (*1 Corinthiens 3, 67 ; cf. 6, 19*).

D'une façon plus particulière, l'image convient à la vie consacrée, puisque la consécration a pour objectif de faire de l'être humain un sanctuaire. Ceux qui suivent le Christ sont destinés à être avec lui un temple vivant. En s'ouvrant à l'action de l'Esprit Saint, ils doivent contribuer à l'édification de ce temple et participer au combat par lequel le Christ est passé de la croix à la résurrection.

Loin de signifier quelque chose de statique, la fidélité est animée par le dynamisme de la vocation elle-même. Elle est remise en alerte par des luttes intimes et peut s'affirmer avec plus de force en face des tentations. Elle façonne chaque jour une réponse nouvelle à l'appel.

C'est dire qu'on ne pourrait la confondre avec une attitude routinière, qui serait simple conformité à des règles ou à des habitudes communautaires. Même lorsqu'elle se produit dans des gestes d'importance secondaire, la fidélité doit toujours être inspirée par le grand amour pour la personne du Christ, qui constitue la réponse essentielle à la vocation.

Être fidèle, c'est refaire sans cesse le choix qui a été fait définitivement lors de l'engagement. Nous avons mentionné l'objection de ceux qui voudraient remplacer la profession perpétuelle par un engagement périodique, afin de donner l'occasion d'un renouvellement du choix. En réalité, l'engagement définitif ne dispense pas de ce renouvellement : à celui qui s'est voulu pour toujours au Christ et à son royaume est appelé refaire sans cesse, son option pour la rendre plus profonde, plus complète. En certains moments de lutte plus intense, il a l'occasion de réaffirmer plus consciemment son attachement au Christ, et dans l'existence quotidienne, il trouve bon nombre de circonstances qui l'invitent à réaliser le choix fondamental de sa vocation. La fidélité est une adhésion pleine de vie.

Jean GALOT, s j.

Jean Galot, né en 1919. Entré dans la Compagnie de Jésus en 1941, prêtre en 1949. Docteur en droit (Louvain) et en théologie (Rome). Professeur de dogme à Louvain, puis à la Grégorienne (Rome). Publications : *La personne du Christ* (Gembloux, Paris, 1969), *La conscience de Jésus* (*ibid.*, 1971), *Vers une nouvelle christologie* (*ibid.*, 1971), *Le problème christologique actuel* (CLD - Esprit et vie, 1979).

Sacrifice et privilège

QUE l'existence chrétienne admette cette faveur, privilège ou grâce d'une consécration qui, pour quelques élus prédestinés ou appelés au sein du troupeau, lui ferait exception, conférerait un statut hors série dans la relation à Dieu, voilà qui semble contredire et contrefaire la nature même de la révélation en Jésus-Christ.

La manifestation divine n'est-elle pas épiphanique, sans exclusive ni privilège ? Le christianisme n'a-t-il pas toujours son commencement et recommencement dans le refus d'une vérité captive, d'une révélation ésotérique, pour le petit nombre ? Le Christ n'est-il pas mort pour tous, n'est-il pas l'offrande universelle de l'amour divin ?

Ces questions tendent à légitimer une double suspicion. Celle qui démasque une immense prétention dans l'invocation d'un privilège de vie consacrée. Celle aussi qui évoque une référence païenne, pré-chrétienne en tout cas, dans le sentiment et l'affirmation du « sacré » : mise à part du monde par possession divine qui convertit l'être en « chose de Dieu ».

Il n'est pas douteux que le chrétien soit tenté de mimer ce qui n'est pas chrétien et s'avère un défi, une régression, au regard de la venue rédemptrice de Dieu en personne. L'existence historique des chrétiens serait sainte si elle n'entretenait toujours ce qui n'est pas chrétien. Et elle ne se sanctifie que dans la purification sans trêve qu'est la conversion renouvelée au Dieu de l'Évangile. Prétention insensée d'un être possédé par un Dieu jaloux et arbitraire, telle serait, en effet, la « vie consacrée », chaque fois qu'elle s'affirme exempte de l'active et difficile conversion au Dieu épiphanique.

Cependant, il est une manière d'énoncer en problème absurde, absurde en ses données mêmes, la vie consacrée. Car il n'est pas de discriminant objectif ni de définition applicable du dehors, dès lors qu'il s'agit de l'intimité spirituelle dans les relations personnelles. L'universalité du vrai Dieu est celle de l'Unique, de l'être singulier de la Personne, et point un énoncé vérifiable par un procédé convenu. Le droit absolu de Dieu est alors celui de sa proximité, chaque fois secrète, à l'intime de l'être spirituel de chacun. C'est pourquoi la vie qui se sait ou se veut consacrée ne s'atteste que dans l'humilité de la grâce reconnue. Mais la consécration signifie alors l'abnégation du sacrifice qui seul imite le Christ et seul mesure, en régime de vie chrétienne, le privilège divin.

Ainsi donc, la vie consacrée n'est pas une vie marginale par rapport à celle des chrétiens. Son caractère paradoxal reflète le paradoxe profond qui est au cœur de toute vocation chrétienne : « Soyez parfaits comme votre Père est parfait ». Anticipation de la réalité eschatologique, appel de conversion pour tous et chacun, la vie religieuse rayonne du centre même de la foi dont elle reçoit son sens et à qui elle donne la logique de son espérance.

Pensez à votre réabonnement !

Claude BRUAIRE

Gilberte BARIL

Les vœux monastiques et la dignité de l'homme

La consécration religieuse n'attente pas à la dignité de la personne, puisqu'elle accomplit l'élection du baptême l'homme y passe de sa propre personne, vouée à la mort, à la personne que lui donne Dieu et qu'il appelle à la vie.

L'AN 110 de l'ère chrétienne : Ignace d'Antioche est en route pour Rome afin d'y subir le martyre. Il envoie devant lui aux chrétiens de la capitale impériale un vibrant plaidoyer : « *Mon enfantement approche (...). Laissez-moi recevoir la pure lumière ; quand j'en serai arrivé là, je serai un homme. Permettez-moi d'imiter la passion de mon Dieu* » (1).

Peu d'écrits anciens expriment de façon aussi tranchante le paradoxe incroyable planté au cœur même du christianisme : proclamer, dans un même souffle, la royauté de la créature humaine consciente d'atteindre à sa plénitude, à son accomplissement, sa certitude d'entrer dans la Vie pleine et entière, non dans le succès, l'avoir ou le plaisir, mais dans l'offrande totale de sa vie, par l'imitation du Sacrifice Sauveur de Jésus.

Ce témoignage fort ancien, et quantité d'autres, laissent deviner chez ces personnes un état de liberté intérieure, fruit d'une personnalité en pleine maturité. Non moins éloquentes pourtant sont les récits de tant d'hommes et de femmes à travers l'histoire qui, pour répondre à l'appel de Dieu, franchissent, dans la joie et l'amour, les barrières de la pusillanimité, du respect humain, des contraintes sociales et offrent leur vie au Seigneur. Ainsi en est-il d'un François d'Assise qui se dépouille complètement de tout, au grand dam des siens, pour épouser Dame Pauvreté comme son divin Maître. Également étonnant est le cas de cette petite Amérindienne, Kateri Tékakwitha, récemment béatifiée, qui résiste à toutes les pressions de son milieu, afin de vouer sa virginité au Christ au sein d'un monde culturel pour lequel un tel comportement était littéralement impensable. Ces exemples, et tant d'autres, ne sont-ils pas une illustration de cette parole surprenante de Jésus retenue par les quatre évangélistes : « Qui cherchera à conserver sa vie la perdra et qui la perdra la sauvegardera » (Luc 17, 33) ?

Perdre sa vie pour la trouver : affirmation scandaleuse contre laquelle achoppent la raison humaine et l'appétit de vie plénière inscrit au cœur de l'homme. Et aujourd'hui, plus qu'à n'importe quelle autre époque, l'acceptation d'une telle affirmation devient presque intolérable. Car notre temps est particulièrement marqué par la conscience renouvelée des droits fondamentaux de la personne humaine comme norme éthique suprême dans les rapports sociaux et dans la poursuite par chaque individu de son bien propre. Pour plusieurs de nos contemporains, le christianisme, en proposant comme idéal la perte de soi, apparaît comme la suprême aliénation de l'homme. Et plus particulièrement, — puisque c'est là le thème de cette réflexion, — la valorisation par les chrétiens d'une forme d'existence basée sur la profession des conseils évangéliques, et donc, impliquant le renoncement à l'exercice des droits fondamentaux de l'homme, droit à la possession des biens matériels, droit à l'amour dans une situation de conjugalité féconde, droit à l'auto-détermination, apparaît comme une aberration destructrice du sens de la responsabilité « humaine ».

Nous reconnaissons bien dans ces propos le noyau central de tant d'accusations portées contre le message évangélique. Or la présente réflexion sur les vœux de religion en relation avec la dignité humaine, veut aller à la rencontre de cette réaction de scandale, non en évacuant le paradoxe impliqué, mais en le poussant jusqu'au bout. En effet, notre regard doit plonger au cœur de l'apparente contradiction inhérente à l'enseignement évangélique et à la pratique ecclésiale, pour y trouver cette suprême sagesse dont Paul nous dit qu'elle est salut pour les croyants (cf. 1 Corinthiens 1, 21).

Pour atteindre notre objectif, nous partirons de l'enseignement biblique sur l'homme, essayant d'y découvrir la portée spécifique de la Révélation chrétienne sur le drame existentiel de l'humanité aux prises avec le mal, donc avec ce qui porte atteinte à la dignité humaine. Ainsi, nous serons en mesure de mieux accueillir le message tranchant de l'exigence évangélique de perte de soi, voyant dans *quel Mystère inouï d'Amour* il s'enracine. Et c'est ainsi qu'apparaîtra plus clairement comment, loin de s'opposer à la dignité de la personne humaine, les vœux de religion peuvent en garantir un réel épanouissement chez ceux qui ont perçu en eux-mêmes l'appel à s'y engager, tout comme ils peuvent être, au sein de l'Église et de l'humanité, une manifestation toute particulière de la grandeur de la personne humaine selon le dessein éternel de Dieu.

Dignité humaine et message évangélique

Il faut affirmer que le message chrétien concerne bien la dignité humaine ; en effet le paradoxe évoqué plus haut pourrait laisser croire que la « perte de soi » proclamée par l'Évangile rend banale, profane et périphérique toute préoccupation sur la personne humaine, sa dignité et les exigences de justice qui découlent du respect de cette dignité. Affirmer cela serait faire la sourde oreille à l'insistance permanente et même grandissante de l'enseignement ecclésial sur ce thème, surtout ces dernières décennies.

Il est certain qu'aucune époque de l'histoire de l'Église n'a perçu avec autant d'acuité la primauté du respect de la personne humaine comme norme éthique principale dans la vie des hommes et des femmes, et comme signe, lieu et moyen de la fidélité de la créature humaine à la volonté de son Créateur. Plus encore, la

(1) Ignace d'Antioche, *Lettres* (éd. Camelot, « Sources Chrétiennes ». Paris, Cerf, 1958). p. 115.

grande loi de l'amour qui est au coeur de l'Évangile trouve dans ce thème et ses mille harmoniques, le registre premier de son déploiement et le critère de base de son authenticité. Car le premier pas dans l'amour, c'est la justice qui appelle au respect. « Celui qui dit qu'il aime Dieu et qui n'aime pas son frère est un menteur » (1 Jean, 4, 20).

Cet impératif moral qui est partie intégrante de la révélation judéo-chrétienne repose sur l'affirmation sans ambages de la bonté foncière de toute la création, et très spécifiquement de l'être humain créé à l'image et à la ressemblance de Dieu. La Révélation biblique est foncièrement positive quand elle parle de la personne humaine, de la vie terrestre, des désirs profonds du coeur humain pour l'amour, la connaissance, le dépassement de soi, quand elle parle du corps, de la vie corporelle et de tout ce qui l'entoure — espace vital, possessions de biens matériels, reproduction charnelle —, quand elle parle du domaine de la politique, des relations sociales. En un mot, toute la création est l'oeuvre du Dieu infiniment Bon, Sage, du Dieu Amour qui traduit quelque chose de Lui-même et de sa perfection dans son oeuvre (cf. *Sagesse* 13, 1. 3-5).

Et pourtant, il y a le mal, le péché, et ultimement, la mort, réalités existentielles avec lesquelles l'être humain est aux prises, drame douloureux et source de douleur dont aucune personne n'est totalement innocente, puisque chacune en perpétue constamment les effets par ses choix souvent marqués par l'égoïsme, l'orgueil, la concupiscence sous toutes ses formes. La Révélation chrétienne n'escamote pas ce drame humain. Au contraire, elle en élucide avec clarté les composantes et en éclaire la racine, là où elle est, c'est-à-dire en l'homme. « *Etabli par Dieu dans un état de justice, l'homme, séduit par le Malin, dès le début de l'histoire, a abusé de sa liberté, en se dressant contre Dieu. Ayant connu Dieu, "ils ne lui ont pas rendu gloire comme à un Dieu", (...) mais leur coeur inintelligent s'est enténébré, et ils ont servi la créature de préférence au Créateur* ». Le texte conciliaire continue en montrant comment l'homme vit cette rupture au fond de lui-même. Cette division se répercute continuellement dans des luttes dramatiques entre individus et collectivités. Et le texte de conclure : « ...Voici que l'homme se découvre incapable par lui-même de vaincre effectivement les assauts du mal et ainsi chacun se sent comme chargé de chaînes. (...) Quant au péché, il amoindrit l'homme lui-même en l'empêchant d'atteindre sa plénitude »⁽²⁾.

En un mot, l'humanité qui aspire au bien, à l'amour, à la paix, est pourtant en lutte, une lutte entre la lumière et les ténèbres, l'amour et la haine, et pour tout dire, entre le bien et le mal. Et « *la ligne de partage entre le bien et le mal... traverse le coeur de chaque homme et de toute l'humanité* » (3).

Le paradoxe humain et le

« Mystère caché en Dieu et révélé dans le Christ »

Ce tableau, à la fois grandiose et dramatique, que la Révélation nous offre de la condition de l'homme nous parait, sinon un mystère, du moins un problème, pour ne pas dire un scandale. N'entendons-nous pas souvent des phrases comme

celles-ci : « Comment un Dieu bon a-t-il pu permettre le mal ? Si l'homme est si grand aux yeux de Dieu, pourquoi le laisse-t-il souffrir ? ». Or, remarquons-le bien, l'Écriture ne laisse aucune place pour une accusation contre Dieu, — car Celui-ci ne s'excuse jamais d'un apparent échec (!) dans son oeuvre, — pas plus qu'elle n'offre prise à des rationalisations idéalistes et sécurisantes qui disculperaient totalement l'homme et l'empêcheraient de sonder son coeur.

C'est que l'essentiel du message de la Révélation est *plus loin et plus haut*. Et pour pouvoir le comprendre, l'homme doit accepter de se situer devant son Créateur, comme mis à nu, dans un dépouillement total de son « moi » suffisant. Ainsi, une des paroles initiales dans le grand dialogue entre Dieu et l'humanité que la Bible nous transmet, est une interpellation de l'homme pour qu'il reconnaisse le Dieu Transcendant : « N'approche pas d'ici. Ote tes sandales de tes pieds, car le lieu que tu foules est une terre sainte » (*Exode* 3, 5). Ayant situé l'homme dans la vérité de sa condition de créature, « Celui-qui-est » peut maintenant ouvrir son coeur et commencer le dévoilement du Mystère : « J'ai vu la misère de mon peuple... Je suis résolu à le délivrer... » (*ibid.* 3, 7 s.). Et toute l'histoire d'Israël sera une longue pédagogie par laquelle le Dieu Transcendant et Miséricordieux éduquera son Peuple et, par lui, l'humanité, à l'ouverture du coeur pour sa libération totale.

Or comment Dieu réalisera-t-il ultimement cet exploit ? « Quand vint la plénitude du temps » (*Galates* 4, 4), le Verbe Créateur, Fils Unique du Père rejoint sa créature humaine au sein même de sa situation existentielle d'esclavage et de péché : « Et le Verbe s'est fait chair et il a habité parmi nous » (*Jean* 1, 14). Prenant sur lui notre condition d'esclave, et se faisant en tout semblable aux hommes, hormis le péché, il offre au Père, dans un *acte de suprême amour*, l'obéissance parfaite de la créature à son Créateur ; et cela « jusqu'à la mort de la Croix » (*Philippiens* 2, 8). Ainsi, Jésus dénoue en sa Chair livrée, en son Sang versé, le drame du mal, du péché, et même de la mort, puisque le Père, en réponse à son offrande, le glorifie par la Résurrection. En effet, dans cette irruption finale du don de Dieu qu'est la Résurrection du Fils, prémices de la nôtre, Jésus t...*fait l'expérience radicale de la miséricorde, c'est-à-dire, l'Amour du Père plus fort que la mort. Et c'est aussi le même Christ, Fils de Dieu, qui, au terme — et en un certain sens au-delà même du terme — de sa mission messianique, se révèle lui-même comme source inépuisable de la miséricorde, de l'Amour qui, dans la perspective ultérieure de l'histoire du salut dans l'Église, doit continuellement se montrer plus fort que le péché* » (4).

Or cette Source de la miséricorde, de l'amour « plus fort que la mort », — le Christ glorifié, au Coeur toujours ouvert « en état de Don et de Pardon » — est toujours là au coeur de l'Église, répandant sur elle l'Esprit de la promesse. Cette Source y est, comme en un sommet, dans ce Don d'Amour que Jésus fit de Lui-même au soir du Jeudi Saint dans le Pain Rompu et dans la Coupe de l'Alliance nouvelle, Don qui perpétue jusqu'à la fin des temps par le ministère de l'Église, l'offrande sacrificielle de sa Vie au Père pour notre salut. Ainsi, depuis lors, « *la terre est comme un autel immense ; il n'y a qu'un prêtre : le Christ, et le Christ* »

(2) *Gaudium et Spes*, n° 13.

(3) A. Soljenitsyne, *L'archipel du Goulag*, t. 2, Paris. Seuil, 1974, p. 459.

(4) Jean-Paul II, *Encyclique « Dives in Misericordia »*, *Documentation Catholique*, Paris, 1981, n° 1797, p. 1092.

fait entendre les battements de son Coeur produisant toujours le même acte d'amour qui le pousse à s'immoler pour la gloire de la Sainte Trinité et à se donner aux hommes parla communion, afin de les unir à ses adorations et à ses louanges... » (5), afin de les transformer en profondeur et faire d'eux, au sein de notre monde, dans l'épaisseur de ses luttes, de ses souffrances et, en même temps, dans l'élan de ses espoirs, des « sacrements » de l'amour, de ce monde nouveau, surgissant du Pain Rompu.

Voilà le « Mystère » que Dieu nous a dévoilé en Jésus-Christ, l'Homme Nouveau, Celui en qui « nous trouvons la rédemption, par son sang, la rémission des fautes » (*Ephésiens* 1, 7), Celui en qui la personne humaine peut répondre en plénitude à sa vocation d'homme, Celui en qui, surtout, nous devenons des fils adoptifs du Père, des commensaux de la Table de l'Intimité Trinitaire ici-bas dans le partage ecclésial du Pain Rompu, et là-haut, dans le face à face du banquet eschatologique.

Mais alors, le paradoxe évangélique : qui perd sa vie la trouvera, n'en est plus un ! Car en Jésus, le Fils Bien-aimé du Père, nous avons vu l'Amour « à l'extrême » (*lean* 13, 1) briser l'emprise du mal par le don total de Lui-même « quoi qu'il en coûte ». Et ce même paradoxe cesse également d'en être un pour celui qui accueille la révélation de l'Amour du Père manifesté en Jésus et qui s'engage à reproduire dans sa vie les « traits » du Sauveur en accueillant cette exhortation de Paul, « Suivez la voie de l'amour, à l'exemple du Christ qui vous a aimés et s'est livré pour vous, s'offrant à Dieu en sacrifice d'agréable odeur » (*Ephésiens* 5, 12). En un sens, tout le christianisme est indu dans cette imitation du Christ dans la voie de l'amour, ce qui implique pour chacun d'entre nous en qui le péché a laissé des traces, et en même temps, miséricorde envers les autres, et pardon constant « comme le Père nous a pardonnés »... donc perte de soi, mais par le fait même, conquête de soi par grâce, conquête de la seule liberté qui donne à l'homme d'être pleinement lui-même, la liberté des enfants de Dieu. Voilà la victoire de l'amour dans le coeur de l'homme ; voilà par conséquent la victoire de la Miséricorde de Dieu amenant l'humanité à sa plénitude.

A cause de cela, tout vrai chrétien, par sa foi en cette victoire de la Miséricorde de Dieu sait qu'au sein de l'humanité, il est porteur en Église de la Vérité qui libère (cf. *Jean* 7, 16). Il sait — parce qu'il est adorateur du Père en esprit et en vérité (cf. *ibid.* 4, 24), c'est-à-dire parce qu'il communie dans la foi et l'amour au regard de Jésus sur le Père et sur son dessein d'amour pour l'humanité — qu'il n'y a pas d'autre voie (6) qui soit capable d'apporter le salut aux hommes, donc de garantir à chacun l'épanouissement intégral de son être et de son mystère personnel d'« élu » du Père en Jésus (cf. *Ephésiens* 1, 4), capable également de garantir à tout système social le respect des exigences fondamentales de liberté et de partage des richesses matérielles et spirituelles du monde nécessaires à la personne humaine pour vivre et progresser vers sa fin.

Ceci implique donc que le chrétien et l'Église elle-même doivent être présents au coeur du monde, de la société comme en leur lieu propose ; « *Toute terre étrangère leur est une patrie* », disait déjà au II^e siècle l'auteur de l'*Épître à Diognète*

teen parlant des chrétiens (7). Tant la bonté de la création et de tout ce qui la compose, que le drame du mal qui essaie toujours d'étouffer le bien — et cette lutte, comme nous le montre l'*Apocalypse*, est coextensive à l'histoire de l'Église en marche vers le triomphe final à la Parousie — engagent le chrétien à être, au sein de tout ce qui forme le tissu de la vie, des hommes et des femmes, un ferment d'amour par l'ouverture du coeur à toute personne humaine, et par l'engagement actif dans l'entraide et le service. Et la même *Épître à Diognète* ajoute : « *En un mot, ce que l'âme est dans le corps, les chrétiens le sont dans le monde... Si noble est le poste que Dieu leur a assigné, qu'il ne leur est pas permis de désertier* » (8).

La profession des vœux de religion au sein de l'Église, et la dignité humaine

A la lumière de ce qui précède, essayons maintenant de clarifier le paradoxe impliqué par la profession des vœux de religion en rapport avec la dignité de la personne. Nous nous souvenons du reproche évoqué plus haut, voyant dans ce type d'existence chrétienne une « aberration destructrice du sens de la responsabilité humaine ». Mais ce que nous venons de dire au sujet de la vocation du chrétien comme ferment dans la société n'entraîne-t-il pas un reproche analogue, cette fois-ci au nom de la mission du chrétien dans la pâte humaine ?

Pour répondre à ces difficultés, voyons d'abord, au niveau de l'histoire, comment s'est manifestée l'impulsion initiale de ces modes d'engagement chrétien — multiformes d'ailleurs qu'on est venu à identifier comme un état de vie : la vie consacrée, la vie religieuse avec, comme expression fondamentale habituelle d'engagement, la profession des conseils évangéliques (9).

Au principe de ces formes de vie, il y a eu un homme, une femme, ou un groupe initial. Ces personnes étaient profondément enracinées dans la vie de leur temps, porteuses des angoisses et des espoirs de leurs contemporains, et probablement marquées par ce qui, dans leur milieu, était davantage « besoin de salut », et donc « appel ». en elles à une ferveur chrétienne intense. Or, à travers ces situations historiques très variées, ces hommes et ces femmes ont expérimenté fortement la Présence mystérieuse du Christ et la séduction de son Amour. Au coeur de leur vie de chrétiens engagés, ils ont senti en eux un appel à vivre pleinement et de façon radicale le don total de leur être au Christ Jésus, le grand Amour de leur existence, et par Lui, au Père. Ils ont compris mystérieusement, par des motions intérieures de l'Esprit, par des événements providentiels, que Jésus voulait les amener à prendre au sérieux *sa soif* de la gloire de son Père et du salut de tous les hommes : « *Quitte tout... et viens, suis-moi* ». Et chacun est devenu ainsi, par l'action en lui de l'Esprit, une expression bien particulière du Christ Jésus, du Christ « *en contemplation sur la montagne... annonçant le Royaume de Dieu aux foules... guérissant les malades et les blessés, convertissant*

(7) *Épître à Diognète* (éd. H.-I. Marrou, « Sources Chrétiennes », Paris, Cerf, 1951), p. 63.

(8) *Ibid.*, 6, 1 et 10.

(9) Pour la distinction entre les formes de consécration (religieuse, séculière) et les limites des termes utilisés pour désigner une réalité « charismatique » au sein de l'Église voir J.-G. Pagé, *Qui est l'Église ?*, t. 3, Bellarmin, 1979, p. 210, n. 3.

(5) Mère Julienne du Rosaire, o.p., *Le Coeur Eucharistique de Jésus*, Dominicaines Missionnaires Adoratrices, Beauport, Québec, 1966, p. 6.

(6) Ce qui n'exclut pas que l'Esprit soit au travail hors des frontières visibles de l'Église.

les pécheurs à une meilleure vie, bénissant les enfants, faisant du bien à tous, et obéissant toujours à la volonté du Père qui l'a envoyé » (10).

Formellement, rien ne différencie ces chrétiens de leurs frères et soeurs, engagés par l'appel de l'Esprit à suivre la voie de l'amour à l'exemple du Christ (cf. *Éphésiens* 5, 12) comme laïcs. Car l'essentiel de la vocation du chrétien, qui est d'entrer dans la disponibilité du Christ à l'égard de la volonté de son Père, en esprit d'adoration, d'action de grâce et d'amour, et dans l'ouverture totale du coeur à l'amour fraternel sans frontières, est le même pour le « religieux » que pour le laïc. Et il en est de même pour la perte de soi évangélique, voie royale du triomphe de l'amour dans une vie concrète, « voie étroite », la seule qui conduise à la Vie plénière en Dieu. Notons-le : tout chrétien, dans n'importe quel état de vie, doit être prêt à perdre sa vie en acceptant même le martyre, s'il le faut, et voir en cela « une faveur du plus haut prix et la marque de la suprême charité », « où le disciple devient semblable au Maître, en acceptant volontiers la mort pour le salut du monde, où il lui devient conforme par l'effusion du sang » (11).

Ce qui différencie essentiellement le consacré, le religieux, de ses soeurs et frères chrétiens laïcs, c'est d'abord et avant tout l'appel particulier de Dieu, le *charisme* accordé par l'Esprit invitant un chrétien individuel à entrer de manière encore plus radicale dans la disponibilité *illimitée* du Christ à l'égard du Père. Or ce mode particulier de vivre l'engagement fondamental de toute existence chrétienne réside dans ce que la personne appelée à la « vie selon les conseils », comme l'explique le Père Balthasar dans un article sur ce sujet (12) concentre toute son existence de croyant sur le noyau « d'une disponibilité totale existentiellement ratifiée envers Dieu » et accepte ainsi « une inconditionnelle mise à (sa) disposition (...) de ce qui lui est propre » (13). Cette façon de « suivre le Christ » exclut tout projet personnel, non en ce que la personne appelée à cet état ne s'y engage pas avec toute la force de sa liberté et l'intensité de son Amour, mais en ce que son projet personnel, en réponse à l'appel de Dieu, est de vivre en état de livraison totale sans plus, laissant à Dieu, par la médiation de l'Église, de la Règle, des supérieurs, la responsabilité de disposer librement d'elle pour « la gloire de Dieu et le salut du monde ».

Il est à noter que la profession des conseils évangéliques a traditionnellement été comprise comme un acte public et liturgique traduisant la livraison intérieure de la personne qui s'engage dans une vie « vouée », et ici le mot « vouée » doit être pris au sens strict, rejoignant l'idée de vœu. Ceci explique pourquoi l'engagement par la profession religieuse a un caractère global ; il est un acte unique, totalisant, le *votum professionis* (14), selon l'expression de saint Thomas d'Aquin, un acte de religion au sens fort. Or l'acte religieux par excellence, sommet de l'adoration de la créature à l'endroit de son Créateur, est bien l'offrande de Jésus au Père dans sa Mort rédemptrice, actualisée dans l'Église par l'Eucharistie, et à laquelle le chrétien est associé par le baptême. Voilà pourquoi, en parlant de la consécration religieuse, le Concile dira : « ...La profession

des conseils évangéliques... constitue précisément une consécration particulière qui s'enracine intimement dans la consécration du baptême et l'exprime avec plus de plénitude » (15). La profession religieuse se situe donc pleinement dans la ligne du sacerdoce baptismal et ainsi, de la vocation universelle de tout baptisé à la sainteté, dans la poursuite de la perfection de l'amour, amour qui est l'âme du culte spirituel de la vie, seul culte qui, uni à Celui de Jésus, glorifie vraiment le Père.

Ce que nous venons de dire sur l'engagement religieux dans ce qu'il a de fondamental, sur ce *votum professionis*, permet de saisir qu'il n'y a rien qui oppose cette forme d'existence chrétienne à la dignité humaine, puisqu'elle est dans le prolongement même de la vocation baptismale. Bien au contraire, une telle livraison de soi dans la « suite du Christ », dans la poursuite de la « voie de l'amour », conformément à l'appel de Dieu, est bien un acte de totale liberté — et même elle doit l'être pour être valide, — puisque cette livraison de soi permet à la personne de se réaliser pleinement en répondant librement au dessein de Dieu sur sa vie dans un dépassement de ce qui, en elle, pourrait tenter de la détourner de cette réalisation.

Mais il y a aussi les « vœux » de religion, les vœux de pauvreté, de chasteté et d'obéissance. Ces vœux ou conseils évangéliques rejoignent la personne humaine dans trois grandes zones importantes de son être : pulsion du désir amoureux (sexualité), pulsion du geste d'appropriation (avoir) et pulsion de la volonté d'affirmation de soi (pouvoir). Or, comme l'a fort bien expliqué le P. J.-M. Tillard : « Les plans du mystère de la personne compromis dans l'objet des trois vœux concernent donc les trois registres essentiels de l'existence et rendent compte des relations primordiales que l'homme noue et entretient pour s'accomplir. Les enjeux majeurs de la profession religieuse — amour, possession et liberté — sont en fait ceux de la vie humaine comme telle. Celle-ci, saisie dans ses lignes maîtresses, devient ainsi l'objet du don offert à la puissance transformante de la grâce de Dieu. Entreprise non de mise en veilleuse du sens de l'homme, mais de recréation par une option radicale portant sur l'"unique nécessaire". (...) Les vœux entendent expliciter la totalité de l'offrande et la profondeur même où celle-ci cherche à libérer l'Évangile » (16).

Ici encore, pas d'opposition entre la dignité de la personne humaine et ces moyens d'explicitation, dans le dynamisme même de la perte de soi évangélique et radicale, pour la liberté de l'amour, la livraison de soi à Dieu. Mieux encore, la profession des « vœux de religion » par celui qui en a reçu le charisme, peut constituer une manifestation singulière de la grandeur de la personne humaine, capable de s'épanouir en toute authenticité dans ce « don désintéressé d'elle-même », unique voie d'ailleurs pour se trouver pleinement (17), tout en prenant une légitime distance face aux grandes valeurs humaines comme l'amour conjugal et la fécondité, l'auto-détermination pour l'organisation de sa vie, face également aux biens d'ici-bas, valeurs bonnes en soi et même nécessaires, mais éphémères et à l'attrait séducteur pour un coeur qui n'y prend garde.

(10) *Lumen Gentium*, n° 46.

(11) *Ibid.*, n°42.

(12) H.-U. von Balthasar, « Une vie livrée à Dieu », *Vie Consacrée*, 1971, p. 5-25.

(13) *Ibid.*, p. 15.

(14) Somme *Théologique*, IIa-IIae, q. 186, a. 9.

(15) *Perjéctae caritatis*, n° 5, 1.

(16) J.-M. R. Tillard, *Devant Dieu et pour le monde : Le projet des religieux*, Paris, Cerf, 1974, p. 390-1.

(17) *Gaudium et Spes*, n° 24, 3.

En un mot, loin donc de pouvoir discerner dans cette forme d'engagement chrétien — bien vécu surtout — une quelconque opposition à la dignité humaine, nous pouvons certainement y reconnaître un mode d'existence pleinement épanouissant, tant au plan humain qu'au plan chrétien, pour celui que Dieu appelle à vivre ce don spécifique au sein de l'Église. Or justement, la profession religieuse comporte aussi une signification très spéciale qui exprime à sa façon, en complémentarité d'ailleurs avec les autres formes d'engagement chrétien, « la sacramentalité globale » de l'Église, et contribue ainsi, à sa manière, au déploiement « symphonique » de la louange que le Christ offre à son Père et à l'union avec son Corps, l'Église, de même qu'à la communication également « symphonique » de sa Parole et de sa Vie dans le témoignage et le service des membres du Peuple de Dieu : « Chacun selon la grâce reçue, mettez-vous au service les uns des autres, comme de bons intendants d'une multiple grâce de Dieu » (1 Pierre 4, 10).

Cette dernière affirmation peut compléter nos propos, car elle rejoint l'horizon plus global du Mystère de la Volonté salvifique de Dieu que nous avons entrevu dans cette étude. En effet, si dans l'Incarnation Rédemptrice du Christ le paradoxe humain est résolu, c'est la mission sacramentelle de l'Église de permettre aux générations successives d'avoir accès au salut, à cette Vie Nouvelle que l'Esprit de Jésus répand à profusion chez celui qui s'y ouvre dans la foi, tout comme c'est sa mission de préparer, par l'activité de ses membres, le Royaume final qui éclatera dans le retour glorieux de son Seigneur. Cette collaboration active des hommes à l'œuvre du salut est aussi une manifestation inouïe de la dignité de la personne humaine.

Cette marche vers le Royaume exige donc l'activité des hommes et des femmes au coeur du monde — activité d'ailleurs que ceux-ci ont le droit et le devoir de poursuivre en utilisant toutes les ressources que le Créateur a mis en eux et dans l'univers pour ces tâches. C'est au sein de cette activité et dans la communion et l'entraide avec tous les hommes de bonne volonté, que le chrétien doit être collaborateur de Dieu, partenaire d'Alliance pour la préparation du Royaume, en cherchant surtout à pénétrer cette activité et ces relations d'esprit évangélique et à orienter ces efforts de l'homme vers la finalité ultime de toute la création. Cet aspect de la vocation chrétienne manifeste davantage son pôle d'incarnation, d'immanence (18), et c'est vers ce pôle que s'oriente surtout l'activité des laïcs, sans pour autant les y cantonner, puisque par leur sacerdoce baptismal, les chrétiens laïcs sont fondamentalement des adorateurs du Père en esprit et en vérité, des participants à l'Intimité Trinitaire en communion ecclésiale et des fils livrés amoureusement, dans le concret de leurs existences, au bon plaisir de Dieu. Oublier cela entraînerait le risque d'une mentalité séculariste stérile, tout comme l'oubli de l'aspect incarné de la vocation chrétienne fait surgir des formes d'angélisme anhistorique dont les « gnoses » de toutes sortes sont des exemples.

Le religieux, lui, illustre davantage le pôle de transcendance de la vocation chrétienne sans toutefois devenir pour autant étranger aux projets, aux luttes, aux espoirs et aux drames de cette humanité dont il demeure un membre. Il doit,

à sa façon « religieuse » et dans la ferveur de sa charité, rester inséré dans ces diverses réalités humaines. Dans cette polarisation vers la transcendance, la vocation des religieux acquiert une valeur symbolique, quasi-sacramentelle, offrant à tous les frères et soeurs en Église (et même en dehors d'elle), sous le symbolisme d'un mode d'existence marqué par la radicalité *effective* de l'engagement, un moyen de percevoir avec une certaine acuité ce qu'il y a de plus grand, de plus mystérieux et aussi de plus apparemment paradoxal, mais profondément libérateur, dans la vocation chrétienne.

Ainsi, par la radicalité de la livraison de soi à Dieu, le religieux garde particulièrement vivante au coeur de l'Église la primauté de la contemplation, de l'adoration, attitudes essentielles « parce que Dieu est Dieu », — sans adoration d'ailleurs, toute relation avec Lui et toute compréhension de ses volontés sont faussées — d'une adoration véritable, « en esprit et en vérité » et pénétrée d'action de grâce, s'exprimant dans l'offrande de la personne « en sacrifice vivant, saint et agréable à Dieu », uni au Sacrifice du Christ et qui se traduit dans une vie conforme à la volonté du Père, accomplissant « ce qui est bon, ce qui lui plaît, ce qui est parfait » (Romains 12, 1 s.).

Mais cette ouverture radicale et amoureuse à la volonté de Dieu signifiée dans la profession religieuse garde également vivante dans l'Église la conscience de cette condescendance d'un Dieu qui a voulu avoir besoin des hommes pour coopérer au salut du monde en Jésus, l'Unique Sauveur. Participation volontaire à la croix de Jésus pour la vie du monde et union à sa soif des âmes qui font de tout religieux, même dans le silence d'un cloître, un apôtre. Éminemment apostolique, la vie religieuse est également totalement « diaconale », en état de service, et cet état s'exprime très concrètement dans cette variété multiforme de dons accordés par l'Esprit aux diverses familles religieuses qui sont « expressions et rappels » à l'Église de sa propre « symphonie diaconale » par l'engagement de tous ses membres dans le service et l'entraide, signe particulièrement éloquent de l'authenticité de la foi.

Finalement, le témoignage de la profession des trois voeux de pauvreté, chasteté et obéissance, est lui aussi pour l'Église et l'humanité un signe. En effet, la distance que prennent des religieux par rapport aux valeurs temporelles rappelle à l'ensemble de l'Église, d'une part, le danger de séduction qu'exerce le créé à cause de la tentation d'égoïsme chez l'homme, et d'autre part, le caractère transitoire de notre situation de pèlerins vers la Maison du Père. Car si, en citant l'Épître à Diognète, nous avons mis en relief plus haut l'appartenance des chrétiens à la cité terrestre, il faut aussi nous rappeler la deuxième partie de cette même citation : « et toute patrie leur est une terre étrangère. » Car les chrétiens résident dans leur propre patrie comme « des étrangers domiciliés, des paroikoi » (19). Tous les temps, et le nôtre en particulier, ont toujours besoin de signes parlants du caractère transitoire de toute existence terrestre.

(18) Voir J.-G. Page, *op. cit.*, p. 89-90 et •227-229.

(19)Épître d' *Diognète* 5, 5, *loc. cit.*, p. 63.

Le grand Irénée de Lyon écrivait au deuxième siècle cette phrase devenue célèbre : « *La gloire de Dieu, c'est l'homme vivant, mais la vision de Dieu est la vie de l'homme* » (20). C'est la conviction de la vérité profonde dont une telle phrase est porteuse qui permettait à Ignace d'écrire, — et avec quelle audace ! — « *Laissez-moi recevoir la pure lumière ; quand j'en serai arrivé là, je serai un homme. Permettez-moi d'imiter la passion de mon Dieu* » (21). C'est une même foi, un même amour qui a conduit des milliards de croyants à offrir leur vie au Père, par Jésus, dans la force de l'Esprit, éclairés par le message évangélique, et cela, dans une infinité de situations, « offrande existentielle » qui les a conduits à la grande liberté de l'amour, et ultimement, au partage éternel de la vision de Dieu. C'est cette lumière et ce dynamisme qui ont présidé à l'irruption, à travers l'histoire de l'Église, de cette floraison de vocations vouées à la suite du Christ dans une forme de vie marquée par le radicalisme évangélique et qui ont réalisé aussi dans tant d'hommes et de femmes, au sein de ces vocations, l'épanouissement profond d'un être transformé par l'amour, capable de s'écrier comme le fit la petite sainte de Lisieux sur son lit de mourante

« *Oh ! non, je ne me repens pas de m'être livrée à l'Amour !...* » (22).

Soeur Gilberte BARIL, o.p.

(20) Adversus *Haereses*, éd. Harvey, t. 2, p. 219.

(21) Ignace d'Antioche, *Lettres*, loc. cit., p. 115.

(22) Mère Agnes de Jésus, *Novissima Verbe : Derniers Entretiens de sainte Thérèse de l'Enfant Jésus*, Lisieux, 1926, p. 194.

Soeur Gilberte Baril, née à Edmonton, Alberta (Canada) en 1939. Religieuse chez les Dominicaines Missionnaires Adoratrices à Québec. Maîtrise en théologie de l'Université Laval. A travaillé comme missionnaire chez les Amérindiens et dans la formation des religieuses au Pérou et à Québec ; a aussi fait un stage à Haïti. Travaille auprès d'un groupe de laïcs et de prêtres lié à la communauté. A publié plusieurs articles de revue.

Souscrivez un abonnement de soutien à Communio)

Michel ROUCHE

Naissance et histoire de la vie consacrée

Le monachisme, infiniment divers, ne traverse toute l'histoire de l'Église que parce que, dès la communauté des Actes, il répond à un besoin constant, celui de vivre le baptême le plus parfaitement possible.

LA vie publique du Christ s'ouvre dans les Évangiles par la rencontre de Jean-Baptiste et de Jésus : « Jean vient en effet qui ne mange ni ne boit, et l'on dit : "Il est possédé". Vient le Fils de l'homme qui mange et qui boit et l'on dit : "Voilà un glouton et un ivrogne, un ami des publicains et des pécheurs" » (*Matthieu* 11, 18-19). Dans cette opposition est déjà contenue toute l'histoire de la vie consacrée. Faut-il imiter Jean-Baptiste ou Jésus ? Pour être séparé, doit-on partir au désert ou rester au milieu des hommes ? La rupture fondamentale à laquelle est appelé tout homme par la Révélation est objet de controverse mais en même temps, quelle que soit la voie choisie, elle est indiscutable car l'appel s'adresse à tous. La vie consacrée est tout en germe dans l'Évangile. L'ascèse au désert de Jean-Baptiste, la pauvreté du Christ sont des exemples à suivre. Dès les premiers temps, la communauté primitive, l'Église des martyrs comme celle des Pères égyptiens et grecs, se sont engagés sur cette voie qui aboutit à l'apparition des premières règles monastiques.

LE Nouveau Testament crée en effet une attitude nouvelle par rapport à la loi mosaïque, grâce à la venue du Messie. Certes la pensée juive, avec les communautés esséniennes, avait pressenti combien la pauvreté permet de tout attendre de Dieu. Mais les Béatitudes (*Luc* 6, 20-23 et *Matthieu* 5, 3-12) rendent évident que le vrai disciple du Christ doit se détacher de tout ce qui appartient au siècle présent pour atteindre le Royaume de Dieu et se laisser envahir par son amour. Cet abandon du siècle repose aussi sur la proximité des derniers temps. Il faudra alors être prêt à quitter

le monde (*Marc* 13, 14). Et Paul de surenchérir : « Quelle union entre la lumière et les ténèbres ? Quel accord entre le temple de Dieu et les idoles ? » (*2 Corinthiens* 6, 14-17). Les chrétiens doivent se tenir à l'écart et sortir du milieu des idolâtres, de même que Jérémie conseillait de quitter Babel (*Jérémie* 50, 8 ; 51, 6). Cette condition est indispensable pour rencontrer Dieu déjà présent mais pas encore revenu. La séparation est donc un thème fondamental, une obligation pour qui veut connaître le Sauveur ici-bas et demain.

Cette fuite hors du monde est souvent présentée comme une entrée au désert. Jean, dans *l'Apocalypse*, décrit l'Eglise comme une femme qui s'enfuit au désert « où Dieu lui a ménagé un refuge » (12, 6-17) et où elle livre combat à Satan. Le désert est le chemin vers le Royaume de Dieu. Lieu de souffrance, de solitude, il voit se dérouler un âpre combat entre Dieu et Satan, entre le véritable amour et l'attachement à soi-même. A la fois champ de bataille et chemin vers l'éternité, le désert permet de se libérer de la loi d'Égypte, de ses marmites pleines d'oignons et de ses attraits. Il est le lieu où se reçoit la nouvelle Loi de Dieu. Mais l'Église au désert a reçu une autre manne, l'Eucharistie, qui permet d'atteindre la Terre Promise, le Royaume de Dieu.

Puisque le chrétien doit quitter le monde, et si possible aller dans le désert, quels vont être les critères de son détachement ? Là encore, les Évangiles apportent des précisions. Le conseil au jeune homme riche : « Va, vends tous tes biens et suis-moi » (*Matthieu* 19, 21-22) en est la première. La pauvreté absolue doit aller jusqu'à l'abandon des parents, de sa femme, de ses enfants et tout ce qui est cher au cœur de l'homme (*Luc* 14, 25-27). La virginité est aussi conseillée par le Christ à ceux qui sont capables de se comporter en eunuques pour le Royaume de Dieu (*Matthieu* 19, 12). En effet, cette continence rend ceux qui la pratiquent « pareils aux anges » (*Luc* 20, 36). Enfin, pour préparer ce Royaume, les serviteurs doivent attendre le retour du maître « afin de lui ouvrir dès qu'il viendra et frappera » (*Luc* 12, 26). Servir avec humilité n'est rien car « nous n'avons fait que ce que nous devons » (*Luc* 17, 10).

Ces trois conseils de détachement culminent dans l'invitation à la perfection. « Soyez parfaits comme votre Père céleste est parfait » (*Matthieu* 5, 48). Toute une série d'autres préceptes en découle, par de véritables liens de cause à effet. Pour combattre Satan et imiter le Père, la prière est efficace (*Matthieu* 7, 7. 11, *Luc* 11, 9-13) ; le jeûne l'est encore plus (*Luc* 5, 33-35) à l'instar des disciples de Jean-Baptiste, mais seulement lorsque « l'époux leur aura été enlevé », c'est-à-dire avant son retour à la fin des temps. L'aumône, enfin, sera à l'aune de la miséricorde de Dieu la preuve de son amour (*Luc* 6, 36-38, *Matthieu* 7, 1-2). Comme on le voit, la prise au sérieux des conseils évangéliques pouvait offrir toute une gamme de critères et de moyens pour pratiquer le détachement.

Ils auraient été sans valeur sans l'imitation du Christ. Il est le modèle parfait, celui qui pratique le plus complet détachement. Il inaugure sa vie publique par une retraite au désert où il affronte victorieusement les

trois tentations (*Luc* 4, 1-13). Il pratique la chasteté, la pauvreté matérielle et l'obéissance envers son Père (*Matthieu* 7, 21). Enfin, il prie sans cesse (*Luc* 6, 12 ; 10, 21) et invite à la prière, même importune. Mais il est visiblement plus libéral que Jean-Baptiste et n'adopte point les pratiques du naziréat (1). S'il lance un appel au célibat, il renforce en même temps la morale matrimoniale. Il consolide ainsi les deux modes complémentaires d'arrivée du Royaume, l'un comme anticipation de l'éternité, l'autre comme construction historique. Le premier est de l'ordre de l'avènement, le second de l'événement. De plus, le séjour au désert a pour but l'envoi vers le monde. Ainsi la séparation proposée par l'Évangile peut être vécue selon deux modèles qui se recoupent, Jean-Baptiste et Jésus, le désert en étant la charnière. En revanche, l'ascèse préconisée par Jésus et qui fait du chrétien un athlète cherchant à remporter le prix, selon l'expression de Paul (*1 Corinthiens* 9, 24), n'implique pas forcément l'abandon matériel du monde.

C'EST dans cet esprit que la première communauté chrétienne groupée autour de Marie et des apôtres a compris l'appel au détachement. Assidus à la prière et pratiquant la pauvreté (*Actes* 1, 14 ; 4, 32-34), ils s'appellent entre eux « élus, choisis, séparés ». Cette renonciation a pourtant lieu au milieu des autres hommes, elle est vécue comme une mise hors du profane par la création d'un peuple nouveau « pour l'édification d'un édifice spirituel, pour un sacerdoce saint » (*1 Pierre* 2, 4. 9 ; *Romains* 12, 1 ; *Philippiens* 3, 4 et 4, 18). L'idée de consécration est donc vécue au niveau de toute la communauté baptisée. La description qu'en donne Luc dans les *Actes* resta par la suite le texte fondamental inspirant les communautés monastiques. Les deux modèles de vie consacrée y existent déjà. Eusèbe décrit, d'après Hégesippe, le type ancien, celui de l'apôtre Jacques : « Il ne buvait ni vin ni autre boisson enivrante. Il ne mangeait rien qui fût vivant. Il ne se rasait pas la tête. Il ne se parfumait pas et ne s'ornait point de bagues (.:1 La peau de ses genoux était dure comme celle des chameaux, parce qu'il était constamment agenouillé pour prier Dieu et demander pardon pour le peuple » (2). Cette ascèse analogue à celle de Jean-Baptiste, des Esséniens et des nazirs de l'Ancien Testament est déjà pénétrée par les transformations néotestamentaires.

Celles-ci se perçoivent par l'existence de communautés de femmes vivant dans la continence pour servir les pauvres : « femmes croyantes », « soeurs spirituelles » (*1 Corinthiens* 9, 15), « veuves » (*Actes* 6, 12) vivent au milieu de l'Église, plus ou moins sous l'autorité des diacres. D'autres entourent et aident des « apôtres », comme les appelle la *Didachè*. Ce sont

(1) Pour le naziréat, voir l'épisode concernant la vocation de Samson (*Juges* 13, 2-7).

(2) Histoire Ecclésiastique, 11, 23, 5-6 (166, 12-14. 17-19 - Schwartz).

des sortes de prophètes pratiquant la pauvreté volontaire et vivant d'aumônes, accompagnés de « soeurs spirituelles » qui participent à leur genre de vie (10, 10. 11 ; 15, 1). Elles furent appelées *synéistes* en grec et *subintroductae* en latin. Ce genre de vie communautaire fut considéré au IV^e siècle comme particulièrement dangereux pour le respect de la continence et Jean Chrysostome fut un de ceux qui contribuèrent à sa disparition.

Au cours des II^e et III^e siècles, pendant l'époque des persécutions, ces pratiques de vie consacrée se développèrent dans toutes les églises. Dès 110, à Smyrne, les vierges sont suffisamment nombreuses pour former un groupe à part et Polycarpe leur recommande de « *vivre avec une conscience sans reproche et pure* » (*Philippiens* 5, 3). Hermas souligne le rôle fondamental des vierges dans la construction de l'Église (79-94). Hippolyte, au début du III^e siècle, fait remarquer : « *On n'ordonne pas une vierge, mais c'est son choix seul qui la fait vierge* » (3). Ceci prouve que des communautés de femmes consacrées par leur vœu personnel existent dans l'Église de Rome et ailleurs. Galien, médecin de l'empereur Marc-Aurèle, s'étonne même de la retenue sexuelle chez les femmes chrétiennes. Nous possédons beaucoup moins de renseignements sur les hommes, mais il semble que cela soit dû au fait qu'ils ne s'organisent pas en groupes. Ceux qui pratiquent la chasteté sont dénommés continents ou le plus souvent athlètes. Le pape Clément, dans son *Épître aux Corinthiens*, identifie nettement les martyrs avec ceux qu'il appelle athlètes (5, 1). Ignace d'Antioche fait de même, et Origène reprend le thème en signalant que les chrétiens pratiquent la virginité parfaite pour servir Dieu et le prier. Il définit l'ascète comme « *celui qui fait profession de vie parfaite* ». Au cours du II^e siècle, les écrivains chrétiens appelés Apologues, Justin, Tatien, etc., montrent comment les vierges et les continents forment des groupes intégrés à la vie des églises, sous l'autorité épiscopale. Dans les processions liturgiques, ils viennent immédiatement après le clergé. Ils vivent au milieu du monde, conservent leurs biens tout en les partageant et jouissent d'une certaine liberté de mouvement. Lorsqu'arrive une persécution subite, leur vie ascétique est leur véritable pierre de touche. Si elle a été réelle, ils ne tombent pas et acceptent d'être immolés en une authentique imitation du Christ.

OR voici que, peu à peu, se développa la « petite paix » de l'Église. Depuis les années 250-260 jusque vers 300-310, les chrétiens connaissent une expansion telle que, dans certaines régions de l'Empire romain, ils deviennent, de minoritaires qu'ils étaient, majoritaires. Incontestablement, l'ardeur des convertis, qui n'étaient plus

sous la menace d'une mort imminente, diminue. Des abus apparaissent dans les deux sens, par rigorisme ou par laxisme. Certains accentuent l'ascèse et la continence jusqu'à la rendre obligatoire pour recevoir le baptême, en particulier dans certains milieux orientaux et judéo-chrétiens. Les évangiles apocryphes exaltent la virginité et en font la base d'une véritable contre-culture et d'une contre-société. D'autres mouvements déprécient le mariage. Les hérétiques marcionites n'admettent au baptême que les vierges ou les époux qui ont fait vœu de chasteté. Les montanistes estiment que l'abstention sexuelle est une obligation pour tous les chrétiens. Les encratistes condamnent l'union charnelle et le mariage. Ces mouvements sectaires avaient un caractère anti-social dévoyant le mépris du monde en une condamnation du monde, pervertissant ainsi l'idée de détachement.

En sens inverse, la pratique du mariage spirituel entre un ascète et une soeur spirituelle (les *virgines subintroductae*) ou bien entre mari et femme sur leur décision personnelle devenaient facilement prétexte à réunions mondaines, affectation de pauvreté et fréquentations douteuses. Elles entraînent des chutes plus ou moins ouvertes, sujettes à scandales ou bien poussent à l'installation dans l'hypocrisie. Cyprien de Carthage et Tertullien dénoncent ces relâchements et l'absence de fruits au niveau social d'une ascèse devenue purement nominale, routinière, ou arrogante. Les conflits des groupes d'ascètes avec les évêques sont d'ailleurs nombreux.

Dans ces conditions, la position « élitiste » d'une Église séparée n'était plus tenable. L'intégration dans la société romaine, la nécessité de tenir compte des faibles, la disparition du martyr et l'absence de Jugement dernier menaçant se conjuguèrent, pour, au milieu d'un bouillonnement d'idées, provoquer un retour aux origines et redonner la priorité aux simples.

L'ASCÉTISME dans le monde n'étant plus possible, il fallait délaier cette solution. Parmi les associés, débiteurs insolubles, contribuables ruinés, brigands pourchassés qui abandonnaient les rives du Nil habitées pour monter sur les falaises désertiques (*anachorein* signifie monter vers le pays inculte), se trouvèrent de simples paysans désireux de rencontrer Dieu. Ainsi fut retrouvée instinctivement l'ancienne tradition de la fuite au désert. Ceux qui s'y réfugiaient pour y trouver Dieu furent des coptes illettrés, de famille chrétienne la plupart du temps. **Antoine**, né vers 250 et mort plus que centenaire en 356, est, de tous, le mieux connu grâce à la vie qu'en a écrite le patriarche d'Alexandrie Athanase dans les années 360. Ce texte eut presque autant d'influence que l'homme lui-même, car il se répandit à travers tout l'Empire romain. A la fin du IV^e siècle, un ami d'Augustin, agent secret de la police romaine, en découvrit un exemplaire dans une maison de Trèves

(3) *Tradition*. 13.

au cours d'une fouille. Ce fut le coup de foudre. Il en résulta une conversion durable qui n'alla pas sans influencer Augustin lui-même.

Comme plus tard François d'Assise, Antoine fut brusquement frappé de plein fouet au cours d'une lecture dans une église, par le conseil au jeune homme riche qu'il était : « Si tu m'aimes, va, vends tous tes biens et suis-moi ». Ce qu'il fit. Dans un premier temps, aidé par un ancien qui lui apprit à prier et à éluder les tentations que lui suggérait Satan, il se retira près de son village natal, Queman, sur la rive gauche du Nil. Puis « Antoine s'en alla vers des sépulcres fort éloignés du village. Il pria un de ses amis de lui apporter du pain à de longs intervalles, entra dans l'un de ces sépulcres, ferma la porte sur lui et y demeura seul h. De là vinrent plus tard les nombreuses vocations de reclus. Le détachement est ici compris comme une coupure la plus totale possible avec le monde. C'est là, dans cette obscurité de mort-vivant, que se déroulèrent toutes les célèbres tentations qui sont passées à la postérité. Après la lutte contre l'illusion, il voulut aller plus loin et pratiqua une solitude rigoureuse dans un fortin romain abandonné où, pendant vingt ans, son seul contact matériel avec autrui fut le pain qu'on lui apportait tous les six mois « par-dessus le mur ». Mais, vers 305, il accepta d'en sortir et commença à former des disciples qui avaient été attirés par cette terrible ascèse. Ainsi, le moine n'est pas un misanthrope qui déteste la civilisation comme le prétendaient les aristocrates païens, Julien l'Apostat, Libanios ou Rutilius Namatianus. Au contraire, le critère de la réussite du détachement parfait repose justement sur l'inévitable retour au monde qu'il provoque. La fuite du monde engendre la transformation du monde. La preuve en est qu'Antoine retourna à cette époque, en 311, dans Alexandrie pour soutenir les chrétiens contre la persécution de Dioclétien et Maximien. Une deuxième fois, Athanase le fit revenir pour lutter contre les ariens en 335. Et Constantin, lui-même, lui écrivit pour lui recommander sa famille impériale. Étrange privilège que celui du solitaire qui peut porter le monde sur ses épaules ! Peu avant de quitter ses compagnons, il leur laissa un sermon ascétique où il décrit la vocation monastique comme une lutte contre le démon. Désireux de rester seul, avec deux disciples seulement, il partit en direction de la mer Rouge vers le mont Qolzoum. Il s'arrêta auprès d'un puits et d'une petite palmeraie, et y mourut, au milieu de visions du Jugement dernier. Comme on le voit, le solitaire pur que fut Antoine resta foncièrement à l'intérieur de l'institution ecclésiale.

L'exemple de la vie consacrée d'Antoine est bien dans la ligne spirituelle de Jean-Baptiste. Solitude, prédication et humilité la caractérisent. Il dort sur la terre nue, travaille de ses mains, ne boit pas de vin, et jeûne plusieurs jours de suite. Ce qui nous paraît aujourd'hui excès déconcertants : absence de confort, privation de sommeil, n'étaient en réalité qu'un effort de libération face à un minimum licite très faible dans une société rurale sobre. Ce minimum était déjà perçu par les solitaires comme supérieur au nécessaire. La preuve en est que jamais

les moines gaulois, issus d'une civilisation de l'abondance, ne purent pratiquer les privations égyptiennes, tandis que les anachorètes irlandais, habitués à une lutte féroce pour la vie, les adoptèrent avec enthousiasme au point d'en ajouter d'autres. Tout est affaire de relativité en ce domaine, et Antoine, paradoxalement, interdit de rechercher la dureté dans l'ascèse. De même, sa réclusion ne l'a pas empêché de créer un genre de vie semi-communautaire, un groupement d'anachorètes avec des pratiques communes de piété : prière, lectures bibliques avec explication, apprentissage par cœur des cent-cinquante psaumes, silence afin de ruminer les textes sacrés, les méditer et déboucher sur une véritable vie mystique. L'autorité de l'ancien est alors toute spirituelle. Elle ne peut être que spontanément acceptée.

Ainsi, tandis que l'Église se réconcilie avec le monde romain, le saint anachorète va prendre le relais de celui qui pratiquait jusqu'alors le vrai détachement, le saint martyr. Au martyr rouge va succéder le martyr blanc. L'Égypte a donc inventé le moine. Le terme même de *monachos* paraît pour la première fois dans l'Évangile apocryphe de Thomas découvert à Nag Hammadi en 1945. Datant de la fin du IIe siècle, le terme que l'on y trouve à quelques reprises, paraît désigner un « élu » qui, de deux, est devenu un (4). Bientôt, il désigne un homme seul, qui a renoncé à sa famille, au mariage, à tout bien matériel, pour vivre unifié en Dieu. L'anachorétisme de type antonin se développe donc considérablement à travers toute l'Égypte au IVe siècle, puis en Palestine et en Syrie. Ces ermites venus se former à l'école d'un saint vieillard se construisent chacun une cellule dans le voisinage de la sienne. Une infinité de solutions apparaît alors dans le dosage de la vie solitaire et des pratiques culturelles communes. Dans les déserts du Ouadi Natroun, de Scété, de la Thébaïde, du Sinaï, de Juda et de l'Amanus, partout apparaissent de véritables athlètes de Dieu. Leur succès est tel que de nombreux voyageurs vont les visiter et nous en ont rapporté des récits édifiants ou des phrases courtes, les *Apophthegmes*, résumant leurs conseils.

Bientôt, la recherche exclusive de la vie angélique, la poursuite de l'obéissance et de l'humilité, mènent ces groupes ou ces solitaires à toute une série de pratiques qui parurent extraordinaires ou folles aux yeux des occidentaux venus de Gaule ou d'Italie. Je ne citerai qu'en passant les brouteurs qui mangeaient uniquement de l'herbe, les dendrites qui s'installaient dans un arbre, les stylites plus connus, les stationnaires qui priaient debout sans arrêt les bras en croix. Certains, pour déraciner l'orgueil, allaient jusqu'à faire obéir les novices à coups de gourdin ou leur commandaient d'arroser deux fois par jour un bâton planté dans le sable. Le désir de tuer les passions en poussait d'autres à pratiquer le

(4) Le mot grec *monachos*, que nous traduisons par « moine », vient de l'adjectif qui signifie « seul, unique ». On a parfois expliqué le mot « moine » en remarquant que le moine est l'homme que le péché ne divise plus et qui est devenu véritablement *un* (N.d.I.R.).

nudisme. Afin de ne pas tomber dans l'ostentation, à l'inverse, un ermite syrien revint dans les villes simulant la débauche pour être méprisé par tous, renonçant apparemment à la sainteté. Bref, il semble bien, à la lecture des diatribes de saint Jérôme, que l'anachorétisme antonin ait abouti à un pullulement de moines vêtus de noir, vagabonds sous prétexte de détachement, jeûnant avec ostentation, fort assidus auprès des vierges, et très habiles pour soutirer des donations. Le meilleur et le pire se cotoyèrent facilement dans ces groupements d'anachorètes soit par excès d'individualisme, soit par impossibilité de diriger valablement des groupes informels. Plus tard, ils furent stigmatisés du titre de gyrovagues ou de sarabaïtes.

TRÈS tôt, avant même que n'apparaissent ces symptômes

d'éclatement, une autre solution, délaissant le prophétisme johannique et le charisme « athlétique », était née en Egypte : la vie, commune, le **cénobitisme**. Le retour à la communauté ecclésiale primitive en est l'élément fondamental. L'auteur en est **Pacôme**. Né vers 290-292 de parents païens, converti et baptisé vers 314, il pratiqua pendant sept ans la vie solitaire dans un temple abandonné de Thébaïde, près d'un ancien appelé Palémon. Il fonda, en 323, sa première communauté avec un groupe d'anachorètes dans un village abandonné, Tabennesis. Il écrivit pour sa centaine de moines, une règle, la première que nous connaissons. Pacôme, en effet, repart à zéro. Il comprend brusquement, à l'inverse de l'érémitisme, que le contact avec autrui n'est pas une entrave à l'ascèse et au salut. Bien mieux, il en est le moyen privilégié. D'ailleurs le succès répondit pleinement à son initiative, puisqu'il avait fondé à sa mort en 346 neuf couvents d'hommes et deux de femmes. L'expansion, après un certain temps de recul, reprit vite. Au début du Ve siècle, les monastères pacômiens étaient répandus dans tout l'Orient gréco-romain.

La vie du monastère était donc commandée par la règle. On laissait le postulant plusieurs jours à la porte, afin d'éprouver son humilité. Si celle-ci était réelle, il était introduit dans la salle des hôtes. On accueillait même des petits enfants, offerts aux moines. C'est l'origine des oblats. Lorsqu'il connaît les cent quarante-neuf articles de la règle, le postulant revêt l'habit monastique. Puis il doit pratiquer l'observance, travailler de ses mains, étudier la Bible, apprendre le psautier par cœur. Pour éviter les jeûnes excessifs, Pacôme alla jusqu'à rendre obligatoire de manger, à chaque repas, quatre à cinq bouchées de pain afin de ne point être vaniteux. De même, il était obligatoire de fabriquer une natte de jonc chaque jour. Les prières, trois fois par jour, annoncent déjà les offices monastiques ; elles alternent avec de fréquentes instructions spirituelles, les liturgies de communion les samedis et dimanches, et le silence rigoureux. Chacun devait dormir habillé. Le code pénal était très sévère.

Les incorrigibles pouvaient même être fouettés. Quiconque retournait dans le siècle était considéré comme un apostat.

Le système pacômien était très centralisé et l'obéissance était le fondement même de l'organisation. Une cellule contenait trois moines, une maison douze cellules, une tribu douze maisons et un monastère renfermait donc plusieurs milliers de moines. Les maisons déléguaient chaque semaine quelques-uns des leurs pour s'occuper de la boulangerie, de la cuisine, de l'infirmerie. Chaque monastère était dirigé par un prieur, un higoumène. Chacun était nommé par le chef de l'ordre, Pacôme ou son successeur. Deux fois par an, tous se réunissaient à Thèbes auprès du supérieur général, une première fois à Pâques pour des questions liturgiques, une deuxième fois à la mi-août pour régler les problèmes de gestion des affaires économiques et sociales des monastères. En effet, les monastères pacômiens, par le nombre extraordinaire de vocations qu'ils attirèrent, devinrent de véritables réservoirs de main-d'oeuvre agricole saisonnière pour les propriétaires ruraux de la vallée du Nil. Ainsi parvenaient-ils à se suffire pendant la mauvaise saison. Les cités du désert organisées de manière quasi-militaire avaient donc peu de contacts avec le monde. Elles évitaient les excentricités ascétiques et les déviations morales. Lieu d'enseignement du contrôle de soi, elles étaient, par le renoncement total des moines à leur volonté propre, tendues exclusivement vers la rencontre avec Dieu. En cela, les monastères pacômiens présupposent et englobent l'anachorétisme. Le renvoi vers le monde n'était donc pas automatique.

AU cours du IV^e siècle, une nouvelle évolution du cénobitisme eut lieu sous l'impulsion de **Basile le Grand** (329-379). Dans les montagnes d'Asie mineure, il créa, vers 357, au lendemain de son baptême et après un voyage en Egypte, un monastère qu'il dota vers 360 d'une règle brève et d'une règle longue. Bien que, dès 370, il soit devenu évêque, ses règles monastiques eurent une influence considérable, en particulier plus tard sur saint Benoît. En insistant énormément sur la communauté primitive décrite par les *Actes des Apôtres*, il détache de plus en plus la vie monastique des modèles vétéro-testamentaires et délaisse l'anachorèse. Strictement communautaire, l'idéal proposé néglige l'ascèse individuelle chère à Pacôme. Basile réclame qu'on étudie chez le postulant les dispositions intérieures. Aucune personne mariée ne sera reçue sans le consentement de son conjoint. Les dons faits par les parents seront refusés. La rupture avec le monde doit être intérieure et matérielle à la fois. Il insiste donc à plusieurs reprises sur l'humilité, car il veut polariser l'ascèse vers la mortification intérieure, le détachement et la subordination. Aussi, là encore, le code pénal basilien est-il très différent de celui de Pacôme. Beaucoup moins dur, il ne propose qu'une séparation temporaire du coupable d'avec la communauté. Enfin, le supérieur ne doit diriger qu'un seul monastère. Il doit toujours être un

prêtre, chose absolument nouvelle, et s'appuyer sur des anciens pour diriger.

L'introduction de prêtres dans la communauté permet de plus de généraliser la pénitence privée et la réconciliation des pécheurs sans aucune solennité extérieure comme cela se faisait jusqu'ici. La journée du moine est désormais rythmée par les six offices composés de psaumes et de prières variés. Explications bibliques et instructions ascétiques alternent avec le travail manuel et, autre nouveauté, la culture sacrée. Cette ascèse intérieure débouche enfin sur l'action caritative. Nul monastère n'est plus engagé socialement que celui de Basile. La formation des adolescents dans l'école du monastère, l'accueil des pauvres et des malades à la table des hôtes et à l'infirmerie, ou même la réception de simples laïcs, font du système basilien décentralisé un instrument de formation d'une société chrétienne. La fuite du monde engendre ici encore la transformation du monde. Petite église séparée, le monastère basilien créa la grande Église. La vie consacrée est ici un début de réalisation du Royaume de Dieu, un royaume déjà là, mais pas encore totalement venu.

L'ASPECT ecclésial du monachisme primitif alla en se renforçant en Occident. A force d'insister sur le fait que la fuite du monde est due non pas au mépris de la création, mais au fait qu'elle est blessée par le péché, les auteurs de règles monastiques finirent par faire accepter l'idée que la vie consacrée n'est ni plus ni moins qu'une conversion, je dirais même la conversion par excellence. Face à la masse des « *saeculares* », chrétiens mondains' tièdes, se détachent les « *conversi* », pieux laïques souvent riches qui abandonnent charges publiques, femme et biens personnels pour vivre dans une retraite qui, souvent, fait scandale parce qu'elle est ressentie comme une trahison envers la civilisation. Combien de correspondants d'Augustin ou de Jérôme sont dans ce cas. De pareils gestes, chez Paulin de Nole, Sulpice Sévère, Salvien, le préfet Dardanus ou Prosper d'Aquitaine, font souvent sursauter et protester leurs amis. En fait, ces retournements, au sens primitif de la *metanoia* grecque, sont à l'origine du grand mouvement missionnaire d'achèvement de la christianisation de l'Empire romain en attendant celles des barbares germaniques.

La vie consacrée gagne alors les clercs et les intellectuels. Augustin, professeur de rhétorique à Carthage, s'est converti à Milan en grande partie au contact des moines. A Cassiciacum en Afrique, il fonda une communauté monastique embryonnaire où l'atmosphère était beaucoup plus intellectuelle et cléricale que sociale. Mais, là encore, l'image de départ était la communauté primitive de Jérusalem autour des Apôtres. Devenu évêque, il plia ses clercs à la même vie. D'autres initiatives de ce genre eurent lieu en Espagne, en Italie, en Gaule. L'itinéraire de Martin,

ancien soldat, baptisé à vingt-deux ans vers 339, est caractéristique de cette évolution. D'abord ermite à la manière égyptienne, il fonde ensuite à Ligugé un monastère de type antonin avec cellules séparées et réunions communes pour les cérémonies religieuses. Devenu évêque de Tours en 371, il continue de vivre en moine et fonde à Marmoutier un monastère épiscopal où la culture intellectuelle biblique est d'autant plus développée que nombre de convertis viennent de milieux très cultivés. D'ailleurs, le développement du monachisme martinien fut dû en grande partie à la fortune littéraire que lui assura Sulpice Sévère, l'auteur de la *Vie de saint Martin*.

Deux autres foyers de vie consacrée furent aussi des pépinières d'ascètes et d'évêques. L'île de Lérins fut le théâtre, en 400, d'une création monastique par Honorat, mort lui-même évêque d'Arles vers 429. Encore proche du modèle égyptien antonin, il attira à lui nombre de convertis, à telle enseigne que Jean Cassien dédia au fondateur ses souvenirs d'Égypte. Ce moine d'origine roumaine, élevé dans un monastère de Bethléem, s'était réfugié vers 390 en Égypte à Scète. Devenu prêtre à Constantinople, il se fixa en 415 à Marseille, où il fonda deux monastères, l'un d'hommes, l'autre de femmes. Puis il rassembla toute son expérience des monastères égyptiens et composa en 425 les *Institutions*, en 426-428 les *Collations*. Ces ouvrages, dédiés à tous les moines de Gaule, posèrent la question fondamentale : quel est le meilleur mode de vie consacrée, l'érémisme ou le cénobitisme ? La réponse se trouve dans la dernière Collation : « *La vie des anachorètes est certes bonne, mais nous ne l'estimons pas pour cela convenable d tous ; il en est beaucoup qui éprouvent qu'elle est non seulement infructueuse, mais même pernicieuse* ». On comprend qu'un tel ouvrage, transmettant l'essentiel de la mystique du désert avec une grande prudence dans la pratique, ait été plus tard recommandé par Benoît à ses fils.

Lorsque ce dernier naît en Italie vers 480, les principales caractéristiques de la vie consacrée sont donc déjà découvertes. Offerte à tous mais adoptée seulement par ceux qui le peuvent, elle est fondée sur le détachement sous la forme de la pauvreté, de la chasteté et de l'obéissance, même si les trois voeux privilégiés par la spiritualité occidentale ne sont pas encore précisés. Œuvre essentiellement de laïcs par suite du primat absolu de la prière et de l'ascèse, où le prêtre n'a qu'un rôle d'authentification de la communauté, la vie consacrée est une offrande de soi-même à Dieu.

Mais les moyens pour parvenir à la rencontre mystique avec le Créateur ont été divers. Ainsi s'explique qu'à l'époque de l'enfance de saint Benoît coexistent en une confusion extrême des séries de types de vie monastiques. Les vierges vivant un mariage spirituel avec des ascètes, voisinent avec les groupes d'ermites antonins prenant le vagabondage pour du détachement ; les gyrovagues s'opposent aux reclus ; les monastères

res regroupant des cellules dispersées diffèrent des couvents pacômien ordonnés et centralisés. Les couvents basilien décentralisés sont bien loin, dans leurs campagnes, des monastères épiscopaux urbains.

BREF, la naissance et les premiers temps de la vie consacrée se font dans . une exubérance créatrice selon une curieuse dialectique opposant et mêlant à la fois les appels de Jean-Baptiste et de Jésus. On passe ainsi de communautés primitives vivant séparées dans un monde païen à des individus solitaires au désert. Puis la communauté séparée réapparaît, mais cette fois-ci au désert. Elle revient ensuite dans la ville. A chaque fois le changement est dû à l'échec de la solution antérieure. Mais, en même temps, le sens de la vie consacrée s'approfondit. Les mortifications physiques cèdent de plus en plus le pas à l'ascèse intérieure. Le désert n'est plus un but, mais un moyen destiné à transformer l'Église. L'anachorétisme devient secondaire dans une société chrétienne qui découvre que le détachement peut revêtir de multiples formes, à condition qu'il se fasse en communauté. Le legs mystique des Pères du Désert peut être transmis à tous les volontaires dans un esprit de modération et de mesure qui sera celui de saint Benoît. Ainsi, d'allers en retours, la vie consacrée est passée de Jean-Baptiste à Jésus. L'histoire de ses origines vérifie la parole du dernier prophète : « Il importe que je diminue et qu'il croisse » (*Jean* 3, 30).

Michel ROUCHE

Michel Rouche, né en 1934. Marié, quatre enfants. Professeur d'histoire du Moyen Age à l'Université de Lille III. Publications : *Les Empires universels*, Paris, Larousse, 1981 (3e éd.), *L'Aquitaine des Wisigoths aux Arabes (418-781) (Naissance d'une région)*, éd. Touzet, *Histoire générale de l'enseignement et de l'éducation*, t. I, « Des Gaulois à Gutenberg », Nouvelle Librairie de France, 1981.

Guy BEDOUELLE

La meilleure part

Aphorismes et apophtegmes sur la vie religieuse

IL y a une littérature immense sur la vie religieuse, sur sa théologie, sur les perceptions des diverses spiritualités, sur les raisons de la crise qu'elle a traversée, sur l'« aggiornamento », sur sa défense, son illustration, etc. Rien de plus explicable. La vie religieuse a sans cesse besoin d'être raffermie dans l'équilibre de son paradoxe, d'être réactivée, car toujours la menace son démon familier : la tiédeur.

Dans cet océan de mots, quelques anecdotes, des sentences, des histoires édifiantes ont traversé les âges : les *Apophtegmes* des Pères du désert, composés en Égypte au IVe et au Ve siècle (1). Parfois étranges ou même franchement hermétiques, ils sont pour la plupart des oasis de fraîcheur où, par cent petits canaux, coule l'eau de la sagesse.

Les *Apophtegmes*, infiniment humains, pleins de compassion pour la faiblesse, n'en poursuivent pas moins sans concession un but unique : rappeler la radicalité de la vie consacrée à Dieu. Bien sûr, ce mot est trop abstrait pour des esprits solides comme ceux des Pères du désert. Ils parlent plutôt de jeûne, de veilles, de lutte contre les démons, de prière continue. Qu'est-ce que la vie monastique ? « *C'est la voie royale qu'on prend sans mesquinerie* », dit Abba Benjamin. « *C'est devenir tout entier comme un feu qui se consume* » (Abba Joseph).

« *Que veut dire : "Nous avons tout quitté pour te suivre" (Matthieu 19, 27) ?* » Abba Ammonas répondit : « *La voie étroite et difficile, c'est se dépouiller, à cause de Dieu, de ses volontés propres* ».

La radicalité de la vie religieuse signifie qu'elle a des racines. Elles sont dans l'Évangile. Toutes les « paroles » des maîtres s'enracinent dans la Parole elle-même. Elles rappellent seulement ce que propose le Christ dans sa prédication : l'appel à le suivre, la conversion, la vigilance, la prière, l'humilité. Voilà qui est digne d'admiration : ceux qui ont choisi la

(1) Il y a des éditions savantes des *Apophtegmata Patrum*. En français, les deux séries, alphabétique et thématique, ont été traduites et publiées *in extenso* aux Éditions de Solesmes. J'ai utilisé telle quelle la version donnée par Jean-Claude Guy, s.j., sous le titre *Paroles des anciens : Apophtegmes des Pères du désert*, collection Points Sagesse, Paris, Le Seuil, 1976. Je n'ai pas indiqué la référence précise, puisque les « dits » sont classés par l'ordre alphabétique des « vieillards » et qu'il est de la sorte aisé de les retrouver.

Offrez un abonnement de parrainage à Communio.

voie la plus extrême, le séjour au désert, n'ont rien d'autre à proposer que les fondements de la vie de tout chrétien. La plus grande exigence rejoint la totale simplicité.

« **C'est moi qui vous ai choisis** » (Jean 15, 16)

Quand on a décelé toutes les causalités historiques de la vie consacrée (elle aurait remplacé le martyre des premiers siècles, etc.), quand on a déchiffré tous les conditionnements et toutes les explications psychologiques, certainement perspicaces, on est libre enfin de nommer l'irréductible : l'appel de Dieu.

La vocation a ceci de terrible qu'elle est une parole personnelle que le Christ m'adresse. Même si je ne reconnais pas sa voix immédiatement ; même si, au cours des années, elle semble s'éloigner ou au contraire s'imposer avec plus de chaleur convaincante et aimante. Pierre n'a pas la vocation de Jean, et ne doit même pas s'en soucier : « Toi, suis-moi » (Jean 21, 22).

La vocation est réponse à une invitation, d'une éblouissante simplicité. « *Si tu désires le salut, fais tout ce qui t'y conduit* » (Abba Isidore le Prêtre). « Quel est l'homme qui désire la vie et voir des jours heureux ? ». Quand saint Benoît cite ce verset du *Psaume 33*, le disciple répond seulement : « *C'est moi* » (Prologue de la Règle).

En 1510, Luther « veut escalader le ciel ». Dix ans plus tard, il rejette les vœux monastiques au nom de la gratuité du salut dans le Christ. Ce malentendu tragique lui fait déraciner ce qui ne tient que par la gratuité.

Quelques-uns ont trouvé la foi en même temps que leur appel à la vie religieuse, ou plutôt à travers lui. La vocation des apôtres, telle qu'elle nous est rapportée par l'Évangile, n'est pas si différente. Mais il faut alors prendre corps et grandir dans la grâce. Car on en a vu certains, déçus par la vie religieuse, abandonner du même coup la foi. C'est le contre-sens. : la vie religieuse est la conséquence du baptême et non l'inverse. Cela dit pourtant quelque chose de sa séduction.

Même la vie religieuse peut devenir une idole. Non par les mérites qu'elle donnerait, et plutôt dans l'attrait de sa splendeur théorique. Mais elle risque alors de séparer de Celui qui lui donne son sens. Ce serait comme aimer le mariage au lieu d'aimer son conjoint.

Il n'y a de vocation religieuse qu'en Église, aussi tenu qu'en soit le lien apparent. « *Abba Théonas disait : "Même si un homme acquiert une vertu, Dieu ne lui accorde pas sa grâce pour lui seul". Il savait en effet qu'il n'était pas fidèle en son propre labeur, mais que s'il allait vers son compagnon, alors Dieu demeurerait avec lui* ». La vie commune n'a pas

pour but une division des tâches, mais d'être une *ecclesiola*, une cellule d'Église.

« **Convertissez-vous, car le Royaume des cieux est tout proche** » (Matthieu 4, 17)

C'est la première parole de Jésus lorsqu'il prêche publiquement. Elle reprend mot pour mot ce que le Baptiste criait dans le désert (Matthieu 3, 2). Elle invite au retour à Dieu, à un retournement vers les autres et avec eux, qui s'appelle métanie, *metanoia*, conversion.

La conversion s'adresse à tous les chrétiens. « *Abba Grégoire dit : "Voici les trois choses que Dieu exige de tout baptisé : de son cœur une foi droite, de sa langue la vérité, de son corps la tempérance"* ». La vie consacrée manifeste l'intention d'en faire profession.

Quand on s'engage à l'école, à « l'atelier » de saint Benoît et de sa « toute petite règle » (chapitre 73), on décide de travailler à la *conversio morum* : à changer ses habitudes, certes, mais plutôt à transformer ses moeurs pour prendre celles de Dieu, à se renouveler dans le Christ, à revêtir l'homme nouveau.

La proximité du Royaume, son imminence, procure à la vie consacrée sa tension : il est toujours délicat de s'installer dans un monde en sursis. Tel est le sens de cette « vie d'étranger » qui implique une retenue des gestes et surtout de la parole. « *Un frère vint dire à Abba Agathon : "Je désire habiter avec des frères, dis-moi comment demeurer avec eux ?"* ». *Le vieillard lui répondit : "Garde tous les jours de ta vie la mentalité d'étranger que tu avais le premier jour lorsque tu allas vers eux, afin de ne pas devenir trop libre avec eux"* »

Le moine vit en « étranger » dans sa propre communauté, non par politesse ou par peur de gêner mais pour se libérer. des entraves, pour ne pas prendre ses aises, pour « user de ce monde comme n'en usant pas ». Il tend à se rendre « étranger » à lui-même, à son propre passé et plus encore à ses passions, quitte à leur accorder quelques arrhes pour s'en débarrasser (Abba Sisoès). Donc, rien à voir avec le vagabondage, fut-il spirituel. Saint Benoît n'aime pas les gyrovagues et les Pères du désert font du silence de la cellule un maître éloquent. « *Un frère vint à Scété chez Abba Moïse et lui demanda une parole. Le vieillard lui dit : "Va, assieds-toi dans ta cellule et ta cellule t'enseignera toutes choses"* ».

« **Soyez sur vos gardes, veillez !** » (Marc 13, 33)

La vigilance consiste à se tenir prêt. Elle est symbolisée par la veille de la nuit, la garde de la sentinelle en prière, à la place des apôtres à Gethsémani;

mais elle est avant tout résistance aux puissances du mal. Les tentations affluent au désert. Abba Poemen disait : « *Le signe distinctif du moine apparaît dans les tentations* ». A la fois parce qu'il les attend jusqu'à « *son dernier soupir*, et parce que son labeur propre est d'y résister.

La vigilance demande continuité, patience et mesure. Il faut durer. « *Il y avait dans le désert un chasseur de bêtes sauvages qui vit Abba Antoine se récréant avec des frères. Il s'en scandalisa. ...Le vieillard lui dit : "Mets une flèche à ton arc et bande-le". Il fit ainsi. Le vieillard reprit : "Continue à le bander". Le chasseur répondit : "Si je bande mon arc au-delà de la mesure, je vais le casser". Le vieillard lui dit alors : "Il en va de même dans l'œuvre du Seigneur; si nous tendons les frères outre mesure, ils seront bientôt brisés"* ». La voie royale est « *légère* ».

La discrétion et l'humanité de la règle de saint Benoît sont le secret de sa longévité. Les pères du désert qui jeûnaient ont pour souci constant de démystifier le jeûne, de recommander la discrétion dans la nourriture, la boisson, le sommeil. « *Prendre sans irrégularité une nourriture frugale* » (Abba Evagre). Ce conseil n'a rien de sublime, mais appartient à cet idéal de modération, d'équilibre, de vertu, qui n'est pas propre au christianisme, mais est ici recherché, comme d'instinct, à cause du Christ en son Incarnation.

« *Après avoir mis tout en oeuvre* », il faut rester ferme. « *Priez en tout temps, dans l'Esprit. Apportez-y une vigilance inlassable* » (*Éphésiens* 6, 18). La vigilance envahit le cœur de l'homme : c'est la « *garde du cœur* ».

« **II leur fallait prier toujours** » (*Luc* 18, 1)

Toute vie consacrée à Dieu aura sa dimension de prière qui lui donnera consécration « *en esprit et vérité* ». Silouane, en notre siècle, moine de Saint-Panteleimon à l'Athos, écrit : « *Ce n'est pas la mission des moines que de servir le monde par le travail de leurs mains ; c'est l'affaire des laïcs. Grâce aux moines, la prière ne cesse jamais sur la terre et là est leur utilité pour le monde. Le monde tient grâce à la prière. Si la prière cessait, le monde périrait. Si un moine est tiède dans la prière... qu'il aide aussi les personnes du monde par le travail de ses mains ; cela aussi plaît à Dieu ; mais qu'il le sache, ce n'est pas la véritable vie monastique* » (2).

Liturgique ou secrète, « *qu'on y aille comme au combat ou qu'on y aille comme à la danse* », comme disait Nicolas de Flue, la prière est ce qui assure la vie consacrée en son axe. Qu'on le prenne par n'importe quel bout, en n'importe quel sens, une communauté religieuse d'où la prière est absente est comme un bateau échoué sur la berge.

(2) Silouane, *Écrits spirituels : Extraits*, présentés par Divo Barsotti, traduits par L.A. Lassus, o.p., Spiritualité orientale, n° 5, Abbaye de Bellefontaine, 1976, p.58.

Les Pères du désert donnent à la prière l'évidence des phrases qu'on se dit à soi-même, puisque. Dieu nous est plus intime encore : « *On disait d'Abba Macaire l'Égyptien que, remontant un jour de Scété avec un chargement de paniers, il s'assit, accablé de fatigue, et se mit à prier en ces termes : "Mon Dieu, tu sais bien que je n'en puis plus !"* ».

« *On demanda à Abba Macaire le Grand : "Comment doit-on prier ?". Le vieillard dit : "Point n'est besoin de faire de longs discours il suffit d'étendre les mains et de dire : Seigneur, comme tu veux, et tu le sais, prends pitié ! Et si le combat se poursuit : Seigneur, au secours !"* ».

« **Mettez-vous à mon école, car je suis humble de cœur** »

(*Matthieu* 11, 29)

Obéissance, pauvreté, chasteté, conversion des mœurs, humilité s'appellent l'une l'autre, se répondent, s'épaulent comme les vertus théologiques qui ne se séparent pas.

L'humilité ne consiste pas tellement à tout donner d'un seul coup, ce qui tient à la fois de l'indispensable générosité et de la pieuse illusion, car on le reprendra bien vite, bribe par bribe, avec une ingéniosité que doivent envier les enfants de lumière (*Luc* 16, 8), mais plutôt à « *avoir une petite part de toutes les vertus* » (Abba Jean).

Le plus difficile à comprendre sur la vie consacrée, c'est qu'il n'y a rien à en raconter. L'épiphanie se trouve dans la banalité acceptée comme telle, lieu de la Croix comme de la joie. Parfois l'héroïsme n'ira pas au-delà d'un refus du péché : « *Un frère interrogea Abba Joseph, disant "Que faire puisque je n'ai pas la force de supporter des maux ni de travailler pour faire la charité ?". Le vieillard lui dit : "Si tu ne peux rien accomplir de ces choses, garde au moins ta conscience de tout mal à l'égard du prochain et ainsi tu seras sauvé"* ».

L'humilité demandera chaque jour d'enfin commencer « *maintenant* » à se convertir, dira sans cesse : « *Qui suis-je ?* », refusera de juger. Pour saint Benoît, elle est l'échelle de Jacob avec ses douze degrés (Chapitre VII). Elle culmine dans la charité, c'est-à-dire dans la vie même de Dieu. Elle se met à l'école du Seigneur, doux et humble, dépossédé, pauvre pour nous enrichir.

De l'aveu même du diable à Abba Macaire, il ne peut rien contre l'humilité, parce que, sans doute, elle lui est directement contraire.

Au cœur de l'Église, la vie consacrée n'est pas un ministère ; elle n'a pas de fonction particulière en tant que telle. Elle est de l'ordre du don, de la grâce, même si elle reçoit une forme attestée par l'Église, qui est instituée

par elle et lui est soumise. La profession religieuse n'est pas un des sacrements, mais ne subsiste que par eux. Elle ne garantit pas la vie théologique, mais n'est rien sans elle.

« **La meilleure part qui ne sera pas enlevée** » (Luc 10, 42)

La meilleure part, c'est l'amour. Il n'y a rien d'autre à dire mais chacun doit inventer sa manière, de le dire peut-être, de le vivre sûrement. Rien de plus banal, mais si on a parfois pressenti ce que cela pouvait signifier, on ne doute plus un instant de désirer la meilleure part.

La meilleure part est celle qui, en nous, consent à la sanctification. Elle peut prendre la forme de la vie consacrée. Mais le Père des moines eut la révélation que si elle était son propre destin de solitude et de désert, un autre trouvera le salut dans le chemin d'une autre perfection : « *Dans le désert, Abba Antoine eut la révélation suivante. Dans la ville, il y a quelqu'un qui t'est semblable : médecin de son métier, il donne son superflu à ceux qui sont dans le besoin, et chaque jour il chante le trisagion avec les anges* ».

La meilleure part est donc le refus de comparer les grâces reçues, les charismes, les dons divins. C'est ainsi que Marthe se voit réprimandée, alors que sa meilleure part était de servir et celle de Marie de rester aux pieds du Seigneur. Notre drame est de vouloir juger et jauger. Les derniers mots de Vital de Gaza qui avait reçu la rude mission de convertir les prostituées d'Alexandrie et mourut assassiné par un souteneur, furent : « *Pour te convertir, fais-le aujourd'hui ; pour juger, attends le Jugement* ».

La meilleure part est celle que nous réserve la multiple splendeur des charismes d'édification du Corps du Christ, authentifiée par l'Église ou conservée dans le secret du cœur. « *Un des Pères interrogea Abba Nistherôos le Grand : "Quelle est la bonne oeuvre que je puisse faire ?". Il lui répondit : "Toutes les actions ne sont-elles pas égales ? L'Écriture dit qu'Abraham était hospitalier et que Dieu était avec lui, qu'Elie aimait la paix intérieure et que Dieu était avec lui, que David était humble et que Dieu était avec lui. Donc ce que tu vois que ton cœur désire selon Dieu, fais-le et garde ton cœur"* ».

La meilleure part ? Entrer dans le mystère de notre liberté « selon Dieu » ; se conformer au Fils bien-aimé « pour la vie du monde ».

Guy BEDOUELLE, o.p.,

Guy Bedouelle, né en 1940. Entre dans l'ordre dominicain en 1965, ordonné prêtre en 1971. Professeur à la Faculté de théologie de Fribourg (Suisse). A publié *L'Église d'Angleterre et la société politique contemporaine*, Paris, 1968, et deux ouvrages d'histoire et de théologie sur l'humaniste Lefèvre d'Étaples, Genève, 1976 et 1979. Membre du bureau de rédaction de *Communio* en français.

Hans-Urs von BALTHASAR

Le pari des instituts séculiers

Plus une mission chrétienne expose un fidèle à l'isolement dans le monde, plus devient indispensable que la grande communion ecclésiale se concrétise pour lui en une communauté véritable. D'où, aussi bien pour des prêtres que des laïcs, la tentative des instituts séculiers.

TOUS les chrétiens sont appelés à la sainteté - tous, en raison de leur baptême et des autres sacrements reçus, en raison de leur vie de foi, sont des « personnes consacrées à Dieu » : cela, le concile Vatican II l'a réaffirmé avec la plus grande insistance. La sainteté n'est rien d'autre que la perfection d'une charité chrétienne entièrement donnée, autant qu'on peut y parvenir ici-bas : elle est la réponse reconnaissante à l'amour infini de Dieu qui nous est offert dans le Christ à nous en tant qu'individu unique, en tant que communauté ecclésiale et enfin en tant qu'humanité dont le péché a été porté sur la Croix. Cet amour et ce don de soi en réponse à l'Amour de Dieu, le chrétien les vit dans la joie, mais aussi dans un renoncement difficile, à l'imitation quotidienne du Christ qui lui-même a réclamé cette imitation, laquelle signifie « porter sa Croix » chaque jour (Luc 9, 23). Saint Paul, dans une perspective post-pascale, interprétera logiquement l'exigence radicale de cette marche à la suite du Christ comme une mise en croix — sacramentelle et existentielle — comme une mise à mort avec Lui pour une vie radicalement nouvelle, une « nouvelle création », par une participation anticipée à la Résurrection du Seigneur.

Le fait qu'à l'intérieur même de cette exigence évangélique universelle, il y ait pour quelques-uns un « appel » du Christ à une communauté de vie, de mission et d'action avec Lui, est un facteur essentiel au cœur même de l'Évangile, et on ne peut le réduire à aucune interprétation humaine postérieure. Il est indéniable que, lors du choix des Douze, l'accent a été mis sur l'exigence de tout quitter : biens extérieurs, parents, et même femme et enfants (Luc 18, 29 s.) ; il est également indéniable que ce qui a été tout d'abord indubitablement compris de façon *littérale* s'est

par la suite étendu à un comportement *spirituel* valable pour tous les chrétiens : tout cela conduit pourtant à une disponibilité totale et libre de tout lien, à l'Évangile, au Christ Serviteur qui a quitté sa maison et n'avait « même pas d'endroit où reposer sa tête ». A cette vocation plus particulière se rattache manifestement ce qu'une théologie ultérieure rangera sous les trois « conseils » évangéliques : la **pauvreté** (comme renoncement effectif à toute propriété), ce qui entraîne aussi la **chasteté** (soulignée encore de façon particulière en *Matthieu* 19, 10-12 : « Celui qui peut comprendre, qu'il comprenne...), toutes deux dans une **obéissance** directe aux consignes concrètes du Christ (cf. l'envoi en mission de prédication, avec des prescriptions très précises : *Matthieu* 10 ; avec le compte-rendu correspondant : *Marc* 6, 30).

Ce service particulier de l'Évangile ne peut pas avoir été reçu seulement pour la première génération de disciples ; il suppose aussi le choix et la « consécration » des disciples en prêtres, ce qui ne peut être actualisé qu'en rapport avec la Passion de Jésus (institution de l'Eucharistie la veille de la Passion ; institution du sacrement de pénitence le jour de Pâques : *Jean* 20, 21 s.) : c'est pourquoi un tel choix peut être plus tard attribué aussi bien à des laïcs qu'à des « clercs ». De plus, on ne trouve rien dans les évangiles sur la forme de vie que ce « service » particulier a adoptée dès le quatrième siècle dans le « monachisme » (et dans ses formes plus tardives, les « ordres religieux »). Cette forme de vie, comprenant le « retrait du monde » dans le désert, avec des murs et une clôture, peut être une manière particulière et tout à fait légitime de concevoir le service évangélique, que ce soit dans une vie à prédominance contemplative et une disponibilité existentielle correspondante à imiter les mystères les plus obscurs de la Passion (ainsi le Carmel) ; que ce soit comme une sorte de modèle visible et rayonnant d'une communauté ecclésiale (saint Benoît) ; ou que ce soit enfin comme point de départ d'une activité apostolique en esprit d'imitation du Christ (saint Ignace de Loyola).

Toutefois, il est caractéristique que des fondateurs, tels que saint François et saint Ignace, n'ont d'abord pas du tout songé à une forme particulière de vie religieuse (sur le modèle du monachisme) mais à une forme radicale d'imitation au service de l'annonce de l'Évangile au cœur du monde. Les deux mouvements n'ont adopté que plus tardivement (et celui d'Ignace par contrainte) la forme d'un ordre religieux. A travers François et Ignace a originellement percé tout le paradoxe abrupt de l'Évangile, qui avait imprégné toute la vie de saint Paul : être tout entier « dans le monde » (*Jean* 17, 11), tout en n'étant aucunement « du monde » (*Jean* 17, 14). Ce paradoxe évangélique, invitant à vivre de front les deux aspects, est devenu en notre siècle (après des essais toujours renouvelés : Angèle de Merici, Mary Ward, le Père de Clorivière pendant la Révolution Française) une forme très élargie d'existence chrétienne dans l'Église (approuvée et codifiée en 1947 par Pie XII, dans la Constitution Apostolique « *Provida Mater* » ; et cela expressément, tant pour des laïcs que pour des prêtres séculiers.

ON reconnaît tout de suite que le coup d'audace réalisé ici a quelque chose de particulièrement hardi, presque téméraire ; pour certains, cette forme de vie apparaîtrait dure comme l'airain. Mais les membres de ces communautés se sont refusés à être considérés comme des « religieux camouflés » : ce sont des laïcs (1) ou des prêtres diocésains, et pourtant devant leurs communautés, ils sont liés (comme les moines et les religieux), d'abord pour un temps déterminé, puis pour la vie, par un vœu (de quelque façon que l'on nomme celui-ci : « consécration », « promesse », « engagement » ou « vœux »), au triple « conseil » d'une existence matériellement pauvre, chaste et obéissante, comme les moines et les religieux le font. Si l'on considère l'Évangile, ce paradoxe n'est aucunement contradictoire. Mais il est seulement l'extrême conséquence de ce que Jésus réclame de tous ses disciples : une « sortie » radicale du monde, pour jouer toutes cartes en main, et pour être envoyé de manière d'autant plus radicale dans le monde, afin de proclamer la Bonne Nouvelle du Royaume : « Allez dans le monde entier... » (*Matthieu* 28, 19 s.).

Voici brièvement quelques caractéristiques de ces « communautés séculières » (*Weltgemeinschaften*, selon la meilleure expression allemande). Premièrement, et cela peut paraître surprenant, ce sont de véritables communautés et pas seulement de vagues rassemblements d'éléments isolés. Cela pourrait être aujourd'hui d'une importance toute particulière pour les **communautés séculières de prêtres** — pour parler d'eux tout d'abord — étant donné que les prêtres diocésains, de par leur formation (qui pose de vrais problèmes dans bien des pays et des diocèses), doivent se heurter à une solitude difficile à supporter : l'ancien presbytère subsiste bien ici ou là ; mais ces prêtres ont du mal à agir au milieu d'une population en partie déchristianisée et à trouver un soutien auprès de confrères autant surchargés qu'eux. Les communautés séculières de prêtres, malgré leur diversité, ont ceci de commun entre elles qu'elles sont un soutien pour leurs membres par leur solide vie spirituelle et l'assurance offerte à chacun au sein d'une communauté d'individus ayant les mêmes sentiments ; on ne trouverait plus ce soutien que dans un ordre religieux — encore que, vu la crise que connaissent de grands ordres ou des ordres moins importants, on trouverait même plus de sécurité dans ces communautés séculières de prêtres. Si l'on considère l'activité très florissante de la plupart de ces communautés, les données positives l'emportent de toute façon sur toutes les objections qui se présentent : lorsqu'on se demande par exemple si le concept de

(1) Si l'on veut à tout prix diviser l'Église en « états », les membres des communautés séculières appartiennent alors, avec les religieux et les congrégations à l'état de vie des « conseils » évangéliques. Cela ne les empêche pas cependant d'être sociologiquement (et pourquoi pas aussi théologiquement) des laïcs, puisque tout laïc a le droit de prononcer des vœux privés et de s'affilier à une communauté. Mais la séparation des laïcs et des prêtres et religieux pose de toute façon des problèmes théologiquement parlant (cf. mon article : « *Faut-il des laïcs dans l'Église ?* ». *Communio*, t. IV, n 2, p. 7-16.

« communauté séculière » ne convient pas mieux à des laïcs, et si l'on ne peut toutefois n'utiliser ce concept pour les prêtres que dans une certaine mesure et par analogie. Cependant, un regard rétrospectif sur les premiers disciples ou sur Paul, le fabricant de tentes, qui voulait gagner lui-même sa vie par un travail profane, peut écarter de telles réflexions.

Pour ce qui est des laïcs, la première chose qui retient l'attention est que chacun d'eux exerce sa propre profession, médecin ou juriste, infirmière ou assistante sociale, architecte ou journaliste, etc., dans un milieu le plus souvent non-chrétien ou incroyant. Dans les communautés séculières, il n'y a pas — ou seulement exceptionnellement — d'œuvres communautaires telles qu'écoles ou hôpitaux, comme c'est le cas pour les congrégations religieuses. Le plus souvent, les membres des communautés travaillent à des places où les prêtres ne peuvent qu'à peine — ou pas du tout — pénétrer. Leur situation exposée exige tout d'abord en retour une formation religieuse sérieuse (qui peut très bien être menée de front avec la formation professionnelle) ; mais elle exige aussi qu'ils trouvent un appui constant auprès de la communauté, de son esprit et de sa forme concrète qui peut apparaître de différentes manières : cohabitation et possibilité d'une vie de prière en petits groupes, rencontres régulières de détente, d'échanges ou d'exercices spirituels, etc. Une loi fondamentale de la vie ecclésiale se manifeste ici : plus une mission chrétienne expose un sujet à l'isolement, plus il est indispensable que la grande communauté ecclésiale se concrétise pour lui en une ébauche de communauté. Non seulement parce que, dans le groupe, la pauvreté évangélique prendra des formes réglementées (que pourrait vivre aussi, quoi qu'il en soit, un particulier) ; non seulement parce que celui qui entreprend de mener une vie de chasteté a besoin du soutien d'une communauté (les vœux privés de virginité sont de façon générale à déconseiller) ; mais avant tout parce que l'obéissance à l'Église et par là-même la mission ne peuvent être vécues que dans une communauté où quelqu'un détient l'autorité. Ce quelqu'un pourra être, comme c'est le cas dans certaines communautés, l'évêque ; mais celui-ci aura rarement le temps de suivre de près la vie de chaque membre ; à cette fin, il délèguera donc quelqu'un n'appartenant pas normalement à la communauté. Dans la plupart des communautés, l'autorité revient à un membre qui consultera un conseil ou toute la communauté pour des décisions importantes ; et il détiendra cette autorité pour un temps plus ou moins long, selon les statuts.

LE plus éprouvant dans cette forme de vie n'est pas tant la chasteté (qui existe aussi pour bien des raisons purement humaines et qui n'apparaît pas ainsi comme le témoignage d'une imitation plus parfaite du Christ) ; ce n'est pas non plus la pauvreté que de nombreux chrétiens pratiquent plus radicalement pour différentes raisons sociales et

théologiques ; mais c'est bien plutôt l'adaptation d'une profession humaine à une obéissance comprise d'un point de vue théologique : celle-ci transforme l'activité humaine, le « rôle » social en une tâche reçue directement du Christ (par l'intermédiaire de l'Église), en une mission qui sera accomplie selon les prescriptions de l'obéissance au sein de cette charge sociale, en cette qualité et aussi longtemps que cela sera demandé. L'apparition de problèmes particuliers et de tensions entre responsabilité sociale et obéissance est une question secondaire, quoique digne de considération ; en premier lieu, cette nouvelle forme « d'incarnation » de la mission surnaturelle (accomplie en l'Église) et menée ici à sa perfection au sein des structures sociales, est quelque chose de nouveau. La « vie missionnaire » dans les communautés séculières n'a plus rien de commun avec la « fuite loin du monde » qui, au moins apparemment, marqua les débuts du monachisme, même si, d'un point de vue plus profond, cette « fuite » fut considérée dès le début (Origène, Antoine d'Égypte) comme un combat au secours de l'Église. Bien sûr, le triple conseil évangélique mène celui qui le suit au pied de la Croix ; mais la Croix est l'opposé absolu de la fuite du monde. C'est pourquoi les attitudes apparemment purement négatives de pauvreté et de chasteté sont absolument étrangères à une ascèse antipossessive ou antisexuelle (comme dans le monachisme d'Extrême-Orient) : la pauvreté chrétienne, c'est « se faire pauvre avec le Christ » afin de « faire beaucoup de riches » (2 Corinthiens 6, 10). La chasteté est une imitation du Christ et de Marie, au nom d'une fécondité plus grande (et eucharistique) pour le Royaume de Dieu.

Ceci établi une bonne fois, on peut alors concéder que la vie des communautés est une vie véritablement exposée et placée comme sur une balance : dans sa radicalité et dans la difficulté de la persévérance, elle n'est pas accessible à tout le monde ; vue de façon générale, elle exige probablement davantage qu'une vie cloîtrée, si astreignante que puisse être celle-ci à la longue. Le mot d'ordre « pas du monde » doit être vécu aussi radicalement que le « dans le monde », et ceci ne peut être maintenu seulement par des règles préservatrices, mais uniquement par un constant renouvellement de l'esprit, par une vie de prière vivante et une contemplation authentique, dans un esprit de renoncement délibéré. Une communauté séculière peut moins que d'autres communautés plus institutionnalisées survivre à une baisse de vie intérieure. Cet esprit de vie doit trouver sa subsistance à la fois à l'intérieur, au centre vivant de la communauté, et à l'extérieur, dans les détresses et les besoins du monde vécus quotidiennement, ce monde dans lequel ces chrétiens travaillent. Ce n'est que grâce à un esprit évangélique que l'on peut supporter les tensions inhérentes à cette forme de vie, particulièrement la tension entre une obéissance inconditionnelle à l'Église (jointe à une ouverture, une disponibilité et une droiture de conscience correspondantes)

et la responsabilité professionnelle propre, reçue dans l'obéissance (2).

Parce que le rôle spirituel est de toute première importance dans les communautés séculières, il est compréhensible que différentes accentuations soient possibles et même à attendre, selon les différents instituts, à commencer par la conception de la pauvreté et de l'obéissance ; car pour ce qui est de la chasteté chrétienne au nom de l'Évangile, sa mise en application est évidente pour tous. Mais en ce qui concerne la **pauvreté**, on peut se demander si la « sécularisation » de ces communautés exige que chaque membre administre lui-même ses revenus et son avoir (dans un esprit qui puisse bien sûr être déterminé de façon précise, et avec des devoirs à l'égard de la communauté), ou bien si le caractère d'une communauté ecclésiale exige que tout ce qui est apporté à la communauté, ou qui est acquis ultérieurement, appartient à celle-ci qui partage entre chaque membre selon les besoins de son état. Les inconvénients de la première solution résident dans le fait que certains membres peuvent se permettre des choses auxquelles d'autres doivent renoncer, (par exemple des vacances) ; les inconvénients de la deuxième résident en une certaine accumulation de biens dans la communauté, ce qui donne aux individus le sentiment que l'« on » pourrait se permettre ceci ou cela qui serait peut-être superflu et mettrait en cause la pauvreté. Seul peut ici être de quelque secours un règlement strict demandant à la communauté de donner périodiquement à des personnes ou des pays en nécessité, ou encore à des œuvres de bienfaisance, ce qui ne serait pas absolument indispensable pour les besoins vitaux. Il a déjà été question des tensions qu'entraîne l'obéissance. Ce serait réduire dangereusement le problème que d'exclure purement et simplement le domaine professionnel des membres de la communauté du ressort de l'obéissance et de laisser ceux-ci avec leur seule responsabilité personnelle ; mais d'un autre côté, la compétence d'un supérieur ne peut s'étendre au moindre détail du domaine professionnel de chaque individu. Il s'agit ici de trouver des moyens termes garantissant d'une part l'authentique disponibilité des membres à l'égard de leur communauté, mais excluant d'autre part toute intervention arbitraire de la communauté dans le champ d'activité des individus. De telles conciliations ne doivent pas être recherchées seulement pour un cas particulier,

(2) A quel point une telle tension est aussi l'apanage de la vie religieuse, on le voit clairement dans les lettres et les avis de saint Ignace à ses Jésuites, les invitant, dans des missions dont les détails ne peuvent pas — ou pas encore — échapper au Général, à prendre des décisions conformes à leur propre responsabilité, — cela dans l'esprit d'obéissance (et dans l'esprit de la *Règle*).

mais doivent être plus encore formulées dans des lignes directrices générales (3).

LES communautés séculières répondent-elles à l'attente de la vie ecclésiale d'aujourd'hui, sont-elles une chance pour l'avenir de l'Église ? On ne peut donner une réponse globale, tout d'abord parce que ces communautés sont essentiellement réduites à une grande discrétion (sans que pour cela il faille faire des mystères), car certains membres ne peuvent exercer leur travail dans leur milieu qu'à condition de n'être pas étiquetés comme des « religieux camouflés » ou des « agents secrets » de l'Église. Nous nous posons maintenant la question du sort des communautés de laïcs, puisque nous avons déjà dit le nécessaire au sujet de l'utilité (à laquelle il ne faut surtout pas renoncer) des communautés de prêtres dans la situation de l'Église d'aujourd'hui. On entend parfois des jugements pessimistes sur le rayonnement des communautés séculières. Mais il y aurait là trois remarques à faire. Premièrement, comme il vient d'être dit, leur travail accompli dans le silence ne peut absolument pas être analysé statistiquement. De sorte que, en second lieu, dans de nombreux pays où l'Église est soumise à une persécution publique dans toutes ses institutions reconnues officiellement (comme les ordres et les congrégations) et où ces communautés connues — quoique encore tolérées —, sont confinées dans des « réserves » leur interdisant toute activité d'envergure (foyers de vieillards, asiles psychiatriques; etc.), ces communautés séculières peuvent cependant garantir un certain apostolat, — le plus souvent à la seule condition d'une extrême discrétion —, selon l'état de chacune. A ce sujet, il existe des exemples émouvants. La troisième remarque que nous pourrions ajouter ici pourrait bien être la plus importante. Il y a dans différents pays de grands « mouvements » à l'intérieur de l'Église, formés par de nombreux chrétiens, particulièrement des jeunes, et qui forment, en tant qu'Église de base (sans ressentiment contre la hiérarchie), l'un des plus grands facteurs d'espérance pour l'avenir de l'Église. L'une des composantes essentielles est une vie dans le Saint-Esprit, une vie toute pleine de joie et de spontanéité (souvent, il n'y a même pas à proprement parler de « regroupement communautaire »). Mais il se révèle que, ces grands mouve-

(3) La synthèse nécessaire dans les communautés séculières serait également mise en péril là où, d'une part, sous prétexte que l'émission de x vœux » particuliers sépare les membres de l'état laïc, on renonce totalement aux vœux, parce que la « consécration » serait déjà apportée implicitement par le baptême ; et là où, d'autre part, on s'appuie exagérément, dans la forme de vie, sur des usages propres aux ordres et aux congrégations (jusqu'au port d'un certain habit qui ne sera peut-être utilisé que dans la maison de la communauté). Le premier extrême aboutira vraisemblablement à une dissolution interne de la communauté, d'autant plus rapide que celle-ci renoncera à une obéissance réglementée et ne prendra plus de décisions que par discussions générales et délibérations majoritaires. Le deuxième extrême a plus de chances de survivre ; mais en cas de persécution, il serait autant exposé que les ordres religieux.

ments ne pouvant subsister à la longue sans un « noyau » engagé de façon radicale, ni sans être institutionnalisés de manière adéquate, ce noyau prendra alors de lui-même le caractère d'une communauté séculière. Une autre question serait de se demander si ces mouvements se reconnaîtront officiellement et expressément comme des communautés séculières et s'ils seront enregistrés comme tels. Bien que ceci ait été expressément souhaité par Pie XII dans une lettre sur ce sujet, la pratique de l'Église s'est depuis lors quelque peu modifiée. Les centres de tels mouvements, structurés pratiquement d'après le modèle des communautés séculières, peuvent avoir des raisons de ne pas vouloir se déclarer tels, pour ne pas mettre en danger l'unité entre les nombreux membres. D'un autre côté, il est aisé de comprendre que l'Église doive et veuille contrôler ces centres de vie évangélique ; si ces derniers possèdent un sens authentique de l'Église, des solutions devraient être trouvées pour unir l'organisation à une nécessaire liberté d'action.

Les communautés séculières sont une forme d'existence de l'Église, très actuelle et vivante aujourd'hui ; et elles forment un exemple de ce que le Concile a désiré en parlant « d'ouverture au monde ». Mais elles se reconnaissent comme une forme de vie ecclésiale parmi d'autres. Elles ne veulent ni ne peuvent remplacer les ordres et les congrégations contemplatifs et actifs, ni absorber l'état de vie des laïcs mariés. Aussi peut-on, pour finir, poser une question très délicate : cette forme particulière de vie évangélique, que ces communautés veulent réaliser, n'a-t-elle pas certaines limites internes auxquelles sont astreints leurs membres, malgré un engagement total dans le « monde sécularisé », en raison du caractère des « conseils » évangéliques ? De telles limites pourraient paraître là où se trouve la zone de conflit entre la pauvreté évangélique (et les autres « béatitudes » du sermon sur la montagne) et l'exaltation de la force dans le monde. Doit-on désirer à tout prix les postes les plus influents et les positions de puissance, sous prétexte de pouvoir oeuvrer davantage pour le Royaume de Dieu ? Ou bien cette position ne jettera-t-elle pas presque obligatoirement une lumière trouble sur la communauté à laquelle on appartient, et ne sera-t-elle pas soupçonnée d'une certaine franc-maçonnerie chrétienne ? Doit-on désirer des postes où l'on gagne beaucoup d'argent et qui permettront de s'engager dans des activités économiques considérables ? Il n'est pas du tout facile de répondre à de telles questions, parce que les communautés séculières commencent à peine à être sérieusement impliquées dans les structures économiques et qu'il existe en elles des transitions imperceptibles d'un domaine d'activité plus restreint à un autre plus large, et parce que les chrétiens sont plus que jamais appelés à apporter leur aide pour la solution des problèmes humains à échelle mondiale. Et il surgit toujours de nouvelles personnalités chrétiennes capables d'endosser authentiquement des responsabilités politiques et économiques de la plus haute importance — cela avec une grande pureté d'intention et un profond esprit chrétien. Aussi s'agit-il seulement de savoir si de telles personnalités ne devraient pas rester simples laïcs dans

l'Église — soutenus, bien sûr, et assistés par une communauté ecclésiale plus importante —, plutôt que de devenir membres de communautés séculières et d'être soumis à elles par le voeu d'obéissance, ce qui pourrait, vu de l'extérieur, discréditer ces communautés. Il y a au sein de la société humaine tant de travail à accomplir dans l'humilité et l'authenticité, où l'esprit des béatitudes lui-même peut-être de façon plus visible, cet esprit que devraient répandre les chrétiens vivant les « conseils » évangéliques. Nous vivons dans un monde où le Royaume de Dieu ne peut se construire de manière visible et organisée, où l'Église doit rester une Église combattant les puissances du monde avec peut-être toujours plus de vigueur, et toujours plus prête à témoigner jusqu'au martyre.

Hans-Urs von BALTHASAR

(traduit de l'allemand par une moniale)

(titre original : « Das Wagnis der Säkularinstitute »)

Hans-Urs von Balthasar, né à Lucerne en 1905. Prêtre en 1936. Membre de la Commission théologique internationale ; membre associé de l'Institut de France. Sa dernière bibliographie, arrêtée à 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* (textes revus et annotés par Georges Chantraine), coll. « Communio », Fayard, Paris, 1980, *Aux croyants incertains*, coll. « Le sycomore », Lethielleux, Paris, 1980.

**L'abonnement Communio n'a augmenté qu'une seule fois
en six ans. C'était en 1978.**

Jean-Miguel GARRIGUES

La profession monastique entre les mains de l'évêque dans l'Église locale

La vocation monastique se confond aujourd'hui, le plus souvent, avec l'incorporation à un institut. Mais elle peut, comme à l'origine, n'impliquer que la profession devant l'évêque du lieu et l'insertion directe, quoique gratuite (sans ministère) dans l'Église locale.

DEPUIS le Concile Vatican II, qui a remis en lumière une ecclésiologie de communion à partir de l'Église rassemblée en communauté sacramentelle autour de l'évêque, on a vu apparaître en France des formes nouvelles de « vie consacrée » qui n'entrent pas dans le cadre canonique assigné à celle-ci encore aujourd'hui par le droit universel de l'Église : celui des *instituts* religieux ou séculiers (ordres ou congrégations). Il s'agit, entre autres, des femmes célibataires ayant prononcé des vœux entre les mains de l'évêque, en particulier de celles qui ont reçu de celui-ci — comme l'Église s'y autorise à nouveau à partir de 1971 — la très ancienne consécration des vierges ; des ermites n'appartenant pas à un ordre religieux ; de certaines communautés de vie issues du Renouveau charismatique et comportant des membres consacrés dans le célibat. On peut pour le moment y inclure jusqu'à un certain point les moines et les moniales de la Fraternité de Jérusalem (Saint-Gervais de Paris, Saint-Victor de Marseille) qui constituent cependant une « famille monastique » dotée d'« autorités intercommunautaires » (1).

Nous songeons plus particulièrement à ces nouvelles fraternités monastiques diocésaines fondées parfois au départ par des religieux, mais qui ne se rattachent pas à un institut existant ni ne veulent amorcer de nouvelles familles monastiques, pour s'intégrer dans l'Église locale com-

(1) Cf. *Religieux et moines de notre temps*, Paris, Le Cerf, 1980, p. 368-370.

me telle. Il s'agit, sans doute entre autres essais qui ne nous sont pas connus, de la Fraternité des moines apostoliques à Aix-en-Provence, de la Fraternité monastique de Béthel à Dijon, déjà approuvées par leurs évêques respectifs, et des Fraternités monastiques, celles des frères et celle des petites soeurs, en cours de fondation depuis un an à Avignon. Les réflexions qui suivent concernent la modalité spécifique de ce dernier groupe de communautés au sein d'un phénomène nouveau qui renoue avec les racines les plus anciennes de la vie consacrée dans l'Église.

La profession monastique en référence immédiate à l'Église comme telle

Les vœux de vie religieuse rattachent aujourd'hui dans l'Église catholique le profès à la communauté ou à la congrégation qui les reçoit et le consacrent dans son charisme spécifique. Cet état de choses remonte loin dans l'évolution de la conception de la profession monastique en Occident. Depuis la règle de saint Benoît, la profession monastique est conçue comme comportant intrinsèquement la fixation dans une règle donnée, le rattachement à une communauté (ou plutôt à un ordre ou congrégation) par le lien d'obéissance à son supérieur, qui prend vite à l'époque médiévale la forme et le rite de l'hommage du vassal au suzerain. Par une évolution analogue à celle que l'on peut constater pour le mariage, c'est l'élément de contrat, ici entre le profès et sa communauté, sur la base de la Règle, qui devient l'élément formel de la profession monastique. Il ne faut pas s'étonner si, en conséquence, le moine apparaît moins comme porteur d'un charisme prophétique dans et pour la communauté ecclésiale, que comme le membre d'une communauté particulière cherchant la plus large autonomie possible par rapport à l'Église locale où les autres fidèles se rassemblent autour du ministère apostolique de l'évêque (2).

Et pourtant, à la différence des vœux de religion actuels, la profession monastique n'est pas d'abord apparue pour rattacher le moine à une modalité particulière de vie monastique définie pour une communauté donnée par une Règle et des Constitutions. Dans le prolongement de la plus antique Consécration des Vierges, qui en est encore l'organe témoin dans l'Église latine, la profession monastique est apparue dans l'Église des Pères et se présente toujours en Orient comme une célébration mystérieuse, dans laquelle le moine professe de manière immédiate et eschatologique la consécration de son baptême et reçoit pour cela une effusion de l'Esprit par la prière d'épiclese de l'Église sur lui. La plus ancienne référence à un rite de profession monastique, celle de saint Basile dans sa *Grande Règle* XV, ne parle que d'un engagement à la chasteté

(2) Voir mon article : « L'Église locale comme communauté eucharistique », dans *Communio*, t. V, n° 5 (septembre-octobre 1980), p.48-62.

devant « ceux qui président aux Églises » (c'est-à-dire dans son vocabulaire l'évêque), qui doivent ensuite « consacrer le corps du profès comme une offrande à Dieu » (allusion par analogie à l'épiclèse eucharistique qui consacre les offrandes dans la liturgie orientale). Mais cet engagement dans le conseil évangélique de la chasteté implique pour saint Basile, comme il le dit dans sa *Petite Règle* 11, la globalité du renoncement ascétique découlant de la logique du baptême et contenu dans cette parole du Christ : « Si quelqu'un veut venir à moi, qu'il se renonce, prenne sa croix et me suive » (*Matthieu* 16, 24). Pour saint Basile, comme il le dit dans sa *Grande Règle* XIV, on « se voue à Dieu » dans cet état de vie de renoncement baptismal et « si on se retire pour vivre autrement, on devient voleur et sacrilège puisqu'on s'est dérobé. soi-même au Seigneur et que l'on a repris l'offrande faite à Dieu ». La profession monastique fait ici accéder à un état de vie régi par les conseils évangéliques et radicalisant l'alliance du baptême entre Dieu et le chrétien, et n'a rien à voir avec un contrat liant un religieux à une société particulière. Le fait que ce soit l'évêque comme chef de l'Église qui soit le témoin et le consécrateur de l'engagement du moine dans son charisme prophétique met en relief le fait que, par la profession, le moine ne fait qu'anticiper la dimension eschatologique de la communauté ecclésiale dont il fait partie.

Le caractère mystérieux de la profession monastique en Orient l'y a fait considérer souvent comme un sacrement de plus. La tradition orientale a hésité légitimement pour savoir si la profession monastique et les funérailles faisaient ou non partie des sacrements. Elle percevait clairement que ce n'était pas des simples sacramentaux parmi d'autres. Si elles n'appartiennent pas à la médiation sacramentelle des sept sacrements, c'est qu'elles la dépassent par en-haut en signifiant l'accomplissement eschatologique de l'existence chrétienne dans la mort ou dans son anticipation virgine et monastique qui introduisent dans l'âge à venir (3).

Le rattachement à l'évêque et l'appartenance à l'Église locale

La conception sociétaire et contractuelle de la vie religieuse actuellement dominante fait que le droit de l'Église ne reconnaît comme religieux que ceux qui sont liés par vœux à un institut sur la base de sa Règle et de ses Constitutions. Il est symptomatique que les vierges consacrées par l'évêque et vivant en plein monde dans l'Église locale ne dépendent pas de la Congrégation romaine des Religieuses, mais de celle des Sacrements et du Culte Divin. Quant aux ermites qui ne sont pas membres d'un Institut religieux, leur consécration n'est encore aujourd'hui

même pas publique ; et il n'est pas rare qu'un religieux qui se sent appelé à l'érémisme se voie contraint d'office par son Institut non seulement à l'exclaustration, ce qui est normal, mais à la sécularisation. C'est ainsi que saint Antoine, l'anachorète, père des moines, ne serait pas considéré aujourd'hui par l'Église, dans son droit canonique en vigueur, comme un religieux dont la consécration aurait un caractère public.

Pour pallier de telles aberrations, le nouveau projet de droit canonique, dans sa partie sur la vie consacrée, a opéré une ouverture prometteuse — si elle subsiste dans le texte définitif — à propos justement des ermites. « En plus des Instituts de vie consacrée, déclare-t-il, l'Église reconnaît la vie érémitique ou anachorétique... L'ermite est reconnu de droit comme religieux s'il professe les trois conseils évangéliques confirmés par vœu et s'il suit un règlement de vie particulier approuvé par l'Ordinaire du lieu... ». L'Église catholique semble redécouvrir, après des siècles d'ecclésiologie sociétaire appliquée à la vie religieuse, que l'on peut être publiquement reconnu comme consacré et comme religieux dans l'Église sans appartenir à un Institut. Mais, que deviendra cette ouverture, lourde d'implications pour les principes considérés depuis longtemps comme des évidences premières, dans la rédaction définitive d'un texte canonique qui a déjà changé, de manière très significative, le terme de « profession » par le terme de « cooptation » ?

Le prochain statut des ermites constituera peut-être une promesse pour une possible évolution ultérieure du droit général. Mais de l'avis des autorités romaines compétentes, la profession monastique au sein de l'Église locale ne peut trouver sa reconnaissance qu'au niveau du droit diocésain qui permet à l'évêque d'ériger des Fraternités monastiques en « pieuses unions ». C'est empiriquement et ponctuellement que s'ébauchent dans chaque diocèse concerné, par accord entre l'Ordinaire et la Fraternité monastique, les contours futurs d'un statut canonique de la profession monastique dans l'Église locale. En effet, le statut particulier de ces Fraternités érigées en « pieuses unions » précise généralement qu'elles ne sont pas destinées, comme la plupart des « pieuses unions », à devenir le point de départ d'un Institut de droit diocésain ou pontifical.

Ce qui caractérise essentiellement la profession monastique dans l'Église locale, c'est qu'elle n'est pas un vœu de religion rattachant le profès à un Institut, mais l'engagement dans un état de vie défini par les « conseils » évangéliques et finalisé par la conversion toujours renouvelée du cœur et la prière continue, qui est reconnue comme un charisme de l'Église locale et soumis au discernement de l'évêque dans son rôle de « maître de perfection pour la sanctification de tous, chacun selon sa vocation » (4). Même si c'est la Fraternité qui présente à l'évêque le candidat

(3) Voir le très beau livre du P. Pierre Baffin, o.p., *Les rituels orientaux de la profession monastique*, Collection de Spiritualité Orientale de l'Abbaye de Bellefontaine, n° 4, en particulier, p. 78 et 169-173.

(4) Concile Vatican II. Décret *Christus Dominus*, sur la charge pastorale des évêques dans l'Église, paragraphe 15 sur « la mission sanctificatrice des évêques ».

à la profession dans l'Eglise locale, même si celui-ci lui confie le profès pour qu'elle garantisse les moyens de la vie monastique à celui qui se place dans l'obéissance de sa règle de vie et de son supérieur religieux, elle n'est pas pour autant la « propriétaire » de cette profession, mais simplement la dépositaire. En effet, la profession monastique dans l'Eglise locale fait du profès un moine rattaché immédiatement à l'Eglise comme telle, sous l'autorité épiscopale de son Ordinaire. C'est en tant que cellule de l'Eglise locale, reconnue publiquement par l'évêque dans son charisme monastique propre, que la Fraternité est chargée d'assurer à ceux que l'Eglise lui confie les moyens nécessaires pour une vie monastique authentique. Pour ne pas devenir, comme les Instituts religieux, des entités autonomes par rapport au diocèse et à son évêque, les Fraternités qui désirent respecter la profession monastique dans l'Eglise locale de leurs membres, doivent accepter de ne pas dépasser le statut canonique de « pieuse union » diocésaine. Les vœux qui sont émis dans le cadre de ce statut canonique ne sont considérés par le droit général de l'Eglise que comme des vœux privés. Mais rien n'empêche l'Ordinaire du lieu de reconnaître à la profession monastique dans l'Eglise locale émise entre ses mains un caractère public, au niveau du droit particulier du diocèse, analogue à celui des vœux de religieux reconnus par le droit canonique général. Il peut légiférer pour son diocèse par analogie avec le statut public de la Consécration des Vierges pour les femmes vivant en plein monde dans l'Eglise locale, et avec la reconnaissance par le projet de nouveau code de droit canonique des ermites comme religieux de plein droit.

LE fait que la profession monastique dans l'Eglise locale ne rattache pas le profès par vœu ni à la Fraternité monastique qui le présente, ni même à la règle de vie qui définit son charisme particulier, suppose une formulation différente du vœu d'obéissance que celle par lequel le religieux se lie à un supérieur sur la base des Constitutions de l'Institut. Le profès monastique dans l'Eglise locale s'engage dans le conseil évangélique de l'obéissance en faisant vœu de soumettre désormais sa vie monastique au discernement de l'évêque du lieu où il la mènera et d'obéir à la règle de vie qu'il aura approuvée et au supérieur religieux qui l'aura confirmé. Une telle formulation du vœu d'obéissance soulève aussitôt deux problèmes majeurs auxquels le statut canonique de la profession monastique dans l'Eglise locale doit par avance répondre.

Le premier problème est de savoir de quel ordre est la soumission de la vie monastique du profès au discernement de l'évêque. Par analogie avec ce que le droit canonique prévoit pour la consécration des Vierges, on peut dire qu'elle n'est pas de l'ordre de l'incardination ministérielle au service du diocèse. La profession monastique se situe dans la ligne exclusivement baptismale, et n'a rien à voir par elle-même avec l'institution

ou l'ordination dans un ministère. Par lui-même, son prophétisme eschatologique est entièrement gratuit, de l'ordre de la fin qu'il anticipe et non des médiations que le ministère de l'Eglise met en oeuvre pour y tendre. Bien des charismes qui spécifient aujourd'hui la vie religieuse de nombreux instituts, surtout féminins, sont des diaconies (enseignement, soin des malades, catéchèse, etc.) qui relèvent d'un ministère institué et non pas, comme tels, de la profession monastique. A cause de l'« *estrangement* » de la vie consacrée par rapport à l'Eglise locale, des évêques parlent aujourd'hui couramment pour décrire le Peuple de Dieu de « prêtres, religieuses et laïcs ». La vocation des religieuses est spontanément conçue par eux, et par de nombreuses religieuses actives, comme celle des anciennes « diaconesses », c'est-à-dire comme le volet féminin du ministère qui n'exige pas, comme tel, la vie consacrée au sens strict. L'actuelle remise en valeur des ministères institués, dont certains peuvent être confiés à des femmes, devrait libérer en même temps la prise de conscience du caractère radicalement gratuit de la profession monastique pour Dieu seul. L'évêque devra donc éviter de considérer les moines et les moniales de l'Eglise locale comme étant incardinés et donc disponibles pour n'importe quel service.

Par crainte d'être récupérés au plan ministériel, les moines, comme le rapporte entre autres Cassien, ont dit dès les origines qu'il leur fallait redouter les évêques autant que les femmes. En les fuyant, après la symbiose qui a fait la richesse de l'âge patristique, ils se sont souvent marginalisés par rapport à l'Eglise qui est là où l'évêque la rassemble. Il faut que des vocations monastiques contemporaines n'aient pas à redouter de faire profession dans l'Eglise locale. Pour cela, il faut que l'évêque découvre qu'avant d'être le chef hiérarchique dans l'ordre des ministères, il est le pasteur de tout le troupeau dans lequel il doit oser être le « *maître de perfection pour la sanctification de tous, chacun selon sa vocation* », comme dit Vatican II. Par son autorité apostolique, il est à la fois le témoin qui discerne l'authenticité d'un charisme monastique dans l'Eglise, le garant de l'engagement du profès dans l'état monastique et le pasteur qui l'aide à trouver son mode - de réalisation dans la communion de son Eglise diocésaine. Ne menant pas concrètement la vie monastique, l'évêque ne peut pas en être le supérieur religieux dans sa vie interne. C'est pourquoi il confie le profès à une Fraternité monastique de son diocèse dont il a approuvé la Règle de vie et confirmé le supérieur. Mais il veille à ce que celle-ci, comme cellule de vie commune, demeure fidèle à la vocation monastique qu'il lui a reconnue pour le bien de l'Eglise locale dont il a la charge. En cas de crise interne sérieuse dans la Fraternité, il est nécessaire qu'il se fasse conseiller par un religieux extérieur à celle-ci, et qui connaisse par expérience la vie monastique de l'intérieur. Pour ce qui est d'un éventuel appel d'un moine au ministère institué ou ordonné, l'évêque n'appelle celui qu'il estime apte que si la Fraternité est d'accord, et il veille avec elle à ce que, selon sa règle de vie, ce ministère puisse être assumé dans l'état monastique et recevoir de lui la modalité originale de son exercice.

LE fait que l'engagement d'obéissance de la profession monastique dans l'Église locale ne rattache pas le profès par voeu ni à la Fraternité monastique qui le présente, ni même à la règle de vie qui définit son charisme propre, soulève un autre problème majeur dont la solution doit être prévue canoniquement par l'évêque. Pour le moine, la soumission au discernement de l'évêque doit être un garde-fou contre d'éventuelles illusions débouchant sur une vie de gyrovague. Pour cela, l'évêque doit seulement recevoir à la profession monastique soit un candidat présenté par une Fraternité monastique auquel il pourra le confier, soit un candidat ermite dont il examinera de très près, à la lumière de conseils compétents, les aptitudes et le règlement de vie. Mais il demeurera toujours, comme évêque, l'autorité qui devra décider en définitive selon quelle modalité particulière un moine de son Église peut le mieux vivre en fidélité avec sa profession monastique. Il n'accèdera à la demande du moine concernant son changement de modalité de vie qu'après avoir entendu le discernement de sa Fraternité et de son père spirituel et, si le moine demande à quitter le diocèse, il n'y consentira qu'après s'être assuré qu'un autre évêque devient le garant de sa profession monastique. En effet, le moine qui a fait profession dans l'Église locale doit vivre à tout moment dans une communion d'Église donnée, sous l'autorité épiscopale de son Ordinaire, selon une règle de vie approuvée par celui-ci qui le confie à l'autorité religieuse d'une Fraternité ou, s'il vit en ermite, du père spirituel. Si le changement de modalité de vie monastique s'effectue en respectant des impératifs, il n'y a pas lieu pour le moine de renouveler sa profession. Même dans le cas d'un changement de diocèse, si c'est avec l'accord des deux évêques, l'engagement de sa profession soumet sa vie monastique au discernement de l'évêque où il la mène désormais dans l'obéissance au supérieur religieux que celui-ci approuve.

Chaque fraternité monastique fixe, de son côté, dans ses statuts approuvés par l'évêque, les conditions minimales requises par sa vie interne pour que celui-ci accepte que certains de ses moines puissent la quitter, soit par transfert dans une autre Fraternité, soit en vue d'une nouvelle fondation. Mais le fait que les Fraternités monastiques diocésaines soient simplement dépositaires, et non propriétaires, des professions monastiques dans l'Église locale, doit les garder ouvertes aux appels de l'Esprit sur la vocation des personnes comme aux appels des Églises en fonction de leurs besoins. Une forme très souple d'union confédérale pourrait peut-être les regrouper un jour, sur la base d'une même profession monastique dans l'Église locale, et en vue de l'échange et de l'entraide (transferts, formation, liturgie, etc.) ; mais à la condition expresse qu'un gouvernement central, même de type fédéral, ne vienne soustraire en quelque manière ces Fraternités monastiques à leur intégration immédiate et prioritaire dans leurs Églises locales respectives.

A ceux et celles qui se sont engagés depuis quelques années dans ce type de profession monastique dans l'Église locale, on a décrit à l'avance tous les déboires possibles et imaginables qui devaient leur arriver de la part

des évêques qui, leur assurait-on, ne peuvent jamais rien comprendre à la vie religieuse. Or, l'expérience de ces quelques années est en train de montrer que, malgré les temps difficiles que connaît l'Église, malgré le fait que l'Épiscopat français se recrute presque exclusivement parmi les prêtres séculiers, les évêques d'après Vatican II sont en train de redécouvrir rapidement leur charisme de « *maîtres de perfection* ». Pour la plupart, c'est comme une grâce dont l'enfouissement avait laissé une nostalgie inavouée, qui se met soudain à éclore. L'ouverture de coeur, à ne pas confondre avec la confession des péchés, qui caractérise les relations entre les moines et leur supérieur, est pour l'évêque un espace de confiance où il peut lui-même déployer les ressorts les plus spirituels de son charisme apostolique. Si ce climat de confiance réciproque cessait d'exister entre un évêque et une Fraternité monastique diocésaine, il est bien évident que celle-ci n'aurait plus sa place dans le diocèse. Mais, en dehors du cas où leur présence n'est plus désirée, les Fraternités monastiques, si elles peuvent laisser partir certains de leurs frères, n'ont pas le droit, à la différence des instituts religieux, de décider par elles-mêmes leur transfert communautaire hors du diocèse dont elles sont partie intégrante.

LES réflexions qui précèdent n'ont pas pour but de préfigurer prophétiquement les contours du monachisme de demain. Celui d'aujourd'hui se porte, grâce à Dieu, fort bien dans des ordres qui se considèrent de plus en plus comme des branches d'un unique tronc monastique. Par ailleurs, l'exemple, l'accueil et le conseil que les nouvelles Fraternités monastiques des Églises locales peuvent trouver auprès des monastères enracinés dans une tradition ininterrompue, ne sont-ils pas pour elles une garantie pour ne pas verser tôt ou tard dans une sécularisation qui ferait d'elles en définitive des conventicules de sarabaïtes ?

Il ne s'agit pas non plus, pour ces nouvelles Fraternités monastiques des Églises locales, de prétendre supplanter les Instituts religieux transdiocésains (ordres ou congrégations). Même si ceux-ci sont appelés, dans la conception ecclésiale de Vatican II, à trouver une insertion plus réelle dans les Églises locales, comme les *y* invite le document conjoint des Congrégations Romaines des Évêques et des Religieux, et même si leur nombre pléthorique sera sans doute amené à diminuer car seule l'Église comme telle a les promesses de la vie éternelle, ils reflètent, au niveau de la vie consacrée, la mission et la communion universelle de l'Église. Ceux surtout parmi eux qui, issus d'un charisme qui sert cette universalité et qui a déjà traversé les siècles en y laissant un profond sillage de sainteté, ont de bonnes chances de se renouveler à partir de l'intention de leurs fondateurs libérée des rétrécissements ecclésiologiques médiévaux ou post-tridentins et de l'esprit de chapelle ou de caste qui l'ont parfois déformée.

Ceux qui font profession monastique dans l'Église locale reçoivent simplement leur vocation comme un charisme qui les insère au sein de la communauté eucharistique avec tous les chrétiens pour y constituer une cellule de vie contemplative destinée à les accueillir dans ce face à face avec Dieu seul qui est le rendez-vous fixé déjà à tous par le baptême comme terme et but de leur vie.

Fr. Jean-Miguel GARRIGUES

Jean-Miguel Garrigues, né en 1944 à Istanbul. Religieux depuis 1963, prêtre en 1969. Docteur en théologie en 1972. (Paris). Enseigne la christologie des Pères de l'Église à l'Institut catholique de Toulouse. Depuis 1977 a participé à la fondation de fraternités monastiques dans des communautés paroissiales (Aix-en-Provence, Avignon). Publication : *Saint Maxime le Confesseur (La charité, avenir divin de l'homme)*, Beauchesne, Paris, 1974.

Envoyez-nous des adresses de personnes susceptibles de s'intéresser à Communio. Nous leur enverrons un spécimen gratuit.

Rémi BRAGUE

Sur qui a-t-on tiré ?

Réflexions sur les révolvérisations dont parlent les gazettes

OUTRE les raisons permanentes que nous avons de remercier la Providence, deux occasions particulières de lui témoigner notre reconnaissance s'offrent à nous en ce moment. La première est bien évidente, cent fois soulignée, et nous n'insisterons pas : que Jean-Paul II ait pu échapper aux balles d'un professionnel, c'est une grande chance. Mais il en est une seconde, qui risque de passer inaperçue, derrière l'heureuse issue de l'affaire qui la dissimule à première vue : les chrétiens doivent se réjouir de ce que l'on ait tiré sur le Pape. Raté, si l'on veut. Mais bien visé quand même.

On s'est dit surpris, voire atterré. On cherche des raisons. A commencer par celles qui ont pu se présenter à la conscience plus ou moins lucide du tireur. La perplexité se bariole alors d'étiquettes comme, au retour d'une interminable errance, une malles vide que chacun se renvoie. Le jeu est d'en coller une sur l'assassin (« fascisme »), ou de souligner qu'il est ridicule d'affubler la victime de telle ou telle autre (« impérialisme »).

Alors, pourquoi? Cette question est double. Celle de la victime n'est pas la nôtre. Posée par Jean-Paul II, qui, paie de son sang le droit de la poser, elle exprime sans doute l'innocence de celui qui coïncide tellement avec sa mission qu'il ne voit pas les obstacles, pour avoir abandonné au Père le souci de son issue. Pour nous, qui la posons du dehors, elle peut se formuler ainsi : que l'on veuille se débarrasser du souverain temporel et corrompu que connaissait Machiavel, passe encore. Mais un pape d'aujourd'hui, dont les armes ne sont que spirituelles, à quoi bon vouloir le tuer ?

L'attentat gêne, parce qu'il fait voler en éclats l'image confortable de la papauté que nous nous faisons souvent, chaque fois que nous prenons le spirituel pour de l'abstrait : « autorité morale », le pape est applaudi quand il va dans le sens du poil, grondé quand il refuse d'emboîter le pas à l'« homme moderne ». S'il demande aux personnes ou aux états un engagement un peu concret et pour tout de suite (morale sexuelle, aide au développement), on n'écoute pas, voilà tout. Remercions l'assassin de nous avoir rappelé que les paroles peuvent avoir leur poids, et que ce qui remplit la chaire de Pierre n'est pas une « grande voix » ou une « grande figure », mais un corps.

Le jour où personne n'aura plus envie de faire taire le Pape, au besoin par liquidation physique, c'est que la chaire de Pierre sera vide depuis longtemps. Ce qui doit donc étonner, c'est notre étonnement. L'anormal, c'est que cela n'ait commencé à se produire que depuis assez peu de temps. Il est parfaitement normal pour un évêque de se faire tuer parmi son peuple (Mgr Romero, par exemple). Le rouge des cardinaux est aussi celui du sang des martyrs. Le disciple n'est pas plus grand que son Maître — qui finit sur la Croix.

C E que visait l'assassin, entend-on dire, ce n'est pas la personne, mais le symbole. Il en est toujours ainsi dans les assassinats politiques, lesquels font tomber la plupart du temps, plutôt que le tyran réel, un parent inoffensif, mais en vue. Il en est même ainsi de tout meurtre. On ne veut tuer que des symboles. Car qui pourrait considérer une personne comme la personne qu'elle est, et la tuer pourtant ? Il faut, pour pouvoir tuer, masquer le visage derrière le symbole. Le meurtre commence au moment où l'on voit la personne comme un symbole.

Nous n'avons donc pas à payer l'assassin de la même (et fausse) monnaie, celle du symbole, en voyant en lui le représentant de quoi que ce soit. Complot ou pas, on ne tue jamais seul, car la haine est impersonnelle. Mais on meurt seul. Seul donc celui qui devait mourir peut rendre à celui qui voulait le tuer la singularité que son projet lui avait fait perdre. C'est ce qu'a fait Jean-Paul II en pardonnant à son assassin.

Aucun homme n'est donc le symbole de quoi que ce soit. Mais ne peut-il fonctionner ainsi ? Le cas du Pape est ici particulier. Car il n'est pas le symbole de quelque chose — l'Église, par exemple, Il ne suffit pas de restituer au symbole son véritable objet. Il n'est pas 'symbole, mais le représentant de Quelqu'un. La personne, en lui, ne s'efface pas derrière l'institution. Elle ne peut donc pas se réfugier derrière elle, et bénéficier de la force — divisions sur pied, ou simplement « gorilles » — que les institutions mettent à la disposition de leurs fonctionnaires les plus élevés. Le pape est ici radicalement plus vulnérable que n'importe quel homme d'état. Et il faut qu'il le soit.

La force qui protège la personne physique du chef d'état n'est pas au service de celle-ci — hormis le cas de tyrannie. Elle manifeste au contraire que l'institution a en même temps pris la personne à son service. Elle lui communique de sa force, mais ne s'y engage pas. Cette force se rétracte en soi-même si celui qu'elle a investi fait défaut. Ce que l'on atteint reste alors en retrait par rapport à ce que l'on vise. On s'attaque, au-delà de la personne du chef de l'état, à l'état lui-même. Mais on ne touche qu'un homme, et l'état reste inaccessible. Sa continuité franchit l'hiatus qu'ouvre la mort de son chef. Le chef de l'état est donc protégé par la force de ce qu'il incarne. Mais cette force se réserve de le quitter pratiquement intacte si elle échoue à le sauvegarder.

Il n'en est pas de même du Pape. Il n'est pas protégé. C'est que l'Église n'est qu'à peine une institution. Elle ne peut pas lui offrir ce que l'état anglais offrait jadis à ses rois : un second corps, de cire, imputrescible. Le pape n'en a qu'un. C'est de lui qu'il lui faut payer. Il est exposé sans réserve.

IL y a plus. La personne en lui ne s'efface pas devant une institution. Elle fait place à la personne du Christ. Elle ne peut trouver refuge que dans une vulnérabilité encore plus grande. Ce corps unique n'est même pas le sien. Il en est dépossédé. Non pas comme l'homme d'état dont *l'aura* de puissance impersonnelle qui le revêtait déserte le cadavre, parce qu'elle ne faisait qu'y flotter. Mais, exactement à l'inverse, parce que celui qu'il représente est bien présent en lui. Alors que l'état se retire en son abstraction, le Christ s'est engagé dans son vicaire. Le Pape n'est pas le seul à être vulnérable. Celui qu'il représente l'est suprêmement.

Le sort de Jean-Paul II manifeste ainsi celui de tout homme, ce sort que le Christ a voulu partager et qui donne à la vulnérabilité du faible le poids du sérieux de l'Incarnation.

Rémi BRAGUE

Mrg Pierre EYT

Le procès et la croix de Jésus

Le contexte juridique de la mort du Christ et sa pertinence théologique d'après deux ouvrages récents.

JURISTE et plus spécialement historien du droit, le recteur Jean Imbert occupe des fonctions éminentes dans l'administration des Universités françaises. Il vient de publier un bref mais dense ouvrage consacré au **Procès de Jésus (1)**. « *Imperatoria brevitatis* », comme il sied à un romaniste, voici, présentés en cent vingt-cinq pages, mais sans simplification abusive, les innombrables et difficiles problèmes posés par la date, les acteurs, le déroulement et l'issue du procès le plus célèbre de l'histoire. Quelque cinq cents ouvrages ou articles ne traitent-ils pas de ce procès proprement dit, compte non tenu des auteurs qui, décrivant la vie du Christ, ont rapporté, à leur manière, les étapes de la condamnation de Jésus ? Pourtant, la recherche des exégètes et des historiens demeure toujours en haleine et chaque décennie apporte une part de renouvellement dans la connaissance de l'événement dont les chrétiens font, dans la lumière de la résurrection, le fondement de leur foi en Jésus-Christ.

Concernant la date du procès et le rythme de son déroulement et, en conséquence, la date de la Cène et de la mort de Jésus, l'auteur paraît se ranger à l'opinion, pourtant peu suivie, d'Annie Jaubert. Celle-ci, en établissant une « chronologie longue » place la Cène au mardi de la Grande Semaine. Ces positions sont, bien sûr, fort controversées. Dans un livre récemment paru, **Jésus et l'histoire (2)**, dont Jean Imbert souligne la valeur, M. Charles Perrot semble moins enclin à valoriser cette thèse pour pencher vers la datation de la Cène au mercredi, selon la Tradition johannique qui fait mourir Jésus « avant la Pâque », au moment même où les agneaux de la fête sont immolés sur les parvis du Temple. Toutefois, pour faire bonne mesure à ces difficultés chronologiques, rappelons que J. Jeremias suit, pour son compte, la tradition des évangiles synoptiques et place la Cène au jeudi soir. Le débat est ouvert et l'impossibilité où l'on est de trancher la question invite à penser que pour la communauté primitive, seule importe assurément la référence hebdomadaire au « premier jour de la semaine ». Toutes les autres commémorations possibles seraient, du coup, relativisées.

(1) Jean Imbert, *Le procès de Jésus*, coll. « Que sais-je ? », Paris, P.U.F., 1981.

(2) Charles Perrot, *Jésus et l'histoire*, Paris, Desclée, 1979, cf. p. 82 s. et 92.

Non pas un, mais deux procès

Jean Imbert essaie d'établir soigneusement la responsabilité du Sanhédrin qui, s'il n'a pu, pour des motifs juridiques, prononcer la condamnation à mort de Jésus, n'en a pas moins déclaré que celui-ci « méritait la mort ». Quant à « Ponce-Pilate, (procurateur d'Auguste), préfet de Judée », aux termes partiellement mais légitimement reconstitués de l'inscription de Césarée, découverte en 1961, son rôle dans le procès est complexe, à la mesure de sa personnalité d'administrateur carriériste (p. 60). Pour Jean Imbert, la responsabilité personnelle du magistrat romain est entière. C'est lui qui envoie Jésus aux bourreaux. A l'encontre de Renan ou de Mommsen, qui tiennent pour un unique procès juif qu'aurait simplement sanctionné un ordre d'exécution de l'autorité romaine, Jean Imbert défend la thèse selon laquelle il n'y a pas un, mais deux procès de Jésus. Celui, religieux, devant le sanhédrin juif; celui, conduit pour « crime de lèse-majesté » par le procurateur-préfet aux prises avec « la foule » : La discussion minutieuse des phases du procès et de l'odieuse exécution de la sentence replace l'événement dans le cadre complexe où s'entremêlent le droit criminel romain et les pratiques juives et orientales. L'auteur soutient qu'il reste très peu de points d'ombre dans les diverses phases du procès du Christ et que rien dans la narration évangélique du déroulement procédural ne heurte la vérité historique ou ne contredit les habitudes juridiques et sociales du monde juif et du monde romain.

La responsabilité prétendue du peuple juif

Nous relèverons tout spécialement la netteté de la position de l'auteur sur la prétendue responsabilité du « peuple juif » ou de la « nation juive ». De quelque nom qu'on l'appelle, le peuple juif ne peut, à aucune phase du procès, être tenu pour responsable de la mort de Jésus. Même pour le sanhédrin qui pourtant joue un rôle essentiel dans le procès, on ne peut établir une responsabilité directe, qui soit plus que « morale ». Comment s'explique, alors, que la rumeur de la culpabilité collective et directe d'Israël dans la mort de Jésus, se soit si vite répandue dans le monde romain ? S'il est certain que l'antisémitisme existait dans l'Antiquité bien avant le Christ, il faut également reconnaître que dès le Nouveau Testament, se fait jour parmi les chrétiens une nette tendance à accentuer la responsabilité des « Chefs des Juifs » et du peuple tout entier, ainsi qu'à atténuer proportionnellement la part prise dans la mort de Jésus par le romain Pilate. Sur ce point décisif des rapports entre les chrétiens et les juifs, on observera la convergence des vues de Jean Imbert avec celles qu'énonce J.A. Fitzmyer dans une étude récente (3). Nous sommes là aux sources de l'antisémitisme chrétien. Jean Imbert ne nous laisse pas de doute à ce sujet. Hélas !

La crucifixion et la croix

La Providence veut qu'au même moment où nous parvient l'ouvrage de Jean Imbert, paraisse dans une très bonne traduction française, le livre de Martin Hengel sur **La Crucifixion (4)**. L'auteur, professeur d'exégèse du Nouveau

Testament à la faculté de théologie protestante de l'Université de Tübingen a déjà publié deux ouvrages remarquables, disponibles en notre langue aux éditions du Cerf : *Jésus fils de Dieu et Jésus et la violence révolutionnaire*. L'étude qu'il nous présente ici est dédiée à la fille de son illustre prédécesseur dans la chaire protestante de Nouveau Testament à Tübingen : Elisabeth Käsemann. Le fait ne présenterait qu'un intérêt académique si Elisabeth, née le 11 mai 1947 n'avait pas été tuée en Argentine le 24 mai 1977, martyr du combat pour la justice et victime de la violence des hommes. Comme tant de frères et soeurs, aujourd'hui comme hier et là-bas comme ici !

« *Mort qui, en règle générale, était réservée aux criminels endurcis, aux esclaves séditieux et aux sujets rebelles à l'État romain* », la crucifixion constituait, à l'époque de Jésus, le « *summum supplicium* », également connu, redouté et abhorré dans l'orient de langue grecque comme dans l'occident latin. C'était une « folie » que ce juif crucifié à Jérusalem sous Ponce-Pilate puisse être tenu en vérité pour l'être divin venu sur terre, le Seigneur et le juge universel du monde. Voilà pourquoi « le langage de la croix est folie » (1 *Corinthiens* 1, 18), ou que le Christ crucifié est « scandale » pour les juifs et « folie » pour les païens. Comme le relèvera Justin, le philosophe martyr de Rome (5), il s'agit là d'une « démence », celle dont Pline taxera avec hauteur la foi nouvelle qu'il qualifiera précisément de « *superstition déraisonnable et sans mesure* ». Quant aux plaidoiries de l'avocat Cicéron, elles montrent en maint endroit, que pour tout habitant du monde romain, qu'il soit citoyen ou pérégrin, homme libre ou esclave, la crucifixion est le mode le plus odieux de procéder à l'exécution capitale.

C'est que la crucifixion se présente comme la peine ultime, le supplice-limite, la torture extrême. Redoutée des esclaves et des pauvres, la crucifixion est une menace sans cesse brandie par les despotes. Elle bénéficie en même temps d'une légitimation secrète de la part des populations qui, excédées par les insécurités des guerres civiles, aspirent à « la loi et à l'ordre » des premières années du principat.

On ne s'étonnera donc pas que des auteurs tels que César, Lucrèce, Virgile ou Pline taisent le nom « tabou ». Pas plus qu'on ne sera surpris de constater qu'un Tacite, par exemple, lorsqu'il y fait référence, en impute unilatéralement la pratique aux Bretons ou aux Germains à l'encontre des Romains. Sénèque présentera, par avance, le cas fréquent encore dans nos sociétés modernes qui s'interrogent sur la peine de mort : voyant avec répugnance dans la crucifixion une punition horrible, il n'en justifie pas moins l'État de recourir par nécessité aux châtements cruels.

Un messie crucifié (1 *Corinthiens* 1, 23)

Pour l'homme antique donc, la crucifixion est en rigueur de termes, la « *mors turpissima* ». Plus spécialement, la crucifixion était la peine des esclaves rebelles. Elle symbolisait donc l'abjection, la honte, la négation de l'homme, la torture extrême par le « jusqu'au bout » des moyens et des conséquences.

C'est dans le cadre ainsi défini par le droit pénal antique et les mentalités répressives de cette époque qu'il faut resituer la croix de Jésus et la folie du kérygme qui se fonde sur elle. Une telle mise en perspective permet de mieux comprendre qu'une des premières hymnes chrétiennes, celle de *Philippiens* 2,

(3) « Nouveau Testament et christologie. Questions actuelles », dans *Nouvelle Revue Théologique*, 103 (janvier-février 1981), p. 18-47. Voir spécialement p. 39-43.

(4) Martin Hengel, *La crucifixion dans l'Antiquité et la folie du message de la Croix*, Paris, Cerf, 1981, 220 p.

(5) *Apologie* I, 13, 4.

établit une connexion étroite entre ces deux phrases : « Il se vida lui-même, prenant la condition d'esclave » et « il s'abaissa, devenant obéissant jusqu'à la mort, à la mort sur une croix »... Comment en effet le Messie, le Christ, le Seigneur du Monde a-t-il pu, pour ressusciter, mourir sur une croix, du supplice abhorré des esclaves et des criminels ? Tel était pour le Kérygme primitif le nœud de la foi chrétienne ainsi que le motif le mieux fondé, aux yeux des contemporains de Paul, de s'y refuser. C'est pourquoi, dès les débuts, on aura tendance à oublier la croix de Jésus et à en évacuer le fait pour sauvegarder l'impassibilité du Dieu des philosophes. Ainsi ces « docètes » feront-ils de la souffrance de Jésus, une simple apparence et de sa crucifixion, une invitation à symboliser et à interpréter allégoriquement et philosophiquement une mort dont il importe si peu qu'elle ait été historique et réelle !

De telles études sur le concret du monde pénal dans lequel Jésus a vécu, a été jugé, torturé et exécuté, nous font mieux comprendre la justice évangélique du combat des chrétiens contre la torture ainsi que l'attitude de beaucoup d'entre eux envers la peine de mort. De même, lorsque aujourd'hui, l'exégèse et la christologie s'orientent vers des interprétations de la croix et de la mort de Jésus qui se « distancent » de la théologie paulinienne de la croix, elles ne manquent pas d'emprunter le chemin précisément dénoncé par Paul : celui de « la sagesse du monde ». L'apôtre, en effet, présente de la croix de Jésus ce qu'il en a recueilli. Pour lui et ses contemporains, la croix n'est pas encore devenue un thème « édifiant, symbolique ou spéculatif », mais une réalité très concrète et choquante au plus haut point. Le faisceau des preuves réunies par M. Hengel est impressionnant. Les témoignages rassemblés ne sont pas seulement juridiques mais mythologiques et littéraires. Leur abondance et leur intensité sont telles que ces documents paraissent constituer, à leur manière, une sorte de « *praeparatio evangelica* », « *comme si une manière de pressentiment avait averti les hommes que là se jouerait leur destin* » (6).

VOYANT « le discours de la croix » jaillir, par sa violence et son étrangeté même, de l'événement brut, l'exégète peut mesurer la nouveauté du discours chrétien originaire ainsi que son irréductibilité à la culture ambiante aussi bien juive qu'hellénique. Tel est l'inédit de l'Évangile qu'il nous faut retrouver aujourd'hui, au contact des plaies toujours ouvertes du crucifié-ressuscité. Les deux études dont nous avons tenté de rendre compte nous incitent, chacune à sa manière, à puiser dans le réalisme de l'Évangile et de son récit, l'orientation d'un engagement concret pour aujourd'hui, dans ces réalités toujours actuelles de procès, de condamnations et de peines. Ainsi se vérifie une fois encore ce que E. Käsemann appelle « *la pertinence théologique de l'histoire* ».

Mgr Pierre EYT

(6) Cf. M. Bouttier, « Bulletin de Nouveau Testament », dans *Études théologiques et religieuses*, 1979, 2, p. 305.

Pierre Eyt, né en 1934 à Laruns (Pyrénées-Atlantiques) ; prêtre en 1961, docteur en théologie, professeur de théologie fondamentale à l'Institut Catholique de Toulouse dont il est le recteur depuis septembre 1975. A participé comme expert à plusieurs assemblées de l'épiscopat français et au dernier, synode romain des évêques. Collabore régulièrement à la *Nouvelle Revue Théologique*.

André MANARANCHE

Pour un statut chrétien du sacré

(Sacré, sacrifice, sacerdoce, sacrement)

Après les années de désacralisation, au moment du retour de flamme du « paganisme », la question du sacré reste ouverte ; il serait utile, sans doute, de comprendre que le christianisme ne vient pas le supprimer, mais, comme le reste, le convertir.

LE programme de désacralisation appartient depuis deux ou trois siècles déjà à la tradition culturelle de l'Occident. Spinoza décroche l'exigence morale d'avec les légendes bibliques et le peuple soi-disant élu qui les utilise, afin de l'amarrer à la raison naturelle et de la proposer à l'universalité des hommes. Kant pense la religion dans les limites de la simple raison et veut rendre l'homme majeur. Saint-Simon entreprend de transposer le catholicisme de façon séculière au profit de la société industrielle ; Comte et Maurras iront dans le même sens, chacun à sa manière, l'un pour étayer le positivisme, l'autre pour appuyer le nationalisme. Feuerbach passe la Révélation chrétienne à l'alambic, distillant cette « essence du christianisme » qui n'est autre que l'humanisme athée. La gauche hégélienne s'oriente vers une dialectique historique qui débouche sur une ère post-chrétienne : Merleau-Ponty en est un bon exemple. Max Weber analyse le désenchantement ou le désensorcellement de la culture moderne. Bultmann veut transcrire l'eschatologie sous une forme crédible par l'homme moderne...

et dans l'Ancien, enfoncèrent une porte largement ouverte. D'ailleurs, les premiers qui s'y engouffrèrent ne tardèrent pas à revenir sur leurs pas. Ils avaient jeté le bébé avec l'eau du bain. Ils avaient célébré un peu vite les bienfaits de l'urbanisation. Ils avaient pronostiqué à la légère la disparition du sacré. Ils avaient négligé la force libératrice qui se cache sous les formes populaires de la religion. Ils n'avaient pas vu monter la génération suivante ni deviné ses requêtes. Certains firent amende honorable, comme Harvey Cox, lequel passa avec armes et bagages dans le spiritualisme le plus échevelé.

De nos jours, l'entreprise de décapage de la foi semble s'essouffler. On a usé abondamment du préfixe *dé* en dé-mythisant, en désacralisant, en dé-clergifiant, au risque de corroder le tissu en mettant trop de détergent. Surtout, on a redécouvert l'importance de la symbolique : le mythe donne à penser, disait Paul Ricœur. Le P. von Balthasar, de son côté, montre qu'il n'y a pas de chemin qui ramène vers l'arrière, vers une illusoire pureté : pour lui, il s'agit moins de dé-mythiser que de trans-mythiser, c'est-à-dire de comprendre en progressant. Nous allons utiliser cette précieuse suggestion dans un instant.

Voilà pourquoi les chœurs de la sécularisation, qui se firent entendre il y a une vingtaine d'années dans le Nouveau Conti-

André Manaranche

Ces derniers temps, en effet, une nouvelle tendance apparaît, moins radicale que le courant précédent, mais pourtant dans la même orbite culturelle. De plusieurs côtés à la fois surgit la critique du sacré et de tous ses dérivés linguistiques : *sacrifice*, *sacerdoce*, *sacrement*. Intérieure à la foi catholique, cette réflexion ne se veut pas subversive mais purificatrice : elle vise simplement à mettre une distance entre le Nouveau Testament et l'Ancien, à plus forte raison entre le christianisme et le paganisme. Nous connaissons bien son argument majeur : le sacré païen crée un *dualisme* dans le réel, car il s'affirme sur un fond de profane ; or, depuis la Pâque de Jésus, plus rien n'est profane. Le vocabulaire religieux court donc à son extinction : plus de sacerdoce — le mot est absent du Nouveau Testament, sauf dans la *lettre aux Hébreux* — car c'est désormais tout le Peuple de Dieu qui s'offre lui-même à Dieu dans le détail de sa vie quotidienne ; plus de sacrifice rituel, car le culte véritable est fait de louange et de charité ; plus de sacrement, car l'assemblée se borne à « célébrer la vie », une vie qui plaît immédiatement à Dieu sans avoir besoin de cette « consécration du monde » dont parlait Pie XII. Bien des pastorales diffusent largement ces idées, d'autant plus dangereuses qu'elles comportent une moitié de vérité, pervertie par une moitié d'erreur. Sans parler des théoriciens qui étudient à frais nouveaux l'archéologie du sacré : jadis, on invoquait *la peur* et *la fascination* provoquées par le divin ; de nos jours, un René Girard explique le sacrifice comme étant le moyen violent de *conjuré la violence sociale*, un moyen aboli par le pardon de Jésus-Christ.

Mais c'est surtout la question du *sacerdoce* qui sert de détonateur. D'une part, la *persistance* des prêtres semble maintenir dans l'Église une discrimination théologique que le mystère pascal a supprimée définitivement et qui insulte à l'égalitarisme foncier de la culture contemporaine. Il va donc falloir dénoncer le vocabulaire sacerdotal comme tardif dans le développement dogmatique ; comme constituant une judaïsation du christianisme, voire une paganisation héritée de l'Empire romain. On remplace alors le mot prêtre par celui de « ministre », ce qui permet d'en édulcorer la définition, d'autant plus qu'on insiste lourdement sur le pluriel des « ministères », des « nouveaux ministères ».

D'autre part, la *raréfaction* desdits ministres invite certains à anticiper leur totale disparition — de fait et de droit — en accélérant le processus de leur remplacement : des laïcs s'y emploient, conseillés par des prêtres qui ne semblent avoir accepté le sacrement de l'Ordre que pour organiser leur extinction. Nous ne critiquons pas les pasteurs qui, dans le court terme, s'emploient courageusement à faire face à une situation de pénurie (il est bien temps d'y penser !). Mais nous visons les idéologues qui célèbrent cette situation comme étant l'avenir de l'Église, et son avenir définitif, les pays encore pourvus de prêtres étant dangereusement arriérés et de toutes manières menacés un jour ou l'autre d'en venir au même point, de connaître le même « progrès ».

Or, dans sa lettre sur l'Eucharistie adressée aux évêques pour la fête de Pâques 1980, Jean-Paul II s'obstine à parler du « *sacrum* » propre à la messe (n° 8). Il juge d'autant moins ce mot démodé qu'il déplore (dans la troisième partie du document) une certaine désinvolture lors de certaines célébrations. Essayons d'y voir plus clair.

Le sacré « à tâtons » (Actes 17, 27)

Si le Créateur a fait l'homme comme on pétrit une argile, sans prendre de gants, il a bien dû y laisser quelques empreintes digitales. Voilà pourquoi le paganisme ne se réduit pas, malgré ses erreurs, à de la pure stupidité : la liturgie l'a bien compris, qui, dans le 1er Canon eucharistique, ose nommer deux païens (Abel et Melchisédech) dans la préhistoire du sacrifice de Jésus-Christ. Après tout, Vatican II a su reprendre aux premiers Pères la notion de « préparation évangélique » (*Lumen Gentium*, n° 161). Les chrétiens d'Europe n'ignorent pas cette apologétique, eux qui ont usé et abusé des « pierres d'attente », mais ils visent alors le comportement moral, les « valeurs », pas plus ; ou bien alors ils acceptent le rôle pédagogique du sacré religieux, mais uniquement dans les civilisations africaines où la foi est sommée de « s'inculturer » dans « l'authenticité » locale : tandis que, chez nous, la « religion populaire » est discréditée comme « folklorique ». Il y a donc deux poids, deux mesures.

Lors donc que l'homme cherche à entrer en contact avec Dieu — car c'est bien de cela qu'il s'agit — il est porté à imaginer des *intermédiaires* capables de combler l'abîme qui le sépare de la transcendence. Il y aura donc des *personnages* sacrés, des *lieux* sacrés, des *temps* sacrés, des *gestes* sacrés. Nous sommes plutôt portés, dans la foulée des prophètes bibliques — qui ne sont pas sans tomber dans la caricature à force de charger l'ennemi —, à voir le mauvais côté de ces institutions. Le personnage est sorcier ou magicien, à moins qu'il ne soit un devin vivant de supercherie et exploitant la crédulité, ou encore un tyran redoutable. Le lieu est idolâtrique, avec son enclos impénétrable et ses fameuses statues, discréditées en mâs-totems ou en talismans par notre racisme spirituel et notre ethnocentrisme européen. Le temps, calculé d'après les mouvements cosmiques, paraît propre à entretenir la superstition, un peu comme les signes du Zodiaque. Les gestes, eux, sont puérils (disproportionnés avec ce qu'ils veulent obtenir) ou bien alors cruels (jusqu'au sacrifice sanglant) ; leur répétition est aliénante, ou simplement ridicule. Bref, le sacré est une affaire de Sauvages...

Pourtant, devant l'Aréopage, Paul ne dédaigne pas de partir de ce qu'il voit pour construire une annonce de Jésus-Christ ; il n'hésite pas à délaissier un temps les Écritures pour citer les poètes grecs. Le maigre succès qu'il remporte — mais qui donc fait mieux ? — ne condamne pas son attitude. Si donc l'apôtre peut bâtir un discours cohérent avec le paganisme, c'est qu'il ne se trouve pas devant une pure absurdité. Il corrige les déviations — celle surtout qui concerne l'emprisonnement du divin dans un lieu — mais il est capable de trouver aussi des points de suture. Il fait de même, notons-le, en ce qui concerne la loi morale (*Romains* 1, 14-15), ce qui lui permet justement de condamner les vices des païens.

Que l'univers païen soit aliénant, comme une totalité étouffante ; qu'on y pratique le « craignez-vous les uns les autres », certes, il ne s'agit pas de le nier. Mais les défauts de la réponse n'entraînent pas la vanité de la question, même si la Révélation conduit aussi à reposer la question. En tout cas, les univers démythisés que nous connaissons renouent exactement

Le sacré propre à l'Alliance

1. A première vue, au niveau des pratiques, la religion d'Israël ne semble pas différer du paganisme. Nous y trouvons des *prêtres* et un Grand-Prêtre, un *Temple* où Dieu est censé demeurer, un *calendrier* sacré, ainsi qu'une ébauche d'*immolations*. Certes, il est difficile d'apprécier ces institutions, car les diverses Traditions d'Israël ne les regardent pas exactement du même oeil au cours des âges : il est des documents prophétiques qui ne sont pas tendres envers le Temple ni envers les sacrifices qui s'y déroulent. Pourtant l'on se méprendrait à ne porter qu'un regard superficiel, celui de maints historiens des religions comparées.

La source du sacré en Israël, c'est *l'élection divine*, qui constitue un Peuple à part des nations. Irritante pour la pensée européenne, depuis Spinoza jusqu'au rationalisme contemporain, cette notion n'introduit pourtant pas dans l'humanité un clivage injuste ni un favoritisme arbitraire : nous le comprenons mieux par l'Église, laquelle n'est séparée du monde que pour lui servir de signe. Le choix divin n'introduit donc pas une ségrégation, car il ne porte que sur le moyen, sur l'Économie du salut : il y a sélection sacramentelle, mais c'est pour dire l'élection universelle. La montagne de Sion n'est pas un isolat mais un pôle d'attraction pour le monde en marche (*Isaïe* 2, 1-5). En tout cas, le sacré ne vient pas ici de l'initiative humaine mais de la liberté de Dieu : c'est Yahweh qui manifeste le lieu où il descend pour chercher l'homme et être trouvé de lui. Ce lieu est à la fois *-un Peuple et une Terre*, tous deux empreints de sainteté, ce qui appelle en réponse une certaine qualité de vie personnelle et sociale.

Dés lors, le *calendrier* change de signification, comme on l'a souvent noté. En arrivant en Canaan, Israël se trouve en présence de fêtes agraires excessivement séduisantes, car elles se proposent d'obtenir du ciel toute forme de fécondité, moyennant des pratiques capiteuses. Ces festivités vont être « baptisées » progressivement, c'est-à-dire arrachées à leur signification cosmique pour devenir des célébrations *historiques*, celles de la libération d'Égypte. Le printemps cède la place à la Pâque, l'été au don de la Loi sur le Sinaï, l'automne au campement dans le

désert de l'Exode, l'hiver à la Dédicace du Temple (Jean 10, 22). Difficile transposition que connaîtra aussi l'Occident lors de l'évangélisation chrétienne. Cela ne veut pas dire qu'Israël méconnaît désormais la donnée cosmique de l'existence ni l'image cosmique de Dieu (Psaume 29), mais enfin il se libère de ce fatalisme.

Il en va de même pour les lieux sacrés. Comme en France, au temps de saint Martin, les missionnaires de l'Évangile remplacent le culte des sources et des cavernes par celui de la Vierge Marie, en Canaan, Israël baptise les localisations théophaniques, qu'elles soient de Béthel ou de Mambré, qu'elles se concrétisent par une pierre levée ou par un arbre vénérable. L'argument nous est connu : c'était déjà Yahweh qui se manifestait là aux patriarches sous un autre nom (Exode 6, 2-3). On y verra même plus tard la révélation de la Trinité. Puis, progressivement, va s'affirmer l'unicité du lieu de culte au profit du seul Temple de Jérusalem. A vrai dire les traditions diffèrent à ce sujet. Les courants hostiles à la localisation de Dieu critiquent chez David l'idée saugrenue de vouloir fixer l'Éternel Campeur de l'Exode (2 Samuel 7), qui préfère la liberté de ses mouvements à la prison dorée d'une église de l'Escorial ou d'une chapelle du Palais de Versailles. Mais d'autres textes louent Salomon d'avoir mis la magnificence au service du Très-Haut (1 Chroniques 17). De toutes manières, Dieu est capable de tirer parti après coup du fait accompli, même si c'est pour une part une impiété. Son problème sera de maintenir le Temple au niveau de sa véritable vocation : une vocation reçue d'en-haut. Le signe de cette dépendance sera l'interdit de l'image, respecté à de rares exceptions près : on connaît par Hegel l'étonnement de Pompée entrant dans le Temple pour y surprendre le secret de la résistance juive et n'y découvrant que le Vide.

Le *sacerdoce* juif entre dans une trilogie, avec la prophétie et la sagesse (Jérémie 18, 18). La prédication prophétique rappelle donc au prêtre le sens exact de son rôle, qui s'inscrit dans l'Alliance. Dans la meilleure des hypothèses, qui ne sera certes pas celle des Asmonéens, le Grand Pontife n'est donc pas l'esclave docile de la demande spontanée venant de la base ou de la royauté : il n'est pas un fonctionnaire assermenté ni un ministre païen, voué à faire n'importe quoi. Mais il garde la figure

d'un *médiateur* entre Dieu et les hommes. La Loi se préoccupe beaucoup de son personnage, surtout quand il s'agit des fonctions les plus solennelles : il est essentiellement à *part* du commun des mortels (dans le vêtement, la place, l'honneur) et il doit *se préserver soigneusement de tout contact impur*, surtout avec les morts (1). Il remplit alors la fonction de prononcer des oracles de la part du Seigneur (parfois en utilisant le sort, comme dans Actes 1, 26), de dire des bénédictions, de purifier et surtout d'offrir les sacrifices.

2. Précisément, il faut regarder de plus près la question des sacrifices en Israël. D'abord, ils ne se ramènent pas au seul type de l'expiation, dans lequel on flaire chez le fidèle soit une tractation intéressée, soit une culpabilité obsessionnelle qui n'en finit pas de « payer », et chez Dieu une attitude sadique qui se plaît au sang versé, ou bien un esprit sordide qui se montre sourcilieux sur ses droits. Il y a en particulier des sacrifices de communion qui ne rentrent pas dans cette catégorie. Quant au fameux bouc émissaire, dans lequel Girard prétend vérifier sa thèse, il est clair qu'il ne donne lieu à aucune immolation, parce qu'il est impur : on se contente symboliquement de le chasser au désert.

On objectera que le Temple était le théâtre d'une boucherie confinante à la frénésie et d'un formalisme dans le culte. Mais les prophètes ont dénoncé ces deux travers. En ce qui concerne le premier, ils ne se sont pas montrés anti-cultuels : ce serait un contresens de l'imaginer. Mais ils ont souligné que ces abbattages en série provenaient d'une idée humaine, sans avoir jamais été exigés par Dieu (Isaïe 1, 11-13; Psaume 50, 7-14).

Surtout, il est d'autres endroits de l'Ancien Testament où nous percevons clairement l'originalité totale du culte juif. Le chapitre 22 de la Genèse nous apprend bien des choses en nous montrant ce sacrifice d'Isaac qui finalement n'eut pas lieu. D'abord, il constitue une polémique contre les immolations d'enfants en usage chez les Phéniciens. Ensuite, il est à replacer dans le contexte de l'Alliance. Abraham a

(1) Cf. Albert Vanhoye, *Prêtres anciens, Prêtre nouveau selon le Nouveau Testament*, Paris, Seuil, 1980, p. 35-43.

cru à Dieu ; il a reçu de lui un cadeau inespéré : un fils dans sa vieillesse. Yahweh lui demande simplement de prouver qu'il conserve à son existence la structure du don en se montrant capable de rendre aussi généreusement ce qui lui a été donné. Aucune tractation commerciale, mais au contraire une démonstration de totale gratuité dans les deux sens. Un abandon éperdu confiant entre les mains de Celui qui est l'Amour même et qui, sur la montagne, pourvoit. Le sacrifice n'est pas que le patriarche exécute son fils, mais qu'il s'exécute au sujet de son fils. Rien de commun avec les théories habituelles. Non seulement ce récit n'a rien d'odieusement, mais il nous livre une attitude indépassable, même dans l'Ancien Testament, à moins de succomber à cet antisémitisme théologique qui sévit de nos jours et qui, comme jadis chez Marcion, prend le judaïsme comme un pur repoussoir.

Le Deutéronome (26, 1-11) contient un texte aussi beau, même s'il faut admettre qu'il s'agit là d'un pur souhait, d'un idéal antédilaté sur les lèvres de Moïse et qui n'a jamais été réalisé vraiment. Quand (Israélite ira se présenter devant le prêtre, la hotte remplie des produits de son sol — produits de premier choix — il déposera son fardeau devant l'autel et il récitera une prière dont le mouvement est celui de la reconnaissance, de l'action de grâce historique : « Yahweh, j'étais esclave en Égypte et tu m'as délivré pour me conduire jusqu'ici, sur cette terre où coulent le lait et le miel. Pour te remercier, je t'apporte en retour le meilleur de ma récolte, attestant ainsi que je suis bien arrivé en terre promise. Et je m'engage à partager le reste avec ceux qui n'ont pas de territoire, c'est-à-dire le lévite et l'immigré ». Là encore nous sommes dans la structure de l'Alliance. Notons aussi que l'oblation verticale se conjugue avec le partage horizontal : le geste sacré se fait sur une terre sacrée où l'injustice n'a pas droit de cité. Qui oserait dire que cela est dépassé ?

Il y a bien place pour un rite opéré en un lieu précis, lors d'un temps fort, devant un personnage particulier, mais tout cela débouche sur une exigence de sainteté qui n'est pas fonction de la géographie, qui subsiste plus que jamais dans la vie quotidienne et qui se veut au bénéfice de tout homme, même de l'étranger. Zacharie pressent le jour où tout sera saint, même le basement utilitaire : « En ce jour-là il y aura sur les grelots des chevaux : "consa-

cré à Yahweh », et les marmites de la Maison de Yahweh seront comme des coupes à aspersion devant l'autel. Toute marmite, à Jérusalem et en Juda, sera consacrée à Yahweh Sabaoth... » (14, 20-21). Ce sera l'abolition du sacré non par sa disparition mais par sa généralisation, tout comme pour le prophétisme : car le prophétisme, si prisé aujourd'hui, passe exactement par le même processus d'universalisation (Nombres 11, 29). En d'autres termes, la Pentecôte généralise l'effusion de l'Esprit comme la Pâque la vocation au culte sacerdotal. Mais cela ne s'effectue qu'en Jésus-Christ.

Jésus-Christ, concentration du sacré

1. Jésus-Christ vient révéler au monde « ce qui plaît à Dieu » : non pas un ensemble de pratiques, mais *Quelqu'un*, lui-même, ce Fils unique en qui le Père trouve tout son plaisir. Ce faisant, il périmait tout le reste, mais *par accomplissement*, comme le montre Matthieu (5, 17) par rapport à la Loi juive. Parler de désacralisation n'est juste que si l'on envisage cette trans-sacralisation, cet au-delà des espoirs humains qui à la fois les guérit de leurs déviations et comble leurs intuitions. En d'autres termes, Jésus n'est négation qu'en se faisant plénitude : il ne se borne pas à dégrader, mais il apporte la vérité ; il purifie, mais en assumant, en récapitulant. Voilà ce que nos modernes critiques parviennent difficilement à comprendre : ce n'est pas l'acide qui met à nu le vrai, c'est la Figure qui illumine par le seul fait qu'elle se donne à contempler. Sans elle, la désacralisation est aussi fautive que le sacré qu'elle dénonce : elle est même plus dangereuse parce qu'elle est prétentieuse et imbue d'elle-même, comme si elle constituait le dernier mot de tout. Bref, sacré et anti-sacré sont également idolâtriques, étant l'un et l'autre des œuvres de l'homme. La vraie Figure, elle, sort du sein du Père par le sein virginal de Marie : elle ne doit rien au vouloir de la chair (Jean 1, 13).

2. En Jésus le sacré trouve son espace, son temps, son acte et son Prêtre.

• Du point de vue espace, *Jésus est à lui seul le Temple*, en son Corps ressuscité (Jean 2, 21). C'est là qu'il convient désormais d'adorer, comme il est dit à la Samari-

taine (Jean 4, 21-24), et cela enterre le conflit qui opposait le sanctuaire du Garizim à celui de Sion. Dans le Christ en effet « habite corporellement toute la Plénitude de la Divinité » (Colossiens 2, 9). De cette manière est déjà donnée la Demeure eschatologique, comme le dit l'Apocalypse (21, 22) en parlant de la cité céleste : « De temple, je n'en vis point en elle : c'est que le Seigneur, le Dieu Martre de tout, est son temple ainsi que l'Agneau ». Tout ce que l'homme cherchait et cherchera se trouve donc « in Christo ». Mais comprenons bien : le Seigneur ne concentre pas la vérité en lui sous le mode de la retirer d'ailleurs, de la pomper, de l'absorber. Sa Plénitude ne fait pas le vide autour d'elle : elle attire les regards, elle oriente, elle met en route et finalement rassasie. Sinon la Révélation serait l'Absurde-pour-l'homme s'offrant au stupide-pour-Dieu : deux positivismes hermétiquement clos se juxtaposant sans espoir de compénétration, comme Bonhoeffer le faisait remarquer au premier Karl Barth. La concentration apporte le Centre, le découvre, structure l'espace en fonction de lui : elle ne le dépeuple pas. Sinon il faudrait dire : « Jésus-Christ et le désert humain », comme bien des fondamentalismes sectaires du type « Jésus-Christ ou rien ». Voilà pourquoi l'accomplissement chrétien du sacré n'est pas la suppression athée du sacré : car une négation peut en cacher une autre...

• Du point de vue temps, l'acte pascal de Jésus est « une fois pour toutes », comme ne cesse de le dire la *Lettre aux Hébreux*. Qu'est-ce à dire ? Que le temps favorable, le jour faste si recherché du rituel religieux, c'est le maintenant de la Croix glorieuse : un Instant qui, certes, fut ponctuel dans l'histoire, mais qui désormais s'étend à toute l'histoire. C'est donc le même problème que pour l'espace : le Corps de Jésus fut limité par la chair mais, ressuscité, il reçut le pouvoir de s'incorporer toute créature (1 Corinthiens 15, 28). Du même coup, voilà qui périmait les minutieux calculs des Colossiens (2, 16) au sujet « des fêtes annuelles, des nouvelles lunes et des sabbats », car « la réalité, c'est le corps du Christ » (ib., 17). En d'autres termes, le triduum pascal est un temps béni grâce auquel dorénavant tous les temps sont bénis : un maintenant qui prend la forme du toujours (2 Corinthiens 6, 2).

• L'acte qui plaît à Dieu, c'est la mort amoureuse et abandonnée de son Fils, qui

résume le sens de toute sa vie. Non que le Père se plaise au sang versé : ce n'est pas la mort du Christ qui mesure son amour, c'est son amour qui mesure sa mort. Il y a bien sacrifice, oblation et immolation, mais il ne s'agit plus d'un objet extérieur : nous sommes donc complètement au-delà de tout rituel. Ce qui fait communier à Dieu est devenu existentiel : une confiance onéreuse mais éperdue en Celui qui peut sauver de la mort (Hébreux 5, 7), une totale livraison de soi aux mains de frères. Il n'y a pas à choisir entre ces deux dimensions, verticale et horizontale : le texte du *Deutéronome* (ch. 26) que nous avons vu les unissait déjà intimement. Le Christ ne vient donc pas dé-sacraliser en remplaçant le culte par la morale, le sacrifice fait à Dieu par les sacrifices supportés pour l'homme : il soude les deux volets de l'unique précepte de la charité. Que l'homme ne sépare pas ce que Dieu a uni ! La dé-sacralisation devient athée quand elle réduit tout à la philanthropie ; ce faisant, elle se prive d'ailleurs des moyens de vivre son humanisme, faute d'un Humanisme intégral : on constate assez que la mort de Dieu entraîne la mort de l'homme. Ainsi, Jésus-Christ réalise effectivement ce que le meilleur de l'Ancien Testament pressentait déjà, voire soulignait clairement : que le Seigneur veut la miséricorde et non le sacrifice (Matthieu 12, 7 citant Osée 6, 6). Là non plus, ne soyons pas antisémites.

• Dès lors, le Christ est le Prêtre unique, mais le mot « prêtre » change de sens : il ne désigne plus l'officiant immolant rituellement un objet distinct de lui, puisque désormais cet officiant se confond avec son offrande. Mais Un Seul pouvait supprimer toute extériorité : le Fils qui est en relation immédiate avec son Père. Un Seul pouvait faire immédiatement Eucharistie avec sa vie, sans aucun support symbolique, sans aucune référence à quelque chose d'autre. Un Seul pouvait totalement coïncider avec l'oblation. Du même coup, Un Seul pouvait se donner pour nous les hommes, et pas simplement se présenter avec eux (2). Voilà pourquoi il réalise le culte en vérité une fois pour toutes.

On comprend que le Nouveau Testament ait hésité à attribuer à Jésus, au niveau

(2) Hans-Urs von Balthasar, *Nouveaux points de repère*, coll. « Communio », Paris, Fayard, 1980, p.38 s.

linguistique — car il sait suggérer d'autres façons son rôle sacerdotal sans utiliser le mot — un vocabulaire qui signifiait autre chose tant chez les Juifs que chez les païens. Pourtant il fallut bien se hasarder à parler à nouveau de façon sacrale pour faire comprendre une donnée fondamentale. Le problème est le même pour le titre de Christ 1= Messie, que Jésus en personne refusa de son vivant à cause de son ambiguïté, mais qui put être employé sans dommage après l'événement pascal (Marc 8, 29-30). Il en va de même pour tout langage, notamment pour le mot « Seigneur », si politiquement compromis. Et se taire complètement serait aussi ambigu.

Voilà pourquoi la *Lettre aux Hébreux* ne dé-sacerdotalise pas le Christ mais le trans-sacerdotalise, ce que n'a pas du tout compris René Girard (3). Cela n'empêche pas la part de négation. En effet, Jésus transgresse deux éléments majeurs de la Loi. Alors que le Grand-Prêtre était conçu comme étant à part du commun des mortels, le Christ, lui, est en tous points semblable à ses frères (Hébreux 2, 17). Alors que le Grand-Prêtre ne devait jamais se souiller en touchant un mort, le Christ, lui, passe parla mort. Cette dernière alors peut recevoir un sens : elle n'est plus la simple application de règles liturgiques — la mort rituelle — mais l'oblation existentielle. Ce n'est pas pour rien que Jean fait mourir Jésus en croix à l'heure vespérale où les prêtres juifs immolent rituellement les agneaux dans le temple : il suggère ainsi le remplacement-dépassement. C'est donc la Pâque qui est « sacerdotalisante », qui « accomplit » tout sacerdoce au moyen d'une double participation : dans un seul et même événement, Jésus pousse à bout la solidarité avec la détresse humaine, mais pour l'ouvrir vers le Père par une obéissance abandonnée (Hébreux 5, 7-10). C'est pourquoi Dieu crée en lui l'Homme nouveau, le chef de file, le pionnier de la foi (Hébreux 12, 2). Le Ressuscité reçoit ainsi un sacerdoce éternel, parce que la mort, qui faisait disparaître les autres avant lui, produit en lui la perfection d'une manière inattendue. De même, alors que les ministres de l'Ancien Testament devaient faire la preuve de leur pedigree et fournir leur

(3) Cf. A. Vanhoye, *op.cit.* In° 11, p. 260 s., n° 55. Voir le long exposé sur l'épître aux Hébreux, p. 84-263.

livret de famille sous peine d'être radiés de l'Ordre (Esdras 2, 61-63), le Seigneur, lui, est sans généalogie, comme le pur produit du miracle divin qui le suscite en le ressuscitant. Dès lors la médiation tant recherchée est efficace, elle atteint enfin son but, sans qu'il faille la recommencer. Jésus a inauguré le chemin du vrai sanctuaire : la nouvelle Tente de la rencontre, c'est son corps glorifié. En elle nous offrons le sacrifice de louange qui sort des lèvres et se poursuit par la charité fraternelle (Hébreux 13, 15-16).

Mais, pour dire ces choses toutes nouvelles, l'épître ne craint pas de re-sacerdotaliser : voilà qui doit nous faire réfléchir, nous qui devenons si timorés devant le vocabulaire sacré. Jésus peut être dit Grand-Prêtre (Hébreux 3, 1).

3. Ce nouveau sacerdoce vise d'abord tout le Peuple de Dieu, qui a son lieu « in Christo », qui est le corps du Christ. La messe du Christ Souverain-Prêtre n'est pas réservée aux ministres mais proposée à toute vocation dans l'Église. Aussi le Nouveau Testament emploie une bonne partie de ses forces à prendre ses distances vis-à-vis du judaïsme, a fortiori du paganisme.

• Les Hellénistes se sont spécialisés dans la lutte contre la localisation du sacré : Étienne en est un bon exemple, dans ce morceau de bravoure où il montre Yahweh apparaissant de préférence à des personnes déplacées, et où il ne craint pas de rapprocher le Temple du veau d'or (Actes 7). Ce que le diacre fait avec les Juifs en utilisant les Écritures, Paul le fait avec les païens en citant leurs auteurs : Dieu n'habite pas dans les temples faits de main d'homme (Actes 17, 24). Comme Jésus, l'un et l'autre seront accusés de parler contre le Lieu saint (Actes 6, 13-14 pour Étienne et 21, 28 pour Paul). Alors que, dans l'antiquité, tout temple est considéré comme la demeure du dieu, et que les fêtes se déroulent devant (profanum), désormais, le temple devient l'Église, corps du Christ. Ce mot Église, avec une majuscule, désigne d'abord l'assemblée, avant de s'appliquer plus tard au bâtiment, avec une minuscule : la chose est notable. Mais il ne faut pas généraliser : à côté de l'intransigeance helléniste, nous voyons que les membres de la première communauté de Jérusalem continuent de fréquenter le Temple, durant un certain temps ; Luc ne craint pas de l'appeler aux pagano-chrétiens leurs racines.

- De même, Paul rappelle à ses ouailles *la prière en tout temps*, indiquant par là la persévérance, l'opiniâtreté, mais aussi la continuité : on sait tout le parti que l'Orient chrétien tirera de ces textes (*1 Thessaloniens* 5, 17...) et les moyens qu'il mettra en oeuvre pour les appliquer.
- De même encore, Paul prend soin de détacher le culte d'avec les objets pour le centrer sur *l'existence* : désormais spirituel (*logikê latreial*, le culte se célèbre avec la vie : il consiste pour chacun à offrir son corps au Seigneur comme un sacrifice qui lui plaise (*Romains* 12, 1-2). La *lettre aux Hébreux* ne tient pas un langage différent, malgré son propos particulier. Désormais, c'est la mise en oeuvre de la foi qui s'adjuge le vocabulaire sacré et le transpose sans peur aucune. Le baptisé se laisse « sanctifier » par Dieu (*1 Thessaloniens* 4, 3) de manière à lui plaire. De son coeur offert monte la bonne odeur des autels (*2 Corinthiens* 2, 15), ce parfum de suavité qui se dégage du Christ lui-même (*Éphésiens* 5, 2). Paul appelle la foi « sacrifice et liturgie » (*Philippiens* 2, 17). La charité a le même effet que l'holocauste, car elle « couvre la multitude des péchés » (*1 Pierre* 4, 8) ; il en va de même de l'exhortation fraternelle qui ramène un frère de son égarement (*Jacques* 5, 20). Le colis de victuailles apporté à Paul en prison par Éphroditte de la part de la communauté de Philippe est une offrande de bonne odeur, une hostie agréable qui plaît à Dieu (*Philippiens* 4, 18). L'hospitalité, la bienfaisance et le partage sont des sacrifices auxquels Dieu prend plaisir (*Hébreux* 13, 16). La prière des lèvres est un sacrifice de louange (*Hébreux* 13, 15). L'apostolat est une liturgie par laquelle le serviteur de la Parole consacre les païens, afin qu'ils deviennent des oblations vivantes (*Romains* 15, 16). Annoncer l'Évangile, c'est donc officier. On voit par là que le Nouveau Testament n'a pas nos timidités ni nos sécularisations : il sait en effet de quoi il parle.
- Il est exact toutefois que *les premiers responsables de l'Église ne sont pas appelés prêtres*, au sens que revêt ce mot actuellement. On dira sans doute que le terme grec « presbyter » par lequel on désigne certains d'entre eux a donné en français le mot « prêtre » : mais alors il veut simplement dire « ancien », sans aucune nuance sacerdotale. Cette réticence signifie que la

foi ne voit pas dans ses ministres les successeurs du clergé vétéro-testamentaire, encore moins le modèle des hiérarques païens. Elle se doit donc de marquer la différence. Si la *lettre aux Hébreux* consent à nommer le Christ Grand-Prêtre, elle se borne à qualifier ainsi le personnage du Sauveur sans lui adjoindre personne ; comme telle, elle est une théologie du Rédempteur unique, mais pas du sacerdoce ministériel. Il y a bien longtemps qu'on l'a fait remarquer, et à juste titre.

Mais, en s'arrêtant à cette constatation, on ne dit que la moitié de la vérité. Après, ou bien l'on s'enferme dans le silence, comme pour nier toute spécificité aux successeurs des apôtres dans le Peuple de Dieu ; ou bien l'on emploie, pour les désigner, des termes embarrassés qui trahissent une gêne. Nous connaissons bien le vocabulaire d'un sacerdoce honteux de lui-même : curieusement, pour éviter d'être sacré, il tombe dans le langage administratif. On parle alors des « ministres », en invoquant l'étymologie diaconale de ce mot, mais en oubliant d'avouer qu'il n'a pas ce sens dans le discours des braves gens, pas plus d'ailleurs que dans le dictionnaire. Ou bien l'on parle du « président de l'Assemblée », ce qui, en France, évoque aussitôt le Palais-Bourbon. D'autres diront « préposés », ou encore « agents », mais cela fait penser aux Postes ou à la Police. Au fond, dans une ligne très calviniste — très technocratique aussi — on admet simplement que l'Église ait besoin de *managers*, pas plus. Elle est simplement le reflet de la société ambiante et de ses préoccupations gestionnaires. Voire !

Certains idéologues tenteront de se justifier par l'histoire, en dénonçant le début du 3^e siècle comme la réintroduction malheureuse du vocabulaire sacré (sacerdoce et sacrifice) et en situant la vérité en-deçà de cette date fatidique. Manie archéologique cherchant dans les décombres les couches les plus anciennes et les plus innocentes, celles qui précèdent le « *Früh-katholizismus* » de Luc ou l'ère constantinienne, l'introduction d'Aristote ou la contre-Réforme. Manie susceptible d'engendrer aussi son contraire en rejetant le passé pour ne garder que les acquisitions valables, celles qui se font jour à partir d'une date messianique... Mais comment s'affirmer progressiste et concevoir l'histoire comme un processus de dégradation, ce qui est pour le moins contradictoire ?

N'y a-t-il pas fondamentalisme à se braquer sur les origines — soigneusement expurgées — en négligeant cet apport de l'Esprit que Jésus lui-même annonce ? Et pourquoi soupçonner le déploiement dogmatique d'être l'oeuvre de faussaires ? Si la patristique réintroduit peu à peu le vocabulaire sacerdotal, c'est parce que l'éloignement dans le temps a atténué les ambiguïtés premières ; c'est aussi parce que l'approfondissement doctrinal le demande.

L'argument linguistique ne vaut guère plus cher, qui souligne le contexte païen ou juif de certains termes et demande qu'on les évite parce qu'ils sont « piégés ». Mais y a-t-il des mots qui ne soient ni juifs ni païens ? Après tout, « Christ » est porteur d'un messianisme israélite bien contestable : Jésus lui-même s'en est rendu compte, en recommandant d'attendre sa Résurrection pour divulguer ce titre dangereux ; il tablait sur la purification pascale. Et quel mot est plus païen que le mot « Dieu », ou que le mot « Amour » sous sa forme « Eros » ?... Les missionnaires les plus réalistes et les plus hardis savent depuis longtemps que l'apôtre ne craint pas de s'inculquer ni de parler la langue commune : il agit au mieux avec ce qu'il a, préférant un terme non entièrement satisfaisant à un terme incompréhensible.

Jésus-Christ actualisé dans le sacrement

C'est maintenant qu'il faut communiquer l'autre moitié de la vérité en prolongeant un discours théologique que tronque souvent la timidité — à moins que ce ne soit l'incroyance. Il ne s'agit pas d'infirmer ce qui vient d'être dit en ce qui concerne la nouveauté apportée par le Christ, son rôle *hors-série*, le *peuple sacerdotal* qui en découle. Il faut au contraire que ces réalités demeurent telles dans l'espace et le temps, il faut qu'elles puissent être vécues effectivement. Si le sacré se concentre en Jésus, un peu comme dans le sommet d'un cône renversé, à partir de là il doit à nouveau se dilater dans le monde entier par le moyen de l'Église, du sommet vers la base. Le problème posé n'est plus la conversion du sacré, mais son expansion. Trois mots vont nous occuper, qui dérivent de la même racine.

1. SACREMENT

• Le sacrement ne vient pas détériorer à nouveau la situation en réintroduisant le sorcier, les objets, les lieux et les temps fastes, la répétition indéfinie des rites, l'attitude conquérante du croyant envers la divinité. Il n'entend pas s'ajouter au Christ ni répéter l'Événement pascal : la messe ne fait pas nombre avec la Croix, elle permet simplement de *l'actualiser* pour une assemblée réunie dans l'espace et le temps. L'objection doit donc être renversée : loin que l'Eucharistie (par exemple) nuise au Ressuscité, c'est son absence qui empêcherait de parler de Résurrection. Nous en serions alors réduits à nous souvenir d'un regretté disparu, et le « mémorial » (au sens fort de l'Écriture) s'alignerait sur celui du Mont-Valérien ou de Colombey-les-deux-églises (encore un mot dont la signification moderne est excessivement faible). Ou bien alors, comme dans le luthéranisme, ce n'est pas le Christ qui se rendrait présent à la foi, c'est la foi qui rendrait présent le Christ. Mais on sait ce qu'il est advenu philosophiquement de ce subjectivisme, ce que Feuerbach et Marx en ont conclu.

• Le grand sacrement, *c'est donc en premier lieu l'Église*, en tant qu'elle est le Corps mystique du Christ, c'est-à-dire le fruit de sa Résurrection. Sinon, elle se réduit à une association à but non lucratif (!), fondée et déclarée par des administrateurs de Jésus qui entendent diffuser son souvenir et les écrits qui nous en restent, moyennant élection de bureau (président, secrétaire et trésorier), bulletin, cotisation et assemblée générale annuelle (on pourrait ajouter une procession au tombeau avec une gerbe de fleurs). Notons que le projet d'associations culturelles en 1905, lors de la Séparation de l'Église et de l'État, offrait aux Églises de se couler dans un tel moule juridique et que le catholicisme romain l'a refusé nettement.

L'Église est sacrement parce qu'elle est *du Christ* comme son épouse et son corps, ce qui suppose qu'elle soit voulue de lui pour l'essentiel et non inventée en catastrophe à son insu. Mais cela veut dire du même coup *qu'elle n'est pas le Christ*, qu'elle ne le remplace pas. De ce point de vue, nous sommes souvent victimes de la dialectique hégélienne dont le terme, de l'aveu du philosophe dans son *Encyclopédie* (§ 553), est le luthéranisme, cette religion manifeste qui ne s'encombre d'aucune « aliénation » catholique (la présence

réelle, le sacerdoce ministériel, les vœux de religion). De là une tendance à concevoir un temps « post-chrétien », qui relègue le Christ dans le passé et réduit sa médiation à n'être que logique (un moment de l'histoire) ou bien morale (un pur exemple). La sacramentalité véritable s'oppose à cette sécularisation, parce qu'elle maintient les signes objectifs du Ressuscité, de sa présence et de son action. Elle s'oppose au « vendredi-saint spéculatif » comme à l'entrée de Jésus dans le panthéon des belles âmes. L'Église ne double donc pas son Seigneur : au contraire, elle atteste qu'il vit à jamais.

- Pour l'observateur extérieur, les sacrements (au pluriel) semblent recommencer le sacré païen. Pourtant il n'en est rien. D'abord ils réalisent *l'incorporation à la communauté*, sans jamais se réduire à des fétiches, ce qui suppose la rééducation permanente du peuple chrétien. C'est de cette manière ecclésiale qu'ils nous *branchent sur l'Événement unique* ; les explications théologiques peuvent varier (Dom Casel ou le contraire) : la réalité demeure. La multiplication des gestes est due à la dispersion des communautés dans *l'espace et à l'insertion des hommes dans le temps* : il y a plusieurs groupes et nous n'en finissons pas de nous perdre dans le Christ. D'ailleurs, lors de la première Eucharistie, Jésus a demandé aux Douze de refaire son geste « toutes les fois que » cela serait nécessaire. En d'autres termes, la répétition ne vient pas d'une frénésie impuissante, mais de l'existence historico-spatiale de l'Église et de la durée de notre conversion. Quant aux rites, ils appartiennent au *langage symbolique* de l'homme, un langage que Jésus a fait sien.

- Notre époque a du mal à comprendre le sacrement pour la même raison qu'elle ne saisit plus le sens du *conjugal*, au point d'hésiter sur le sens du corps, sur l'engendrement, sur l'indissolubilité du lien et même sur l'hétéro-sexualité. Elle conçoit bien la société politique, l'association juridique (club, amicale...). Or le rapport du Ressuscité à son Église est de type nuptial : le « Prends et mange, ceci est mon corps livré pour toi » n'est-il pas une déclaration d'amour sponsal ? Il y a un sacrement à la fois parce que *le Christ n'est pas sans son corps*, bien qu'il ne soit pas son corps. Ici comme ailleurs, la philosophie est précieuse (Bru aire).

On dira que le mot « sacrement » n'est pas banni : mais il lui arrive d'être employé n'importe comment. Quand on parle du Christ comme un sacrement, on inflige à ce terme une distorsion. Si le Christ était sacrement, il serait répétable et finalement caduc, ce qui est insoutenable. Lors donc qu'on parle de cette manière défectueuse, on réduit le mot à signifier une vague symbolisme, une apparition sensible. On pourrait aussi bien voir un sacrement dans une fleur ou un coucher de soleil. Quand un mot a tous les sens, il n'en a plus aucun.

Il en va de même quand on parle du « sacrement du frère », en songeant à une sorte d'analogie eucharistique, comme si la présence réelle du Christ réduisait l'autre à n'être que les « espèces », ce qui serait bien peu de chose... En réalité, le frère n'est pas un sacrement parce qu'il n'est pas de l'ordre du moyen : c'est au contraire le sacrement qui me permet d'aimer mon frère en me donnant un cœur de Christ à son égard. Je sais bien que Mounier, d'une manière admirable, voyait dans sa petite fille infirme une sorte d'hostie transparente ; que Peyriguère, en soignant ses Berbères, disait faire un exercice de présence réelle. Mais la sublimité de l'attitude ne supprime pas l'incorrection du langage. La personne humaine est un absolu qu'il faut aimer pour lui-même, à la manière de Dieu. Apercevoir le Christ dedans, ou derrière, c'est tomber sous le coup des sarcasmes de Francis Jeanson, quand il dénonce cet amour en transit qui traverse l'homme sans s'y arrêter.

- Le sacrement suppose que nous ne nous arrêtons pas à l'Ascension, pour nous complaire dans la pure absence du Seigneur, mais que nous allions jusqu'à la *Pentecôte* : celle que Luc imagine dans sa présentation théophanique (*Actes- 1*), celle que Jean symbolise dans le souffle du Christ expirant (*Jean 19, 30*) ou du Christ ressuscité (*Jean 20, 22* : avec une allusion à la rémission des péchés). Avec la seule Ascension, on tombe dans la dialectique : « non-paraitre, apparaître, disparaître ». Avec la Pentecôte, on déploie l'Économie : « apparaître, disparaître, transparaître, ré-apparaître ». On notera que, dans les *Actes*, le 50e jour est la naissance de l'Église, que la vie communautaire a valeur de signe, que les pentecôtes se multiplient au long du livre.

2. SACERDOCE

Nous avons constaté les réticences envers ce mot : on tolère à la rigueur qu'il soit appliqué au Christ, à cause de la *Lettre aux Hébreux* et de la transposition qui s'y trouve expliquée ; mais on répugne à l'utiliser pour les « ministres », par peur de briser la fraternité du Peuple de Dieu.

- D'abord, le vocabulaire ne doit pas nous induire en erreur. Si le substantif « prêtre », pris absolument, désigne uniquement le « simple prêtre », le « prêtre du second rang », Vatican II nous a bien précisé que *le gabarit plénier du sacerdoce se trouve dans l'épiscopat*, lequel est un sacrement, non une charge administrative. On doit donc dire, en prenant le mot comme attribut, que *l'évêque est prêtre en plénitude*. Cela permet de clarifier bien des débats en indiquant l'enjeu véritable : car bien des critiques se contentent pour le moment de viser le simple prêtre, sans oser apercevoir qu'elles contestent en fait l'épiscopat. De ce point de vue, les Réformés sont plus logiques et plus francs.

Une conséquence s'ensuit : quand le modèle sacerdotal était mis dans le simple prêtre, c'est qu'on voyait l'essence de l'Ordre dans le *pouvoir exercé sur le corps eucharistique* du Christ (le pouvoir de consacrer). Au regard de cette définition, l'épiscopat n'ajoutait rien de plus, sinon une juridiction supérieure. Mais, avec Vatican II, c'est *le pastorat sur le Corps mystique* qui est l'englobant. L'Ordre est donc la participation à la succession des Apôtres, avec ce que cela implique de régir, d'enseigner et de célébrer. De cette manière, le pouvoir consécrotore n'a rien de commun avec une sorte de fluide magique : c'est *'en tant que Pasteur de l'Église que l'Ordonné préside au sacrement qui fait l'Église*, et ce lien est nécessaire. Nous sommes bien loin de la sorcellerie, si nous pensions nous y trouver encore.

- Le mot « prêtre » n'a pas le même sens pour le Christ, qui est unique et hors-série, et pour l'ordonné, qui reçoit une simple participation ministérielle : le Christ et un prêtre, ça ne fait pas deux prêtres, car on ne peut additionner deux réalités dissemblables ; pas plus que la Croix et la messe, ça ne fait deux messes.

Pourtant, le vocabulaire sacerdotal convient bien à l'Ordination, car l'ordonné n'est pas un simple gérant ; chargé d'administrer « l'affaire Jésus-Christ » (souvenons -

nous que, pour W. Marxsen, la résurrection, c'est simplement c l'affaire Jésus qui continue »). Sans cesser d'appartenir au Corps de l'Église, le prêtre est tel parce qu'il *représente le Seigneur comme Tête. Il fait corps*, mais il fait face ; il fait corps, mais il tient tête, pourrait-on dire en jouant intentionnellement avec les mots. Nous ne sommes pas devant un problème de gestion, mais devant l'exigence de *signifier la Seigneurie du Ressuscité*. Sans sacerdoce ministériel, l'Église n'est pas épousée mais simplement fondée juridiquement (encore n'est-ce pas entièrement nécessaire : elle peut se lancer elle-même après coup en souvenir de l'homme Jésus). Dès lors elle devient post-chrétienne ; elle s'organise elle-même autour d'une pure mémoire, ce qui lui laisse les coudées franches. De cette manière, la communauté remplace le Christ dans l'histoire qui suit : le lien qu'elle conserve avec lui n'est que sentimental... Avec le sacerdoce, tout change : le Christ n'est pas enfoui dans les brumes du passé mais actuellement présent dans un signe ; la communauté n'est pas un club mais un Corps : il existe un ministère en elle pour lui rappeler la Tête à laquelle elle demeure soumise en permanence. En d'autres termes, *quelqu'un, en elle, est à la fois l'un et l'autre*, l'un et la présence de l'Autre. Se passer de lui, c'est modifier du tout au tout la nature du lien qui nous rattache à Jésus-Christ : c'est donc changer d'Église.

- Le prêtre n'entre pas en conflit avec le Peuple sacerdotal, mais, au contraire, *il permet à ce Peuple d'être vraiment sacerdotal* ; il est exigé par le sacerdoce commun des baptisés. L'illusion inverse vient d'un préjugé erroné : beaucoup pensent que l'injonction paulinienne de célébrer un culte existentiel (*Romains 12, 1-2*) les délivre du recours au ministère. Or, nous l'avons dit, *seul le Christ*, en tant que Fils, en relation immédiate avec le Père, a pu faire coïncider rigoureusement sa vie et son offrande ; seul, il a pu faire de sa vie une réalité qui plaise à Dieu sans le secours d'aucun rite. Lors donc qu'il nous convie à nous offrir comme des hosties vivantes, dans la succession de nos tâches et de nos jours, *ce ne peut être qu'en lui*. Voilà pourquoi il nous demeure présent et agissant par l'Église, dans laquelle il nous propose le sacrement. *Pour faire eucharistie avec nos existences, nous avons besoin de l'Eucharistie* : pour verser notre sang, nous

avons besoin de boire celui du Christ. Voilà ce que nous rappelle le prêtre : loin de constituer un obstacle, il nous fournit le moyen. Aussi les plus lucides des baptisés réclament-ils des prêtres, précisément pour pouvoir vivre leur sacerdoce baptismal (4).

Quand un aumônier réunit des jeunes « pour célébrer la vie », il a raison de tenir à ce concret quotidien qui fait partie intégrante du mystère eucharistique. Mais la seule célébration de la vie ne fait pas l'Eucharistie, elle ne coïncide pas avec elle. On le constate à la difficulté qu'il y a de trouver la faille pour introduire le Canon, qui vient souvent comme des cheveux sur la soupe : éternel problème de la suture, qui ne doit pas être artificielle. Paul le soulignait à Corinthe : il y aura toujours un abîme entre nos dînettes et le repas du Seigneur (1 Corinthiens 11) Mais la vie du monde trouve parfaitement sa place dans le cours de l'Eucharistie, son sens dans le mystère pascal ; encore doit-elle accepter de se laisser emporter au-delà d'elle-même, *transsubstantiation*.

Certains se sont ofusqués de voir *Lumen Gentium* (n° 10) affirmer qu'il y avait, entre le sacerdoce commun des fidèles et le sacerdoce ministériel, « une différence essentielle et non seulement de degré ». Pourtant, c'est cela qui est réconfortant. Si nous nous trouvions devant une simple gradation homogène, nous devrions dire que les laïcs sont des « mini-chrétiens » par rapport à un « maxi-chrétien » (ce que nous reprochons précisément à certaines spiritualités anciennes). La différence essentielle signifie que la prêtrise est autre chose : qu'elle ne nargue pas de haut le commun des baptisés (le prêtre demeure l'un d'eux) mais se met à leur service (d'une façon autre). Il est bon pour nous d'apprendre qu'il n'y a pas de degrés dans la filiation divine, mais qu'il y a des ministères différents pour pouvoir la vivre. Étant bien entendu que le prêtre lui-même demeure un fidèle soumis à ce ministère (la confession par exemple), et, de toutes manières, jugé au soir de sa vie sur l'amour, comme tout le monde (même s'il s'agit d'un amour pastoral).

(4) Jean-Luc Marion, « De l'éminente dignité des pauvres baptisés », dans *Communio*, IV, 2 (mars-avril 1979), p.40.

• Notre difficulté présente à penser le prêtre vient de l'allergie à l'altérité qui caractérise notre époque massifiée. L'ordonné devient vite un faux-frère insupportable, à moins que ce ne soit lui qui éprouve des complexes à vivre sa différence. Là aussi la culture fait peser son poids sur l'Église. Inutile de dire que, derrière les argumentations intellectuelles, se cachent bien des problèmes psychologiques : pour penser juste, il faut aussi à être à l'aise dans sa peau ».

3. SACRIFICE

Nos difficultés au sujet du sacrifice viennent de plusieurs horizons. Pour les Réformés, la messe propitiatoire semble dévaluer l'unique Sacrifice de Jésus en le multipliant rituellement, en commercialisant le Sang du Christ par les indulgences, en le mettant en exploitation par la taxation des liturgies. Dans le catholicisme, nous avons connu ces explications farfelues tentant d'expliquer au moyen des rites comment la messe réalisait une immolation : la parole du prêtre faisait l'effet d'un glaive sur les oblates ; la séparation des saintes espèces mimait celle du corps et du sang sur la Croix, etc. Mais, de nos jours, la critique se veut plus radicale : depuis Nietzsche et Freud, elle dénonce le sadisme divin et la culpabilisation morbide qui en résulte, la « névrose chrétienne ». Nous n'allons pas entrer ici dans ce vaste domaine mais répondre à une seule question.

La Croix de Jésus a été un sacrifice au sens où *quelque chose d'onéreux a été offert à Dieu et agréé de lui*. Il n'y a pas à édulcorer cette réalité en versant la mort du Christ au compte de la politique, ou de l'exemplarisme moral (« les témoins qui se font égorger »), ou de la pédagogie le pour inspirer une plus vive horreur du péché ». Mais nous avons vu que le mystère pascal (car il ne faut pas oublier la résurrection) constitue, parmi les sacrifices, un cas absolument original. D'une part, le prêtre est identique à la victime : il s'offre lui-même sciemment, librement et volontiers, ce qui ne veut pas dire gaiement. D'autre part, il y a concélébration trinitaire : le Fils ne s'avance pas en direction d'une divinité méchante pour la calmer en détournant sur lui les coups (comme Maximilien Kolbe devant le chef nazi), il vient du sein du Père pour nous révéler l'amour paternel. La violence qu'il subit n'a pas le sens d'une

vengeance, d'un paiement, d'un règlement de comptes : elle est la colère de l'Amour contre tout ce qui est incompatible avec l'Amour. La solution du drame n'est pas dans l'élimination d'une victime émissaire mais dans la résurrection du Fils, pour l'envoi de l'Esprit. Les images pauliniennes de rançon ne doivent pas nous induire en erreur (*humanum dico*).

L'Eucharistie est bien l'actualisation de cet unique Sacrifice, que l'Église célèbre pour y joindre le sien, «achevant en sa chair ce qui manque aux souffrances du Christ pour son corps qui est l'Église » (*Colossiens* 1, 24). Non que la somme du remboursement soit encore insuffisante, mais notre participation ne doit pas être escamotée. L'offrande de nos vies en ce qu'elles ont de pénible a le même sens pour nous que pour le Christ : c'est l'amour qui qualifie toute chose, non le degré de difficulté comme tel. Offrir pour les autres ne signifie pas verser quelques grammes dans une sorte de banque du sang : c'est participer à leur réengendrement spirituel, comme Thérèse de Lisieux l'avait bien compris. Quand la petite fille de Lisieux fait l'oblation de sa vie pour le condamné à

mort Pranzini, elle se sent à la fois épouse et mère : elle fait cause commune avec la souffrance du Christ, son Époux; elle éprouve envers le bandit des sentiments maternels qui éclatent lors de l'heureux dénouement, quand le condamné accepte de baiser le crucifix (« et les lèvres de mon premier enfant allèrent se poser sur les plaies bénies »). Nous ne sommes pas dans l'univers de la finance, de l'honneur, de la vengeance. Méconnaître ces réalités, c'est châtrer le christianisme de ce qu'il a de plus profond, de plus en prise avec la souffrance des hommes : c'est demeurer dans l'adolescence et ses rencontres de copains. N'oublions pas que pour Thérèse, l'expérience que nous venons de rappeler l'a introduite dans l'âge adulte, au sortir de ses puérités et de ses enfantillages.

Ainsi compris, le sacrifice est un Don que Dieu fait à l'homme de l'Alliance pour éviter tout écrasement paternaliste : il trouve place dans l'espace qui nous est donné pour la réponse. La Miséricorde, elle surtout, prend bien garde de devenir oppressante, d'éliminer le tragique : pardonner ne supprime pas chez le pécheur la possibilité de réparer, sinon le Père du prodigue embrasse son fils

ABONNEMENTS

Un an (six numéros)

28, rue d'Auteuil - F 75016 Paris

France : 100 FF

Étranger : 110 FF (par avion : 120 FF)

Belgique : 780 FB (« Amitié Communio », rue de Bruxelles 61, B 5000 Namur C.C.P. 000 0566 165 73)

Canada : 28 \$ 1 « Revue Communio-Canada », 698, avenue Routhier, Sainte-Foy G1 X 3J9

Suisse : 45 FS (« Amitié Communio » route de Villars 40, CH 1700 Fribourg C.C.P. 17-30 62 Fribourg)

Abonnement de parrainage (en plus de son propre abonnement) : 80 FF, 40 FS, 650 FB, 22\$; par avion : 100 FF (ou leur équivalent)

Abonnement de soutien à partir de 150 FF, 1200 FB, 70 FS, 36 \$, etc.

Supplément **Le Courrier de Communio** (quatre numéros par an) : 30 FF ; 250 FB ; 15 FS ; autres pays : 35 FF.

+31 (1) 527 16 27
Le numéro : 18 FF en librairie, ou 5.50 \$; 20 FF, ou 6 \$, ou leur équivalent en expédition franco.

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

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

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

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

Adresses des autres éditions en page 2 de couverture.

Bulletin d'abonnement :
voir au dos page 96.

en l'étouffant (5). Nous savons bien que l'amour lui-même peut se pervertir : Dieu ne tombe pas dans le travers du douceâtre.

(5) Paul Valadier, *Jésus-Christ ou Dionysos*, Paris, Desclée, 1979, p. 90-113.

AU terme de ce parcours, nous ne sommes pas revenus au point de départ, nous n'avons pas récupéré subrepticement le paganisme et le judaïsme : nous avons simplement mieux compris que la prise au sérieux radicale de la Rédemption ne rangeait pas la création au rang des stupidités. Nous avons voulu être rigoureusement chrétiens sans jamais être manichéens. Il n'y a aucune audace à jeter ce qui gêne, à créer des repoussoirs, à édulcorer le reste : l'audace, c'est de tout prendre.

André MANARANCHE, s. j.

André Manaranche, né en 1927. Prêtre en 1951. Entré dans la Compagnie de Jésus en 1961. Enseigne à l'Institut Catholique de Paris et au C.E.R.A.S. Auteur de nombreux ouvrages. Les derniers parus sont : *Les raisons de l'espérance (Théologie fondamentale)*, coll. « Communio », Paris, Fayard, 1979 ; *Des noms pour Dieu*, Paris, Fayard, 1980.

Les volumes de la collection « Communio » (Fayard) sont disponibles chez votre libraire.

_____ A défaut, dans les librairies où la revue est en dépôt: voir page 17. _____

BULLETIN D'ABONNEMENT

à retourner 28, rue d'Auteuil, F75016 Paris

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

pour le **Canada** : « Revue Communio-Canada », 698, avenue Routhier, Sainte-Foy G1X 3J9

pour la Suisse : « Amitié Communio », route de Villars 40, CH 1700 Fribourg

NOM:

Adresse complète •

.....

Code postal : Ville et pays •

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

ré-abonnement (numéro de l'abonnement : 1.

y compris le supplément **Le Courier de Communio**.

Règlement : (voir tarifs au dos, p. 95).

par (1) : CCP, mandat-carte, chèque bancaire, espèces.

Date :

1981

(1) Cochez les cases. Merci.

Signature :

Prochains numéros

septembre-octobre 1981

(tome VI, n° 5)

QU'EST-CE QUE LA THÉOLOGIE ? - Bernard Bro, Steve Maddux, Jean Châtillon, Joseph Ratzinger, Hans-Urs von Balthasar, Michel Costantini, Antonio Sicari, Jean-Luc Marion, etc.

tome VI (1981)

5. qu'est-ce que la théologie 7

6. le simple prêtre

tome VII

(1982)

1. « il est ressuscité »

2. le plaisir

3. le dimanche

4. la femme

5. la confirmation

6. l'art

Sujets déjà traités

tome I (1975-1976)

1. la confession de la foi

2. mourir

3. la création

4. la fidélité

5. appartenir à l'Église

6. les chrétiens et la politique

Z - exégèse et théologie

8. l'expérience religieuse

tome II (1977)

1. Jésus, « né du Père

avant tous les siècles »

2. les communautés dans l'Église

3. guérir et sauver

4. au fond de la morale

5. l'Eucharistie

6. la prière et la présence

(l'Eucharistie - II)

tome III (1978)

1. « né de la Vierge Marie »

2. la justice

3. la loi dans l'Église

4. la cause de Dieu

5. la pénitence

6. la liturgie

tome IV (1979)

1. « Il a pris chair et s'est fait homme »

2. laïcs ou baptisés

3. Satan, « mystère d'iniquité »

4. l'éducation chrétienne

5. le mariage

6. l'Église : une histoire

tome V (1980)

1. la Passion

2. la violence et l'esprit

3. après la mort

4. les religions de remplacement

5. l'autorité de l'évêque

6. le corps

tome VI (1981)

1. « descendu aux enfers »

2. aux sociétés ce que dit l'Église

3. miettes théologiques

Seuls sont encore disponibles les n°3 et 4 du tome III, les n°5 e t6des tomes IV et V et les n° 1, 2 et 3 du tome VI.

Si vous connaissez une librairie, une paroisse, un centre d'accueil où *Communio* pourrait être mis en dépôt, n'hésitez pas à prévenir notre secrétariat (28, rue d'Auteuil, F 75016 Paris, tél. (1) 527.46.27). Merci.

Dépôt légal : troisième trimestre 1981 - N° de Commission Paritaire : 57057 - N° ISSN 0338 781X - Imprimerie TIP, 8, rue Lambert, F 75018 Paris, tél. 606.87.91 - Le directeur de la publication : Jean Duchesne.