

Revue catholique internationale COMMUNIO
tome VII, n° 3 — (mai-juin 1982)
LE DIMANCHE

C'est debout que nous faisons nos prières au premier jour de la semaine (...) Ce n'est pas seulement parce que, ressuscités avec le Christ et soucieux de chercher les choses d'en-haut nous faisons mémoire, en ce jour de la Résurrection, du don de cette grâce; c'est aussi parce que ce jour apparaît en quelque manière comme l'icône du siècle à venir.

BASILE de CESARÉE, *Traité du Saint-Esprit*. XXVII, 66 (PG 32, 192 a)

Georges CHANTRAINE, s. j. page 2	Trois conditions à un « huitième jour éternel »
Problématique _____	
Pierre GRELOT page 9.....	Le jour du Seigneur
Jean-Yves LACOSTE page 19	Le temps d'être homme
Reinhold BARENZ page 28	Réapprendre le dimanche chrétien
Intégration _____	
Ambroise THOMAS page 36	Dimanche, miséricorde
Alexander de WILLEBOIS page 40.....	Le sens d'un ennui
Attestations _____	
Marc PRUNIER page 50.....	Un temps pour aimer
Luigi MEZZADRI page 53.....	Savoir faire la fête — Vincent de Paul
Signets _____	
Jean AUCAGNE, s. j. page 59.....	La question des chrétiens d'Orient
Christophe J. DUMONT, o. p. page 66.....	Schisme d'Orient et Réforme protestante
Branimir CLEMENT page 78.....	L'Église croate : Mille trois cent quarante et un ans d'épreuves et de fidélité
Michel COSTANTINI page 85	Solidarité et jugement historique

Georges CHANTRAINE

Trois conditions à un « huitième jour éternel »

Le dimanche ne devient chrétien qu'à trois conditions : qu'il soit fête, fête de la Résurrection, et de la Résurrection qui suspend le cours banal des choses.

TANT le droit canon (can. 1247, § 1) que le Concile de Vatican II qualifient le dimanche de « jour de fête » ; le concile précise même que ce jour de fête est « primordial », ce qu'il explique ainsi : « L'Église célèbre le mystère pascal en vertu (ex) d'une tradition apostolique qui tire son origine du jour même de la Résurrection du Christ, chaque huitième jour, qui est nommé à bon droit jour du Seigneur ou dimanche » (1). De plus, le droit canonique range « tous les dimanches et chacun d'eux » parmi les « jours de fête de précepte » et il prescrit d'entendre ce jour la messe, de s'abstenir des œuvres serviles, des actes judiciaires, de même que, sauf coutumes contraires légitimes ou indult particulier, de marchés publics, de foires et d'autres ventes publiques aux enchères (can. 1248).

Ainsi, le dimanche est un jour de fête ; ce qui y est fêté, c'est la Résurrection du Seigneur en vertu d'une tradition apostolique, et ce jour de fête est également de précepte.

Tels sont, croyons-nous, les éléments essentiels d'une réflexion sur le dimanche comme de sa pratique. Les difficultés concernant la célébration dominicale proviennent principalement de la difficulté de tenir et de coordonner ces trois éléments. Il y a, en effet, les dimanches plats de ceux qui satisfont au précepte, mais sans participer à aucune fête ni sans se souvenir en quelque manière du Ressuscité (sont-ils si nombreux ?). Il y a les

dimanches où des chrétiens se mettent en fête, mais leur fête est-elle celle de la Résurrection, et la reçoivent-ils encore de la Tradition apostolique (c'est ce que rappelle le précepte) ? Ce serait notamment le cas, à ce qu'on écrit, de ces « croyants non pratiquants » (2) qui désertent les églises à cause du « légalisme » des célébrations (3), de la coupure qu'ils y sentent entre le culte et l'engagement (4). A l'inverse, des croyants pratiquants déserteraient sur la pointe des pieds ce type de célébration, parce que précisément ils n'y trouveraient plus trace — ou plus assez trace — de la présence et de l'action du Sauveur (5). Enfin, il y a les « tristes dimanches », second jour d'un *week-end*. Le loisir qu'on y prend n'est pas habité par la fête et n'y procure pas le repos, mais au mieux la détente.

Esquissons donc une réflexion sur le dimanche en liant entre eux ces trois éléments constitutifs.

LE dimanche est d'abord un jour de fête. Sans fête, pas de dimanche.

Proudhon l'a montré avec force dans son mémoire *De la célébration du dimanche* (6) : « Sans culte et sans fête, point de religion » (p. 70). Et la fête demande une cessation de l'activité (sabbat) ; ce qui est propre à l'homme, car « fidèles à leurs instincts, les animaux ne s'arrêtent pas plus que les plantes » (p. 68). Cette cessation du travail n'est pas réservée aux loisirs ni à la détente, mais au repos du corps qui donne « un surcroît d'activité à l'esprit » (p. 69) : c'est alors que l'esprit peut s'affirmer en lui-même, dans sa transcendance par rapport au monde et à ses conditionnements, dans ce que Proudhon appelle « la solitude » (p. 67). Moïse eut le génie de créer autour de ses « paysans » « une solitude qui ne détruisît point la grande affluence et qui conservât tout le prestige d'un véritable isolement : ce fut la solitude des sabbats et des fêtes ». Il voulait par là « non pas une agglomération d'individus, mais une société vraiment fraternelle » (p. 41). C'est encore ce que la célébration du dimanche ne laisse pas de produire : « Dans toutes les conditions (sociales), l'homme ressaisit sa dignité, et dans l'infini de ses affections, il reconnaît que sa noblesse est trop haute pour que la distinction des rangs puisse la dégrader et l'avilir » (p. 51).

(2) R. Gantoy, « Réflexions à propos de la pratique dominicale », dans *Communautés et liturgies*, 1975, p. 206.

(3) R. Gantoy et M. Veys, « Réflexions à propos de la pratique dominicale », dans *Paroisse et liturgie*, 1973, p. 196.

(4) R. Gantoy, *art. cit.*, p. 214-215.

(5) Cf. à ce sujet les études de R. Pannet. Peut-être l'engagement que demande la réforme liturgique est-il aussi une cause de telles désertions (cf. R. Gantoy et M. Veys, *art. cit.*, p. 199).

(6) P.-J. Proudhon, *Œuvres complètes*, nouvelle édition sous la direction de C. Bouglé et H. Moysset, Paris, 1926. (Les références renverront à cette édition.)

(1) *Constitution sur la Sainte Liturgie*, n° 106 ; repris par les *Normes universelles pour l'année liturgique*, n° 4.

Bénie soit donc l'Église catholique qui, *en maintenant cette institution*, a conservé « *le plus précieux reste de la sagesse antique* » (p. 69-70). « *Grâces soient rendues aux conciles qui, mieux avisés que les délicieux abbés du dix-huitième siècle, ont statué inflexiblement sur l'observation du dimanche, et plutôt à Dieu que le respect de ce jour fût encore aussi sacré pour nous qu'il l'a été pour nos pères !* » (p. 60).

« *Le plus dangereux adversaire que devait rencontrer Moïse en instituant la fértiation hebdomadaire, c'était la cupidité* » (p. 51). Travaillez plus pour produire plus, sans vous reposer : ce serait du temps perdu. A quoi s'opposera cette nouvelle formule : « Travaillez moins pour consommer plus, ayez des loisirs ». Autre effet, inverse du précédent, de la même cupidité. Alors le loisir, qui suspend le travail, se substitue au repos ; il sert de soupape, psychologiquement et politiquement très utile, aux tensions accumulées par la domination technocratique du travail, il sert aussi d'allègement et de détente après l'effort ; il sert enfin de compensation à la liberté aliénée, « *grâce aux fabriques modernes de rêve et d'idéologie* » (7). Proudhon déjà avait décrit ce temps vide : « *Le dimanche est un jour de délasserment insupportable, de vide affreux* ». Les esprits, devenus « *frivoles* », « *se plaignent de l'ennui qui les accable* » (p. 68) ou, ajouterons-nous, le trompent dans le « *divertissement* » (Pascal).

Non moins dangereux adversaire de la célébration du dimanche, l'idéologie, parce qu'elle vise à empêcher l'esprit d'accéder à lui-même et l'homme de reconnaître sa dignité (8). Aussi l'Etat totalitaire s'efforce-t-il d'interdire la célébration du dimanche ou d'en réduire les effets en la confinant dans les églises et en employant d'autres ruses. Aussi l'idéologie de la lutte des classes condamne-t-elle une célébration où l'homme reconnaisse « *que sa noblesse est trop haute pour que la distinction des rangs puisse la dégrader ou l'avilir* » ; elle dénonce le « *légalisme* » d'un culte qui se sépare de la *praxis*. Aussi l'idéologie du « *sécularisme* » prétend-elle exorciser le sacré de la religion chrétienne (9), pour la raison que le Christ aurait achevé et mené à bout la désacralisation commencée sous l'Ancienne Alliance. En réalité, le Christ l'a fait en rendant l'homme à sa condition première, en sorte que désormais le sacré n'est nullement aboli, mais, au lieu d'être en suspension, il s'est comme « *précipité* » dans l'homme : c'est dans l'homme

(7) J. Moltmann, « La fête libératrice », dans *Concilium*, 92 (1974), p. 73-74.

(8) Dans l'article cité à la note précédente, Moltmann note : « En Europe, les fêtes furent chassées de la vie publique par la Réforme, le puritanisme et l'industrialisation » (p. 71). Nous n'avons rien dit du puritanisme et de la Réforme. Notons seulement que, dans la mesure où Réforme et puritanisme ne sont plus entièrement chrétiens, ils véhiculent de l'idéologie.

(9) Cf. L. Maldonado, *Vers une liturgie sécularisée*, Paris, 1971. Dans sa *Petite catéchèse sur nature et grâce*, coll. « Communio », Fayard, Paris, 1980, le P. de Lubac a montré comment cette pensée fonctionne chez E. Schillebeeckx (Appendice B : « Sacrement du monde ? »).

qu'est désormais le sacré ; l'homme est lui-même sacré (10). C'est, malgré certains préjugés, ce qu'avait pressenti Proudhon et c'est ce qui fait la valeur de ses analyses.

2. EN portant le dédain ou la critique contre le sacré, l'idéologie du sécularisme a en outre pour effet de mettre en porte-à-faux la célébration du dimanche. On peut s'émerveiller devant l'histoire du salut et devant la Nouveauté de la Résurrection célébrée le « Jour du Seigneur » ; mais si l'homme n'est pas sacré, si le sacré est déclaré forclos, la célébration ne sera pas une fête ; elle finira par être désertée.

En revanche, là où le chrétien laisse sa-place à la fête, il célèbre aussi celle du Seigneur. C'est « *par Lui, avec Lui et en Lui* » que l'homme accède à sa vérité. En dehors de Lui, il se sait plongé dans les ténèbres de l'erreur et du mensonge. Et il rend grâce à Dieu le Père avec tous ses frères — ceux de l'assemblée, connus et inconnus, ceux de toute l'Église en tous lieux et en tous temps — d'une telle libération qui, d'esclave du péché qu'il était, le fait « *filis adoptif* ».

En cela précisément, la Pâque du Seigneur diffère radicalement de la Pâque juive, et le dimanche du sabbat. Saint Paul l'avait déjà affirmé : « *Tout cela* (observances anciennes, fête, sabbat) *est l'ombre des réalités à venir : le corps est du Christ* » (*Colossiens 2*, 17). Et saint Ignace d'Antioche, témoin incomparable des institutions nouvelles parce que porté par l'Esprit de Dieu : « *Ceux qui vivaient selon l'ancien ordre des choses sont venus à une nouvelle espérance, n'observant plus, le sabbat, mais le jour du Seigneur, jour où notre vie s'est levée par le Christ et par sa mort* » (*Aux Magnésiens 10*, 1).

Aussi ce jour où notre vie s'est levée n'est-il pas à proprement parler un jour de repos après le travail, mais un jour au-delà du repos et du travail, jour où l'activité est repos et le repos activité, jour de la création accomplie parce que récapitulée dans le Christ par l'Esprit, huitième jour situé au-delà du rythme hebdomadaire et en même temps évoquant le premier jour où Dieu sépara la lumière des ténèbres, car la création n'est récapitulée dans le Christ que par un jugement, celui précisément qui a été rendu sur la Croix. Ainsi, la fin visée par notre « sabbat » ne sera pas un soir, le grand soir rêvé par un messianisme terrestre et sécularisé, mais « *le dimanche, tel un huitième jour éternel* » (11).

(10) Cf. H.-U. von Balthasar, *Nouveaux points de repère* (coll. « Communio », Fayard, Paris, 1980, p. 343-360 : « Religion et culture chrétienne dans le monde actuel »).

(11) Saint Augustin, *De Civitate Dei*, XXII, 30, 5 (PL 41, 804).

Jour du Seigneur. Jour après lequel tout autre jour disparaît. Et pourtant après le dimanche, le lundi. D'où une tension inévitable et bénéfique. D'une part, c'est tous les jours dimanche : la vie du chrétien est « *une fête perpétuelle* » (12), *car vivant* dans l'éon nouveau, il fait de son existence « *une offrande spirituelle agréable à Dieu* » (13). Et d'autre part, il vit encore dans ce temps-ci : c'est patiemment qu'il assimile le mystère du Christ et qu'il y est incorporé. Patiemment aussi, son espérance doit prendre les dimensions de celle du Christ qui attend que, par l'Église son Épouse, toute l'humanité soit récapitulée en son corps. Ce temps de la patience et de l'espérance est vécu symboliquement comme celui qui sépare chaque dimanche de la fête de Pâques : c'est la même fête, mais comme déployée dans le temps commun de la société pour la pénétrer progressivement à chaque génération de son Esprit. Et c'est à l'intérieur de cette tension fondamentale que l'Église « *déploie tout le mystère du Christ pendant le cycle de l'année — de l'Incarnation et la Nativité jusqu'à l'Ascension, jusqu'au jour de la Pentecôte, et jusqu'au jour de la bienheureuse espérance et de l'avènement du Seigneur. Tout en célébrant ainsi les mystères de la Rédemption, elle ouvre aux fidèles les richesses des vertus et des mérites de son Seigneur ; de la sorte, ces mystères sont en quelque manière rendus présents tout au long des temps, les fidèles sont mis en contact avec eux et remplis par la grâce du salut.* » (14).

Ainsi l'homme, rendu à sa dignité par le Christ, est-il appelé à entrer dans un autre temps, une autre histoire, temps et histoire du Christ par lesquels il participe dès ici-bas à l'éternité du Père, du Fils et de l'Esprit. Et corrélativement c'est en répondant « oui » à cet appel avec et, d'une certaine manière, dans la Mère de Dieu, c'est en s'offrant lui-même qu'il accède à sa dignité véritable (et au sacré véritable).

Il est clair qu'appel et réponse sont effectivement prononcés à l'intérieur de l'échange eucharistique où l'assemblée des frères célèbre le Jour du Seigneur avec les anges et les saints. On ne voit donc pas de raison de choisir entre les termes de cette alternative : « Le dimanche, dois-je aller à la messe ou dois-je m'associer à une assemblée ? ». Comme si la messe ne se célébrait pas dans une assemblée. On verrait même une raison de ne pas choisir entre les termes de cette (fausse) alternative, *s'ils* cachaient l'idée qu'une célébration non eucharistique peut être regardée comme équivalente à une célébration eucharistique. C'est là, en réalité, un pis-aller. La tâche des pasteurs est de tout mettre en œuvre pour permettre à leurs frères de célébrer le dimanche par l'eucharistie du Seigneur.

(12) H. Dumayne, art. « *Dimanche* », dans *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie*, IV (1921), 929-930.

(13) *Épître aux Romains* 12, 1 s. ; *Prière eucharistique III*.

(14) *Constitution sur la Sainte Liturgie*, n° 102.

3 IL y a enfin l'élément de précepte. C'est le plus mal compris et le plus fragile. Le plus mal compris d'abord parce que, en dehors de la messe, les obligations dominicales sont demeurées celles que Constantin avait imposées à tous, païens et chrétiens, pour le chômage du dimanche, ensuite parce qu'il est facile d'opposer l'essence du christianisme à la loi. Mais que les textes vigoureux de Paul opposant l'esprit à la loi ne nous fassent pas oublier les ordres non moins vigoureux du même Paul. La loi qu'il oppose à l'esprit est la loi des œuvres mortes ; Paul connaît aussi la loi de l'Esprit et il entend qu'en obéissant à son autorité apostolique ses frères se comportent suivant l'Esprit du Seigneur.

L'élément de précepte est aussi le plus fragile, car, redisons-le, l'Église a fixé la célébration du mystère pascal au jour même de la Résurrection du Christ en vertu d'une tradition apostolique. Et elle y tient, car « *parmi les divers systèmes qui sont imaginés pour établir un calendrier perpétuel et l'introduire dans la société civile, elle ne s'oppose pas à ceux-là seulement qui observent et sauvegardent la semaine de sept jours avec le dimanche, sans intercaler aucun jour hors de la semaine, de telle sorte que la succession soit laissée intacte, à moins que n'interviennent des motifs très graves dont le Siècle apostolique aurait à juger* » (15).

Pour des mentalités disposées à ne retenir de la religion que ces éléments dits universels ou à modeler le christianisme sur la culture dominante (présente ou à venir), un tel attachement à un élément contingent paraît aussi obscur ou ridicule que l'attachement à l'Écriture, au pain et au vin pour la célébration eucharistique, au Siège de Pierre pour la communion hiérarchique et à la consécration religieuse pour la communion fraternelle. C'est pourtant grâce à un tel attachement que l'Église demeure apostolique et donc *Eglise du Christ*.

A qui admet cela, la nature du précepte devient claire : il ne s'agit pas de contraindre les chrétiens à se rendre à la messe, mais de les convoquer ici et partout dans la puissance de l'Esprit à célébrer les uns avec les autres la fête de leur libération et de leur adoption qui leur rend leur dignité d'hommes. S'abstenir d'une telle participation exige évidemment une raison « grave » c'est-à-dire sérieuse et réfléchie, sans quoi on s'exclut soi-même de la communion. Ce qui suppose évidemment la réintégration par l'absolution sacramentelle. On est loin alors d'une certaine casuistique qui tue la vie des âmes ; mais on est loin également d'une sorte de laisser-aller qui permet à n'importe qui dans n'importe quelle condition de participer à l'assemblée chrétienne et à l'Eucharistie. Il n'y a d'assemblée dominicale que convoquée par le Seigneur grâce au ministère des apôtres qui s'exerce aujourd'hui par leurs successeurs les évêques.

(15) Appendice à la *Constitution sur la Sainte Liturgie*.

Deux questions pour terminer : en dehors du travail et des loisirs, ai-je du temps pour organiser des réjouissances avec la famille ou des amis et connaissances ; ai-je du temps à consacrer à Dieu ?

Georges CHANTRAINE s.j.

Pierre GRELOT

Le jour du Seigneur

Comment est apparu le sabbat juif ? Comment est apparu le dimanche chrétien ? Comment est-on passé de l'un à l'autre ?

DANS tous les cadres culturels, les religions traditionnelles connaissent des jours, sacrés et des fêtes liés aux rythmes cosmiques, qui président eux-mêmes aux activités de chasse et de cueillette, d'agriculture et d'élevage. Les jours ainsi marqués sont mis à part des autres : l'activité profane s'interrompt – sauf nécessité vitale – pour laisser une place au repos, au loisir, aux activités désintéressées et, naturellement, à celles qui se déroulent dans le cadre du culte. La religion propre à la Bible et liée à la révélation ne fait pas exception sur ce point. Israël a repris les anciennes fêtes saisonnières du printemps (la Pâque chez les pasteurs de petit bétail, Azymes et offrande de la première gerbe chez les agriculteurs), et celles de l'automne (la fête des récoltes, devenue fête des Tentés). Ces célébrations traditionnelles ont été réinterprétées pour devenir les mémoriaux des grandes expériences faites au cours de l'histoire « fondatrice » : la délivrance liée à la Pâque et aux Azymes, l'Alliance sinaïtique rappelée par la Pentecôte, le séjour au désert commémoré par la fête des Tentés. Tout cela suit le rythme de l'année solaire, qui commande celui de la vie des hommes. Celui des mois lunaires, héritage probable des temps nomades, vient s'entrelacer avec lui pour introduire à des dates plus rapprochées d'autres festivités joyeuses : la néoménie (ou nouvelle lune) et probablement le sabbat qui, avant la réforme du calendrier (vers 604), désignait vraisemblablement le mitan du mois (par exemple, dans *Amos* 8, 5 et *Isaïe* 1, 13, comparés au *Psaume* 81, 4). Il existe enfin un rythme septénaire des jours de chômage qui est attesté dès les plus anciens codes (*Exode* 23, 12 et 34, 21) et qui figure dans le Décalogue (*Exode* 20, 8 et *Deutéronome* 5, 12). Comme il n'est en rapport ni avec l'année solaire, ni avec le mois lunaire réel, son origine est discutée (1). Mais l'identification du septième jour et du sabbat est probablement un fait tardif, relié à un jeu de mots sur la désignation

Georges Chantraine, né en 1932. Entré dans la Compagnie de Jésus en 1951, prêtre en 1963. Docteur en philosophie et lettres (Louvain), et en théologie (Paris). Professeur à l'Institut d'Études Théologiques (Bruxelles). Publications : *Vraie et fausse liberté du théologien*, DDB, 1969 ; *Mystère . et . philosophie . du Christ selon Erasme*, Paris-Gembloux, Duculot, 1971 ; *Erasme et Luther (Libre et serf arbitre)*, Paris, Lethielleux, 1981. Membre du bureau de rédaction de *Communio* en français.

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

- **l'analyse des lettres de lecteurs reçues à la rédaction ;**
- **des informations sur les groupes de lecteurs et sur les autres éditions de Communio ;**
- **la publication progressive d'un Index thématique de tous les thèmes abordés dans la revue depuis ses débuts en 1975.**

_Abonnement annuel : 35 FF, 260 FB, 10 S, 15 FS; autres pays : 40 FF. ,

(1) Plutôt que de donner ici une longue bibliographie pour justifier les détails de mon exposé, je me permets de renvoyer à une étude antérieure qui la fournit : « Du sabbat juif au dimanche chrétien », I : « Enquête sur le sabbat juif », *La Maison-Dieu*, n° 123 (1975/3), p. 79-107 ; II : « Le dimanche chrétien », *La Maison-Dieu*, n° 124 (1975/4), p. 14-54.

hébraïque du chômage (verbe *shâbat*, à côté du nom du *shabbat*). Quoi qu'il en soit, au terme de cette évolution, on voit se dessiner avec netteté le sens de la pratique du sabbat qui, à l'époque du Judaïsme d'après l'Exil, interrompt à intervalles réguliers le temps du travail profane. On peut partir de là pour comprendre le rapport entre le travail et la fête, le chômage et la consécration du temps. Mais avec l'annonce de l'Évangile, le Dimanche, « Jour du Seigneur », sera substitué au sabbat juif en intégrant ses données fondamentales.

L Le sens du sabbat juif

1. Les deux orientations de la législation

L'unification de la législation israélite dans le Pentateuque actuel a laissé subsister, sinon des différences majeures, du moins des accentuations diversifiées dans les motivations de la loi du sabbat.

Il est clair que, dans le *Deutéronome*, le chômage du septième jour prend l'allure d'une loi sociale, la première du genre : « Tu ne feras aucun ouvrage, toi, ni ton fils, ni ta fille, ni ton serviteur, ni ta servante, ni ton bœuf, ni ton âne, ni l'étranger qui est dans tes portes. Ainsi, comme toi-même, ton serviteur et ta servante pourront se reposer » (*Deutéronome* 5, 14). Aucune observance proprement religieuse n'est précisée ici. Mais, à partir du moment où celles de l'ancien *shabbat* (mitan du mois) y sont reportées, on entrevoit la forme de sa célébration : pèlerinage au sanctuaire (*Osée* 2, 13), remplacé ensuite par les synagogues locales, assemblée solennelle, sacrifices et holocaustes au temple de Jérusalem, interruption du commerce et pas seulement du travail. Tout le monde, citoyens ou étrangers en résidence, maîtres et esclaves, hommes et femmes, peut souffler, se réjouir et participer à la fête.

La législation sacerdotale, qui date probablement du temps de l'Exil (peut-être entre 538 et 520, sur la base d'une tradition plus ancienne), fait un pas de plus pour justifier par des motifs doctrinaux les pratiques imposées. Introduisant dans son évocation de l'histoire sainte un calendrier idéal où les 12 mois lunaires et le rythme septénaire des 52 semaines s'harmoniseraient dans une année solaire de 364 jours, elle ouvre cette histoire par le tableau de la première semaine, qui fournit un cadre symbolique à l'activité créatrice de Dieu. (*Genèse* 1, 1-2, 4). Celle-ci est donc présentée comme le prototype et le modèle du travail humain lui-même : l'homme poursuit et achève ainsi, en quelque sorte, l'œuvre entreprise par Dieu dans sa création. C'est justement cela qui permet de motiver religieusement le sabbat : « ... Car en six jours Yahwé a fait le ciel, la terre, la mer et tout ce qu'ils contiennent ; mais il s'est reposé le septième jour. C'est pourquoi Yahwé a béni le jour du sabbat et l'a consacré » (*Exode* 20, 11, avec renvoi implicite à *Genèse* 2, 1-2, où figure le verbe « chômer »).

La fusion de la fête du sabbat et du repos du septième jour est maintenant totale. Ce repos n'a donc plus seulement une fonction sociale pour assurer à tous le repos nécessaire. Il a en lui-même une valeur sacrale. De même que le travail humain se modelait sur l'activité créatrice de Dieu, ainsi le repos

permet à l'homme de se tourner vers Dieu pour « sanctifier » son propre temps. Le chômage n'est pas un loisir vide, un temps de désœuvrement qui pourrait tourner au repliement égoïste sur soi ou à l'ennui. Il assure une liberté pour accomplir les actes culturels où l'homme trouve la justification ultime de son existence, grâce à la relation à Dieu. Jour de fête, jour de joie, mémorial du Dieu créateur à qui nous devons tous les biens de ce monde, participation au grand « repos » de Dieu... Le septième jour est ainsi le couronnement des six autres, pour l'homme comme pour Dieu lui-même.

2. La pratique juive du sabbat

Sur cette base législative, la pratique du sabbat est devenue une des marques distinctives des communautés juives, non seulement dans le foyer national de Judée restauré comme province autonome sous l'empire perse, mais aussi dans tous les lieux de la « Dispersion » au milieu des nations païennes. Liée à un calendrier particulier qui tranchait sur tous ceux de l'ancien Orient (égyptien, syrien, grec, romain, etc.), elle constituait pour les « gens du dehors » une originalité incompréhensible. Tacite en parle en ces termes : « *Il leur a plu, dit-on, de consacrer au repos le septième jour, parce que celui-ci leur avait apporté la fin de leur peine (avec un jeu de mots sur labor, peine ou travail) ; ensuite, trouvant la paresse pleine de charme, ils consacrèrent aussi la septième année au "farniente"* » (Tacite, *Histoires*, V, IV, 6, avec allusion à l'année sabbatique où la terre est laissée au repos). La malveillance filtre à travers ces lignes, d'autant plus fortement que la Loi de Moïse est reconnue et protégée par l'État romain – après l'empire perse et les royaumes grecs – pour tous les Juifs de son ressort.

Vu de l'intérieur, le sabbat a évidemment un tout autre sens. Voici un exemple de son interprétation, tiré du *Livre des Jubilés* (fin du II^e siècle avant J.-C.). Un « ange de la Face » explique à Moïse que Dieu a prescrit à toutes les classes d'anges de célébrer le sabbat avec lui dans le ciel, en ajoutant : « Voici que je me séparerai un peuple d'entre tous les peuples, et ils observeront le sabbat eux aussi afin qu'ils soient mon peuple, et je les bénirai » (*Jubilés* 2, 17). C'est pourquoi Dieu « *a fait de ce jour un signe selon lequel ils observent le sabbat eux aussi avec nous, le septième jour, en mangeant, en buvant et en bénissant celui qui a tout créé, comme il a béni et sanctifié le peuple qu'il s'est acquis entre tous les peuples* » (2, 21). Il est donc clair que l'arrêt du travail a pour but essentiel de permettre la célébration hebdomadaire d'une fête joyeuse, afin de rendre grâce à Dieu pour tous les bienfaits qu'il accorde aux hommes.

Le dossier des textes juifs consacrés à ce sujet est assez détaillé pour qu'on se représente sans peine ce qu'était un jour de sabbat au temps de Jésus, en Galilée, en Judée ou dans les communautés de la Dispersion. A Jérusalem, le culte du Temple est solennisé et les chœurs exécutent le *Psaume* 91 (d'après la *Mishna*, traité « Tamîd », VII, 11). Ailleurs, la journée comporte partout les mêmes pratiques : chômage à partir du vendredi soir au coucher du soleil jusqu'au lendemain à la même heure repas de fête préparé d'avance, pour lequel on se prive éventuellement les autres jours ; service d'entraide où l'on distribue le « panier des pauvres », recueilli le vendredi, afin de prendre en charge les veuves, les orphelins, les indigents, grâce aux aumônes de la

communauté locale ; réunion à la synagogue pour une prière du matin assez longue ; lecture liturgique d'un texte de la Loi suivi d'un passage prophétique, le tout étant naturellement accompagné par des chants de Psaumes ; prédication que Philon, contemporain de Jésus, mentionne comme une institution déjà ancienne ; réunions dans la « maison d'étude », pour consacrer le temps libre à la réflexion sur la « Tôrah » de Dieu.

Le caractère joyeux du sabbat ne s'explique pas seulement par son caractère de mémorial de la création : il annonce aussi d'une certaine manière la joie du « monde à venir », comme le montre ce texte recueilli dans le traité de la *Mishna* déjà cité : « *Au sabbat, on récitait comme psaume un "Cantique pour le jour du sabbat" (= Psaume 91), c'est-à-dire un psaume, un cantique, pour ce qui doit venir, pour le jour qui sera tout entier un sabbat et repos pour la vie éternelle* » (traité « Tamid », VII, 4). Cette notation recoupe à sa manière celle du *Livre des Jubilés* : la « joie de Dieu » constitue l'horizon de la fête, au début comme à la fin du temps. La liturgie vient rythmer le temps historique lui-même en interrompant le travail profane, afin que l'homme participe dès maintenant d'une certaine manière à cette joie. Le « monde à venir » est le grand repos de Dieu, inauguré depuis la création : c'est à ce titre qu'il fait dès maintenant l'objet de l'espérance humaine. C'est pourquoi le sabbat est tout entier tendu vers lui.

3. Jésus et le sabbat juif

La lecture des évangiles montre que Jésus, fidèle à la Tôrah qu'il est venu « accomplir » et non « abolir » (*Matthieu* 5, 17), n'a mis en question ni le principe du chômage mentionné dans le Décalogue, ni le caractère festif du sabbat, ni les pratiques essentielles qui en marquaient l'importance. Il participe ce jour-là à la réunion de synagogue (*Marc* 1, 21 ; *Luc* 4, 31 ; 13, 10) ; il fait éventuellement la lecture liturgique en y rattachant une prédication qui lui permet d'annoncer l'Évangile du Règne de Dieu (*Luc* 4, 16-22). Quand on le voit enseigner dans les synagogues, tel un maître de passage qu'on invite à prendre la parole pour édifier l'assemblée (*Marc* 1, 21. 39 ; 6, 2 ; *Matthieu* 4, 23 ; 9, 35 ; 13, 54 ; *Luc* 4, 44 ; *Jean* 6, 59 ; 18, 20), c'est évidemment dans le cadre des réunions sabbatiques, puisque les gens sont au travail le reste de la semaine. Il est même invité chez un pharisien, membre d'une confrérie attentive aux règles de pureté rituelle, pour prendre chez lui le repas festif du sabbat (*Luc* 14, 1). N'y a-t-il pas d'ailleurs un lien étroit entre l'espérance du grand « repos divin » lié au sabbat et la « Bonne Nouvelle » du Règne de Dieu qui « s'est approché » (*Marc* 1, 15), qui est déjà « parmi vous », dit-il aux Pharisiens (*Luc* 17, 21) ?

Jésus reste donc fidèle à l'esprit fondamental et à la lettre de la Tôrah écrite. Par contre, il montre sa liberté d'opinion et d'action par rapport à la casuistique du chômage, telle que les Docteurs de la Loi la formulent communément. Il la connaît, puisqu'il en tire occasionnellement un argument « ad hominem » pour justifier sa propre conduite (cf. *Luc* 13, 15 ; 14, 5). De même, quand il déclare que « le sabbat a été fait pour l'homme, et non l'homme pour le sabbat » (*Marc* 3, 27), il rejoint un axiome rabbinique attesté par ailleurs : « Le sabbat vous est livré, et ce n'est pas vous qui êtes livrés au sabbat » (*Mekhilta*, sur *Exode* 31, 13, qui rappelle la loi du sabbat). Mais sa

façon d'appliquer un tel principe choque les juristes, parce qu'elle innove. Il tolère qu'on froisse des épis ce jour-là (*Matthieu* 12, 8 et parallèles). Il ordonne à un grabataire guéri de partir en portant son grabat (*Jean* 5, 8-13). Il opère lui-même des guérisons que les scribes regardent comme des œuvres interdites (*Marc* 3, 1-5 et par. ; *Luc* 13, 10-16 ; *Jean* 5, 5-13 et 9, 6-7, 16).

Pour justifier cette conduite qui bouleverse les usages, il invite l'entourage à évaluer ce qui est le plus important : l'observation du droit coutumier qui surcharge la loi écrite, ou la guérison d'un homme qui manifeste l'action bienfaisante de Dieu dans le monde (*Marc* 3, 4 et *Luc* 13, 3-4). Or, par ses miracles, Jésus « travaille aux œuvres de Dieu » (*Jean* 9, 4) : l'insertion du Règne de Dieu dans le monde porte à son achèvement l'œuvre de la création, en inaugurant la « nouvelle création » que la célébration de chaque sabbat invite à espérer. « Mon Père est à l'œuvre, dit-il, et moi aussi je suis à l'œuvre » (*Jean* 5, 17). La casuistique du sabbat élaborée par les juristes n'entre donc plus en ligne de compte, car « le Fils de l'Homme est maître même du sabbat » (*Marc* 2, 28 et par.). Le sabbat garde ainsi sa valeur, comme célébration du Dieu créateur, sanctification du temps, arrêt du travail profane grâce auquel les hommes peuvent se tourner vers Dieu, prier, méditer sur sa Parole. Mais il est subordonné lui-même à la loi de l'amour et à l'instauration du Règne de Dieu qui lui donne tout son sens. La prédication de Jésus et les miracles qui l'accompagnent introduisent ici-bas une réalité nouvelle qui dévoile ce sens dans toute sa plénitude : « ... Les prêtres violent le sabbat dans le Temple sans être en faute ; or, je vous le dis, il y a ici plus grand que le Temple » (*Matthieu* 12, 5). Pour que cet aspect des choses soit compris, il faudra que Jésus soit conduit, par sa fidélité même à la volonté du Père, jusqu'au témoignage du sang. Alors sa résurrection l'introduira, comme « prémices de ceux qui se sont endormis » (*1 Corinthiens* 15, 20), dans le grand Sabbat de Dieu, ce « repos du septième jour réservé au peuple de Dieu » (*Hébreux* 4, 9, avec une allusion sous-jacente à la glorification céleste de Jésus : 4, 14).

Il ne faut pas en conclure que, dès les origines chrétiennes, la pratique du sabbat sera regardée comme caduque par les Juifs qui adhéreront à l'Évangile. Dans sa description idéale de la communauté primitive, Luc ne mentionne pas une seule fois le sabbat ; mais les « frères » (*Actes* 1, 15 ; 10, 23 ; 11, 1, etc.) se conduisent en Juifs exemplaires. Pour tous les Juifs de l'empire, le sabbat relève d'un calendrier spécial reconnu par l'État, comme le reste de leur Loi : pourquoi se soustrairaient-ils à cette protection légale ? C'est même grâce à elle que les premiers prédicateurs de l'Évangile, tous Juifs, peuvent participer aux assemblées communes dans les lieux de prière ou les synagogues, afin d'y annoncer la Bonne Nouvelle du Royaume de Dieu et du Christ Jésus (*Actes* 13, 14. 42. 44 ; 16, 13 ; 17, 2 ; 18, 4). Comment pourraient-ils le faire, s'ils ne respectaient pas les autres pratiques liées au sabbat ? Le chômage sacré, l'aumône, la prière commune, la réflexion sur la Tôrah, gardent tout leur sens pour ces membres du peuple d'Israël. Ce qu'il s'agit de faire, c'est d'y introduire un dynamisme nouveau, une espérance d'autant plus tournée vers l'« Avenir de Dieu » et vers le grand Sabbat du dernier jour, que le Christ ressuscité a désormais ouvert la route vers ce terme à tous les hommes qui croient en lui. Mais c'est ici que va justement se manifester la nouveauté chrétienne : le « Jour du Seigneur » se substitue au sabbat, comme principe de la sanctification du temps.

II. Le « Jour du Seigneur »

1. La Pâque du Seigneur

L'enracinement de Jésus et de ses apôtres dans le terroir juif suffisent-ils à expliquer la reprise - mais aussi l'adaptation - du calendrier juif dans les premières communautés chrétiennes, quelle que soit l'origine de leurs membres ? Il y a là un fait massif qui pose en effet un problème. Que les chrétiens d'origine juive aient continué à employer le calendrier de leur tradition nationale, c'est bien compréhensible. Mais Rome, la Grèce, l'Égypte, l'Orient hellénisé, avaient aussi leurs calendriers. Ceux-ci comportaient des fêtes, religieuses et civiles, des jours de chômage, un rythme annuel qui aménageait les saisons et les mois, le cycle solaire et les cycles lunaires. Or, dès qu'on peut saisir sur le vif les communautés chrétiennes, on constate que toutes « judaïsent » à leur façon, tout en se séparant des Juifs pour fixer la date des célébrations festives et le « jour sacré » choisi au sein de la semaine. Pourquoi cela ? Que s'est-il passé, pour qu'un nouveau calendrier religieux ait pu ainsi prendre naissance ? On ne peut le comprendre qu'en se référant à la « Pâque du Seigneur », et plus spécialement à la manifestation de sa résurrection « le troisième jour ». Il faudra pour cela faire un retour en arrière pour évaluer le symbolisme attaché au troisième jour, avant d'en venir aux apparitions pascales de Jésus.

Jésus, né juif, a vécu en Juif, annoncé l'Évangile du Règne de Dieu dans le seul cadre du Judaïsme, assumé pleinement la « judaïcité » qui avait façonné sa personnalité individuelle. Il a été juif dans sa mort, et cela en plusieurs sens profondément enchevêtrés. Les évangiles synoptiques et celui de Jean sont d'accord pour présenter les causes du dissentiment qui l'a opposé aux autorités de son peuple, bien que Jean étende son « procès » sur un laps de temps assez long (*Jean* 7, 1-11, 54), alors que les Synoptiques le résumant en quelques phrases durant sa comparution devant Caïphe (*Marc* 14, 55-64 et parallèles). Deux griefs essentiels : une parole contre le Temple (cf. *Jean* 2, 19) et la prétention d'être « Fils 'de Dieu ». Cela ne veut pas dire que tout le peuple juif ait été responsable de la décision prise par le grand-prêtre du temps, ses affidés et ses hommes de main, avec la complicité de l'un des douze disciples de Jésus. Mais ce fut un drame proprement juif : le prophète de Nazareth refusé ; le Messie d'Israël, dégagé des intrigues politiques, accusé finalement de ces mêmes intrigues ; le Fils envoyé dans le monde par le Père, mais non reconnu par « les siens » (*Jean* 1, 10-11). La livraison de l'accusé au gouverneur Ponce Pilate fournissait un moyen commode pour s'en débarrasser en l'accusant « au plan civil ». Pilate porte la responsabilité de la décision qui conduit Jésus à la croix. Mais l'écriteau de la croix montre le caractère typiquement juif de ce dénouement : « Jésus de Nazareth, roi des Juifs. »

La mort ainsi provoquée pourrait relever de la banalité quotidienne dans un monde où une entorse à la justice pèse peu. Mais les circonstances qui l'entourent dévoilent son sens dans le dessein de Dieu qui a pour support historique le peuple d'Israël. On peut en effet projeter sur elle de plusieurs façons la lumière des Écritures. Elle est la mort du « Juste souffrant » évoquée par certains psaumes (cf. *Psaumes* 22 ; 31, 6 ; 69), la Mort du Serviteur qui

porte le péché de la multitude (*Isaïe* 52, 13-53, 12). Librement acceptée par Jésus pour accomplir la volonté du Père (*Marc* 14, 36 et par.), elle est offerte par lui pour que son sang versé soit « le sang de l'alliance » (*Marc* 14, 24 et par. de *Matthieu*), ou « la nouvelle alliance dans son sang » (*Luc* 22, 20 et par. de *1 Corinthiens* 1 I, 25) : ce regard jeté vers le Sinaï à travers l'oracle de *Jérémie* 31, 31-34 ouvre une perspective qui débouche sur l'« Avenir de Dieu », et la libération finale. Or, la mort de Jésus a pour cadre la célébration de la Pâque, dont le repas est le mémorial de l'antique Délivrance, mais que Jésus ne mangera plus avec les siens « jusqu'à ce qu'elle s'accomplisse dans le Royaume de Dieu » (*Luc* 22, 16). Cette phrase fait entrevoir la consommation du Royaume de Dieu, au-delà du temps, comme une Pâque éternelle liée à la grande Délivrance. Or, l'espérance ainsi annoncée par Jésus est en rapport direct avec sa propre mort : d'après le IV^e évangile, il meurt sur la croix à l'heure où les prêtres immolent au Temple l'agneau pascal (*Jean* 19, 31-37) ; Jean lui applique même la phrase du rituel qui concerne cet agneau (19, 36 ; cf. *Exode* 12, 46, relié au *Psaume* 34, 21). La Croix est donc, paradoxalement, la Pâque de Jésus, non plus célébrée rituellement, mais vécue dans sa propre chair. S. Paul pourra écrire : « Notre Pâque, le Christ, a été immolée » (*1 Corinthiens* 5, 7), et la première lettre de Pierre reprendra le thème du Christ, Agneau pascal (*1 Pierre* 1, 18-20). Toutefois la Pâque de Jésus n'est pas constituée uniquement par sa mort : sa résurrection, arrachement à la mort et entrée dans la gloire de Dieu, en est l'autre face. C'est même à ce titre que la mort de Jésus est annoncée (ou proclamée) dans le cadre de toute célébration eucharistique : cette célébration est le « repas du Seigneur », et l'on y annonce « la mort du Seigneur, jusqu'à ce qu'il vienne » dans la manifestation finale de sa gloire (*1 Corinthiens* 11, 20 et 26). Ici, le mot « Seigneur » est un titre essentiel du Christ ressuscité. Mort et résurrection constituent ainsi les deux composantes, indissociables, de la Pâque de Jésus. Anticipée lors de son dernier repas, accomplie pleinement par le don de lui-même qui le conduisit à la mort, elle est éternisée par son « retour au Père » (*Jean* 13, 1), qui est tout à la fois un arrachement à la mort - la résurrection (*Actes* 2, 31-32), une intronisation messianique de style imprévu et imprévisible (*Actes* 2, 30. 34-35), une glorification auprès du Père (*Jean* 17, 1. 5). C'est pourquoi l'Apocalypse peut évoquer Jésus dans sa gloire céleste, associé au trône de Dieu, comme « le Prince des rois de la terre » (1, 5), le Fils d'Homme à l'allure divine (1, 13-18) et l'Agneau immolé qui possède désormais la maîtrise de l'histoire (5, 5-12).

La liturgie chrétienne ne pourra jamais être qu'une célébration de cette gloire pascale de Jésus. Puisque son objet est « pascal », comment pourrait-elle garder son lien avec son événement fondateur, si elle se laissait disjoindre du calendrier juif dans lequel Jésus a vécu sa propre Pâque ? Le Christ ressuscité, dont l'assemblée chrétienne fait l'« anamnèse » en célébrant le « Repas du Seigneur », n'est pas un être mythologique comme les dieux des divers paganismes : il n'est pas autre que Jésus de Nazareth qui, « la veille du jour où il était livré, prit du pain, etc. » ; autrement dit : un Juif, incompréhensible en dehors du cadre culturel et religieux où il était enraciné.

2. Le premier jour de la semaine

La Pâque juive était, et est encore, célébrée durant la nuit de la pleine lune du printemps (14 au 15 Nisan, premier mois de l'année : *Exode* 12, 6-11). Jésus, d'après le texte très explicite de saint Jean, est mort dans l'après-midi du 14 Nisan (*Jean* 19, 31), ce qui obligea à lui donner une sépulture hâtive (*Jean* 19, 38-42 ; *Marc* 15, 42-47). En effet, la Pâque coïncidait cette année-là avec un jour de sabbat (*Jean* 19, 31 ; *Marc* 15, 42 ; *Luc* 24, 54-56). Avec la mort de Jésus, l'espérance de ses disciples était tombée à plat : les femmes qui le suivaient ne songeaient qu'à porter des parfums sur son cadavre. Assurément, il avait envisagé de sang froid cette mort à plusieurs reprises, en énonçant toujours à ce propos sa ferme espérance de ressusciter « après trois jours » (*Marc* 8, 31 ; 9, 31 ; 10, 34) ou « le troisième jour » (*Matthieu* 16, 21 ; 17, 23 ; 20, 19). Mais qu'est-ce que cela voulait dire ?

Le thème du troisième jour comme « jour du salut » faisait partie du répertoire classique des docteurs juifs, sur la base des textes bibliques où cette expression reparait. Le texte d'*Osée* 6, 2, entendu en un sens très littéral, invitait à l'appliquer au « jour de la consolation des morts », c'est-à-dire, de la résurrection au dernier jour : cette désignation symbolique, conventionnelle en son principe, est effectivement conservée dans la paraphrase araméenne du texte et dans plusieurs commentaires anciens. La parole de Jésus pouvait ainsi être entendue avec un sens très général, plutôt que comme une prédiction proprement dite. Mais pour que la foi des disciples aux paroles de leur Maître retrouve sa vitalité après l'épreuve de la Passion, n'était-il pas tout indiqué que le Christ ressuscité se montrât vivant aux siens « le troisième jour » ? La conformité de cet événement à l'Écriture ne serait-elle pas un indice très sûr de son sens : pour Jésus, le « jour de la consolation des morts » est donc advenu ; « Dieu l'a ressuscité » (*Actes* 2, 32) et « il lui a donné de se rendre manifeste, non à tout le peuple (comme s'il s'agissait d'un événement d'ordre empirique, constatable par tous), mais aux témoins que Dieu a choisis, (ceux) qui ont mangé et bu avec lui après sa résurrection d'entre les morts » (*Actes* 10, 40).

C'est pourquoi tous les évangiles sans exception insistent sur la chronologie de la première apparition : « Après le jour du sabbat, comme le premier jour de la semaine commençait à poindre... » (*Matthieu* 28, 1 ; cf. *Marc* 16, 1-2 ; *Luc* 24, 1 ; *Jean* 20, 1). Le tombeau trouvé vide, à lui seul, ne prouverait rien : les milieux juifs trouveront plus tard une parade pour l'expliquer (*Matthieu* 28, 11-15). Mais les manifestations du Christ vivant à un grand nombre de témoins (*1 Corinthiens* 15, 4-8), avec les nombreux indices qui les accompagnent (*Actes* 1, 3), donnent à ces témoins une certitude pratique qui les fait entrer dans la foi entière, c'est-à-dire dans un nouveau type de relation avec celui qu'ils avaient connu durant son ministère historique et jusqu'à sa mort. Il est donc normal que le « premier jour de la semaine » juive devienne le mémorial de sa résurrection d'entre les morts, exactement comme le sabbat juif était, pour Israël, le mémorial qui rappelait l'activité créatrice de Dieu et promettait la participation à son grand Repos, au terme du temps. Sous ce rapport, la fête de la Pâque, reportée au premier jour de la semaine, et chaque « premier jour » vont fonder désormais le cycle de la liturgie, pour ceux qui croient en Jésus Messie et Fils de Dieu, mort et ressuscité, médiateur de salut par cet acte fondateur de l'Église.

Les passages du Nouveau Testament qui l'attestent explicitement sont peu nombreux mais décisifs. Dans les épîtres de saint Paul, l'assemblée « en église » dont il est question dans la *Première lettre aux Corinthiens* (ch. 11 à 14) se tient certainement au premier jour de la semaine : c'est ce jour-là que doivent être recueillis les dons que Paul emportera à Jérusalem pour soutenir les églises de Judée (*1 Corinthiens* 16, 2, avec l'allusion aux instructions identiques qui ont été données en Galatie). Dans les *Actes des apôtres*, la seule assemblée décrite (*Actes* 20, 7-12) se place « le premier jour de la semaine » (20, 7), à Troas, après un séjour d'une semaine et, en remontant le temps, cinq jours de traversée par mer à partir de Philippes que Paul et ses compagnons ont quittée « après les jours des Azymes », donc après la célébration de la Pâque chrétienne (*Actes* 20, 6). Enfin, dans l'Apocalypse de Jean, le voyant tombe en extase « le jour du Seigneur » (*Apocalypse* 1, 10), ce qui établit un lien étroit entre ses visions et la célébration de ce jour par la communauté réunie. C'est pourquoi la même prière finale adressée au Christ en gloire vient clore, d'une part, la *Première lettre aux Corinthiens* (15, 23) et, d'autre part, l'Apocalypse elle-même (22, 20) : « Maranatha », en araméen ; « Viens, Seigneur Jésus », en grec.

Que fait-on dans cette assemblée en Église, « convoquée » par Dieu lui-même autour du Christ ressuscité ? Pour une part, on reprend ce qui se faisait dans les assemblées juives du sabbat : on prie ; on lit l'Écriture, on la commente et on réfléchit sur elle ; on collecte les aumônes pour prendre en charge les pauvres, etc. Il y a toutefois une différence : les réunions ne bénéficient d'aucun statut civil de « religion autorisée », et le premier jour de la semaine n'est pas chômé, puisqu'il ne peut se prévaloir ni de la Loi juive (qui sacralise le sabbat), ni des divers calendriers que suivent les cités, les royaumes, les sanctuaires locaux, etc. On se réunit donc dans les maisons particulières, le soir, après la journée de travail, le « Repos du Seigneur » - ou « fraction du pain » - étant lui-même un dîner (*deipnon*) (cf. *Actes* 20, 7-11). Plus tard, l'horaire s'adaptera aux possibilités pratiques. Vers 110, en Bithynie, la réunion a lieu à jour fixe, avant le lever du soleil (Pline le Jeune, lettre à Trajan). Vers 150, Justin décrit, dans sa *1^{re} Apologie* adressée à l'empereur, la réunion qui a lieu « le jour qu'on appelle jour du soleil » : elle a lieu au petit matin et les principales composantes de la future liturgie y sont déjà reconnaissables. Le sens de la fête hebdomadaire est donc bien clair : le « Jour du Seigneur » que célèbrent les chrétiens absorbe la dimension d'espérance qui s'attachait au sabbat juif, car le Christ en gloire en fait espérer la pleine participation à ceux qui « attendent sa Venue » ; leur communion au « Repos du Seigneur » en est à la fois le signe et le gage concret. Le « dimanche » (*dies dominica*) est en quelque sorte l'anticipation du grand « Repos de Dieu » on pourrait dire : le « huitième jour » qui vient couronner la semaine juive, comme le Nouveau Testament couronne l'Ancien et attend sa consommation dans l'éternité.

Il faudra attendre le règne de Constantin pour que le « septième jour » soit officialisé et, à ce titre, devienne chômé. Suprême astuce de l'administration romaine : le « Jour du Seigneur » coïncidait, dans le septénaire astral, avec le « Jour du Soleil ». Constantin satisfaisait à la fois les chrétiens, dont les communautés s'accroissaient, et les adorateurs de Mithra, qui étaient nombreux dans les armées impériales ! Dans l'Église, le repos du sabbat juif

put ainsi être reporté sur le dimanche. Du même coup, son caractère de loi sociale, affirmé avec force par le Deutéronome, put prendre sa place dans le « coutumier » chrétien : il devenait possible d'y interdire *omne opus servile*, c'est-à-dire le « travail des esclaves » (ou des serviteurs), et non point « les travaux auxquels le corps prend plus de part que l'esprit », comme on l'a dit et écrit à l'époque classique en revenant à une « casuistique du travail » digne des docteurs juifs du temps de Jésus. Mais ceci est une autre histoire... Retenons-y le sens de la fête, le sens du loisir qui interrompt les tâches quotidiennes pour permettre à l'homme de se tourner vers Dieu, dans la perspective ouverte par la résurrection de Jésus. Tel est le dimanche, « Jour du Seigneur ».

Pierre GRELOT

Pierre Grelot, né en 1917. Prêtre du diocèse d'Orléans en 1941. Docteur en théologie (Institut catholique de Paris) et ès-Lettres (Université de Paris-Sorbonne). Professeur de langues orientales anciennes depuis 1952 et d'Écriture sainte depuis 1962 à l'Institut catholique de Paris. Principales publications : *Sens chrétien de l'Ancien Testament*, Desclée, 1962 ; *La Bible, Parole de Dieu*, *ibid.*, 1965 ; *Documents araméens d'Égypte*, Cerf, 1972 ; *Péché originel et rédemption*, Desclée, 1973 ; *L'espérance juive à l'heure de Jésus*, *ibid.*, 1978 ; *Les poèmes du Serviteur : De la lecture critique à l'herméneutique*, Cerf, 1981. Et en co-direction avec A. George, *Introduction critique au Nouveau Testament*, 5 vol., Desclée, 1977-78. Collaborateur de *l'Introduction à la Bible*, de A. Robert et A. Feuillet (1957-59), du *Vocabulaire de théologie biblique*, sous la direction de X.-L. Dufour (1961, 2^e éd. 1970), etc.

Jean-Yves LACOSTE

Le temps d'être homme

Le dimanche suspend la règle de l'utilité et de la maîtrise : le temps redevient gratuit. Dans la célébration eucharistique, la communauté chrétienne ne célèbre pas, avec un anthropocentrisme pieux, sa propre fête, mais se laisse déposséder d'elle-même par l'invité divine.

1. LE rapport au monde de l'homme occidental est en crise. Au rythme même, curieusement, ou s'enfle le discours chrétien sur le monde, sa positivité et ses valeurs, voici que nous ne savons plus vraiment comment habiter un monde. Technicisé, quantifié, partagé entre les impérialismes des diverses sciences, objet seulement et objet d'une maîtrise, le monde ne tient plus à l'homme le langage d'un bonheur ; et la protestation de l'écologie est là pour dire, justement, que l'homme ne sait plus demeurer humainement au milieu des êtres et des choses. Comme si le « tournant anthropologique » de la modernité voulait dire que l'homme a déserté le monde pour n'habiter que sa seule subjectivité ou sa seule volonté de puissance, le cosmos, mesuré et problématisé, lieu d'utilisation et non de fruition, est aujourd'hui théâtre d'un commerce appauvri avec le réel.

Est de nécessaire conséquence alors la perte d'un rapport riche au temps, où il faut sans doute entrevoir la problématique fondamentale du dimanche chrétien. On ne peut certainement, avec les modes du moment, se demander si la liturgie a quelque chose à voir avec la vie, et vouloir penser la relevance de la liturgie, qu'en un temps où l'homme seul, selon ses désirs et ses projets, mesure le temps, et où le site liturgique de la temporalité, fête de Dieu avec les hommes, est une singularité et un monument pré-anthropocentrique. A vouloir maîtriser son temps comme il maîtrise son monde, l'homme contemporain ne peut penser la temporalité qu'en termes d'œuvre ; « faire quelque chose de son temps », dans un lexique absolument non-innocent, est le programme d'une telle volonté d'utilité. La fête liturgique apparaîtra alors, négativement, comme l'inutile. Ou alors il faudra la connumérer avec tous les actes utiles posés dans le monde, l'estimer à son efficacité pratique dans la transformation du monde – activisme bien connu de la liturgie, soucieux de la moraliser au plus pressé et la sommant de quitter l'esthétique pour l'éthique. Ou encore, à l'inverse, on voudra bien y repérer comme la promesse d'une fête humaine : et de vouloir alors y faire la fête —mais d'y transposer

ironiquement l'esprit de la technique, prétendument mis dans une provisoire parenthèse, mais d'autant plus sûrement à l'œuvre, et muant l'œuvre de Dieu en œuvre humaine. Car l'homme peut normer la fête comme il norme le négoce : toujours ainsi renvoyé à lui-même, ne retrouvant dans l'extériorité que ce qu'il y a investi de lui-même, il est enfermé sans issue dans le cercle de ses projets, où il ne peut entrevoir que sa propre image.

Sans disqualifier légèrement les analyses serrées faites ces dernières années sur la « crise du dimanche », on peut se demander si sociologie et psychologie religieuses font ici plus qu'enregistrer les conséquences de ce que l'on se permettra de nommer *l'anthropologisation* du dimanche. Si anthropocentrisme, pensée par maîtrise et pensée par utilité ont destin lié, et si leur histoire se marque de l'exclusion de toute autre transcendance que la seule autotranscendance du *moi*, si l'extériorité n'y est bonne que dans la mesure exacte où je peux la façonner à mon image, il n'y a de temps que pour l'homme et selon lui, et l'idée même d'un jour du Seigneur est au fond contradictoire. La piété peut assurément être sauve, et avec elle le principe du jour saint – pourtant, et nécessairement, mesuré à mon besoin de Dieu (et non au besoin que Dieu a de ma présence à lui), à mon désir de récréation sacrée. La perversion de la vie spirituelle en goût d'être avec soi peut ici se donner de larges espaces ; et le besoin de Dieu devenant norme de ma présence à Dieu, au lieu que la présence à lui patiemment laisse en moi creuser le besoin de lui, ma pratique religieuse ne sera plus que fonction subjective de ma piété. J'aurai alors la certitude confortable d'avoir, dans l'intériorisation du religieux, surmonté tout légalisme, et donnant de mon temps à mon idée de Dieu, penserai être installé dans une foi adulte par-delà le permis et l'interdit : j'aurai simplement mesuré Dieu à l'aune de mon psychisme. Et ce qui restera alors de la liturgie sera aussi décevant que ce qui reste de l'homme, quand un vivant rapport à Dieu ne fonde pas ses gestes et que, Dieu lui devenant incertain, il devient aussi incertain à lui-même.

2. OR, si l'anthropologisation ne fait que masquer l'effective pauvreté de l'anthropologie, il sera peut-être permis de penser que le point de départ fétiche de la théologie de la liturgie dans les aspirations de l'homme n'en est pas un, et qu'il faut interroger autrement. Tant que l'on persistera à faire de l'homme le sujet dernier de la liturgie, tant donc que l'on posera la question du dimanche chrétien dans les termes de la quête d'un agir approprié pour l'homme moderne, bref tant que l'anthropologie (ou ses succédanés dans les sciences de l'homme) sera la constante, et la liturgie la variable, la seule réponse possible aux questions sera que, si le commerce général de l'homme avec le temps et ses rythmes a changé, le rythme régional du temps pour Dieu peut aussi changer, et son style s'altérer. Et d'entonner le refrain de la rupture, selon lequel désormais nous aurions à privilégier le festif au sens large par rapport au pauvre dimanche, le communautaire par rapport au « hiératique », la transfiguration du présent par rapport à l'eschatologique (1).

(1) Par exemple H. Denis, « Problèmes pastoraux autour de l'Eucharistie », *La Maison-Dieu*, 129 (1977/1), p. 7-37.

Il vaut la peine de se demander si, protocolairement, l'inversion des termes n'est pas nécessaire pour accéder au sens exact de la syntaxe eucharistique. Et si la liturgie n'est pas en situation d'objectivité (jusqu'à m'obliger), parce que précisément elle n'est pas le simple corrélat du désir de sacré en l'homme, mais, à l'inverse, présence suscitant, pour peu que je l'accueille, un désir parfaitement singulier. Le risque des analyses de la liturgie en termes de possibilité humaine est certainement de noyer l'irrécusable originalité du champ liturgique chrétien dans la grisaille, ou d'ailleurs dans les chatolements, d'une puissance apriorique de l'homme pour l'agir liturgique. Y voir la réponse de l'homme au numineux, sous forme de l'instauration d'un sacré objectif, est peut-être une manière vigoureuse de contester l'âge technique ; et l'on peut ainsi parler le langage improductif de la fête et de la louange en montrant sa nécessité pour penser pleinement l'homme, et qu'il est proprement obscurantiste de ne connaître le monde que sous les modes de l'utile et du technique. Ceci pourtant lie le sort de la liturgie à celui de la certitude sur l'homme et condamne à tenir un discours pieux ignorant que cette même certitude est étonnamment en crise !

Or, la liturgie chrétienne, eucharistique exemplairement, propose beaucoup plus subversion que continuité avec le temps et les gestes religieux du rite. Dans sa fatale limite anthropologique, le modèle général du rite est toujours plus ou moins d'ordre théurgique : on y fait, on y produit et on y norme le sacré. L'homme religieux a besoin du rite, et ce besoin dût-il s'estomper que la fonction liturgique s'estomperait aussi – et le besoin d'ailleurs fût-il constitutif de l'être de l'homme (ainsi dans les termes d'une théologie de la création) que la ritualité ne fournirait même pas réponse inchoative au manque qu'elle prétend combler. Mais précisément parce qu'elle est subalternée à une révélation dont l'initiative en elle se poursuit, la liturgie chrétienne présente un singulier décentrement. Fondamentalement, elle n'est pas réponse de l'homme à un premier appel divin : dans la révélation serait la part de Dieu, dans la liturgie la part de l'homme. En fait, et comme présence continuée des mystères du salut, elle n'est pas d'abord – ce qu'elle est aussi – geste de *l'homo liturgicus*, mais bel et bien geste du *Deus liturgicus*, qui s'y donne lui-même et lui-même ouvre l'espace où il est reçu. La doctrine de la causalité sacramentelle est au cœur de la liturgie pour indiquer que seul Dieu est ultimement agent et seul exact célébrant; on n'entre dans la vérité de la liturgie qu'en acceptant de ne rien y faire que contempler, louer et adorer. Et il faut même y entrer sachant que j'y suis proprement dépossédé de mes gestes individuels de moi subsistant, qui dans le mystère liturgique sont exhaustivement appropriés, objectivement à l'Église (seul « sujet humain » de la liturgie), ou dans le cas du prêtre célébrant, à l'Église et au Christ. La liturgie n'est pas la maison bâtie par l'homme à Dieu, mais l'anticipation de la demeure de l'homme en Dieu et de Dieu en l'homme. Et l'homme ne bénit liturgiquement le Père que quand coule en lui la prière de bénédiction du Christ ; quand Dieu se donne pour nous le visage d'un Dieu liturge (*munus sacerdotale* du Christ, certes, mais déjà, protoliturgie et matricé de toutes, le sabbat de la création), l'homme peut entrer en liturgie non pour y retrouver l'image sublimée de ses besoins, mais pour y découvrir en Christ l'acte humain de Dieu et la vérité de l'homme.

Ont chance de se dénouer alors les perplexités nées du rapport laïcisé de l'homme moderne au temps, si la liturgie ne nous parle pas d'abord du temps de l'homme pour Dieu, mais du temps de Dieu pour l'homme. Que se soit défait le rapport riche à la temporalité où l'homme occidental faisait jadis (naguère ?) aussi bien la part de l'immanence mondaine que celle de la transcendance, et que le sacré soit exilé de la cité séculière moderne, ou d'ailleurs qu'il y revienne au galop sous de troubles et exotiques visages, est peut-être bien indifférent quant à l'avenir du dimanche chrétien – qui n'est pas effort de sacralité, mais don du seul site où paraissent simultanément, en analogie, le temps et l'éternité. Les tensions de l'homme, qui par-delà les fermetures récurrentes du temps cosmique le poussent à chercher dans la temporalité une expérience de Dieu, ou en tout cas une expérience de l'éternité, sont secondes, en leur fondation psychologique, par rapport à l'expérience effective que Dieu, en Jésus-Christ, fait du temps humain, et dans la liturgie nous partage. Et Dieu venant plus exactement au temps que l'homme dans l'histoire ne peut goûter l'éternité, la liturgie eucharistique est certainement le lieu par excellence où goûter d'un temps qui n'est pas rêve d'éternité, mais temporalisation effective de Dieu et vocation de l'homme à l'éternité. En affranchissement des dialectiques ruineuses où le temps exclut l'éternité, l'incarnation du Fils est exemplaire du mouvement selon lequel, quand Dieu se donne du temps pour l'homme, l'homme alors peut avoir du temps pour Dieu ; et l'Eucharistie, mystère christifiant, en prolonge en chacun l'expérience. Conformé sacramentellement au Christ, je peux vivre la temporalité comme il l'a vécue, sous le chiffre du *kairos* et non pauvrement du *chronos*.

Il faut alors apprendre à penser la synaxe dominicale par-delà le nécessaire, et dans l'économie du don. L'Eucharistie ne vient pas s'ajuster à mon désir, ni d'abord combler mon besoin de Dieu ; elle ne le fait en tout cas que par rapport à un désir plus profond que toute psychologie, strictement ontologique et me déterminant comme être créé, désir distribué certes en subjectivité, mais ne s'y épuisant ni ne s'y réduisant jamais. L'Eucharistie est chance d'accéder à l'inouï, de transgresser l'économie des fins et des moyens, et non seulement d'agir gratuitement (ce que toute fête humaine veut faire), mais foncièrement de s'absoudre de l'antagonisme régnant entre finalité et gratuité, dans l'accueil d'une superfluité contenant en elle toute nécessité. C'est en effet quand est disqualifié l'ordre du projet – dans l'Eucharistie je ne fais rien, et ne m'effectue pas moi-même – que peut s'accomplir le projet de Dieu sur l'homme. Accepter de ne pas gérer son existence est condition nécessaire pour la recevoir transfigurée, et bien vouloir ne pas intégrer l'Eucharistie à l'ordre des fins permet en réciproque qu'y surgisse une nouvelle téléologie, et les conditions d'un nouvel agir, qui est l'agir éthique proprement chrétien selon les dynamismes de la divinisation.

Paradoxalement alors, tel est peut-être l'atout majeur du dimanche chrétien : non contaminé par le projet, son discours explicite ou ses ruses inconscientes, il peut échapper au soupçon et ne peut être déconstruit. Si un régime d'altérité radicale y règne, que l'homme n'y adore pas ses propres rêves investis dans le rite, mais la présence qu'il ne norme pas et le don au-delà de toute attente, nulle mutation sociale ou culturelle ne fera que l'homme chrétien ne puisse ni ne doive, pour recevoir la vérité sur lui-même, accéder au

temps de Dieu. Ce n'est pas la nouvelle compréhension que l'homme occidental aurait de lui qui donnera visage nouveau au dimanche chrétien : c'est d'accueillir la présence qui fondamentalement lui permettra de trouver son vrai visage d'homme.

3 . LA sécheresse dogmatique des remarques précédentes ne peut offusquer leur relevance proprement éthique. Si le droit à la liturgie est pour l'homme le droit le plus nécessaire d'accéder à son identité – comme homme devant Dieu dans la communion de l'Église – , ceci n'introduit pas à une expérience régionale (où le liturgique serait un bonheur d'être aux marges des sérieux de l'existence), mais à une tournure générale d'existence. En s'originant à l'Eucharistie, le style doxologique et eucharistique de l'existence est appelé à régir toute vie. L'usage rédimé du monde qui y naît n'est pas limité à la liturgie : mais il est le style universel de la vie chrétienne selon le paradigme eucharistique.

Le dimanche chrétien est bel et bien porteur de choix éthiques fondamentaux. En critiquant strictement le gouvernement du monde par le principe d'utilité, il indique que le plus d'humanité de l'homme est par-delà le principe de raison suffisante. En critiquant les fermetures de l'anthropocentrisme, il dit que le sens dernier est une signification de grâce : quand l'homme accepte de n'être plus le maître du sens et s'ouvre à une donation d'être, de signification et de temps, il s'approprie l'horizon éthique d'une théonomie. Il ne faut pas s'étonner alors que la grandeur théorique du dimanche chrétien soit aussi sa fragilité. Le dimanche n'est pas naturel. Il n'est pas naturel à l'homme pécheur de s'en remettre à un autre que lui de son être ; je peux sans doute avoir besoin de sacré pour y donner du temps – mais savoir que ce qui m'y est donné transgresse tous mes besoins, et exige que je m'y consacre, donc, entier, est une requête difficile. Aussi est-il éminemment compréhensible que, parce que dans le dimanche il y va de toute ma définition chrétienne, je n'aie que trop envie d'ajourner l'exigence ou de biaiser avec elle. Il est pauvre, sans doute, de réduire le précepte dominical à une simple loi ecclésiastique. Une telle réduction est en tout cas rassurante, et m'évite la provocation à penser et exister autrement convoquée par le précepte. Mais si j'accepte que le jour du Seigneur soit centre et sommet effectif de ma vie, j'entre droitement dans le mystère de l'existence chrétienne ; si je confesse dans le temps de la prière, de l'Eucharistie, de la *lectio divina* (bref, tout ce qui m'est proposé pour christianiser mon temps), mon existence de créature rachetée par la Croix du Fils, si j'accepte de vivre selon ce qui théologiquement me définit, je m'ouvre le chemin d'une fidélité à moi-même.

Une éthique du dimanche, pour reprendre un titre de Jean Bosc (2), aura ainsi la tâche capitale de sauver une certaine idée de l'homme en sauvant l'existence ecclésiale. L'homme dont la nouvelle identité christique, et le nouvel agir selon le Christ, ne cessent de s'instituer dans la part prise à l'Eucharistie, est et n'est que membre de la communion ecclésiale ; et dans la

(2) J. Bosc, « Réflexions sur une éthique du dimanche », dans *Le dimanche*, « Lex orandi », n° 39, Paris, 1965, p. 113-124.

mesure où la communion des saints ne se constitue en plénitude que par la communion aux choses saintes, la communauté réunie pour l'Eucharistie dominicale doit être médiation nécessaire de mon existence chrétienne. L'homme n'existe comme être de communion que comme homme divinisé à l'image de la Trinité ; et il ne laisse former en lui ce pouvoir de communion (son moi relationnel) que par le Corps et le Sang reçus dans l'assemblée des frères. Il sera alors d'autant plus urgent, dans un monde où les structures sociales sont frappées d'un considérable morcellement, que la synaxe dominicale soit un espace d'unité, de communion et de globalité, non seulement certes mystique, mais encore réaliste. Libérer l'Eucharistie, et le dimanche, de l'anthropologie, nous impose que le principe seul de l'unité et de la réunion des chrétiens soit l'appel à se présenter devant la présence. Je ne choisis pas ceux avec qui je célèbre la Résurrection et sa présence continuée ; mais de même que le Christ m'est donné absolument, de même les frères me

sont donnés, formant avec moi l'Église née continûment de l'Eucharistie. Et si la communauté n'est pas présente devant l'autel, faite des appels que nous nous adresserions entre hommes, mais faite de l'appel du Christ et le l'Église, de l'appel du Christ et naissant à l'ecclésialité, j'y nais à la fraternité et ne la produis pas. L'Eucharistie ne sanctionne pas la communauté déjà faite, mais l'institue. La réalité sociologique - et même en termes de sociologie ecclésiale - qui s'y assemble est de soi indifférente, la seule pertinence y étant l'unité dans la foi confessée, symbole et foi eucharistique.

Sans la confession dominicale du symbole de la foi, et la reconnaissance à laquelle elle ouvre du Christ présent sous les espèces du pain et du vin, il n'y a pas de communauté chrétienne. Sans doute, il convient de ne pas régler trop vite la question des « croyants non pratiquants » en déclarant péremptoirement que ce syntagme est vide de sens, et que la foi n'est pas, là où ne sont pas les gestes ecclésiaux de la foi : il est de fait des degrés dans l'appartenance visible à l'Église, et celui qui se coupe volontairement de la communion au mystère eucharistique et de la communion des frères n'est pas sans plus mystiquement excommunié. Il demeure que les problèmes contemporains du dimanche se résoudre aussi par un enrichissement des symbolismes ecclésiaux de la messe dominicale. Certainement, il serait peu réaliste de vouloir instaurer l'Eucharistie dominicale unique de la paroisse ; mais la réhabilitation de la grand-messe, comme assemblée exemplaire de la communauté paroissiale, serait elle inconcevable ? Est-il impensable aussi de conseiller à tous les enfants du catéchisme la présence à cette messe, où une avant-messe particulière pourrait leur être préparée ? De nombreuses paroisses en offrent l'exemple heureux. Des innovations, ou des rénovations, doivent être trouvées pour éviter un morcellement dominical contradictoire de l'Eucharistie, sans que les chrétiens les plus démunis spirituellement ne se trouvent écartés de la messe par des exigences les dépassant. Il n'est pas naturel d'exister comme frères dans une communauté chrétienne : l'Eucharistie dominicale (et pas seulement n'importe quelle messe de semaine tenant lieu de messe dominicale, selon la commodité de chacun) est le lieu fragile mais incontournable où peut naître, avec l'être ecclésial des chrétiens, la communauté.

4. IL faudra alors avoir le courage de dire que le précepte dominical, sous les allures rébarbatives d'un légalisme, est la chance absolue des chrétiens. De dire derechef que, précisément parce que la certitude sur l'homme va s'effritant, la conquête d'une situation existentielle où avérer strictement mon humanité est la priorité des priorités. En un monde où il n'est plus tout à fait certain que l'homme existe humainement, et où le pathos humaniste et moralisant ne fait que sanctionner la déroute de l'anthropologie classique, je sais au moins que dans l'Eucharistie et dans la communion qu'elle fonde, les angoisses de la modernité et les incertitudes sur l'identité de l'homme ont un lieu exemplaire de résolution. Je sais au moins que, s'il devient problématique de discerner quel est mon propre visage, je peux toujours laisser le Dieu qui a pris visage me donner un visage. L'Eucharistie n'est pas sans doute le seul espace où se gagne la définition théologique de l'humanité : néanmoins, mon

existence christique y trouve sa parfaite matrice, et sa référence. L'existence ecclésiale, communion des saints et communion aux choses saintes, ne s'instaure nulle part ailleurs en plénitude, et nulle part ailleurs ne se manifeste en plénitude. Il en va dans l'Eucharistie de la définition même de l'homme, et de sa vie.

Rien d'autre alors qu'une parole de béatitude. Alors que le discours sur le bonheur, incertain et monnayé en propos sur le plaisir, devient évanescant, les chrétiens peuvent continuer à le tenir en toute rigueur s'ils en acceptent fondation et structure christiques, et si l'Eucharistie les y introduit. Il y faut pourtant accepter – si l'expérience qui y est faite est, comme chrétienne, cruciale – une dépossession. De gagner mon identité dans l'affrontement eucharistique au temps de Dieu m'impose d'exister autrement, de renoncer à ma mesure de moi-même, de recevoir du Père la norme de la vie. Le déport fondamental advenant en moi, vers Dieu et vers les hommes, et qui est mon existence de communion, n'est pas la simple poussée à la limite de l'humain, mais aussi bien la négation du *moi* enfermé dans sa substantialité qui est le *moi* pécheur. Révoquer en doute, comme effectivement ruineuses, les lectures anthropologiques du dimanche, pour gagner son sens théologique, est une vérité concrètement dure à entendre ; il est infiniment plus simple de se faire que de se recevoir, de se cultiver que d'accueillir en passivité l'image de Dieu recréée en nous par le Christ, d'aménager un bonheur que d'acquiescer à une béatitude. Et il ne faudra s'étonner ni que l'humble accomplissement du précepte dominical soit un bon test de la vitalité de la foi, ni que ce seul petit précepte suffise à cristalliser autour de lui d'innombrables oppositions : l'Eucharistie dominicale en effet suppose et requiert la foi en plénitude, telle qu'elle puisse intégralement s'éprouver à la lecture de la Parole, se confesser dans le symbole, et s'avérer en reconnaissant présents le Corps et le Sang de celui qui est cru selon le symbole elle est de la sorte lieu de certitude et de plénitude : on ne trouvera ainsi pas étonnant que, là où le chrétien est pensé selon un modèle « catéchuménal », là où est demandée la permission de confesser un *Credo* « en pointillé », la messe pour tous soit de trop.

Mais si on accepte que la béatitude d'une existence pascale de désappropriation de soi pour la résurrection soit pour tous, si l'on consent à ce que l'éthique de l'imitation du Christ ait un de ses plus forts lieux d'organisation dans l'adoration de la présence continuée du mystère de Pâques, alors il faudra dire que la messe, dominicale au moins, est la possibilité majeure que j'ai dans la quotidienneté de la vie de devenir chrétien. Il revient alors à toute l'Église, pour dire au monde la Parole de béatitude qui excède tous rêves de bonheur, d'assurer le droit des chrétiens à l'existence nouvelle en plénitude : donc, d'une part de donner aux chrétiens ce à quoi ils ont droit, Parole et présence, d'autre part de dire aussi nettement que possible que, hors de la communion eucharistique, la vie chrétienne s'épuise. Le langage de l'obligation n'est sans doute ici qu'une formulation très minimale. Mais enfin, l'homilétique la plus sublimiste sur l'amour de Dieu ne peut ignorer les inscriptions concrètes de l'amour ; et si l'amour peut être sans contradiction un commandement, parce que vouloir la charité ne me dispense pas des conditions historiques où ma liberté œuvre et se libère au fur et à mesure qu'elle veut le bien et le vrai, ce ne peut être que pusillanimité de clercs

dévots d'une autonomie mal comprise de la conscience, de priver les chrétiens du rappel simple d'une limite que peut-être ils ne rencontreront jamais, mais qui aura la vertu, si jamais ils s'y heurtent, de leur rappeler que la charité en eux s'amenuise, loi patente quand l'homme se dérobe tant soit peu à la grâce. L'obligation *sub gravi*, dont les fondements dogmatiques après tout sont écrasants d'évidence, n'est peut-être pas plaisante à rappeler, à l'heure où ma piété est mesure de ma pratique, et où ma pratique n'est pas d'abord ressentie comme part prise à la réponse de l'Épouse à l'Époux. Son rappel est néanmoins une preuve élémentaire de charité fraternelle. Ce n'est pas merveille que l'invitation à la béatitude soit importune ; de la nommer ne suffira pas à régler le problème de la pratique dominicale dans les pays occidentaux, et il faudra certainement que les efforts du mouvement liturgique des origines soient appropriés par les chrétiens, que ceux-ci sachent ce qu'ils font, et ce qu'ils ne font pas, en allant à la messe, pour que les difficultés, trouvent solution. Ce n'est pas merveille que la synaxe, lieu de grâce et de sanctification, soit inaccessible, si l'espérance de ma divinisation ne m'y mène. L'Église hiérarchique ne peut se dérober à me dire cette espérance comme devoir.

Jean-Yves LACOSTE

Jean-Yves Lacoste, né en 1951. Ecole Normale Supérieure en 1972. Agrégation de Lettres en 1976. Ordonné prêtre en 1981. Partage son temps entre la basilique de Lourdes et l'École biblique de Jérusalem. Achève un doctorat en théologie dogmatique.

Offrez à une personne figée, à un séminariste, à un missionnaire

un abonnement de parrainage à Communio

(en plus de votre propre abonnement : tarif réduit) _____

Reinhold BARENZ

Réapprendre le dimanche chrétien

Il ne sert à rien de redire qu'aller à la messe le dimanche est obligatoire, tant que l'on ne fait pas redécouvrir la richesse du temps où le Christ nous sauve, du temps que le Christ sauve.

DANS son livre, *La maison de papier*, Françoise Mallet-Joris raconte sous la forme d'un journal sa vie avec son mari Jacques et ses quatre enfants, Daniel, 20 ans, Vincent, 14 ans, Alberte, 11 ans, et Pauline, 9 ans (1). L'auteur cherche à mener une vie chrétienne. Elle décrit, avec la liberté de l'artiste, les événements de sa vie de famille. Elle cherche à dépasser la banalité de la vie quotidienne en permettant à sa foi de comprendre sa vie et de lui donner forme. Voici un résumé de la façon dont elle décrit une journée dominicale.

Un dimanche

Je me lève vers neuf heures, pour préparer le café. Je suis décidée à passer ce dimanche dans l'ordre et la discipline. Regarder les choses de haut, ne pas me laisser piéger. Il faut que je secoue les enfants pour les réveiller. Protestations. Petit déjeuner dans toutes sortes de tenues.

Pauline a mis par hasard un slip beaucoup trop grand. Celui de Daniel ou celui de Jacques ? Elle annonce solennellement qu'elle veut aller à la messe habillée comme ça. J'ordonne aux enfants de faire leurs lits. Refus. Motif : ils préfèrent commencer par répéter un morceau que nous préparons pour Noël. Nous répétons. A dix heures, nous décidons tout d'un coup de foncer à l'église.

Vincent va à l'Église avec une chaussure trouée : on voit sa chaussette. J'ai changé de bottes à toute vitesse, elles serrent mon pantalon, on dirait que je descends de cheval. Les petits suivent, mal coiffés. A l'église, Pauline n'arrête pas de faire des glissades. « J'aime pas l'église », dit-elle. « A ton âge, t'as pas besoin d'y aller », répond Alberte. « J'aime bien Dieu, mais j'aime pas l'église », déclare cette jeune hérétique.

(1) Françoise Mallet-Doris, *La maison de papier*, Le livre de poche, n° 3337, Paris, 1970, p. 65-70.

Je rentre à la maison : onze heures. La maison est sens dessus-dessous. Faire les courses, et vite : des œufs et du vin. Je me laisse gagner par la contagion, m'allonge, mange et bois un peu. Détente.

Une heure et demie. Vite aux Batignolles, et c'est loin. J'essaie de réfléchir sur le sermon et me surprends à penser aux cadeaux de Noël.

Je prends un taxi pour le retour. Arrivée à la maison. Jacques fait la sieste. Daniel s'est enfermé avec un ou deux amis dans sa minuscule chambre et fait un bruit de tous les diables en s'aidant d'instruments électriques. Et les lits ne sont « pas encore » faits.

Je prépare une fondue, parce que les filles aiment ça et que ça va vite. Et toujours ce plateau sur le lit. La fondue. Les grandes fourchettes. Les petits sont enchantés, c'est déjà ça. « Comme ça, papa ne se sentira pas seul » : Jacques se réveille avec un chat sur la tête et un autre sur le ventre. Il rit. Harmonie.

L'après-midi, nous répétons notre petit morceau.

Sept heures. Toujours ce plateau... Nous regardons un western à la télévision. Il est passionnant, je l'avoue. Si passionnant que je remarque trop tard que les enfants se sont déshabillés. Leurs vêtements sont par terre.

« Gamins mal élevés ! Vous auriez pu au moins faire votre lit... Ils profitent de la fatigue de leurs parents », etc.

Les chers petits ne s'en font pas, ramassent leurs vêtements et les mettent sur le buffet de la salle à manger. Ils viennent faire la prière, si joyeux, si sereins, qu'on ne peut s'empêcher d'en être heureux.

« Je crois que ces derniers jours ici seront une apothéose », déclare Jacques. Dans trois jours, nous déménageons.

Dormir, enfin. Vers minuit, nous sommes réveillés. C'est Daniel : inquiet, il est venu voir si le réveil était bien remonté.

Lundi matin. Je prends la voiture très tôt. Remettre un peu de clarté dans mes idées, faire le vide...

La situation actuelle

On recommence aujourd'hui à écrire « expérience » avec une majuscule. La théologie pastorale elle aussi recommence à faire attention au concret, à l'expérience vécue. Le roman de Françoise Mallet-Joris me semble, de ce point de vue, concentrer beaucoup de traits vécus par bien des gens.

Françoise se propose de passer le dimanche dans l'ordre et la discipline, de regarder les choses de haut, de ne pas se laisser piéger. Ces résolutions n'éclairent-elles pas de façon significative les jours qui ont précédé ? On y devine les contraintes et la dépendance qui caractérisent la vie de l'homme moderne, qui se reconnaît avec terreur dans ces condamnés à mort dont parle Pascal, et qui attendent leur condamnation alors que chaque jour l'un ou l'autre d'entre eux est mené au supplice (2). Une fuite panique, provoquée par

(2) Pascal, *Pensées*, n° 199 (Brunschvicg).

l'obsession de notre société pour la productivité, le précipite d'un jour à l'autre. Ce n'est plus « *je pense, donc je suis* », c'est « *je produis, donc je suis* ». Quand on n'a plus l'impression de pouvoir produire, on voit surgir résignation, dépression, sentiment de culpabilité. On ne voit plus à quoi tout cela mène, on s'interroge sur le sens de la vie (3).

N'est-il donc pas que trop naturel que beaucoup de nos contemporains considèrent la messe du dimanche, dans une société qui vise à la production et au profit, comme un luxe inutile, comme une simple perte de temps ? Jacques, le mari de Françoise, semble représenter ce type. Le fait qu'il n'accompagne pas sa famille à la messe, mais reste dormir à la maison, ne suscite aucune discussion, sa conduite semble « normale ».

Pauline, avec sa remarque qu'elle aime Dieu, mais pas l'Église, dit en une phrase ce que les sociologues établissent à grand renfort de chiffres : religiosité et appartenance à l'Église ne se recouvrent pas. La première est plus vaste que la seconde. Aller à la messe ne signifie pas que l'on est religieux, car il y a d'autres formes de religiosité extérieures à l'Église, voire plus ou moins opposées à celle-ci (4). On a cependant raison de considérer la messe du dimanche comme un indicateur significatif de la religiosité.

De ce point de vue, on comprend aussi que la pastorale de l'Église ait un intérêt vital pour la fréquentation régulière de la messe du dimanche, car une baisse de cette fréquentation signifie l'affaiblissement du rôle social de l'Église (5). Il faut penser ici aux pays de l'Est, où l'on cherche à contrer cet intérêt de l'Église en lui déniait le « droit fondamental de réunion », droit auquel elle n'a ni le pouvoir ni la possibilité de renoncer, pour des raisons sociologiques et théologiques – car elle est justement la communauté que le Seigneur réunit autour de lui.

La conception « hérétique » de Pauline recouvre . d'ailleurs la pratique de beaucoup de chrétiens d'aujourd'hui, ce que prouvent sans peine les enquêtes sociologiques et démographiques. L'objection d'Alberte va tout à fait dans le sens du second commandement de l'Église. Ludwig Bertsch fait cependant remarquer à juste titre que le non-respect croissant du commandement de l'Église sur le dimanche va de pair avec la déchristianisation croissante de notre société, car il faut avoir la foi pour accepter ledit commandement. Qui l'a n'a pas besoin du commandement, lequel n'a en revanche aucune portée sur qui ne l'a pas. Et qui ne l'a pas, puisqu'il désobéit sans le savoir, n'est pas coupable d'un péché grave... (6).

Notre texte donne encore un autre aspect à méditer : le dimanche chrétien, quant à sa place dans la semaine, n'est plus ce qu'il était jadis. Le week-end prolongé qui commence le vendredi soir est devenu pour beaucoup une

évidence. Avec l'agitation du week-end, le dimanche n'est que le point d'orgue d'une semaine sans écho. Pour le dire encore une fois, comme l'homme d'aujourd'hui tire une bonne partie du sentiment de son identité de ce qu'il peut produire, l'homme est ce qu'il peut produire pendant la semaine. Le temps « libre », pendant lequel on ne produit pas, est ressenti comme vide, passif, interminable. Viktor E. Frankl, dont le diagnostic psychiatrique porté sur notre temps fait autorité, parle de l'a *angoisse du dimanche* », de la « *névrose du dimanche* », de la « *dépression du dimanche* ». On est tellement pris dans ses activités que l'on en est malade quand elles s'arrêtent. Cette angoisse est sans nul doute le « *symptôme d'une grave maladie, qui s'exprime dans un sentiment d'absurdité* » (7). Josef Pieper a, dès les années quarante, mis le doigt sur cette plaie et attiré l'attention sur la signification de la fête et du loisir comme complément nécessaire du travail (8).

Pour beaucoup de nos contemporains, et pour beaucoup de chrétiens aussi, le dimanche est un « trou » dans la semaine : de longues heures vides et qui semblent perdues. On oublie qu'il dépend de nous' de les laisser vides ou de les vivre en les remplissant de sens. Le bricolage du week-end est de règle pour beaucoup, et l'industrie des loisirs fait tout son possible pour programmer ces journées dites « libres ». Pour beaucoup de familles, le dimanche est le jour pendant lequel on revient du « repos » du week-end. Pour beaucoup, qui travaillent dans les services, le week-end est le moment où l'on est le plus occupé.

Le dimanche reste cependant le jour de la famille, le jour où l'on a du temps les uns pour les autres. Il n'est pas question de nier cet aspect qui le rend humanisant. Au contraire ! Et le journal de Françoise Mallet-Joris donne une idée très nette de l'atmosphère légère et sans contrainte de cette communication dans la famille. On lit des mots comme « détente », « harmonie ». L'étiquette a cessé de peser. Chacun fait ce qui lui chante. L'auteur, dans son style peu complaisant avec soi-même, ne laisse pourtant aucun doute – surtout dans sa description du lundi matin : le dimanche qu'elle a vécu avec sa famille ne correspond pas à l'image qu'elle se fait d'un vrai dimanche. Réfléchir sur le sermon : une tentative avortée. Ne pas se laisser piéger, voir les choses de haut : deux projets qui échouent.

Un héritage et une tâche

Le dimanche chrétien est capable de répondre au vide et à l'aspect superficiel de notre vie en lui opposant un sens et une profondeur. Si cette phrase est vraie, il est de la plus haute importance pour nous de réapprendre à célébrer correctement le dimanche chrétien. Ce 'qui présuppose que la célébration du dimanche chrétien est un message pour le monde et la société dans son ensemble. N'est-ce pas là une prétention plus insupportable encore que l'idée de rendre le monde entier chrétien, ou même catholique (9) ? Pour

(3) Voir mon livre *Das Sonntagsgebot (Gewicht und Anspruch eines kirchlichen Leitbildes)*, Munich, 1982, où j'examine la signification kaiologique du dimanche chrétien sous différentes perspectives, et sur lequel s'appuie le présent travail.

(4) Cf. *ibid.*, p. 64 s. Voir aussi K. Lehmann, « Prolegomena zur theologischen Säkularisierungsproblematik », dans *Liturgisches Jahrbuch*, 22 (1972), p. 70-84, surtout p. 75.

(5) Cf. F. Groner, « Integrationsschwund in der katholischen Kirche in Deutschland », dans *Jahrbuch für christliche Sozialwissenschaften* (éd. par W. Weber), vol. 12, Münster, 1971, p. 215-239.

(6) L. Bertsch, « Stirbt der Sonntag am Wochenende ? Probleme, Bedrohungen und Chancen der Sonntagsfeier in heutiger Kirche und Gesellschaft », dans *Liturgisches Jahrbuch*, 31 (1981), p. 159-168, cit. p. 160 s.

(7) W. Zauner, « Die Feier des Sonntags als Katechese für die Gesellschaft », dans *Gemeindekatechese (Diens am Glauben der Gemeinde durch die Gemeinde)* (éd. par J. Wiener et H. Erharder), Vienne-Fribourg-Bâle, 1981, p. 55-64, cit. p. 63.

(8) Cf. Josef Pieper, *Musée und Kult*, Munich, 1948.

(9) W. Zauner, *loc. cit.* (note 7), P. 55.

montrer quelle tâche est celle du dimanche chrétien pour le monde et la société d'aujourd'hui, il semble nécessaire de commencer par réfléchir sur le dimanche chrétien et sa célébration comme héritage.

Beaucoup de gens considèrent la discussion récente sur la question de savoir si le dimanche est la fin de la semaine ou le commencement de la semaine suivante comme parfaitement oiseuse. Si on la sépare de son origine, elle n'est en effet qu'une querelle académique. Dans le Nouveau Testament, la réponse est claire. On y trouve beaucoup de passages qui indiquent que les chrétiens se réunissaient régulièrement le premier jour de la semaine en mémorial de la mort et de la résurrection de Jésus. Le premier jour de la semaine fut choisi en opposition consciente au sabbat juif, et renvoyait à la confession de foi en la résurrection de Jésus, par laquelle celui-ci s'était manifesté comme *le Seigneur*. C'est pourquoi on caractérisa ce jour, à l'origine, comme le « jour du Seigneur », puis, pour mieux se faire comprendre des païens, comme le « dimanche ». Ce jour rappelait par ailleurs la création du monde. La résurrection était d'ailleurs considérée comme une nouvelle création. D'après *1 Corinthiens* 11, 20, le rassemblement des premiers chrétiens était nommé dès vers 56, « repas du Seigneur ». Sur la question du rapport entre « jour du Seigneur » et « repas du Seigneur », les exégètes du Nouveau Testament ne sont pas d'accord. Mais, même si l'on ne peut pas prouver une liaison absolue des deux, on peut supposer qu'en règle générale les communautés célébraient le « repas du Seigneur » pendant leurs réunions, car celui-ci représente la forme la plus condensée du mémorial de la mort et de la résurrection de Jésus. Ce n'est qu'avec l'empereur Constantin, en 321, que le « jour du Soleil » devient un jour de repos officiel, pendant lequel le travail est interdit – à l'exception des travaux des champs (10). Il est évident que, du coup, les valeurs théologiques et anthropologiques du sabbat juif pénétrèrent dans le dimanche : le jour de la libération de l'oppression de l'Égypte, fêté par les Israélites comme le jour de Yahwè, est devenu chez les chrétiens le « jour du Seigneur » : « *Le Christ, le Seigneur, est le libérateur et le garant de la vraie liberté, qui ne libère pas seulement de l'oppression sociale et politique, mais aussi du poids du péché et de la mort* »(11).

Depuis ses débuts jusqu'à maintenant, l'Église n'a pas cessé de se rassembler et a toujours tenu à la tradition du « repos dominical ». Il est de fait que le droit canon contient cette affirmation du dimanche chrétien comme un commandement (*CIC* 1248). Quant à savoir si ce commandement reste fidèle au sens original du respect du dimanche ou s'il le déforme, c'est une question qu'il faudrait discuter dans le détail. Ce qui n'est pas discutabile, c'est que le dimanche chrétien est un appel de salut pour une vie pleine de sens au milieu d'âne époque à la recherche d'un sens perdu (12).

(10) Cf. mon livre (note 3), p. 23 s. et 32.

(11) W. Zauner, *loc. cit.* (note 7), p. 59.

(12) Cf. H. Millier, « Das Sonntagsgebot – Anachronismus oder heilsamer Appel ? Geschichtliche und kirchenrechtliche Aspekte der Verpflichtung zur Mitfeier der Eucharistie am Sonntag », dans *Theologisch-Philosophische Quartalschrift*, 122 (1974), p. 150-163.

La remarque déjà citée de Ludwig Bertsch, selon laquelle le commandement qui oblige à respecter le dimanche ne portait plus aujourd'hui, est une constatation de psychologie sociale. Mais c'est une affirmation théologique que contient cette obligation de l'Église, une affirmation qu'il importe aujourd'hui de faire passer avec une force redoublée grâce à tous les moyens de communication. À quoi bon se plaindre du nombre décroissant de gens qui vont à la messe, alors que nous devrions plutôt faire preuve de l'imagination capable d'y faire face ? Renvoyer à la loi qui interdit ou commande ne suffit plus. L'Église a au contraire à profiter des résultats des sciences de la communication et se servir de tous les moyens pour approfondir chez les « pratiquants » la motivation personnelle à l'égard du respect du dimanche, et pour éveiller une telle motivation chez les « non-pratiquants ».

La participation à la célébration eucharistique du dimanche est sans le moindre doute l'objectif d'une pastorale fidèle à son temps comme à sa mission. Dans cette célébration au premier jour de la semaine, l'Église manifeste devant le monde entier que le Ressuscité n'est pas célébré pour lui-même, mais que la résurrection est aussi une résurrection *du Crucifié*. Il y va donc de l'homme réel et de ses souffrances réelles. Dans la célébration eucharistique a donc lieu la réconciliation, si nécessaire pour notre temps, du service de Dieu et du service du monde, de Dieu et de l'homme, du travail et du temps libre.

Il ne s'agit pas cependant de ne voir ce que nous avons aujourd'hui à réapprendre sur le dimanche chrétien que comme la participation à la messe. Ce serait là une vision raccourcie. Et de fait, pour beaucoup de chrétiens, la sanctification du dimanche se limite, c'est bien connu, à la messe obligatoire. Le « jour du Seigneur » se racornit en une « heure du Seigneur »... On manque par là le sens de la célébration chrétienne du dimanche, qui consiste à se tourner vers Dieu, pour être totalement libre pour Dieu comme Créateur et Seigneur, comme avenir et salut définitif. En un mot : *vacatio Dei*, être libre pour Dieu. Sur le chemin de notre vie, nous faisons halte chaque semaine. Il nous faut nous recueillir et méditer sur l'endroit où nous en sommes. Sans doute beaucoup de choses doivent-elles reprendre leur juste place, que la précipitation de la vie quotidienne n'avait pas permis de leur donner. De la sorte, nous pouvons nous concentrer à nouveau, pour finir, sur la tâche de nos jours de travail, voire sur la tâche de nos vies, pour l'assumer avec un courage et une force renouvelés.

Pour beaucoup de gens, le week-end est devenu aujourd'hui la période la plus solitaire de la semaine. Des tâches nouvelles en résultent, pour les individus comme pour la communauté. La sanctification chrétienne du dimanche signifie par là service de Dieu et de la communauté. De ce point de vue, ne faudrait-il pas mettre en question une pastorale qui ferait du respect du dimanche une bonne excuse pour ne rien changer aux autres jours ? N'est-il pas plus normal et plus juste de viser à « *mieux choisir les priorités pour une vie digne d'être vécue, et qui ne demanderait pas trop à notre capacité de produire, pour accorder ensuite au repos, à la méditation, à la dimension* »

religieuse de la vie de famille, et à la réunion de la communauté pour le service divin la place qui leur revient » (13).

Certes, le motif originel qui a fait introduire le repos du dimanche, à savoir, assurer à tous les subordonnés le droit fondamental au temps libre et au repos, semble aujourd'hui dépassé, puisque les dimanches et les jours de fête sont garantis par la loi. Mais cette pause légale, garantie par la société pour la régénération physique et psychique des travailleurs, ne résout en rien le problème de savoir quel est le but et le sens de ce temps libre. Le dimanche chrétien est le jour de l'homme qui célèbre, et par là pas n'importe quel jour d'un « horaire hebdomadaire à la carte », adapté aux exigences de l'économie moderne. Le dimanche chrétien ne peut pas plus être remplacé par un autre jour de congé que la messe dominicale par une autre façon de meubler son temps de loisir.

Le synode des évêques de la République fédérale d'Allemagne a donné du sens du dimanche chrétien un résumé anthropologique et théologique court et riche : « *Le dimanche est le jour où la communauté chrétienne fait mémoire de son Seigneur, qui est entré par sa mort et sa résurrection dans la gloire de Dieu. Ce jour de fête des chrétiens, qui revient chaque semaine, est essentiellement le signe de la réalité salvifique de la nouvelle création, qui a commencé avec la résurrection du Christ. Dans la fidélité à la tâche et au legs du Seigneur, le chrétien qui fête chaque semaine le mystère de Pâques fait l'expérience de sa participation à la mort et à la résurrection du Christ, et se sent appelé au repos du Seigneur, c'est-à-dire à la possession parfaite, libérée et inamissible de la vie. C'est pourquoi le dimanche, comme "jour du Seigneur", comme le vivent tous les chrétiens, comme fête de la communauté chrétienne, comme jour de la célébration eucharistique et comme témoignage de l'espérance chrétienne, ne peut être abandonné et remplacé par un autre jour de la semaine* » (14).

DANS le dimanche chrétien, il y va donc de l'héritage du passé de Jésus qu'il s'agit d'actualiser à nouveau dans notre présent, et d'introduire à nouveau dans ce présent. Telle est la tâche actuelle du dimanche chrétien : présenter et rendre réel un sens, faire l'expérience d'un sens, faire l'expérience de la rédemption et du salut, tels que Jésus les donne. Cette expérience et cette foi deviennent présents dans la célébration chrétienne du dimanche. Elles ne concernent pas que les chrétiens, mais contiennent un

message pour le monde, la société, tous les hommes. « *Le pain qui est mangé en ce jour n'est pas donné que pour la vie des chrétiens, mais pour la vie du monde. Et le calice dont on boit en ce jour contient le sang du Christ qui a été versé "pour vous et pour tous"* » (15). Si bien des gens aujourd'hui ressentent le dimanche comme un manque à gagner, ne faut-il pas viser à réapprendre le dimanche chrétien, qui nous donne envie de sortir de notre « *maison de papier* » ouverte aux quatre vents et de nous décider à reconstruire du solide, fondé sur le roc ?

Reinhold BÄRENZ

(traduit de l'allemand et adapté par Ernest Bersot)
(titre original : « Lernziel : christlicher Sonntag »)

(15) W. Zauner, *loc. cit.* (note 7), p. 59 s.

(13) W. Molinski, « Das Sonntagsgebot zwischen Anspruch und Erfüllung », dans *Gemeinde und Herrenmahl (Zur Praxis der Messfeier)*, éd. par Th. Maas-Ewerd et K. Richter, Einsiedeln-Zürich-Fribourg-Vienne, 1976 (2^e éd.).

(14) Synode général, *Décisions sur le culte*, 2, 1.

Reinhold Bärenz, né en 1942 à Kronach. Depuis 1977, professeur de théologie pastorale à l'Université catholique d'Eichstätt. Publications: *Das Gewissen* (1978), *Gesprächsseelsorge (Theologie einer pastoralen Praxis)*(1980), *Das Sonntagsgebot* (1982), *Die Kirche und die Zukunft des Christentums* (1982).

Ambroise THOMAS

Dimanche, miséricorde !

Loin de libérer un temps vide du monde et offert à Dieu, le dimanche moderne, élargi à la fin de semaine, accumule (et gâche) toutes les occupations autres que le travail pur et simple.

LE dimanche comme point culminant : ce doit être vrai pour ceux qui s'y préparent. La gent cléricale le fait par vocation : elle doit connaître la joie de qui fonctionne à plein rendement, ce jour-là. D'autres en ont la même expérience : par la marche en forêt, ou le repos, ou peut-être la campagne électorale, et trouvent vraiment au septième jour une forme non quotidienne d'épanouissement. Mais est-il possible de jouir d'une ouverture de soi, de se ressourcer, sans une disposition entretenue, un entraînement de soi *en vue* de l'épanouissement ?

Je crains qu'il n'en soit pas ainsi pour la majorité de nos contemporains. Le dimanche me paraît être, pour beaucoup, une course essoufflante, le déversoir des intentions non réalisées de la semaine, le lieu enfin de tensions affectives et sociales telles que j'avancerais facilement l'hypothèse que, s'il en est un, c'est le jour que personne ne terminera avec un sentiment intérieur de satisfaction et d'accomplissement.

Samedi : préambule

Par quoi prépare-t-on le dimanche ? Le calendrier le dit. Or, rien de plus épuisant que le samedi.

Terminée la semaine de travail régulier, c'est le jour de la consommation et des achats. Il commence assez mal : on se lève plus tard. Les enfants, s'il y en a, se font tirer l'oreille pour partir à l'école : absentéisme scolaire. Leurs parents balancent donc entre l'encouragement au devoir et le devoir de « s'occuper des .petits » pour une fois. La femme qui travaille (60 % des mères d'enfants nés en 1980) est particulièrement déchirée, car en plus, elle est partagée entre sa tâche domestique interne : enfin faire le ménage, et la contrainte impérieuse de sortir : il faut acheter.

Dans la distribution alimentaire française – la plus concentrée et la plus moderne du monde – de 25 % à 40 % des achats de la semaine, selon le type de magasin et de rayons, sont réalisés le samedi. Le panier moyen grimpe dans les hypermarchés : plus de 200 F, c'est probable. Dans certains autres commerces, le

déséquilibre est plus fort encore : radio, hi-fi se vendent à 35 %, à 50 % ce jour-là – sans parler des samedis de Noël et de fin d'année, dont le succès détermine souvent le résultat de l'exercice, pour les commerçants. Dans les pays aux revenus plus modestes, la tendance est accentuée pour les produits chers : 40 % de la viande rouge et du mouton vendus ce seul jour en Angleterre. On prépare donc le dimanche.

Les achats payés, engrangés, débarqués après les embouteillages qui en résultent, et enfin rangés, l'on n'est pas encore quitte avec le préambule. Reste le samedi soir. Moment intense de désintégration des familles, de solitude pour les mal-aimés. Bamboche, excitations diverses et obligatoires pour de nombreux Français de tous âges, abus de boissons et accidents du samedi soir. Tout est bien fait pour que l'on arrive au jour suivant dans un état de délabrement physiologique et d'épuisement confirmé.

Dimanche

Première erreur, plus marquée encore que le samedi : ce jour d'hui, on se lève tard. Tous ces faits ne sont pas tirés de l'observation subjective ou personnels à l'auteur ; ils ont été mesurés par des études statistiques et des sondages sérieux, qui servent aux radios à établir leurs programmes, aux publicitaires à choisir leurs heures de passage tarifées selon l'audience, et accessoirement à la police à planifier ses effectifs.

Tard levés, l'on se trouve devant le programme le plus chargé. Les rites, les devoirs et la morale conformiste ont fortement contribué à le préétablir. Peu d'initiative individuelle est donc laissée.

La ménagère : elle est menée par inertie à cuisiner ce que la veille elle a acheté. Si par exception l'on dérogeait au somptueux repas du dimanche, ce serait pour aller au restaurant où, le ventre sous la table et les verres en main, l'on perdrait plus de temps encore. Les préparations seront complétées, toujours vers midi (par habitude persistante alors même que l'on ne sort plus vraiment de la messe), par l'achat de quelques gâteaux à la pâtisserie. Quelque 90 % des Français vivent à moins de 300 m d'une boulangerie-pâtisserie.

Le père de famille se livre pendant ce temps à d'autres devoirs.

Devoir sportif : on le voit aux aurores (reportées, en vertu du retard propre déjà cité) donner dans l'effort physique de toutes sortes. Les mieux lotis sortent du coffre de leur berline des bicyclettes démontables ; les autres partent avec le même instrument sans la médiation de la voiture. Mal préparés par leur vie de sédentaires, nombreux abusent de tout cela, et sans doute abrègent leur capacité de résistance et leur vie.

Devoir paternel : « parler aux enfants » que l'on n'a pas pu voir (s'ils sont revenus). Il s'agit de se convaincre que l'on a gardé un langage commun avec eux, et plus tard, lorsqu'ils sont adolescents, de se convaincre que les ponts ne sont pas coupés.

Devoir religieux : les membres disponibles de la famille y sacrifient sans régularité. Selon le lieu et le milieu, l'assistance à la messe peut augmenter en fonction des fêtes, de la saison, des événements civils ou sociaux. On reviendra sur le fond de cette obligation religieuse.

APRES le déjeuner souvent lourd, mais qui a eu la fonction et le mérite de réunir la famille et de procurer à sa réunion du temps, il reste à accomplir ce qui suit.

Le devoir filial : la famille nucléaire ne vit plus avec ses parents. Il faut donc ou les faire venir, ou aller les voir – souvent au diable, là où les revenus amoindris du troisième âge leur permettent de subsister. Entretiens qui commencent par des déclarations hypocrites – voire apprises par cœur – des visiteurs, et se terminent par un « Vous partez déjà ? » sincère des vieilles personnes visitées : on en garde au cœur la tristesse de savoir que c'est *autrement* que cette vie éclatée devrait se passer. Le dimanche est ce jour où la richesse humaine apparaît le plus clairement gâchée : présente manifestement dans les familles, et inexploitée parce que l'on ne sait pas autrement s'organiser.

Le devoir culturel : un besoin s'exprime, dans la fréquentation record de lieux tels le Centre Pompidou, les jardins publics, et autres musées. S'exprime aussi, de manière frappante, le manque de ceux qui ne savent pas jouir de ces merveilles. Ils ne peuvent que s'y soumettre, parce qu'ils savent que cela se fait. Fasse Dieu que leur foi les sauve – comme c'est possible, aussi, dans ce domaine.

La parade sociale : enfin, à travers tous ces déplacements, souvent conclus par d'énervantes rentrées dans 4es « bouchons » des voies de circulation, c'est toute la différence sociale qui s'exhibe – même si, aujourd'hui, la volonté de la faire connaître est à coup sûr moins forte que naguère. Entre celui qui a la vraie voiture silencieuse et ceux qui s'entassent dans une petite cylindrée bruyante, quelle différence de fatigue à la fin de la course-relais du dimanche. Et l'œil de la belle-mère ne brille pas de la même façon, non plus que celui du collègue rencontré par hasard, devant la femme qui (sans malice) arbore le vrai bijou et le vrai manteau de fourrure, et devant celle qui porte la méchante pelure. Que les jours ouvrés sont doux à la conscience sociale, car on y rencontre aussi bien l'immigré que le cadre supérieur à la cantine ou dans le métro, et il est parfois hasardeux qu'on les distingue. Aucune équivoque le dimanche sur ces points et dans ces mêmes lieux.

Exaspérés par les gens que l'on aime, envieux peut-être de ceux que l'on rencontre, frustrés de les avoir tous vus sans avoir vraiment partagé un moment de leur vie avec eux : tels sont, me semble-t-il, les états d'aboutissement où le dimanche soir trouve beaucoup d'entre nous.

Epilogue : lundi

Pourquoi y a-t-il un absentéisme du lundi – absentéisme des travailleurs adultes, cette fois-ci ? Je ne peux plus croire à la « Saint lundi » de l'Europe germanique et du dix-neuvième siècle : celle des travailleurs-ruraux-qui-ne-veulent-pas-se-plier-aux-rythmes-industriels. Je crois beaucoup plus à un double épuisement, pour expliquer ce phénomène important et réel (sur lesquels les chiffres précis, je m'en excuse, me manquent à l'instant).

L'épuisement physiologique est réel. Ce n'est pas une plaisanterie de dire que « l'on a heureusement la semaine pour s'en remettre » : après ces ruptures de rythme désordonnées et pour finir peu constructives, le retour à la régularité est un salut. Le rythme des obligations soutient. De façon plus positive, nous sommes en général plus et mieux préparés au travail qu'au loisir : la productivité, le sentiment

légitime d'accomplissement, font donc leur retour avec le travail, que beaucoup reprennent avec joie.

L'explication physiologique ne suffit donc pas. Je crois qu'une fatigue psychique, une espèce de « ras-le-bol » ou de craquement est la suite des expériences fractionnées du dimanche. Chacune de ces expériences nous a ouvert une fenêtre sur une vie autre ; par chacune, nous avons été convaincu que nous n'avions pas su accéder à cette vie, qu'elle ne nous appartenait pas.

Après cette baisse de tonus consécutive au dimanche (ou, pour être plus juste, à la fin de semaine globalement), l'on redécouvre le mardi que c'est d'un emploi du temps imposé que nous tirons le mieux notre épanouissement et notre liberté.

Conclusions

« *Qui nec totam servitudinem, nec totam libertatem pati possunt* » (1). Ceux qui n'ont pas la chance de jouir de l'une et de l'autre tous les jours risquent de ne pas trouver l'une ni l'autre dans cette journée indécise qu'est le dimanche.

La première scène du *Wozzeck* de Büchner, où se crée l'exaspération du pauvre homme soumis à toutes les pressions du pauvre qui doit cumuler de multiples travaux pour se nourrir, alors qu'un petit docteur inconscient lui crie sentencieusement qu'il faut aller lentement, qu'un homme de bien va toujours lentement, me paraît être une allégorie exacte du dimanche (2).

Et la messe, dans ce tableau pessimiste ? Je vois bien les mille causes de son abandon majoritaire, mais aucune ne me convainc pleinement. Maisons de campagne, randonnées, désaffection religieuse importent certes. Mais les concerts du dimanche matin sont pleins. Mais l'arrivée d'un nouveau pasteur peut changer les choses, rapidement.

Je crois beaucoup plus que la messe a péri d'être *noyée parmi les consommations culturelles que la convention dominicale nous impose*. Dans la course que j'ai essayé d'évoquer, elle est un terme des alternatives, avec la promenade, ou le musée. Je ne sais si les autres contributions à ce numéro apporteront la lumière sur le fait de savoir pourquoi elle ne s'en distingue pas suffisamment : j'ai laissé volontairement ceci en-dehors de ma réflexion présente.

Dieu nous donne la grâce, le dimanche comme les autres jours, d'un instant pour nous qui soit une source de force et un moment de silence.

Ambroise THOMAS

(1) « Eux qui ne peuvent supporter ni une totale servitude, ni une totale liberté. »

(2) D'où le titre de cet article emprunté également à la première scène de *Wozzeck* (N. d. l. R.).

Alexander de WILLEBOIS

Le sens d'un ennui

Le dimanche a été fait pour célébrer, gratuitement et uniquement, Dieu. Quand nous en évacuons Dieu, il nous engloutit d'un surnaturel ennui. Mais l'ennui ne dit pas rien : il montre Dieu, comme l'absent par excellence.

POUR beaucoup de gens et surtout de jeunes, le dimanche est un jour désagréable – et ils le disent : si je n'avais pas mon sport, je ne saurais pas quoi faire. C'est qu'ils sont confrontés au vide, à leur vide. Quand on enlève à une société la couche sacrale, on se heurte à l'ennui sous-jacent. Autrement dit, on est livré alors à l'amorphe et à la monotonie de l'espace et du temps profanes, dont l'étendue indifférente n'est plus ni camouflée par les activités et les obligations quotidiennes, ni transcendée dans la dimension du sacré.

C'est dire que s'il y a un problème du dimanche, il s'agit largement d'un problème de sécularisation. Et le signal, c'est l'ennui. Et le résultat – pour ceux qui ne restent pas au lit –, c'est par exemple l'alcool. Car l'alcool tue le temps.

Le temps sacré

A l'origine, évidemment, il n'en était pas ainsi. Car à l'origine, le dimanche, c'était le jour du Seigneur. C'était le temps sacré, voulu par Dieu – le temps liturgique qui marque les intervalles sur lesquels est rythmée la durée profane, de sorte que, périodiquement, l'homme soit réintégré à la vie éternelle et se souvienne de son origine et de son destin. Ainsi, le jour du Seigneur, qui est louange de Dieu et repos du travail est, par là, *re-création* au vrai sens du mot – bien différente de la récréation offerte par l'industrie de divertissement. Car l'homme, face à son créateur, ne se perd pas dans des distractions superficielles (celles qu'offre le dimanche sécularisé), mais, bien au contraire, plonge dans le temps de l'origine et se retrouve au fond même de son existence, à la source de l'are Absolu, où il a pris naissance en tant que personne créée.

Ainsi, le temps sacré rend présent le temps ontologique dans l'indifférence de la durée profane : « *A chaque fête périodique* – écrit M. Eliade, traitant de la tradition mythologique – *on retrouve le même Temps sacré, le même qui s'était manifesté dans la fête de l'année précédente ou dans la fête d'il y a un siècle : c'est le temps créé et sanctifié par les dieux, lors de leurs gesta qui sont*

justement réactualisés par la fête » (1). Mais tandis que dans les religions archaïques, poursuit Eliade, le temps sacré est un temps mythique, non identifiable au passé liturgique, le christianisme a renouvelé le concept du temps liturgique par l'historicité du Christ. Celle-ci a dépassé le temps cyclique de l'éternel retour. L'incarnation de Dieu, dans la personne historique de Jésus-Christ, a aboli le temps mythique pour rendre l'histoire susceptible d'être sanctifiée. Le temps sacré devient le temps historique, *l'illud tempus* dans lequel se déroule la vie du Christ. L'histoire redevient l'Histoire Sainte – mais sans pour cela rien changer à la différence catégorique qui existe entre le sacré et le profane. Entrer le dimanche, dans une église et assister à la messe pour vivre la vie du Christ, c'est participer à un temps tout autre que celui qui est vécu dans les rues et les maisons voisines (2).

Névrose dominicale

Ainsi, le dimanche nous rend, comme on l'a dit, « contemporains du Christ ». Et l'ennui du dimanche, c'est le vide créé par l'absence du Christ, c'est l'absence de l'âme, absence du sacré. A partir de là, le dimanche sécularisé n'est plus que repos du travail, temps mort, loisir. Mais toujours avec un souvenir de quelque chose de spécial. De sorte que le dimanche impose une sorte d'obligation morale de se sentir heureux et de se réjouir.

Pour les générations puritaines – alors que déjà le moralisme gagne sur la religion – qui se sont défendues contre une profanation croissante du dimanche, la liberté du dimanche comportait toujours, pour cette raison, le risque de plaisirs dangereux et défendus. Ce qui n'est d'ailleurs pas tout à fait incompréhensible, quand on se souvient des fêtes populaires d'antan, les kermesses, le bistrot après la messe et (après 1840) l'excursion en chemin de fer ; ou encore de la natation mixte, le théâtre et toute cette échelle de divertissements qui commencent alors à envahir l'image du dimanche, considérée de plus en plus comme monotone et ennuyeuse (3). Par conséquent les fidèles scrupuleux, surtout d'appartenance calviniste, tendaient à se retrancher dans une position rigide face à leurs tendances subconscientes et coupables, qui risquaient d'être éveillées par les jouissances – même innocentes – de la liberté et de l'insouciance du loisir dominical. Cette crainte de la tentation qui étouffait, pour ainsi dire, le dimanche dans un habit noir de religiosité sévère, fut à la base de ce que le psychanalyste Ferenczi décrivait en 1919 sous le nom de « *névrose du dimanche* » (4).

Pour d'autres cependant, ne souffrant pas de ces inhibitions, il s'est constitué ce qu'on pourrait nommer une névrose du dimanche à l'inverse ; c'est-à-dire une certaine contrainte à rechercher, ce jour-là, le bonheur et le contentement. Voilà pourquoi on est souvent content quand il pleut le dimanche, ce qui dispense de cette obligation de sortir pour se réjouir. Car il n'est pas facile de rechercher le bonheur comme un but en soi : et surtout pas par les moyens ennuyeux qu'offre l'industrie

(1) Mircea Eliade, *Le sacré et le profane*, Paris, Gallimard, 1965.

(2) *Ibid.*

(3) J.A. De Kok, "Kerken en godsdienst", dans *Algemene Geschiedenis der Nederlanden*, tome 12/13 (1977).

(4) Sandor Ferenczi, "Sunday neuroses" (1919), dans *Further contributions to the theory and technique of psycho-analysis*, Londres, 1951.

moderne du divertissement et du tourisme. C'est en effet cette obligation et cette impuissance à se sentir heureux les jours de congé qui constituent pour Tardieu, autre auteur du début de ce siècle, la vraie raison de « *l'ennui du dimanche* ». Moraliste athée et maussade, il considère que la vie n'a aucun sens et poursuit en vain un état de bonheur permanent. Pourtant, il arrive quand même à faire un bon diagnostic : « *Le départ de Dieu, de la foi, voilà les raisons, un peu généralisées mais vraies, de l'ennui moderne – qui devient au XIX^e siècle mal du siècle* » (5).

Quoi qu'il en soit, il paraît évident que le dimanche pose des problèmes. Pas tellement pour ceux qui ont suffisamment d'intérêts, de fantaisie et d'initiative. Mais pour une grande masse – la masse solitaire – souvent tristement logée dans des H.L.M., pour tous ceux qu'a déçus la vie conjugale et dont le passe-temps dépend de toutes façons des circonstances, les jours de loisir sont des jours difficiles. Car chaque fois qu'on est seul avec soi-même, l'ennui, comme une vapeur envahissante, monte des régions souterraines. Cet ennui qui pénètre toute la vie, et se manifeste quand les besognes, l'animation et la routine des tâches quotidiennes ne jouent plus, ni les honneurs dus à la fonction qu'on occupe, ni l'éclat de l'uniforme.

Une fois réduit à l'état profane du petit-bourgeois qui fait la vaisselle et roule la poussette, que faut-il faire ? Il n'y a plus ces stimulants d'un ordre totalement différent, qui autrefois, au temps des religions, ornait et animait la vie avec ses fêtes, ses processions et cérémonies, ses tensions religieuses et espoirs eschatologiques, l'adoration du divin et la conjuration de puissances qui ne sont pas de ce monde.

Alors combien est grande la tentation de l'alcool. L'alcool qui, par la sensation d'omnipotence qu'il produit, renforce le sens du *moi*, et qui – citons encore Tardieu – « *fait lever des mirages dans l'imagination dépeuplée ; par lui le cerveau humain redevient capable de rêves, conçoit des plans audacieux ; sa magie vient en remplacement des dieux, des fées, des lutins, de toutes les mythologies disparues.* » Le vin l'a chuchoté à l'oreille de Baudelaire : « *Je suis l'espoir des dimanches* ».

Il faut avouer qu'en effet notre monde démythologisé, cette société mécanisée, bureaucratisée et nivelée, avec son insistance sur l'utile et l'efficace, cette société de consommation, concentrée sur le bien-être matériel et l'esquive de tout risque, assombrie par le chômage, la monotonie du travail et, pour finir, la négligence de toute perspective transcendante, – il faut avouer que ce monde-là a créé un environnement bien pauvre en valences. C'est dire qu'il reste peu de choses pour satisfaire notre besoin naturel de stimulants et de tensions valables, et que la violence et les films d'épouvante sont pour le moins insuffisants lorsqu'il s'agit de remplacer le sens du mystère.

Bref, nous pouvons conclure avec Bilz qu'il se pourrait bien que la réduction scientifique, la démythification de notre *image* du monde, soit sous-jacente à l'ennui du monde *vécu* (6). Ce qui fait apparaître l'ennui comme une maladie de civilisation. Sûrement, aux temps où le genre humain était tenu en haleine par la triade archaïque : ennemi, faim et froid, on n'avait ni le temps ni de raison de s'ennuyer.

D'autre part, si nous n'avons plus – pour l'instant du moins – à lutter uniquement pour rester en vie, nous avons néanmoins à lutter pour survivre spirituellement. Et ce n'en est pas moins une lutte à mort ! C'est refuser de vivre dans le mensonge et être prêt à sacrifier jusqu'à sa liberté et sa vie, pour la défense de la vérité. A celui qui s'engage dans un tel combat, il peut arriver tout *ce* qu'on peut imaginer de pire, mais pas de s'ennuyer !

L'ennui n'est pas en somme *seulement* une question de circonstances. Mais c'est surtout, et avant tout, le refus de surmonter notre lassitude, notre découragement, notre lourdeur matérialiste, en nous lançant en avant dans le risque chrétien. C'est le refus de faire un choix définitif avec l'engagement de sa vie ; le refus d'accepter l'aventure que Dieu a commencée avec nous ; le refus de vivre le jour du Seigneur, pour retrouver, avec Jean-Paul II, « *l'audace joyeuse des apôtres* ».

Les racines naturelles de l'ennui

Par ce qui précède, je crois avoir démontré que d'une certaine façon, le dimanche sécularisé nous conduit à envisager que, sous la vie contemporaine, s'ouvre un abîme d'ennui. Il y a longtemps déjà que, dans les rapports que j'ai avec les malades qui me consultent, notamment les toxicomanes, mais aussi beaucoup d'autres, je me suis rendu compte que l'ennui joue un rôle prépondérant dans la psychogénèse de leurs difficultés. De ce fait, il est d'autant plus remarquable que le mot *ennui* se trouve rarement dans les manuels de psychiatrie. Ce n'est que chez Erich Fromm que j'ai trouvé cette notion, et lui va jusqu'à dire que l'ennui est un mal si répandu dans la société moderne qu'il fait partie de l'état normal, et que c'est là la raison pour laquelle on n'en reconnaît plus le caractère pathologique (7). (Et il continue à démontrer que l'ennui – pour citer un cas extrême – est à l'origine de ces meurtres atroces et sans motif, commis par des jeunes en apparence si sages et bien adaptés. Ils font cela pour sentir qu'ils peuvent agir sur quelqu'un d'autre ; pour en finir avec la monotonie de la vie quotidienne ; pour sentir qu'ils sont là, qu'ils *sont*.)

D'autre part, faut-il vraiment parler de pathologie ? Ou faut-il croire que cet abîme de l'ennui est inhérent à la nature humaine, et qu'il ne s'ouvre qu'avec la perte du sens du sacré ?

Pour Kierkegaard, la question n'est pas difficile. Il répond tout simplement : au commencement était l'ennui. L'ennui, dit Kierkegaard, qui aimait raisonner en bavardant, gagne du terrain et l'ennui est une rançon de tout mal depuis le commencement : « *Adam s'ennuyait tout seul ; puis Adam .et Ève s'ennuyèrent ensemble ; puis Adam et Ève, Caïn et Abel s'ennuyèrent en famille ; puis le nombre des hommes augmentant, ils s'ennuyèrent en masse. Pour se distraire, ils conçurent l'idée de bâtir une tour... Et quel fut le résultat de cet ennui ? L'homme tomba de haut, d'abord par Eve, puis de la tour de Babel* » (8).

La même idée se retrouve chez Pascal. Pour lui aussi, l'ennui fait partie de la condition humaine ; il faut pourtant préciser : de la « *misère de l'homme sans Dieu* » : « *J'ai dit souvent que tout le malheur des hommes vient d'une seule chose, qui est de ne pas savoir demeurer en repos dans une chambre.* (...) Ainsi

(5) E. Tardieu, *L'ennui : Etude psychologique*, Paris, 1903.

(6) R. Bilz, « *Langewelle* », dans *Nervenarzt* 31 (1960), p. 433.

(7) Erich Fromm, *Anatomy of human destructiveness*, Fawcett Crest Book, 1975.

(8) Soeren Kierkegaard, *Ou bien... ou bien...*, tr. fr., Pads, Gallimard, 1943, p. 32.

s'écoule toute la vie ; on cherche le repos en combattant quelques obstacles, et, si on les a surmontés, le repos devient insupportable, par l'ennui qu'il engendre ; il en faut sortir et mendier le tumulte (...) L'ennui, de son autorité privée, ne laisse pas de sortir du fond du cœur où il a des racines naturelles, et de remplir l'esprit de son venin. Ainsi, l'homme est si malheureux qu'il s'ennuierait même sans aucune cause d'ennui, par l'état propre de sa complexion » (9). Ensuite Pascal continue à démontrer comment l'ennui nous pousse pour ainsi dire sur une fausse route ; autrement dit, sur le chemin sans issue du divertissement, des soucis, des affaires et des besognes. Alors que sa vraie signification devrait être de nous rappeler à l'ordre, de nous conduire non à la dissipation superficielle qui nous fait nous perdre, mais au contraire à nous approfondir pour comprendre d'où nous venons, qui nous sommes, et quel est notre destin.

C'est ainsi que le dimanche devient signe de contradiction. Pour l'instant, il nous pousse le plus souvent à chercher à nous distraire de la distraction à chercher des sensations toujours plus sensationnelles, des stimulants toujours plus forts, dans ce vain effort pour combler le vide avec du vide. Bien que le vrai sens de l'ennui, révélé justement par l'origine sacrale du dimanche, devrait être de nous faire comprendre que Dieu seul peut combler le vide. Autrement dit, pour échapper à l'ennui, il faut prendre la route sacrée du devenir. Car ce n'est pas dans la quantité de l'avoir, mais dans la qualité de *l'être* que réside notre salut. Il s'agit de *devenir* ce que nous sommes ; et non de faire du sur-place dans la répétition monotone du plaisir.

Pour définir l'ennui

Pour saisir l'importance de cette question du devenir par rapport à l'ennui, il faut en arriver maintenant à préciser ce que c'est exactement que l'ennui. Une définition utile est celle de Luypen ; « *L'ennui est la réaction affective du moi à la non-réalisation d'une ou plusieurs aspirations* » (10). Ce à quoi il faut ajouter toutefois que la tendance insatisfaite doit être, pour le sujet, d'une importance primordiale ; car c'est justement pour cette raison qu'est ressentie comme ennuyeuse toute autre chose – aussi intéressante soit-elle en elle-même – qui ne peut satisfaire cette seule aspiration inassouvie, qu'elle soit subconsciente ou non. Par exemple, si on est préoccupé par une obsession sexuelle, par le désir de commencer un programme scientifique, ou par l'attente d'un train qui ne vient pas, tout ce qui ne correspond pas à cette préoccupation ne peut, à ce moment-là, que nous ennuyer.

Aussi la réaction affective envisagée est-elle caractérisée non seulement par un désintérêt total pour toute la réalité environnante, mais encore devient-elle, comme le dit Bilz, « *une situation encagée* », où le sujet est tourmenté par le temps dans l'attente de sa libération » (11).

Pour ce qui est de l'ennui *banal*, il faut faire une distinction entre l'ennui relatif au sujet et l'ennui relatif à l'objet. Le premier, c'est ce que Revers appelle l'ennui de la

bonne conscience. C'est un signal de l'esprit – l'ennui étant à l'esprit ce que soif et douleur sont au corps – qu'il est temps de procéder à une activité utile et significative. Le second, c'est l'ennui lié à une circonstance extérieure : le train qui n'arrive pas, un travail sans intérêt, une promenade trop longue, etc.

Tout ceci, c'est encore l'ennui normal. Mais on imagine comment, de cet ennui banal, on peut passer insensiblement à cette forme déjà pathologique qu'on appelle l'ennui *hectique* (12).

A rechercher sans arrêt des objets qui donnent de moins en moins de satisfaction, on aboutit à un état qui fait rechercher des stimulants toujours plus intenses et qui, par ce fait, ébranle graduellement la base éthique de la vie. A l'enjeu d'un engagement réel se substitue une attitude de jouissance égocentrique qui ne reconnaît de la valeur aux hommes et aux choses que dans la mesure où ils servent l'intérêt personnel. Ils existent en tant qu'objets de jouissance ou ils n'existent pas. Et c'est pourquoi, finalement, ils deviennent tous ennuyeux et que le jouisseur commence à s'ennuyer lui-même. Pour résumer encore une fois avec Tardieu : « *Le jouisseur était parti de l'ennui caché ; il y revient après avoir parcouru en vain le cercle étroit des joies terrestres* ».

Nous voilà arrivés, en partant de l'ennui normal, relatif à l'objet, et en passant par l'ennui hectique, au véritable ennui, relatif au sujet, qui est *l'ennui existentiel*. C'est l'état d'âme de celui pour qui tout est ennuyeux, puisqu'il est lui-même cause de son ennui. Et il est cause de son ennui par suite de son existence inassouvie, ou plutôt en raison de l'arrêt de son devenir.

L'ennui existentiel, c'est l'ennui de celui qui, n'ayant jamais entrepris de réaliser la plénitude de ses possibilités intérieures, rencontre partout, et dans tout ce qu'il entreprend, son propre néant. Il tourne dans sa solitude autour de son vide intérieur, et il cherche vainement des activités et des divertissements pour adoucir une tension angoissante dont il ne connaît pas l'origine. Tout lui apparaît terreux et monotone ; le temps lui est d'une durée insupportable, et le futur sans espoir : « *L'ennui, ce désespoir avorté* », disait Bernanos.

Il ressort de ces quelques exemples que la définition de Luypen s'applique à toutes les formes de l'ennui, du plus banal jusqu'à l'ennui existentiel. Car on s'ennuie quand on ne fait ou ne peut faire ce qu'on aimerait ou ce qu'on devrait faire – qu'il s'agisse d'une circonstance imprévue, d'une inhibition névrotique, d'un égarement existentiel, ou d'un manque de courage moral. De sorte que nous pouvons conclure que la vraie cause du véritable ennui, c'est le devenir figé, le vide intérieur.

L'aspiration non-réalisée quand tout est dit, c'est l'aspiration à se réaliser. Réalisation de sa personne en tant qu'image de Dieu, ce qui revient à devenir ce qu'on est, par le don de soi : « *Si le grain ne meurt...* ». Et l'arrêt du devenir dans l'expérience vécue, c'est l'arrêt de la durée vécue, ce qui s'exprime dans une monotonie infinie du temps historique et objectif : le temps sans espoir, le temps où jamais rien ne se passe, où il n'y a jamais rien de changé. C'est pourquoi il faut tuer le temps, et le tuer de telle façon qu'en même temps on crée l'illusion de vraiment participer à la vie. C'est tout ce qui compte pour les victimes de l'ennui, ces « *esclaves martyrisés du temps* », pour emprunter l'expression de Baudelaire.

(9) Pascal, *Pensées*, 136 (Lafuma) ; d. 137 et 414.

(10) W. Luypen, *De psychologie van de vervelling*, Amsterdam, 1951.

(11) R. Bilz, *op. cit.* (note 6).

(12) W.J. Revers, *Die Psychologie der Langeweile*, Melsenheim am Glan, 1949.

Tuer le temps, on le fait par exemple par l'ivresse : « *Il faut être toujours ivre. Tout est là, c'est l'unique question. Pour ne pas sentir l'horrible fardeau du temps qui brise vos épaules et vous penche vers la terre* », comme le dit encore Baudelaire. Ou bien en littérature moderne, plus agressive, plus sadique : « *Agréable, cette sensation d'être enfin sorti de la réalité, d'en arriver à mettre en doute jusqu'à l'univers de derrière la porte... la vraie paix aidée par l'alcool... C'est ce qu'on appelle tuer le temps. Le tuer vraiment, l'assassiner à petit feu* » (13).

Et il en est de ces autres illusions comme de l'ivresse alcoolique : les drogues, l'orgasme, les actions violentes et dangereuses, etc. – toutes ces expériences sensationnelles réputées apporter l'oubli du temps et de la réalité qu'il désigne, et apporter à la fois un renforcement du sens de soi.

Mais toutes sont des expériences qu'il faut répéter sans cesse. Car ce sont des événements qui ne réalisent rien et qui ne changent rien. Ils ne contribuent jamais et ne peuvent jamais contribuer au devenir. Et c'est pourquoi ils n'ont aucune signification et ne laissent aucune satisfaction durable. La répétition vient ici nécessairement en remplacement de la réalisation historique. Tandis que, du côté subjectif – et là encore la répétition est inévitable – ce qui importe, ce n'est pas tellement ce que l'on sent ou comment on le sent, mais ce qui compte, c'est qu'on se sente soi-même, de par l'intensité de la sensation momentanée.

Cependant, de toutes ces évasions, Don Juan – comme n'importe quel toxicomane – revient les mains vides, pour reprendre son chagrin, son ennui, sa solitude – sa haine de soi enfin. Dégoût dont il ne peut se débarrasser qu'en recommençant la même chose. Chaque fois, dans *le moment* de son extase, il croit avoir vaincu le temps et il croit se nourrir à l'arbre de la vie. Pour découvrir qu'il a joué à son insu le jeu de la mort. C'est qu'il a volé l'orgasme à la vie, en prenant cet épiphénomène de l'amour vivant, pour la vie elle-même. Tricherie qui pour finir fait de lui le pendu de sa propre illusion. C'est ce que Baudelaire a exprimé dans un de ses poèmes les plus beaux et les plus tristes :

*Dans ton île, ô Vénus ! Je n'ai trouvé debout
Qu'un gibet symbolique où pendait mon image.
– Ah Seigneur ! Donnez-moi la force et le courage
De contempler mon cœur et mon corps sans dégoût !*

Un peu d'histoire

Nous étions partis de l'idée que l'ennui du dimanche – au fond l'ennui tout court, mais l'arrière-fond du dimanche le met particulièrement en évidence – est un problème de sécularisation. C'est le vide existentiel créé par la perte du sacré ; ou encore, en langage moderne, le vide laissé par « la mort de Dieu ». Or il paraît que l'histoire aussi nous donne raison, comme le démontre l'excellente étude littéraire de Volker, à laquelle j'emprunte lès quelques notes historiques qui suivent (14).

Pour commencer, le mot *ennui*, *Langeweile*, ne se trouve guère dans l'ancien allemand. En fait, ce n'est qu'en 1507 que le mot se rencontre pour la première fois

dans un dictionnaire. Ce qui n'est pas étonnant, explique Volker, puisqu'au fond, il n'y a pas de place pour une telle notion dans une langue largement dominée par les idées et les conceptions chrétiennes. Car il se trouve que, dans la conscience chrétienne, le sens du temps, étant entièrement orienté vers l'au-delà, exclut la notion d'ennui. La durée temporelle profane étant liée à l'histoire du salut, chaque moment acquiert un sens et une signification, tandis que les périodes vides en sont virtuellement exclues.

A partir du XII^e siècle s'accomplit un changement dans l'expérience du temps ; la poésie courtoise commence à remplacer la littérature spirituelle et l'attention se porte moins exclusivement sur l'au-delà, au profit de l'actuel. De sorte que l'appréciation de la valeur (positive ou négative) d'un certain laps de temps ne se fait plus objectivement à partir de l'ordre divin et eschatologique, mais il se fait à partir de l'expérience subjective.

Ce n'est donc pas par hasard que le langage de la noblesse courtoise – jouissant du luxe du loisir – développe toutes sortes d'expressions pour désigner le passe-temps. Ainsi sont données les conditions psychologiques nécessaires pour mettre l'ennui à l'ordre du jour. Pourtant, pendant le *bas moyen âge*, l'époque de la Réforme et de l'humanisme, la notion d'ennui est surtout employée dans le sens moral, pour indiquer le farniente et l'oisiveté ; et on le compte parmi les plaies de l'aristocratie et de la riche bourgeoisie.

Du XVI^e au XVII^e siècle, on rattache l'ennui souvent à la mélancolie et c'est alors qu'il devient en France aussi un mot-clé de premier ordre. Ce n'est pourtant qu'au temps des lumières que le mot s'implante définitivement, dans sa signification actuelle. Dans la littérature du XVIII^e siècle, toutes sortes de gens tombent en proie à l'ennui, faute d'avoir une occupation. De cette époque, pour finir, date l'ennui en tant que *mal de vivre* : le malaise existentiel qui, mettant alors l'accent sur le côté mélancolique du romantisme (*spleen*), devint, surtout en Angleterre, la cause d'un grand nombre de suicides. Ainsi l'abbé Le Blanc pouvait-il écrire vers 1745 : « *Un gentilhomme que j'ai connu s'est tué pour n'avoir pas la peine de s'habiller et de se déshabiller tous les jours* ».

De toute façon, l'idée vraiment nouvelle du siècle des Lumières, c'est qu'on a compris qu'en matière d'ennui, il ne s'agit pas seulement d'un désœuvrement matériel, mais qu'en se plaçant d'un point de vue plus nuancé, on y reconnaît un désœuvrement de l'âme. Il s'agit en somme d'une intériorisation de l'idée d'ennui. On se rend compte qu'il faut chercher les conditions de l'ennui, non pas dans les circonstances extérieures, mais plutôt dans l'état d'âme du sujet. Il y a donc déplacement, de l'ennui relatif à l'objet, vers l'ennui relatif au sujet (conception qui tend cependant à oublier qu'il y a toujours l'élément *temps* comme objet de l'ennui).

Ainsi se prépare l'ennui comme il est conçu au XIX^e siècle, en tant que *mal du siècle*. Il est alors moins que jamais question d'un état d'esprit passager, mais c'est devenu tout à fait une souffrance chronique de la personne entière qui se fait sentir en toutes circonstances : « *Connaissez-vous l'ennui ! Non pas cet ennui commun, banal, qui provient de la fainéantise ou de la maladie, mais cet ennui moderne qui ronge l'homme dans ses entrailles et, d'un être intelligent, fait une ombre qui marche, un fantôme qui pense* » (Flaubert).

Il ressort de cet aperçu – et c'est la raison pour laquelle je l'ai donné – que le mot *ennui* s'est insidieusement introduit dans notre vocabulaire à partir du

(13) H.-F. Rey, *La comédie*, Paris, 1960.

(14) L. Volker, *Langeweile Untersuchungen zur Vorgeschichte eines Bterarischen Motivs*, Munich, 1975.

XVI^e siècle, donc en pleine Renaissance, quand le temps sacré commença à céder la place à la durée profane, et la perspective eschatologique à celle de la réussite humaine.

Pourtant, au commencement, cela paraissait tout à fait inoffensif : une circonstance passagère, un moment de fainéantise, une souffrance fugitive due au temps qui ne passe pas assez vite. Puis, marchant de pair avec *le processus de sécularisation*, l'ennui devient de plus en plus menaçant et prend sa pleine ampleur au XVII^e, pour devenir *le mal de vivre* du siècle des Lumières : l'espace sacré de la création est alors devenu l'espace mort de l'univers mécanique, et le monde démythifié, l'habitat de l'homme-machine. Pour finir, à partir du XIX^e siècle, quand les sciences positivistes ont définitivement réduit l'image de l'homme à rien d'autre qu'un produit accidentel d'une évolution biologique aveugle, ce qui se présentait au début comme une maladie innocente, est devenu *le mal du siècle*, le cancer qui ronge les entrailles.

Alors l'ennui moderne, c'est t'ennui sur fond de désespoir, l'ennui de l'homme autonome et sans père, déraciné de son origine, aliéné de son identité réelle. C'est le vide existentiel – l'absence de l'âme.

Eterniser le moment

Voilà que l'ennui – qui trouve son modèle exemplaire, sa concrétisation révélatrice dans l'ennui du dimanche – se révèle comme un problème de sécularisation. Quand le temps de la durée profane ne reflète plus en rien l'éternité, la valeur de chaque moment perd nécessairement toute signification absolue, pour devenir purement relative. Après quoi, le sens ou plutôt le non-sens de chaque moment qui passe, amène inévitablement à cet « à quoi bon . de l'ennui mortel, parce que sur fond de désespoir. Alors comment y échapper, sinon en cherchant avec Baudelaire l'extase artificielle « *au-delà du possible, au-delà du connu* », et jusque dans la mort elle-même ?

*O Mort, vieux capitaine, il est temps ! levons l'ancre.
Ce pays nous ennuie, ô mort ! Appareillons !*

...

*Verse-nous ton poison pour qu'il nous reconforte !
Nous voulons, tant ce feu nous brûle le cerveau,
Plonger au fond du gouffre, enfer ou ciel, qu'importe ?
Au fond de l'inconnu pour trouver du nouveau !*

C'est Erwin Straus qui, en 1930, a analysé ce problème : restituer au moment sa vraie signification, sa propre valeur absolue. Le mot-clé est « l'éternisation du moment = ; et les deux façons possibles d'y parvenir sont *l'autoréalisation et l'autodestruction* (15). Le point de départ, c'est qu'au niveau purement temporel, où les choses se passent l'une après l'autre, la valeur de chaque moment est toujours relativisée, car on ne peut en juger qu'en comparaison avec ce qui s'est passé ou se passera à un autre moment.

Ce n'est qu'en percevant la succession des moments différents dans la perspective du devenir et de la totalité dont ils font partie, qu'ils révèlent leur vraie

signification. Le moment n'a donc pas une valeur absolue en soi, mais celle-ci est déterminée par l'exigence posée par la totalité à laquelle il est subordonné. C'est pourquoi la voie de l'autoréalisation vise à la réalisation de cette exigence qui procède de notre totalité : « *Elle rend au moment sa valeur propre, non par rapport à un autre moment, lequel en soi ne peut avoir une valeur plus élevée, mais par rapport à une forme individuelle (Gestalt) qui est soustraite à la relation temporelle* ».

J'entends *ceci* dans le sens de l'image achevée de notre personne à l'heure de notre mort. Autrement dit, il s'agit de considérer – de vivre – nos actes et nos expériences, non seulement en relation avec ce que nous avons vécu ou vivons au niveau horizontal du temps profane ; mais il s'agit de les considérer dans la lumière de notre forme éternelle – dans la lumière de notre vie cachée avec le Christ en Dieu et qui, hors de ce temps, sur la rive ultérieure, nous invite à devenir ce que nous sommes. Voilà la pierre de touche, par rapport à laquelle le moment retrouve sa valeur réelle et objective, et qui fait qu'il n'y a ni raison, ni besoin de s'ennuyer. C'est éterniser le moment – vivre dans l'instant – non pas à force de tuer le temps, mais à force de le transcender.

La deuxième voie, celle de l'autodestruction, est celle de la toxicomanie ou toute autre forme d'exaltation artificielle. Cette fois-ci, on ne se réfère plus au devenir, à l'expérience de la totalité, mais au contraire, il s'agit maintenant d'échapper à la réalité de la totalité, de la nier, en se perdant dans la situation exaltée du moment. L'abandon de soi dans l'euphorie de la débauche sert toujours l'oubli de la réalité, par l'arrêt du temps. C'est une façon truquée d'éterniser le moment. Et l'activité autodestructive consiste en ceci qu'il ne s'agit pas d'une expérience de libération incidentelle, comme l'est par exemple un carnaval, mais d'un mode d'être qui a *renoncé au devenir* et cherche l'expérience de soi et l'illusion de vivre, en court-circuitant l'autoréalisation. Voilà comment « *les esclaves martyrisés du temps* » se procurent leurs « *paradis artificiels* ».

LE vrai paradis se trouve dans l'éternité réelle ; et on l'approche par la route sacrée du devenir. Le paradis artificiel par contre, est lié à l'éternité illusoire : l'arrêt de l'horloge ; on y parvient à force de tuer le temps au lieu de le transcender. Le choix est à nous. L'ennui du dimanche nous pose devant le choix ; mais la décision nous revient, chacun pour soi, de vivre ou non le Jour du Seigneur, qui ne connaît ni soir ni matin.

Alexander de WILLEBOIS

Alexander E.M. van der Does de Willebois, né en 1928. Etudes de médecine et spécialisation en neuro-psychiatrie à Utrecht, Rotterdam, Groningue et à l'Université McGill (Montréal). Depuis 1963, psychiatre à Utrecht. Doctorat en 1965. Marié, cinq enfants. Publications : *Vervreemding en verslaving*, Nimègue, 1978 (2^e éd.) ; *Conversazioni eterodosse*, Milan, 1980. Le présent article s'inspire du chapitre 4 de ce livre, et a été rédigé par l'auteur directement en français.

(15) E. Straus, *Geschehnis und Erlebnis*, Berlin, 1930.

Marc PRUNIER

Un temps pour aimer

Jour qui suspend les contraintes quotidiennes, le dimanche peut donner l'espace, le temps, la liberté de s'aimer. Plus que d'autres, les handicapés l'éprouvent et nous le manifestent.

LA grande soif du pauvre, le cri fondamental de l'homme ou de la femme handicapé, blessé dans son cœur et son intelligence, c'est d'être aimé, d'être reconnu, d'être accueilli. Trop longtemps mises à part dans des institutions spécialisées, les personnes avec qui nous vivons dans nos communautés de l'Arche ont un immense besoin de se découvrir membres à part entière de la société, membres à part entière d'une communauté, membres à part entière de la grande famille qu'est l'Église.

Le dimanche est pour eux ce jour primordial, ce jour sacré de la rencontre, de l'accueil mutuel, dans la gratuité d'une relation où compétences et incompétences ne rivalisent plus comme au travail, mais où toute amitié naît dans la liberté d'un cœur à cœur. Le dimanche, c'est le grand jour de l'amour. Chacun soignera particulièrement son habillement. La cravate, la robe du dimanche, sont pour beaucoup l'immense fierté, la joie profonde d'être quelqu'un. Et comme ils ont besoin qu'on les reconnaisse dans leur dignité !

C'est le dimanche que l'on s'invite mutuellement, sachant que chacun, ce jour-là, est en général plus disponible. On prendra sa mobylette, son vélo, ou même on ira à pied, dans la joie de l'autonomie, pour aller rencontrer des amis, des voisins, des parents, et si possible vivre là un moment familial, porter un enfant dans ses bras, accompagner un vieillard... Ou bien on passera toute la journée à préparer le souper pour lequel on a fait des invitations à l'occasion, par exemple, d'un anniversaire. Être capable d'accueillir ! Pour beaucoup c'est le plus grand désir, c'est la plus profonde satisfaction, c'est la fierté de l'homme libre.

Le dimanche est spontanément vécu comme l'occasion privilégiée de vivre tout autre chose que la relation où domine toujours un peu l'aspect éducatif, pédagogique. C'est comme si la personne handicapée nous disait : « Laisse aujourd'hui ton projet éducatif pour moi. Viens écouter mon cœur. Laisse-moi écouter ton cœur ! »

ACE propos, j'aime rappeler ce dimanche absolument inoubliable pour moi, quelque temps après mon ordination. Georges, un homme très limité dans tout son être, m'avait invité à venir souper chez ses parents. Dès le vendredi soir, rentré dans son village, il était si joyeux de ma prochaine visite qu'il voulut l'annoncer à tous. Sa grande difficulté d'élocution était telle qu'il ne put exprimer l'événement que par ces mots : « Soir, Jésus vient maison ». Et il colportait cette bonne nouvelle de maison en maison... Le dimanche soir, enfin, j'apprenais sur place comment Georges m'avait annoncé. On a bien ri, sans doute, mais Georges saura-t-il jamais qu'il fut pour moi un maître en théologie, me révélant mieux que tous les livres l'étonnant mystère du sacerdoce ? Ce Dimanche n'était-il pas pour Georges « le Jour du Seigneur » ?

Tous les hommes et femmes handicapés, bien sûr, ne vivent pas explicitement le dimanche comme « le Jour du Seigneur ». Mais je suis frappé de la soif de beaucoup, spécialement ce jour-là, d'un lien avec l'Église. Le dimanche, c'est le jour de l'Église.

Avec ceux qui désirent vivre l'Eucharistie, nous découvrons de plus en plus cet appel à ne pas nous rassembler entre nous, dans notre chapelle de communauté, le dimanche, mais à nous intégrer autant qu'il est possible dans les communautés paroissiales. Ceci d'autant plus pour nous, en Charente, que notre communauté est, géographiquement, très dispersée avec ses nombreux foyers de vie, répartis sur plusieurs communes et donc plusieurs paroisses. Chacun se dirige vers l'église de son village. Paroisse et communauté ont alors à vivre le grand mystère de l'Église-Corps du Christ dont chacun est membre unique et irremplaçable...

En général cela se passe vraiment bien. Ainsi, dans telle paroisse rurale, les chrétiens ont appris à connaître et aimer Francis et Evelyne, tous deux totalement paralysés, étendus sur des fauteuils roulants. Ils sont là, juste au pied de l'autel, à la place d'honneur. Dans telle autre paroisse d'une petite ville, c'est l'un de nos garçons, Marco, qui; le plus naturellement du monde, apprit aux chrétiens à s'accueillir mutuellement comme des frères : c'était tout au début où l'on proposait à l'assemblée que chacun donne un signe de paix à ses voisins. Depuis plusieurs dimanches personne ne bougeait... Mais Marco, lui, répondant sans tarder à l'invitation du prêtre, se mit à descendre l'allée centrale, serrant les mains à tous ceux qui se tenaient en bout de banc ! Chacun a souri, et puis s'est tourné vers son voisin pour faire de même. L'assemblée avait mieux compris qu'avec l'enseignement du Curé !... Et c'est par bien d'autres gestes encore que Marco s'est acquis sa place parmi les chrétiens, sa vraie place. Et il le sait !

MILLE autres exemples montreraient toute la richesse qu'apporte une telle intégration dans l'Église locale. Et il serait bien difficile de dire qui apporte le plus aux autres : les chrétiens de la paroisse, ou les pauvres de la communauté !

C'est l'Amour qui fait tout ! C'est l'amour du Père qui a relevé Jésus au matin du dimanche de Pâques. C'est ce même amour, vécu entre les chrétiens, qui relève le pauvre et le fait renaître dans une nouvelle espérance.

Et le plus merveilleux sur ce chemin de l'Amour, c'est que ce sont les pauvres qui se font nos maîtres !...

Dimanche, jour du Seigneur... Dimanche, jour de l'Église... Pourquoi ne ferions-nous pas davantage du Dimanche un jour de bonheur pour les pauvres ?... En faisant du dimanche un temps pour aimer, nous ferions du dimanche le jour des Béatitudes.

Marc PRUNIER

Marc Prunier, né en 1947, engagé auprès des personnes handicapées des communautés de l'Arche de Jean Vanier depuis 1975, ordonné prêtre en 1978 par l'évêque de Beauvais au titre de ce diocèse, et détaché spécialement pour exercer le ministère dans les communautés de l'Arche en France. Actuellement prêtre de la communauté de la Merci, en Charente (La Merci, Courbillac, F 16200 Jarnac).

Luigi MEZZADRI

Savoir faire la fête : Vincent de Paul

En soi, la fête n'a rien d'une célébration du Christ. Elle aussi doit se convertir. Saint Vincent de Paul l'avait compris et y avait travaillé.

QUAND en 1224 saint François d'Assise arriva au pied du château de Montefeltro, où se faisait « grand festin et cortège pour la cavalerie nouvelle », il dit à frère Léon : « Allons à cette fête, parce qu'avec l'aide de Dieu nous y ferons quelque aide spirituelle »(1). Si une occasion de ce genre s'était offerte à saint Vincent de Paul (1581-1660), il aurait passé son chemin. Et l'on pourrait dire la même chose d'un François de Sales, d'un Pierre de Bérulle et d'un Jean-Jacques Olier.

Pour comprendre les raisons de ces deux attitudes différentes de l'Église envers les fêtes au XIII^e et au XVII^e siècles, il faut réfléchir sur le sens de la fête et sur les «deux réformes».

Au XVII^e siècle, chaque village et chaque paroisse avait un système de fêtes bien à elle, comprenant des fêtes liturgiques (Noël, Pâques), des fêtes saisonnières (carnaval, la fête des vendanges), des fêtes commémoratives (celle du saint patron) et des fêtes extraordinaires (passage du roi). Les éléments constitutifs de la fête étaient religieux (la messe, les vêpres, les processions) et profanes (les foires, les jeux, la danse, le vin). Pour certains savants, les fêtes représentaient dans certains cas une manière de décharger l'agressivité qu'il avait fallu réprimer pour permettre la conservation d'un ordre établi. Ainsi par exemple, l'élection d'un « roi des fous » (mettre sur le trône épiscopal, le jour de la fête des saints innocents, un enfant de chœur, pendant que tout le revêche chapitre des chanoines ne pouvait faire autre chose que chanter des motets) pouvait enseigner que tout a une fin ou que tout ordre peut être renversé. Dans de tels cas, ces pratiques devenaient le signe d'un retour à la condition originelle, l'annonce et l'espérance d'une palingénésie. On a même trouvé dans certaines fêtes des traces des saturnales de l'Antiquité ainsi que d'autres rites pré-chrétiens, parfois comparables à des rituels d'initiation.

CONTRE les fêtes se coalisèrent l'État absolu, l'Église catholique et les Églises de la Réforme. Sans se proposer une action systématique, l'État absolu considéra les fêtes comme un danger potentiel. En 1666, Colbert, ennemi déclaré de l'oisiveté, amena l'archevêque de Paris à en supprimer dix-sept. La fête et la révolte étaient souvent unies, comme l'a bien mis en relief Yves-Marie Bercé (2). Le cas de Romans, où le carnaval dégénéra en carnage, n'était pas absolument exceptionnel (3).

Les « deux réformes », protestante et catholique, luttèrent à des degrés divers contre la fête. Catholique et protestants s'étaient aperçus que l'Europe du XVI^e siècle était en réalité un pays de mission (4). Ils se mirent donc à moraliser et à instruire. « Dans une société rurale, où le bonheur et même la survie dépendent d'abord du succès des récoltes, Dieu est d'abord le Dieu de la terre, celui que crée toutes choses, qui fait reverdir la nature au printemps et mûrir les fruits à l'été. Les fêtes qui tendaient à obtenir sa protection sur les champs, puis à reconnaître ses bienfaits mêlaient ingénument les prières, les rites propitiatoires et les joyeusetés traditionnelles, à base de danse et de vin (...) La messe et la beuverie étaient deux moments de la même journée exceptionnelle, deux sommets de l'émotivité et de l'évasion paysannes, dont le voisinage naïf ne semblait pas coupable » (5). Tout cela ne pouvait pas plaire aux « deux réformes ». Malgré leurs divergences doctrinales, les deux mouvements agirent de concert pour instruire les masses qui ignoraient la « droite doctrine » et pour leur imposer des comportements identiques. L'existence de confessions contraires engendra ce climat que Jean Delumeau a caractérisé comme « obsidional » (6) et qui amorça une œuvre de conversion fondée sur trois armes la peur, le pouvoir, la pastorale.

Le premier objectif de cette œuvre fut avant tout la « fête ». En Angleterre, on en vint à considérer la fête comme une survivance papiste. Dans les pays catholiques, avec des nuances selon les latitudes (car le catholicisme englobait désormais les nouveaux espaces d'outre-Atlantique, comme le Mexique, l'Amérique du Sud, les Philippines), on chercha à éliminer fêtes et traditions paganisantes. Le grand missionnaire Michel le Nobletz trouva beaucoup de gens qui se tentaient à genoux et récitaient le Pater devant la nouvelle lune (7). On fit des tentatives pour éliminer certaines fêtes, non sans rencontrer des résistances. Les « fêtes mixtes » concédées par Benoît XIII en 1728 et autorisées à nouveau par Benoît XIV vingt ans plus tard suscitèrent des critiques sans fin (8). On chercha dans tous les cas à améliorer la foi des fidèles, dont l'univers mental unissait la pratique des sacrements, l'amour du prochain, et une connaissance bien maigre des principaux dogmes du christianisme (9).

(2) Yves-Marie Bercé, *Fête et révolte (Des mentalités populaires du XVI^e au XVIII^e siècle)*, Paris, 1976 ; voir aussi, du même auteur, *Révoltes et révolutions dans l'Europe moderne (XVI^e-XVIII^e siècles)*, Paris, 1980.

(3) Emmanuel Le Roy Ladurie, *Le Carnaval de Romans*, Paris, 1980.

(4) Jacques Le Goff, dans *Histoire des religions*, t. 2, Paris, 1972, p. 56. (5) Y.-M. Bercé, *Fête (...)* (cf note 2), p. 163.

(6) Jean Delumeau, *Un chemin d'histoire (Christianité et déchristianisation)*, Paris, 1981.

(7) *Op. cit.* (note 6), p. 120.

(8) Les « fêtes mixtes » étaient des jours pendant lesquels on avait le droit de travailler après avoir écouté la messe. Elles furent supprimées par Clément V.

(9) Comme c'est le cas des protagonistes du volume de C. Ginzbourg, *Il formaggio e i vermi : Il casmo di un mugnaio del '500*, Turin, 1976.

POUR comprendre le jugement de saint Vincent de Paul sur la fête, il faut tenir compte de toute cette ambiance. Même si la postérité a souligné son amabilité et son humilité, il ne fut pas moins sévère, sur ce thème que saint François de Sales (10). En 1645, le saint de la charité protesta contre les autorités d'Aix, ville dans laquelle la procession de la fête-Dieu était accompagnée de représentations allégoriques des péchés capitaux et des vertus. Pour lui, elles étaient « scandaleuses et offensant les gens de bien » (11). Quelques années auparavant, il avait recommandé que les processions se fissent « sans apparat, je dis même sans faire habiller les enfants que des surplus qu'on trouvera sur les lieux » (12). Il ne fut pas plus favorable aux pèlerinages. Le passage de ses missionnaires s'accompagnait d'un important recul de la superstition. L'évêque de Montauban, Anne de Murviel, lui écrivit que « dans les lieux où ils ont ci-devant travaillé, il ne s'est trouvé aucun sorcier ni sorcière » (13). Dans une lettre au supérieur de la maison de Varsovie, Charles Ozenne, il porta un jugement très sévère sur l'une des expressions de la fête, les banquets. Entre les raisons fournies, le saint mit nettement en relief le fait que « la gourmandise et l'ivrognerie sont des péchés le plus souvent mortels, et que rarement ces banquets se passent sans excéder au boire et au manger, qui sont des actes de gourmandise, et qu'on ne peut pas aller en ces lieux-là sans se mettre en danger de tomber dans le même excès » (14).

Par là, saint Vincent ne condamnait pas tout l'univers de la fête. Alors même qu'il condamnait les excès que comportaient les fêtes, avec les bals, les banquets, les blasphèmes, les grossièretés, les obscénités, il propose, à travers la mission évangélicatrice et caritative de ses communautés et de ses groupes (15), la restauration d'un christianisme dans lequel la fête ne présenterait plus les scories et les souillures de son époque. Il possède le sens atavique du paysan qui considère la fête comme un repos bien mérité, comme un moment pendant lequel on restaure ses forces, on attend la récolte ou l'on en jouit, comme l'occasion pendant laquelle le cadre familial se recompose. La fête naît de la paix de l'âme qui devient un besoin de jouir de l'amitié avec Dieu et avec les hommes, qui engendre l'admiration et la joie que traduit la célébration. C'est pourquoi la fête est liturgie, prière. Saint Vincent tire cette conception de la fête, d'une manière quasi-instinctive, de l'intuition selon laquelle le pauvre est l'image du Christ : « Allez voir de pauvres forcés à la chaîne, vous, trouverez Dieu ; servez ces petits enfants, vous y trouverez Dieu (...) Vous allez en de pauvres maisons, mais vous y trouvez Dieu » (16). « Je ne dois pas considérer un pauvre paysan ou une pauvre femme selon leur extérieur (...), mais tournez la médaille, et vous verrez par la lumière de la

(10) « Comme je lui parlai – écrit Hamon à Angélique Amauld – de la grande douceur de Monsieur de Genève, il me répondit qu'il n'était pas doux de la façon que pensait un chacun. Il me rapporta plusieurs exemples d'une sévérité toute d'Église » (*Mémoires d'Utrecht*, 111, Utrecht, 1742, p. 40).

(11) Saint Vincent de Paul, *Correspondance, Entretiens, Documents*, éd. P. Coste, 14 vol., Paris, 1920-25 (= SV, suivi du numéro du volume et de celui de la page). Ici, SV II, 527. Outre les biographies classiques : Abelly (1664), Collet (1748), Maynard (1860), Coste (1932), Calvet (1948), Dodin (1960), Giordani (1981, n. éd.), signalons celles de J.-F. Six et la plus récente, due à J.-M. Roman, *San Vicente de Paul, Biografía* : I, Madrid, 1981. (Signalons aussi la réédition du petit livre d'A. Frossard, *Votre très humble serviteur, Vincent de Paul* (Bloud et Gay (coll. « Livre de vie », n° 138), Paris, 1981, N d. I. R.)

(12) SVI, 457.

(13) SVII, 429.

(14) SVV, 345.

(15) Il fonda les « charités » (1617), groupes paroissiaux destinés à faire face aux besoins locaux les plus urgents, la Congrégation de la Mission (1625), communauté sacerdotale pour l'évangélisation, et la Compagnie des Filles de la Charité (1633), la première (et à présent la plus grande) des communautés dans lesquelles les femmes exercent un apostolat dans le monde.

(16) SVIX, 252.

foi que le Fils de Dieu, qui a voulu être pauvre, nous est représenté par ces pauvres A(17). C'est pourquoi ces pauvres, il le répète continuellement, sont nos « seigneurs », nos « maîtres ». L'action qu'il propose pour les arracher à l'ignorance et à la misère qui les empêche d'atteindre la plénitude de l'humanité, est spécifique de la mission du Fils de Dieu et de sa propre mission.

Le saint part toujours du concret. Le concret qu'il a vu est celui d'une humanité souffrante, marginalisée au point que l'homme en devient faible et sans défense, mais touché en même temps par la grâce de Jésus. L'Évangile et la participation à la condition des pauvres, avec son poids et sa douleur, sont l'occasion d'annoncer encore une fois que la Parole est salut. En outre, tout en affirmant avec insistance que le pauvre est le sacrement du Christ, il affirme qu'il doit être évangélisé : c'est « le Christ qui évangélise le Christ ».

Devant la tentation d'un mysticisme envahissant, propre à certains milieux dans lesquels s'était produite l'« invasion mystique », et qui subissaient la tentation d'un christianisme d'élite, c'est-à-dire dans lequel la fête est réservée au petit nombre, il répond catégoriquement par un engagement absolu : « Aimons Dieu, mes frères, aimons Dieu, mais que ce soit aux dépens de nos bras, que ce soit à la sueur de nos visages. Car bien souvent tant d'actes d'amour de Dieu, de complaisance, de bienveillance, et autres semblables affections et pratiques intérieures d'un cœur tendre, quoique très bonnes et très désirables, sont néanmoins très suspectes, quand on n'en vient point à la pratique de l'amour effectif » (18). La catégorie de l'amour « effectif », que le saint emprunte à saint Thomas et à saint François de Sales, lui permet de ne pas séparer la recherche de Dieu de l'amour pour l'homme : « Il est écrit de chercher le royaume de Dieu (...) Chercher signifie se soucier, agir ». Cette action n'est jamais un activisme : « Il faut sanctifier ces besoins en y cherchant Dieu, et les accomplir pour l'y trouver plutôt que pour les voir faites » (19).

AU centre de son action, on a donc l'évangélisation qui comprend tout ensemble le souci de l'âme et celui du corps, le geste qui rassasie la double faim de l'homme, celle de vérité et celle de pain. En partant du principe selon lequel on « laisse Dieu pour Dieu », il refuse d'établir entre ces deux faims une hiérarchie : « Il ne faut pas de retardement en ce qui est du service des pauvres. Si, à l'heure de votre oraison, le matin, vous devez aller porter une médecine, oh ! allez-y en repos (...) Ce n'est point quitter Dieu que quitter Dieu pour Dieu »(20).

Si « l'amour est inventif jusqu'à l'infini » (21), le saint a mis au point une méthode (la « petite méthode ») qui devait assurer un contact fécond avec la parole de Dieu. Il réagit contre une prédication théâtrale et satisfaite de soi : « Je vous ai dit autrefois que Notre Seigneur bénit les discours qu'on fait en parlant d'un ton commun et familier, parce qu'il a lui-même enseigné et prêché de la sorte » (22). « La grande perversité du monde a contraint les prédicateurs, pour leur débiter l'utile avec l'agréable, de se servir de

belles paroles et de conceptions subtiles, et d'employer tout ce que peut suggérer l'éloquence, afin de contenter en quelque façon (...) A quoi bon ce faste de rhétorique ? »(23) La pastorale missionnaire qu'il souhaitait n'était ni émotionnelle ni pénitentielle, mais essentiellement catéchétique. « Notre vocation est donc d'aller, non dans une paroisse, ni même seulement dans un diocèse, mais par toute la terre ; et pour qu'y faire ? Pour enflammer le cœur des hommes et faire ce que fit le Fils de Dieu (...) Il est donc vrai que nous sommes envoyés non seulement pour aimer Dieu, mais pour le faire aimer. Il ne me suffit pas d'aimer Dieu si mon prochain ne l'aime pas lui aussi » (24). Ce faisant, il réagit contre la tentation de ceux de ses contemporains qui pensaient résoudre le problème du paupérisme par la logique du « grand renfermement », qui impliquait l'incarcération de ceux qui avaient le plus besoin d'être aidés. Loin d'anticiper sur ces formes modernes de la contestation qui se contentent d'une affirmation verbale des droits revendiqués, il s'engage concrètement sur deux plans : la solution du problème de la faim, en demandant aux gens de se prendre en main et d'être solidaires les uns des autres, et la promotion de la femme, en les lançant courageusement vers le monde dans un apostolat direct.

COMME on le voit, saint Vincent participe au mouvement de la réforme catholique. S'il n'a pas le génie populaire et inventif d'un Grignon de Montfort ou d'un saint Alphonse, sans parler du sens de la fête et de la joie d'un saint Philippe Neri, il choisit décidément les pauvres et les petites gens. Il leur propose la religion purifiée et réformée du Concile de Trente, en mettant nettement l'accent sur le catéchisme, sur le chant – à l'époque, le chant grégorien –, sur des procédés susceptibles d'éveiller la ferveur des masses sans toucher la corde de l'émotion et du sensationnel. Dépourvu comme il l'était de la conscience et de la science du folklore, il ne voulut pas favoriser la « religion de la terre ». Pour lui, il n'y avait pas de distinction entre religion officielle et religion populaire. C'était la même religion qu'il prêchait à la cour comme parmi les pauvres, même s'il était convaincu, et c'était là un aspect de son choix, que « la vraie religion est parmi les pauvres ». Naturellement, de même qu'il ne se servait pas de leur faim comme d'un instrument pour les jeter contre les riches, il ne flattait pas non plus leurs limites pour se les attacher. A une époque de surnaturalisme accentué, et où beaucoup de ses contemporains étaient amenés à chercher en Dieu l'aide qu'ils ne trouvaient pas en l'homme, il mit toute sa peine et tous ses efforts au service de l'homme.

SON sens de la fête, nous pourrions en voir l'image dans le célèbre tableau qu'on attribue à Louis le Nain, « Le repas des paysans ». Dans une atmosphère intense, égayée par les notes de la musique que joue discrètement un enfant placé au second plan, on y admire une famille paysanne qui accueille un pauvre. Sur la table, du pain et du vin, pour signifier,

(17) SV XI, 32.

(18) SVXI, 40.

(19) SVXII, 131.

(20) SV IX, 319.

(21)SVXI, 146.

(22) SV VI, 378.

que tout repas, c'est-à-dire toute fête, doit se convertir en mémorial de la Cène du Seigneur, présent en l'occurrence sous la figure du pauvre. Nous sommes à cent lieues de l'atmosphère hallucinée des fêtes paysannes d'un Jérôme Bosch. La différence vient de deux projets différents de société et d'Église, de deux façons différentes de concevoir l'homme, et par là, de vivre la fête.

Luigi MEZZADRI
(traduit de l'italien par Rémi Brague)
(titre original : « San Vincenzo Depaul e la festa »)

Luigi Mezzadri, né en 1937 à Plaisance. Prêtre en 1963, appartient à la Congrégation de la Mission. Docteur en histoire de l'Église de l'Université Grégorienne. Spécialiste de l'histoire de l'Église des XVII^e et XVIII^e siècles. Dernière publication : *Fra Giansenisti e Antigiansenisti (Vincent de Paul e la Congregazione della Mission, 1624-1737)*, Florence, 1977.

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

Jean AUCAGNE

La question des chrétiens d'Orient

Les chrétiens du Moyen-Orient sont profondément divisés et en nombre décroissant. Cette difficile situation a pourtant un enjeu vital pour toute l'Église – le rapport avec l'Islam, qui apparaît comme un partenaire, mais surtout comme une menace.

LES chrétiens d'Orient sont d'actualité : la presse s'est fait l'écho de l'hostilité parfois violente qu'ils rencontrent en Egypte de la part des intégristes musulmans ; depuis six ans le Liban est le théâtre d'une véritable guerre où la politique et le confessionnel sont inextricablement mêlés ; et ces conflits, s'ajoutant au conflit israélo-arabe, ont poussé à l'émigration un peu partout dans le monde un nombre important de ces chrétiens.

Sont-ils pour autant connus ? On a plutôt l'impression d'une assez grande confusion. « Autres », avec parfois le charme de l'exotisme, tantôt les Églises d'Orient seront utilisées pour mettre en question l'Occident, tantôt leur « étrangeté » permettra de s'en désolidariser ou de ne pas voir les questions véritables qu'elles posent à la conscience chrétienne. Ces pages ont donc pour but de les faire mieux connaître.

Leur objet est limité : l'Égypte faisant l'objet d'une présentation à part, elles traiteront seulement des chrétiens du Liban, de Syrie, de Jordanie, d'Israël et d'Iraq : ceux qui vivent dans les pays arabo-musulmans du Proche-Orient (même si le cas d'Israël est évidemment à part). Ces limites doivent rester présentes à l'esprit pour ne pas étendre indûment les conclusions que nous pourrions porter ni à l'ensemble du monde musulman, ni à l'ensemble des diverses Églises orientales.

L Une minorité numérique et qui va décroissant

Les statistiques ne sont qu'approximatives au Proche-Orient. On peut dire toutefois que les chrétiens y sont une minorité de l'ordre de 10 % dans l'ensemble envisagé : environ 3.000.000 sur une population de 30.000.000, dont 24.000.000 de musulmans, et 3.000.000 de juifs. Une approche plus fine montre de plus que ce taux de 10 % tend à s'amenuiser.

1. Liban. Les chrétiens y étaient 50,01 % au recensement de 1932, le dernier en date. A ne considérer que les citoyens libanais, cette proportion s'est d'abord accrue par l'apport de réfugiés venus de Palestine : plusieurs milliers de chrétiens parmi eux purent faire valoir des titres à la nationalité libanaise ; puis parla venue de chrétiens émigrés d'Égypte et de Syrie, dont beaucoup étaient d'origine libanaise ou apparentés à des Libanais. Accroissement quelque peu illusoire, puisque provenant de la diminution du nombre de chrétiens dans les pays voisins. Accroissement en partie factice aussi, car outre les Libanais, quelque 400.000 Palestiniens, presque tous musulmans, résident maintenant *en* permanence au Liban. De plus, si l'émigration libanaise touche à peu près également chrétiens et musulmans (même depuis la guerre), et si la natalité est peu différente à la campagne, elle est en ville moitié moindre chez les chrétiens que chez les musulmans (un sondage donne, en milieu rural, 7,18 enfants pour une chrétienne, et 7,65 pour une musulmane ; en ville ces chiffres deviennent respectivement 3,7 et 6,15).

Actuellement, une estimation - vague - donnerait 3.400.000 résidents dont 1.500.000 chrétiens ; ils ne seraient donc plus que 44 % de la population, mais encore environ 50 % des citoyens libanais.

2. Syrie. Une évaluation au lendemain de l'indépendance donnait près de 16 % de chrétiens. Au recensement de 1960, ils n'étaient plus que 8 %, proportion qui a dû continuer à baisser depuis, mais plus lentement. Sur 8.100.000 habitants, il y aurait quelque 600.000 chrétiens, soit 7,5 %.

3. Jordanie - Israël. Les bouleversements politiques rendent plus aisé de comptabiliser tous les Arabes vivant en Jordanie et Israël, et le nombre de chrétiens parmi ces Arabes. Ils étaient 10 % de la population arabe il y a quarante ans ; ils sont à peu près 8 % aujourd'hui (260.000 sur 3.300.000). Parmi eux, 60.000 dans les frontières d'Israël d'avant 1967.

4. Iraq. L'Iraq enfin a aussi connu un apport de chrétiens venus d'Anatolie après la Première Guerre mondiale. Depuis, la campagne du nord de l'Iraq, habitat traditionnel de ces chrétiens, s'est dépeuplée à cause de la révolte kurde : les chrétiens se sont réfugiés dans les villes : Kirkouk, Mossoul, et surtout Baghdad. Malgré une forte natalité, une émigration faible et les efforts du gouvernement pour retenir les chrétiens (subventions aux Églises, reconnaissance de la langue syriaque encore parlée par 25 % d'entre eux), leur nombre diminue lentement : 3,5 % il y a trente ans, 3 % aujourd'hui (370.000 sur 12.330.000).

Il n'y a qu'au Liban que cette diminution de pourcentage a pour cause principale le jeu des naissances. Ailleurs, elle est dû d'abord à l'émigration. Pourquoi les chrétiens émigrent-ils ? Ils le font pour les raisons habituelles, surtout quand il s'agit de ruraux : augmentation de leur nombre en chiffre absolu, et ceci dans des terrains-pauvres, déjà surpeuplés, souvent montagneux, où depuis des siècles ils s'étaient mis à l'abri du pouvoir turc musulman. Mais, même pour ces chrétiens relativement à l'abri, l'environnement musulman a souvent ajouté un facteur d'insécurité. Y compris au Liban, un paysan chrétien, dans les régions excentriques à majorité musulmane, est à peu près sans recours contre les empiètements de ses voisins musulmans, qui considèrent les droits d'un chrétien comme toujours précaires. Quant aux milieux urbains, le gagne-pain y est le plus souvent à la fonction publique, l'industrie et le commerce. Mais la pression musulmane tend à bloquer tout avancement, si mérité soit-il, dans la fonction publique : il faut des circonstances exceptionnelles pour qu'un Boutros Ghali devienne autre chose qu'un ministre de façade (et lui-même n'est pas ministre des Affaires Étrangères de plein titre). Quant à l'industrie et même au commerce, les régimes socialistes dont se sont dotés les pays arabes en font un secteur de la fonction publique. Comme en plus les chrétiens ont vu leur liberté scolaire très limitée ou supprimée, et même la liberté de culte rendue difficile (par exemple le chômage du vendredi remplace celui du dimanche), il

y a des moments où l'individu perd courage, pour lui et plus encore pour ses enfants, qui n'auront pas comme lui l'avantage d'une situation acquise à une époque plus libérale, mais révolue.

Autrement dit, si vu d'Occident, il peut paraître intéressant de vivre dans les pays musulmans, si « différents », la réalité, quand on est sur place, c'est qu'il est très dur de vivre en pays musulman. Cela demande un effort de chaque instant pour gagner sa vie, pour garder sa foi et la transmettre à ses enfants.

II. Une minorité divisée

La survie de cette minorité est d'autant plus difficile qu'elle est une minorité divisée. Au Liban, les maronites dominent, formant 70 % des catholiques et 50 % des chrétiens. Mais les grecs-orthodoxes (16 % des chrétiens), les grecs-catholiques et les arméniens-orthodoxes (10 % des chrétiens chacun) sont des minorités importantes ; en plus, des petits groupes d'arméniens-catholiques, de protestants, de syriens orthodoxes et catholiques, de latins et d'assyriens.

Aucune majorité parmi les chrétiens de Syrie : les grecs-orthodoxes ne sont que 30 % des chrétiens, suivis des arméniens-orthodoxes (20 %), des grecs-catholiques (18 %), des syriens-orthodoxes (12 %), des assyriens (5 %) et de petits groupes de maronites, arméniens-catholiques, latins et protestants.

En Israël-Jordanie, la situation est plus claire : environ 50 % de grecs-orthodoxes, 24 % de grecs-catholiques, 24 % de latins, le reste se répartissant entre à peu près toutes les Églises.

En Iraq enfin, les chaldéens rassemblent 70 % des chrétiens et 90 % des catholiques, suivis de loin par les assyriens (12 % des chrétiens) les syriens-catholiques (8 %) les syriens-orthodoxes (5 %), les arméniens-orthodoxes (3 %), et de petits groupes d'arméniens-catholiques, de latins, et de « grecs », orthodoxes ou catholiques.

Ces divisions ont une triple origine. Administrativement, les Églises fondées dans la mouvance d'Antioche, mais hors des limites de l'Empire, reçurent très tôt à leur tête un « Catholique » avec les pleins pouvoirs (syriaques de l'empire persan, arméniens, géorgiens) ; ethniquement, la conversion de tant de peuples divers eut pour résultat, y compris dans l'Empire romain, une prise de conscience accrue du sentiment national ; au plan dogmatique enfin, les querelles christologiques du IV^e siècle furent l'occasion pour ces Églises nationales d'affirmer ou de renforcer leur indépendance, d'autant qu'après la très grave crise arienne, on eut tendance à procéder de manière assez autoritaire, en même temps que les rivalités entre les trois grands patriarchats d'Orient inspiraient la conduite des affaires plus que le souci de la nécessaire unanimité morale. C'est ainsi que les syriaques de Perse refusèrent le Concile d'Ephèse ; une bonne partie de ceux de l'Empire romain n'acceptèrent pas Chalcédoine, imités par les arméniens (et les coptes) ; quant à ceux qui étaient restés fidèles à l'orthodoxie, ils se dotèrent de leur propre patriarche quand, au lendemain des invasions arabes et turques, le patriarche (grec) d'Antioche se réfugia à Constantinople, puis que le siège fut vacant : c'est l'origine du patriarcat maronite.

De leur côté, les « grecs » du patriarcat orthodoxe d'Antioche furent entraînés dans le schisme de Constantinople, malgré les interventions du patriarche Pierre qui fit de son mieux pour éviter la rupture. Ils sont dits en arabe « roum » (romain) ou « melki » (partisans du « malik », c'est-à-dire du Basileus de Constantinople), ce qui marque bien les aspects politiques et ethniques de ces divisions.

Enfin, à partir des croisades, puis des XIII^e et XVII^e siècles, les contacts renoués avec l'Occident et le travail pour l'unité de missionnaires latins eurent pour résultat que, dès les croisades, les maronites réaffirmèrent sans grande difficulté leur

communion avec Rome ; ce fut aussi le cas, formellement à partir de 1553, pour les nestoriens, qui prirent le nom de « chaldéens », (80 % des fidèles) (1), la minorité restée séparée de Rome prenant (ou recevant) le nom d' « assyriens ». Suivirent les « grecs-catholiques » (1684, 40 % des fidèles), les « arméniens-catholiques » (1743, 15 % des fidèles), les syriens-catholiques (1783, 33 % des fidèles).

Dans le patriarcat de Jérusalem, le groupe de fidèles en union avec Rome (50 %) est scindé en deux : les uns, gardant le rite byzantin, dépendent du patriarche grec-catholique d'Antioche, les autres sont passés au rite latin, la plupart au cours du XIX^e siècle, avec leur propre patriarche résidant à Jérusalem.

Les inconvénients de cette situation ne sont que trop visibles : partout, ces Églises font figure de communautés fermées, de conservatrices du passé, plutôt que d'expressions locales de la t *Catholica* S; pastoralement, on tend vers une multiplication des œuvres et des lieux de culte (y compris catholiques) ; toute action d'ensemble est rendue très difficile par l'enchevêtrement des communautés et juridictions, et les rivalités qui en résultent. Patriarches et catholicos ne résident plus dans la ville dont ils portent le titre. Comment le feraient-ils d'ailleurs ? Antioche est devenu une petite ville de province (50.000 habitants), où seul le patriarche grec-orthodoxe trouverait une communauté de 5.000 fidèles à peine. Sis des arméniens, en Cilicie, Séleucie-Ctésiphon des assyro-chaldéens, sont des ruines. Seule, Jérusalem est le siège de deux patriarches : mais le grec-orthodoxe est un Hellène, le latin un Italien. Les Églises tendent ainsi à faire figure de groupes nationaux exilés, témoins d'un passé révolu.

Cette histoire a pourtant valeur de témoignage sur la tradition ancienne. Ces Églises sont divisées parce qu'elles ont, dès leur origine, fait naître (ou renaître) le sentiment de la personnalité à la fois culturelle et nationale de chacun des peuples évangélisés : Grecs (ou hellénisés), Syriens, Arméniens (comme aussi Géorgiens et Coptes). Un phénomène aussi ancien et aussi constant (on trouverait l'analogie en Occident) ne peut être regardé comme une déviation. D'ailleurs, c'est bien aux « nations » (*gentes*, communautés) et pas simplement aux « païens » (*gentiles*, individus) que les Apôtres reçurent mission de porter l'Évangile.

L'exemple de ces anciennes Églises montre d'abord que, traditionnellement, le christianisme ne s'est pas contenté de s'adapter aux cultures ; il les a véritablement assumées, avec tout ce que cela implique de conversion de ces cultures et de créations nouvelles proprement chrétiennes. D'autre part, alors que l'on constate une certaine défiance à l'égard de l'idée de nation, le christianisme ancien a assumé spontanément à la fois « culture » et « nation ». Or le récent discours de Jean-Paul II à l'Unesco s'est précisément attaché à montrer ce lien nécessaire entre culture et nation. A le négliger, il est à craindre que la notion de « culture » ne devienne abstraite, et que le discours sur l'adaptation ou l'« inculturation » ne tourne au discours idéologique.

Mais cette histoire montre aussi que cette assumption des communautés culturelles et nationales porte en elle le risque de diviser l'Église, et de la figer dans ces divisions et dans des limites étroitement nationales ; cela exige donc un contrepoids d'unité tout aussi concret que le sont les nations. La communion de foi et de sacrements ne suffit pas : elle existe entre syriens, arméniens et coptes sans que ni l'unité de l'Église, ni la possibilité de dépasser ces limites nationales ne soient habituellement autre chose que des principes sans application concrète. Principes plus opérants sans doute dans les Églises en communion avec Constantinople. Mais l'« ethnisme », les conflits que suscite toute naissance d'une nouvelle Église, les difficultés à réunir un concile, montrent que, même renforcée par

la reconnaissance d'une primauté d'honneur et l'unification liturgique (malgré la diversité des langues), la communion de foi et de sacrement ne suffit pas.

Une réflexion renouvelée sur le rôle d'une primauté universelle, garant à la fois de l'unité entre les Églises nationales et de leurs capacités de dépasser leurs limites, s'impose donc. Ce n'est point un hasard si le Pape préside à l'Église « catholique » : catholique exprime précisément ce lien dialectique entre unité et diversité.

III. Une minorité marginalisée

Comme telle, une minorité risque toujours de se marginaliser ; le danger est encore plus grand quand les divisions internes amènent chaque groupe à s'affirmer face à l'autre, oubliant ainsi le rôle de l'Église dans la société. Mais de plus, dans le monde musulman, c'est la société musulmane elle-même qui tient en marge le non-musulman.

C'est vrai au plan culturel. L'arabe étant la langue sacrée du Coran, c'est un postulat très généralement admis, y compris par les chrétiens, que seul un musulman peut vraiment maîtriser la langue arabe et la dire sienne. Le chrétien aura beau avoir une compétence reconnue (et le cas est d'autant plus fréquent que les communautés chrétiennes sont globalement plus instruites que les musulmans), il ne sera jamais qu'un arabisé. On le félicitera de bien savoir l'arabe ; avec d'autant plus d'étonnement que l'on pense que c'est un exploit impossible en principe pour un non-musulman ; mais on évitera autant que possible qu'il reçoive la charge d'enseigner l'arabe ; cela va jusqu'à l'exclusion complète en fait, sinon en droit, selon les pays et les degrés d'enseignement : ce n'est pas vraiment « sa » langue, et, de plus, il serait inconvenant qu'un chrétien enseigne l'arabe à un musulman, ayant ainsi sur lui un pouvoir.

Car la marginalisation vaut aussi en politique. Que le mot « islamique » figure ou non dans le nom officiel du pays, tous se sentent tels. Comment alors un non-musulman pourrait-il avoir des responsabilités dans un pays islamique ? Au moment des luttes pour l'indépendance, les chrétiens ont pu jouer un rôle important contre le colonisateur. Mais à l'égard des musulmans, on ne leur confiera pas de poste de responsabilité.

Un chrétien arrivera pourtant parfois à des postes élevés grâce à une compétence financière ou technique – que précisément les chrétiens recherchent. Mais, même à ces postes, les chrétiens restent sous-représentés, et jouent un peu le rôle d'experts étrangers : comme eux, ils sont tenus à un devoir de réserve ; ils savent que la durée de leurs fonctions et leur influence sont liées à leur capacité de servir les divers gouvernements sans prendre parti dans les luttes proprement politiques, réservées aux citoyens à part entière.

Une seule exception : le Liban, où les chrétiens, majoritaires, détenaient nombre des postes-clés, d'autres étant d'ailleurs réservés aux musulmans. Mais l'une des causes de la crise libanaise vient précisément du fait que les musulmans ne supportaient que comme un expédient provisoire ce partage des responsabilités. Quand ils ont jugé le moment venu d'y mettre fin, ils ont paralysé l'État par une sorte de grève du pouvoir aux postes qu'ils occupaient statutairement. Ce n'est pas seulement parce qu'ils se sentaient devenus (peut-être) majoritaires : à Chypre, où ils ne sont que 18 %, ils ont fait sécession pour ne pas partager le pouvoir.

Pour surmonter ce handicap, nous avons vu que les chrétiens ont joué de leur mieux la carte du nationalisme lors des conquêtes de l'indépendance. Ils ont aussi cherché à élaborer des idéologies politiques capables de surmonter les limites confessionnelles. Le « Parti populaire syrien » (aujourd'hui « parti national social populaire »), favorable à la « Grande Syrie », a été fondé par un chrétien libanais, Antoun Saadé ; l'un des pères du « Baath » (au pouvoir en Syrie et en Iraq), est un

(1) Il s'agit à chaque fois de pourcentage de catholiques des fidèles du patriarcat vivant dans la région.

chrétien syrien, Michel Aflak – d'ailleurs en exil en Iraq. D'autres, notamment en Iraq et au Liban, se sont tournés vers le marxisme ; les leaders gauchistes palestiniens sont aujourd'hui encore des chrétiens : Nayef Hawatmeh, Georges Habache et Skandar (dit Ahmed) Gibril.

Mais l'Église comme telle ne peut évidemment que marquer sa réserve, tant vis-à-vis du marxisme que de mouvements nationalistes généralement de type fasciste ou nazi, et au surplus ouvertement anti-chrétiens. Quant à l'Islam, si le marxisme le séduit comme anti-occidental, il lui répugne comme athée, tandis que le nationalisme est une hérésie qui divise de manière sacrilège la communauté musulmane et parfois même la « nation arabe », souvent confondue d'ailleurs avec l'Islam.

Les chrétiens sont donc un peu dans la situation des juifs russes, qui ont joué un rôle important dans l'instauration d'un communisme « libérateur », et n'en sont pas moins jusqu'à nos jours poussés à l'émigration.

Cette situation marginale des chrétiens tient au fait que la société au Proche-Orient a vécu pendant des siècles selon les dispositions de la loi musulmane élaborée par Mahomet et les premiers califes : sans doute, un nombre plus ou moins grand de ces dispositions ne figurent-elles plus explicitement dans les codes en vigueur des différents pays ; mais en fait, par le biais d'autres lois, et notamment celles du statut personnel, très généralement conservées, elles, forment toujours la base de la société : impossibilité de se convertir au christianisme, interdiction du mariage d'une musulmane à un chrétien (mais non l'inverse) notamment. Dans les autres domaines, l'obligation d'obtenir un permis de construire rend l'édification d'une nouvelle église toujours aussi difficile ; d'une manière ou d'une autre, mieux vaudra que cette église se trouve au fond d'une cour fermée pour ne pas choquer la sensibilité musulmane. Ne parlons pas de processions : le rassemblement de quelques chrétiens à la porte d'une église en attendant l'office, la vue de trois ou quatre chrétiens (et plus encore chrétiennes...) se promenant en chantant dans la rue est sentie comme une provocation. Ainsi, de diverses manières, le dogme de l'Islam est affirmé : les chrétiens sont une minorité, non seulement quantitativement, mais qualitativement, et, comme telle, appelée à disparaître.

On voit les limites de la laïcité dans pareil contexte : ou bien elle est explicite, comme en Turquie (par la loi) ou dans l'Iran d'hier (dans les faits). Mais alors, un concept fondamental de l'Islam s'effondre : la loi est faite pour promouvoir le bien et combattre le mal. Cet abandon provoque une profonde crise d'identité, et comme il s'accompagne, plus encore qu'en Occident, d'un grand désarroi moral, le contrecoup en est une montée de l'intégrisme musulman, sensible en Iran, mais aussi en Turquie, en Syrie, en Égypte.

Ou alors, c'est la loi musulmane qui est proclamée « loi civile » avec des aménagements plus ou moins nombreux. Mais cette laïcité « rampante » (cas, notamment de l'Égypte) ne satisfera guère les musulmans, qui demanderont alors une loi civile de plus en plus ouvertement islamique : elle ne satisfera guère non plus les chrétiens, à qui finalement on appliquera la loi d'une religion qui n'est pas la leur, et qu'on reconnaîtra comme « sujets de droit » non pas en vertu de leur humanité commune avec les musulmans, et donc de leur égalité fondamentale, mais en vertu de l'Islam même, ce qui reste fondamentalement inégalitaire et aliénant.

Ajoutons que la hiérarchie ne tient guère ni à l'une ni à l'autre des formes de laïcité. Habités depuis des siècles à voir la loi chrétienne (droit canon) servir de loi civile garantie par l'Etat, bien des chrétiens auront peine à comprendre que le divorce, par exemple, peut être autorisé par la loi civile et rester interdit par l'Église ; et on ne travaille guère à les éduquer.

Une économie libérale offrirait un autre moyen de surmonter le handicap faire fortune. L'argent offre à l'individu des garanties d'indépendance qui ne dépendent

pas des lois ; de plus, c'est une tradition solidement ancrée en Orient qu'il serve à obtenir une application favorable de la loi, ou tout simplement à fermer les yeux d'un fonctionnaire. Ceci explique le goût des chrétiens d'Orient pour l'instruction et les affaires. Mais la vocation chrétienne est-elle de gagner de l'argent ? En tout cas, c'est un fait que l'argent corrompt ; comme d'autre part les États du Proche-Orient se sont dotés de régimes plus ou moins « socialistes », les possibilités d'action en ce domaine se sont singulièrement rétrécies. A cause du socialisme comme tel, mais aussi parce que toutes les activités tendent à passer sous le contrôle de l'État, et donc de la majorité musulmane. Quant à la compétence technique, nous avons montré les limites des libertés et de l'égalité qu'elle peut donner.

AINSI, il est dur de vivre en pays musulman. Le dialogue peut être (ou paraître) facile quand on vient d'Europe. Sur place on se heurte à des réalités autrement contraignantes. Ou bien on accepte de ces dialogues ambigus, où l'essentiel des problèmes est passé sous silence. Ce fut un peu le cas au Liban, et l'on sait à quoi cela a mené.

Et puis, serait-il mené dans les circonstances les meilleures, tout dialogue a inévitablement ses limites. Le monde musulman en offre un exemple frappant. L'Islam a certes été à l'origine de l'une des très grandes civilisations de l'humanité, aux créations artistiques et scientifiques de toute première valeur ; il contient des « pierres d'attente » de la plénitude de la vérité à un rare degré : sens de l'unicité et de la transcendance de Dieu, de sa justice, de sa miséricorde, de sa seigneurie. Mais il est aussi marqué par le péché, et notamment par son refus explicite de l'Incarnation et sa conviction que le christianisme est non pas même une étape dépassée, mais une déviation condamnée à disparaître. Face au péché, à ce péché, objectif, il n'y a que la grâce pour transformer le monde, et la grâce coûte cher : le prix de la Passion du Christ, et de ce que les chrétiens doivent souffrir pour compléter ce qui manque à la Passion du Christ.

Sans doute les chrétiens d'Orient souffrent-ils aussi par leur faute : eux aussi sont des pécheurs. Il reste que leur difficile situation invite à une réflexion théologique sur la Rédemption et la communion des saints. C'est vrai dans toutes les situations, mais spécialement sans doute pour l'Islam ; n'est-il pas la seule religion qui ait conquis d'immenses territoires sur la chrétienté, alors que, même dans les situations les plus favorables, le christianisme trouve dans l'Islam un bloc quasi impénétrable ? Il s'agit manifestement d'un mystère qui concerne toute l'Église, et pas seulement les chrétientés d'Orient. Plutôt que de se scandaliser des erreurs – réelles ou supposées – de ces dernières, ne vaudrait-il pas mieux chercher avec elles quelle attitude l'Église doit adopter face à un défi resté quasi sans réponse depuis treize siècles ?

Jean AUCAGNE, s. j.

Jean Aucagne, né en 1926. Prêtre dans la Compagnie de Jésus en 1957. Professeur de littérature à l'Université Saint-Joseph de Beyrouth.

Christophe J. DUMONT

Schisme d'Orient et Réforme protestante

Pour l'Église catholique, les relations œcuméniques sont-elles de même nature avec les Églises nées de la Réforme et avec l'Orthodoxie ? Non sans doute, puisque le retour aux sources patristiques conditionne la rencontre entre réformés et catholiques.

EXPRIMANT leur opinion sur les développements que commençait de prendre, au début de ce siècle, le mouvement œcuménique, des personnalités de l'Église orthodoxe très engagées déjà dans ce mouvement, tel le professeur Léon Zander, déclaraient à qui voulait les entendre que, si l'Église catholique désirait vraiment se réunir à l'Église orthodoxe, elle devrait, au préalable, mettre fin à la querelle séculaire qui, ayant pris naissance en son propre sein, se perpétuait depuis lors avec les Églises de la Réforme protestante. Non seulement cette conviction les poussait à adopter, vis-à-vis de l'Église catholique-romaine, une attitude bien fâcheuse d'attentisme inopérant, mais elle les autorisait à prendre une part active à la mise en œuvre des perspectives de recomposition de l'unité que faisait miroiter à leurs yeux le Conseil œcuménique des Églises.

C'est, certes, un fait indéniable que la Réforme protestante a pris naissance dans le sein même de l'Église d'Occident et à propos de certains scandales qu'on y devait regretter, en particulier celui qu'avait donné le Grand Schisme où trois papes se disputaient simultanément le trône pontifical de Rome. Mais il est intéressant de se demander si, plus profonde que l'influence de ces faits, n'aurait pas joué une évolution théologique propre à l'Église d'Occident, et qu'aurait favorisée sa séparation d'avec les Églises d'Orient.

C'est ce problème que je voudrais examiner rapidement dans les pages suivantes sous son double aspect :

1. La Réforme protestante ne serait-elle pas due, pour une grande part, au fait que l'Église d'Occident, jusque-là indivisée, se serait — à son insu privée de l'équilibre que lui assurait son souci de demeurer fidèle à ce qu'elle devait aux traditions propres des Églises d'Orient ?

2. Les mesures, doctrinales et disciplinaires, qu'elle eut à prendre à l'égard de la Réforme protestante n'auraient-elles pas contribué à approfondir le fossé qui jusque-

là la distançait des Églises d'Orient en particulier en renforçant outre mesure les pouvoirs reconnus à l'évêque de Rome en tant que successeur de saint Pierre ?

Pour permettre à cette brève étude de porter tout le fruit qu'on en peut espérer, je la mènerai sur le plan strictement phénoménologique : celui des faits et des idées sous-jacentes.

I — LE SCHISME D'ORIENT : SA GENÈSE ET SON DURCISSEMENT PROGRESSIF

Les causes du schisme d'Orient sont multiples et de natures très diverses. Les unes, qu'on appelle aujourd'hui *facteurs non-théologiques de la division*, lui sont extrinsèques ; telle fut, par exemple, la division de l'Empire romain en deux parties bientôt rivales. D'autres peuvent être dites intrinsèques car, en se perpétuant, elles en constituent les *éléments proprement théologiques* : l'exemple le plus frappant en est le litige, aujourd'hui multiséculaire, quant au rôle de la papauté dans l'Église. C'est sur ce type de causes intrinsèques que se concentrera notre attention.

1. Les conditionnements humains du développement historique de l'Église

C'est dès les débuts de l'histoire de l'Église qu'ont commencé de se distinguer certains des éléments de ce que l'on devait appeler plus tard la doctrine ecclésiologique. Et sans doute n'en prit-on pas d'abord une conscience bien nette. Cela tient pour une grande part à la façon différente dont l'Église s'est répandue en Orient et en Occident.

A. En Orient, c'est à partir de son implantation par les Apôtres eux-mêmes ou leurs proches successeurs que se fit l'expansion de l'Église. Aussi la nécessité y fut-elle rapidement ressentie, par les Églises locales ainsi fondées, de se tenir en étroite communion de foi et de structure. Elles furent donc portées à donner un grand prix à ce qui, à leurs yeux, paraissait propre à garantir leur unité et leur apostolicité. D'où leur attachement spontané à ce que nous appelons aujourd'hui la responsabilité des Églises locales ou leur collégialité.

En Occident, par contre, c'est de Rome que l'Église a généralement pris son essor ; de Rome où les « coryphées » Pierre et Paul avaient donné le témoignage du martyre. Il était normal que les Églises locales, non moins soucieuses que leurs sœurs d'Orient de sauvegarder leur unité et de garantir leur apostolicité, missent l'accent — dans une même foi — sur leur fidélité aux successeurs de Pierre sur le siège de Rome.

B. A ce conditionnement historique s'en joignit un autre, de caractère psychologique et culturel, qui ne pouvait qu'en renforcer l'effet. Quand la Parole de Dieu atteint des milieux divers, elle les trouve déjà diversement façonnés par des dispositions naturelles de l'esprit et des manières coutumières de penser, de raisonner et, plus généralement, d'agir. Quelle que soit l'expression que cette Parole revête dans l'Écriture, l'intelligence qu'on en prend subit, de ce fait, un léger infléchissement qu'un même enseignement et une même éducation ne cessent de renforcer. D'où, selon les régions géographiques et culturelles, des différences d'accent placé sur tel ou tel élément ou aspect de la Révélation divine ainsi que dans

leur mise en œuvre théorique et pratique. Ces différences d'accent ne sont pas d'emblée telles qu'elles puissent être ressenties comme portant préjudice à l'authenticité et donc à l'unanimité de la foi reçue ; mais, à coup sûr, elles sont à l'origine de formulations et bientôt de systématisations théologiques, qui en accroissent la portée. Dans le cas qui nous occupe, la pluralité qui en résultait pour l'Orient et pour l'Occident fut, de part et d'autre, longtemps tenue pour légitime et même, par complémentarité, source et condition d'équilibre. L'histoire devait bientôt montrer, cependant, qu'elle rendait la pleine et parfaite communion bien fragile. Sérieusement lésée à plusieurs reprises durant le premier millénaire de l'Église, celle-ci fut bientôt de nouveau rompue par le schisme de 1054 et cette fois de façon si durable qu'elle demeura brisée jusqu'à présent.

C. Une autre réflexion s'impose dans le même ordre de choses. Il est clair que ni dans l'Église orthodoxe, ni évidemment dans l'Église catholique, personne n'a jamais sérieusement songé, ni ne songe à refuser de croire que le Christ ait chargé l'apôtre Pierre d'une responsabilité majeure parmi les Douze : les témoignages du Nouveau Testament sont trop manifestes pour cela. Mais qu'une telle responsabilité, avec les pouvoirs qui doivent lui être jugés inhérents, ait été transmise selon la volonté divine et jusqu'à la fin des temps aux successeurs légitimes de l'Apôtre sur le siège de Rome à l'égard de la totalité de l'Église, voilà qui ne peut se réclamer aussi directement de l'Écriture, même si cela peut y trouver appui. A plus proprement parler, il s'agit d'une tradition qui a pris, dès l'origine, consistance dans les faits, mais consécutivement à une démarche de l'esprit humain interprétant par analogie les intentions du Christ. On ne peut s'étonner que, sous l'influence des conditionnements que je viens de dire, la portée normative de cette commune tradition ait été sujette, en Orient et en Occident, à des interprétations et des appréciations diverses. L'Occident y vit une tradition proprement apostolique, résultant d'une décision prise par les apôtres eux-mêmes ; d'où sa foi en une institution que les théologiens et les canonistes appelleront bientôt « de droit divin ». L'Orient, au contraire, moins convaincu du fondement et de la portée de cette manière de voir, tout en adoptant cette tradition, préféra n'y voir que l'expression d'un « droit ecclésiastique » et donc sujet à des limites.

Cette réflexion critique nous mène, me semblé-t-il, à la *ligne de partage des eaux* d'où, une fois le schisme consommé, l'unique fleuve qui réjouit la Cité de Dieu, l'Église, s'est partagé en deux courants distincts sur deux versants opposés dos-à-dos. Certes, l'annonce de la même foi et la même eau sanctificatrice du baptême et des autres sacrements continuaient de s'y écouler, faisant verdoyer et fécondant leurs rives, et cette vérité fondamentale ne fut jamais oubliée. Mais le souvenir s'en est peu à peu obnubilé, devenant moins efficient. Le ressentiment réciproque aidant, chacun de ces deux courants finit par se comporter comme s'il était le seul à pouvoir véhiculer authentiquement et pleinement la vertu du fleuve entier-; en d'autres termes, à se croire et à se dire la seule véritable Église du Christ.

Comment s'est opéré ce durcissement théologique ? C'est ce qu'il faut maintenant tenter d'examiner.

2. La double nature (théandrique) de l'Église

Que le Christ soit véritablement et parfaitement à la fois Dieu et homme, c'est ce que toutes les communions authentiquement chrétiennes croient et enseignent. Il a fallu cependant de longs siècles de débats pour faire triompher définitivement cette vérité au concile de Chalcédoine. Les hérésies sur ce point (arianisme, nestorianisme, monophysisme, etc.) sont d'ailleurs toujours prêtes à renaître sous des formes et

à des degrés divers. De l'Église, le Second concile du Vatican dit qu'« en vertu d'une analogie qui n'est pas sans valeur, on la compare au mystère du Verbe incarné : tout comme, en effet, la nature (humaine) prise par le Verbe de Dieu est à son service comme un organe vivant de salut qui lui est indissolublement uni, de même le tout social que constitue l'Église est au service de l'Esprit du Christ qui lui donne la vie en vue de la croissance du corps » (*Lumen Gentium*, n° 8). Toutes les communions authentiquement chrétiennes partagent cette foi, clairement mais globalement exprimée dans l'Écriture (cf. *Éphésiens* 4, 16). Cependant, à la différence de ce qui a été fait à l'égard du mystère du Christ lui-même, aucun concile œcuménique n'a précisé en quels termes devait être entendue l'analogie en question. Beaucoup d'interprétations ont été mises en œuvre, différentes en nature et en degrés.

C'est aux deux images que saint Paul donne de l'Église que se réfèrent toutes les communions chrétiennes : l'Église est, à la fois, le *Corps et l'Épouse* du Christ. L'Orient et l'Occident - celui-ci, du moins, aussi longtemps qu'il ne fut pas divisé - se sont toujours sentis enclins à mettre l'accent sur ce qui rapproche ces deux images, à savoir ce qui en fait deux manières d'exprimer, ou de signifier, l'étroite union réalisée entre Dieu et les hommes dans et par l'Église dite, à la fois, Corps et Épouse du Christ : *unité du Corps* par l'étroite union des membres à la Tête ainsi que par l'harmonieuse et judicieuse diversité de ses fonctions ; *unité de l'époux et de l'épouse* dont l'union conjugale ne fait qu'une seule chair. Certes, nul n'a jamais voulu voir dans l'union du Christ et de son Église une union -proprement « hypostatique ». N'empêche que c'est à la *personne* du Christ que se réfère le mystère de l'Église. De là l'importance des interprétations différentes des rapports entre les deux composantes, divine et humaine, du mystère *théandrique* de l'Église.

Tout en ne cessant de s'accorder sur la pleine réalité de l'une et de l'autre, on peut difficilement se défendre de la pensée que, en fait, l'Orient et l'Occident ont souvent cédé à la tentation d'accorder plus d'attention à l'une au risque, à leur insu, de porter quelque préjudice à l'autre. C'est la composante divine de l'Église que les théologiens d'Occident ont parfois fait grief aux théologiens d'Orient d'avoir privilégiée ; inversement, c'est d'avoir accordé une attention quelque peu excessive au caractère institutionnel (que l'Église doit à sa composante humaine) que les Orientaux ont reproché aux Occidentaux. On a même parlé d'une tendance des uns à une sorte de monophysisme ecclésiastique, et d'une tendance des autres à un « semi-nestorianisme » de nature analogue. Si exagérés qu'aient été ces propos, il faut reconnaître qu'il y a quelque chose de cela à l'origine des différends d'ordre théologique qui forment le contentieux de nos Églises : grâce créée ou grâce incréée ; énergies divines communicables ou au contraire, indivisibles de l'essence incommunicable de Dieu, etc. Ces oppositions se manifesteront progressivement à mesure que se déroulera méthodiquement le programme du dialogue théologique maintenant engagé.

On peut se demander si ce n'est pas pour s'être habituées à interpréter trop exclusivement les deux images pauliniennes de l'Église, Corps et Épouse du Christ, dans le sens où elles sont toutes deux expressives de son unité, que nos deux communions en sont venues à s'opposer aussi radicalement l'une à l'autre. D'une part, en effet, comment l'Église pourrait-elle être divisée, si elle est le Corps du Christ (*1 Corinthiens* 1, 15) ? Et, d'autre part, si l'Épouse du Christ ne peut assurément qu'être unique, comment le Christ pourrait-il demeurer attaché à l'une de nos communions sans, dans le même temps, avoir répudié l'autre ? Ne serait-ce pas des considérations de ce genre, profondément enfouies dans le subconscient collectif de nos Églises, qu'il faudrait décèler à l'origine de leur comportement effectif ?

Pourtant, l'image de l'Épouse comporte un autre sens, qui la rend ambivalente, mais nullement ambiguë. Il faudra attendre l'éclosion de la Réforme protestante pour voir mis en un relief plus net cet autre sens, non sans exagération d'ailleurs. L'image de l'Épouse, en effet, est propre à souligner ce qui, dans le mystère de l'Église, distingue sa composante humaine de ce qui y est principe divin d'être et d'agir, de sanctification et de salut. C'est assurément cette image qui, sans rien atténuer de la profondeur du mystère de l'union hypostatique de Dieu et de l'homme dans la personne du Christ, Verbe Incarné, nous retient au mieux d'appeler hypostatique dans le même sens l'union qui se réalise, dans le mystère de grâce de l'Église, entre la personne du Christ et l'ensemble organisé de son corps, bénéficiaire de son salut. C'est cette image, assurément aussi, qui nous permet le mieux de comprendre que, si le Christ a aimé et aime son Église comme un époux aime son épouse, et cela au point d'avoir donné sa vie pour elle, il peut et doit, précisément parce qu'il l'aime, la réprimander parfois et parfois même la corriger lorsqu'il arrive à ceux en qui elle prend corps de n'être pas entièrement fidèles à sa vocation et à sa mission sur cette terre.

Que de réflexions opportunes, trouvant un solide appui dans l'Écriture, ne seraient-elles pas à faire sur ce point ? N'est-ce pas saint Paul encore qui, en parlant des merveilles accomplies par Dieu dans son Église, nous avertit que c'est à des « vases d'argile » qu'il a confié ce trésor (2 *Corinthiens* 4, 7) ? Ou qui nous exhorte à voir, dans les événements douloureux de l'Ancienne Alliance, une figure prophétique de ce qui arriverait dans la nouvelle et éternelle Économie (1 *Corinthiens* 10, 11) ? Or, n'arrivait-il pas alors que, las d'attendre en vain que son Peuple se convertisse à l'appel des prophètes qu'il lui avait envoyés, Dieu, pour l'y contraindre, fasse appel aux nations païennes, ses voisines ?

Ce n'est pas ici le lieu d'explorer toutes les perspectives que ces quelques brèves considérations ouvrent sur l'ampleur et la gravité des tragiques événements qui caractérisent l'étape de l'histoire du salut que nous vivons aujourd'hui. Combien, cependant, y trouverions-nous de profit pour une intelligence soucieuse de ne rien omettre de notre foi chrétienne. Il me suffira d'en tirer une leçon : c'est qu'en permettant les persécutions qui affligent son Église, le dessein de Dieu n'est pas seulement – si réel qu'il soit – de l'associer aux souffrances rédemptrices de la Passion du Christ (Cf. *Colossiens* 1, 24) ; il est aussi – par un châtement fait avant tout de miséricorde – d'amener les chrétiens à se repentir de leurs péchés, en particulier du péché de leurs divisions. Et nous voici amenés au second point de cette étude.

II — DU SCHISME D'ORIENT A LA REFORME PROTESTANTE

J'ai dit plus haut comment des divergences notables dans l'appréciation portée sur tel ou tel point d'une foi et d'une tradition communes avaient lentement et sournoisement préparé le terrain d'où surgit le schisme d'Orient. Il était dans la nature des choses que l'éloignement mutuel consécutif au schisme entraînant, sur ce terrain diversement cultivé, de nouvelles et plus graves séparations, celles auxquelles conduisit, au XVI^e siècle, la crise de la Réforme. De cette crise, le schisme d'Orient n'est certes pas la seule cause et l'Église d'Orient semble bien n'y avoir été pour rien. Des facteurs non-théologiques, nombreux et complexes, qui y ont joué, les historiens ont depuis longtemps fait le relevé ; je n'ai pas à y revenir. C'est donc à ses facteurs intrinsèques, proprement théologiques, que je me limiterai,

pour autant d'ailleurs qu'ils sont consécutifs au schisme d'Orient. Encore ne pourrai-je échapper, cette fois encore, au risque de ne pas être exhaustif et parfois, en schématisant, de paraître forcer un peu la note.

1. Un développement replié sur soi-même

Déjà étrangères l'une à l'autre par la distance géographique et la paralysante diversité de leurs langues, les deux parties de l'Église du Christ le devinrent chaque jour davantage par le destin historique qui caractérisa leur développement ultérieur. Désormais séparées par le schisme, elles se montrèrent de moins en moins soucieuses de s'enquérir de leurs difficultés respectives ou de leurs éventuels succès. Bien pire que cela : dans l'ardeur et – il faut bien le dire – l'aveuglement de la polémique, on en vint, de part et d'autre, à se réjouir parfois des premières et à regretter les seconds comme préjudiciables à la cause même de Dieu ! Je dis : de part et d'autre, mais je dois à la vérité – et non pas à un simple souci de courtoisie œcuménique – de reconnaître que leurs propres positions doctrinales et canoniques exposaient les membres de l'Église orthodoxe, moins que leurs frères séparés catholiques, à tomber dans ce travers.

Plutôt que de nous' combattre et de nous jalouser, combien eussions-nous été mieux avisés de voir, jusque dans nos oppositions et nos conflits, une providentielle invitation à pratiquer la correction fraternelle dans l'esprit de l'Évangile, une salutaire mise en garde contre une amplification intempestive des accents différents déjà mis sur tel ou tel des éléments indissolublement constitutifs de notre commune foi et de notre commune tradition ! C'est parce que cette déplorable attitude réciproque s'est prolongée, progressivement durcie par des facteurs non-théologiques, que la consistance du schisme n'a fait que se renforcer jusqu'à nos jours. Mais c'est aussi pourquoi, maintenant que sous la pression d'un réveil de la charité nos yeux ont commencé de s'ouvrir, tous les espoirs d'une prochaine et totale réconciliation (*Unitatis redintegratio*) sont devenus permis. Si chacune de nos deux Églises a quelque motif de s'interroger sur son passé à cet égard, c'est aux membres de l'Église catholique qu'il me revient de proposer un examen de conscience.

2. Le penchant à l'analyse conceptuelle et à la déduction rationnelle

« En toutes choses, l'excès est un défaut », dit la sagesse des peuples. A ce dicton semble faire écho la parole de saint Paul : « Ne vous surestimez pas plus qu'il ne faut vous estimer, mais gardez de vous une sage estime, selon le degré de foi que Dieu vous a départi » (*Romains* 12, 3).

Ce ne sera donc pas mettre en question l'excellence des traits par lesquels s'est distinguée naguère la théologie latine que d'attirer l'attention sur les excès dans lesquels des théologiens se sont parfois laissés entraîner, ne serait-ce que dans l'appréciation unilatérale de ses mérites.

C'est aux développements de la théologie dite « scolastique » que je pense en écrivant ces lignes. Elle s'est fait remarquer, à juste titre, par l'affinement de ses analyses conceptuelles et un exercice souvent brillant de nos ressources de déduction rationnelle. La *Somme théologique* de saint Thomas d'Aquin en reste le monument considéré comme le plus parfait. Mais outre que les commentateurs de ce grand saint n'ont pas toujours été à la hauteur de leur maître, un piège se dissimulait derrière cette forme éblouissante de la théologie. L'exercice de la raison, en effet, si brillant soit-il, n'est pas d'une parfaite homogénéité avec le caractère transcendant du mystère révélé. Le Second Concile du Vatican a lui-même attiré notre attention sur le fait que *c dans l'effort d'approfondissement de la vérité révélée,*

l'Orient et l'Occident ont employé des méthodes et des procédés de pensée divers pour connaître et confesser les choses divines », et il ajoute : « Il n'est donc pas étonnant que certains aspects du mystère révélé aient parfois été mieux saisis et mis en lumière par l'un que par l'autre » (*Unitatis redintegratio*, n° 17). A une finesse d'analyse conceptuelle qui n'a rien à envier aux prouesses d'un saint Thomas d'Aquin, les Pères grecs de l'Église avaient joint bien avant lui une approche théologique de la révélation, préférant à une méthode positive la méthode négative, dite « *apophatique* », la seule qui, dans la vie mystique, soit apte à nous faire accéder à la seule connaissance de Dieu compatible avec sa transcendante inconnaissance. Ces deux méthodes, loin de les opposer, nous avons à les unir, ce qui ne fut pas toujours le cas.

C'est peu de temps après la consommation du schisme d'Orient que la théologie scolastique prit son essor et connut son apogée. Une décadence ne tarda pas à s'ensuivre, entraînant des théologiens notables dans les déviations d'un nominalisme où la théologie de Luther et de ses épigones devait s'enliser à son tour. L'Église orthodoxe, qui avait préféré établir sa théologie sur d'autres bases, ne se trouvait guère exposée aux risques d'un cheminement semblable. N'est-il pas caractéristique que le détonateur de la crise de la Réforme ait été l'affichage, à Wittemberg, des thèses de Luther contre les abus auxquels avait conduit, dans l'Église catholique, la prédication des Indulgences ? Or l'Église orthodoxe s'était toujours tenue éloignée de la doctrine théologique mise, en Occident, à la base de cette pratique.

Quand donc, je me sens porté à voir dans le schisme d'Orient l'une des causes intrinsèques les plus efficaces de la crise de la Réforme protestante, c'est dans ce sens très particulier que, privée par le schisme du contrôle fraternel qu'aurait pu lui assurer sa soeur d'Orient, l'Église catholique romaine a couru le risque de voir se développer dans son sein des courants de pensée contre lesquels, s'étant amplifiés hors d'elle-même, elle aurait elle-même à se défendre.

Ce n'est pas à dire, loin de là, que parce que déclenchée au sein de l'Église catholique la Réforme protestante ait pu être considérée par l'Église orthodoxe comme ne la concernant pas : trop de choses, que la Réforme jetait par-dessus bord, demeuraient communes aux deux Églises-sœurs en dépit de leur séparation. Pas plus que l'Église catholique romaine, l'Église orthodoxe ne pouvait, ni ne peut, s'accommoder d'un retour à la « seule Écriture », tant est vif chez l'une comme chez l'autre le sens de la Tradition, si diversement que celle-ci y soit honorée. Pas davantage d'un abandon d'une foi en la nature sacramentelle du mystère de l'Église, plus nettement perçue dans l'Église orthodoxe que dans l'Église catholique. De là les efforts renouvelés et toujours vains tentés par les Réformateurs auprès des autorités de l'Église orthodoxe pour s'assurer leur appui. De là aussi l'inefficacité d'une résistance menée sans suffisante concertation et en ordre dispersé. Ce drame, nous continuons de le vivre, bien que sous une autre forme et dans une autre visée, maintenant que sous la pression du mouvement œcuménique, cette résistance s'est nuancée d'un effort irénique de compréhension et de rapprochement mutuels. J'y reviendrai plus loin.

3. La place qui revient au droit dans la doctrine révélée

Dans les débats qui ont illustré la division des Églises, un rôle important est toujours revenu à la question de la place qui revient au droit dans la doctrine révélée. Je n'entends l' envisager ici, bien sûr, que dans le cadre restreint de la naissance et du développement du conflit qui caractérise le schisme d'Orient.

Ce schisme était à peine consommé que le pape Grégoire VII (1073-1085) se voyait en devoir d'opérer dans l'Église d'Occident une très importante réforme, dont on a pu dire qu'elle avait grandement contribué à durcir le schisme en donnant à la structure de notre Église une figure très différente de celle qu'elle présentait jusque-là. Deux choses, surtout, requéraient cette réforme : la décadence des mœurs du peuple chrétien et du clergé ; et l'ingérence abusive des pouvoirs civils dans les affaires de l'Église (querelle des investitures). A ces maux le pape s'attaqua avec lucidité, courage et ténacité, adoptant les mesures disciplinaires les plus propres à y mettre fin. On eût pu attendre que les mesures prises pour remédier à des maux de nature passagère fussent passagères elles aussi. Mais tel ne fut pas le cas.

Peut-être ne se rendit-on pas assez compte qu'en justifiant, sans plus, ces mesures comme un exercice des pouvoirs hérités de l'apôtre Pierre par son successeur sur le siège de Rome, on risquait d'en accréditer une intelligence d'où serait absente toute idée d'éventuelles limites ou conditions requises pour leur légitime exercice. On pouvait, il est vrai faire valoir que le danger n'était pas vain de voir se renouveler les maux auxquels on avait heureusement voulu porter remède et que cela justifiait le caractère durable des mesures disciplinaires prises. Mais tel n'avait pas été le cas des événements qui, peu de temps auparavant, avaient donné occasion au schisme d'Orient. Les incidents qui avaient motivé l'envoi à Constantinople par le pape Léon IX du cardinal légat, Humbert, n'avaient ni l'ampleur ni la gravité des maux auxquels Grégoire VII devrait bientôt porter remède.

Quant à la querelle sur le *Filioque*, elle aurait dû paraître close depuis le concile de 879-880 que des théologiens de renom, catholiques et orthodoxes, voudraient voir aujourd'hui reconnu comme œcuménique. Depuis lors, bien des historiens catholiques ont porté un jugement sévère sur le geste du légat, déposant sur l'autel de Sainte-Sophie la bulle qui excommunait le patriarche Cérulaire. Combien eût-on été mieux inspiré à l'époque si un tel jugement avait été porté par les autorités responsables, le pape Léon IX, de surcroît, étant mort, et si l'excommunication avait été déclarée canoniquement nulle. L'événement lui-même n'avait-il pas rendu manifeste que l'assistance promise et donnée par le Saint-Esprit au successeur de Pierre ne s'exerçait pas de telle façon qu'elle mette toujours et à coup sûr celui-ci à l'abri d'un exercice inopportun, voire abusif, de ses pouvoirs ? C'est pour ne pas avoir opéré ce discernement que les *Actes d'Union* signés aux Conciles de Lyon (1274) et de Florence (1439) furent si rapidement caducs. Et je dirai plus loin pourquoi et comment le Concile de Trente (1545-1564), à son tour, devait contribuer indirectement à détourner d'opérer ce même discernement.

La démarche libératrice fut enfin faite – près de dix siècles après le schisme ! – le 7 décembre 1965, simultanément à Rome et à Istanbul, par la *Déclaration commune* du Pape Paul VI et du Patriarche Athénagoras I^{er}, accompagnée des *Actes officiels* qui lui donnaient effet canonique dans chacune des Églises aux destinées desquelles ils présidaient l'un et l'autre (1).

(1) Je me borne à relater ici fort brièvement cette démarche, me permettant de renvoyer, d'une part, au *Tomos Agapis* publié en collaboration entre le Vatican et le Phanar, et où est reproduite in *extenso* (en grec et en français) la correspondance échangée entre le Pape Paul VI et le Patriarche Athénagoras I^{er}, accompagnée d'une reproduction photographique de trois textes cités ici, et, d'autre part, au récit détaillé paru sous le titre : *W La levée des Anathèmes de 1054 (7 décembre 1965) et sa signification dans la conjonction œcuménique contemporaine* », dans *The Ecumenical World of Orthodox Civilization, Essays in honor of Georges Florovsky*, III, p. 195-214, 1974, Mouton, La Haye - Paris. L'article est publié dans le texte original français.

Assurément, cette retentissante démarche ne pouvait suffire à mettre fin à l'état canonique de schisme, car le lourd contentieux accumulé depuis bientôt dix siècles ne s'en trouve pas liquidé pour autant. En outre, du côté orthodoxe, seule l'Église autocéphale de Constantinople se trouvait engagée, tandis que, du côté catholique, l'enthousiasme indescriptible des Pères encore réunis en concile lors de la promulgation de la démarche de Paul VI peut être considérée comme une confirmation par ce concile lui-même. Si bien que l'on a pu dire avec raison que désormais le schisme d'Orient ne peut plus être ni redevenir ce qu'on avait cru jusqu'à présent qu'il pouvait et même devait être ; ce qu'ont amplement confirmé les développements ultérieurs de nos rapports fraternels.

A-t-on cependant tiré explicitement toutes les conséquences doctrinales qu'autorise et même appelle cette démarché historique ? Je ne le crois pas et je dois m'en expliquer.

Le reproche le plus communément adressé à l'Église romaine par les Églises chrétiennes en rupture de communion canonique et sacramentelle avec le siège de Rome est, précisément, que mettant sans cesse à profit des circonstances favorables – le plus souvent simples facteurs non-théologiques – notre Église en est venue à attribuer à l'évêque de Rome, en sa qualité traditionnellement reconnue de successeur de saint Pierre, un pouvoir personnel se présentant comme *absolu par l'obéissance qu'il appelle, comme illimité dans son objet et comme éventuellement arbitraire dans son exercice*. C'est là, en particulier, le grief fondamental des Églises d'Orient qui, durant le premier millénaire de la vie de l'Église, estiment n'avoir jamais eu conscience qu'en reconnaissant une primauté du pape de Rome, elles reconnaissaient une telle qualification à ses pouvoirs. Or, ne doit-on pas penser qu'en désavouant solennellement le geste inconsidéré d'un légat pontifical, le pape Paul VI a publiquement opposé un démenti à une telle interprétation erronée de l'étendue de ses pouvoirs ? N'a-t-il pas, du même coup, exprimé un regret de ce qui, dans le passé plus récent de l'Église romaine, aurait pu donner fâcheusement l'impression d'offrir une apparence de fondement à cette fausse interprétation ?

La démarche de Paul VI ne doit pas être abstraite des décisions prises par le concile Vatican II, telles que la remise en valeur doctrinale et en vigueur canonique d'une plus juste théologie de l'Église locale, de la co-responsabilité des évêques dans le gouvernement et le magistère de l'Église (collégialité), soit au niveau local (conférences épiscopales), soit au plan de la totalité de l'Église romaine (synode des évêques). Si inchoatives qu'elles soient encore, ces mesures confirment d'un témoignage non-équivoque la portée doctrinale et canonique de la *Déclaration commune*.

Assurément, ni cette *Déclaration*, ni ces décisions conciliaires ne constituent par elles-mêmes un règlement du contentieux qui se propose d'opérer le dialogue théologique engagé entre nos deux Églises. Mais, à coup sûr, ce règlement serait-il un jour obtenu, comme on peut l'espérer, il demeurerait sans effet s'il n'était précédé ou accompagné d'une déclaration explicite de la juste portée doctrinale des démarches accomplies.

4. Les répercussions, sur le schisme, d'une théologie déficiente

L'importante révision de l'histoire que je viens de dire, opérée grâce au progrès substantiel de nos connaissances d'un passé douloureux, n'avait évidemment pas pu être accomplie aux conciles de Lyon (1274) et de Florence (1439), cependant préoccupés par la recherche d'une solution au schisme d'Orient ; de là, en grande partie, l'insuccès final de leurs efforts. Préoccupé, lui aussi, par la recherche d'une solution aux conflits doctrinaux consécutifs à l'éclosion et aux premiers

développements de la Réforme protestante, le concile de Trente (1545-1564) non seulement ne fut pas plus heureux quant à sa visée propre, mais ne contribua pas peu à donner une nouvelle consistance au schisme d'Orient lui-même. On pourrait épiloguer longuement – je m'en abstiendrai évidemment ici – sur ce qu'aurait pu être l'issue des délibérations de ce concile si des évêques de l'Église orthodoxe y avaient participé. Ce fut assurément une conséquence du schisme d'Orient qu'ils n'y aient pas été présents ; ce fut, en retour, une fâcheuse conséquence du concile lui-même que le schisme d'Orient s'en trouvât renforcé, indirectement sans doute, mais très effectivement. Ceci, à vrai dire, fut moins dû au concile lui-même qu'à la prédominance, dans l'Église catholique, d'une théologie déficiente à laquelle il a donné occasion.

Un grand nombre de théologiens catholiques, en effet, attentifs surtout au rappel des enseignements traditionnels que le concile avait opposés aux doctrines nouvelles des Réformateurs, trop peu soucieux par ailleurs de relever ce que le protestantisme naissant conservait de la foi catholique (car c'eût été apporter inconsidérément de l'eau au moulin de la controverse protestante), élaborèrent une théologie communément désignée sous le nom de « théologie de la Contre-réforme ». Non seulement la vue du catholicisme qui s'en dégageait semblait le réduire à un simple contre-protestantisme, mais la Réforme elle-même y étant ressentie comme une rébellion contre l'autorité du pape de Rome, l'accent y était mis avec plus d'insistance que jamais sur la nécessité de reconnaître cette autorité pour pouvoir être compté parmi les membres de la seule véritable Église du Christ. Il s'ensuivit, dans l'enseignement le plus communément donné dans l'Église catholique, une notable disproportion entre cette requête et celle de l'adhésion aux divers articles de notre *Credo*. Cette disproportion était d'autant plus grosse de conséquences que n'avait pas été opéré le discernement dont je viens de parler quant aux conditions éventuelles d'un légitime exercice des pouvoirs hérités de Pierre par son successeur sur le siège de Rome. Il était dans la logique des conditionnements humains du développement de l'Église – dans le cadre même de l'action du Saint-Esprit, respectueuse de sa liberté – que l'attitude adoptée désormais à l'égard des tenants de la Réforme s'étende aux membres des Églises d'Orient qui, elles aussi, rejetaient l'autorité du pape telle qu'elles la croyaient se définir et la voyaient se comporter.

Les circonstances, d'ailleurs, – la formidable expansion missionnaire de l'Église à la suite des découvertes géographiques de l'époque, le foisonnement et l'extension de la Réforme, la montée de l'incroyance et le débordement des mœurs consécutifs à la Renaissance, la philosophie du siècle des lumières, l'avènement du rationalisme, etc. – portaient à mettre entre les mains du pape de Rome, par une centralisation sans cesse plus grande, les moyens de faire face efficacement aux difficultés qui en résultaient. Ainsi devait-on arriver au Premier concile de Vatican où certains ont cru voir – à tort ou à raison – une expression de la théologie de la Contre-Réforme parvenue à son apogée. Le mérite du Second concile du Vatican est d'avoir, répondant au souci d'*aggiornamento* de Jean XXIII, remis en honneur et en valeur dans l'enseignement catholique ce que la théologie de la Contre-réforme avait fâcheusement négligé. C'est – soit dit en passant – parce que certains catholiques s'entêtent à ne pas vouloir le comprendre que sont nés les conflits que l'on sait ; mais ne devrait-on pas loyalement reconnaître que, ce faisant, ils sont victimes de l'enseignement qu'ils ont reçu ?

C'est ainsi que, sans que les théologiens catholiques y prissent assez garde, toutes les Églises qui rejetaient à quelque titre que ce soit l'autorité du pape telle qu'elle leur semblait se définir, firent l'objet d'un jugement doctrinal également sévère et

furent victimes des mêmes mesures disciplinaires. Ce traitement nouveau, nos frères orthodoxes, plus nettement conscients que nous de l'importance de ce qui continuait à nous unir à eux, ne pouvaient manquer de le ressentir comme le fruit d'une fatale erreur de jugement et comme une nouvelle et grave offense.

Il est temps de tirer quelque conclusion de ce trop rapide survol de l'histoire du Schisme d'Orient et de ses interférences avec la Réforme protestante. L'habitude a prévalu depuis la naissance des mouvements œcuméniques de Stockholm et de Lausanne, et surtout depuis leur fusion ébauchée dans le Conseil œcuménique des Églises (Amsterdam, 1948), de ranger sous la même étiquette d'œcuménisme tous les efforts entrepris par les chrétiens pour recomposer l'Unité de l'Église telle qu'elle a été voulue par le Christ. C'était donner à penser qu'aucune différence notable ne distinguait ces efforts. Or, il n'en est rien.

La conception de l'Église que la Réforme a voulu faire triompher est radicalement opposée à celle à laquelle l'Église catholique entend demeurer fidèle, en en lisant le modèle dans l'institution que le Christ en a faite dans la personne des Apôtres et de leurs disciples et que, par Tradition, elle a reçu de l'Écriture ; tandis que, au contraire, si les Églises d'Orient s'opposent à l'Église de Rome, c'est parce que, comme celle-ci, elles émettent la prétention d'être seules à demeurer entièrement fidèles à ce même inéluctable modèle reçu des Apôtres. Entre ces deux genres d'opposition, il n'y a pas seulement une différence dans le nombre et le degré de gravité des objets du conflit ; il y a une différence de nature. Ne serait-ce pas parce que les Églises d'Orient n'en ont pas pris une conscience assez vive qu'elles se sont laissé séduire par la perspective d'unité que faisait miroiter devant elles le Conseil œcuménique des Églises, constitué lui-même et fonctionnant comme une institution typiquement protestante ? De là ne viendrait-il pas l'incessant malaise qu'elles y éprouvent comme Églises-membres et l'impossibilité de voir jamais aboutir, autant qu'elles le voudraient, les légitimes revendications qu'elles lui font entendre ?

Une autre leçon que devraient mettre à profit bon nombre d'œcuménistes chevronnés est que si, comme je l'ai dit plus haut, les Églises d'Orient n'ont joué aucun rôle positif dans l'éclosion et l'extension de la Réforme protestante et n'ont eu qu'à souffrir de certaines de ses « retombées » historiques, elles offrent précisément par là, aux catholiques et aux protestants, un atout de première valeur qui devrait les aider puissamment à sortir de l'impasse où les a fait se fourvoyer la problématique de la Réforme et de la Contre-Réforme ; car le conflit est né d'une même théologie, diversement interprétée. Les animosités, par exemple, que la Réforme a toujours nourries contre tout rôle premier attribué au pontife romain, seraient sans aucun doute gravement atténuées si, dans la lancée de la *Déclaration commune* de Paul VI et d'Athénagoras 1^{er}, s'achevait, grâce au dialogue théologique

bi-latéral désormais engagé, le processus, largement ébauché au Second concile du Vatican, menant à « re-dimensionner » l'origine, l'étendue et l'exercice des pouvoirs de l'évêque de Rome, successeur de saint Pierre.

En d'autres termes, renversant la proposition du professeur L. Zander rappelée au début de cet article, loin d'avoir à attendre que catholiques et protestants vident leur propre querelle, les œcuménistes de tout genre seraient mieux avisés de les inviter à se tourner vers ce qu'ils ont négligé, les uns et les autres, de la tradition propre des Églises d'Orient ; car seule la réconciliation entre catholiques et orthodoxes peut mener efficacement à une éventuelle réunion de tous les chrétiens.

Christophe J. DUMONT, o. p.

Christophe J. Dumont, né en 1897 ; entré dans l'ordre de saint Dominique en 1919. Fonde, en 1927, le Centre dominicain d'études russes. Crée et dirige les revues *Russie et Chrétienté*, *Vers l'Unité Chrétienne*, *Istina*. Fonde, avec le futur cardinal Willebrands, la *Conférence catholique pour les questions œcuméniques* (1952-1962). Fut, à Rome, consultant ou expert, pour les questions œcuméniques ou de droit canonique, auprès de divers organismes pontificaux. Nombreux articles sur l'œcuménisme regroupés sous le titre : *Les voies de l'Unité chrétienne ; doctrine et spiritualité* (Cerf, *Unam Sanctam*, Paris, 1954). A paraître, un recueil de souvenirs sur le mouvement œcuménique.

Branimir CLÉMENT

L'Église croate : Mille trois cent quarante et un ans d'épreuves et de fidélité

Le catholicisme croate a célébré son treizième centenaire, malgré les persécutions, la dispersion et les calomnies, et dans le souvenir du Cardinal Stepinac (1898-1962).

L'ÉGLISE croate, à l'image de l'Église polonaise, donne au monde libre le même exemple de persévérance dans sa foi. Le cardinal Stepinac, principale victime des persécutions communistes et mort dans les prisons de Tito, demeure une image symbolique de cette Église : une Église de treize siècles, persécutée, calomniée, dispersée, mais une Église vivante.

Quatre livres, récemment publiés, illustrent ces différents aspects. Le premier d'entre eux, le plus important, est un ouvrage de M. Landercy publié à Paris, à l'Apostolat des Éditions, intitulé **Le cardinal Stepinac, martyr des droits de l'homme**. La préface est du cardinal Marty (1).

Le cardinal Stepinac, symbole de l'Église croate

Bien que consacré au cardinal Stepinac, ce livre donne un large aperçu de la situation de l'Église croate de l'entre-deux-guerres. Un tableau chronologique, accompagné d'une carte mentionnant toutes les localités importantes des régions croates et des pays voisins, retrace l'histoire de la Croatie, de l'Église et du monde. Le chapitre I rappelle brièvement les principales étapes de l'histoire du peuple croate.

Le chapitre II évoque le pays natal du cardinal, ses racines, son enfance, sa scolarité et sa mobilisation après un bref séjour au séminaire. Après l'effondrement des Habsbourg, Stepinac rejoint les Alliés avec de nombreux autres Croates et est

(1) Première édition le 8 mai 1981 ; seconde édition, revue et augmentée, avec 16 pages de photos, le 30 Juin 1981. Sur le cardinal Stepinac, on peut trouver en croate : Aleksa Benigar, *A/ozijz Stepinac*, éd. Ziral, Rome, 1974 ; en allemand : Ernst Bauer, *Aloisius Kardinal Stepinac*, éd. Bitter, Recklinghausen — Herold Verlag, Wien, 1919 ; en anglais : Rev. M. Raymond, o.c.s.o., *The Man For This Moment*, éd. Alba House, New York, 1971 ; en italien : Fiorello Cavalli, *Il processo dell' arcivescovo di Zagabria*, éd. "La Civiltà Cattolica", Rome, 1947.

envoyé sur le front de Salonique. Le chapitre se termine sur le retour au pays et sur des fiançailles qui seront rapidement rompues.

Stepinac, qui se destine au sacerdoce, poursuit alors ses études à Rome où il obtient ses grades universitaires et est ordonné prêtre. Puis il rentre à Zagreb où, après une courte période de travail pastoral comme secrétaire de l'archevêque Bauer, il est alors nommé coadjuteur de ce dernier, devenant ainsi le plus jeune évêque du monde. Après quelques années de collaboration, à la mort de Mgr Bauer en 1937, Aloïs Stepinac devient archevêque de Zagreb à l'âge de 39 ans. Son activité pastorale est dès lors très importante. Il crée de nouvelles paroisses, en particulier à Zagreb, bâtit de nouvelles églises, renouvelle la presse catholique, organise des Congrès Eucharistiques et prépare l'Année Sainte croate de 1941, qui doit célébrer treize siècles de catholicisme en Croatie. A tout ce travail s'ajoute l'assistance spirituelle aux émigrés croates dispersés dans le monde.

A cette époque, Mgr Stepinac se heurte à de nombreux problèmes politiques. La dictature royale de Belgrade opprime le peuple et spécialement les Croates. Ernest Pezet, vice-président du Parlement français, reçoit de Mgr Stepinac un témoignage accablé de cette situation. Malgré les efforts faits pour régler la question juridique de l'Église catholique dans cette Yougoslavie royale, le concordat péniblement mis au point avorte par le fait, semble-t-il, l'Église orthodoxe serbe. Ces difficultés sont cependant moindres à côté de ce qui attend Mgr Stepinac au cours de la Deuxième Guerre mondiale.

Le chapitre VI évoque ces moments pénibles. La Croatie est devenue un Etat indépendant, mais l'occupant allemand impose ses lois. Mgr Stepinac se dépense sans compter pour sauver les vies de ceux qui sont en détresse : Croates, Juifs, Serbes orthodoxes, partisans de Tito, tous sans distinction ont été l'objet de ses soins parfois héroïques.

A la fin de la Deuxième Guerre mondiale, le 17 mai 1945, en récompense de tous ces bienfaits, un colonel partisan se présente à l'archevêché pour «inviter» Mgr Stepinac à répondre à une convocation au quartier général communiste de Zagreb. Il y est retenu prisonnier deux semaines. A sa sortie de prison, il rencontre Tito en personne qui essaye en vain de le déterminer à rompre avec Rome pour faire de l'Église croate une Église d'État. A Bakaric, président de la République fédérative de Croatie, Mgr Stepinac explique de quelle manière les droits des catholiques sont bafoués. A la même époque, la Conférence épiscopale publie une lettre pastorale du 20 septembre 1945, qui rappelle les persécutions dont ont été victimes le clergé et les catholiques croates pendant et après la guerre (2). C'est cette lettre courageuse qui finalement est fatale à l'archevêque Stepinac, premier signataire : « *Il s m'auraient tout pardonné, sauf cette lettre* », disait-il. Son homélie de la Toussaint 1945 contre le matérialisme et sa lettre au clergé mettent un comble à la fureur de ses accusateurs. Le 29 novembre 1945 est proclamée la naissance de la République fédérative yougoslave. Les persécutions s'accroissent.

Après avoir échappé à plusieurs attentats organisés contre lui, Mgr Stepinac est arrêté et emmené par la police le 18 septembre 1946 vers 5 heures 30 du matin. Malgré la réaction du peuple, se déroule alors un infâme procès qui aboutit à sa condamnation à seize ans de prison. Après cinq ans de dure détention dans la prison de Lepoglava, Mgr Stepinac est ensuite transféré, en 1951, grâce à la pression du monde occidental, en résidence surveillée au presbytère de son village natal à Krasic. Les continuelles brimades de ses gardiens communistes entament peu à peu sa résistance physique.

(2) On compte 501 victimes, dont 243 morts, 169 internés dans les prisons ou les camps et 89 disparus. Cf. *Martyrologe croate : Prêtres et religieux assassinés en haine de leur foi de 1940 à 1951*, par le Dr. Ivo Omrcanin, éd. N.E.L., Paris, 1962.

Reconnaissant son héroïsme, le pape Pie XII le nomme cardinal le 29 novembre 1952. Cette nomination entraîne la rupture des relations diplomatiques entre Belgrade et le Vatican.

Pendant sa réclusion à Krasic, le cardinal continue son apostolat notamment par l'envoi de nombreuses lettres, à l'insu des autorités, dans lesquelles il soutient la foi de son clergé et de son peuple.

Il meurt saintement le 10 février 1960.

Bien qu'il soit resté un prisonnier politique, son inhumation est autorisée à Zagreb, dans sa cathédrale, et est l'occasion pour le peuple croate de manifester son attachement pour son pasteur. A l'heure actuelle, de nombreuses et fréquentes célébrations perpétuent son souvenir, et sa tombe est toujours ornée de fleurs et d'ex-voto que viennent chaque jour déposer les fidèles. De nombreuses personnalités politiques et religieuses du monde entier ont témoigné par leurs discours et leurs écrits de la grandeur de ce martyr des droits de l'homme. Winston et Randolph Churchill, François Mauriac, Seaton Watson, Ivan Mestrovic, le cardinal Feltin, le cardinal Montini, pour n'en citer que quelques-uns, ont fait écho à l'allocation prononcée par le pape Jean XXIII lors de la messe de Requiem célébrée à Rome.

Une Église persécutée

La vie du cardinal Stepinac est marquée par la souffrance et le sacrifice jusqu'au martyre. L'Église, en Croatie et dans toute la Yougoslavie, n'a cessé d'être, elle aussi, en butte à une persécution permanente, parfois larvée, souvent ouverte. En 1966, la Yougoslavie et le Vatican signent un protocole établissant un *modus vivendi*. «*Ce n'est qu'un jeu diplomatique !* », déclare Mgr Koksa, évêque auxiliaire de Zagreb, dans une interview accordée récemment à la revue *Il regno* (3), l'État ne promettant rien et ne faisant qu'émettre des exigences. En vérité, ce protocole reconnaît à l'Église tous ses droits dans sa propre juridiction, à la condition qu'ils ne s'opposent pas à l'idéologie dominante de l'État socialiste. Cette restriction revient, dans la pratique, à réduire à néant les droits de l'Église, l'État Yougoslave étant seul juge de leur licéité vis-à-vis de la raison d'État. La constitution Yougoslave elle-même, soumise à de fréquentes révisions suivant les ordres donnés par le parti communiste, ne constitue aucune protection contre cet arbitraire. La liberté est bafouée. L'Église, la hiérarchie, les croyants sont contraints au silence.

On trouve en annexe à la deuxième édition de l'ouvrage de M. Landercy une reproduction de la « Déclaration de la Conférence épiscopale des évêques de Yougoslavie », du 30 avril 1981, qui met en lumière cet aspect préoccupant de la situation de l'Église Croate : «*Nous regrettons que notre service pastoral qui, a pour fondement les lois de Dieu, soit parfois mal interprété. Au cas où ces lois seraient violées par la discrimination qu'on ferait subir aux fidèles, notre devoir est de le faire savoir. Nous tenons à souligner que nous trahirions notre mission épiscopale si nous nous taisions et si nous ne défendions pas, par tous les moyens légaux, les fidèles contre l'athéisme militant qui matraque continuellement notre société. La constitution et la loi garantissent les libertés religieuses. Par exemple, la liberté des rapports avec le Saint-Siège, la liberté de nommer des évêques et de désigner aux différents postes de leur ministère les prêtres et les collaborateurs du clergé, la liberté d'évangéliser et d'enseigner la catéchèse, la liberté de la presse religieuse, etc. Cependant dans la pratique, la plupart de ces libertés sont sensiblement restreintes. Par exemple, les croyants dans la société et dans la vie publique n'ont pas les mêmes droits que les autres citoyens, les parents et leurs enfants sont soumis à des pressions*

(3) *Il regno* — *Attualità*; n° 10 du 15 mai 1981, p. 206.

en raison de la fréquentation de la catéchèse. La foi et l'Église sont exclues totalement des mass-médias; dans certains hôpitaux, les droits aux sacrements sont limités; dans les hospices, dans les prisons, le réconfort et l'aide des prêtres sont souvent interdits; pendant leur service militaire, les croyants ne peuvent pas pratiquer leurs devoirs religieux ; nous nous heurtons à de graves difficultés quand nous voulons construire de nouvelles églises et salles de catéchisme. L'Église Catholique en Yougoslavie exerce son ministère, forte de l'enseignement du Christ, en plein accord avec le Saint-Siège et dans l'unité et la coopération absolue des évêques et des églises locales de tous nos peuples. Dans l'esprit de Vatican II, notre Église est prête à collaborer avec les autres églises chrétiennes, les différentes communautés de croyants et toutes les sociétés au service de l'homme, si cette collaboration est fondée sur l'égalité, l'entente et le respect mutuel. Nous souhaitons vivre dans la paix avec tous nos concitoyens. Nous considérons que le fait de nous défendre publiquement contre des accusations portées publiquement est un droit fondamental pour tous les citoyens, qu'un dialogue libre et ouvert est la meilleure condition de la recherche des solutions à tous les problèmes litigieux » (4).

Une Église calomniée

La calomnie est l'arme la plus redoutable qu'utilisent les dirigeants communistes dans le but de réduire l'audience grandissante de l'Église auprès des populations de Croatie. On la trouve non seulement dans les revues yougoslaves, mais aussi dans bon nombre de publications étrangères. Ainsi, certaines revues françaises, et même un ouvrage bien connu des érudits (5), ne reproduisent pas toujours exactement les événements vécus par l'Église de Croatie, notamment dans les années 1940 à 1945. Cela provient sans doute d'une méconnaissance des faits. En tout état de cause, il convient de rétablir ceux-ci dans leur simple vérité. Dire de l'Église de Croatie qu'elle ait pu avoir partie liée avec les nostalgiques de l'ancien régime ou s'être compromise durant la guerre avec les forces antidémocratiques, est une assertion contraire à la réalité.

Dès les premiers jours de son existence, l'État indépendant croate doit subir les assauts des maquisards serbes, les *tchetniks* de Mihajlovic. En juin 1941, les partisans de Tito, à leur tour, engagent une lutte fratricide. Un document du Ministère croate des Affaires étrangères – publié en français, sous le titre *La Croatie martyre* (6) – décrit avec réalisme la sauvagerie de cette impitoyable guerre civile. Croates catholiques et musulmans sont massacrés dans les régions contrôlées par les partisans ou les *tchetniks*. Une telle barbarie entraîne alors les représailles des bouillants *oustachis* qui se retournent contre la minorité serbe de Croatie. Certains dignitaires croates ont connaissance de ces faits, mais laissent faire ; d'où la protestation énergique et publique de Mgr Stepinac.

Mgr Stepinac n'a jamais admis non plus les lois antisémites. Il a caché beaucoup de Juifs alors poursuivis qui pourraient témoigner de ce qu'il a été injustement calomnié et avec lui la plus grande partie de son Église. Cette dernière a elle-même été victime du régime totalitaire des nazis puis des communistes. Elle a cependant suivi la route tracée par son archevêque. Si l'État indépendant croate a pu, à Jasenovac, se rendre coupable d'excès sous les ordres des occupants nazis, il ne saurait être question d'y associer l'Église de Croatie qui, en la personne de Mgr

(4) La teneur de ce texte a été confirmée solennellement lors de l'Assemblée de la Conférence épiscopale de Yougoslavie, réunie au sanctuaire marial national de Maria Bistrica, le 8 octobre 1981.

(5) « Église dans le monde moderne », *Nouvelle histoire de l'Église*, tome 5, Seuil, Paris, 1975, p. 613.

(6) Zagreb, 1942 ; deuxième édition chez Drina, Valencia, 1968.

Stepinac entre autres, a mille fois risqué d'être elle-même persécutée en défendant les opprimés.

Lorsque Tito l'emporte, en 1945, les nouveaux maîtres du pays prennent une revanche épouvantable. Les 200.000 soldats de l'armée régulière croate, dont le seul tort avait été de combattre sur le front de l'Est aux côtés de l'armée allemande, sont, après, de sinistres tractations entre Anglais et partisans yougoslaves, livrés désarmés à Tito. De Bleiburg, où une partie de ces soldats est massacrée, à la frontière roumaine, où ils sont dirigés vers les camps de concentration, les survivants mêlés à une centaine de milliers de civils périssent dans des marches forcées, « les marches de la mort », pudiquement camouflées par la presse officielle.

Les évêques croates qui ont survécu à la tourmente font un bilan alarmant de la so-disant « libération » : internement de huit évêques, un tiers de l'épiscopat, et ce pour plusieurs années ; internement de nombreux prêtres et de laïcs souvent exécutés ; fermetures des séminaires ; confiscation des biens de l'Église ; suppression de la presse catholique, etc. A Sarajevo, le nombre des catholiques passe de 80.000 à 30.000 ; dans le diocèse de Banja Luka, de 130.000 à 40.000 personnes ; parmi les républiques yougoslaves, la Croatie est la plus touchée (7).

Quant à Mgr Stepinac, il est l'objet des pires calomnies, dans le but de cacher le véritable grief des dirigeants de Belgrade : son indéfectible fidélité au siège de Pierre. Tito essaye en vain de le contraindre à rompre avec Rome. Il préfère la prison et la sauvegarde du catholicisme en Croatie. Martyr du Christ, il est aussi un martyr des droits de l'homme. Toujours opposé tant aux excès de certains *oustachis* qu'à ceux de certains communistes, son souci majeur est d'aider les victimes de toutes origines par sa *caritas* et ses interventions à Rome.

Une Église de treize siècles

Dans le livre dédié au cardinal Stepinac, « martyr des droits de l'homme », M. Landercy nous fait également découvrir les grands préparatifs de Mgr Stepinac pour célébrer en 1941 les treize siècles de christianisme en Croatie. En raison de la guerre, cette célébration n'a eu lieu que 35 ans après. Une brochure de 55 pages, éditée à Zagreb en 1976, donne la traduction française de la *Lettre pastorale* des évêques croates à l'occasion du Carême. Le titre en est justement *Treize siècles de christianisme chez les Croates*.

« Nous avons proclamé cette année a, disent les évêques, *K année mariale croate. C'est en même temps l'occasion de célébrer le treizième centenaire du début de la christianisation du peuple croate, célébration qui a été empêchée par la Deuxième Guerre mondiale. Nos prédécesseurs avaient décidé en effet que l'année 1941 serait une année jubilaire, le mille trois centième anniversaire d'un fait historique relaté dans le Liber Pontificalis (éd. Duchesne, page 330): en 641, le pape Jean IV, né en Dalmatie, envoya l'abbé Martin pour racheter les captifs qui étaient aux mains des païens de Dalmatie et d'Istrie. Ces païens étaient des Croates. La mission de l'abbé Martin fut un succès ; ainsi commencèrent les premiers contacts du peuple croate avec le Saint-Siège. Il paraît certain que la christianisation des Croates eut lieu sans opposition violente et sans mesure de force ou de pression, mais d'une façon lente et calme du VIII^e siècle au début du IX^e siècle comme en témoigne l'empereur byzantin Constantin Porphyrogénète (913-958). On peut donc dire que nos ancêtres n'ont pas été contraints d'accepter le christianisme, mais bien plutôt qu'ils ont accueilli la lumière*

(7) "Opci sematizam Katolicke Crkve u Jugoslaviji », Zagreb, 1975.

(8) Traduction de *Kato/idea Crkva i Hrvati izvan Domovine*, Zagreb, 1980 (400 pages illustrées et 100 pages de photos et documents).

évangélique comme une annonce de liberté et d'espérance demeurée au long des siècles comme une étincelle intérieure au cœur des fils et des filles de notre peuple s.

Après un bref rattachement à l'Église de Byzance, l'Église de Croatie se lia définitivement à l'Église romaine en 879, comme on le verra plus loin. Depuis ce temps, les Croates sont demeurés dans leur ensemble « *fidèles à Dieu et à saint Pierre jusqu'à la mort* », comme les y exhortait Jean VIII en 879.

Une Église dispersée

A la suite de Mgr Bauer, son prédécesseur sur le siège de Zagreb, Mgr Stepinac, eut un vif souci des Croates émigrés. A son initiative, les missions et les paroisses se multiplièrent à travers le monde. Ceci est relaté dans le livre dont nous avons déjà parlé. Mais nous nous référons plus particulièrement à la monographie *L'Église catholique et les Croates hors de leur patrie*, publiée par le Conseil de la Conférence Épiscopale pour la Migration Croate. Ce Conseil fut créé à la suite du *motu proprio* de Paul VI en 1969: *De pastorali migratorum cura*. La monographie, éditée pour commémorer le dixième anniversaire de ce *motu proprio*, montre que le Conseil a encore intensifié au cours de cette dernière décennie l'action en faveur des Croates émigrés : création de 90 paroisses ou missions, envoi de 140 prêtres à l'étranger. De sorte qu'aujourd'hui les Croates hors de leur patrie disposent de 181 paroisses ou missions avec 254 prêtres, 153 collaborateurs pastoraux (parmi lesquels un grand nombre de religieuses) et 93 assistant(e)s sociaux (les).

D'autre part, l'émigration croate, suscitée par l'oppression communiste et le manque de travail, est importante et ne cesse de s'accroître, atteignant trois millions, soit près d'un tiers de la population totale de Croatie d'après 'les statistiques officielles. En conséquence, l'Église doit non seulement offrir une aide pastorale à ces émigrés, mais encore être un lien entre eux et la mère-patrie, les inciter à ne pas faire passer leurs intérêts personnels avant ceux de la communauté dont ils sont issus.

Parmi les photographies de l'ouvrage, on trouvera un important choix d'oeuvres inspirées par l'émigration. Ces écrivains, peintres et sculpteurs connus nous font comprendre qu'émigrer n'a pas toujours enrichi l'homme croate, mais l'a plutôt blessé et parfois mis en péril. Cette monographie apporte une contribution précieuse à l'histoire de l'Église et du peuple croate.

Une Église vivante

L'année 1979, fêtant le onzième centenaire du rattachement officiel de la Croatie à Rome par son prince Branimir, a été l'occasion d'une grande ferveur religieuse et de proclamations réitérées de fidélité au Saint-Siège. Certains hauts dignitaires de l'État ont pris ombrage du succès remporté par ces célébrations. Attaquant l'Église catholique, ils ont ranimé l'hostilité à l'endroit de celui qui l'incarne le cardinal Stepinac, martyr de sa fidélité à l'Église de Pierre. Le livre *L'année de Branimir*(9) conserve pour les générations futures le souvenir de ces manifestations grandioses de la foi de la « Croatie toujours fidèle ».

Lors du pèlerinage jubilaire à Rome pour fêter l'année de Branimir et du pape Jean VIII, les orateurs rappelèrent que l'autorité suprême de l'Europe médiévale, en 879, reconnu la souveraineté et l'indépendance nationale du peuple croate. Celui-ci promit pour sa part attachement, obéissance et fidélité au Christ, à l'Évangile et au pape. Cette démarche décisive, dans l'histoire religieuse de la Croatie, détacha à

(9) Zadar, 1980, 320 pages, dont de nombreuses photos et documents.

jamais ce pays de l'Orient pour le lier à l'Occident catholique et au Pape. C'est ce fait que les fêtes de Rome et de Nin-Zadar célébraient dans une grande ferveur.

Ainsi, le 30 avril 1979, plus de 10.000 croates manifestaient, à Rome, leur fidélité à l'Église et au pape. Jean-Paul II célébra une messe d'action de grâce, en croate, sur la tombe de saint Pierre, à l'endroit même où Jean VIII, au jour de l'Ascension de 879, bénissait Branimir et son peuple entrés dans le giron de l'Église. Le jubilé, commencé à Rome, s'acheva par un vrai triomphe à Nin-Zadar. La foule atteignit 300.000 pèlerins, 500 prêtres, 1.000 religieuses ; il fallut 1.200 cars et de nombreuses voitures pour permettre aux gens de s'y rendre.

AU moment où nous présentons ces quatre ouvrages traitant de la situation de l'Église de Croatie, des événements d'une importance considérable se déroulent actuellement en Yougoslavie. Le 24 juin 1981, de jeunes enfants déclarent avoir vu apparaître la vierge à Biakovici, dans la province croate d'Herzégovine. Bien entendu, les autorités religieuses croates ont accueilli avec prudence le témoignage de ces enfants. Mais telle n'a pas été la réaction des autorités communistes, qui ont immédiatement emprisonné trois franciscains et maltraité les enfants eux-mêmes. Et pourtant, cette attitude n'a nullement empêché près d'un demi-million de pèlerins de venir sur les lieux des apparitions.

Ainsi apparaît une Église croate qui, comme l'Église polonaise, faisant fi des interdits des autorités officielles, proclame sa foi en Jésus-Christ ressuscité et démontre de cette façon que bien qu'Église martyre, Église persécutée, Église calomniée et Église dispersée, elle reste une Église de treize siècles, mais une Église vivante.

Branimir CLEMENT

Branimir Clément, fils d'un Français et d'une Croate, né à Paris en 1950, a terminé ses études d'histoire et de droit international à la Sorbonne, et collabore à plusieurs revues consacrées à l'étude des systèmes politiques des pays de l'Est face aux Églises.

Michel COSTANTINI

Solidarité et jugement historique

Pourquoi la situation polonaise, plus que d'autres drames, nous concerne-t-elle essentiellement ? Parce que l'histoire y devient notre tragédie, et que cette tragédie politique se joue d'abord en esprit.

LA scène se passe un peu partout, c'est-à-dire en Pologne. Durant des heures les manifs, des jours les reportages, des mois les nouvelles s'abrégeant, les rappels s'estompant — formes théâtrales, d'Oslo à Roma, de Brest à Wien, sans unité de lieu ni de temps. La scène se passe dans nos têtes, c'est d'elle qu'il va s'agir (1). Se passe entre nous et nous, notre état d'énonciateur de messages divers, voire contradictoires, abondants, mais que par avance on sait incomplets, sincères, et, en un sens, toujours truqués ; et notre état d'énonciateur, de producteur de signification — réactions dont nous ne sommes pas maîtres, protestations auxquelles nous ne pouvons nous soustraire, pétitions et jumelages, collectes et parrainages. Or, entre ce *nous-ci* et ce *nous-là*, un tiers ; entre le *nous* du savoir et celui du vouloir s'immisce le *nous* du devoir, qui s'interroge (« que faire ? ») avant de se répondre (« solidarité ! »). Face au choix, à l'épreuve décisive, le sujet du devoir fonde sa solidarité d'énonciateur sur sa réceptivité d'énonciateur : cette opération, voilà ce que je voudrais interroger.

L INFORMATION ET TRAGÉDIE

Les informateurs, se plaignant de l'absence d'informations garanties en provenance de la Vistule, guettaient, à l'arrivée du Chopin-express, les bons — porteurs d'information conforme —, les brutes — n'accouchant de rien, on les blâmait — et les truands — porteurs stipendiés de désinformation. Déontologie louable mais dérisoire, qui s'aveugle elle-même, et méconnaît l'évidence. L'évidence ? Mais nous savons *tout* de ce qui se passe en Pologne, si la question du savoir est relativement indépendante de la quantité reçue d'information !

(1) Que nos amis polonais ne s'offusquent pas : je ne prétends pas qu'il ne se passe rien de réel chez eux, mais qu'il y a prétention vaine à en parler, ici, au chaud, impossibilité, là-bas, au froid, et néanmoins nécessité, ici.

Focalisation

Néanmoins la quantité, jusqu'au ressassement, n'est pas négligeable. Pourquoi, à ces Dionysies permanentes de notre temps, les *media*, a-t-on donné avec une telle insistance les *Pas de Gdansk*, suscitant même chez certains écœurement ou recul ? J'ai pu m'apitoyer sur le Noël de Danuta, ou la ration des mineurs de Piast ; que sais-je des syndicalistes turcs, des paysans d'El Salvador ? Pour savoir un peu des gamins de Bogota, des Indiens de l'Orénoque, il me faut recourir aux circuits parallèles, aux revues confidentielles, compter sur le hasard des rencontres. Jouerait-on sur la grand-scène *Coup d'État au Ghana* ou *Dure journée pour un paysan du Togo*, qui, d'ailleurs, s'en inquiéterait ? Et quel *je*, quel sujet du devoir pourrait décider de se porter solidaire ?

La focalisation a eu lieu. Pourquoi ? On peut évoquer, outre les procès d'intention, de mauvaises raisons. Proximité ? Suis-je sûr, alors, que les méthodes policières qui font perdre l'honneur à Katharina Blum me soient plus intolérables que les chars de Pinochet entourant la Moneda ? Avançons l'existence d'une forte colonie, d'un traditionnel accueil. Suis-je sûr, alors, de m'être assez ému des agissements de la P.I.D.E. en Portugal salazarien ? Rappelons, on l'a fait, les liens historiques. Avouerai-je, en ce cas, que peuvent bien crever, à l'occasion, Groënlandais et Albanais ? Personne, enfin, ne soutiendra que le degré d'horreur atteint ici son maximum. Les plus nombreux enfants affamés, les plus nombreux innocents torturés, les plus nombreux corps mutilés ne sont pas là-bas. Alors, la focalisation ? C'est le nœud du problème : si les événements de Pologne sont si bien couverts et s'ils sollicitent si fort notre engagement, c'est qu'il faut y reconnaître *un moment de l'histoire*. Les massacres de Skionè, les suicides forcés de Corcyre (2) furent assurément plus horribles que la prise de Sphactérie (si peu de morts !), que l'échec à Syracuse (malgré le calvaire des Latomies). Mais, quoique, dans la *représentation* que l'historien, cet énonciataire (des informations) – énonciateur (de la signification) en donne, rien ne soit insignifiant, ce sont les seconds événements qui constituent des moments de l'histoire, non les premiers.

Mise en scène

La représentation : c'est bien cela. Continu, sans cahot ni péripétie, la misère, le malheur ne sont tragiques qu'en vérité, non sur scène. Comment mobiliseraient-ils vraiment le spectateur ? Il veut une tragédie, un événement ponctuel mais complexe qui ne se dilue pas dans l'indéfinie répétition, mais s'ouvre, se déploie, et puisse se clore. Non que l'attire seulement le spectaculaire des jeux de cirque. Bien plutôt parce que les tragédies expriment sans doute plus profondément que les événements bruts la vérité de l'Histoire, il a besoin de reconnaître la tragédie, avec tous ses traits, dans l'événement.

La Pologne nous la donne, notre tragédie. Sur place, à l'A.F.P., à la télé, dans les journaux, au revers des manteaux... Tant que, sur les bannettes des avisos mouillant au large de Bornholm, nous ne pouvons dire d'expérience « *les passavants étroits où nous sommes couchés, à la dure* » (3), les tréteaux sont bien français. L'affaire polonaise est une affaire intérieure purement française. Le cordonnier d'Athènes saisissait que les *Cueilleurs de simples*, censés venir de Colchide, étaient donnés, non sur les rives du Phasis, mais devant lui, à Athènes (4). Pussions-nous être aussi

(2) Thucydide, l'historien par excellence, en son *Histoire (Sungraphè)*, IV, XLVI et V, XXXII.

(3) Eschyle, *Agamemnon*, vers 556.

(4) Je citerai ensuite divers fragments de tragédies grecques, sans lesquels la tragédie grecque, est, au demeurant, incompréhensible. Sophocle a consacré une trilogie méconnue, parce que très fragmentaire, à l'amoureuse magicienne Médée, dont les *Rhizotomoilla* traduction, géniale, en *Cueilleurs de simples*, est due à

(fin de la note 4 page 87)

clairvoyants ! Même si nous ignorions et Kania et Gierek, et Mazowiecki et Geremek avant les trois coups, n'étions-nous pas en cela semblables à un bon tiers du public de *Thamyras*, peu familier de la géographie du Mont Athos ? Dès lors que l'affaire est *représentée*, elle nous touche, nous émeut, nous accapare, nous sollicite. Si nous devenons solidaires, ce sera moins des êtres vivants que des personnalités. Si nous nous engageons, ce sera au côté de ces *masques* porteurs de sens.

Nous ne manquons pas d'information : nous possédons totalement une *information tragique*. La tragédie (voyez *Oedipe Roi*, *Les Femmes de Trachis*) n'a guère qu'un but : dévoiler. Le spectateur apprend à savoir, souvent au même *tempo* que le protagoniste. La contrainte matérielle (censure, caviardage, écoutes...) ne change rien. Dans le *Térée*, Sophocle met en scène un maître, roi des Thraces, et non général, qui viole sa belle-sœur, et non la société, puis lui coupe la langue; et non la parole à Walesa. Les chemins normaux de l'information sont obstrués. Il faudra le tissage (ailleurs, les tracts clandestins, le *samizdat*), qui est l'histoire racontée par d'autres moyens, il faudra « *la voix de la navette* » (5), pour qu'autrui, et le spectateur, connaissent les faits. Information minimale, qui passe à travers le goulot le plus étroit ; nul besoin d'en ajouter, d'accumuler. Si mince, si précaire, elle suffit pour conduire au sens, et au savoir du sens.

L'information tragique

Nous savons tout, donc, de ce qu'il faut savoir. Comme d'Oedipe : même si je puis toujours, imaginant des arrière-plans celés, me juger frustré. Oui, nous savons tout de Varsovie ou de Dantzig – quand même nous échapperait (et nous échappera toujours, quelque illusion que se fassent nos informateurs, quelque représentation directe que prétende indûment nous fournir l'image) ce qui se passe à Warszawa, à Gdansk. Le cordonnier d'Athènes reconnaissait les Phrygiens au bonnet, les Égyptiens au bronzage : il en savait bien assez (6). Nous-mêmes, nous connaissons parfaitement les uniformes et les rôles, et les tirades obligées : que demander de plus ? Sélective, l'information ? Parce qu'on sait ce que Jaruzelski écrit à Marchais, mais non ce que pense Walesa. Certes, mais quel discours peut prétendre épuiser le champ du réel ? La représentation discursive, *a fortiori tragique*, est toujours sélective. Les événements de Bydgoszcz ou de Jelena Gora n'adviennent pas, comme ça, entiers, au discours. Ils s'y fragmentent, s'y réfractent à perte. Vécu global de mille hommes et femmes, de mille consciences, chacune enrichie de mille arrière-plans d'histoire personnelle, traversée de retours en arrière, de projections en avant, de certitudes réaffirmées, de doutes lancinants; vécu global, donc inaccessible, dont seuls quelques traits pertinents se dégagent, et, finalement, sont transmis. Tel est l'ordre de la représentation.

N'accusons pas nos informateurs, qu'ils n'accusent pas les leurs) L'énoncé de lui-même toujours prélève les traits pertinents. Du coup, demander la réorganisation mondiale des organes d'information, c'est certes vouloir qu'avancent et l'équilibre et la justice. Mais l'obtenir ne changera pas le fonctionnement sélectif du discours. L'énonciation d'un énoncé impose des limites, les contraintes de compétence, celles de renonciateur – ses possibilités interprétatives du référent et ses possibilités

(fin de la note 4)

M. Yourcenar, *La Couronne et la Lyre*, Paris, Gallimard, 1980, p. 210. Il avait, au début de sa carrière assurément, évoqué la légende du joueur de lyre thrace Thamyras, où il jouait lui-même de l'instrument. Pour tous les fragments, voir Stefan Radt, *Tragicorum Graecorum fragmenta*, vol. 4, Sophocles, Vandenhoeck-Ruprecht, Göttingen, 1977.

(5) Radt, fgt 595, tiré de la *Poétique* d'Aristote, 1454 b 30.

(6) Respectivement les *Habitants de Phrygie* (Radt, p. 493) et la trilogie qu'Eschyle consacra aux *Filles de Damas* dont nous avons conservé les *Suppliantes*. Ces dernières évoquent la noirceur de peau des marins, serviteurs, hérauts, de leurs cousins d'Égypte.

discursives (dans l'hypothèse, bien entendu, où le champ des possibilités matérielles de constat et de transmission est illimité) – , celles de renoncitaire – ses possibilités réceptives et interprétatives (dans l'hypothèse, ça va de soi, où le champ de la disponibilité et du vouloir-savoir de ce dernier est sans faille). La fermeture relative des champs – du présentateur en uniforme au lecteur de *L'Huma* – ne constitue, donc, qu'un rétrécissement secondaire, historiquement négligeable, du caractère sélectif *en soi* de l'information (7).

Totale (du représenté), sélective (du « réel »), l'information tragique est encore, ne le négligeons pas, progressive. Qui prétend connaître le rôle, jusqu'au bout, de ce général ? Tel doutait de la fidélité d'un syndicaliste, qui doit maintenant s'incliner devant son courage. Ismène cherche à dissuader Antigone de sa folie, quand elle ne risque rien elle-même ; sa propre vie est en danger ? La voilà soudain, ostensiblement, solidaire. Mais si le propre de l'information tragique est bien d'être progressive, impossible d'invoquer manque d'information ou désinformation. Ce serait aussi absurde que de taxer les longs silences d'Achille de carence, les propos de Créon de tromperie. En représentation, tout est signifiant ; au spectateur de clore « l'événement sur un sens » (18). Créon se trompe de coupable (qui est coupable en Pologne, de la faillite économique ?), Achille reste sur sa réserve (qui ne parle pas, lâ-bas ?). Ce sont signes pleins à l'intérieur de la représentation ; sans eux, sans ce choix du metteur en scène, le sens changerait. Nous devons, ainsi, accueillir tout ce qui se dit, et le silence même, le télex coupé, la résistance occultée...

Le temps de la réaction

Mais il faut un jour ou l'autre que le sens se referme sur lui-même le rideau tombe, *fabula acta*. Or, à tragédie historique, fin non signalée. Phrynikhos donne *La Prise de Milet* : pour lui, l'événement a produit son sens, et l'histoire, donc, sa tragédie. Un regard plus distant, néanmoins, nous permet d'affirmer : pour sens plus profond, attendre la suite ; et, de fait, l'élément viendra s'inscrire en un tout plus vaste, il atteindra sa clôture, qui a nom *Les Femmes de Phénicie*, et, pour nous, *Les Perses* (9). Le temps s'écoule : précisément parce que notre réaction, notre solidarité, sont en cause, il ne faut pas attendre que les acteurs aient regagné leur loge, besogne accomplie. Pour vivre en sympathie ce que vit Déjanire, j'ai besoin d'un minimum d'information progressivement acquise ; mais n'est-ce pas trop tard d'attendre la chute, cette dernière parole qui serait aujourd'hui : « rien de tout cela où ne soit Leonid » (10) ?

Depuis Aristote, l'identification du spectateur au héros est au programme. Mais concrètement : à partir de quand, de quelle scène, de quel propos ? Suffit-il de savoir que l'action est tragique, et qui souffre ? Qui, dans ce jeu, joue le maître, et qui l'esclave, pour que nous soyons solidaires de l'esclave ? Ou bien attendons-nous d'entendre les deux parties, Créon après Antigone ? Là encore, c'est moins l'information qui prime, que la signification. Car cette information totale, continue,

(7) On trouvera une esquisse des contraintes dans C. Kerbrat-Orecchioni, *L'énonciation; de la subjectivité dans le langage*, « Linguistique » A. Colin, Paris 1980, p. 19.

(8) Eschyle était célèbre pour ses personnages demeurant longtemps silencieux, notamment Achille dans la *Rançon d'Hector*. Cf. Atossa dans *les Perses*. Créon fait de l'intoxication politique dans le premier épisode d'Antigone. Sens : A. Ubersfeld, *L'école du spectateur : lire le théâtre* (2), éd. soc., Paris, 1981, p. 305-308. Je renvoie à tout le chapitre septième : « le travail du spectateur ».

(9) Les trois pièces renvoient, à leur façon, en 494, 476 et 472 à l'affrontement des Grecs et des Perses qui occupe, en fait, tout le premier quart du siècle.

(10) D'après Sophocle, *Les Femmes de Trachis*, dernier vers. Cf. Glucksmann, *Le discours de la guerre, U.G.E.*, Paris, 1974, p. 204-205 : « Le penseur n'est jamais un politicien réaliste qui attend que l'histoire soit terminée ».

dont on rêve, en vérité se substitue à nous, nous dépossède du discours propre que nous avons à tenir. Ainsi, la première information advient : que guettons-nous ? la suivante... État de manque perpétuel. Mille deux cents mineurs enfermés : seront-ils à midi (pas leur heure, celle du *proskenion*, celle des informations radiophoniques) mille cent soixante-dix (rectification, intoxication ?), ou huit cent trente (défection, intoxication ?). Etc. Plus besoin de parler, ni, *a fortiori*, d'afficher notre solidarité : nous avons à attendre sans cesse. Concluons : information et solidarité croissent de façon inverse.

En revanche, quand nous *savons*, (quand, bien sûr, nous estimons savoir, sorte de coup de force épistémologique), nous n'avons plus à attendre – pour la solidarité – ni à quêter l'information nouvelle. Je dois réagir à ce que je conçois, non à ce que je suppose ou espère apprendre. C'est pourquoi ma parole ne trouve son terreau que dans l'information tragique, totale parce que délibérément sélective et close : la loi de redondance y joue à plein. Quand elle n'est pas tragique (lue comme tragique), l'information ne fonde pas la solidarité. Mais quand, tragique, elle repose sur la distance et la décharge (11), un tel spectacle engage le spectateur. Et la métaphore est à prendre au sérieux, qui, de la Pologne, désigne le rideau et la scène, l'acteur et le producteur (12).

II. TRAGÉDIE ET HISTOIRE

Solidarité à Solidarité : qui ne s'est pas fait taxer de sentimentalisme ? Mais seul le spectateur peut produire le sens définitif de la pièce, et ne le peut qu'en s'engageant ; seul, il peut reconnaître que cette tragédie est histoire, événement de l'Histoire. Car l'Histoire est structurée comme une tragédie, ou n'est pas. Il appartient au spectateur, solidaire subjectivement par sa position privilégiée de participant, de devenir solidaire objectivement par sa capacité à analyser l'historicité de la représentation. C'est ce que je voudrais esquisser maintenant.

L'histoire comme tragédie

Le premier assurément, Thucydide l'Athénien comprit que la tragédie fonde l'histoire. Une misérable dispute entre Corcyréens et Epidamniotes dégénère : il prend des notes (13). Les années passent : il fiche, élague, classe, amplifie, simplifie, se trompe, nous trompe, préfère la symétrie à l'exactitude, la dissymétrie à la vraisemblance. Bref, il construit l'histoire. Mais par son travail, nous comprenons mieux que nous y aurions aidés Hellanikos ou Ktésias, voire Hérodote, cette guerre comme histoire, comme a l'ébranlement le plus grand qui ait frappé les Grecs » (14).

Mais le déroulement de la vérité, il faut le transmettre. Comment ? En l'organisant comme une représentation tragique. Pylos : au fur et à mesure des jours, le prologue se dégage, et les lieux, et les acteurs, leur disposition scénique. Tout s'ordonne en drame (15), affrontements et péripéties, conflit ou accord de l'individu, et des masses, rapport des messagers, renversement fortuit ou que préparent les pensers,

(11) Cf. A. Ubersfeld, *op. cit.*, p. 337 : « Il est agréable d'éprouver par personne interposée des sentiments et des passions, des douleurs dont, par chance, la vie quotidienne nous a jusqu'à présent dispensés ».

(12) Celle qu'utilisait J. Chérèque, (préface à) J.-M. Charpentier-Henri Israël, *Solidarnos, un en de luttes sociales en Pologne*, Montholon-Services, Paris, 1981 : « Le rideau s'était en effet déchiré en août 80, laissant apparaître l'acteur principal de la société que ni le metteur en scène, ni le producteur n'avaient prévu ».

(13) *Histoire*, I, I et I, XXIV.

(14) *Histoire*, I, I.

(15) Le mérite de la première analyse de la dramaturgie thucydéenne revient sans doute à F.M. Comford, *Thucydides Mythistoricvs*, Arnold, London, 1907.

issue désormais fatale. Mais l'histoire est d'autant plus une tragédie que l'événement se passe hors scène. Antigone se pend dans la grotte, Déjanire se pourfend derrière le rideau. Au risque de frustration, l'événement reste présupposé : ce qu'on pose, ce sont les discours, et rien ne compte qu'eux, pour le spectateur. Mais admettons – et c'est cela, l'histoire – que l'événement à son tour advienne, à son tour soit posé. Est-il autre chose que le résultat du jeu des discours ? Que l'émergence, dans la factualité, d'un déjà donné dans l'ordre du savoir ? Parfois les mots de Thucydide semblent le montrer : tels désignent l'événement, qui avaient servi à désigner la pensée stratégique d'un général (16). D'où la question : le 13 décembre, est-ce autre chose, est-il possible que ce soit autre chose que l'expérimentation, donnée à vivre à certains, donnée à penser, à restituer, à d'autres, des propos et des pensées de mars ? Oui, de mars 1981 où l'on s'interrogeait : « *Quelles sont les formes les plus probables du coup d'État en préparation ?* » (17). Et l'on viendrait s'étonner ! Encore une fois, on savait *tout*, sauf le jour et l'heure...

Ou bien, donc, le pavé de Poznan foulé d'une chenille au petit matin vaut un chien écrasé à Courbevoie. Ou bien il est ce fragment transmis, cet indice dévoilé – information tragique – d'un « *ébranlement très grand* » de l'Europe occidentale, ou de sa conscience, de nos consciences. Et j'y reconnais la figure de l'Histoire, qui ne se mesure pas à la quantité, mais pas davantage à la qualité d'information : Thucydide s'est trompé dans son estimation de la passe sud de la baie de Navarin, et moi, forcément, dans celle des emprisonnés de mars 82. Et alors ? La figure de l'histoire se mesure plutôt à la signification du représenté, à la réorganisation logique de l'essentiel des grands jeux de scène. Pour y parvenir, il faut quelque distance. L'exil sied à Thucydide (18).

De la perspective

Pour Léna et sa bataille, il n'y eut qu'un Hegel. Pour nos scènes polonaises, des dizaines de faux, parole multiple et contradictoire qui n'engendre que la confusion. C'est que ces interprètes au petit pied se placent mal. Trop près. Qui veut juger historiquement ne peut s'en remettre au hasard des fermetures de frontière pour choisir sa guérite, à la vitesse du train pour choisir sa distance. Ni les chaises sur l'estrade, réservées à la noblesse, ni les loges latérales, d'où lorgne la bourgeoisie, ne sauraient le contenter. Quelque respect, ou sympathie, qu'il leur doive, il ne peut tenir le lieu qu'occupent et l'épicier de Przeszow et l'agriculteur qui vient y faire la queue, pour le correct *point de vue*. Leur opinion, qui tantôt se scinde et tantôt se rejoint, est valide et légitime, certes. Elle n'est pas même, *a priori*, aussi partielle que celle de Fabrice à Waterloo. Car les *media* en étendent le champ. Mais... Disons-la trop rapprochée.

Depuis Alberti nous savons « *la coïncidence affirmée, sur le monde spéculaire, entre point de fuite et point de vue* » (19). Des lignes, en un certain ordre assemblées, structurent le tableau, et sa signification. Un certain endroit est requis, pour percevoir la totalité de leur jeu, et son exactitude. S'il faut épuiser, virtuellement, le sens de ce qui, devant nous, se joue, mettons l'œil au point de vue qui répond au point de fuite. Nous ne manquons pas d'interprètes, qui se répètent ou se contredisent. Mais si une parole se répète ou se contredit, c'est tout bonnement

qu'on n'occupait pas la place correcte. Non, nous ne manquons pas d'interprètes, baladins de tréteaux y allant de leur analyse, qui tantôt sent la hâte, tantôt les ficelles du métier. Mais l'histoire ne signifie rien pour eux, ni leurs propos pour l'Histoire. Car l'histoire ne fait sens qu'à l'homme de la clef. « *Lire l'histoire n'est pas comprendre tout à partir de la figure sensible que nous présente le tableau noir du présent; c'est inversement comprendre cette figure et l'éclairer par le savoir de l'histoire du monde* »(20).

Car le jeu des acteurs n'est que mouvement apparent des forces, traversant le plateau au rythme de l'interprétation du monde qu'il confirme ou suscite. Mouvement choisi, par le metteur en scène, parmi tant d'autres possibles. Qui donc occupe le lieu à partir duquel le jugement, *hic et nunc*, est licite ? Qui voit exactement les corps et les figures, et les lignes structurantes de la perspective, au point que ne soit pas amputée, donc perverse, la solidarité ? Qui sait conjuguer la succession confuse des événements et les discours qui les enlacent ? J'ai répondu : celui qui, face au point de fuite, sait gagner le *point de vue* albertien. En l'occurrence, la stéréoscopie exige plus qu'une simple grille dialectique : le maître et l'esclave, le patron et le prolo, etc. En l'occurrence, la stéréoscopie exige un réseau plus complexe, triple grille au moins.

Mystère de l'histoire

Triple grille ? Tripler Hegel ? G. Fessard, s'appuyant sur la tradition chrétienne, l'a osé. Sa force, qu'on ne redira jamais assez, est de ne pas parler en son nom. Qui parle dans *L'actualité historique* (21) ? Moins Fessard que saint Paul, moins saint Paul que le Logos même. Mais le Logos prend figure dans un texte : « Il n'y a plus ni Juif ni Grec ; il n'y a plus ni esclave ni homme libre ; il n'y a plus ni homme ni femme, car vous n'êtes tous qu'un dans le Christ Jésus » (22).

La fin de l'Histoire est unité des altérités, achèvement des dialectiques. La fin de l'Histoire n'est pas de ce monde, sauf à se réaliser partiellement, comme un coin qui pénètre dans l'instant le tissu de la continuité, comme l'Un, le Tout, qui sans prévenir – et sans nécessairement être lu – pénètre l'Autre, le Fragmentaire (23). Dans l'ordre du temps, les couples jouent de leur différence, et le maître et (l'esclave, et l'homme et la femme, et le païen et le Juif... L'événement est à comprendre comme l'émergence de ce jeu. Et l'homme de fer a sur le petit caporal l'avantage d'engager, pour la compréhension de sa situation historique, plus d'une dialectique, mais, ainsi qu'on l'a suggéré, les trois.

Soit donc la scène, et sur la scène les acteurs. Ils sont ce qu'ils sont, mais ici portent des masques. Chaque masque signifie, sans équivoque ; il suffit, pour la dissiper, de regarder, et de reconnaître les codes : l'œil gris d'aveugle, c'est Thamyras ; les joues sanglantes de l'ongle trop incisif, ce sont les filles de Danaos (24). L'opéra chinois qui se donne devant nous n'est pas moins codé, avec les uniformes et les badges *Solidarnosc*, les Davidoff et les barbes, les surplis et les brassards. L'opéra chinois, parce que la triple dialectique se joue selon le mouvement des foules, non sans remous ni. reflux : B.C.B.G. (24 bis) s'unit à C.F.D.T.

(20) A. Glucksmann, *op. cit.*, p. 205.

(21) A partir de là, je renvoie continûment à G. Fessard, *De l'actualité historique*, t. I, DDB, Paris, 1960:

(22) *Eptre aux Galates* 3,28.

(23) Problématique posée et développée par H.-U. von Balthasar, *De l'intégration*, tr. fr., DDB, Paris, 1970 (titre original : « Le Tout dans le fragment »).

(24) Tels sont en effet les masques spéciaux utilisés vraisemblablement dans le *Thamyras* de Sophocle, et les *Suppliants* d'Eschyle.

(24 bis) Seuls ceux qui *sont* « bon chic, bon genre » ne se seront pas reconnus (N. d. I. R.).

(16) *Histoire*, IV, IX à XI cf. aussi les parallèles IV, XVII, 4 ; IV, XXI, 2 ; IV, XLI, 4.

(17) Avertissement du présidium du M.K.Z. du N.S.Z.Z. – Solidarité de Wrocław. Cf. à la même date, la réflexion sur « le choix difficile des soldats de l'armée polonaise et des travailleurs des forces de l'ordre ».

(18) *Histoire*, V, XXVI, 5 : au moins en principe, car récemment cet exil a été remis en cause par L. Canfora, *Dialogues d'Histoire*, 1980.

(19) H. Damisch, *Théorie du nuage*, Seuil, Paris, 1972, p. 166 à 171.

contre C.G.T. ; puis soudain l'erreur s'aperçoit : C.F.D.T. s'écarte de B.C.B.G. et se rapproche de C.G.T. qui fait un pas, en veillant, comme l'autre, à ne pas exagérer l'attachement, etc. Et dans un grand mouvement tournant, la masse, au cri *d'autogestion fait* tomber au moins la cendre du cigare des êtres gras qui ricanent..., tandis que les Kalachnikov (ça s'impose) crépitent à vide sur fond *-d'alleluia*. Le mystère de l'histoire reste entier : mais il n'est pas exclu qu'on puisse chercher à l'approcher en usant de catégories. Ces catégories ne peuvent pas rester anthropologiques, telles que la raison, l'envie ou l'impulsion fonctionnent chez Thucydide (25). Elles ne peuvent pas rester vides, la marque du non-savoir, du non-pouvoir de l'homme, telle que fonctionne le hasard chez Thucydide (26). S'agissant de l'homme, nos catégories doivent, par leur agencement dynamique, permettre de définir et sa genèse naturelle et sa genèse surnaturelle (27). A cette tâche, Hegel ne suffirait pas, puisqu'il en faudrait trois. Mais on peut tenter un programme.

Esquisse programmatique

Voici que je veux discerner les maîtres des esclaves ; voici que je veux contempler à leur œuvre l'homme et la femme ; voici que Juif et païen se relaient pour construire la vérité de l'Histoire. L'histoire française du là-bas exige de moi cette triple attention. Bien sûr, il m'est facile de discerner d'abord les maîtres, et les maîtres dévoyés, dans ceux qui portent grosses bottes, et sangles vertes ; les esclaves, qu'on veut même réduire à des « *esclaves apeurés* »(28) dans ceux que leur travail, mais pas leur vague opération sur le monde, non, leur dur labeur dans la poussière des mines, dans les horreurs sonores de l'aciérie, ou dans les vapeurs de soufre, dans ceux que leur travail donc, avait rendus conscients (ainsi parlait G. W. Hegel) : à eux la solidarité. Car, dynamisme intense de l'utopie ou calcul prudent du réalisme, c'est avec ceux-ci contre ceux-là que je me solidarise. Nul sentimentalisme, au demeurant, mais bien l'art de discerner : après tout, le P.O.U.P. (28 bis), en bonne doctrine, n'est-il pas l'incarnation même de l'esclave délivré de ses chaînes ? Mais heureusement, la dialectique continue de casser des briques (29), et si certains syndicalistes vont plus vite que la musique, c'est que le chef d'orchestre a pris du poids, et ne suit plus le *tempo*.

Pourtant, une fois encore, il fait discerner les maîtres là où on ne les attend pas. Chaque esclave a tendance à se faire maître, et le mineur de Ziemowit et le mineur de Piast s'offusquent du pouvoir que tel délégué manipule (cf. les critiques, aussi, à l'égard du rôle personnel de Lech Walesa). Après tout, il y a germe de maîtrise et de soumission dans tout rapport de l'homme à l'homme : pourquoi *Solidarnosc* y échapperait-elle ? Les maîtres se profilaient qui parlaient haut, et pur-et-dur : méfiance. La solidarité passe aussi par la critique fraternelle, qui discerne la « *discrepance* » entre théorie et pratique, et les glissements dangereux. Si le syndicat libre veut aussi incarner la dialectique de complémentarité, il doit y veiller d'abord dans son propre fonctionnement.

(25) Voir, entre autres, l'introduction de Mme de Romilly à son édition du livre II de *l'Histoire* (Belles-Lettres, Paris).

(26) Voir, entre autres, l'introduction au livre IV (*ibid.*).

(27) G. Fessard, *op. rit.*, p. 178-180.

(28) « Le principal but du groupe au pouvoir est de nous faire retourner dans la condition des esclaves apeurés », tract clandestin de « Solidarité », 13.12.81 (d'après *Libération*, 22.12.81, p. 8).

(28 bis) Parti Ouvrier Unifié Polonais (communiste, au pouvoir) (N. d. I. R.).

(29) Il m'est difficile de ne pas renvoyer à ce que j'écrivais en 1976 : « La dialectique finira-t-elle par ne plus casser de briques ? Questions à la C.F.D.T. après son 37^e Congrès », *Communio*, I, 6, juillet 1976, p. 62-69. Le présent article ne s'adresse-t-il pas, en vérité, à la C.F.D.T. encore ?

Mais c'est, bien sûr, dans son projet même sur la société qu'il entend éminemment la manifester. Son respect affiché pour le pouvoir politique en place, et celles que soient les réticences personnelles refoulées, en est une preuve. Zbigniew Bujak (30) : « *La construction de Solidarité (...)* respectait les impératifs de la raison d'état polonaise – les alliances, la coopération économique, le rôle dirigeant du P.O.U.P. s. Et l'analyse de l'échec renvoie à la même volonté : si la complémentarité dialectique consiste en ce que, par le libre jeu du *moi* et du *toi*, soit créé le tiers événement, la tierce chose, le tiers être – et c'est pourquoi l'illustration la plus parlante est celle qui, passant par la lutte amoureuse où deux êtres accèdent à la connaissance commune, puis par le travail qui met au jour le fruit de leur reconnaissance d'amour, a nom union de l'homme et de la femme –, alors elle ne peut plus s'exercer quand l'une des parties apparaît de mauvaise foi, et de mauvaise foi dès avant que celle-ci se révèle (Walesa).

Ce qui revient à dire : ce n'était qu'un aspirant maître qui, pour le devenir, avait feint tour à tour et l'initiative et l'accueil – soit les deux pôles où s'installe la lutte amoureuse, la dialectique complémentaire ; mais il ne pensait qu'à la lutte du maître et de l'esclave (ce qui, d'ailleurs, est parfaitement logique pour un parti marxiste). Bref, il faut reconnaître – et ce n'est plus que le savoir de l'esclave –, « *que personne ne pensait sérieusement à de tels changements et à de telles réformes et que les espoirs que nous avions de rencontrer ne serait-ce qu'un semblant de bonne volonté de la part de l'autre côté étaient illusoire* »(31).

L'échec renvoie le maître et l'esclave, chacun, à leur solitude tragique : il n'y aura plus cette table commune où la communion des signatures et la collusion des symboles (la grande Croix, la statue de Lénine) garantissaient la fécondité – les accords de Gdansk étaient l'enfant – de la dialectique.

Reconnaissance et complémentarité

Malgré le Jonas de Camus, solitaire et solidaire ne font pas bon ménage. « Solidarité » a (faut-il dire *eut?*) pour but d'engager avec l'autre, y compris, on l'a vu, « *l'autre côté n une* histoire nouvelle. Une histoire où la connaissance précède le travail (on sait que dans l'histoire de l'esclave hégélien, le travail précède la connaissance). La connaissance ? Peut-être même la reconnaissance d'autrui comme tel (32). Les syndicalistes polonais ont pris le schéma au pied de la lettre. Ils ne mettent pas en cause la raison d'état, ils demandent à cet Etat moins l'argent (rémunération du travail) que dignité et liberté (indices de la reconnaissance de l'autre). Sapeur Camember de l'autre dialectique. Mais bien plus ! L'idée d'autogestion, largement attestée dans les propos du syndicat libre, repose elle aussi sur le jeu de la complémentarité. On distinguera évidemment cette notion de la cogestion (l'on y verrait volontiers une incarnation rusée de la dialectique où le maître roule l'esclave), et on la rapprochera tout aussi évidemment -du jeu complémentariste, en France, de la C.F.D.T., qui ne saurait être confondu, comme on l'en accuse, avec la collaboration de classes, incarnation rusée de la volonté du maître : le « recentrage » n'est pas affaire de dialectique maître/esclave, mais de dialectique homme/femme...

(30) En mars 1981 (publication en mai dans l'hebdomadaire de « Solidarité », traduction en sept-oct. dans *l'Alternative*, Maspero, Paris), Jacek Kurczewski : « Il s'est installé des pratiques qui ne correspondent pas aux statuts. (...) Aucune organisation du niveau supérieur n'a le pouvoir d'annuler ce choix (de la base). L'annulation n'est pas fondée statutairement ». Citations de Bujak : à Warszawa, avec le *New York Times* (trad. dans *Libération*, 18.1.82, p. 17).

(31) Bujak, *loc. rit.*

(32) Contre G. Fessard, *loc. cat.*, qui, par pure logique mécanique, situe la reconnaissance forcément après le travail qui suit la seule (mais déjà signifiante) connaissance.

Revenons à l'autogestion : elle ne suppose pas les différences abolies (seulement à la fin de l'Histoire !), mais leur utilisation égalitaire. Ne suppose pas abolies les priorités pratiques dans un processus donné (la fabrication d'une voiture, par exemple), mais leur définition, leur élaboration ou leur acceptation selon un consensus de toutes les parties prenantes, et non des seules instances qu'un *ukase* intemporel déclare compétentes. L'homme et la femme, l'initiative et l'accueil, la proposition et l'accord, tels sont les termes à partir desquels • s'élabore l'autogestion. Le 30 décembre 1980, la C.F.D.T. et **Solidarnosc** reconnaissaient « **leur volonté commune de voir les travailleurs prendre en charge leur avenir individuel et collectif dans une démarche autogestionnaire 5(33).**

Que la reconnaissance de l'Autre préalable à tout « travail » fonde aussi bien la démarche de « Solidarité » que celle de la C.F.D.T., nous n'en doutons pas. Mais la tentation existe toujours d'exclure **quelques autres**, ceux qui, en somme, ne font pas partie de la famille. Tentation bien présente en France : les dossiers que la C.F.D.T. (ainsi, dans sa revue théorique *C.F.D.T. aujourd'hui*) consacre à l'exclusion, ont tendance à exclure... les exclus, je veux dire le Quart-Monde (en gros, parce qu'il ne travaille pas, ou ne fait partie du monde du travail). La tentation existe aussi en Pologne : « **Dans quelle mesure peuvent-ils** (les ouvriers de Solidarnosc) **être indulgents et solidaires envers leurs camarades les moins efficaces, eux qui subissent le plus directement les inconvénients de leur présence ?** »(34). Là encore, la solidarité doit être vigilante, et, par-delà le soutien dans une conjoncture donnée, rappeler les risques encourus; suggérer les inflexions souhaitables.

Du jeu au mystère

Il reste que les débats polonais sur l'autogestion (35) sont d'autant plus fondamentaux qu'ils éclairaient d'un jour nouveau le jeu dialectique. Ils nient, en effet, le rapport purement mécanique qu'il faudrait établir entre le rapport du maître à l'esclave et le déploiement de l'économie parce que, à ce stade-là la dialectique représenterait le rapport de l'homme à la nature (l'économie, justement), tandis que le rapport de l'homme à l'homme (ce qu'on nomme le politique) serait parfaitement exprimé, ainsi le pressentait Karl Marx (36), dans la relation que l'homme entretient avec la femme.

Non, il faut l'affirmer, tous les jeux sont possibles partout. Le pouvoir, même dépourvu de tout fondement économique – tel le pouvoir langagier –, peut engendrer ou révéler la relation servile ; de même, la relation complémentaire peut trouver son lieu adéquat dans le seul champ économique. Faute de place, je m'en tiendrai à ce texte, commentaire de la « dixième condition » de Mazowie qui proposait la création d'une « Chambre autogérée » : « **Au-dessus de cette chambre** (des représentants élus démocratiquement des organes d'autogestion des travailleurs, des fédérations de consommateurs,... et des syndicats) **se situerait la Chambre des députés, représentant les intérêts politiques du pays (...)** Il s'ensuivrait une séparation à la Diète, entre les domaines politique et économique »(37). De quoi repenser, ainsi, toute l'articulation des dialectiques.

(33) Communiqué commun, Warszawa, 30.12.80.

(34) A. de Vos van Steenwijk, J. Wresinski, *Pologne... que deviennent tes sous-prolétaires?*, Science et Service, Pierrelaye, 1981, p. 183-184. Cet ouvrage entend poser, précisément, les questions essentielles « sur la solidarité internationale, entre États, mais, aussi, sur la solidarité entre les hommes ».

(35) Cf. débat du 9.3.81 (Mazowie), *L'Alternative*, sept.-oct. 81, p. 43-45.

(36) *Manuscrits de 44*, cité par Fessard, *op. cit.*, p. 163.

(37) « Treize thèses de Nowa Huta », mai 81.

Disons que nous avons essayé de lire, en ébauche, le double mystère et double jeu du maître et de l'esclave, de l'homme et de la femme, dans la tragédie historique qui se donne en France, entre autres, et se vit en Pologne, au jour le jour. En un sens, cette lecture suffit à exiger de moi un jugement historique ; en un sens, elle suffit à le fournir ; et même, à exiger de moi une décision d'engagement ; elle suffit à dire en quel sens.

Cependant, cette genèse est genèse naturelle, de l'homme naturel, et ne s'inquiète pas de son origine ni de sa fin transcendantes. Quoi qu'on en pense, le transhistorique, où l'historique se meut, imprègne toute démarche des syndicalistes de **Solidarnosc**. Quoi qu'on en pense, la Vierge de Czestochowa préside à leurs débats comme elle s'agrippe à leur revers de veste. Esquisse programmatique donc : penser, dans cet événement, le rapport de l'historique au transhistorique, dans les consciences et dans les faits. Ne pas oublier, pour comprendre un coup de feu contre les miliciens ou les appels de Mgr Glemp, la dialectique qui ne cesse de se jouer en nous, du païen et du Juif, pour qu'advienne le chrétien (38).

Le chrétien, cette entité impossible, bien sûr, cette synthèse que seul le Christ **est**, quand nous revêtons seulement le **nomen christianum**, avec tâche de porter dans l'histoire, justement, et son incomplétude radicale, et son travail du négatif, le témoignage présent de l'Absolu. Aussi bien n'est-ce pas un hasard si les Polonais tiennent à garder **e leur catholicisme obtus** »(39) ; ce n'est pas un hasard si leur lutte se fonde sur lui. Etre solidaire en voulant les détacher, comme le suggéraient certaines affiches à Paris, de cette foi, revient à méconnaître le « mystère de l'Histoire ».

(38) G. Fessard, *op. cit.*, p. 173-175.

(39) Joyeux éditorial des *Temps modernes*, Paris, janvier 82.

ABONNEMENTS Un an (six numéros)

France : 120 FF

Belgique : 900 FB (« Amitié Communio »
rue de Bruxelles 61, B 5000 Namur
C.C.P. 000 0566 165 73)

Canada : 28 \$ (s Revue Communio-Canada »
698; Ave Routhier, Sainte-Foy G1X 3J9

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

Autres pays : 130 FF (par avion : 145 FF)

Abonnement de parrainage (en plus de son propre abonnement) : 95 FF, 710 FB, 22 \$, 38 FS ; par avion : 120 FF ou leur équivalent.

Abonnement de soutien à partir de 200 FF, 1500 FB, 36 \$, 75 FS, etc.

Supplément **Le Courrier de Communio** (quatre numéros par an) : 35 FF, 260 FB, 10 \$, 15 FS ; autres pays : 40 FF.

28, rue d'Auteuil, F 75016 Paris
téléphone : (1) 527.46.27 C.C.P. :
18.676.23 F Paris

Le numéro : 21 FF en librairie ;
et en expédition franco, 24 FF
ou leur équivalent.

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

Pour tout changement d'adresse, joindre si possible la dernière enveloppe et la somme de 4 FF (ou leur équivalent) en timbres.

Dans toute correspondance, bien rappeler le numéro de l'abonnement pour identification.

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

Adresses des autres éditions de *Communio* en page II de couverture (face à la page 1).

Bulletin d'abonnement :
voir au dos, page 96.

III. CONCLUSION PROVISOIRE

A ceux qui disaient : les Polonais sont nos frères, parce qu'ils luttent contre le pouvoir, le patron, etc., nous devons répondre : **OUI**

mais aussi parce qu'ils sont les témoins de deux autres histoires, non moins dialectiques, celle de la complémentarité, celle de la spiritualité.

A ceux qui disaient : les Polonais sont nos frères parce que ces ouvriers veulent l'autogestion, et la démocratie interne, parce que ces ouvriers remettent en cause, de façon permanente, le rapport de pouvoir (etc.), nous devons répondre : **OUI** mais aussi parce que ces Polonais-là luttent pour la liberté, contre le pouvoir des maîtres militaires, et parce qu'ils prient la Vierge de Czestochowa.

A ceux qui disaient : les Polonais sont nos frères, parce qu'ils sont catholiques, pieux, etc., nous devons répondre : **OUI**

mais d'abord (40), parce que dans leur lutte ils ont su intégrer et la réalité de l'esclavage et la solidarité du complémentaire.

A ceux qui disent déjà : la Pologne, ras le bol, laisse béton, etc., nous devons répondre (et maintenant le sujet du devoir, sait, j'espère, quoi dire) : **OUI**, certes, mais avez-vous, sérieusement, pensé (ce qui s'appelle *penser*) à l'Histoire ?

Michel COSTANTINI

(40) *D'abord*, au sens où le naturel précède le surnaturel dans G. Fessard, *loc. cit.*

Michel Costantini, né en 1949. École Normale Supérieure ; agrégation de grammaire. Assistant à l'Université de Tours. Marié, deux enfants. Membre du comité de rédaction de *Communio* en français.

BULLETIN D'ABONNEMENT

à retourner 28, rue d'Auteuil, F 75016 Paris

pour la Belgique : • Amitié Communio a, rue de Bruxelles 61, B 5000 Namur
pour le Canada : « Revue Communio-Canada a, 698, Ave Routhier, Sainte-Foy G1X 3J9
pour la Suisse : e Amitié Communia a, 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 •.....).

y compris le supplément Le Courrier de Communio.

Règlement (montant) •..... (voir tarifs au dos, page 95).

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

Date •..... 1982. Signature :

(1) Cocher les cases. Merci.

Prochains numéros

juillet-août 1982

(tome VII, n° 4)

LA FEMME - Hans-Urs von Balthasar, Claudie Lavaud, Ysabel de Andia, Jean Leclercq, Karl Lehmann, Jeanne Bourin, Marguerite. Léna, France Quéré, etc.

tome VII (1982)

5. la confirmation

6. l'art et le sacré

tome VIII (1983)

1. « Il est monté

aux cieux »

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 le politique
7. exégèse et théologie
8. l'expérience religieuse

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. c descendu aux enfers »
2. aux sociétés ce que dit l'Église
3. miettes théologiques
4. les conseils évangéliques
5. qu'est-ce que la théologie 7
- A les prêtres

tome 11 (1977)

1. Jésus, rc 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 VII (1982)

1. e Il est ressuscité »
2. le plaisir

tome 111 (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

Seuls sont encore disponibles les n° 6 du tome IV (1979), 5 et 6 du tome V (1980) et tous les n° parus des tomes VI et VII (1981 et 1982).

tome IV (1979)

1. rc Il a pris chair et s'est fait homme »
2. laïcs ou baptisés
3. Satan, c mystère d'iniquité »
4. l'éducation chrétienne
5. le mariage
6. l'Église : une histoire

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

Dépôt légal : second trimestre 1982 - N° de Commission Paritaire : 57057 - N° ISSN 0338 781X - Imprimerie TIP, 8, rue Lambert, F 75018 Paris, tél. : (1) 606.87.91 - Le directeur de la publication : Jean Duchesne.