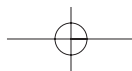
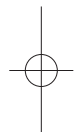
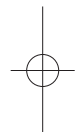


LE MYSTÈRE DE L'INCARNATION





REVUE CATHOLIQUE INTERNATIONALE
COMMUNIO

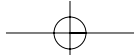
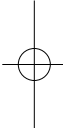
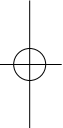
**LE MYSTÈRE
DE L'INCARNATION**

*« Ils méprisaient le corps et n'en tenaient pas compte ;
bien plus, ils le traitaient en ennemi. Leur folie était de
croire que l'on peut promener une belle âme dans un
corps rabougrî. »*

Nietzsche, *La Volonté de puissance*,
t. II, liv. IV, § 374, trad. Bianquis.

« Dieu aime la chair qui est son prochain à tant de titres. »

Tertullien, *La Résurrection de la chair*, IX,
P. L. 2, 807, a-b, trad. d'après J. Moingt.



Sommaire

ÉDITORIAL

Laurent LAVAUD : **Annoncer l'Incarnation**

7 Originalité du christianisme, l'Incarnation doit être comprise dans sa radicalité, non seulement par le chrétien – sans quoi sa foi serait incomplète – mais aussi comme l'enjeu essentiel d'une annonce authentique faite au monde contemporain.

THÈME

Peter HENRICI : **L'Incarnation, révélation du Mystère divin**

13 L'Incarnation est le « mystère des mystères » car il nous manifeste à la fois l'être le plus intime de Dieu et son projet d'amour pour l'homme. L'ensemble de la vie du Christ doit donc être ressaisi dans sa lumière : Jésus est le Fils de Dieu, par qui existent toute la création et toute l'histoire humaine.

Régis BURNET : **Du danger de mélanger les bergers et les mages...**

19 Les Évangiles de Matthieu et de Luc proposent deux visions différentes de l'Incarnation à travers deux récits divergents de la naissance du Christ. Faut-il chercher à les accorder ou doit-on éviter de trop mélanger les genres ?

Jacques SERVAIS : **Le rôle de Marie dans l'Incarnation**

26 Dans l'événement de l'Incarnation, la part prise par Marie se limite-t-elle à être le réceptacle passif de l'action divine ? Son « oui » est une participation active de la volonté qui seule permet l'avènement du Salut : la réponse mariale, pleinement libre et personnelle, ouvre à toute l'humanité l'accès à la Rédemption.

Paolo MARTINELLI : **Dieu au cœur du chrétien : le mystère d'une présence grandissante**

41 L'annonce chrétienne, c'est que Dieu demeure parmi les hommes, et spécialement au cœur du fidèle. Il y a donc une « naissance de Dieu » en nous qui croît dans le temps et la liberté humaine.

Anton ŠTRUKELJ : **L'Incarnation, plénitude de la Création**

53 L'Incarnation révèle le sens de la Création toute entière : être habitée par Dieu pour être pleinement réconciliée avec Lui. Création et rédemption doivent être comprises en complète solidarité l'une avec l'autre. L'humanité du Christ « sacrement » universel, ressaisit en Lui toutes les réalités terrestres dans leur destination véritable : construire un « temple spirituel » à la gloire de Dieu.

SOMMAIRE

Alberto ESPEZEL : **Incarnation et inclusion dans le Christ**

66 Par son existence, de sa naissance jusqu'à sa résurrection, le Christ assume auprès du Père un rôle de représentant de l'humanité toute entière : il nous inclut ainsi dans la vie trinitaire – pour peu que nous acceptions l'offre qu'il nous fait de sa vie.

Marie-Thérès BESSIRARD : « **Je suis l'aveugle-né** »

74 Témoignage

DOSSIER : DE L'APOSTOLAT DES LAÏCS À LA NOUVELLE ÉVANGÉLISATION

Yves-Marie HILAIRE : **L'apostolat des laïcs au xx^e siècle**

75 De l'Action catholique de Pie X ou de Pie XI jusqu'aux derniers JMJ, un tableau historique de l'ensemble des démarches en France : apostolat des laïcs, mouvements, fondations nouvelles, nouvelles communautés.

La richesse du présent : originalités, vocations, urgences, choix concrets

93 Étienne MICHELIN (Notre Dame de Vie), Pierre-Marie DELFIEUX (Fraternités monastiques de Jérusalem), Laurent FABRE (Communauté du Chemin Neuf), Henri-Louis ROCHE (Focolari), Gilles MALARTRE (Communauté de l'Emmanuel), Philippe LÉONARD (Communauté Réjouis-toi), Frank BORALÉVI (Communauté Aïn-Karem), Nathanaël PINGAULT (Communauté du Pain de Vie).

Chacun était invité à caractériser la singularité d'une démarche, d'une intention ou d'un projet de manière à donner une vraie perspective sur la diversité en même temps que les convergences des initiatives.

Jacques BENOIT-GONNIN : **Vie ecclésiale, mouvements et paroisses, l'expérience de l'Emmanuel**

111 Sur le point souvent jugé difficile de l'articulation entre vie paroissiale et vie communautaire, l'éclairage d'une expérience.

Michel DORTEL-CLAUDOT : **Quand des laïcs se regroupent entre eux : leur statut canonique dans l'Église**

115 Du point de vue du droit canon, quelles sont les possibilités d'inscrire dans le tissu ecclésial les initiatives du laïcat ? Est-il possible de mieux le faire ?

Communio, n° XXVIII, 2 – mars-avril 2003

Laurent LAVAUD

Éditorial

Annoncer l'Incarnation

LE christianisme est la religion du mépris du corps : tel est le contre-sens à la fois le plus massif et le plus répandu dans l'air de notre temps. Or méditer sur le Mystère de l'Incarnation, comme nous nous proposons de le faire dans ce cahier, permet de prendre à rebours cette contre-vérité : si, comme le dit le Prologue de saint Jean, « le Verbe s'est fait chair et a demeuré parmi nous » (*Jean*, 1, 14), le christianisme ne peut qu'être la religion du respect du corps. Par conséquent, il y a urgence pour tout chrétien à approfondir ce Mystère¹. Tout d'abord parce qu'il est au cœur de ce qui fait la radicale originalité du christianisme, et qu'un chrétien qui aurait une méconnaissance ou une mauvaise compréhension de l'Incarnation serait en porte-à-faux vis-à-vis de sa propre foi et de sa propre identité. Mais aussi parce que l'intelligence de ce Mystère peut être l'enjeu d'une authentique annonce dans le monde contemporain.

Le pivot de cette annonce est le corps. L'Incarnation renouvelle totalement le regard que l'homme porte sur son propre corps.

Au premier chef, l'Incarnation remet en cause le dualisme implicite qui domine les représentations les plus largement véhiculées dans nos sociétés contemporaines. On pourrait résumer ce dualisme de la façon suivante. D'un côté, l'exaltation de certaines valeurs protégées par un consensus général et que personne ne saurait remettre en cause : l'amour, la liberté, la tolérance, le respect des

1. Sur le sens de la notion de Mystère relativement à l'Incarnation, voir l'article de Monseigneur HENRICI, *L'Incarnation, révélation du Mystère divin*, pp. 13-18.

ÉDITORIAL Laurent Lavaud

différences... De l'autre, un discours sur le corps orienté vers un autre faisceau de valeurs telles que le plaisir, la jouissance, la libre disposition de soi... Mais ce second ensemble de valeurs doit lui-même être interrogé et percé à jour : car il n'est que l'effet second et la façade d'une puissante mécanique sociale et économique qui fait du corps un *objet que l'on possède*, dont on a la disposition, et qui risque de devenir – quand cela n'est pas déjà fait – un *objet marchand*. À cet égard, les annonces délirantes concernant le clonage d'êtres humains ne sont que l'épiphénomène d'un fait global : le corps « moderne » est à la fois un objet de consommation, un outil, et ultimement, une marchandise.

Contrairement à ce que l'on dit trop souvent, ce que le christianisme remet en cause n'est pas, *en tant que telles*, les valeurs du corps ou le principe de plaisir véhiculé dans les représentations sociales. Ce qu'il met en question est la *déconnexion de ces valeurs « corporelles » par rapport aux autres valeurs régnantes, que l'on peut qualifier d'« idéales », à savoir l'amour, la générosité, le respect de l'autre...* Cette déconnexion représente la résurgence moderne, traduite sur le plan des valeurs, du dualisme métaphysique entre l'âme et le corps. Or, l'une des significations essentielles de l'Incarnation est d'être une contestation radicale d'un tel dualisme. Car Dieu ne peut s'être fait « chair » que si la chair ne se réduit pas à être l'autre de l'esprit. L'Incarnation est impensable dans le cadre d'un dualisme strict entre l'âme et le corps, l'esprit et la matière. Il faut d'une certaine manière que la corporéité humaine ait déjà une place et une signification dans l'être de Dieu, qu'elle soit anticipée en Lui², pour qu'Il puisse assumer cette corporéité dans l'événement de l'Incarnation. Mais quelle peut être cette place ? N'est-il pas insensé de postuler que le corps humain avec ses vicissitudes, ses faiblesses, puisse être anticipé dans l'être infini de Dieu ? Penser en raison cette anticipation implique de ne pas réduire le corps humain à un simple amas matériel ou même à une simple structure organique. *Le corps humain est capable de relation et porteur d'une histoire* : c'est en cela qu'il est apte à accueillir en lui le Verbe de Dieu³ et qu'il n'est pas l'autre, étranger et opaque, de l'esprit. Le

2. C'est d'ailleurs l'ensemble de la Création qui se trouve anticipé dans l'être trinitaire de Dieu. Voir l'article d'A. ŠTRUKELJ, *L'Incarnation, plénitude de la Création*, pp. 53-65.

3. Le modèle de cette chair « capable de Dieu » nous est donné par le « oui » de Marie prononcé à l'Annonciation. Voir l'article de Jacques SERVAIS, *Le rôle de Marie dans l'Incarnation*, pp. 26-40.

Annoncer l'Incarnation

corps est relation puisque c'est lui seul qui m'ouvre à la présence d'autrui, et qui me permet en retour de me rendre présent à lui. Il est histoire au sens où il recueille en lui le sens et l'impact des événements qui m'adviennent : mes joies, mes souffrances, mes plaisirs et mes angoisses face au monde passent par la médiation de mon corps. Ces deux aspects, la relation à autrui et l'historicité, définissent la *dimension personnelle* du corps humain. C'est précisément cette dimension qui est anticipée dans le Dieu trinitaire.

Si donc l'on prend au sérieux l'Incarnation, le corps n'est plus l'autre de l'esprit, mais il est ce qui, avec l'esprit, concourt à former l'identité de la personne. Dès lors, le dualisme consacré par la modernité entre les valeurs idéales comme l'amour et la liberté, et l'usage « sans contrainte » du corps, s'effondre. Car l'amour, comme la liberté ou le respect d'autrui, passe par le corps. La contradiction inhérente au dualisme moderne des valeurs est particulièrement manifeste dans les questions de bioéthique : n'y a-t-il pas incohérence à prêcher incessamment la valeur absolue de l'amour tout en refusant au corps, en début ou en fin de vie, tout autre statut que celui d'un amas de cellules ou d'un objet matériel déserté de toute humanité ? Toutefois cette contradiction ou cette incohérence ne peuvent apparaître que dans la mesure précisément où l'on ne disjoint pas l'ordre du corps et l'ordre de l'esprit : car une fois cette disjonction opérée, nulle contradiction n'est plus visible. Seule la révélation de l'identité personnelle constituée par l'esprit incarné et par le corps spiritualisé peut rendre manifeste la contradiction.

On touche ici à l'ambiguïté constitutive de notre corporéité (ambiguïté bien visible dans le terme de « chair » utilisé par l'Écriture). Si le corps n'est pas l'autre absolu de l'esprit, il n'en est pas moins autre que lui. De même, si dans l'Incarnation Dieu n'assume pas une nature totalement opposée, étrangère, il demeure que l'homme, dans sa finitude et sa faiblesse, est autre que Dieu. Or l'altérité, si elle est source de relation, peut aussi être principe de séparation. La chair court toujours le risque de se refermer sur soi, de s'absolutiser, au sens de se priver de toute relation. L'homme, au lieu de se laisser diviniser par le Christ⁴, peut se prendre pour Dieu, usurper sa place. Analogiquement, le corps détourné de l'esprit peut devenir une idole, un objet de culte. Mais le culte du corps n'est pas le signe que l'on accorde trop à la chair, mais bien plutôt que l'on ne lui accorde

4. Paolo MARTINELLI souligne le lien entre l'événement de l'Incarnation et cette divinisation de la personne humaine dans son article *Dieu au cœur du chrétien : le mystère d'une présence grandissante*, pp. 41-52.

ÉDITORIAL _____ **Laurent Lavaud**

pas assez. Car, une nouvelle fois, en absolutisant le corps on le prive de sa capacité à entrer en relation, à s'ouvrir à l'autre présence, à accueillir l'autre personne. En un mot, on l'ampute de sa dimension spirituelle.

La méditation sur le sens de l'Incarnation doit donc nous permettre de briser l'ambivalence de l'attitude moderne vis-à-vis du corps, ambivalence que l'on peut décrire dans les termes d'une constante oscillation entre la *fascination* et le *mépris*. Le corps est digne de *respect* puisqu'il est pour ainsi dire capable de l'autre, et qu'en étant capable de l'autre il est capable de Dieu (si le corps était incapable de Dieu, l'Incarnation n'aurait pu s'accomplir). Mais il est aussi ce qui exige une certaine *vigilance* spirituelle puisque aussi bien la logique de la jouissance que celle de la souffrance physique font courir à la personne le risque de se clore sur elle-même.

Prolonger le sens de l'Incarnation en appelant nos contemporains au respect et à la vigilance vis-à-vis du corps peut donc être l'enjeu d'une annonce authentique. Mais l'Incarnation ne doit pas nous inspirer simplement quant au *contenu* de l'annonce, mais aussi quant à sa *modalité*. Théologiquement, l'événement de l'Incarnation est le fruit d'un double mouvement de la part de Dieu : une initiative libre et gratuite, parfaitement inanticipable ; et un dépouillement radical par lequel le Verbe assume intégralement la condition humaine. Or ce double mouvement de Dieu envers l'homme peut trouver une traduction spirituelle dans notre attitude envers le monde et dans la manière dont nous annonçons la Bonne Nouvelle du Salut.

Car de même que l'irruption du Verbe dans l'histoire humaine était purement inanticipable, de même notre parole doit être pleinement innovante : nous devons dire aux hommes ce qu'ils n'attendent pas. Cela implique de *l'audace* dans notre annonce, audace qui a pour condition à la fois un constant ressourcement dans la prière et un approfondissement toujours renouvelé de l'intelligence de notre foi. En outre, notre parole ne sera véritablement inattendue que si nous parvenons à déjouer l'image que l'on renvoie de nous-mêmes. Bien souvent quand les chrétiens disent une chose, la société en entend une autre, conforme à la représentation qu'elle se fait du message chrétien. Pour que notre annonce fasse événement au sens fort du terme, il faut avoir la force de déjouer ce préjugé, ce « bien-connu » qu'on nous oppose. Là encore l'Incarnation nous ouvre la voie : la prise de chair du Verbe est un événement qui fait exploser toutes les représentations préexistantes, tous les « clichés » mythologiques ou idolâtriques de Dieu. Et pourtant l'homme a bien fini

Annoncer l'Incarnation

par reconnaître la vérité de cet événement scandaleux, *a priori* incroyable, et de ce que cet événement nous révèle de Dieu et de son dessein d'amour pour l'homme⁵. Notre annonce doit donc s'inspirer de ce scandale, de ce Dieu totalement inattendu qui répond pourtant à l'attente la plus intime de tout homme.

Mais le mouvement de dépouillement de soi par lequel le Verbe assume l'altérité de l'homme doit lui aussi trouver une traduction spirituelle dans notre annonce. Cette traduction est l'attitude d'*humilité*. Le Christ a parlé aux hommes à hauteur d'homme. Il s'est adressé à eux avec autorité, mais pas avec arrogance, avec assurance mais pas avec mépris. De même le chrétien ne peut-il annoncer la vérité qu'avec l'humilité la plus grande, le respect le plus infini devant la personne à laquelle il s'adresse. Souvent notre annonce résonne comme une condamnation et non comme une invitation, comme un jugement et non comme une parole qui libère : si notre parole est ainsi entendue par le monde, c'est bien souvent par manque d'humilité, par la conviction affichée d'être du côté des justes ou des purs. En outre, le Christ a parlé dans le langage des hommes de son temps, il n'a pas craint de s'asseoir à leurs tables, de partager leurs joies et leurs peines. Il nous faut, nous aussi, trouver une *parole incarnée* qui ne se situe pas hors du temps, mais qui rejoigne les inquiétudes actuelles, qui s'inscrive dans les cultures et les modes de communication contemporains. Cela représente une tâche très difficile, mais l'Église s'est toujours donné les moyens d'y répondre. À cette tâche, *Communio* se doit d'apporter sa part, avec toujours plus d'audace et toujours plus d'humilité.

Laurent Lavaud, 28 ans, marié, agrégé de philosophie, membre du Comité de rédaction de *Communio*.

5. Sur le lien entre l'Incarnation et le salut de chaque homme, voir l'article d'Alberto ESPEZEL, *Incarnation et inclusion dans le Christ*, pp. 66-73.

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

ABONNEMENT DE SOUTIEN

(voir conditions page 127)

N.B. Toute somme versée en sus de votre abonnement peut faire l'objet d'une déduction fiscale. Les attestations seront expédiées sur demande.

Communio, n° XXVIII, 2 – mars-avril 2003

Monseigneur Peter HENRICI

L’Incarnation, révélation du Mystère divin

UN proverbe allemand, autrefois souvent repris, conseillait : « Fais comme Dieu, deviens homme »¹. Plus bête que profond, ce bon mot oublie totalement que l’Incarnation de Dieu est un mystère, au sens biblique du terme. Dieu s’est fait chair : ce n’est pas seulement le premier des mystères de la vie de Jésus, c’est le mystère des mystères, qui est à la source de tous les autres.

Mystère de Jésus et Mystère de l’Église dans les Épîtres de Paul

Qu’est-ce qu’un mystère ? Il est bien clair que nous n’utilisons pas ce mot dans la signification que lui donne le langage courant, mais au sens où nous parlons des « mystères » du Rosaire. Un mystère au sens biblique et religieux n’est pas quelque chose d’inconnu, que l’on ne percevrait pas encore mais qu’il serait possible d’éclairer un jour. Ce n’est pas non plus un secret à ne pas divulguer – un de ces mystères dont raffolent les enfants. Ce n’est pas le Mystère auquel ne seraient admis que les initiés.

Dans les lettres de Paul, le plus ancien document du Nouveau Testament, le mystère a un sens complètement nouveau. C’est le projet de Salut de Dieu ; la décision que Lui seul connaît, mais dont il nous a fait part en Jésus le Christ. C’est la tâche de l’apôtre

1. *Mache es wie Gott, werde Mensch.*

THÈME Peter Henrici

d'annoncer au monde entier ce mystère manifesté : « Car je suis devenu ministre de l'Église, en vertu de la charge que Dieu m'a confiée, de réaliser chez vous l'avènement de la parole de Dieu, ce mystère resté caché depuis les siècles et les générations et qui maintenant vient d'être manifesté à ses saints : Dieu a bien voulu leur faire connaître de quelle gloire est riche ce mystère chez les païens : c'est le Christ parmi vous ! l'espérance de la gloire ! » Cette phrase dit deux choses. D'une part, qu'il ne s'agit pas d'un mystère au sens des cultes ésotériques de l'Antiquité, d'accès réservé à un petit cercle d'initiés (*Colossiens* 1,25-27). Le « mystère » de la volonté de Dieu (*Éphésiens* 1,9) se doit d'être annoncé au contraire à tous les hommes – et c'est justement le sens de l'activité missionnaire infatigable de Paul. D'autre part, c'est maintenant qu'il a été révélé, pour l'entendement de tous les hommes, d'une manière qui ne relève certes pas de l'évidence, mais qui est néanmoins compréhensible. Cette affirmation s'articule avec la suivante : le Mystère, c'est Jésus-Christ lui-même (*Colossiens* 2,2). Il est le Mystère parce qu'il porte le salut à tous les hommes, aux Juifs comme aux païens : il soude l'humanité, toute la création, recrée son unité (*Éphésiens* 1,10 ; 2,11-3,6). Ce Mystère qui « a été tenu caché depuis les siècles en Dieu, le Créateur de toutes choses », est maintenant dispensé dans l'Église et par l'Église. Elle est ainsi la manifestation du mystère divin. Manifestation du divin, car les puissances des anges ne prennent connaissance du mystère de Dieu que par l'existence de l'Église « pour que les Principautés et les Puissances célestes aient maintenant connaissance, par le moyen de l'Église, de la sagesse infinie en ressources déployées par Dieu en ce dessein éternel qu'il a conçu dans le Christ Jésus notre Seigneur » (*Éphésiens* 3,10-11).

Ces phrases reflètent l'expérience la plus personnelle, originelle et fondatrice de l'apôtre. On le sait, Paul n'a pas connu Jésus personnellement « selon la chair » (*2 Corinthiens* 5,16). Mais il a assisté et participé à la croissance de la jeune Église. Il sait aussi, par sa propre expérience, que cette croissance ne fut pas possible grâce à des forces humaines, mais seulement par l'intervention du Seigneur élevé à la tête de l'Église, Jésus-Christ. Dans la prière et la méditation, Paul considère le passé ; il reconnaît alors que la vie entière de Jésus-Christ fait partie du plan divin du Salut, du « mystère ». À ce mystère appartiennent en premier lieu la résurrection de Jésus (*1 Corinthiens* 15,3-7) et son élévation au rang de « Seigneur » de l'Église, de toute la création (*Philippiens* 2,9-11 ; *1 Corinthiens* 12,3). En même temps cependant, et à cause justement de sa résurrection et de son élévation, Paul reconnaît ce Seigneur comme le divin

L'Incarnation, révélation du Mystère divin

« Fils de Dieu ». Ainsi la « préhistoire » de Jésus, son humanité et son incarnation font partie intégrante et essentielle du mystère de Dieu : « Quand vint la plénitude du temps, Dieu envoya son Fils, né d'une femme, né sujet de la Loi, afin de racheter les sujets de la Loi, afin de nous conférer l'adoption filiale » (*Galates* 4,4-5). Parallèlement, l'hymne de la lettre aux Philippiens (2,6-8), exprime clairement l'envers de cet « envoi », l'obéissance divine du Fils : « Lui, de condition divine, ne retint pas jalousement le rang qui l'égalait à Dieu. Mais il s'anéantit lui-même, prenant condition d'esclave, et devenant semblable aux hommes. S'étant comporté en homme, il s'humilia plus encore, obéissant jusqu'à la mort, et à la mort sur une croix ! »

Le Mystère de la filiation divine de Jésus dans l'Évangile de Jean

Ces textes pauliniens sont donc les plus anciens témoignages sur l'incarnation de Dieu. Ils lisent l'Incarnation « d'en haut », depuis Dieu, et c'est ainsi qu'ils la comprennent comme un « mystère » : comme une Vérité cachée en Dieu. Cette Vérité fut révélée à Paul par Jésus-Christ lui-même, lors de l'expérience de Damas, puis dans les jours de désert qui suivirent. Dans l'histoire de la jeune Église elle est ensuite publiquement manifestée. En revanche, pour ceux qui avaient connu Jésus lors de sa vie terrestre, « selon la chair », la connaissance du mystère du Fils de Dieu était alors bien plus difficile que pour Paul. Ce mystère était pour ainsi dire voilé et occulté par l'humanité de Jésus. Ce n'est qu'en un événement unique, lors de la confession par Pierre que Jésus est le Messie, que la lumière se montre un peu, pendant la vie de Jésus : « Tu es le Messie, le Fils du Dieu vivant » (*Matthieu* 16,16) – les deux expressions étant à comprendre dans le même sens (voir *Marc* 8,23 et *Luc* 9,20). Le titre de « Fils de Dieu » n'est attribué à Jésus, dans les autres cas, que par ses ennemis, les démons et les chefs des Juifs – de manière interrogative ou accusatrice.

Ce n'est que dans le dernier des évangiles, celui de Jean², que la filiation divine de Jésus devient à nouveau le thème central – ici

2. Mais l'hypothèse de Klaus BERGER, qui situe l'évangile de Jean comme le premier chronologiquement, reste fondée (Klaus BERGER, *Im Anfang war Johannes [Au commencement était Jean]*, Stuttgart, 1997). L'argument le plus fort pour cette datation précoce est sans doute la proximité des christologies johannique et paulinienne.

THÈME _____ **Peter Henrici**

encore par la force d'une prière méditative. Jean médite cependant sur la vie, les actions et les paroles de l'homme Jésus de Nazareth, et non comme Paul sur l'évolution de la jeune Église. Chez Jean, Jésus est tout simplement « le Fils » : l'évangéliste thématise pas à pas sa relation au Père, en méditant dans son prologue, comme Paul, sur la « préhistoire » de Jésus. On ne peut passer à côté de la parenté du prologue de Jean avec l'hymne de la lettre aux Philippiens et la christologie paulinienne du mystère. Les deux apôtres soulignent le rôle cosmique de Jésus-Christ et son envoi pour faire de tous les hommes des Fils de Dieu (*Jean* 1,12), ces hommes qu'il éclaire depuis la Création comme la Lumière (*Jean* 1,4). Ce mystère de Dieu s'est manifesté lorsque Jésus-Christ devint homme (*Jean* 1,14-18). C'est cette perspective seule qui confère à la vie de Jésus sa vraie dimension. Pour saisir le caractère mystérieux de l'incarnation, voici qu'il nous a fallu presque toute la théologie paulinienne et johannique...

Les proches de Jésus, témoins de son Mystère

Mais cela ne suffit pas. Les perspectives théologiques que nous avons considérées jusqu'ici pourraient faire croire que l'Incarnation de Dieu n'est qu'une vérité abstraite et métaphysique. Il s'agit bien ici aussi cependant d'un « mystère de la vie de Jésus ». De même que pour tout homme, le début de la vie de Jésus s'inscrit aussi dans l'histoire d'une vie. Et comme pour toute biographie, le début ici encore est caché ; on ne peut le raconter – même si la science cherche aujourd'hui à le manipuler. Dans une biographie, nous ne parvenons à maîtriser l'insaisissable du début de vie qu'en racontant les origines et la vie des parents. Les évangiles de Matthieu et Marc, qui certes ne se veulent pas et ne sont pas des biographies de Jésus, prennent le même chemin. Ils rapportent expressément, quoique de manière indirecte, la conception de Jésus. Ils nomment la mère de Jésus, Marie, et son père supposé, Joseph, pour aborder ensuite son arbre généalogique selon la loi (*Matthieu* 1,1-17 ; *Luc* 3,23-38). En même temps, cependant, chaque narration montre clairement que Joseph n'est pas le père de l'enfant, mais que celui-ci vient « de l'Esprit Saint » (*Matthieu* 1,18-25 ; *Luc* 2,26-38 ; 3,23). Dans cette sorte de « biographie négative », le début de la vie humaine de Jésus est ainsi présenté en même temps que son origine divine – un mystère que le récit ne peut exprimer davantage.

Et pourtant... Si le début de la vie de chaque homme ne se raconte pas seulement par l'histoire de ses parents, mais par l'attente de sa mère et sa naissance, sa « venue au monde », il en est de même pour

L'Incarnation, révélation du Mystère divin

Jésus. Il faut pour ce récit des témoins, des tierces personnes qui ont vécu l'événement. Dans l'histoire de la vie de Jésus, Joseph peut tenir le rôle d'une de ces tierces personnes (*Matthieu* 1,18 sq.) – figure littéraire qui de manière patente indique l'origine non humaine de Jésus. De même Elisabeth, ainsi que l'enfant conçu en son sein. L'ange de l'annonciation peut-il être l'une de ces tierces personnes ? La question reste ouverte. Vraisemblablement, il représente plutôt Dieu en train d'agir au moment de l'annonce. Dans le récit de la naissance puis de l'histoire du nouveau-né, que Matthieu et Luc seuls encore nous proposent, ces tierces personnes, les bergers et les mages venus d'Orient, jouent ensuite le rôle principal. Ils ne témoignent pas seulement que l'enfant est venu au monde ; bien plus, ils témoignent de ce que Dieu leur a révélé (par l'« Ange » ou par l'« étoile ») : la dimension salvatrice de cette naissance.

Ainsi, le récit des évangiles nous ramène au mystère, en son sens paulinien. Ce mystère est manifesté d'une part de manière négative (il n'est pas de père humain), et d'autre part dans son effet, le salut pour tous les hommes. Seul Jésus pourra parler le premier, ouvertement, de sa filiation divine : « Philippe, qui m'a vu a vu le Père » (*Jean* 14,9), puis « Moi et le Père nous sommes un » (*Jean* 10,30). Mais les personnes qui rendent possible la narration littéraire de l'incarnation de Dieu ne sont pas pour autant de simples figurants. Et d'abord la mère de Jésus. Sans elle, Dieu n'aurait pu devenir homme, « né d'une femme » (*Galates* 4,4). Elle témoigne pour l'éternité que Dieu ne peut accomplir son œuvre de Salut sans la participation active des hommes. Marie est le témoin irréfutable que Dieu a besoin des hommes, qu'il a bien besoin de notre libre consentement. C'est pourquoi Marie ne peut être pensée en dehors de notre confession de foi, depuis très longtemps, et c'est pourquoi encore nous célébrons la fête de l'Incarnation de Dieu sous ce titre : « L'Annonciation à Marie ».

Le rôle de Joseph est plus ingrat, mais plus « ecclésial » : c'est par son rôle négatif qu'il doit témoigner que Dieu seul réalise le salut des hommes – de même que Jean le Baptiste ne put se décrire que comme le Précurseur, « l'ami de l'époux » (*Jean* 3,29). Les hommes les plus proches de Jésus (dont les apôtres) doivent eux aussi se retirer, pour témoigner de l'unicité du « mystère » de la filiation divine de Jésus. C'est bien aussi le sens de la brusque mise à l'écart de Marie dans la vie officielle de Jésus. Ses proches doivent se retirer au profit de tiers, au profit des bergers et des mages, et des foules innombrables dont la présence manifeste que le fils de Dieu n'est pas devenu homme pour lui-même, mais pour l'humanité entière.

THÈME _____ *Peter Henrici*

Nous cherchons donc à effleurer un peu le mystère de l'Incarnation de Dieu, tel qu'il nous est présenté dans le Nouveau Testament. Ce mystère n'est pas un événement ponctuel situé uniquement au début de l'existence terrestre de Jésus. Comme nous l'avons souligné, lui seul donne sa vraie dimension à l'histoire entière de la vie du Christ. Tout ce que nous savons de Jésus et qui nous a été raconté sur lui, nous devons le comprendre selon cet arrière-plan : Jésus est le fils de Dieu, consubstantiel à Lui. Les premiers siècles chrétiens se sont battus presque un demi-millénaire pour comprendre cette vérité. Aujourd'hui, elle nous est devenue si évidente que nous l'oublions sans cesse, comme si Jésus n'était que vrai homme et non aussi vrai Dieu. Or l'histoire entière de l'Église, et même son histoire actuelle, ne vit que de la présupposition de l'Incarnation de Dieu. Ce n'est que sous cette condition qu'elle est d'ailleurs possible et qu'on peut la comprendre : Paul nous l'a dit dès le début. Et il nous dit bien plus : l'histoire entière de l'humanité elle-même dépend aussi de l'Incarnation de Dieu en Jésus-Christ. Il est la Parole, le Logos, par qui seul cette histoire, et même la Création tout entière existe. Ce mystère de la Volonté de Dieu, si insondable qu'il reste pour nous, même après sa Révélation, est la clé qui permet de comprendre toute réalité ; et la clé aussi de nos actions présentes et futures.

Le Concile Vatican II l'affirme dans l'un de ses textes les plus denses et les plus solennels : « L'Église, quant à elle, [...] croit aussi que la clé, le centre et la fin de toute histoire humaine se trouvent en son Seigneur et Maître. Elle affirme en outre que, sous tous les changements, bien des choses demeurent qui ont leur fondement ultime dans le Christ, le même hier, aujourd'hui et à jamais (*Hébreux* 13,8). C'est pourquoi, sous la lumière du Christ, Image du Dieu invisible, Premier-né de toute créature (*Colossiens* 1,15), le Concile se propose de s'adresser à tous, pour éclairer le mystère de l'homme et pour aider le genre humain à découvrir la solution des problèmes majeurs de notre temps » (*Gaudium et Spes* 10,2).

Traduit de l'allemand par Béatrice Prunel-Joyeux.
Titre original : *Das Geheimnis der Menschwerdung Gottes*

Mgr Peter Henrici est évêque auxiliaire de Coire (Suisse). Il assure la coordination internationale de toutes les éditions de *Communio*.

Régis BURNET

Du danger de mélanger les bergers et les mages : deux récits pour deux compréhensions de l'Incarnation

LES bergers appartiennent-ils au récit de Luc ou de Matthieu ? Le roi Hérode apparaît-il dans les deux ? L'épisode de l'Annonciation se trouve-t-il dans tous les évangiles ? On a tendance à tout mélanger et l'on entend souvent étayer des théories sur l'Incarnation par des épisodes indistinctement pris chez Luc ou chez Matthieu. Par habitude, par négligence ou par insouciance, ces deux évangiles se voient érigés en simples recueils d'anecdotes. En piochant indifféremment dans l'un ou dans l'autre, en prenant un mage ici, un archange là, une visitation là et un massacre d'innocents ici, en subsumant le tout sous le concept de « Verbe de Dieu » (qui est propre à Jean), les théologies se construisent sans se soucier des *copyrights*. Or, comment croire que Luc et Matthieu sont de simples biographies de la vie de Jésus ? Même si on les considérait comme des ouvrages historiques, ce serait une étrange conception de l'histoire que de croire que l'on peut se dispenser de la construction du fait historique propre à chaque synthèse. Mais en réalité ce ne sont pas des ouvrages historiques : les évangiles déploient une lecture théologique de la vie de Jésus, qui suppose un *choix* des éléments biographiques (les *biographèmes* pour parler comme l'analyse narrative), un agencement, une interprétation. Mélanger les éléments, les chronologies et les épisodes, fût-ce pieusement et fût-ce sans volonté consciente de concordisme, expose à ne pas comprendre que deux compréhensions distinctes de l'Incarnation sont à l'œuvre dans les récits évangéliques et qu'elles en produisent une théologie nuancée et subtile. Il suffira, après les avoir examinées l'une et l'autre, d'évoquer les apocryphes pour s'en convaincre.

THÈME _____ Régis Burnet

Avant d'envisager Matthieu et Luc, deux points doivent être rappelés. 1. Toute théologie de l'Incarnation ne passe pas nécessairement par le récit : le Prologue de l'évangile de Jean déploie en effet un exposé de théologie fondamentale, assimilant le Christ au *Logos* préexistant de Dieu. Annoncée par Jean, son incarnation s'exprime en une seule phrase : « et le Verbe s'est fait chair, et il a habité parmi nous, et nous avons vu sa gloire. » Remarquons d'ailleurs que, dans cette phrase, l'Incarnation cède rapidement le pas à la théophanie : plus que le « devenir chair », c'est l'habitation parmi les hommes et la manifestation de la gloire qui importe à l'évangéliste. 2. La christologie peut se passer d'une théologie explicite de l'Incarnation : tel est le cas de Marc. Dans cet évangile, il n'y a ni récit, ni exposé de l'Incarnation. À aucun moment le lecteur n'est clairement informé de qui est ce Jésus de Nazareth. La théologie de l'Incarnation se fait *in absentia*, par l'incompréhension des disciples, l'omniprésence du secret (dit « messianique ») sur la vraie nature de Jésus et peut-être par l'exclamation ultime du centurion – mais peut-on vraiment se fier à un Romain ? – « en vérité, cet homme était le Fils de Dieu ! » Avec Jean, Marc démontre donc qu'une théologie de l'Incarnation peut se passer de Noël.

Matthieu ou le bouleversement des mages

Abordons nos deux récits en nous focalisant en premier sur Matthieu. Même si elle ne vient qu'au verset 18, l'Incarnation constitue le véritable point de départ de l'Évangile. La généalogie qui la précède forme une sorte d'entité séparée, dont l'indépendance a poussé de nombreux exégètes à y voir un morceau rédigé à part. Le début du verset trahit d'ailleurs son rôle introductif : « Voici l'origine [ou la genèse, *genesis*] de Jésus-Christ. » Ce récit d'incarnation est tout sauf clair : « Marie sa mère était accordée en mariage à Joseph ; or, avant qu'ils aient habité ensemble, elle se trouva enceinte par le fait du Saint Esprit », traduit la TOB avec élégance. Le texte grec use d'une formule beaucoup plus ambiguë : *heuréthê en gastrî êkhousa ek pneûmatos hagiou*, « il se trouva qu'elle avait dans son ventre [quelque chose] venant du Saint Esprit ». Le moment de l'Incarnation n'est pas représenté : seule compte la théophanie, la découverte d'un « quelque chose venant du Saint Esprit ».

Cette Incarnation se présente comme une véritable effraction : la suite du récit montre qu'à partir de ce moment, le cours du monde s'en trouve bouleversé. Le cours social du monde, tout d'abord : Joseph se retrouve bien en peine après cette découverte (1,19-24).

Du danger de mélanger les bergers et les mages...

Marie l'aurait-elle trompé ? Doit-il la répudier discrètement ? Il faut que l'ange des songes vienne le rasséréner et que Joseph prenne Marie pour épouse au mépris des lois juives qui imposent que l'épouse n'ait pas d'enfant et que le mariage soit consommé dès la nuit de noces (*cf.* v. 25). Le cours astronomique du monde, ensuite : une étoile apparaît dans le ciel et elle le bouleverse tellement qu'elle est perceptible jusqu'en Orient, où elle pousse des mages-astronomes-astrologues à faire le voyage de Bethléem. Le cours politique des choses enfin : cette naissance émeut jusqu'au roi Hérode qui convoque un synode (2,3-8) puis déclenche un massacre de petits enfants (2,16-18). La présentation de Matthieu fait de l'Incarnation proprement une *catastrophe* : un événement, survenu à l'improviste, qui a une portée immédiate et étendue qui bouleverse le cours des choses.

Cette présentation trouve une explication dans le contexte d'écriture. Matthieu écrit sinon pour des Juifs, du moins avec l'idée de rallier certains Juifs à la cause de l'Évangile. Après la chute du Temple, les Juifs sont désorientés : Matthieu espère les convaincre que Jésus est bien le Messie espéré. Il leur montre que l'attente de la religion d'Israël s'accomplit dans le Christ et qu'elle ne provient pas de quelques excités venus de Nazareth. Né de la Vierge annoncée par Isaïe, Jésus bénéficie d'une entrée en scène messianique : vrai roi d'Israël, il reçoit l'hommage des Nations et il échappe à l'usurpateur qui veut sa perte ; vrai fils de Dieu, il commande les phénomènes cosmiques.

Même hors de son contexte historique, le récit présente une compréhension très particulière de l'Incarnation. Pour lui, cette inexplicable décision de Dieu – ou, au moins, inexpiquée par le texte – a le caractère redoutable des interventions du Ciel sur la terre. Elle a une extraordinaire soudaineté et elle s'accompagne du bouleversement de l'ordre du monde. Le moment où Dieu devient homme initie une série d'événements inouïs qui ne s'achèvera qu'à la Résurrection. Pour Matthieu, l'Incarnation est un point de départ, un coup de tonnerre, et un bouleversement.

Luc ou le recueillement des bergers

À côté des aventures trépidantes de Matthieu, l'évangile de Luc passe pour un aimable roman familial. L'ouvrage débute comme un conte : il était une fois un couple qui s'aimait, Élisabeth et Zacharie, mais ne pouvait avoir d'enfant. Heureusement, un premier ange

THÈME Régis Burnet

intervient au cours d'une cérémonie conduite par Zacharie : Élisabeth et Zacharie, nouveaux Abraham et Sarah, vont avoir un fils. La révélation n'est pas médiocre, mais elle ne risque pas de s'ébruiter : Zacharie devient muet (*Luc 1,5-25*).

Il était une autre fois un second couple, Joseph et Marie : eux pourraient avoir des enfants, mais ils n'en auront pas, ou du moins pas ensemble. Un second ange intervient en effet et révèle à Marie qu'elle va enfanter. Là encore, nous sommes conviés dans les appartements privés de la Vierge : l'Annonciation faite à Marie se déroule comme une conversation intime. L'instant précis de l'Incarnation est traité par anticipation narrative : « L'Esprit Saint viendra sur toi et la Puissance du Très-Haut te couvrira de son ombre », annonce Gabriel (1,35), mais l'évangéliste se garde bien de rentrer dans les secrets de Dieu. Ce qui suit (1, 39-56) est encore plus ténu : deux cousines se rencontrent, un des bébés bouge, et les deux femmes se mettent à réciter des poésies. Vraiment, on est loin des apparitions d'étoile et des massacres de Matthieu ! La naissance de Jean Baptiste et celle de Jésus ameutent plus les hommes, mais cela n'a rien à voir avec les fastueux équipages des mages : quelques assistants s'étonnent de la décision de Zacharie d'appeler son fils Jean (1,63) et les esprits s'émeuvent en voyant la brutale guérison de l'heureux père (1,64) ; la naissance de Jésus se passe sans gloire dans une mangeoire et sa renommée ne dépasse pas le cercle de quelques bergers (2,8-20). L'Incarnation est un événement préparé dans l'intimité, dont les conséquences ne dépassent guère l'intimité. C'est d'ailleurs à peine un événement : il n'a rien d'un point de départ, n'est pas représenté et se dissout dans des péripéties villageoises.

Ici encore, cette absence de lustre s'explique par les intentions de l'auteur. L'œuvre de Luc ne se borne pas à l'évangile, elle couvre également les Actes des Apôtres et poursuit un but ambitieux : montrer la transmission du flambeau de la grâce des Juifs aux Chrétiens et illustrer l'extraordinaire expansion du christianisme. Des Juifs aux Chrétiens et de l'ombre à la lumière : il n'est donc pas étonnant que les débuts soient modestes, au sein de l'intimité d'une famille juive ; par contraste, l'évangélisation de Paul jusqu'à Rome, qui clôt le livre des *Actes*, paraîtra d'autant plus éclatante.

Mais au-delà des fins immédiates qu'elle poursuit, la présentation de Luc éclaire un aspect très différent de l'Incarnation : elle se fait au cœur du monde. Elle n'a rien de la météorite qui agite jusqu'à l'écume les eaux d'un lac, elle est un bouillonnement sourd en son milieu dont les cercles concentriques s'élargissent toujours davantage. Car c'est au sein même de l'humanité, dans les aventures

Du danger de mélanger les bergers et les mages...

intimes de la famille de Zacharie et de Joseph que se déploie la puissance divine. Dieu ne prend pas l'ordre du monde à rebrousse-poil comme chez Matthieu : il l'apprivoise par la douceur.

Ne pas faire des mélanges

Deux sensibilités hétérogènes s'opposent donc dans les récits évangéliques : une sensibilité à la toute-puissance de Dieu et une sensibilité à la douceur divine. Les deux se contredisent, mais, comme souvent en théologie, les deux doivent être tenues ensemble. Il faut croire aux bergers et aux mages, mais éviter soigneusement, comme dans certaines crèches un peu expéditives, de mêler les mages à la foule des bergers.

Certes, il n'est pas très satisfaisant pour l'esprit de tenir simultanément deux opinions contradictoires. Et pourtant, la foi nous accoutume à ces subtilités : osera-t-on rappeler que le Christ est vrai Dieu, mais vrai homme, que Dieu est trois personnes en un seul Dieu, que Dieu est à la fois parfaitement juste dans sa justice, mais aussi parfaitement juste (et donc injuste) dans sa miséricorde ?

Souvent, pourtant, dans sa hantise d'échapper à la contradiction, l'intelligence échafaude des théories complexes et suscite des hypothèses. L'Incarnation n'échappe pas à la règle, comme l'illustrent ces textes dont le but est de prouver, souvent jusqu'à l'excès : les apocryphes. Dans leur obsession apologétique et parfois dans leur outrance, ils confirment malgré eux le danger d'enchevêtrer les textes, les épisodes et les compréhensions.

Ne soyons pas sans discernement injustes avec eux. Dans leur manie de la preuve, certains excès ne versent que dans le ridicule. Ainsi *L'Évangile arabe de l'Enfance*, dont l'original syriaque pourrait remonter au V^e siècle, ne fait-il qu'exagérer les traits de l'évangile de Matthieu : le départ des Mages s'explique par une prophétie de Zoroastre lui-même ; la grotte de Nazareth s'illumine comme en plein soleil ; les bergers sont escortés des armées célestes ; les mages arrivent au nombre de trois mais l'on discute pour savoir s'ils ne sont pas en réalité dix, accompagnés de 1212 serviteurs ; les mages rapportent en leur pays un linge miraculeux du Christ qui a l'avantage non seulement d'être ignifuge, mais aussi de convertir tous les rois et tous les prêtres de la Perse.

La plupart des récits, en revanche, mélangent allégrement Matthieu et Luc et ajoutent des détails de leur cru : tel le *Protévangile de Jacques* (IV^e siècle) qui servira de matrice à l'art et à la piété orchestrés autour de Marie et de l'Enfance du Christ, surtout grâce

THÈME Régis Burnet

à ses réécritures occidentales (*Évangile du Pseudo-Matthieu*, VI^e-VII^e siècle et *Livre de la Nativité de Marie*, X^e siècle).

L'histoire du *Protévangile* remonte bien en deçà de la conception de Jean Baptiste : jusqu'à la conception de Marie dans une riche famille, celle de Joachim et d'Anne. Nouvelle variation sur un thème bien connu, Anne et Joachim sont très pieux, très vieux et n'ont pas d'enfant, Joachim part dans le désert pleurer son malheur, Anne dans son jardin sa stérilité (comme si la stérilité n'était que le fait de la femme...), un ange paraît, fait une double annonce, Marie naît. La jeune fille grandit dans le sanctuaire, est présentée aux grands prêtres, entre au Temple, et demeure douze ans dans le Temple sans coûter bien cher car un ange la nourrit de sa main. À douze ans, elle sort du Temple, est fiancée à Joseph et passe son temps à tisser le voile du Temple. Nouvelle annonce, Marie tombe enceinte, part chez Élisabeth, revient trouver Joseph, qui la conduit au Temple. Le Grand Prêtre met Joseph et Marie à l'épreuve : ils survivent à un séjour dans le désert et à une ordalie (« boire l'eau d'épreuve du Seigneur »), ce qui étonne le peuple tout entier. Au moment du recensement, Joseph s'inquiète : « Moi, je ferai inscrire mes fils. Mais de cette jeune fille, que ferai-je ? Comment la ferai-je inscrire ? Comme ma femme ? J'en ai honte. Alors, comme ma fille ? Les fils d'Israël savent qu'elle n'est pas ma fille. En cette journée, le Seigneur fera comme il voudra. » Sage résolution : dans la suite, on n'entend plus parler de recensement. Marie accouche, une sage-femme inquiète du nom de Salomé veut vérifier la virginité de Marie et son bras se dessèche. Arrivent les mages : Hérode est bouleversé. Il déclenche le massacre des Innocents, et persévère dans le crime : alors que Zacharie refuse de livrer Jean Baptiste, il le fait assassiner dans le sanctuaire, en répandant son sang jusque sur l'autel sacré.

Les deux compréhensions de l'Incarnation se mêlent dans le récit, tandis que les rôles se voient clairement distribués. L'intimité, la quotidienneté, se trouvent du côté de Marie, tandis que les événements extraordinaires, la violence, les bouleversements se trouvent du côté de Jésus. Le fils s'oppose à la mère, comme le miracle du quotidien s'oppose aux grands bouleversements physiques et politiques. Ici encore, le contexte d'écriture peut être invoqué pour expliquer le choix narratif : il est probable que le *Protévangile* a été écrit en réaction à des objections contre le christianisme dont on trouve la trace dans le *Contre Celse* d'Origène. Jésus serait le fruit de l'adultère entre une pauvre et un légionnaire romain nommé Panthère ; chassé par son charpentier de mari, la soi-disant vierge aurait donné naissance à son fils en cachette. Dans le *Protévangile*,

Du danger de mélanger les bergers et les mages...

Marie naît dans une famille riche, elle épouse un charpentier aisé, et son innocence est attestée triplement, par le message de l'ange, le songe de Joseph et l'ordalie du grand prêtre.

Il n'en reste pas moins vrai que le sens profond de l'Incarnation se trouve modifié par cet étrange partage des rôles qui annonce une forme déviée de la piété mariale : en liant les deux théologies, le texte crée un contraste fort entre Marie et le reste de l'humanité, il donne l'impression que seule Marie contemple l'Incarnation avec sérénité. Elle bouleverse les autres hommes : elle jette Joseph dans la honte, le grand prêtre dans le trouble, Salomé dans la confusion, Hérode dans la folie meurtrière. Même la haute figure de Zacharie se voit gauchie : son assassinat dans le sanctuaire n'est-il pas une ultime conséquence de l'Incarnation ? Qui peut alors vivre cette théophanie sans mourir ? Dans sa divine impassibilité, Marie achève de sortir définitivement de la chaîne des êtres humains : elle se pose comme la seule médiatrice entre Jésus et les hommes, la seule à ne pas trembler devant son fils. Et par voie de conséquence, Dieu incarné devient une figure extrêmement inquiétante, qu'il vaut mieux ne pas chercher à rencontrer personnellement.

À propos de l'Incarnation, deux discours peuvent être tenus : un discours de la force et un discours de la faiblesse. Les deux discours peuvent alterner, ils peuvent se succéder, mais certainement pas se superposer : l'Incarnation est terrible d'une certaine manière, mais familière d'une autre manière ; elle accomplit l'espérance juive d'une certaine manière, mais inaugure une ère nouvelle d'une autre manière ; elle bouleverse l'ordre du monde d'une certaine manière, mais – et notre époque est bien placée pour en faire la cruelle expérience – son travail quotidien s'accomplit parfois d'une (trop ?) discrète manière. Pour ne pas reproduire aujourd'hui les travers d'un christianisme souvent critiqué, tâchons de déranger un peu la sagesse des hommes pour laisser parler la folie de Dieu qui force au grand écart. La bonne nouvelle s'adresse aux simples bergers, mais le christianisme ne doit pas craindre de s'adresser aux mages venus d'Orient ; Marie s'affirme certes comme la Mère de Dieu, mais, n'étant pas seule à pouvoir le toucher sans mourir, elle n'est pas la Rédemptrice des hommes ; le Christ est certes le Seigneur du monde qu'il faut approcher dans la stupeur et les tremblements, mais il est aussi celui qui se révèle dans l'intimité de la prière.

Régis Burnet, né en 1973, ancien élève de l'ENS, a soutenu en 2001 une thèse : *La pratique épistolaire chrétienne au 1^{er} et 11^e siècle : de Paul de Tarse à Polycarpe de Smyrne*. Il est l'auteur, entre autres, d'une *Petite initiation biblique*, DDB, Paris 2001.

Jacques SERVAIS

Le rôle de Marie dans l'Incarnation

DANS le parcours méthodique que saint Ignace de Loyola propose dans ses *Exercices spirituels*, la Vierge Marie tient une place de choix. Dans l'esprit du saint, celle qu'il aime appeler « Madre » ou « Señora nuestra » contribue non seulement à la venue du Rédempteur, lorsqu'elle prononce un oui sans réserve à l'événement de l'Incarnation, mais par sa participation extérieure et surtout intérieure aux moments essentiels de la mission de son Fils, elle concourt, de façon décisive, à l'œuvre même de la Rédemption. C'est pourquoi elle peut et doit accompagner, de sa présence discrète, tout l'itinéraire des quatre « semaines ». Ainsi le retraitant est convié à contempler Notre Dame dans les divers mystères de la vie cachée, de la vie publique et de la Passion dont fait mention l'Évangile, mais également, parce que « l'Écriture suppose que nous avons l'intelligence », dans ceux de la Résurrection et de la gloire du Ciel. Au nom de cette même intelligence spirituelle, Ignace recommande d'invoquer son intercession auprès de Jésus dans les « colloques » de la première semaine, visant à la conversion initiale du pécheur. On pourrait penser que la pureté personnelle incomparable de la Vierge la rend étrangère à l'expérience de ce dernier. Mais non, estime le saint, car sa plénitude de grâce la met dans une relation telle avec son Fils qu'elle peut, mieux que quiconque, en partager au plus intime les désirs (cf. *Luc* 12,49). Dérivant de sa mission et totalement unie à elle, la mission de Marie est de correspondre à son intention salvifique et d'en accompagner la réalisation par la prière et l'abnégation. Certes, son rôle est sans comparaison par rapport à

Le rôle de Marie dans l'Incarnation

celui des autres fidèles. Mais la proximité unique avec le Fils ne l'empêche pas, loin de là, d'être en même temps la véritable « mère des vivants » (*Genèse* 3,20), la mère des croyants. En effet, son acte de foi prototypique la rapproche de ceux-ci dans les épreuves et dans la nuit qu'elle doit continuellement et toujours plus profondément traverser, jusqu'à la scène de la Pietà dans laquelle culmine, dans les *Exercices*, la contemplation de la Passion et de la Croix.

La réponse de la foi et de la prière des saints sollicite la raison, stimule la réflexion du théologien qui interroge l'Écriture et la Tradition. L'image de Marie que nous présente saint Ignace dans les « mystères de la vie du Christ » n'est-elle pas excessive ? Ne convient-il pas d'en revenir à une vision plus sobre et limitée de son rôle, en tout cas celui qu'elle a été appelée à jouer dans la mystérieuse union de l'Incarnation ? À cet égard, saint Augustin n'a-t-il point raison de ne voir dans la Mère de Dieu que le « lieu » où s'est produite l'union du Créateur avec sa créature ? « L'utérus de la Vierge », dit-il, « fut sa chambre nuptiale, étant donné que c'est là que se sont unis l'époux et l'épouse, le Verbe et la chair »¹. La chair, c'est ici l'humanité, en tant qu'elle inclut, de toujours, tous les êtres personnels appelés au salut. On ne peut qualifier d'épousailles l'union physique dans le sein maternel, car il n'y a point de noces entre des natures : celle-ci désigne bien plutôt les noces entre des « personnes », le mariage entre le Christ et l'Église (représentant ici l'humanité entière) qui, au sens strict, se réalisera plus tard. La solution indiquée exclut qu'il y ait une différence essentielle entre Marie et l'ensemble des saints. Mais en est-il ainsi ? Le Concile Vatican II n'affirme-t-il pas une telle différence, par exemple lorsqu'il salue Marie comme « figure et modèle admirable » de l'Église et comme « vraiment mère des membres (du Christ) », « avocate », « médiatrice »². Dans cet essai, nous nous proposons d'élaborer une solution qui tienne mieux compte de ces développements doctrinaux.

La personne théodramatique de Marie

La révélation du décret de l'Incarnation a lieu dans l'annonce faite à Marie (*Luc*, 1,26-38) qui, en sa limpide simplicité, dévoile d'emblée sa dimension trinitaire. « Le Seigneur est avec toi » : le Dieu d'Israël qu'elle connaît, celui que Jésus appellera de façon

1. *In Johannis Epistulam Tractatus*, 1,2.

2. *Lumen Gentium*, § 53 et 62.

THÈME _____ *Jacques Servais*

toute spéciale son Père, le Père en sa bonté immémoriale, le Père dont tout procède, non seulement ce décret mais, comme la Vierge va l'expérimenter, le Fils et le Saint Esprit. À son trouble, dû au caractère tout à fait incompréhensible de cette salutation qui la laisse comme bouche bée, l'ange Gabriel répond : « Voici que tu enfanteras [...] le Fils du Très Haut » : le Fils désigné par l'épithète classique du roi fils de David, et en même temps plus que lui, le Fils « resplendissement de la gloire de Dieu et expression de son être » (*Hébreux*, 1,3). Impressionnée par cette annonce totalement inattendue, elle ne sait que dire et demande comment elle doit se comporter. Vient alors la directive décisive : « L'Esprit Saint te couvrira de son ombre », aussitôt accompagnée de la justification de cet événement impensable : « c'est pourquoi celui qui va naître sera saint et sera appelé Fils de Dieu ». C'est l'Esprit divin, commun au Père, origine de la mission, et au Fils obéissant à celle-ci par libre amour. Jamais encore il ne s'était uni jusqu'à ce point d'intimité à une créature. Entre Marie et lui s'instaure une relation mystérieuse expliquant le rôle privilégié qu'elle joue dans l'Incarnation.

Balthasar³ exclut pour commencer certaines formules que l'on rencontre çà et là dans l'abondante littérature de la mariologie populaire. Celle que le Concile d'Éphèse, sous la présidence du patriarche d'Alexandrie saint Cyrille, nomme « théotokos », « Mère de Dieu », ne doit être désignée, selon lui, ni comme l'épouse du Père, ni comme l'épouse de l'Esprit Saint, ni comme celle de la Trinité, toutes appellations allant à l'encontre du donné biblique. L'Écriture n'applique en effet le mot d'épousailles qu'au rapport entre le Christ et l'Église, et il le fait en particulier là où l'Église est présentée comme « immaculée, sans tache » (*Éphésiens*, 5,27). D'autre part, contre les tentations gnostiques il faut tenir que la fécondation réalisée constitue un processus authentiquement corporel, auquel participent à la fois les trois Personnes de la Sainte Trinité, et principalement le Père qui enfouit la « semence » du Fils dans le sein virginal, mais non point directement : par l'intermédiaire du Saint Esprit, qui l'opère comme exécuteur du décret trinitaire.

Celui-ci n'est, néanmoins, pas seulement le porteur obéissant de la semence divine, il actualise sa conception dans le sein virginal, en conformant tout d'abord l'attitude de Marie aux exigences objectives de la mission du Fils. Il est nécessaire que le oui de l'annonciation soit, dès le premier instant de l'Incarnation du Verbe, un oui

3. Cf. Hans Urs von BALTHASAR, *Homo Creatus est, Skizzen zur Theologie V*, Einsiedeln, 1986, p. 143.

Le rôle de Marie dans l'Incarnation

universel. En effet, explique Balthasar, Marie doit être pleinement d'accord avec sa destinée aux dimensions illimitées : elle aura à accompagner son Fils sur sa route du début jusqu'à la fin, quelle que soit cette fin. En elle, la Fille de Sion, c'est tout Israël qui est appelé à se personnifier et à se dépasser en une parole synthétique exprimant le parfait consentement au dessein de Dieu. Bien plus, « il faut que quelque part soit prononcé, au nom de l'humanité entière, un oui, intérieurement sans limites, à la totalité de l'ultime Parole de Dieu, transcendant toujours à nouveau toute compréhension, un oui qui, en son consentement sans réserve, la rattrape jusqu'au bout, dans une méditation qui cherche à comprendre (*Luc 2,19.51*) et à accompagner, ce qui déclenche un processus historique interminable »⁴. Par ces mots, le théologien tâche d'indiquer les conditions pour que réussisse l'« admirable échange » dont il a été question plus haut. La solution qu'il vise va au-delà de la solution augustinienne, selon laquelle une grâce prévenante travaille à nous retirer du péché et s'applique directement à provoquer nos actes libres. Selon lui, la participation active de l'homme à sa propre rédemption est essentielle. Le partenaire humain pour lequel souffre l'Homme-Dieu doit non seulement accepter pleinement cet échange, et dire un oui que, livré à lui-même, il n'aurait jamais pu trouver, mais coopérer de quelque façon à l'œuvre même de son salut. Si Dieu pardonnait à l'homme parce que celui-ci est incapable de payer sa dette, celui-ci demeurerait pour l'éternité un être indigent et par conséquent malheureux. L'acte de la substitution ne peut consister à imputer au coupable, de façon juridique et extérieure, les mérites du Christ. En ce cas, il resterait non seulement unilatéral, mais extrinsèque. Au contraire, il doit d'une manière ou d'une autre permettre à celui dont provient la faute de payer de son propre fonds. Le « oui » que, dans la mouvance de l'Esprit Saint, la Sainte Vierge prononce à l'annonciation, répond à ces conditions. En présenter la nature et les dimensions essentielles nous amènera à discerner le rôle de Marie dans l'Incarnation. Diverses questions, intimement liées mais distinctes, sont ici impliquées : la qualité de son oui personnel, sa signification pour l'ensemble du genre humain, et tout d'abord l'appartenance de Marie à la race du premier Adam pécheur. Avant d'aborder ces questions, disons encore un mot sommaire du privilège de son immaculée conception.

4. Hans Urs von BALTHASAR, *Herrlichkeit* III/2/2, *Neuer Bund*, Einsiedeln, 1962, p. 85.

THÈME _____ *Jacques Servais*

Il est bien connu que la Tradition de l'Orient, tout en célébrant en Marie la Toute Pure et la Toute Sainte, lui attribue en même temps des fautes dont elle a eu besoin de se purifier durant sa vie (dans le sein maternel, à sa naissance ou à l'annonciation, selon les interprétations), ou en tout cas, selon l'explication de S. Boulgakov (voir *Le Buisson ardent*), une potentialité de péché, sans influence réelle sur son vouloir. Plutôt que de voir avant tout dans le péché originel un châtiment dû au péché d'Adam, la Tradition de l'Occident l'interprète, dans la foulée d'Augustin, comme un péché analogique par rapport au péché personnel : un état de privation de la grâce qui prolonge ses effets dans le baptisé sous la forme d'inclination au mal. La chute originelle n'a pas provoqué simplement un éloignement du Paradis terrestre, mais, par une suite nécessaire, une proximité et même une intrication entre le péché d'origine et les péchés produits par la concupiscence mauvaise des individus. Ainsi, estime Balthasar, il n'est pas possible d'établir une séparation exacte entre les conséquences non-peccamineuses et peccamineuses du péché originel. Dans ces conditions, il convient d'exclure l'interprétation restrictive de la Tradition orientale et d'affirmer, comme l'a répété le Concile, que Marie fut « enrichie dès le premier instant de sa conception d'une sainteté éclatante absolument unique », qu'elle est « indemne de toute tache de péché, ayant été pétrie par l'Esprit Saint, et formée comme une créature nouvelle »⁵. Ce privilège ne lui ôte en rien, néanmoins, sa solidarité avec la communauté des pécheurs qui ont besoin de salut. Au contraire, dirons-nous, il la rend d'autant plus sensible aux souffrances de la descendance d'Adam. Comment comprendre ce paradoxe ? Ainsi que l'avait bien saisi Duns Scot⁶, Marie ne fut point exempte de la faute originelle au sens où celle-ci ne se serait pas transmise à travers la vie communiquée par ses parents, mais au sens où dès le premier moment de sa conception, s'est opérée une sanctification par la grâce du Christ telle qu'elle fut préservée de toute existence dans un état irrégénéré.

Un oui nécessaire pour la Création et la Rédemption

Dans son poème « L'Éternel Féminin », composé en 1918, le père Teilhard de Chardin attribue à la Vierge Marie le rôle expressément féminin d'attirer le Sauveur par sa beauté.

5. *Lumen gentium*, § 56.

6. Duns SCOT, *Scriptum oxoniense, In IV. Sent.*, lib. III, dist. 3, q. 1.

Le rôle de Marie dans l'Incarnation

*« Dieu je l'ai attiré vers moi, bien avant vous...
 Bien avant que l'Homme eût mesuré l'étendue de mon pouvoir et
 deviné le sens de mon attrait, le Seigneur m'avait déjà conçue
 tout entière dans sa Sagesse ; et j'avais gagné son Cœur.
 Pensez-vous que sans ma Pureté pour le séduire Il fût jamais des-
 cendu, chair, au milieu de sa Création ?
 L'amour seul est capable de mouvoir l'être.
 Dieu donc, pour pouvoir sortir de soi, devait, au préalable, jeter
 devant ses pas un chemin de désir, répandre, en avant de Lui, un
 parfum de beauté.
 C'est alors qu'Il m'a fait surgir, vapeur lumineuse, dans l'abîme
 entre la Terre et Lui, – pour venir en moi habiter parmi vous.
 Comprenez-vous maintenant le secret de votre émotion quand je
 m'approche?... »*

Ce chant lyrique dédié à celle qui exerce en plénitude la fonction unitive propre au « Féminin », le père Henri de Lubac le cite et en montre le caractère tout à fait traditionnel dans la conception catholique⁷. Le poème est un hymne au principe féminin présent dans la création, au charme qu'il y exerce depuis les régions inférieures de la matière, à travers les zones du vivant, et jusqu'à la réalité humaine, et même divino-humaine. Dans son commentaire, il le rapproche d'un autre texte, tiré du *Milieu divin*, où le père Teilhard expose à nouveau sa vision du mystère de l'Incarnation, liant ici encore, mais avec plus de sobriété, l'*eros* à l'*agapè* dans sa conception de l'amour divin : « Avons-nous quelquefois songé au sens du mystère de l'Annonciation ? – Quand le moment fut venu où Dieu avait résolu de réaliser à nos yeux son Incarnation, Il lui fallut susciter au préalable, dans le Monde, une vertu capable de L'attirer jusqu'à nous. Il avait besoin d'une Mère qui l'engendrât dans les sphères humaines. Que fit-Il alors ? Il créa la Vierge Marie, c'est-à-dire Il fit apparaître sur Terre une pureté si grande que, dans cette transparence, il se concentra jusqu'à apparaître Petit Enfant.⁸ »

Dans la suite du même hymne, significativement adressé « à Béatrix » (allusion à la Béatrice de Dante dont en même temps l'auteur entend se démarquer), les colorations sensuelles qui pourraient surprendre l'auditeur, se dissipent complètement devant l'image, d'allure platonicienne, de la Virgo-Mater à laquelle est

7. Henri de LUBAC, *L'Éternel Féminin, Études sur un texte de Teilhard de Chardin*, Paris, 1983, p. 46.

8. TEILHARD DE CHARDIN, *Le Milieu Divin*, Paris, 1957, p. 168.

THÈME Jacques Servais

associée l'Église, avec Marie accomplissement insurpassable du principe féminin :

« Placée entre Dieu et la Terre comme une région d'attraction commune, je les fais venir l'Un à l'autre, passionnément...

Jusqu'à ce qu'en moi ait lieu la rencontre où se consomme la génération et la plénitude du Christ, à travers les siècles.

Je suis l'Église, Épouse de Jésus.

Je suis la Vierge Marie, Mère de tous les humains. »

Génération et plénitude : ces deux mots, explique de Lubac⁹ n'ont pas été choisis sans dessein. « Le premier vise le corps de chair animé par le Verbe, né de la Vierge Marie ; le second, son Corps mystique, né de l'Église. Marie et l'Église sont l'une et l'autre vierge et mère, et comme il n'y a qu'un seul Christ, elles s'identifient en quelque sorte dans leur fonction maternelle ». Idée tout à fait traditionnelle, disions-nous, que l'on rencontre déjà chez les Pères. Comme le dit saint Irénée, la naissance virginale de Jésus « qui fut donnée contre toute attente par Dieu en signe du salut » se prolonge dans la « régénérescence [des croyants] par le moyen de la foi », dans la « naissance nouvelle [...] qui eut lieu du sein de la Vierge »¹⁰. Cette idée de l'unité profonde qui existe entre le sein immaculé qui engendre la Tête et celui qui engendre les membres de l'Église, est au centre de la dogmatique catholique ; le deuxième Concile du Vatican, note avec plaisir le théologien jésuite, la consacra par sa constitution *Lumen gentium*¹¹.

Pour en mesurer toute l'ampleur, il peut être utile de recourir au thème de la « Sagesse de Dieu » dans lequel le père Louis Bouyer discerne le principe herméneutique de l'économie de la création et de l'adoption divine. L'intuition que l'auteur croit trouver dans la *De Veritate* de saint Thomas et qui s'inspire, de son aveu même, de l'ouvrage bien connu de S. Boulgakov sur le même thème, se résume en quelques mots : « C'est en engendrant éternellement son Fils unique que le Père, du même coup, conçoit toute la création et son devenir, comme finalement devant épouser le Fils en sa filiation même, et, de ce fait, participer tout entière au "Don" par excellence qu'est l'Esprit du Père, comme Esprit de filiation. Ainsi, ce dont la prédestination effective de Marie à la maternité divine, à l'égard du

9. Henri de LUBAC, *ibid.*, p. 48.

10. IRÉNÉE DE LYON, *Adversus Haereses*, IV 33,4.

11. Cf. Henri de LUBAC, *Paradoxe et mystère de l'Église*, Paris, 1967, pp. 103-108 et pp. 112-119.

Le rôle de Marie dans l'Incarnation

Fils éternel du Père invisible, était comme l'esquisse, faisant de la Vierge Mère le Trône de la Sagesse : ces "Noces de l'Agneau" concernant l'Église des rachetés, et tout le cosmos avec elle, apparaissent comme la révélation ultime, dans sa consommation, de toute la sainte Sagesse de Dieu¹². »

Marie apparaît ainsi, au sommet de l'histoire, comme la Sagesse créée, la Vierge qui devient Mère en faisant sien le Fils du Père éternel et en préparant de la sorte la naissance de l'Église des prédestinés à l'adoption filiale, l'Épouse, également vierge et mère. Si l'on se souvient de ce que nous avons dit plus haut de la liberté du décret divin de l'Incarnation, on évitera de donner une interprétation gnostisante à cette vision « sophiologique ». La création fut faite en vue du Christ et concrètement de son incarnation ; dans la disponibilité éternelle avec laquelle le Fils est d'emblée prêt à racheter le monde de toute conséquence néfaste de la liberté finie, elle inclut dès l'origine la garantie de la victoire finale. Le sein accueillant toute la réalité du monde et l'incarnation de l'Agneau lui-même est inclus à l'intérieur de la mission du Fils, qui l'a rendu possible, et a de toujours déjà ressaisi en sous-main tout non de la liberté finie. Selon les termes de Balthasar : « La tentative de qui veut expulser Dieu hors de la finitude pour ne pas devoir recevoir de lui, mais plutôt se féconder soi-même, est désarmée de l'intérieur par la "Sagesse pauvre" "créée" ou "engendrée" (*Proverbes*, 8,22), qui était la "prémice de son activité" et qui, dans la création, a de toujours déjà dit oui à Dieu et à sa Parole fécondante¹³. » Le oui de la Vierge à l'annonciation apparaît ainsi comme un écho à l'offrande éternelle du Fils au Père à la création ; il est cet écho fidèle, parce qu'il est l'œuvre de Dieu et non point d'abord de la créature. En ce sens il faut dire, avec Teilhard de Chardin et Bouyer, qu'il préexiste au plan de la création.

Comment entendre cette affirmation paradoxale ? Avant d'approfondir plus avant la nature de ce oui marial, indiquons brièvement la solution que propose Balthasar à cette question difficile¹⁴. De même que l'« homme », dans le second récit de la création, contenait au départ la « femme », qui fut tirée de sa côte (*Genèse* 2,21-23), ainsi

12. Louis BOUYER, *Sophia ou le Monde en Dieu*, Paris, 1994, p. 8.

13. Hans Urs von BALTHASAR, *Théodramatik III, Die Handlung*, Einsiedeln, 1978, p. 336.

14. Cf. par exemple Hans Urs von BALTHASAR, *Das Ganze im Fragment*, Einsiedeln, pp. 329-330.

THÈME _____ Jacques Servais

le Verbe, Sauveur du monde, vient-il sur terre avec ses potentialités tant féminines que masculines. Vis-à-vis du Père, il vit éternellement une réceptivité que nous pouvons qualifier de « féminine », mais parce que le Père est totalement dépossédé en son Fils, celui-ci vit contemporanément à son égard une activité « masculine » qui dit sa totale égalité par rapport à lui. Dans la première et fondamentale kénose de l'Incarnation (*Philippiens 2,7*), il ne se présente pas, néanmoins, comme un Adam primordial qui contiendrait les deux sexes, et en ce sens toute l'humanité, mais comme un fils de l'homme (« eis », en *Galates 3,28*, est masculin !), de sexe masculin, voulant « naître d'une femme » (*4,4*). De la sorte, il fonde d'emblée son besoin, qu'il veut comme tel, d'une réponse féminine. N'étant pas actif dans l'Incarnation, il n'est pas encore l'Époux, mais il vit déjà une libre dépendance par rapport à ce que seule une femme peut lui prêter. S'il inclut l'humanité toute entière, c'est pour autant que le oui de Marie est lui-même compris dans son propre oui éternel au Père, à la façon dont la réceptivité féminine est l'image de la réceptivité intradivine.

Le oui de la « première » Ève

Parmi les auteurs contemporains, c'est probablement Adrienne von Speyr qui a le mieux saisi le sens de cet état d'ouverture mariale de la création depuis l'éternité – ce que le théologien de Bâle conceptualisera après elle sous le terme abstrait de « principe marial »¹⁵. Sa réflexion part du Prologue de saint Jean où Création, Incarnation et Rédemption s'unissent en un unique plan. « Au commencement était le Verbe... Tout fut par lui... Il est venu dans son propre bien et les siens ne l'ont pas accueilli. Mais à ceux qui l'ont reçu... » (*Jean 1,1-12*; cf. *Colossiens 1,15-18*). Quelque part sur la terre il doit y avoir une réponse exacte au Verbe, et pas n'importe où, mais là précisément où le Verbe lui-même se présente. Quant à lui, « le Fils veut racheter le monde pour le Père. Cette rédemption s'opère par la Passion, où il porte tous les péchés, comme s'ils étaient les siens, et où le Père reconnaît en lui tous les pécheurs »¹⁶. Il faut qu'il soit reçu, autrement il ne viendrait pas à nous. « Et donc il est convenable que le Père et l'Esprit montrent d'emblée au Fils l'efficacité de la Croix. En cela la Mère Marie est

15. Cf. Hans URS VON BALTHASAR, *Théodramatik II*, 2, Einsiedeln, pp. 269-276.

16. Adrienne von SPEYR, *Maria in der Erlösung*, Einsiedeln, 1979, p. 8.

Le rôle de Marie dans l'Incarnation

dès le début un cadeau que le Père et l'Esprit font au Fils, un acompte. Le Père et l'Esprit montrent au Fils la valeur du chemin qu'il se propose de prendre, en pré-rachetant la Mère en vue de la Croix – ce qui finalement signifie : à partir de la Croix¹⁷. » La comparant avec Ève, saint Irénée voyait en Marie celle qui avait dénoué par sa foi ce que celle-ci avait noué par son incrédulité : « Le nœud dû à la désobéissance d'Ève, s'est dénoué par l'obéissance de Marie »¹⁸. En ce sens, il pouvait célébrer en elle la « cause du salut ».. Adrienne fait un pas en arrière et renverse audacieusement les perspectives, en considérant Marie comme la véritable première Ève ; par là elle fonde radicalement tout salut dans le dessein trinitaire. « Marie, la pré-rachetée, est déjà agissante en tant que présente dans le plan de Dieu. [...] Quand Dieu le Père commence avec Marie et sa pré-rédemption, la réalisation de son plan est pour ainsi dire déjà là avec elle. [...] En Marie se trouve l'idée de l'homme parfait, que Dieu avait en vue lors de la création du premier homme, si bien que Marie finalement n'est pas la seconde, mais la première Ève, l'Ève non déchuë, qui voit comment la seconde Ève déchoit¹⁹. »

Comme la Sagesse, le Christ est « image de Dieu » (*Sagesse* 7,26) ; préexistant à toute créature, il prend une part active à la création et conduit les hommes à Dieu (*Proverbes* 8,22-36). Par l'Incarnation et la Rédemption du Fils, la création acquiert une nouvelle vitalité en lui, le « premier-né de toute créature » (*Colossiens* 1,15). Les créatures nées après lui reçoivent de lui, le « premier-né d'une multitude de frères » (*Romains* 8,29), une nouvelle plénitude. Ce rôle universel du Christ (*cf.* également *Hébreux* 1,1-4), « nouvel Adam » (*Romains* 5,12-21 ; 1 *Corinthiens* 15,45sq), Adrienne l'interprète, non sans similitude avec l'intuition de L. Bouyer²⁰, en rapport étroit avec celui de Marie, la nouvelle Ève, premier produit, parfait, de la Rédemption, représentant l'idée originelle de l'homme. De la sorte, la Pré-rédimée se trouve intimement associée au Rédempteur et coopère à l'œuvre de la création.

« Puisque la Rédemption est l'édification de la vraie créature, le fait [pour Marie] d'être co-rédimée ne doit pas être séparé d'une participation à la création. Assurément Marie n'est pas présente le jour de la première création. Mais il lui est donné de coopérer là où il est question d'apporter une correction à la création, de relever

17. *Ibid.* p. 8.

18. IRÉNÉE DE LYON, *Adversus Haereses* III 22, 4.

19. Adrienne von SPEYR, *Maria in der Erlösung*, Einsiedeln, 1979, pp. 9-10.

20. Louis BOUYER, *op. cit.*, p. 152.

THÈME _____ *Jacques Servais*

Ève. Pour être capable de cela, elle est conçue sans péché originel, dans cette grâce qu'Adam et Ève possédaient avant leur chute, dans cette grâce aussi que le Fils possède comme Rédempteur et à laquelle il fait participer sa Mère. Pour la faire, néanmoins, devenir réellement co-rédemptrice, le Fils doit éparpiller déjà l'être de Marie dans l'Ancienne Alliance. Il ne veut pas seulement pouvoir remonter à Adam en lui-même, mais également remonter à Ève en Marie. Il ne suffit pas que l'homme soit rédempteur et rédimé, il faut encore que la femme soit rédimée dès l'origine et de ce fait co-rédemptrice.²¹ »

Dans la descendance d'Ève, Dieu a prédestiné Marie à être la Mère de son Fils. Si l'ange Gabriel dit d'elle, en la saluant, qu'elle « a la faveur de Dieu » (*Luc* 1,28), c'est parce que, avons-nous expliqué, elle est « le fruit le plus excellent de la Rédemption »²². Il faut affirmer en conséquence que Marie ne diffère des autres chrétiens qu'autant que le don de l'œuvre rédemptrice lui a été conféré de façon plus intense. Si son Fils n'a pas dû expier pour elle comme pour nous, puisqu'elle n'a, elle, commis aucun péché, il n'en a pas moins mérité pour elle comme pour nous, dans sa Passion. Pour elle, l'œuvre rédemptrice a consisté à la préserver de tout péché originel, à la mettre à l'abri de l'état qui, pour l'ensemble du genre humain, résulte de l'acte de nos premiers parents, et en raison duquel elle aurait pu commettre, comme nous, des péchés actuels. Le privilège, conféré par le Saint-Esprit en prévision des mérites du Christ, de sa conception immaculée ne doit pas être entendu comme un simple résultat, mais bien comme la puissance effective de sa fécondité. Comme en nous après elle, la grâce, qui unit la Vierge au Christ d'un amour actif, est en elle la source de tous ses mérites; c'est elle qui assure dès le départ le caractère surnaturel de tous ses actes et donc sa valeur devant Dieu et devant les hommes. Or ce privilège, loin de l'éloigner des pécheurs, l'a mise plus profondément en communion avec eux dans son Fils. En effet, comme le fait remarquer pertinemment Balthasar, « la faute isole et neutralise la solidarité effective (*in eadem damnatione*, *Luc* 23,40, on n'est pas solidaire), l'innocence rend possible tant le fait de ne pas pouvoir se barricader contre le mouvement de compassion que le désir amoureux lui-même de compatir »²³. « Sa solidarité avec l'humanité

21. Adrienne von SPEYR, *Maria in der Erlösung*, Einsiedeln, 1979, p. 33.

22. Constitution *Sacrosanctum Concilium* sur la Sainte Liturgie, § 103.

23. Hans Urs von BALTHASAR, *Théodramatik* II, 2, Einsiedeln, p. 298.

Le rôle de Marie dans l'Incarnation

devrait en dernière instance [...] se fonder sur la pro-existence du Fils, cette pro-existence que son action de libération invite après-coup tous les chrétiens eux-mêmes à vivre. [...] Descendant de parents humains dans le lignage d'Adam, Marie possédait une co-existence que la grâce de Dieu intensifia d'emblée en une pro-existence. Ainsi la participation naturelle aux souffrances et aux infirmités inhérentes à la nature humaine n'est pas abolie, mais revê-tue d'emblée de l'index d'une fécondité provenant du Christ²⁴. »

La fécondité maternelle de la Vierge dans l'Incarnation

En sa réalité vivante, la Vierge Mère, avons-nous déjà plus d'une fois fait remarquer, doit être considérée comme la quintessence de l'Église naissante. On se souvient à cet égard de l'heureuse formule d'Isaac de l'Étoile, que le père de Lubac a contribué à remettre en valeur²⁵. « Première » et nouvelle Ève, Marie est le prototype de l'Église, du Peuple de Dieu qui engendre le Messie et les croyants (cf. *Apocalypse* 12,2). Traitant ici, spécifiquement, de son rôle dans l'Incarnation, nous ne devons pas développer ce point. En terminant, il convient néanmoins de relever à cet égard un fait décisif. Dans l'Incarnation rédemptrice du Christ sont inclus tous les hommes sans exception. La grâce qui leur est par là procurée est efficace avant même que ceux-ci la reconnaissent comme telle par un acte de foi. Cette inclusion provient d'une opération du Christ seul, et non de son Corps mystique qui ne sera formé que comme un fruit de celle-ci. Néanmoins le Nouvel Adam a voulu s'associer dès l'origine la Nouvelle Ève, élevant son oui au rang d'élément co-constitutif de l'Incarnation. Lorsqu'elle prononce ce oui à l'annonciation, Marie ne le fait donc point au nom de l'Église. D'une certaine manière, elle agit là au nom de l'humanité toute entière, au nom de tous ceux qui ne peuvent pas encore prononcer ce oui : « l'annonciation demandait le consentement de la Vierge représentant toute la nature humaine »²⁶. Mais en cela, elle agit éminemment

24. Hans Urs von BALTHASAR, « Heilig öffentlich Geheimnis », in *Communio* 7, 1978.

25. ISAAC DE L'ÉTOILE, *Sermo* 51 : « quod de virgine matre Ecclesia universaliter, hoc de virgine Maria singulariter ; et quod de virgine matre Maria specialiter, id de virgine matre Ecclesia generaliter ».

26. Saint THOMAS D'AQUIN, *Somme de Théologie*, III, q 30, 1 ; cf. Saint Bernard, *Sermo* 4, *super missus est*, p. 8.

THÈME _____ Jacques Servais

en son nom personnel, par un acte de foi spirituel qui lui confère une place unique dans l'économie du salut. Le Magistère récent a souligné à plusieurs reprises, dans la foulée du Concile Vatican II, le rôle actif qu'a joué Marie dans l'Incarnation, mettant en évidence sa libre « acceptation »²⁷, sa « coopération absolument sans pareille par son obéissance, sa foi, son espérance... »²⁸.

Mais comment entendre précisément ce rôle actif, sans compromettre l'unicité christologique du « *pro nobis* » ? Pour poser la question en termes classiques, la coopération en cause s'étend-elle à la production de l'union hypostatique, selon l'opinion qu'écartent résolument un Jean de saint Thomas²⁹ et d'autres théologiens (par exemple les *Salmaticenses*) du XVII^e siècle ? L'argument contraire à cette opinion est bien connu ; il s'inspire de l'idée augustinienne mentionnée au début selon laquelle le sein de la Vierge serait le simple « lieu » de l'union : ce qui rend subsistante l'humanité de Jésus, c'est uniquement l'hypostase du Verbe, à l'exclusion de toute co-cause créée. À cette objection nous avons donné plus haut une esquisse de réponse, notamment en considérant l'identité du nouvel Adam. Reprenons une dernière fois les éléments de solution suggérés, pour les expliciter quelque peu grâce à des indications précieuses d'Adrienne von Speyr. Cela nous amènera à mieux cerner encore le rôle central de Marie dans l'Incarnation.

En tant que porteur de sa nature divine, le Fils éternel n'est, certes, soumis à aucun changement ; on ne saurait donc affirmer que le Fils unique qui est « dans le sein du Père » (*Jean* 1,18) soit né de Marie selon sa nature divine. Mais selon la formule du II^e Concile de Constantinople, en tant que, « descendu du ciel, il s'est incarné dans Marie sainte et glorieuse, mère de Dieu toujours vierge », il est « né d'elle » (DS 422) et point seulement en elle. Comme le fait justement remarquer Balthasar³⁰ : « C'est dans le sein de son existence croyante que l'Esprit Saint porte la Parole pour qu'elle s'incarne », et ce faisant il requiert d'elle la réponse existentielle de toute sa personne, esprit et corps, une réponse, ajoute-t-il, qu'il est impossible de « décomposer en deux parts : une part spirituelle, son consentement actif de foi, et une part charnelle, son utilisation passive comme sein de l'Incarnation de Dieu ». C'est la raison pour laquelle, selon

27. *Lumen gentium*, § 56.

28. *Ibid.*, § 61.

29. Jean de SAINT THOMAS, *In III^{am} S. Thomæ*, q II, disp V, a 3.

30. Hans Urs von BALTHASAR, *Sponsa Verbi, Skizzen zur Theologie I*, Einsiedeln, p. 171.

Le rôle de Marie dans l'Incarnation

le théologien, en raison de la réalité donnée de sa virginité perpétuelle intérieure, intimement liée à sa foi spirituelle, la Servante du Seigneur participe activement à la constitution de l'union hypostatique. Répétons-le : le Christ n'a pas voulu accomplir tout seul l'œuvre du salut ; il n'a pas voulu non plus être seul dans son état unique vis-à-vis du Père, mais s'associer celle qui fut sa première coopératrice. Entre son état et le sien il demeure néanmoins une distinction fondamentale. Le oui du Fils précède et détermine le début de sa vie terrestre, en sorte qu'il faut dire que Jésus naît, d'emblée, dans la mission et pour la mission, étant en personne la mission éternelle du Père. Marie, au contraire, naît comme une fille de la terre et, quoique pré-rédimée (en tant qu'Immaculée Conception), elle doit mûrir jusqu'au moment où elle recevra sa mission et pourra formuler le plein consentement qu'elle lui donne. Le oui que Marie prononce à l'annonciation est la clef du mystère de sa vie ; en lui se révèle le paradoxe de sa maternité divine.

Une page étonnante d'Adrienne, celle par laquelle s'ouvre son premier livre intitulé *La Servante du Seigneur*, met en valeur le caractère à la fois historique et ontologique de ce oui ; elle nous servira de conclusion. Le oui de Marie, suggère l'auteur, ne marque pas seulement sa vie future, mais fait retomber sa lumière sur tout son passé, parce qu'il exprime le fondement de son existence face à Dieu, une existence ressemblant à l'échiquier sur lequel Dieu peut jouer comme il l'entend – mais sans l'extériorité que suggère l'image :

« Pareille à une gerbe liée en son milieu, qui se déploie à ses extrémités, la vie de Marie se résume en son oui ; à partir de lui, sa vie reçoit son sens et sa figure, elle se déploie en arrière et en avant. [...] Toute liberté s'épanouit dans l'abandon de soi et le renoncement à une existence sans lien. Et de cette liberté liée naît toute fécondité. [...]

Le oui de Marie est avant tout une grâce. Il n'est pas simplement sa réponse humaine à l'offre de Dieu ; c'est à ce point une grâce qu'il est en même temps la réponse divine à toute sa vie. C'est dans son âme la réponse de la grâce à la grâce déposée dans sa vie dès l'origine. Mais c'est tout autant la réponse, attendue de la grâce, que Marie donne en [...] se mettant à la disposition de l'appel dans l'abandon de soi [...] : dans la force de celle qui est prête à accueillir toute disposition de Dieu, et dans la faiblesse de celle dont on a déjà disposé. [...] Comme parole de grâce, son oui est éminemment un acte de l'Esprit Saint. [...] En la couvrant de son ombre, l'Esprit qui l'inonde rencontre l'Esprit qui habite déjà en elle, et le oui de Marie

THÈME _____ *Jacques Servais*

sera comme renfermé dans un oui de l'Esprit. [...] Ce sera d'abord une parole de son esprit, sans qu'elle pressente encore combien il est dans les vues de Dieu qu'il devienne aussi une parole de son corps³¹. »

Le don démesuré de l'Incarnation devait être la réponse à une attente démesurée de la part de la créature. Il requérait dès lors une disponibilité de nature illimitée, cette attitude intérieure à laquelle saint Ignace de Loyola invite le sujet quand il lui recommande de se rendre « indifférent »³². L'indifférence de Marie est fondamentalement la même et cependant tout autre que celle des chrétiens, même les plus parfaits. La nôtre est par la force des choses une indifférence de choix, ce qui comporte une limite, une exclusion (par exemple du mariage par rapport à la virginité consacrée). Celle de la Virgo-Mater est au contraire inclusive. Celle-ci ne doit rien sacrifier, parce qu'elle a déjà tout offert. En elle tout est de toujours déjà décidé, mais non sans un acte personnel de liberté. Marie est en dehors, au-delà du choix. De cette façon elle est capable de tout accueillir des mains de Dieu : tout, non point au sens de n'importe quelle chose, selon la volonté particulière de Dieu, mais au sens de tout à la fois, et cela, avec le même naturel que celui avec lequel ce tout lui est offert. Son indifférence est celle de l'amour le plus parfait. Au don communiqué et personnellement reçu de cette indifférence, correspond la maternité divine, en laquelle s'exprime en plénitude son rôle unique dans l'Incarnation.

Jacques Servais, né en 1949, entré dans la compagnie de Jésus en 1967, dirige à Rome la *Casa Balthasar*, et enseigne la théologie des conseils évangéliques à l'Université grégorienne. A notamment publié : *Théologie des Exercices spirituels*. H. U. von Balthasar interprète saint Ignace (Culture et vérité, 1996).

31. Adrienne von SPEYR, *Magd des Herrn*, Einsiedeln², Johannes Verlag, 1969, pp. 7-9.

32. Ignace de LOYOLA, *Exercices spirituels*, n. 23.

Communio, n° XXVIII, 2 – mars-avril 2003

Paolo MARTINELLI

Dieu au cœur du chrétien : le mystère d'une présence grandissante

« **T**OUT ce que le Christ a vécu, il fait que nous puissions le vivre en lui et qu'il le vive en nous.¹ » C'est ainsi que le Catéchisme de l'Église Catholique nous invite à contempler les mystères du Christ : comme une réalité qui ne concerne pas seulement un fait du passé, mais la vie intime de tous les croyants. Les mots de saint Paul sont à l'arrière-plan : « J'ai été crucifié avec le Christ, et je vis, ou plutôt ce n'est plus moi qui vis, mais le Christ qui vit en moi » (*Galates 2,20*) ; « Ne savez-vous pas que vous êtes le temple de Dieu, et que l'esprit de Dieu habite en vous ? » (1 *Corinthiens 3,16*²). Ignace d'Antioche recommande vivement dans ses lettres d'accomplir « toutes nos actions *dans l'idée que Dieu habite en nous* ; ainsi serons-nous ses temples, et il sera notre Dieu qui habite en nous »³. Pensons encore à Thérèse d'Avila, qui nous met en garde dans son *Chemin de perfection* contre la perte spirituelle qu'entraîne l'oubli de la proximité de Dieu : « Tout le dommage vient de ce qu'on n'entend pas comme il faut que Dieu est près de nous, mais qu'on le pense être loin »⁴. La réflexion théologique a donné toutes sortes de développements à ce thème : de la divinisation de l'homme à l'inhabitation trinitaire, de l'incorporation au Christ à l'union des Époux, de la naissance

1. *Catéchisme de l'Église catholique*, § 521.

2. Cf. 1 *Corinthiens* 6,19 ; 2 *Corinthiens* 6,16 ; voir aussi *Éphésiens* 2,21s.

3. Ignace d'ANTIOCHE, *Lettre aux Éphésiens*, 15 (PG 5, 657).

4. 29,5, traduction de Cyprien de la Nativité.

THÈME _____ Paolo Martinelli

de Dieu chez le croyant aux dons les plus divers dispensés au fidèle. Nous tâcherons de tracer dans ces pages quelques pistes de réflexion sur la présence grandissante de Dieu dans le cœur de l'homme, en cherchant à mettre en évidence l'exaltation de la liberté humaine dont cet événement est l'occasion.

Comment entendre une telle présence de Dieu ? La réflexion humaine se perd dans la tension entre sa finitude et l'infini divin qu'elle essaie de méditer. On a souvent cherché à répondre à la question de la présence de Dieu en niant un des deux éléments de cette tension⁵. On a très souvent cherché à expliquer le fini par l'éloignement d'avec Dieu, au point que l'unique possibilité de salut se trouverait dans l'échappée radicale hors de soi pour retourner à l'unité originelle. La finitude serait ainsi irrémédiablement marquée du signe négatif de la faute. Dans cette hypothèse, une *présence du divin dans l'humain* et la croissance qu'elle y connaîtrait seraient absolument impensables, l'humain lui-même (avec toute son histoire) étant conçu en dernière analyse comme « non-être ». D'autres visions du monde ne viennent pas mieux à bout du problème : en effaçant la différence entre l'humain et le divin, elles tendent à une compréhension panthéiste de leur relation, à travers des spéculations sur les variantes infinies qui feraient de l'humain et de son histoire une partie du processus divin lui-même. Que dire enfin de la revendication typique de la modernité touchant à l'inaliénable liberté de l'homme ? Les systèmes de pensée n'ont pas manqué, surtout au xx^e siècle, pour opposer de la façon la plus tranchée la liberté de l'homme et la présence de Dieu, frayant ainsi la voie à une vision nihiliste de la destinée humaine⁶.

L'annonce chrétienne : Dieu demeure parmi les hommes

Un Dieu qui veut établir sa demeure parmi les hommes sans que l'homme cesse d'être une créature finie et sans que Dieu devienne le déploiement secret du monde – telle est l'annonce juive et chrétienne, tel est le message le plus inouï et le plus stupéfiant de

5. Pour tout ce qui suit, voir le parcours indiqué par Hans Urs von BALTHASAR à la fin de *La dramatique divine. I. Prolégomènes*.

6. C'est l'objection, par exemple, de l'existentialisme d'un Jean-Paul Sartre.

Dieu au cœur du chrétien

toute l'histoire de l'humanité. Le thème de l'inhabitation trinitaire dans le cœur des croyants apparaît ainsi comme l'attestation irréfutable de la bonté de l'homme et de sa liberté. L'homme, donc, selon cette annonce, a été créé comme liberté pour être *habité par le mystère* de Dieu, afin de *porter en lui la vie divine*.

On sait que ce thème est largement esquissé dans l'Ancien Testament⁷. Il trouve sa réalisation parfaite dans le Nouveau, plus précisément dans le mystère de l'Incarnation du Fils de Dieu : la présence du divin dans l'humain a atteint la perfection de son accomplissement dans l'engagement de Dieu en Jésus de Nazareth. Le prologue de l'Évangile selon saint Jean annonce que le Verbe de Dieu s'est fait *chair* et a établi sa *demeure parmi nous* (*Jean* 1,14). Dans ce mystère, Jésus apparaît comme un sujet absolument singulier dans l'histoire duquel se manifeste un rapport sans équivalent avec le mystère de Dieu le Père, au point de pouvoir s'identifier pleinement avec Lui (*Jean* 10,30). Notons en outre comment, dans son existence radicale de Fils, se font jour sans équivoque possible la présence et l'action du Saint-Esprit – de celui grâce auquel advient l'Incarnation même (*Luc* 1,35 ; *Matthieu* 1,18-20), et que Jésus, après sa Passion, dans sa chair ressuscitée, peut répandre sur ses disciples (*Jean* 20,22), sur l'Église et sur le monde, afin que se propage tout ce qu'il a réalisé en plénitude dans le mystère pascal, ouvrant ainsi la voie de notre propre adoption filiale. En ce sens, on peut affirmer que Jésus-Christ fonde en lui-même la possibilité de la présence de Dieu dans l'homme, en en devenant, en vertu de l'union hypostatique, l'archétype incomparable : il est celui en qui « habite toute la plénitude de la divinité, corporellement » (*Colossiens* 2,9).

Par suite, c'est à travers l'humanité de Jésus que nous est révélé le mystère intime de Dieu : un seul Dieu dans la Trinité des Personnes. Dieu se manifeste comme mystère d'amour, dans le Père qui engendre éternellement dans le don total de soi, dans le Fils qui se reçoit tout entier et se donne en retour, dans l'eucharistie, à la source qu'est le Père, dans l'Esprit Saint insufflé par le Père et le Fils, comme l'unité intime et le fruit de leur réciprocité parfaite⁸.

7. Cf. par ex. *Isaïe* 25,8s., 40 ; 26,30 ; 1 *Rois* 5-8 ; *Psaume* 5,8 ; 48, 10, etc. Voir Y. CONGAR, *Le mystère du Temple*, Paris, 1958.

8. Nous évoquons cette question dans la perspective indiquée par Hans Urs von BALTHASAR, *La dramatique divine. III. L'action*, III, C, Namur, 1990 ; *Théologique. II. Vérité de Dieu*, Bruxelles, 1995, III, B ; pour une synthèse à ce sujet, je me permets de renvoyer à mon livre *La morte di Cristo come rivelazione dell'amore trinitario*, Milan, Jaca Book, 1996, pp. 315-366.

THÈME _____ Paolo Martinelli

Dans ce mystère, qui nous est révélé dans l'histoire de Jésus, nous sommes amenés à comprendre qu'il y a déjà dans la vie de Dieu l'affirmation positive et absolue de l'autre, dans l'engendrement éternel du Fils⁹. La différence entre Dieu et l'homme se trouve ainsi affirmée dans sa positivité ultime. C'est donc à la lumière du mystère trinitaire que le thème de la présence de Dieu dans notre vie prend sa véritable signification : la présence grandissante de Dieu dans le cœur des croyants est une part essentielle de la réalisation du dessein divin sur nous, qui est de nous faire participer à la vie divine en nous faisant ses fils adoptifs dans le Fils unique (*Éphésiens* 1,4 s.).

La Présence de Dieu dans le cœur du fidèle

Les textes du Nouveau Testament à ce sujet se réfèrent très clairement à la dynamique trinitaire de l'inhabitation divine.

Sa formulation la plus nette se rencontre chez saint Jean, qui la met dans la bouche du Christ : « Si quelqu'un m'aime, il observera ma parole, et mon Père l'aimera ; nous viendrons à lui et nous établirons chez lui notre demeure » (*Jean* 14,23) ; on la retrouve dans ses *Lettres* : elles désignent la communion au mystère de la Trinité divine comme le but ultime de l'annonce chrétienne (1 *Jean* 1,3). La présence de l'Esprit y est particulièrement soulignée : « Par là nous reconnaissons que [Dieu] demeure en nous, grâce à l'Esprit dont il nous a fait don » (1 *Jean* 3,24¹⁰). La deuxième *Lettre* de Pierre affirme que le Christ nous a fait don de lui-même pour que « nous ayons part à la nature divine » (2 *Pierre* 1,4). L'apôtre Paul s'étend longuement sur ce sujet, surtout lorsqu'il voit dans la *foi* ce qui permet la présence en nous du Seigneur Jésus : « Que le Christ habite en vos cœurs par la foi, afin que vous soyez comblés jusqu'à recevoir toute la plénitude de Dieu » (*Éphésiens* 3,17-19). Il précise en outre le sens de la présence de l'Esprit Saint, qui habite en nous comme dans un temple (1 *Corinthiens* 6,19 ; 3,16 ; 1 *Thessaloniens* 4,8), en tant que co-principe de vie, d'unité et de mouvement (*Romains* 8,14 ; *Galates* 5,25), et comme auteur de notre *régénération*

9. Sur la positivité absolue de l'autre, voir Hans Urs von BALTHASAR, *La dramatique divine. IV. Le dénouement*, I, A ; on trouvera des analyses suggestives dans P. CODA, *L'altro di Dio. Rivelazione e kenosi in Sergej Bulgakov*, Rome, Città Nuova, 1998.

10. Voir aussi 1 *Jean* 4,15-16, puis *Dei Verbum*, 2.

Dieu au cœur du chrétien

baptismale (1 Corinthiens 6,11 ; 12,13). Mais le passage fondamental se lit dans la *Lettre aux Galates* ; la présence de Dieu en nous s'y traduit dans les termes d'une participation à la liberté filiale de Jésus lui-même : « Fils, vous l'êtes bien : Dieu a envoyé dans nos cœurs l'Esprit de son Fils, qui crie : Abba – Père ! Tu n'es donc plus esclave, mais fils » (4,6-7). En ce sens, le don de l'Esprit rend possible en nous le *cri du Fils*, en sorte que nous soyons assimilés au Christ comme membres de son corps et participants de sa relation avec le Père¹¹.

On sait que la tradition chrétienne a interprété ces éléments de la révélation dans le sens d'un don radical qui coïncide avec la présence même du Dieu-Trinité dans le cœur du juste grâce à l'action de l'Esprit Saint¹². La grande réflexion théologique a tâché elle aussi d'éclairer autant que possible les modalités de l'inhabitation divine en l'homme¹³. Il suffira de rappeler à ce sujet la réflexion de saint Thomas sur la présence du Dieu-Trinité qui se communique au cœur du juste par un effet surnaturel transformant la créature rationnelle¹⁴. La conscience de l'Église a mis cette condition de grâce en relation avec la *visio beatifica* des saints au ciel – différence de degré mais

11. Voir Hans Urs von BALTHASAR, *La dramatique divine. IV, Le dénouement*, Namur, 1993, III, C.

12. Voir LÉON XIII, *Divinum illud munus* (ASS 29 [1896-1897], 646-653), où l'inhabitation est décrite comme la présence intime de Dieu dans l'âme sous l'effet de la grâce, présence qui comporte une union d'amour, d'amitié et de douce fruition de Dieu ; voir aussi Pie XII, *Mystici Corporis* (AAS 35 [1943], 200-243), où est affirmée la différence indépassable entre Dieu et l'homme, même dans l'inhabitation. Le même texte précise aussi en quel sens la présence de Dieu est l'œuvre de l'Esprit, compte tenu que toute action *ad extra* de Dieu est à attribuer à toute la Trinité, en relation avec ce qu'Anselme avait avancé dans son *De processione Spiritu Sancti*, c. 1 (*Opera omnia*, I/2, 177-185) et que le Concile de Florence a repris (DH 1330).

13. La position la plus partagée sur la modalité de l'inhabitation est celle de la *causalité quasi-formelle* de Rahner et d'autres, qui évite une union *formelle* propre à l'union hypostatique tout en soulignant l'immédiateté de la conformation au Christ par l'œuvre de l'Esprit. On parle aussi de *causalité personnelle*, par quoi l'on met en évidence l'action *propre* de l'Esprit, et pas uniquement son action *appropriée* (H. Mühlen et J. Alfaro). Sur cette problématique, cf. A. SCOLA, G. MARENGO, J. PRADES LOPEZ, *La persona humana. Antropologia teologica*, Milan, Jaca Book, 2000, pp. 296-299.

14. Voir, pour l'ensemble de ces problèmes, J. PRADES, « Deus specialiter est in sanctis per gratiam ». *El misterio de la inhabitacion de la Trinidad, en los escritos de santo Tomás*, Pontificia Università Gregoriana, Rome, 1993.

THÈME _____ Paolo Martinelli

non d'essence¹⁵. L'expérience mystique¹⁶, en ce sens, grâce à un don particulier de Dieu, a éclairé une condition qui concerne par elle-même tout baptisé vivant authentiquement sa propre existence chrétienne dans la foi, l'espérance et la charité¹⁷.

Médiation de l'Église et « naissance de Dieu » en nous

À tout ce qui a été affirmé jusqu'ici, il faut ajouter une considération décisive : le message du Nouveau Testament sur notre participation à la relation du Fils avec le Père dans l'Esprit n'est pas enfermé dans des limites privées, mais toujours formulé en termes de communion.

Si nous approfondissons cette médiation de l'Église, nous rencontrons la figure de Marie, Mère de Dieu. Marie, « pleine de grâce », apparaît comme celle que le Père a choisie d'avance pour porter son Fils dans la chair, par l'opération de l'Esprit Saint. Dieu est si présent en elle qu'elle peut engendrer dans la chair le Fils éternel et répondre en tout à sa mission, jusqu'à son accomplissement dans le mystère pascal¹⁸. En ce sens, la position de Marie dépasse l'exemplarité qu'elle a pour chaque chrétien, pour désigner le cœur de la médiation de l'Église. C'est en effet dans le sein marial de l'Église que le chrétien est introduit à la vie nouvelle et appelé à porter le Christ en lui sous l'action de l'Esprit Saint.

Réfléchir sur la médiation ecclésiale de la présence en nous de la vie divine nous amène à considérer, fût-ce trop brièvement, le thème de *la naissance de Dieu en nous*¹⁹. Notre adoption comme fils,

15. C'est ce qu'affirmait Léon XIII dans *Divinum illius munus* (DH 3330s.), repris par Pie XII dans *Mystici Corporis* (DH 3815).

16. Il faut mentionner ici Élisabeth de la Trinité : voir A. SICARI, *Elisabetta della Trinità. Un'esistenza teologica*, Ed. OCD, Rome, 1984 ; J. De Bono, *Elisabetta della Trinità*, LEV, Città del Vaticano, 2002.

17. Saint François d'Assise soutient cette doctrine avec des mots assez simples dans sa *Lettre aux fidèles* (seconde rédaction), n. 10 (*Fonti Francescane* [Editio minor], Movimento francescano, Assisi, 1986, nn. 200s.).

18. Nous touchons ici à tout ce que H. U. von BALTHASAR a appelé le « principe marial » ; voir son résumé dans *Points de repère*, Paris, 1973 et B. Leahy, *Il principio mariano nella Chiesa*, Città Nuova, Rome, 1999.

19. Le travail fondamental à ce sujet reste celui de H. RAHNER, « Die Gottesgeburt. Die Lehre der Kirchenväter von der Geburt Christi im Herzen der Gläubigen », dans *Zeitschrift für Theologie und Kirche*, 59 (1935), pp. 334-418. On trouvera aussi des remarques importantes dans H. de Lubac, *Méditation sur l'Église*, Paris, 1953.

Dieu au cœur du chrétien

notre renaissance dans le Christ, impliquent une relation mystérieuse à la naissance de Dieu dans le cœur du juste. À cet égard, on doit d'abord affirmer que la tradition a toujours parlé de « trois naissances » : *l'engendrement éternel* du Fils, *sa naissance dans le temps* par l'intermédiaire de la Vierge Marie et *la naissance de Dieu dans le cœur du croyant*²⁰. On peut rappeler à ce propos la vision limpide de Méthode, qui lui faisait distinguer la *formation du Fils par l'intermédiaire de l'Esprit Saint* dans l'âme, conjointement à l'engendrement du Fils par le Père, mais surtout comme fruit d'une *grossesse de l'Église*, d'où naît le corps mystique du Christ avec toute la variété de ses membres²¹.

La pensée la plus fondamentale, cependant, semble venir de Cyrille d'Alexandrie : « C'est le Saint-Esprit qui accomplit en nous l'œuvre divine de la sanctification par la grâce, de même que jadis, en prenant la Vierge sainte sous son ombre, il a formé le corps du Logos incarné »²². Ou encore : « Et de même que le Christ est formé en nous, parce que le Saint-Esprit nous rend participants d'un processus divin de formation... ainsi est imprimée dans nos âmes la marque de la substance de Dieu le Père du fait que le Saint-Esprit nous conforme au Christ par la sanctification ». Balthasar commente : « Bien entendu, à propos de ce principe de formation (*morphôsis*), Cyrille n'oublie pas le sacrement de baptême ; mais il faut que la grâce première soit conservée et nourrie par une vie selon la foi. »²³ »

Une croissance dans le temps et la liberté humaine

Avec le thème de la naissance de Dieu, c'est aussi le sens de la croissance de la vie divine dans notre cœur qui est en cause ; comme le dit encore Balthasar en paraphrasant Origène, « on ne se limite pas à la naissance (à Bethléem ou sur les fonts baptismaux), on ajoutera toujours l'éducation, la « conformation » au Logos, en d'autres termes la manière de devenir membre de l'Église dans l'esprit du Logos... Chaque jour la génération éternelle à partir du Père doit ainsi se répéter en nous »²⁴. Car le don de la participation à la vie divine croît en nous avec le temps. La croissance ne révèle

20. Voir H. U. von BALTHASAR, *La dramatique divine. IV. Le dénouement*, III, C.

21. *La dramatique divine. II, Les personnes du drame, 2, Les personnes dans le Christ*, Paris, 1988, II, B, 4.

22. Cité dans *La dramatique divine. IV. Le dénouement*, III, C, p.425.

23. *Ibid.*

24. *Ibid.*, p. 424.

THÈME _____ Paolo Martinelli

pas l'incomplétude du don, mais celle de notre liberté qui doit se déterminer dans le temps face à tout ce qui lui est offert. Le temps de la croissance ressortit ainsi nécessairement à notre être d'hommes porteurs d'une liberté marquée par le péché mais en route vers l'entière filiation divine.

Il s'agit donc d'être avant tout conscients d'une tension paradoxale : « D'une part, le chrétien est déjà une créature nouvelle (2 *Corinthiens* 5,17), l'homme ancien est déjà crucifié (*Romains* 6,6); d'autre part, les chrétiens doivent encore se renouveler et revêtir l'homme nouveau (*Éphésiens* 4,21-24). Le Christ est déjà présent dans les justifiés (*Romains* 8,10; *Galates* 2,20; *Colossiens* 1,27), mais Paul prie le Père de faire habiter le Christ dans le cœur des fidèles (*Éphésiens* 3,17). Les justifiés ont déjà revêtu le Christ (*Galates* 3,27), mais Paul exhorte les chrétiens à revêtir le Seigneur Jésus-Christ (*Romains* 13,14). Souvent, dans le même contexte, il est question de la justification qui délivre du péché et de la nécessité où sont les chrétiens de combattre le péché (*Romains* 6,1-7; 8,1-17; *Galates* 5,13-25; 1 *Corinthiens* 6,9-11) »²⁵.

Parler de croissance, ce n'est donc pas se figurer un chemin qui va de l'indigence à la plénitude. Car, à partir du moment où Dieu le saisit par le baptême et lui communique sa grâce, l'homme est un sujet radicalement nouveau. Balthasar rappelle à ce propos que « la vie chrétienne, dans le sens de la grâce, de la foi et de l'amour, ne peut qu'être une vie jaillissant de la plénitude et donc une existence de reconnaissance... Le chrétien doit et peut se mettre en route avec une plénitude déjà donnée, déjà présumée ».

C'est en ce sens qu'apparaît aussi la possibilité de comprendre ce qui s'oppose à la croissance, à savoir et avant tout le *péché de l'homme*, entendu comme refus et fermeture devant cette présence qui se donne gratuitement²⁶. Saint Jean de la Croix nous en fournit une image suggestive dans *La montée du Mont-Carmel*, quand il compare la présence de Dieu à un rayon de lumière : « Le rayon de soleil bat dans une vitre. Si le verre est couvert de taches ou de vapeurs grossières, il ne la pourra éclaircir avec sa lumière, ni la transformer entièrement comme si elle était pure et nette de toutes ces taches [...] ; et ce ne sera pas la faute du rayon, mais de la vitre. Parce que si elle était entièrement nette et pure, il l'éclaircirait et la

25. Voir FLICK, Z. ALSZEGHY, *Il Vangelo della grazia. Un trattato dogmatico*, Libreria Editrice Fiorentina, Florence, 1964, p. 622.

26. Nos dispositions aussi jouent ici un rôle décisif : cf. le *Catéchisme de l'Église catholique*, §§ 1742, 1861, 1863s.

Dieu au cœur du chrétien

transformerait tellement qu'elle ressemblerait au rayon même et rendrait la même lumière.²⁷ » La véritable purification consiste donc à ôter tout obstacle et tout encombrement afin que puisse croître en plénitude ce qui nous est déjà donné.

Est-il possible de préciser davantage les modalités qui président à la croissance de la vie divine dans le cœur du chrétien ? La position catholique évite les deux extrêmes qui se sont présentés sous des aspects divers dans l'histoire du christianisme : d'une part, la tentation d'attribuer à l'homme la capacité intrinsèque de progresser dans la perfection, en réduisant le don du Christ à un simple *exemplum* (tentation propre au pélagianisme) ; de l'autre, la tendance à souligner si fortement le principe de la « grâce seule », qu'il devient impossible de parler d'une *perte* ou d'un *accroissement* de la vie divine en nous et d'une responsabilité de l'homme à cet égard – position repérable dans les différents courants de la Réforme protestante²⁸. Le Concile de Trente, à l'inverse, a répété que cet accroissement se produit soit *ex opere operato*, par le moyen des sacrements (DH 1606s.), soit *ex opere operantis*, grâce aux bonnes œuvres (DH 1582). Ces affirmations, selon la théologie tridentine, n'ôtent rien aux mérites du Christ et n'amoindrissent pas la gratuité de la grâce ; au contraire, ils l'exaltent au plus haut point, dans la mesure où ce don de Dieu révèle toute son efficacité en rendant la liberté humaine capable de correspondre au don reçu²⁹.

La méthode de la croissance : sacrement, circonstances et liberté

Ce n'est pas par hasard que l'Apôtre Jean, lorsqu'il écrit dans sa première *Lettre* que nous sommes *déjà* fils de Dieu et qu'il évoque ce qui doit être *encore* révélé de nous-mêmes dans la manifestation

27. Saint JEAN DE LA CROIX, *La montée du Mont-Carmel*, II, 5, 6-8 (trad. du P. Cyprien de la Nativité).

28. Sur le pélagianisme et la Réforme, voir A. SCOLA, G. MARENGO, J. PRADES LOPEZ, *La persona umana...*, *op. cit.*, pp. 313-318.

29. Voir CAJETAN, *De fide et operibus contra Lutheranos*, Rome, 1534 (texte réimprimé dans les *Opuscula omnia* de l'auteur, 1541-1596 ; J. WICKS [éd.], *Cajetan Responds. A Reader in Reformation Controversy*, Washington, 1978, pp. 219-239). Il faut rappeler à ce sujet les mises au point actuelles sur les positions respectives des catholiques et des luthériens qui ont récemment abouti à la *Déclaration conjointe de la Fédération luthérienne mondiale et de l'Église catholique*, datée du 31 octobre 1999.

THÈME _____ Paolo Martinelli

finale du Seigneur, unit de façon suggestive l'idée de la purification à la vertu théologale de l'espérance : « Quiconque fonde sur lui une telle espérance se rend pur comme lui, Jésus, est pur » (1 Jean 3,3). La certitude de la fidélité de Dieu fonde l'espérance qui autorise la liberté humaine à s'engager totalement vis-à-vis de la grâce.

Il faut considérer en réalité que la grâce de Dieu postule et exige notre liberté. Dans le dessein préétabli du Père de nous communiquer dans le Christ la vie divine, de nous rendre fils dans le Fils, la liberté de l'homme est incluse. Nous croyons donc qu'il est possible de repérer la loi unique de la croissance de la vie divine en nous dans la méthode fondamentale de la vie chrétienne impliquée par l'Incarnation elle-même. En devenant en effet comme nous, et l'un d'entre nous, le fils de Dieu s'est laissé rencontrer dans l'ordre humain, il a libéré la possibilité d'avoir part à son mystère et de grandir dans son amour en suivant sa présence telle qu'elle s'est inscrite dans le réel. Les disciples qui ont suivi Jésus de Nazareth ont accueilli le don de Dieu, et la fidélité à leur engagement les a conduits à la perfection. Ainsi la présence de Dieu grandit-elle en nous avant tout par la possibilité authentique de se mettre à la suite : *la vie divine grandit en nous quand nous suivons une humanité habitée par Dieu.*

Mais que veut dire de vivre aujourd'hui cet engagement qui fait croître en nous la vie divine, de telle sorte que notre liberté puisse adhérer à la liberté filiale de Jésus ? Si nous suivons la trajectoire de l'Incarnation, nous voyons que la venue du Christ possède en soi la capacité de s'auto-médiatiser, ou encore de rejoindre notre propre liberté, située dans le temps et dans l'histoire. Nous nous référons ici essentiellement à la *dimension sacramentelle de la vie chrétienne* et en particulier à l'institution de l'Eucharistie³⁰. Car en elle, le Christ s'est « livré » à ses disciples. Dans les sacrements, donc, et surtout dans l'Église comme *sacrement radical*³¹, la grâce indivise du Christ s'offre à la liberté croyante.

Dans le contexte de cette réflexion, le *sacrement de la Réconciliation* apparaît aussi dans toute son importance. On peut dire, en reprenant une formule heureuse d'Adrienne von Speyr, que Dieu se

30. Pour cette vision du sacrement, voir A. SCOLA, « La logica dell'incarnazione come logica sacramentale : avvenimento ecclesiale e libertà umana », dans Hans Urs von Balthasar Stiftung (éd.), *Wer ist die Kirche? Symposium zum 10. Todesjahr von Hans Urs von Balthasar*, Einsiedeln, 1999, pp. 99-135.

31. Voir H. U. von BALTHASAR, *Épilogue*, Bruxelles, 1997, III, 3 ; J. WERBICK, *La Chiesa*, Queriniana, Brescia, 1998, p. 484-514.

Dieu au cœur du chrétien

sert pour nous rapprocher de lui de ce qui nous a servi à nous en éloigner³². La liberté coupable se met à correspondre, par la grâce, à la liberté filiale du Christ – confirmant ainsi que « là où le péché a abondé, la grâce a surabondé » (*Romains* 5,20).

Enfin, l'Esprit Saint ne pourra qu'attester sa présence par la détermination particulière qu'il se donne à l'intérieur de la liberté humaine. Songeons tout spécialement au fait que la grâce implique la *dimension charismatique* de la vie de l'Église, c'est-à-dire la relation entretenue avec tous les dons particuliers par lesquels l'Esprit soutient notre liberté³³.

Dans la mesure où il est engagé par le don de Dieu, le croyant se trouve dans un rapport nouveau avec l'ensemble de la réalité. La mémoire du Christ, célébrée dans l'objectivité du sacrement, se déploie et tend ainsi à devenir la forme de tous les gestes de la vie : « Soit donc que vous mangiez, soit que vous buviez, quoi que vous fassiez, faites tout pour la gloire de Dieu » (1 *Corinthiens* 10,31). Le signe sacramentel, à travers lequel la grâce du Christ nous touche, nous autorise à voir la réalité dans son ensemble comme un signe par lequel le Christ lui-même, en qui « tout subsiste » (*Colossiens* 1,17), nous interpelle pour nous demander notre accueil et notre témoignage. En ce sens, par la liberté qui tient sa forme du sacrement, *toute circonstance est occasion de grandir dans la vie divine*.

La théologie catholique des « mérites » ne concerne pas seulement la vie éternelle (« accroissement de la gloire »), mais aussi la croissance du don divin dans le cœur du chrétien, en rapport avec la grâce « créée » tout autant qu'avec la grâce « incréée »³⁴. Une fois congédiée toute interprétation ambiguë de la possibilité pour l'homme de « mériter » la grâce de Dieu, cette question des « mérites » désigne plutôt la capacité de la grâce divine à rendre féconde la liberté humaine. On peut dire en ce sens que *la présence de Dieu dans le cœur du croyant grandit là où l'homme, justifié par la foi, accomplit des actes libres conformément à la modalité*

32. Cf. A. von SPEYR, *Die Beichte*, Einsiedeln 2^e éd. 1982 ; voir aussi *Das Angesicht des Vaters*, Einsiedeln, 2^e éd. 1981.

33. Sur l'implication réciproque des charismes et des sacrements, voir H. U. von BALTHASAR, « Charis und Charisma », dans *Sponsa Verbi*. (Skizzen zur Theologie II), Einsiedeln, 2^e éd. 1971.

34. Cette relation ne s'établit pas seulement avec les grâces particulières, mais aussi avec la présence même de l'Esprit Saint ; voir M. FLICK et Z. ALSZEGHY, *Il Vangelo della grazia*, op. cit., pp. 676-685.

THÈME _____ **Paolo Martinelli**

historique choisie par la grâce divine pour le toucher, du sacrement aux circonstances les plus particulières où le Seigneur l'appelle à vivre.

Dans cette perspective, considérons pour finir un symptôme qui manifeste la présence grandissante du mystère divin dans la liberté humaine : le désir toujours plus intense que le Christ soit annoncé à tous, et qu'il soit partout rendu témoignage à la vérité de Dieu. Tel fut, du reste, et tel est l'itinéraire des saints. Le cœur que Dieu habite ne se replie donc pas sur son intimité avec la volonté de se complaire dans son propre progrès spirituel ; au contraire, voir grandir dans son cœur la présence du Dieu trinitaire, c'est devenir capable de reconnaître la présence du Christ en toute circonstance et d'en témoigner.

Paolo Martinelli.

Traduit de l'italien par Christophe Carraud.

Titre original : *Dio nel cuore del cristiano :
il mistero di una presenza che cresce*

Paolo Martinelli, né en 1958 à Milan, frère capucin. Études de Théologie à Milan et doctorat à Rome (Grégorienne). A publié : *La morte di Cristo come rivelazione dell'amore trinitario nella teologia di H. U. von Balthasar*, Jaca Book, Milano, 1996.

Communio, n° XXVIII, 2 – mars-avril 2003

Anton ŠTRUKELJ

L'Incarnation, plénitude de la Création

ON dit de l'homme qu'il est le couronnement de la Création. Mais si Dieu devient chair en son Fils éternel Jésus-Christ, alors l'Incarnation est la plénitude de la Création. Le titre original de cet exposé s'en trouve justifié: *Verbum caro factum – pleroma creationis*.

L'hymne de la lettre aux Colossiens revêt pour notre thème une signification centrale: le Christ «est l'image du Dieu invisible, le premier-né de toute la création, parce qu'en lui ont été créées toutes choses dans les cieux et sur la terre, les visibles et les invisibles, Trônes et Seigneuries, Puissances et Pouvoirs; toutes choses ont été créées par lui et pour lui. Il est avant toute création et tout a en lui sa consistance. Il est la tête du Corps, et le Corps c'est l'Église. Il est le principe, le premier-né d'entre les morts, aussi a-t-il en tout le premier rang. Car Dieu voulait habiter en lui avec toute sa plénitude pour tout réconcilier par lui. Il voulait tout conduire au Christ, de ce qui est au ciel comme sur la terre, lui qui a fondé la paix sur la croix par son sang» (*Colossiens* 1,15-20).

On voit qu'il est question ici non seulement de la «création dans le Christ» mais aussi de la «rédemption dans le Christ». Ces deux aspects appartiennent bien sûr, de manière inséparable, au mystère englobant du décret divin (*eudokia*: *Éphésiens* 1,5) car l'incarnation du Christ est ordonnée à l'œuvre de salut. Hans Urs von Balthasar fait à ce sujet la remarque suivante: «Il n'y a sans doute aucune position théologique qui fasse autant l'unanimité de l'Orient et de

THÈME _____ Anton Štrukelj

l'Occident que celle d'après laquelle l'incarnation s'est réalisée en vue de la rédemption de l'humanité». Il cite alors la confirmation convaincante de la Tradition¹. Balthasar dit souvent, de manière très juste, que « Jésus-Christ, la Parole devenue homme » comporte trois syllabes : incarnation, mort sur la croix et résurrection. On ne peut comprendre le sens entier du mot que lorsque l'on a prononcé aussi la dernière syllabe. C'est pourquoi il ne faut pas s'étonner d'entendre les Pères de l'Église dire de manière unanime que le Christ est né pour pouvoir mourir.

Le cardinal Joseph Ratzinger explique comment la Bible comprend l'incarnation, le fait de devenir homme : celle-ci est « l'assomption du monde humain, de la personne humaine s'exprimant dans un corps dans la Parole biblique, la transformation de cette personne en ressemblance et image de Dieu par l'annonciation biblique, en quelque sorte déjà une incarnation anticipée. Dans l'incarnation du Logos s'accomplit ce qui est déjà depuis toujours en cours dans l'histoire biblique. La Parole tire en quelque sorte constamment à elle la chair, elle en fait sa chair, son espace vital. D'un côté l'incarnation ne peut advenir que parce que la chair est déjà depuis toujours la forme d'expression de l'Esprit et ainsi l'habitat possible du Verbe ; de l'autre, seule l'incarnation du Fils donne à l'homme et au monde visible sa signification propre et définitive »².

Si l'on veut traduire Logos – Verbum en général – par le terme plus étroit « parole », il ne faudra pas entendre par « Verbum-Caro » « Parole de Dieu » mais « la Parole » tout simplement. « Logos » signifie en effet « sens », « idée », en même temps que parole prononcée. Lorsque le Nouveau Testament dit du Christ qu'il est « le premier-né de toute création », que « tout a été créé par lui et pour lui » et que « tout a en lui sa consistance » (*Colossiens* 1,15-17), lui que Dieu « a établi héritier de toutes choses », « lui par qui il a créé le monde » (*Hébreux* 1,2), que « tout a été créé par la Parole [qui était "auprès de Dieu"] » et que « sans la Parole rien n'est

1. Hans Urs von BALTHASAR, *Theologie der Drei Tage*, Einsiedeln, 1990, pp. 24-27 [*Pâques, le Mystère*, Paris, 1981, pp. 22-26].

2. Joseph RATZINGER, *Schauen auf den Durchbohrten. Versuche einer spirituellen Christologie [Regarder le transpercé, essais de christologie spirituelle]*, Einsiedeln-Freiburg, 1990, p. 45. Le cardinal Ratzinger fait ici allusion à l'encyclique *Haurietis aquas*, AAS 38 (1956) 316 sv, un texte qui fonde de manière nouvelle la dévotion au Sacré-Cœur.

L'Incarnation, plénitude de la Création

devenu de ce qui est devenu» (*Jean* 1,1-3), aucune de ces affirmations ne peut se justifier si l'on ne croit pas que Jésus de Nazareth est le Fils éternel de Dieu. La foi révèle que l'Esprit Saint procède non seulement de celui que Jésus appelle son Père, le Créateur, mais aussi de lui-même et que, différent d'eux-deux et envoyé par eux-deux, il régit le monde créé par le Père dans le Fils³.

Dans son entretien avec Peter Seewald sur *Dieu et le monde*, le cardinal Ratzinger dit à propos de la création que «tout le récit de la création peut d'une certaine manière être résumé en cette phrase unique : "Au commencement était la Parole". Le monde est pour ainsi dire la matérialisation de l'idée, de la pensée originelle que Dieu porte en soi et qu'il a fait exister comme espace historique entre lui et la créature»⁴.

Les *dimensions* du Verbum-Caro peuvent être exposées de manière trinitaire, anthropologique, ecclésiologique et cosmique⁵. Commentons par la dimension trinitaire, sur laquelle tout repose.

Création et Trinité

L'incarnation est donc liée à la forme trinitaire du Dieu unique ; si bien que l'idée d'un fondement trinitaire à l'existence, à la forme et à la signification de la création est sans analogie dans l'histoire du monde.

Le Dieu trinitaire n'est pas un dogme imaginé après coup. Il se manifeste directement dans le fait du Verbum-Caro. C'est pourquoi ce fait dépasse déjà l'événement historique intérieur au monde et cela dans tous ses aspects. En raison d'une logique qui n'est pas limitée à la création, sa facticité ne peut être conçue et exposée convenablement que sur la base d'une logique trinitaire, dans la foi.

3. Voir à ce propos Hans Urs von BALTHASAR, «Schöpfung und Trinität [Création et Trinité]» in *I.K.Z. Communio* 17 (1988), pp. 205-212. [«Création et Trinité» in *Communio* XIII, 3, pp. 9-17.]

4. Joseph RATZINGER, *Gott und die Welt. Glauben und Leben in unserer Zeit. Ein Gespräch mit Peter Seewald [Dieu et le monde, Foi et vie en notre temps. Un dialogue avec Peter Seewald]*, Munich, 2002, pp. 97sv. Voir aussi le livre important de Jean-Michel MALDAMÉ, *Le Christ pour l'Univers*, Paris, Desclée, 1998.

5. Hans Urs von BALTHASAR, *Theologik*, vol. 2 : «Wahrheit Gottes», Einsiedeln, 1985, pp. 270-288 [*Théologique, Vérité de Dieu*, Namur, 1995, pp. 328-351].

THÈME _____ Anton Štrukelj

Ce que Dieu accomplit dans le Christ pour l'homme est « tout autre chose qu'une attestation orale de son amour : c'est une action toute puissante. Le discours qui l'explique n'en est qu'une partie, et même pas la plus importante. Si l'on regarde de nouveau le premier récit de la création, il apparaît à l'évidence que la "Parole" de Dieu qui, sans autre recours, pose dans l'existence le terme qu'elle prononce, est l'expression de sa majesté toute puissante, pour laquelle "dire" et "créer" ne sont qu'une seule et même chose. Ainsi, dans l'Ancien Testament, "dabar" signifie – chose surprenante pour nous – aussi bien "parole" que "chose", "donnée de fait", "événement". [...] La Parole de Dieu est son action libre et souveraine, gracieuse et exigeante »⁶.

Le Logos peut encore bien apparaître comme « rédempteur » du péché dans le monde, son devenir homme n'est pas ultimement conditionné par ce motif mais par l'amour libre et magnanime de Dieu qui dépasse tout ce qui relève du monde. Le Logos seul est « *incarnabile* », et parce que l'homme en tant que microcosme (« *parvus mundus* ») et « image de Dieu » possède la parenté ontologique la plus proche avec le Logos, il est « *assumptibilis* » par ce dernier.

L'épithète « Parole » pour Jésus-Christ est plus dans l'Ancien Testament qu'un simple discours. Elle signifie « expression » totale de Dieu, avec une insistance de poids sur un acte souverain. L'agir de Dieu, dans la Bible, est avant tout une action souveraine et non contrôlée par l'homme, action dont il notifie la connaissance en vertu de son bon vouloir. On observe quelque chose d'analogue dans le Nouveau Testament. « Si le Verbe de Dieu se fait chair en Jésus-Christ, ce n'est pas pour venir converser avec nous, mais pour "habiter" parmi nous (*Jean* 1,14); littéralement "pour planter sa tente", et cela d'une manière bien plus personnelle qu'au temps de la traversée du désert (*Exode* 25,8sv) ou avec la "Tente" de la Loi de Moïse (*Sirac* 24,7-22). Le miracle, c'est le fait qu'il vient chez nous (*Jean* 1,9) et non pas ses discours. Son "incarnation" est l'affirmation essentielle à laquelle tout le reste se rapporte; elle est cette lumière précieuse, dans laquelle il nous faut marcher tant qu'elle demeure, "car sinon les ténèbres prennent le dessus" (*Jean* 12,35)⁷. »

6. *Ibid.*, p. 251 [p. 304]. Voir aussi du même *Simplicité chrétienne*, Paris, 1992.

7. *Ibid.*, p. 253 [p. 307].

L'Incarnation, plénitude de la Création

La liaison interne entre création et Trinité se trouve exposée de façon exemplaire chez Bonaventure. Pour lui, la Tri-unité est le mystère le plus profond de la création. Le Père est l'origine de tout, le Saint Esprit achève tout et le Fils manifeste tout, et ce en un triple sens : en tant que *Verbum increatum*, le Logos est l'archétype de toute réalité, en lui tout est créé. En tant que *Verbum incarnatum*, le Logos embrasse tous les modes d'être en raison de son rapport universel au monde et il réalise en cela l'universelle réconciliation et perfection de la création : dans l'incarnation se manifeste l'archétype sous l'image la plus parfaite. En tant que *Verbum inspiratum*, le Logos demeure finalement incarné durablement dans l'histoire – notamment dans le parler de Dieu qui, en éclairant le cœur de l'histoire, rend tout manifeste pour l'homme⁸.

Le *Verbum-Caro* d'un point de vue ecclésial et cosmique

Dans ses épîtres de captivité, Paul qualifie le Christ de tête à la fois de l'Église et du cosmos. « On sait comment Paul a expressément mis en valeur le premier aspect, dans des hymnes où toutes les nuances ne le préoccupaient pas. Ainsi dans l'hymne de l'épître aux Colossiens, qui loue le Christ comme "premier-né" de la création, en qui "tout subsiste". Quand le Christ est appelé "la tête du corps", Paul ajoute, pour expliquer : "c'est-à-dire l'Église" ; quand il est dit que le Christ pacifie tout sur terre et dans le ciel, il ajoute : "par le sang de sa croix" (*Colossiens* 1,18.20). On voit qu'il ne supprime en aucun cas le rôle cosmique du Christ (*cf.* déjà *1 Corinthiens* 8,6), mais il le distingue de son rôle ecclésial⁹. »

Il ressort de l'introduction de l'hymne – dans le « Fils bien-aimé » nous avons « le rachat, le pardon des péchés » (*Colossiens* 1,14) – que le Christ est pour Paul la « tête » de la création, qui accomplit toutes choses, non pas en tant que Logos divin mais en tant qu'incarné. Le mot étonnant « *plerôma* » (qu'utilise aussi le prologue de *Jean* 1,16 : « de sa plénitude, nous avons tout reçu : grâce sur grâce ») signifie cette plénitude de Dieu que le Fils fait chair reçoit

8. Voir à ce sujet Michael SCHNEIDER, « Die theologische Ausdeutung von Schöpfung und Heiliger Schrift bei Bonaventura [La signification théologique de création et Écriture Sainte chez Bonaventure] » in *Th. Ph.* 69 (1994), pp. 373-389.

9. *Ibid.*, p. 280 [p. 341].

THÈME Anton Štrukelj

de Dieu pour, comme Dieu lui-même, « tout » accomplir, en commençant par le cosmos. En lui seul habite vraiment (*somatikos : corporaliter, corporellement*) toute la plénitude de Dieu » (*Colossiens 2,9*). Dans la lettre aux Éphésiens, cet aspect opère une véritable percée : le Christ ressuscité, emporté au-dessus des cieux, est doté du pouvoir de « tout » (*ta panta*) accomplir. La difficulté commence là où l'épître aux Éphésiens dit que Dieu « a constitué le Christ au sommet de tout, Tête pour son Église, laquelle est son Corps, le plérôme de celui qui remplit tout en tout » (*Éphésiens 1,22-23*). En fait, l'Église n'est qualifiée de « plénitude » du Christ que dans la mesure où elle est aussi appelée son corps. Le cosmos n'est jamais dit le corps du Christ. C'est pourquoi, même s'il est désigné dans les deux cas comme « tête », la relation du Christ au cosmos diffère de celle qu'il a avec l'Église. Elle seule a intérieurement part à sa vie, sa mort et sa résurrection, aussi bien par le baptême et l'eucharistie que par une existence vécue dans la foi. Elle seule croît, par l'action conjointe de ses membres dans l'amour, parvenant ainsi « à la force de l'âge du plérôme du Christ » (*Éphésiens 4,13*). Mais l'Église n'est pas une grandeur fermée sur soi, elle est au contraire, en sa totalité, ouverte sur le cosmos. En ce sens, on n'emploiera pas le terme « d'Église cosmique » mais on parlera d'une Église qui « renvoie au-delà d'elle-même ». Schlier résume la relation entre les deux dans la formule lapidaire : « dans le Seigneur de l'Église domine aussi le Seigneur des puissances. Dans le Seigneur des puissances, le monde entier rencontre le Seigneur de l'Église »¹⁰.

Création dans le Christ

Parce que tout est créé en vue du Christ, Bonaventure comprend la création comme le « sacrement originel » de la foi... Le cosmos n'est pas déjà en soi une révélation de Dieu, ni non plus une image de Dieu, même s'il porte les « *vestigia Dei* ». Ne reconnaît ces traces de Dieu que celui qui connaît la révélation de Dieu. C'est ainsi que le livre de la Sainte Écriture est en même temps la clef pour accéder à la connaissance du cosmos¹¹.

10. *Ibid.*, pp. 281-282 [pp. 342-343].

11. Michael SCHNEIDER, *Schöpfung in Christus. Skizzen zur Schöpfungstheologie in Ost und West [La création dans le Christ, esquisses pour une théologie de la création]*, Saint Ottilien, 1999, pp. 13-14.

L'Incarnation, plénitude de la Création

La rencontre, révélée à Bonaventure, des deux livres de la foi, celui de la création et celui de l'Écriture Sainte, fait partie aussi des caractéristiques de fond de la théologie néotestamentaire de la création. Le Fils de l'homme est venu pour tout récapituler en lui, ciel et terre, création et humanité. À cet effet, il a modelé l'homme au plus intime afin que celui-ci, par sa similitude avec le Fils de l'homme, ait part au salut : « crucifié avec lui, mis au tombeau avec lui, ressuscité avec lui, monté au ciel avec lui » (*Romains* 6,3-4). Cette communauté de destin avec le Fils de l'homme reçoit son expression universelle et cosmique dans la transfiguration du Seigneur sur le Mont Thabor.

L'inhabitation de Dieu au milieu de la création et parmi les hommes constitue le secret intime de la création. La théologie du sabbat permet de l'expliquer de plus près. Dieu a créé toutes choses par paires, souligne la vieille sagesse juive : jour et nuit, ciel et terre, lumière et ténèbres, homme et femme, etc. Seul le sabbat est unique. Au sabbat, ce n'est pas un être vivant mais un temps qui est sanctifié : le septième jour. C'est un jour impair parce qu'il est relié à l'ensemble de « l'œuvre des six jours ». La consécration de ce septième jour fait de lui une bénédiction pour tous les jours de création¹². Avec l'incarnation et la résurrection du Christ, les temps nouveaux sont commencés de telle sorte que maintenant déjà quelque chose de la « célébration sabbatique » éternelle du cosmos devient visible. C'est pourquoi l'Église compte le huitième jour de la célébration chrétienne de la résurrection en même temps comme « premier jour » de la semaine. Chaque semaine commence par la vision de la nouvelle création et par l'espérance de la vie éternelle¹³.

Dimension anthropologique

Avec l'incarnation de Dieu, c'est une nouvelle histoire (temporelle) de la vie humaine qui devient manifeste. La vie de Jésus même est quelque chose de petit et de particulier. Ce Jésus enfoui

12. Cf. WESTERMANN, *Genesis. Biblischer Kommentar Altes Testaments [Genèse, Commentaire biblique de l'Ancien Testament]*, Neukirchen, 1974, pp. 230sv. Voir aussi les explications remarquables du dimanche chrétien comme remplacement du sabbat juif par le cardinal J. RATZINGER, *Der Geist der Liturgie, Eine Einführung [L'esprit de la liturgie, une introduction]*, Freiburg, 2002, pp. 83-86, 92.

13. Voir JEAN-PAUL II, Lettre apostolique « *Dies Domini* » sur la sanctification du dimanche, 1998.

THÈME _____ Anton Štrukelj

dans sa singularité, nous confessons qu'il a une signification centrale et universelle, eschatologique et cosmique. Car, avec l'incarnation du Fils de Dieu et les années de sa vie cachée et publique, avec sa mort sur la croix et sa résurrection, Dieu est entré pour toujours dans l'histoire des hommes, si bien que notre vie ordinaire est assumée dans l'histoire éternelle de la vie trinitaire ¹⁴.

Dieu a merveilleusement créé l'homme et l'a sauvé plus merveilleusement encore (*Exsultet*). À la messe solennelle de la nativité du Seigneur, l'Église prie ainsi : « Dieu tout-puissant, tu as merveilleusement créé l'homme et plus merveilleusement encore rétabli sa dignité ». La divinisation de l'homme est, comme l'exposent les Pères de l'Église, une œuvre de l'humanisation de Dieu : « L'homme est le visage humain de Dieu » dit Grégoire de Nysse ¹⁵, c'est pourquoi « il s'est déterminé à goûter aux biens divins, à devoir recevoir dans sa nature une parenté avec celui avec qui il doit avoir part un jour » ¹⁶. La naissance de Dieu comme homme (Noël) rend possible la naissance de l'homme comme Dieu (Assomption).

L'homme dit : « Je suis imparfait » ; et Dieu lui répond : « Soyez parfaits comme votre Père dans le ciel est parfait ». L'homme doit confesser : « Je suis poussière » ; et le Christ lui dit : « Vous êtes tous des dieux, et vous êtes mes amis ». L'homme dit : « Éloigne-toi de moi, je suis un homme pécheur » ; et pourtant cela n'annule pas la promesse : « Vous êtes de la race de Dieu » et : « Vous avez reçu l'onction du Saint-Esprit, vous savez tout ». L'homme est à la fois « créé » et « né de l'eau et de l'Esprit Saint », créature et Dieu en devenir : « un Dieu créé » comme le dit l'une de ses qualifications les plus paradoxales. Le *troparion* de l'office byzantin des morts fait parler l'homme lors de la dernière confession de sa vie : « je porte les signes multiples de mes méchancetés mais je suis créé à l'image de la Majesté ineffable ».

La plus haute dignité de l'homme trouve son fondement en sa similitude avec le Fils de l'homme qui est « l'image (*eikon*) du Dieu invisible » (*Colossiens* 1,15 ; 2 *Corinthiens* 4,4). Ainsi, dans l'humanité du Christ, se montre la réalité divine de l'homme qui retrouve dans le Fils de l'homme sa dignité originelle. Dans l'incarnation du Logos devient définitivement visible le fait que la réalité terrestre est porteuse d'une réalité supra-terrestre.

14. Voir M. SCHNEIDER, *op. cit.*, p. 38.

15. *PG* 44, 446 BC.

16. *Or. Cat.* 5 (*PG* 45, 21CD).

L'Incarnation, plénitude de la Création

Pendant l'office byzantin, le prêtre encense les images des saints ; il encense les fidèles et salue la présence de Dieu car en chaque homme nous pouvons voir et honorer le Dieu vivant qui est son Seigneur et créateur. C'est ainsi que l'honneur suprême de l'homme comme son appréciation véritable tiennent à sa divinisation, selon l'enseignement vénérable de l'Orient.

Le Logos, source de la vie divine, habite toute la création, tout reçoit de lui sa forme. La vie de l'homme revêt aussi la « forme de la parole ». Comme le dit de manière frappante le théologien orthodoxe D. Staniloae, le Logos « n'a pas seulement créé un monde semblable à une parole incarnée de multiples manières ; il a aussi éveillé un sujet qui peut comprendre cette parole [...]. La différence entre l'homme comme parole et le monde comme parole tient à ce que l'homme est parole parlante ou fondement rationnel pensant, à l'image du Fils éternel comme sujet divin »¹⁷. Dépassant le donné de fait, l'homme a, maintenant déjà, par la foi et le baptême, part à la vie divine et à tout ce qui est promis à la création entière.

Liturgie cosmique

Les traditions néotestamentaires et les théologiens de l'Église primitive voient l'incarnation du Fils de Dieu en même temps dans ses dimensions cosmiques. La liturgie se fait l'écho de cette vision cosmologique de l'incarnation. Dans d'innombrables hymnes comme par exemple, dans le chant de Noël bien connu de Friedrich Spee, on entend : « ô terre, tressaille, tressaille, ô terre ». On fait référence à « l'engendrement du salut » à partir de la terre qui s'enrouvre (*Isaïe* 45,8) : si la terre s'ouvre, elle sera féconde et enfantera le salut. Cette grande vocation du cosmos est aussi reconnaissable dans l'image du buisson ardent et de la transfiguration sur le Mont Thabor. Tout sur la terre portant les traces de la présence de Dieu, la terre est aussi, dans la rencontre entre Dieu et l'homme, lieu de transformation.

L'homme prouve sa qualité de serviteur de la création lorsqu'il retrouve le langage qui est depuis toujours approprié à celle-ci, celui qui dit dans les psaumes : « Les cieux chantent la gloire de Dieu » (*Psaume* 19). Cette louange de la terre est l'origine de la liturgie qui,

17. D. STANILOAE, « L'homme, image de Dieu dans le monde » in *Contacts* n° 48 (1973) pp. 297sv.

THÈME Anton Štrukelj

ainsi fondée, s'oriente de manière cosmique. L'unité intérieure entre création et liturgie reçoit sa signification la plus profonde dans l'incarnation du Fils de Dieu. Elle a de nombreuses conséquences pour une compréhension plus profonde de la vie en Christ.

Par l'entrée du Fils de l'homme dans le cosmos et son retour au Père, est d'abord supprimée l'opposition entre temps et éternité. Avec l'incarnation le temps devient une dimension de Dieu : « Grâce à la venue de Dieu sur la terre, le temps humain, qui a commencé à la création, a atteint sa plénitude. La "plénitude des temps", en effet, c'est seulement l'éternité, bien plus, c'est Celui qui est éternel, c'est-à-dire Dieu ¹⁸. »

Du fait que le Christ unit en lui l'humanité à la divinité, sans mélange et sans séparation, sa nature humaine est le « sacrement » universel. Les affirmations du prêtre et théologien maronite libanais Jean Corbon, récemment décédé, sont très importantes lorsqu'il écrit : « Toutes les fibres de son être (c'est-à-dire de la nature humaine du Christ) sont "filiales". C'est pourquoi elle peut assumer les moindres mouvements et les plus intimes émerveillements de notre nature humaine pour y déverser la vie du Père. Les énergies divinissantes du corps du Christ nous saisiront désormais dans tout notre être, tout notre "corps". Quelle que soit celle de nos réalités corporelles dont il veuille s'emparer – eau, pain, vin, huile, homme et femme, cœur contrit – le Seigneur l'adapte à son corps en croissance et la fait rayonner de manière vivante à partir de là. Ce que nous qualifions de sacrement est en réalité l'action divinissante du corps du Christ dans notre humanité. Nous ne pouvons recevoir l'Esprit de Jésus que parce qu'il a assumé notre corps ¹⁹. »

Depuis l'entrée du fils de l'homme dans l'histoire, cette sacramentalité s'applique à tout ce qui est créé. Comme on l'a déjà remarqué plus haut sans équivoque, il y a une différence essentielle entre l'Église (dont la tête est le Christ) et le cosmos (duquel dérivent les éléments de la création qui appartiennent à la sacramentalité de l'Église). Ce n'est que sur la base de cette distinction importante que l'on peut continuer à dire que la destination de l'eau est de servir au mystère de l'Épiphanie et du Baptême, que celle du bois est de fleurir sur la croix, celle de la terre d'accueillir le corps

18. JEAN-PAUL II, Lettre apostolique « *Tertio millennio adveniente* » pour la préparation de l'année jubilaire, 1994, n° 9.

19. J. CORBON, *Liturgie aus dem Urquell*, Johannes Verlag, Einsiedeln, 1981, p.76 [*Liturgie de source*, Paris, 1980].

L'Incarnation, plénitude de la Création

du Seigneur pour le grand repos du sabbat et celle de la pierre de sceller le tombeau et d'être roulée devant les myrophores. Oui, de telles affirmations, tirées de la liturgie orientale, sont assez concrètes pour assumer la création visible dans l'économie du salut. Huile et vin seront parfaits en devenant les « éléments » médiateurs de la grâce pour l'homme re-né, le blé et le vin atteignent leur degré de perfection dans le repas eucharistique. Les actes élémentaires de la vie, eux aussi – boire, manger, croître, parler, agir, se rencontrer – reçoivent tous par leur assomption dans la liturgie (*anaphora*) leur véritable destination, à savoir devenir « les pierres de construction d'un temple spirituel »²⁰.

Dans ce contexte, le cardinal Ratzinger renvoie encore à une dimension importante de l'œuvre de Pierre Teilhard de Chardin lorsqu'il dit : « Le but du culte et le but de la création sont en gros les mêmes : divinisation, un monde de liberté et d'amour. Avec en arrière-plan la vision évolutionniste moderne, P. Teilhard de Chardin a par exemple décrit le cosmos comme un processus de montée, comme un chemin de réunification. En partant des lettres aux Éphésiens et aux Colossiens, Teilhard voit dans le Christ cette énergie qui fait progresser vers la noosphère, énergie qui inclut finalement tout dans sa "plénitude". À partir de là, Teilhard s'applique à interpréter le culte chrétien à nouveaux frais : l'hostie transsubstantiée est pour lui l'anticipation de la métamorphose de la matière et de sa divinisation dans la "plénitude" christologique. L'eucharistie lui indique, pour ainsi dire, la direction du mouvement cosmique ; elle anticipe son but et en même temps en hâte la venue²¹. »

Se référant à la tradition byzantine, J. D. Zizioulas peut dire de la liturgie cosmique : « La matière est tellement présente que le pain et le vin sont identifiés au Seigneur lui-même, le bois et les couleurs deviennent les icônes des saints, eux dont les reliques recèlent et rayonnent d'ailleurs une présence personnellement sanctifiante²². »

20. Cette idée sera développée à sa manière par P. TEILHARD DE CHARDIN : l'homme trempe « dans l'océan de la matière » et dans « le courant vital de la vie cosmique ». L'homme s'épanouit dans le « milieu divin » à travers sa corporéité, par laquelle il peut rencontrer Dieu. Dieu est « déjà » dans les choses, mais « pas encore assez » (*L'hymne de l'Univers*).

21. Cardinal Joseph Ratzinger, *Der Geist der Liturgie. Eine Einführung [l'esprit de la liturgie, une introduction]*, Freiburg, 2000, p. 24.

22. J. D. ZIZIOULAS, « Die Welt in eucharistischer Schau und der Mensch von heute [*Le monde vu à partir de l'eucharistie et l'homme d'aujourd'hui*] » in *US 25* (1970), pp. 345-346.

THÈME _____ Anton Štrukelj

Cette vision ne correspond-elle pas à l'affirmation de saint Irénée de Lyon : « Nous présentons dans les saintes offrandes toute la nature visible afin que celle-ci devienne eucharistie²³ ? » Il s'agit donc d'une nouvelle création, comme la liturgie de saint Basile comprend la transformation des espèces. Le cardinal Ratzinger ne dit rien d'autre : « Le Seigneur s'empare du pain et du vin, il les arrache pour ainsi dire des gonds de leur être ordinaire pour les intégrer dans un ordre nouveau, supérieur ; et même s'ils restent physiquement purement inchangés, ils sont devenus au plus profond quelque chose d'autre²⁴. »

Le nouveau cosmos

Origène nous offre le résumé suivant : le sens ultime de la création ne nous est finalement révélé que par Jésus-Christ. Le Dieu créateur est aussi le Dieu rédempteur et celui qui donne perfection à ses créatures. Origène, d'accord avec saint Paul (1 *Corinthiens* 15,27sv), pense que tout doit être « soumis » au Christ afin que lui aussi soit « soumis », d'une soumission, s'entend, qui convient à un esprit.

Il n'y a pas de salut sans correspondance terrestre. C'est ainsi qu'il convient au Christ devenu homme de régner, afin de réaliser dans la chair le mystère de l'ordre du salut : désigner les bons et rendre aux coupables à chacun selon ses œuvres. Mais lorsqu'il « remettra le royaume à Dieu son Père », que tous seront présentés à Dieu purifiés et que le mystère de la réconciliation du monde sera accompli, alors cela signifiera que tous se tiendront devant le trône de Dieu afin que s'accomplisse ce qui suit : « Je vis, dit le Seigneur, afin que tout genou plie devant moi et que toute langue loue Dieu » (cf. Phil 2,10sv).

Je crois – avec le grand interprète de la Bible, Origène – que lorsque Dieu dit qu'il sera « tout en tous », cela signifie aussi qu'il deviendra en même temps tout en chaque individu. Mais il ne le sera que lorsque toute souillure de péché aura été nettoyée, que lorsque tout ce qu'un esprit raisonnable peut sentir, voir ou penser aura Dieu pour objet, qu'il ne puisse voir rien d'autre que Dieu, ne

23. IRÉNÉE DE LYON, *Adversus haereses* V, 18,5.

24. Cardinal Joseph RATZINGER, *Eucharistie – Mitte der Kirche. Vier Predigten [L'eucharistie, centre de l'Église. Quatre homélies]*, Munich, 1978, pp. 59-60.

L'Incarnation, plénitude de la Création

tenir à rien d'autre qu'à Dieu, que Dieu devienne la mesure de tous ses sentiments et qu'ainsi «Dieu soit tout»... au point qu'il n'ait plus envie de manger de «l'arbre de la connaissance du bien et du mal» parce qu'il sera toujours dans le bien.

Si le créateur se donne lui-même à nous, comment ne nous donnerait-il pas en même temps toute la création ? Bien que cette parole : «Avec lui il nous donnera toutes choses» puisse avoir un double sens. Elle peut en effet vouloir dire que, si nous avons le Christ en nous, lui qui est Parole et sagesse, justice et paix, et tout ce que l'Écriture dit encore de lui, nous sommes pourvus d'une plénitude de vertu telle que nous n'occupons plus une place isolée parmi toutes les créatures, ce lieu terrestre étroit où nous résidons actuellement, mais que nous posséderons en même temps qu'avec le Christ tout ce que Dieu a toujours créé, de visible et d'invisible, de caché et de manifeste, de temporel et d'éternel. Il est pourtant possible d'entendre autrement cette parole : «avec lui, il nous donnera toutes choses» : Dieu lui donnera en jouissance, en tant qu'il est «l'héritier», tout ce qu'il a créé et il fera de même pour nous dans la mesure où nous sommes ses «cohéritiers».

Il n'y aura plus alors qu'une seule activité pour ceux qui parviennent à Dieu par la Parole qui séjourne auprès de lui. Tous seront à ce point formés dans la connaissance du Père, comme l'est seulement le Fils aujourd'hui, qu'ils «deviendront un» comme le Père et le Fils sont «un». «De lui, par lui et en lui». «De lui» signifie la première création et que tout ce qui est a en Dieu son origine. «Par lui», que tout ce qui a été créé autrefois est mené et conduit par lui vers celui qui est à l'origine de l'existence. «En lui», que ceux qui ont déjà été élevés et améliorés sont fondés dans sa perfection²⁵.

Traduit de l'allemand par Éric Iborra
Titre original : *Inkarnation – Fülle der Schöpfung*.

Anton Štrukelj, né en 1952 en Slovénie, prêtre dès 1976, il est professeur de théologie dogmatique à Ljubljana, secrétaire de la Conférence épiscopale slovène, membre de la Commission théologique internationale et rédacteur en chef de l'édition slovène de *Communio*.

25. Hans Urs von BALTHASAR, *Origenes Geist und Feuer. Ein Aufbau aus seiner Schriften*, Johannes Verlag, Freiburg, ³1991, n° 1021-1032 [*Esprit et feu*, Paris, 1959-1960]. Voir aussi Anton ŠTRUKELJ, *Leben aus der Fülle des Glaubens. Die Theologie der christlichen Stände bei Hans Urs von Balthasar [Vivre de la plénitude de la foi. La théologie des états de vie chrétiens chez Hans Urs von Balthasar]*, Graz-Vienne-Cologne, 2002, p. 367.

Communio, n° XXVIII, 2 – mars-avril 2003

Alberto ESPEZEL

Incarnation et inclusion dans le Christ

« Quand vint la plénitude du temps, Dieu envoya son Fils, né d'une femme, né sujet de la Loi, afin de racheter les sujets de la Loi, afin de nous conférer l'adoption filiale. » (Galates 4,4.5)

NOUS allons nous intéresser ici au mystère de l'Incarnation du Fils comme le véritable début de son rôle de Nouvel Adam (*Romains 5,15*). En effectuant le parcours complet d'une vie d'homme, de sa conception à la mort-descente-résurrection et en devenant notre représentant comme nouveau chef de l'humanité (le prince de la vie : *Actes 3,15*), le Fils nous ouvre le chemin vers le Père, vers la communion avec Lui et entre nous.

Le chemin de l'Incarnation est un chemin d'abaissement, de *kénose*, de compassion rédemptrice, d'existence pour les autres (ou pro-existence, comme le disent certains exégètes et théologiens contemporains tels que Barth, Schürmann, Balthasar ou Kasper). Mais, à la suite de Pannenberg nous dirons que l'Incarnation elle-même est acte de représentation inclusive.

Parler de la représentation inclusive du Christ, c'est se référer au mystère de sa vie pour nous, de sa pro-existence pour nous, pro-existence qui le conduit à se mettre à notre place de façon à nous représenter devant le Père afin de nous préparer notre place de fils et de nous l'offrir. Sa solidarité avec nous et son rôle de serviteur auprès de nous culmine en une *représentation* et une *identification* à nous. Autrement dit, la représentation inclusive du Christ est

Incarnation et inclusion dans le Christ

le sommet de sa pro-existence pour nous. Cette représentation-identification constitue à proprement parler une *réalité théologico-ontologique* étant donné qu'elle fonde un *être nouveau*, un homme nouveau, un existentiel nouveau...

Pourquoi parlons-nous de représentation *inclusive* ? Parce que sa représentation non seulement ne nous remplace pas, ni ne s'impose à nous, mais qu'au contraire elle s'offre à nous afin que nous l'acceptions ou que nous la refusions ; afin que nous y participions et soyons de cette façon inclus dans la représentation du Christ pour les autres. Comme le dit très justement le Cardinal Kasper : « Le remplaçant rend inutile celui qu'il remplace, mais *le représentant prépare le terrain, il garde la place libre, puis il se retire lorsque l'autre arrive...La représentation inclusive n'enlève donc rien à l'autre ; au contraire, c'est elle qui rend possible la liberté de l'autre.*¹ »

Nous traduisons de façon approximative et imparfaite *Stellvertretung* par représentation inclusive. Initialement *Stellvertretung* signifie représentation (au sens fort) en lieu et place de l'autre. Nous ajoutons la notion d'inclusivité en raison de ce que nous avons dit plus haut, dans le but de souligner son ouverture à la participation ecclésiale dans la représentation réalisée par le Christ. Nous évitons expressément le mot « substitution », qui, pour des oreilles latines semble par trop évoquer un « remplacement », et a conduit dans l'histoire de la théologie et de la spiritualité à vider de sa substance la relation entre le Christ et son œuvre, entre nous et notre participation à cette dernière.

La représentation inclusive d'Adam

Olegario González de Cardedal rappelle avec justesse que le Christ aussi bien qu'Adam nous ont inclus dans les conséquences de leurs actions. Ils nous ont représentés inclusivement, bien que de deux façons différentes. Notre premier père Adam a refusé sa véritable vocation et sa mission originelle de réaliser une représentation inclusive de grâce et est tombé – comme nous l'avons vu – dans un péché qui signifiait un amour pour soi-même non filial (*cor incurvatum in seipsum*). Son péché nous a laissé un vide de grâce (*vacuum de gratia* : Scheffczyk), une situation objective de dis-grâce. Il a

1. Walter KASPER, *Der Gott Jesu Christi*, Mainz, 1979, pp. 275-276.

THÈME Alberto Espezal

exercé et poursuivi une représentation inclusive dans le péché qui a entraîné comme résultat un état d'absence de grâce. C'est pour cela qu'Adam a cessé de transmettre (dans les faits, il n'a pas transmis du tout) cet état de grâce qu'il aurait dû transmettre d'après sa vocation et sa mission originelles².

Par conséquent, les actions d'Adam, tout comme celles du Christ, nous influencent et conditionnent notre propre liberté. Ces actions ne finissent pas par décider pour nous, elles n'enferment pas notre destinée, mais elles orientent l'histoire de l'homme de telle sorte que, nécessairement, nous existons et nous nous trouvons à leur lumière ou à leur ombre³. Dans le cas particulier du péché originel d'Adam, la notion de péché à laquelle nous nous référons est, bien entendu, une notion analogique. Le fait qu'il nous soit communiqué constitue un état de péché et de manque de grâce que nous nous apprions avec notre propre péché (*Romains 5,12*).

La représentation inclusive du Christ

Il nous faut maintenant contempler la représentation inclusive du Christ à partir du Nouveau Testament mais également en faisant appel au personnalisme juif et chrétien du ^{xx}e siècle. Le personnalisme nous a enseigné à redécouvrir la relation du *Je* au *Tu*, et comment le *Tu* s'ouvre, reconnaît et permet le développement de la liberté de la personne. De la même façon il nous a fait redécouvrir le nous et la valeur de tous aux yeux de Dieu.

Dans le Christ nous est révélé ce qui constitue l'homme : sa vie reçue du Père, avec les autres et pour les autres. En vertu de la mission et de l'œuvre salvifique réalisée par Jésus, le Père nous considère maintenant comme ne faisant plus qu'un avec son propre Fils. Sa vie terrestre, sa Mort et sa Résurrection, ainsi que le don de l'Esprit deviennent notre propre vie, mort, résurrection et réception de l'Esprit filial (*Romains 6*). C'est donc une inclusion représentative qui unit les hommes au Christ en vertu de la Création (*Colossiens 1,16.17.18*), de l'Incarnation et de la Rédemption opérée par Jésus (*Romains 5,15* ; *I Corinthiens 15,22*).

Si nous partons du Christ, sa représentativité inclusive s'exerce dans le lieu trinitaire du Fils. Dans sa vie, sa Passion et sa Mort, non

2. K. H. MENKE, *Stellvertretung*, Einsiedeln, 1991, p. 286.

3. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Cristología*, Madrid, 2001, p. 525.

Incarnation et inclusion dans le Christ

seulement il assume les conséquences du péché, mais encore il fait l'expérience du refus de Dieu tout comme la fait le pécheur. Jésus fait l'expérience de l'état de pécheur, vie sans aucun sens, sans la moindre lumière ; il la fait non seulement de l'extérieur, ou d'une manière purement psychologique, mais encore aussi profondément que le pécheur lui-même. Cette expérience de vie, Jésus la fait maintenant à partir de la proximité unique qu'il a avec son Père, à partir de son être *relatio subsistens* tourné vers *Abbá*. Seul le Fils peut, en ce sens, faire l'expérience de la profondeur du péché aux yeux de Dieu, Lui seul peut savoir de façon exhaustive ce qu'est être abandonné par tous et particulièrement par le Père.

Comme l'affirme Hans Urs von Balthasar : « ...être solidaire de ceux qui sont perdus signifie... le fait absolument unique que tout le péché du monde soit porté par le Fils totalement unique du Père, dont la divino-humanité (qui est plus que le cas suprême de la christologie transcendente) est seule capable d'accomplir une telle tâche⁴ ». Sur la Croix et dans l'abandon, dans le lieu de la non-relation, Jésus reste cependant en relation, et dès la nuit de l'abandon, il appelle le Père dans sa prière (le cri de l'abandon est prière !) et il pardonne en priant pour ses bourreaux, dans l'obéissance nue qui ne comprend plus⁵. Cette représentation inclusive du Christ implique une représentation si réelle que le Christ meurt de ma propre mort de pécheur afin que moi, au-delà de moi-même, j'atteigne à ce moment-là la vie de l'amour de Dieu⁶.

Nous disions ci-dessus, à la suite du cardinal Kasper, que la représentation inclusive du Christ n'est pas un remplacement et qu'il ne convenait pas non plus, stricto sensu, de parler de substitution. En effet le représentant *prépare le terrain, il garde la place libre, puis il se retire lorsque l'autre arrive*. La représentation n'enlève alors rien à l'autre ; au contraire elle rend possible la liberté pour l'autre⁷.

En termes christologiques, c'est en nous représentant dans sa vie et dans son Mystère Pascal, que Jésus-Christ nous permet d'accéder à notre demeure, à notre place de fils en Lui, qu'il nous ouvre l'espace de notre filiation en Lui, par le don de l'Esprit-Saint filial, afin que nous soyons consciemment et librement fils en Lui ; il maintient

4. Hans Urs von BALTHASAR, *La foi au Christ*, Paris, 1968, p. 223.

5. Hans Urs von BALTHASAR, *op. cit.*, 1968, p. 171.

6. Hans Urs von BALTHASAR, *op. cit.*, 1968, p. 221.

7. Walter KASPER, *Der Gott Jesu Christi*, Mainz, 1979, p. 275.

THÈME _____ *Alberto Espezel*

libre notre place pour nous, afin que nous entrions et que nous demeurions dans cette nouvelle demeure, et finalement il se retire pour que en occupant cette place librement nous vivions notre vocation et notre mission en Lui, tandis que Lui continue à être, en quelque sorte la Tête de ses propres membres (*Éphésiens* 1,22-23), en exerçant une intercession perpétuelle car elle demeure pour toujours (*Hébreux* 7,24).

Nous préparer le terrain, nous garder la place libre, se retirer avec l'aide de l'Esprit-Saint c'est une façon de nous créer une nouvelle fois, de nous re-crée, d'ouvrir pour nous la possibilité d'un être nouveau, d'une création nouvelle, la possibilité de rendre grâce, à partir de cet état de dis-grâce dans lequel se trouvait l'homme depuis Adam. Il n'y a pas remplacement mais refondation, réhabilitation de notre liberté blessée ; il y a guérison et possibilité d'une nouvelle liberté filiale dans l'Esprit-Saint.

Nous n'ignorons pas la grande objection de la modernité contre cette représentation du Christ et de l'Église, exposée de façon lapidaire par Kant dans *La religion dans les limites de la simple raison* : « Cette faute originelle... (le péché originel)... ne peut être effacée par un autre, du point de vue de notre droit rationnel ; ce n'est pas une obligation transmissible, comme une dette d'argent (dans laquelle il est indifférent au créancier que ce soit le débiteur lui-même qui paie ou une autre personne pour lui), qui peut être assumée par un autre, mais ce qu'il y a de plus personnel, la faute du péché, que seul le pécheur peut assumer, et non l'innocent, quelle que soit la magnanimité qu'il déploie en voulant l'assumer⁸. »

Devant cette défense de l'autonomie absolue de l'homme (fermé, au bout du compte, à la filialité vis-à-vis de Dieu) il faudrait rappeler ces mots de González de Cardedal : « Le Nouveau Testament comprend la destinée (vie, mort et résurrection de Jésus) comme destin de la Tête – représentant, solidaire, forgeron, pionnier d'une nouvelle humanité (*1 Corinthiens* 15 ; *Actes* 3,15 ; 5,31 ; *Hébreux* 2,10 ; 12,2) – non pour se substituer à qui que ce soit en le remplaçant, étant donné qu'à aucun être libre ne peut se substituer un autre dans le sens matériel de ce mot, mais en nous précédant et en nous ouvrant un chemin, en illuminant le parcours de notre existence, en s'autorisant soi-même à être compagnie et grâce, en nous

8. E. KANT, *La Religion dans les limites de la simple raison*, Doctrine, 2^e partie, 1^{re} section, C, trad. A. Philonenko, in *Œuvres philosophiques*, Paris, Gallimard, 1986, p. 90 (Bibliothèque de la Pléiade, t. III).

Incarnation et inclusion dans le Christ

rendant possible le passage vers le Père comme lui-même l'a réalisé dans sa Pâques et en nous donnant son saint Esprit... La véritable autonomie d'un homme réside, selon la Bible, dans l'extrême attention qu'un homme peut avoir envers son frère, au point de le remplacer comme otage en demeurant toujours responsable de sa vie et de sa mort. L'Ancien Testament, du chapitre quatre de la *Genèse* aux chants du Serviteur de Yahvé, déroule un fil d'or qui s'achève en Jésus-Christ : nous pouvons, nous sommes créés pour donner notre vie en lieu et place du prochain, même pécheur et coupable ; nous pouvons dépasser et détruire le péché des autres par notre propre sacrifice. Nous pouvons vivre pour autrui et mourir pour lui : voilà le pouvoir, la suprême dignité et capacité de l'homme laquelle, ouverte dans l'Ancien Testament, a été explicitée dans le Nouveau⁹. »

En conséquence nous sommes et nous existons *à partir du* Père, dans le Christ et dans son Esprit filial qui fait de nous des fils en Lui. Autonomie participative et filiation ne sont pas deux termes antinomiques. Jésus est notre nouveau lieu trinitaire de filiation. Avec Lui nous vivons notre existence en réception, animés par son Esprit filial.

Elle est lumineuse l'intuition de Balthasar, reprise à son tour par Norbert Hoffmann¹⁰ : tous deux voient ce mystère de la représentation de Jésus-Christ à l'origine sous une forme trinitaire, en sorte que, de toute éternité, la génération par le Père du Fils dans l'Esprit, à l'intérieur de la Trinité immanente, constitue déjà ce premier mouvement pour « *préparer le terrain* » au Fils, terrain sur lequel va avoir lieu ensuite la Création et la représentation rédemptrice de nous tous, formes dérivées de cette « *préparation du terrain* » comme l'a opérée cette génération première du Fils dans l'Esprit qui embrasse et soutient tout l'ensemble.

La représentation inclusive s'exerce et s'accomplit totalement dans le parcours que fait Jésus de la vie humaine, depuis sa conception et son Incarnation jusqu'à son achèvement dans sa Mort et sa Résurrection. Dans la Résurrection, Jésus, habité par l'Esprit et Maître de ce dernier, dont il fait don aux siens (l'Église), voit s'opérer une sorte d'inversion ou de transformation de sa représentation ; de représentant des pécheurs, il devient le nouvel Adam lequel est le maître de la vie (*Actes* 3,15), et il répand en abondance l'Esprit de filiation sur les hommes.

9. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Cuatro poetas desde la otra ladera*, Madrid, 1996, pp. 615-616.

10. *Sühne. Zur Theologie der Stellvertretung*, Einsiedeln, 1981.

THÈME _____ *Alberto Espezel*

La participation ecclésiale dans la représentation inclusive du Christ

C'est de multiples façons que nous participons à l'œuvre salvifique du Christ. En premier lieu dans le oui libre que nous disons au Christ et à son œuvre libératrice, dans la libre acceptation du don de la communion restaurée, acceptation qui est en elle-même un chemin de conversion et ne doit pas être vue seulement comme un événement unique dans l'histoire, mais bien plutôt comme l'affirmation renouvelée d'une alliance.

Ce rôle qui est le nôtre se retrouve en second lieu dans la participation à laquelle sont appelés les chrétiens dans l'Église, afin de coopérer ensemble avec le Christ qui en est la Tête. En effet le Christ a opéré une représentation inclusive de tous, d'où la possibilité de participation de l'Église dans cette représentation, sous la forme, par exemple, d'une intercession ou d'une co-expiation avec le Christ, chacun à partir de sa propre place, de sa propre mission, dans le mystère de l'Église.

Unis au Christ par l'intermédiaire de l'Esprit-Saint, nous formons ensemble une humanité dans laquelle nous nous situons en fonction de notre mission et de la place qui est la nôtre. L'Esprit construit une communauté de mort et de résurrection avec le Christ. Mais les chrétiens ne sont pas une simple somme de missions individuelles, au contraire ils s'articulent dans leur mission d'une façon organique à l'intérieur de la mission du Christ¹¹.

Comme nous le disions, c'est l'Esprit qui effectue cette incorporation au Christ-Tête. D'une manière analogue à son rôle dans la Trinité immanente, l'Esprit personnalise, c'est-à-dire confère son identité personnelle au chrétien, dans le sens où il l'ouvre à sa pro-existence avec Dieu et avec tous. De même qu'en Dieu personnalité et communion sont également originelles (*personne et relatio subsistens*), de même l'Esprit construit dans le chrétien son identité personnelle et sa communion avec les autres en Dieu¹². Comme l'affirmait Barth, plus fortes sont l'unité et la communauté, plus fortes sont la personnalité et la liberté, toujours sous l'action de l'Esprit-Saint, personne trinitaire qui réalise cette personnalisation et cette communion avec le Christ et avec les autres¹³. Chaque chrétien est alors

11. Hans Urs von BALTHASAR, *Spiritus Creator*, Einsiedeln, 1967, p. 341.

12. K. H. MENKE, *Stellvertretung*, Einsiedeln, 1991, p. 297.

13. K. H. MENKE, *Stellvertretung*, Einsiedeln, 1991, p. 337.

Incarnation et inclusion dans le Christ

davantage une personne dans la mesure où il approfondit sa pro-existence et sa représentation en faveur des autres.

Ainsi, toute œuvre de prière, d'intercession, d'action et d'expiation pour les autres dans la *communio sanctorum* se fonde sur cette articulation, cette animation réalisée par l'Esprit-Saint dans le lieu trinitaire du Fils. Comme le rappelle Menke, la communion réalisée par l'Esprit signifie l'inversion de Babel à la Pentecôte, de l'être-pour-soi à la pro-existence pour les autres. Et cette action de l'Esprit habilite et libère notre propre liberté.

La participation dans la représentation du Christ vécue par l'Église trouve une cristallisation singulière dans les différents sacrements. En ce sens, après le baptême et la confirmation, l'Eucharistie est le sommet sacramentel de la co-offrande de l'Église, avec à sa Tête le Christ, au Père. Le Christ, par l'intermédiaire de l'Esprit-Saint, inclut chaque homme et tous les hommes dans son sacrifice, en faisant d'eux des co-offrants avec Lui. Comme l'affirme la première prière de réconciliation dans son épiclese en demandant que l'Esprit descende sur ceux qui vont communier : « *Regarde avec bonté, Père très aimant, ceux que tu appelles à s'unir à Toi, et accorde-leur que, en participant au sacrifice unique du Christ, ils forment, par la force de l'Esprit-Saint, un seul corps, dans lequel il n'y aura aucune division.* »

À son tour, grâce aux sacrements de l'ordre et du mariage, le chrétien est intégré et configuré au Christ de telle sorte qu'il participe à sa représentation inclusive en faveur de ses frères. Nous sommes inclus dans le Christ : à partir du mystère de son Incarnation, le Fils, d'une façon inouïe, franchit l'abîme qui le sépare de la créature en nous montrant, de manière incomparable, son amour pour nous.

Traduit de l'espagnol par Michel Belly
Titre original : *Encarnación e Inclusión en Cristo*

Alberto Espezel, prêtre. Thèse de doctorat à l'Université grégorienne *Le mystère pascal chez Balthasar*, directeur de la *Communio* argentine, professeur de dogmatique dans plusieurs universités.

Marie-Thérèse BESSIRARD

« Je suis l’aveugle-né »

M.-T. B. nous livre ici sa perception de l’Incarnation à travers l’expérience d’une intervention banale, nécessaire au traitement d’une affection grave.

Allongée sous le voile bleu qu’on a posé sur ma tête, à l’abri de l’éclat du scialytique, je repose, le regard perdu dans la lueur bleutée qui m’isole du monde extérieur. Je suis prête pour l’intervention qui prélude aux traitements à venir. Tout mon être, tendu d’impatience, l’oreille en alerte, guette les mouvements de l’infirmière et du médecin, le bruit métallique des instruments qu’on prépare.

Premières piqûres, puis les gestes dont je perçois la précision maîtrisée. Et voici qu’une voix parle, calme et persuasive : elle dit le geste, elle en dit le sens au moment même où ma chair tressaille sous la pression de la main. Et c’est comme si la main parlait...

Alors s’éveille en moi une évidence : cette main, ce médecin inconnu – que je ne vois pas, que j’entends – je suis son prochain, si proche de mon corps fragilisé, de cette chair qu’il travaille pour me soigner, le prochain le plus proche dans les gestes qu’il conduit sans hésiter ; non pas la main mise sur moi d’un pouvoir inconnu, mais une main qui parle, qui *me* parle.

Une onde de confiance m’envahit, une image surgit, portée par la voix : je suis l’aveugle-né sous la main de Jésus, qui me parle... La main, la voix... « Le Verbe s’est fait chair »... Et si proche, plus proche encore, la vie du Christ au jour le jour, de la naissance à l’agonie, dans la réalité tangible de sa chair d’homme...

Il faut que ma propre chair connaisse telle alerte pour me faire sentir la Présence charnelle qui m’atteint de sa parole : de l’abîme du mystère, l’incarnation affleure... Tout mon être la reçoit, détendu, comme la relation première, l’unique, au-delà du *dicible*.

Communio, n° XXVIII, 2 – mars-avril 2003

Serge LANDES

De l'apostolat des laïcs à la nouvelle évangélisation

N*l mouvement, ni communauté, notre revue est au service de l'intelligence de la foi et fidèle à l'esprit défini par Hans Urs von Balthasar dès l'article fondateur : dans un dialogue, « Ce n'est pas le savoir absolu, c'est l'amour absolu qui englobe ¹ » même ceux qui confrontent leurs analyses.*

C'est dans l'esprit désintéressé d'une parole libre, exigeante et généreuse que nous avons lancé une large invitation à une journée de réflexion.

Les expériences des « mouvements » et « communautés » dits « nouveaux » s'inscrivent, d'ores et déjà, dans la durée. La première tâche était de prendre la mesure des mutations historiques du dernier siècle, en France, et d'esquisser une typologie ².

Il est aussi nécessaire de scruter le présent, de confronter des expériences très différentes. Ainsi, François Gondrand a souligné l'originalité de l'Opus Dei. Riches furent aussi les échanges entre les invités et un public qui comptait des membres de bien d'autres mouvements. Les contributions ici rassemblées ³ permettent de mesurer

1. « Un programme : Communio », p. 14 du n° 1 de la Revue francophone, 1975.

2. L'essentiel en est synthétisé par l'article d'Yves-Marie HILAIRE « L'apostolat des laïcs au vingtième siècle » avec la typologie présentée sous forme de tableaux p. 77-92.

3. C'est la série donnée sous le titre « La richesse du présent : originalités, vocations, urgences, choix concrets » p. 93 à p. 110.

DOSSIER _____ **Serge Landes**

diversités et convergences entre initiatives, mouvements, ou communautés qui avaient été choisis non pour tracer un tableau exhaustif ou pour tout dire de leurs expériences, mais pour permettre d'en prendre une mesure à la fois vivante et personnelle.

Comment l'insertion peut-elle se faire dans le tissu ecclésial ? La question de l'articulation entre vie paroissiale et engagement communautaire devait être posée⁴. Enfin, un éclairage plus précis sur la manière dont le droit canonique organise aujourd'hui l'apostolat des laïcs a pour but de faire avancer la réflexion⁵ en ce domaine.

4. Jacques BENOIT-GONNIN donne sa réflexion, « Vie ecclésiale, mouvements et paroisses : l'expérience de l'Emmanuel » p. 111.

5. Voir Michel DORTEL-CLAUDOT, « Quand des laïcs se regroupent entre eux : leur statut canonique dans l'Église », p. 115.

Communio, n° XXVIII, 2 – mars-avril 2003

Yves-Marie HILAIRE

L'apostolat des laïcs au XX^e siècle

LE cardinal Ratzinger, lors de sa conférence au Congrès mondial des mouvements ecclésiaux et communautés nouvelles, tenu à Rome les 27-30 mai 1998, s'exprime ainsi : « Les mouvements apostoliques apparaissent sous des formes toujours nouvelles et il ne peut qu'en être ainsi, puisqu'ils sont précisément la réponse de l'Esprit Saint aux situations changeantes au milieu desquelles vit l'Église ».

Et le cardinal d'évoquer six grands mouvements :

- dans l'Antiquité tardive, le monachisme missionnaire ;
- aux X^e et XI^e siècles, Cluny ;
- au XIII^e siècle, François et Dominique, Franciscains et Dominicains ;
- au XVI^e siècle, la mission devient mondiale avec Ignace de Loyola et les Jésuites ;
- au XIX^e siècle, le grand essor des nouveaux ordres religieux, notamment féminins ;
- au XX^e siècle, l'apostolat des laïcs.

De son côté, Hans Urs von Balthasar écrit en 1982 : « Il a quand même fallu attendre notre siècle – le XX^e siècle – pour voir ainsi éclore et se multiplier dans l'Église tant de mouvements laïcs indépendants. »

Heureusement, oserais-je dire, il y en a trop : les tableaux que j'ai composés¹ pour aider à la connaissance de ces mouvements ne peuvent être complets. Tous les mouvements encore actifs actuellement

1. Voir pages 86 à 92.

DOSSIER _____ **Yves-Marie Hilaire**

n'ont pu être retenus : ainsi les *Cursillos de Cristianidad* en Espagne, Lumière et Vie en Pologne, plusieurs mouvements d'Europe orientale, et l'importante Légion du Christ d'origine mexicaine qui progresse aujourd'hui en Europe. Je n'ai pas pris en compte dans ces tableaux les groupements de vie évangélique de spiritualité ignacienne, dominicaine, franciscaine, salésienne qui sont importants, mais difficiles à situer et évaluer dans le temps et dans l'espace².

D'autre part les questions de vocabulaire mériteraient des explications. Chemin faisant, il faudra tenter d'éclairer les termes de « mouvement », « communauté », « institut séculier », « prélature personnelle » (structure ecclésiastique créée par le concile Vatican II). Quant au terme de « charismatique », il s'applique certes à tous les mouvements puisque le Saint Esprit est à l'œuvre partout, mais il est utilisé ici dans son sens restreint et concerne les mouvements dont les membres reçoivent l'effusion de l'Esprit.

Je retiendrai cinq étapes principales au cours du XX^e siècle, en rappelant l'existence en amont de la Conférence Saint-Vincent de Paul lancée en 1833 par Bailly et Frédéric Ozanam, parce qu'il s'agit déjà d'un mouvement mondial de laïcs d'origine française avec des dirigeants laïcs et des conseillers ecclésiastiques.

1905 : l'Action catholique de Pie X

Au XX^e siècle, la première étape est celle de l'Action catholique, mais il y a deux Actions catholiques successives, celle de Pie X et celle de Pie XI. En 1905, on se trouve dans un climat de crise entre l'Église catholique et les États latins, en Italie, mais surtout en France où c'est l'année de la séparation entre les Églises et l'État, et bientôt au Portugal, où la séparation interviendra en 1911. Pie X réorganise alors l'œuvre italienne des Congrès par l'encyclique *Il firmo proposito* : il évoque « ces multitudes d'œuvres de zèle, entreprises pour le bien de l'Église, de la société et des individus, communément désignées sous le nom d'Action catholique qui, par la grâce de Dieu, fleurissent en tout lieu et abondent pareillement en notre Italie...

2. *Nouveaux mouvements et nouvelles communautés*, Actes réunis par Gérard CHOLVY, VIII^e Université d'été d'histoire religieuse, Arras, 1999, Centre régional d'histoire des mentalités (CRHM), Université Paul Valéry, Montpellier. Signalons aussi que de 1999 à 2002 au moins dix importants travaux dont cinq thèses ont été réalisés sur le sujet que nous traitons ici.

L'apostolat des laïcs au XX^e siècle

Immense est le champ de l'Action catholique. Par elle-même elle n'exclut absolument rien qui d'une manière quelconque, directement ou indirectement, appartient à la mission divine de l'Église».

Quels sont les caractères de ces mouvements ? J'en distinguerai trois :

– D'abord ce sont des mouvements intégralistes, en relation forte avec Rome, mais non intégristes. Ils mettent l'accent sur la primauté du spirituel, de la Révélation divine à répandre. La devise de l'Association catholique de la jeunesse française (ACJF) est : « Tout le christianisme dans toute notre vie ». Ils militent pour la défense religieuse dans un contexte conflictuel, et exercent un apostolat à travers les œuvres caritatives, sociales, sanitaires, éducatives.

– Ces mouvements dépassent le cadre diocésain – ils sont nationaux, voire internationaux – mais ils sont implantés dans chaque diocèse avec l'approbation de l'évêque.

– Enfin, ils sont dirigés par les laïcs avec l'aide de conseillers ecclésiastiques, reproduisant ainsi le modèle de la Conférence Saint-Vincent-de-Paul. La lettre de Pie X à Jean Lerolle, président de l'ACJF, du 21 février 1907 est explicite sur ce sujet : « L'initiative et la sainte liberté ne seront pas entravées par la présence du prêtre ; il n'est présent dans vos groupes et dans vos comités que pour y être, selon le cas, le docteur, le conseiller, le guide³. »

Le mouvement type de cette première Action catholique c'est alors l'Association catholique de la jeunesse française (ACJF), fondée en 1886 par Albert de Mun qui compte, en 1914, 140000 membres. Sa méthode se résume en trois mots : PIÉTÉ, avec le retour dans la vie paroissiale des jeunes hommes, puis des hommes, et une ferveur eucharistique très marquée ; ÉTUDE, avec l'accent mis sur la formation religieuse et sociale, dans le cadre des cercles d'études ; ACTION, très diversifiée, apostolique, sociale, syndicale, coopérative⁴.

Sur le même modèle, les Ligues féminines se constituent en 1901-1902 et se développent, rassemblant deux millions de femmes entre les deux guerres. À partir de 1925, la Fédération nationale

3. Charles MOLETTE, *L'Association catholique de la jeunesse française (1886-1907)*, Paris, 1968.

4. Alain-René MICHEL, *L'Association catholique de la jeunesse française (1919-1956)*, mémoire d'habilitation, Université Lille 3, juin 2002.

DOSSIER _____ **Yves-Marie Hilaire**

catholique du général de Castelnau regroupe deux millions d'hommes à la fin des années vingt et plus d'un million au cours des années trente.

1927-1932 : L'Action catholique de Pie XI

Après la Première Guerre mondiale, le contexte politico-religieux change sous le pape Pie XI (1922-1939). Celui-ci est amené à s'opposer au nationalisme absolu, puis au totalitarisme. En France, il condamne plusieurs écrits de Charles Maurras et le journal *l'Action française* en 1926-1927. En opposition au slogan « Politique d'abord » de Maurras, la « Primauté du Spirituel » est proclamée par le philosophe Jacques Maritain, porte-parole du pape. En Italie, Pie XI critique vivement le fascisme qui veut mobiliser la jeunesse au service de son idéologie : il dénonce l'adoration de l'État, la « statolâtrie »⁵.

Au moyen de la diffusion d'une série de textes (le plus souvent des lettres à des évêques-primats), entre 1928 et 1932, le pape réorganise l'Action catholique et resserre ses mouvements autour des évêques et du clergé pour les placer hors d'un champ politique menacé par l'autoritarisme des États ou le totalitarisme. Ces textes contiennent deux affirmations : l'apostolat est une obligation pour tous les baptisés, puisque le sacerdoce au sens large, qui est valorisé, inclut tous les baptisés ; le « mandat » est donné par la hiérarchie (évêques et prêtres) aux membres laïcs de l'Action catholique, ce qui signifie en fait que le contrôle ecclésiastique se renforce sur les laïcs.

Dorénavant l'Action catholique comprend deux types d'organisations :

– L'Action catholique générale (ACG) qui reprend les structures de la première Action catholique. Selon le modèle italien, on a un mouvement d'hommes, un de femmes, un de jeunes gens, un de jeunes filles. En France, ce type d'organisation donnera l'Action catholique générale des femmes (ACGF, de 1933 à nos jours), et l'Action catholique générale des hommes (ACGH 1945-1975).

– L'Action catholique spécialisée par milieux de vie, lancée en Belgique en 1925 par l'abbé Cardijn et en France en 1927 par l'abbé Guérin. Il s'agit d'abord des mouvements de jeunesse JOC/JOCE,

5. Encyclique *Non abbiamo bisogno*, 1931.

L'apostolat des laïcs au XX^e siècle

JAC/JACF, JEC/JECF, JIC/JICF, JMC, puis des mouvements d'adultes LOC, MPF, ACO, LAC, MFR, CMR, ACI⁶.

Le mouvement type de cette seconde Action catholique, c'est alors la Jeunesse ouvrière chrétienne (JOC). « Les apôtres des ouvriers seront des ouvriers » proclame Pie XI. La grandeur du travail est exaltée à travers le modèle du Christ ouvrier charpentier. La spiritualité du mouvement qui rassemble les jeunes dans des messes ferventes est fortement christocentrique et ouvrière. Le chant « Sois fier ouvrier tu referas le monde » annonce son renouvellement par la rechristianisation. Ces mouvements d'Action catholique spécialisés ont un succès considérable ; ils atteignent des dizaines ou des centaines de milliers de jeunes selon les cas. Si l'on tient compte de l'ensemble des organisations catholiques de jeunesse (dont le scoutisme) on estime qu'entre 1941 et 1948, un jeune français sur trois est concerné.

Vers l'apostolat des laïcs : de Pie XII à Paul VI

Apogée et premières crises de l'Action catholique

L'apogée se situe au lendemain de la Libération après 1945. En France, les ministres réformateurs sociaux issus de la JOC, Bacon, Prigent, sont au pouvoir sous la IV^e République (Sécurité sociale, politique de la famille). Les jacistes entreprennent la « révolution des campagnes ». Les dirigeants jécistes, actifs dans la Résistance, tiennent leur place dans la vie intellectuelle.

En Europe, les partis politiques d'inspiration chrétienne participent activement à la reconstruction (les « miracles » italien, allemand, français) et construisent l'Europe autour de R. Schuman, K. Adenauer, A. de Gasperi, mettant fin aux conflits sanglants et instaurant la plus longue ère de paix que l'Europe occidentale ait connue depuis l'Empire romain. En Espagne, les ministres technocrates issus de l'Opus Dei transforment leur pays entre 1957 et 1973.

6. JOC : Jeunesse Ouvrière chrétienne, F : féminine, A : agricole, E : étudiante, I : indépendante, M : Maritime ; LOC : Ligue Ouvrière chrétienne ; LAC : Ligue Agricole chrétienne ; MPF : Mouvement Populaire des familles ; MFR : Mouvement familial rural ; CMR : Chrétiens dans le monde rural ; ACO : Action catholique ouvrière ; ACI : Action catholique indépendante.

DOSSIER _____ **Yves-Marie Hilaire**

Cependant les premières crises se produisent. En France, l'ACJF, devenue depuis la spécialisation une Fédération de mouvements, disparaît. Elle meurt de «la conjonction entre le séparatisme de la classe ouvrière et l'ouvriérisme de l'autorité religieuse» (R. Rémond)⁷. La classe ouvrière pense détenir l'avenir du monde et le mandat renforce le contrôle de la hiérarchie religieuse. Le scoutisme traverse des crises, la JEC, fascinée par l'idéologie et la politique, connaît des crises à répétition, puis la JAC, devenue le MRJC, est atteinte à son tour.

Face à ces crises, au milieu des nombreux débats qui les jalonnent, certaines personnalités et quelques groupes semblent particulièrement lucides : Don Luigi Giussani, fondateur en Italie de la Jeunesse étudiante en 1954, puis de Communion et Libération en 1969, diagnostique alors le déficit de l'Action catholique dans le domaine de la formation spirituelle et culturelle. En France, l'abbé Charles, directeur du Centre Richelieu, insiste sur la formation spirituelle et théologique des laïcs et fait volontiers référence à l'ancienne ACJF et à sa méthode : Piété, Étude, Action⁸. En Espagne, les Cursillos de Cristianidad s'efforcent de procurer aux laïcs à partir de 1945 une formation doctrinale et spirituelle.

La réflexion des théologiens sur l'apostolat des laïcs

En 1947, la Constitution pontificale *Provida Mater* reconnaît les Instituts séculiers, forme d'organisation religieuse qui intéresse alors, entre autres, Notre Dame de Vie et l'Opus Dei. Hans Urs von Balthasar réfléchit sur ce sujet et publie en 1948 un article intitulé «Le Laïc et l'état régulier» dans lequel il écrit : «Le couple cler-laïc peut fonctionner de façon perverse dans l'Action catholique. Celle-ci apparaît comme la création hybride du cléricalisme moderne, cherchant par elle une sortie de son ghetto et n'aboutissant qu'à y ramener les laïcs. En réalité on a indûment mis à l'écart l'état régulier dont on a méconnu le rôle théorique et le rôle historique : il faut retrouver une vie évangélique capable d'être vécue par les laïcs dans le monde, des laïcs qui s'assureront une maîtrise culturelle et théologique, comme c'était le cas des débuts de l'ordre franciscain.⁹»

7. R. RÉMOND *Vivre notre histoire*, p. 108.

8. Samuel PRUVOT, *L'abbé Charles, aumônier du Centre Richelieu (1944-1959)*, Paris, Éditions du Cerf, 2002.

9. Père SERRAND, Pour une théologie du laïc, *Vie intellectuelle*, juillet 1949, pp. 37-42, commentaire du livre de Balthasar paru en allemand en Suisse, l'année précédente.

L'apostolat des laïcs au XX^e siècle

Les théologiens travaillent sur l'apostolat des laïcs et participent pour la plupart aux deux Congrès mondiaux de l'apostolat des laïcs tenus à Rome en 1951 et 1957. Cinq parmi eux publient sur le sujet et deviendront des experts influents au Concile Vatican II : un belge, Philips (*Le rôle du laïcat dans l'Église*) ; deux italiens : Spiazzi (*La mission des laïcs*), et Mgr Pavan (*L'apostolat des laïcs dans le monde moderne*), un allemand Karl Rahner (*Sur l'apostolat des laïcs*), et un français Congar (*Jalons pour une théologie du laïcat*) qui se trouve éloigné de Rome pendant cette période¹⁰. Aussi le décret sur l'apostolat des laïcs de Vatican II (1965) se situe dans la ligne des réflexions des années cinquante : il réévalue le sacerdoce des fidèles, insiste sur la grande variété des formes de l'apostolat des laïcs et propose une conception de cet apostolat plus large que celle de l'Action catholique, malgré les évêques français qui veulent privilégier cette dernière.

En 1967, un Conseil pontifical pour les laïcs est créé et en 1981 un document de ce conseil précise le rôle du prêtre dans les associations de fidèles : il doit être un assistant ecclésiastique, un pasteur et ne pas prétendre ni diriger, ni présider : il occupe donc la place qu'il avait à la Conférence Saint-Vincent de Paul et à l'ACJF.

L'émergence de nouveaux mouvements suggère cette conception large de l'apostolat des laïcs

Les nouveaux mouvements ne sont pas toujours bien reçus et connaissent des difficultés avec les évêques ou avec Rome. Ainsi le fondateur de *Schönstatt*, Joseph Kentenich, est exilé pendant quinze ans aux États-Unis par le Saint Office. *L'Opus Dei* est menacé par le Saint Office, mais sauvé par la présence et la vigilance de José-Maria Escriva à Rome. Les *Focolari* sont également menacés par le Saint Office parce qu'ils associent trop les deux sexes, mais ils sont reconnus en 1962. La *Légion de Marie* est critiquée, voire rejetée par certains évêques, mais elle est défendue avec persévérance par Mgr Suenens, auxiliaire de Malines.

On constate ici le rôle important des « passeurs » qui garantissent l'authenticité chrétienne des mouvements. Parmi eux Mgr Suenens, Véronica O'Brien qui introduit en France la Légion de Marie et qui

10. Bernard MINVIELLE, *Les congrès mondiaux de l'apostolat des laïcs, 1951-1957*, Fribourg, 1999.

DOSSIER _____ **Yves-Marie Hilaire**

appréciera les charismatiques (pour la petite histoire, elle fait rencontrer Fabiola à Baudouin de Belgique), Jean Vanier le fondateur de l'Arche, le Père Caffarel, fondateur de l'Anneau d'Or, et Marthe Robin.

Les nouveaux mouvements nés à l'étranger pénètrent très peu en France, où l'Action catholique spécialisée se trouve privilégiée dans les diocèses (apport d'aumôniers, financement, presse) malgré la fin du mandat décidée en 1975 par l'épiscopat.

La crise catholique en France et l'émergence des communautés nouvelles

La crise catholique a été bien décrite par Denis Pelletier dans sa thèse récente¹¹. Elle est marquée par un recul accentué de la pratique religieuse de 30 % à 12 % en quinze ans et par un effondrement des professions de religieuses apostoliques et des ordinations de prêtres séculiers ; pour ces derniers, on passe de 800 ordinations par an en 1956 à 400 en 1968 et à une centaine après 1977.

Cependant, face à la crise, à partir d'une certaine effervescence des groupes de prière, on voit émerger des mouvements d'origine française. Clercs et laïcs français ayant l'audience des medias, travaillés par une sorte d'autosatisfaction néogallicane et par un certain complexe antiromain¹², n'acceptent guère de mouvements d'origine étrangère.

Plusieurs instituts de vie consacrée naissent alors et prouvent qu'une existence profondément spirituelle est possible dans un monde sécularisé. Les sœurs de Bethléem et de l'Assomption nées en 1950 accueillent de nombreuses vocations dans les années 1970. La Fraternité monastique de Jérusalem avec ses moines et ses moniales dans la ville naît en 1975 à Paris autour du Père Delfieux. Les Frères et prêtres de Saint Jean apparaissent en 1975 à Lérins. La communauté de Saint Martin rassemble en 1976 de jeunes Français traditionalistes qui doivent s'installer à Gênes en Italie pour faire leurs études sacerdotales.

11. Denis PELLETIER, *La crise catholique (1965-1978)*, Payot, 2002.

12. Hans Urs von BALTHASAR, *Le complexe antiromain*, Apostolat des éditions, 1976.

L'apostolat des laïcs au XX^e siècle

Les années soixante-dix voient aussi l'essor de Taizé : cette communauté monastique œcuménique fondée en 1949 autour du frère Roger Schutz est alors fréquentée par de nombreux jeunes en recherche qui sont invités à prier et à militer dans leurs églises respectives. En 1974, le premier « concile » des jeunes a lieu à Taizé avec 35 000 participants. Les rassemblements de Taizé seront une source d'inspiration pour les futures journées mondiales de la jeunesse.

L'émergence en France des communautés charismatiques a lieu entre 1972 et 1977. À partir de nombreux groupes de prières, 9 à 10 communautés qui deviendront importantes voient le jour au cours de ces années. Le tableau ci-joint n'en retient que 7 car 2 d'entre elles ont disparu, la Sainte Croix et la Théophanie. Plusieurs parmi elles sont issues du pentecôtisme et du renouveau catholique américain. Elles sont caractérisées par l'expérience de l'effusion de l'Esprit qui entraîne la conversion, l'écoute de la Parole de Dieu, la prière de louange, le don des charismes (prophétie, guérison, mission, expression en langues...). Lors de l'Année Sainte 1975, le Renouveau charismatique est accueilli à Rome par Paul VI : devant 10 000 membres du Renouveau, le pape reconnaît qu'il représente « une chance pour l'Église ». À l'exception de quelques isolés (Mgr Coffy, Mgr Matagrín, Mgr Huyghe), les évêques français sont très circonspects. Ils commencent à accueillir plus favorablement le Renouveau après le rapport bienveillant de Mgr Marcus lors de la conférence épiscopale de 1982¹³.

La nouvelle évangélisation retardée en France, et le tournant des JMJ à Paris en 1997

Face à la sécularisation et à la perte de la culture et de la mémoire religieuses, Jean-Paul II lance la nouvelle évangélisation. Celle-ci a été préparée par la lettre de Paul VI *Evangelii nuntiandi* publiée à la fin de l'Année sainte 1975 qui contient deux affirmations essentielles : il faut annoncer explicitement l'Évangile ; il faut que l'Église soit visible et non enfouie. Jean-Paul II annonce la nouvelle évangélisation à Nova Huta en Pologne dès 1979. Au milieu des années 1980, les Journées mondiales de la jeunesse (JMJ)

13. Bernard PEYROUS, Hervé CATTÀ, *Qu'est-ce que le Renouveau charismatique ?*, Mame, 1999.

DOSSIER _____ **Yves-Marie Hilaire**

rassemblent des jeunes à Rome d'abord en 1984 et en 1985, puis à Buenos Aires en 1987. Leur lancement plus solennel est effectué par Jean-Paul II à Compostelle en 1989 et dorénavant elles ont lieu régulièrement : Czestochowa 1991, Denver 1993, Manille 1995, Paris 1997, Rome 2000, Toronto 2002.

Les nouveaux mouvements et nouvelles communautés participent activement à ces JMJ et assurent leur succès avec l'appui de certains évêques. Plus particulièrement le mouvement néocatéchuménal, les Focolari, Comunione e Liberazione, les Communautés charismatiques, mais aussi les scouts y amènent des milliers, voire des dizaines de milliers de jeunes. À propos des jeunes de son diocèse de Bordeaux, le cardinal Eyt écrit ceci en 2000 : « Les JMJ c'est le fil rouge qui permet de préparer les rencontres prochaines... Une communauté comme l'Emmanuel a une grande capacité à rejoindre les jeunes, à les motiver, à les mettre en route, à soutenir les vocations ¹⁴. »

En France, avant 1997, une minorité d'évêques participe aux JMJ. Les mouvements d'action catholique restent le plus souvent en retrait. Les théologiens contestataires rejettent la nouvelle évangélisation avec la publication collective intitulée *Le rêve de Compostelle* en 1989. Quelques années plus tard les médias contestataires tentent de discréditer les charismatiques en attirant l'attention sur le livre *Les naufragés de l'Esprit* (1996).

En 1997, Jean-Paul II et le cardinal Lustiger choisissent Paris pour le rassemblement des JMJ : c'est un immense succès auprès de l'opinion et des médias ; les évêques s'y rallient majoritairement et le clergé est partiellement retourné. La génération née après la crise de 1968-1975 semble accueillir la foi chrétienne comme en témoignent sa ferveur et sa réception de la catéchèse des évêques ¹⁵. Un sociologue bon observateur, Émile Poulat, déclare alors : « Les JMJ ont marqué un seuil, un bond, un tournant (au choix) dans l'histoire récente du catholicisme français ¹⁶. »

14. Cardinal EYT, *La Croix* 11-3-2000. Ludovic LALOUX, *Les étapes du renouvellement de l'apostolat des laïcs en France depuis le concile Vatican II*, thèse, Université Lille 3, 1999, Éd. de Guibert, 2003.

15. Monique HÉBRARD, *De Mai 68 aux JMJ 1997*, Desclée de Brouwer, 1998.

16. *La Croix*, 30-8-1997.

L'apostolat des laïcs au XX^e siècle

L'Église catholique reconnaît la « maturité ecclésiale » des nouvelles communautés lors de la rencontre de Rome à la Pentecôte 1998, à un moment où 280 000 personnes membres des nouveaux mouvements se trouvent rassemblées autour du pape. Le Cardinal Ratzinger, qui constate avec le pape que ces mouvements et communautés sont arrivés à l'âge de la maturité ecclésiale, prononce un important discours. Après avoir mis en garde contre la tentation de faire de son mouvement un absolu qui porterait seul l'intégralité du message chrétien, après avoir rappelé que la primauté apostolique locale demeure celle de l'évêque, le cardinal précise que « les évêques ne doivent pas mettre leurs propres projets pastoraux à un niveau supérieur à celui des œuvres de l'Esprit Saint... il n'est pas légitime, dit-il, de prétendre que tout doit s'intégrer dans une organisation unique ; il vaut mieux moins d'organisation et plus d'Esprit Saint ».

Ainsi à Rome, à la veille du XXI^e siècle, devant un peuple innombrable de témoins, Jean-Paul II a signifié que la nouvelle évangélisation devenait la grande aventure chrétienne du troisième millénaire¹⁷.

Yves-Marie Hilaire, né en 1927. Marié, 3 enfants, 12 petits-enfants, professeur émérite d'histoire contemporaine à l'Université Charles-de-Gaulle Lille III. Coauteur avec Gérard Chlovy de *l'Histoire religieuse de la France contemporaine 1801-2003*, Toulouse, 5 volumes parus entre 2000 et 2002, un volume en préparation. Coauteur d'une *Histoire de la Papauté, deux mille ans de mission et de tribulations*, Paris, Tallandier, 1996.

17. *Don de l'Esprit, Espérance pour les hommes*, Rome, 30 mai 1998 ; *Rencontre du Saint-Père avec les Mouvements ecclésiaux et les communautés nouvelles*, Éditions des Béatitudes, Nouan le Fuzelier, 1999, Les discours officiels, les actes du congrès et les témoignages des fondateurs. Frédéric AIMARD et Samuel PRUVOT (dir), *Enquête sur la Nouvelle évangélisation*, Éditions du Sarment, 2002.

Les principales communautés charismatiques

Origine : Les nombreux groupes de prière qui naissent au cours des années soixante-dix du XX^e siècle et l'exemple du pentecôtisme et du renouveau américain (Pittsburgh, Ann Arbor, South Bend, 1967-1968)
Caractères : Effusion de l'Esprit et conversion – Présence active de la Parole de Dieu – Charismes (prophétie, guérison, mission, etc.)
 – Prière de louange – Rayonnement évangélique

COMMUNAUTÉS DE VIE (VIE EN COMMUNAUTÉ)

	LES BÉATITUDES Initialement : Lion de Juda	LE PAIN DE VIE	LE PUIS DE JACOB	LE VERBE DE VIE
ORIGINE	1973 – Montpellier	1976 – Évreux	1977 : Strasbourg	1985 : Aubazne (Corrèze)
FONDATEUR	Gérard CROISSANT (–> Frère Ephraïm)	Pascal et Marie-Annick PINGAULT	Bertrand LEPESANT s.j.	
RESPONSABLE ACTUEL	François-Xavier WALLAYS	Pascal PINGAULT	Père Bernard BASTIAN	Georges BONNEVAL
STATUT	A Pr F	A Pr F	A Pr F	A Pr F
ÉTATS DE VIE	Tous	Tous	Tous	
SPIRITUALITÉS	Carmélitaine ; racines juives du christianisme ; vie quasi-monastique	Françiscaine et Salésienne Adoration : Jésus-Hostie contemplé conduit aux pauvres	Ignacienne	
REVUE	« Feu et Lumière »	« En Quête » (2003)		
EFFECTIFS	1 450	125	40	105
IMPLANTATION	24 diocèses + étrangers Cordès sur Ciel (Tarn) Nouan le Fuzelier (Loire-et-Cher) Morain, Lisieux, AIS Saint-Martin-du-Cantou	14 diocèses Valenciennes Sommervieu (Calvados) Plernet (Côtes-d'Armor) Marvejols (Lozère)	1 diocèse Strasbourg	4 diocèses + étranger Aubazne, Solignac Josselin, Toulon
ACTIVITÉS	Évangélisation. Accueil « blessés de la vie », Centres médico-spirituels, Radio Ecclesia. Rock chrétien	Accueil des pauvres, des déshérités École d'évangélisation Artisanat	Assemblées de prière Formation notamment pour les chrétiens des professions de santé ; intérêt pour la bioéthique	École de vie spirituelle
FILIALES	– Mère de miséricorde (Femmes en difficulté) – Anis de l'Agneau – Béatitudes de la Sainte Famille			

Les principales communautés charismatiques

COMMUNAUTÉS D'ALLIANCE (VIE DANS LE MONDE)

	EMMANUEL	CHEMIN NEUF	FONDATEURS POUR UN MONDE NOUVEAU -> FONDACIO	RÉJOUIS-TOI
ORIGINE	1972 - Paris	1973 - Lyon	1974 - Poitiers	1977 - Coutances
FONDATEUR	Pierre GOURSAT Martine CATTIA	Laurent FABRE, S. J.	Jean-Michel ROUSSEAU	Michel SANTIER
RESPONSABLE ACTUEL	Dominique VERMEERSCH	Laurent FABRE	Pierre DE LA CHAPELLE	Père Richard LUCAS
STATUT	A Pr UF D.P.	A P F et I-R.	A Pr F	A P F
ÉTATS DE VIE	Tous	Tous	Tous	Tous
SPIRITUALITÉS	Le Cœur de Jésus Adoration (eucharistique) Compassion, Évangélisation	Ignatienne et ecuménique	Le Christ Homme-Dieu procure à l'homme une personnalité unifiée	Réjois-toi, Marie, pleine de grâces Prière - Partage - Évangélisation
REVUE	« Il est vivant »	« Chemins neutés » « Tylique »	« La Lettre des fondations »	
EFFECTIFS	France : 3 500 - Monde : 6 000 80 séminaristes - 140 prêtres	Membres : 610 Communions : 1 200	1 250	500
IMPLANTATION	75 diocèses + étranger Paris, Paray-le-Monial Les grandes villes (17 paroisses en France)	22 diocèses Lyon, Hautecombe, Les Dombes, Chartres (Séminaire) Tigery (Essonne)...	16 diocèses Versailles, Angers...	18 diocèses Coutances, Bayeux, Nantes...
ACTIVITÉS	- Service des pauvres et évangélisation (dans la rue, dans des missions, etc.) - Animation des pèlerinages de Paray-le-Monial et l'Île-Bouchard	Foyers d'étudiants (Lyon, Paris, Lille, etc.) - Accueil des malades - Formation chrétienne	Mission d'évangélisation auprès des décideurs, des jeunes. Renouveau rural	Service de l'Église diocésaine École de la foi à Coutances Appel aux vocations sacerdotales et religieuses
FILIALES	Amour et Vérité : Couples et familles Fidesco : Coopération et mission Présence et témoignage : Profession et recherche d'emplois Magnificat : Artistes Cours alpha	Cana : Couples et familles Cours alpha	Abréviations : A Pr F : Association privée de fidèles. A P F : Association publique de frères A Pr UF DP : Association privée universelle de droit pontifical I.R. : Institut religieux	

Communautés religieuses nouvelles – Instituts de vie consacrée

	SEURS DE BETHLEEM ET DE L'ASSOMPTION	FRATERNITÉS MONASTIQUES DE JERUSALEM	FRÈRES DE SAINT JEAN	COMMUNAUTÉS DE SAINT MARTIN
ORIGINE	1950 : Rome, dogme de l'Assomption	1975	1975	1976
LIEU	Chanvres (Sens)	Paris (Saint-Gervais)	Abbaye de Lérins	Gènes
FONDATEUR		Pierre-Marie DELFIEUX	Marie-Dominique PHILIPPE Philippe MOSSU	Jean-François GUERIN
STATUT	Institut diocésain de vie religieuse	Institut diocésain de vie religieuse	Institut diocésain de vie religieuse	Prêtres diocésains
ÉTATS DE VIE	Moniales	Moines et moniales dans la ville consacré(e)s et laïcs	Frères et Prêtres	
SPIRITUALITÉS	Cartusienne (Saint Bruno) Dieu Trinité-Amour et Marie	Bénédictine Office en communauté Travail en ville	Saint Jean l'Évangéliste et Saint Jean de la Croix Philosophie thomiste Alliance avec Jésus Marie et Pierre	Saint Martin et ses prêtres de vie commune
REVUE		« Sources vives »	« Lettre aux Amis des Frères et Sœurs » de Saint Jean	
EFFECTIFS VERS 2000	230 sœurs, 41 novices	65 frères, 85 sœurs	152 frères ; 160 frères français Plus de 300 frères et prêtres dans le monde	55 prêtres diocésains 22 séminaristes
IMPLANTATION	14 monastères en France	Paris, Blois, Vézelay, Strasbourg, Mont Saint-Michel, Bruxelles, Florence	Vingtaine de diocèses (paroisses, aumôneries ; lieux de pèlerinage)	Blois, Tours, Orléans, Chartres, Sées, Fréjus
FILIALES	Frères de Bethléem 1976 : Currières en Chartreuse		Sœurs de Saint Jean 1982 : les contemplatives une centaine en 2000 1983 : les apostoliques une centaine en 2000	
	Fraternité séculière	Fraternité laïque Fraternité de jeunes	Oblats de Saint Jean	

Les principales communautés non charismatiques d'origine française

	NOTRE DAME DE VIE	FOYERS DE CHARTÉ	TAIZÉ	L'ARCHE	AIN KAREM
ORIGINE	1932	1936	1940	1964	1985
LIEU	Venasque (Avignon)	Chateaufort de Galaure (Drôme)	Taizé, près de Cluny (Saône-et-Loire)	Trosly (Oise)	Paris
FONDATEUR	Père Marie-Eugène GRIMALOU (1894-1967) Marie PLAT (1846-1974)	Marthe ROBIN (1902-1981) Père FINET	Roger SCHUTZ (né en 1915)	Jean VANIER	Père Michel GITTON
STATUT	Institut séculier de droit pontifical			Fédération internationale de communautés	A. Pp. Fidèles
ÉTATS DE VIE	Consacrés dans le monde Prêtres	Consacrés et laïcs 1 prêtre responsable de la pastorale	Tous accueillis autour d'une communauté monastique ecuménique	Tous Personnes handicapées	Tous
SPIRITUALITÉS	Carmélitaine Oraison Eucharistique	Vie selon l'Évangile Confiance en Marie	Écumenique Inspiration bénédictine	Écumenique Spiritualité de Nazareth	Inspirée par Mgr Charlys Cœur de Dieu-Amour Adoration eucharistique
REVUE		« L'Alouette »	Lettre de Taizé (58 langues)	Les lettres de l'Arche	
EFFECTIFS	Plusieurs centaines			3 000	47
IMPLANTATION	Venasque Une quinzaine de pays	17 foyers en France Une cinquantaine d'autres dans le monde	Rayonnement mondial auprès des jeunes Rassemblements de masse	Une centaine de communautés dans le monde	Paris/Seine-et-Marne
ACTIVITÉS		Accueil des retraitants ; écoles et collèges ; activités sociales	- Concile des jeunes 1970 - Rencontres européennes annuelles depuis 1978 (Paris pour la 5 ^e fois en 2003)	Vie avec les handicapés et leurs besoins	Formation spirituelle et doctrinale ; apostolat ; missions paroissiales

Mouvements de laïcs au xx^e siècle originaires de l'Europe de l'Ouest (1900-1975)

MOUVEMENTS DATE	ACJF ¹ 1886-1956 →	Schönstatt 1914 →	Légion de Marie 1921 →	Opus Dei 1928 →	Focolari 1943 →	Mouvement néocatéchuménal 1967 →	Communione e Liberazione 1954/1970 →	Saint Egidio 1968 →
FONDATEUR	Albert de Mun à Paris	J. Kentenich à Schönstatt (Rhénanie)	Fr. Duff à Dublin	JM Escriva de Balaguer à Madrid	Chiara Lubich à Trente	Kiko Angelillo, Carmen Fernandez à Madrid	Luigi Giussani à Milan	Andréa Riccardi à Rome
TRAITES COMMUNS INTEGRALISME	« Piété (Eucharistie) Etudes (Cérelles) Action » (Société)	Piété mariale et christocentrique	Ferveur mariale et action caritative	Christ au sommet de l'activité humaine Prière liturgique, Formation, Action	Évangile vécu Petits feux : Ferveur, pauvreté, charité franciscaines « Œuvre de Marie » le monde	Liturgie Catéchèse Changement de vie	Irruption dans l'histoire du Dieu Vivant	Liturgie quotidienne. Engagement social et international
MESSAGE FONDAMENTAL	Tout le christianisme dans toute notre vie	Alliance d'Amour avec Marie qui conduit au Christ et à la Paternité divine	Message de LM Grignon de Montfort	Appel universel à sainteté des laïcs	L' amour manifesté vivifié le monde		Révélation chrétienne enrichit les cultures	Christianisme intégralement vécu fonde l'harmonie sociale et la paix internationale
ORIGINALITÉ	1 ^{er} grand mouvement de laïcs	Sanctification de la vie quotidienne		Sanctification du travail ordinaire	Œcuménisme et interreligieux (cf. Assise)	Familles évangélistes	Présence dans les médias	Œcuménisme et interreligieux (Assise) Pacification
STRUCTURE	Dirigeants laïcs Conseillers ecclésiastiques	Mouvement démultiplié en fonction des états de vie		Institut séculier 1947 Prélatrice personnelle 1982	Présidence : une femme sautamment			
EFFECTES VERS 2000	1914 : 140 000 2000 : cf. ci-dessous	30 pays	1 million dans 1 900 diocèses ?	80 000 – 58 pays 1 700 prêtres	100 000	Certains de milliers Vocations nombreuses	41 000	15 000
REALISATIONS (pour l'ACJF : prolongements)	1 – ACG ² : Lignes féminines, FNC 2 – ACS ³ 1930-1950 : JOC, JAC, JEC... 3 – Maxime Charles : Centre Richelieu, Fraternités Montmattre Formation théologique Apostolat des laïcs 4 – Communio – École cathédrale de Paris	25 groupements de communautes spécialisées fédérés par le centre Schönstatt		Universités Opus Dei Réalizations sociales	20 Maripolis sur 5 continents entreprises pratiquement justice sociale et internationale 1986 AMU Action pour le monde uni ONG coopération avec tiers-monde	Communautés dans 10 % des paroisses en Espagne	Festival annuel de Rimini Certains de milliers Jacobooks diffusion internationale	Paix au Mozambique et au Guatemala. pacification en cours au Burundi, tentée en Algérie. Rapprochement entre Église catholique et orthodoxe roumaine

1. ACJF : Association catholique de la jeunesse française.

2. ACG : Action catholique générale.

3. ACS : Action catholique spécialisée (par milieux).

Caractères communs des sept mouvements actifs dans le dernier tiers du siècle :

1 – Mouvements intégralistes, encouragés par Rome (Apostolat des laïcs défini à Vatican II), 2 – Mouvements internationaux.

3 – Mouvements qui ont soutenu les JMJ et contribué à les rendre possibles.

Communio, n° XXVIII, 2 – mars-avril 2003

La richesse du présent : originalités, vocations, urgences, choix concrets

Étienne Michelin : Notre Dame de Vie

La brièveté force la concision. Évite-t-elle l'amputation ?

Aussi, juste quelques citations pour illustrer l'un ou l'autre aspect du dynamisme spirituel dont l'Institut séculier Notre Dame de Vie (fondation 1932, droit Pontifical en 1962 puis en 1973 pour la forme canonique actuelle) désire vivre et qu'il espère partager. Il n'y a pas entre eux de classement par ordre d'importance : tout se tient.

Premier volet : le Père Marie-Eugène écrit à sa sœur Berthe, en pleine agitation sociale au moment du Front populaire à Paris : « Voilà que tu comprends parfaitement et expérimentes ce que je voudrais voir réalisé par le groupement de Notre-Dame de Vie : des âmes bien prises par le bon Dieu, mais bien vivantes pour penser, aimer et agir¹. » Le groupement existe depuis 1932. L'intuition est là : répondre à l'emprise de Dieu, pour l'action.

Deuxième volet : l'oraison qui ne « connaît pas d'autre loi que la libre expression de deux amours qui se donnent l'un à l'autre »², assure la réponse concrète à l'emprise divine. L'oraison dans l'obscurité de la foi. « Car ce commerce d'amitié avec Dieu par la foi nous enrichit certainement. Dieu est Amour toujours diffusif. De même qu'on ne peut plonger sa main dans l'eau sans se mouiller, ou dans un brasier sans se brûler, de même on ne peut prendre contact avec Dieu par la foi sans puiser en sa richesse infinie »³.

« Alors, il faut nous résigner à vivre, à marcher dans cette obscurité de la transcendance divine, cette obscurité qui accompagne nécessairement l'action divine. Et que faire dans cette obscurité ? Croire ! [...] »

1. Lettre du 17.11.1938 (*Père d'une multitude*, p. 106) ; (*Une figure du xx^e siècle*, actes du Colloque du Centenaire, Éditions du Carmel, 1996, p. 163).

2. *Je veux voir Dieu*, p. 59.

3. Cf. *Je veux voir Dieu*, p. 62. *Une figure du xx^e siècle*, p. 142.

De l'apostolat des laïcs à la nouvelle évangélisation

Voilà notre coopération à l'action de Dieu, notre travail dans l'obscurité, ce que l'Esprit Saint attend de nous, pour pouvoir envoyer les rayons de sa lumière, faire descendre sa flamme, opérer en nous le mystère que Dieu le Père lui a ordonné de réaliser pour nous faire accomplir notre vocation, notre mission⁴. »

Troisième volet : l'attitude essentielle. « Disposition foncière du Christ, le don de soi est une disposition foncièrement chrétienne⁵. » Fréquemment il revient à cette vérité : Dieu nous a fait libres pour cela. C'est l'acte d'amour parfait. « L'acte d'amour parfait, c'est l'hommage du moi, c'est l'hommage de ma liberté et de ma volonté libre ; c'est l'hommage de mon intelligence qui reconnaît la transcendance et la lumière de Dieu dans son obscurité et qui reconnaît la volonté de Dieu, les droits souverains de Dieu sur moi⁶. »

Quatrième volet : docilité à l'Esprit Saint. « Je l'appelle mon ami et je crois que j'ai des raisons pour cela. [...] Voilà le testament que je vous laisse : la grâce que l'Esprit Saint descende sur vous, que vous puissiez tous dire le plus tôt possible que l'Esprit Saint est votre ami, que l'Esprit Saint est votre lumière, que l'Esprit Saint est votre maître⁷. »

Cinquième volet, et dernier pour aujourd'hui : aimer l'Église. « L'Église n'est pas notre œuvre ; l'œuvre spirituelle dont nous sommes chargés ou que nous voulons nous-mêmes réaliser n'est pas notre œuvre : elle est l'œuvre de l'Esprit Saint. Nous la réalisons comme des instruments, entre les mains d'un agent principal qui est l'Esprit Saint⁸. »

Un souhait : « Je voudrais bien que vous soyez le sang qui, sans qu'on le voie, va chercher la vie dans les profondeurs du poumon et du cœur et va la porter partout parce qu'il est lui-même vivifiant et très fluide⁹. »

Étienne Michelin, né en 1954, prêtre en 1987, docteur en théologie, enseigne au Studium de Notre Dame de Vie. Membre du comité de rédaction de *Communio*.

4. *Ibid.*, p. 88.

5. *Je veux voir Dieu*, p. 328.

6. Conférence sur le don de soi, 3 décembre 1966, cité par *Une figure du xx^e siècle*, p. 139.

7. *P. Marie-Eugène, maître spirituel pour notre temps*, par R. Règue, Éditions du Carmel, 1978, p. 106.

8. *Au souffle de l'Esprit*, p. 266.

9. Carmel, 1988, p. 246.

Pierre-Marie Delfieux : Les fraternités monastiques de Jérusalem¹

Elles sont nées le 1^{er} novembre 1975, jour de la Toussaint, une date que nous avons choisie parce qu'une de nos intuitions est que tous sont appelés à la sainteté. Notre lieu d'implantation est l'église Saint-Gervais-saint-Protais, au centre de Paris, à côté de l'Hôtel de Ville, parce que notre vocation est de vivre au cœur de la ville, au cœur de Dieu.

L'intuition de cette fondation remonte probablement à mes années d'aumônier d'étudiants à la Sorbonne, où j'ai vécu l'effervescence des années autour de Mai 68. À cette époque (entre les années 1965 et 1975), j'avais été frappé par le fait que de nombreux jeunes se réunissaient en petites communautés de vie commune autour d'un idéal : il y avait là une sorte d'appel.

Puis je suis allé vivre en ermite à l'Assekrem, où a vécu le P. de Foucault, pendant deux ans. C'est là que j'ai compris que sans doute le vrai désert aujourd'hui se trouve dans les grandes villes modernes. Je suis donc rentré à Paris où j'ai reçu confirmation de cette intuition par l'archevêque de Paris, Mgr Marty. Et nous nous sommes lancés dans l'aventure, à quelques-uns au début, et puis des frères et des sœurs sont venus nous rejoindre peu à peu.

Nous sommes une communauté monastique qui veut renouer avec les origines du monachisme. En effet, à côté des grands ermites du désert, les moines des premiers siècles étaient essentiellement des moines urbains dans les grandes villes comme Rome, Constantinople ou Paris. Ce n'est que par la suite que, du moins en Occident, il est devenu rural.

Le cœur de notre communauté, ce sont les fraternités monastiques, moines et moniales.

Nous sommes citoyens, locataires (la propriété n'a pas toujours été un bien pour le monachisme) ; nous sommes salariés, chaque frère ou sœur ayant un emploi à mi-temps. Nous dépendons de l'Église locale. Nous n'avons pas de clôture murale : nous voulons vivre à la fois la rupture et la communion.

1. Ce texte est rédigé à partir de notes prises lors de l'intervention orale du Père Pierre-Marie Delfieux. Nous le remercions d'en avoir autorisé la publication (Ndlr).

De l'apostolat des laïcs à la nouvelle évangélisation

La fraternité des moines et celle des moniales sont autonomes l'une par rapport à l'autre : autonomie de logement (deux monastères) et de financement ; chaque fraternité a son prieur ou sa prieure. Mais nous nous retrouvons pour la liturgie commune tous les jours, et pour des retraites.

Sur ces fraternités sont venues peu à peu se greffer des fraternités laïques. Vingt « fraternités évangéliques » comptent environ 200 personnes sur Paris, et leur statut est celui d'associations de fidèles. Leurs membres s'engagent pour un an, lors d'une liturgie annuelle, à être fidèles à l'office trois fois par jour, aux réunions de fraternité, à l'adoration hebdomadaire, à une récollection trimestrielle, une retraite annuelle et un pèlerinage à Jérusalem. Plus une vie de simplicité et de frugalité.

À ces fraternités évangéliques se sont ajoutées d'autres fraternités : fraternité des jeunes, Veilleurs (qui assurent la continuité de l'adoration eucharistique), Enfants d'Abraham (avec des juifs et des musulmans), Art Culture et Foi...

Nos fraternités monastiques ont essaimé en France (Strasbourg, Vézelay, Mont Saint-Michel) et en Europe (Florence, Bruxelles), s'intégrant ainsi dans un mouvement de renouveau du monachisme en Europe.

Nous croyons beaucoup à l'évangélisation par la beauté : beauté de la liturgie, musique, icônes... C'est un des chemins de dialogue avec notre monde contemporain, et aussi avec les juifs et les musulmans qui sont très sensibles à cette dimension.

Au fond, nous cherchons à vivre à la suite du Christ : il a vécu en fraternité, il a envoyé ses disciples évangéliser à plusieurs ; il a prié, seul et en communauté : la liturgie synagogale tient une grande place dans sa vie. Il nous faut donc aussi prier, seul et en communauté, vivre en fraternité (le drame de bien des prêtres aujourd'hui est de ne pas vivre cet aspect communautaire), évangéliser en communauté.

Pierre-Marie Delfieux, né en 1934 ; aumônier à la Sorbonne puis ermite à l'Assekrem ; fonde en 1975 les fraternités monastiques de Jérusalem. – *Jérusalem. Livre de vie*, Paris, Éditions du Cerf, 2000 (6^e édition) (autre titre du même ouvrage : *Veilleurs sur la ville*, coll. « Foi vivante », 1995).

Laurent Fabre : Communauté du Chemin Neuf

J'ai été jésuite pendant 35 ans et je vis dans une communauté nouvelle depuis 30 ans. La Communauté du Chemin Neuf, implantée dans une vingtaine de pays principalement en Europe et en Afrique, rassemble environ 1 000 membres, 800 sont mariés et 200 sont célibataires consacrés ; la Communion du Chemin Neuf est un corps apostolique de 7 000 membres au service de la mission et de l'unité de l'Église. Association Publique de Fidèles, cette Communauté abrite en son sein un Institut Religieux clérical d'une centaine de membres, dont une cinquantaine sont prêtres. Communauté catholique à vocation œcuménique, la Communauté accueille des membres non-catholiques. Notre charisme, notre joie et notre souffrance est de prier et de travailler pour l'unité des chrétiens. En Angleterre, le responsable de la Communauté est un prêtre anglican et la plupart des membres sont anglicans. Ceux qui s'engagent définitivement dans la communauté font un quatrième vœu : « Donner leur vie pour l'unité des chrétiens ». La mission la plus connue de la Communauté est l'organisation dans une quarantaine de pays de sessions CANA et retraites CANA pour les couples. Des communautés religieuses plus anciennes comme les Jésuites, les Bénédictins, les Cisterciens, les Dominicaines, les sœurs du Cénacle, les sœurs de l'Adoration, les sœurs de Saint Vincent de Paul, les sœurs de Sion, les sœurs de Sainte Thérèse, les sœurs de Saint Gildas en Angleterre... ont fait appel à notre jeune communauté pour les remplacer, pour collaborer à la survie d'une œuvre ou pour commencer quelque chose de nouveau avec elles.

Pour aller à l'essentiel, je voudrais simplement souligner un certain nombre de convictions qui me semblent vraiment importantes pour la vie de l'Église aujourd'hui.

1. La Vie communautaire, les « Conseils Évangéliques » ne sont pas réservés aux religieux et religieuses... Fort heureusement des laïcs, des couples, des familles découvrent aujourd'hui l'appel à la vie communautaire. Le livre de Thaddée Matura *Le Radicalisme évangélique* montre bien à partir du nouveau Testament que la « perfection évangélique », que les « conseils évangéliques » s'adressent à tous, à « des foules nombreuses » et non pas au petit nombre des douze.

De l'apostolat des laïcs à la nouvelle évangélisation

2. Avec raison, les plus hautes autorités dans l'Église Catholique soulignent l'importance de ces mouvements ou communautés nouvelles pour la vitalité même et l'avenir de l'Église.

Comme disait le Cardinal Ratzinger en 1998 en s'adressant à plusieurs fondateurs de communautés nouvelles et mouvements : « Il ne s'agit pas de mouvements dans l'Église, il s'agit bien plus davantage de l'Église en mouvement ». Trois jours après sur la place Saint Pierre devant quelques 300 000 membres de ces communautés nouvelles, Jean-Paul II disait : « J'ai devant les yeux les chrétiens du troisième millénaire ! »

Enfin le Cardinal Murphy-O'Connor, Archevêque de Westminster, s'adressant aux évêques participants en avril 2002 au Symposium des Évêques d'Europe disait avec insistance :

– le *sine qua non* de l'Évangélisation à toute époque est une rencontre personnelle avec Jésus... Cette rencontre personnelle est plus importante que toute la catéchèse.

– Il faut redécouvrir un deuxième instrument fondamental de l'évangélisation : la communauté ! Ce qui est plus puissant encore est l'expérience de la vie communautaire.

Nous devrions encourager activement nos jeunes à essayer de vivre une vie communautaire plus explicite. Il va sans dire que nous devons nous-mêmes (les évêques) faire l'expérience de la vie communautaire ! Ou avoir nous-mêmes un rôle quelconque dans la vie de ce genre de communauté, occasionnellement s'il le faut, mais régulièrement.

3. Il y a un travail de discernement à faire car on trouve aussi dans ces Communautés Nouvelles, dans ces Mouvements toutes les erreurs, toutes les caricatures possibles de la vie religieuse. Ils sont une « chance pour l'Église » mais aussi un « danger » si certaines orientations ne sont pas prises à temps !

4. Les Communautés nouvelles, le Renouveau charismatique ou les Cours Alpha invitent l'Église à redécouvrir le sens de l'annonce kérygmatique et à s'interroger sur la pratique des sacrements de l'initiation chrétienne.

Il y a en effet une question de fond qu'il est difficile d'aborder franchement. Pour essayer de le faire, je citerai la voix la plus officielle du renouveau charismatique catholique. Le cardinal Suenens, un des quatre Modérateurs du Concile, a été successivement nommé par Paul VI, Jean-Paul premier et Jean-Paul II comme délégué du Saint Siège auprès du Renouveau ; il écrivait en 1990 : « Avec le recul du

La richesse du présent...

temps, la parole de Paul VI sur le Renouveau comme une « Chance pour l'Église » reste un souhait très partiellement réalisé, car cette grâce offerte n'a pas été captée, au niveau même de l'Église, au cœur de celle-ci. Interpréter le Renouveau comme un « mouvement » parmi d'autres mouvements, c'est méconnaître sa nature : il s'agit d'une motion de l'Esprit offerte à toute l'Église, destinée à rajeunir tous les aspects de la vie de l'Église.

L'âme du Renouveau, « le baptême dans l'Esprit », est une grâce de rénovation pentecostale destinée à tous les chrétiens.

Il ne s'agit pas d'un « Gulf Stream » qui, ici et là, réchauffe les côtes, mais d'un courant puissant destiné à pénétrer au cœur même du pays » (Cardinal Suenens, *Itinéraire Spirituel*).

Autrement dit, s'il est vrai que l'Église accueille ces communautés nouvelles, il est vrai aussi que ces communautés nouvelles n'ont pas encore réussi à partager ce qui est le cœur même de leur expérience, leur originalité et peut-être leur véritable raison d'être.

Laurent Fabre, né en 1940 à Lyon, entré au Noviciat des jésuites en 1961, fonde avec sept autres jeunes (quatre hommes et trois femmes) en 1973, au 49, montée du Chemin Neuf, sur la colline de Fourvière, une communauté d'accueil et de prière qui maintenant regroupe environ mille personnes engagées dans cette « Communauté du Chemin Neuf », érigée en Association Publique de Fidèles par le cardinal Decourtray en 1982. Dix ans plus tard, une congrégation, un Institut Religieux Clérical pour les prêtres est érigé au sein de cette Association Publique. Le Père Laurent Fabre a été réélu Modérateur Général de la Communauté et Supérieur Général de l'Institut religieux.

De l'apostolat des laïcs à la nouvelle évangélisation _____

Henri-Louis Roche : Les Focolari

Le mouvement des Focolari est né en 1943, à Trente, dans le nord de l'Italie. Il fête donc cette année ses 60 ans et, pour la France, ses 50 ans de présence. Ces dates montrent que, s'il fait partie de ce qu'on appelle les « nouveaux mouvements d'Église », le mouvement des Focolari a déjà une certaine longévité. En effet, tout en étant typiquement post-conciliaire, il avait développé, bien avant Vatican II, une spiritualité de l'unité et une pratique évangélique devenues depuis le patrimoine de beaucoup.

Le mot même de *Focolari* désigne, au départ, un lieu où les gens se rassemblent autour du feu, attirés par la lumière et la chaleur. Ce sont les habitants de Trente qui ont nommé ainsi la nouvelle communauté naissante. Aujourd'hui les Focolari existent dans 182 pays, ils comptent plus de 140 000 membres (dont plus de 2 000 en France) et plus de 2 millions d'adhérents et de sympathisants. Toutes ces personnes, si elles appartiennent majoritairement à l'Église catholique, sont aussi, pour une part non négligeable d'entre elles, des chrétiens de différentes Églises, des croyants d'autres religions et des personnes qui, sans avoir de convictions religieuses, poursuivent activement la recherche de l'unité de la famille humaine.

Connu aussi officiellement sous le nom d'Œuvre de Marie, le mouvement des Focolari a reçu sa première approbation de l'Église catholique en 1962. Ses statuts généraux mis à jour ont été approuvés par décret du Conseil Pontifical pour les Laïcs, le 29 juin 1990, en tant qu'Association de fidèles privée universelle de Droit Pontifical. La présidente, actuellement Chiara Lubich (également fondatrice), sera toujours une femme, ce qui souligne qu'il s'agit bien d'un mouvement laïc (au sens ecclésial du terme), même s'il accueille en son sein toutes les vocations, y compris sacerdotales, diocésaines et religieuses. Les engagements y sont multiples, depuis la participation à un groupe *Parole de Vie* (il y en a 350 en France) fondé sur la mise en commun des effets de l'Évangile vécu, jusqu'à l'engagement dans une vie de communauté, le *focolare*. Le *focolare* est composé d'hommes ou de femmes, célibataires vivant en communauté et travaillant à l'extérieur ; des personnes mariées en font partie intégrante dans la possibilité de leurs engagements familiaux.

La richesse du présent...

Mais revenons aux buts. Pour contribuer à la fraternité universelle, les Focolari développent quatre dialogues qui sont également typiques de l'Église post-conciliaire :

- Le dialogue à l'intérieur de l'Église catholique, et notamment entre charismes nouveaux et anciens, surtout depuis la Pentecôte 1998 où Jean-Paul II a encouragé tous les mouvements et nouvelles communautés.

- Le dialogue œcuménique.

- Le dialogue interreligieux.

- Le dialogue avec les personnes de bonne volonté qui partagent nos idéaux de justice et de paix.

Parmi les réalisations des Focolari, citons en trois plus particulièrement : l'économie de communion, les cités-pilotes et les maisons d'édition.

- Le projet de l'économie de communion a été lancé au Brésil en 1991. Il a pour originalité d'introduire le don dans la finalité et la culture de l'entreprise par un usage des bénéfices tourné vers les plus démunis, sans oublier la formation d'une mentalité nouvelle et l'investissement nécessaire pour l'avenir de l'entreprise. 750 entreprises sont concernées à travers le monde, dont 15 en France. Un colloque a rassemblé 500 personnes sur le sujet à L'UNESCO, en décembre 2001.

- Les cités-pilotes ou « mariapolis permanentes » ont pour but de donner un témoignage suivi de l'idéal d'unité promu par les Focolari. Il en existe une trentaine dans le monde. La plus connue regroupe 800 personnes de tous âges et de 70 nationalités, à Loppiano, près de Florence. Une telle réalisation démarre en France à Arny, dans l'Essonne.

- Signalons enfin que 25 maisons d'édition sont nées du mouvement des Focolari. En France elle s'appelle Nouvelle Cité, elle publie un mensuel du même nom, une revue trimestrielle *Connaissance des Pères de l'Église* et une vingtaine de livres par an.

Toutes ces réalisations se veulent l'expression du but poursuivi : contribuer, avec beaucoup d'autres, à la fraternité universelle.

Henri-Louis Roche. Né en 1952, vit dans un Focolare, en banlieue parisienne, directeur de Nouvelle Cité. Il a connu les Focolari en juillet 1968 et a vécu 2 ans dans la cité pilote de Loppiano.

De l'apostolat des laïcs à la nouvelle évangélisation _____

Gilles Malartre : Communauté de l'Emmanuel

Comment rendre accessible le Dieu de bonté et de miséricorde, dont nous pressentons la présence dans nos vies, et qui désire que « le monde soit sauvé » ? C'est la question principale à laquelle nous nous efforçons de contribuer, selon nos moyens et notre charisme propre.

La Mission n'est possible, ni véridique, sans un enracinement de ceux qui y participent dans une vie de foi déterminée. C'est pour nous le défi de la prière, dans une vie souvent bien remplie pour les laïcs comme pour les prêtres surchargés par leur ministère ; c'est aussi le défi de la charité et celui de l'ecclésialité. Et la conscience, aussi, que c'est en s'appuyant les uns sur les autres, dans une juste collaboration des prêtres, des consacrés et des laïcs, que le message dont l'Église est porteuse, peut être mieux entendu.

À Paray-le-Monial, et en d'autres lieux analogues dans le monde (la communauté est aujourd'hui présente dans plus de 60 pays), nous mesurons notre appel missionnaire : les dizaines de milliers de participants aux sessions viennent passer cinq jours pour puiser, auprès du Cœur de Jésus, aux sources de l'amour, et recevoir un message d'espérance et de joie. Notre appel est de les servir.

Les jeunes sont au centre de nos préoccupations : groupes de prières, écoles d'évangélisation, foyers pour étudiants, écoles du soir et missions leur permettent de fonder leur vie dans l'essentiel, de découvrir un horizon que le monde universitaire et professionnel peut leur masquer. Formation humaine, initiation chrétienne, éveil aux enjeux du dialogue entre la culture et la foi, rencontre de figures marquantes de l'Église leur sont ainsi proposés.

L'éveil des vocations, dans le prolongement de la pastorale des jeunes, est aussi une priorité. Chacun peut mesurer ce que la présence et la rencontre de prêtres peut avoir de capital dans sa vie propre. Ainsi, la présence de jeunes prêtres, par exemple, au milieu des jeunes, leur témoignage et leur amitié avec des familles sont autant de chemins par où la question de la vocation est présente dans l'horizon des plus jeunes et des enfants. Il en va de même pour la vie consacrée.

La richesse du présent...

Rendre accessible l'Église, c'est aussi se porter vers ceux qui attendent Dieu, parfois sans le savoir. Un Dieu qui les rejoint dans leur vie de couple et de famille, dans leur pratique professionnelle, dans le besoin de réconciliation et de pardon, dans celui d'éclairer les questions qui restent sans réponse, de répondre au désir, profond chez beaucoup, d'une vie cohérente. Un Dieu qui vient dans le monde (c'est ce que signifie «Emmanuel»: «Dieu-avec-nous»), et qui nous conduit à l'annoncer dans nos cités modernes. L'évangélisation dans la rue ou sur le parvis des églises, restera toujours un appel pour la communauté de l'Emmanuel. C'est aussi, pour chacun de nous, un bon moyen de nous stimuler à vivre l'intégralité de notre vocation baptismale.

Gilles Malartre, né en 1956, marié, 3 enfants. Professeur certifié de philosophie, DEA; présentement en disponibilité, travaille à plein temps pour la communauté. Rentré dans la communauté de l'Emmanuel en 1983; membre du Conseil International de la communauté, chargé du suivi de la communauté de l'Emmanuel en France.

De l'apostolat des laïcs à la nouvelle évangélisation

Philippe Léonard : Communauté Réjouis-Toi

Fondée il y a vingt-cinq ans, c'est une petite communauté du Nouveau. Elle est actuellement implantée dans dix-huit diocèses de France et compte environ quatre cents adultes engagés.

Par rapport aux autres communautés issues de la mouvance du Nouveau, la spécificité de la communauté Réjouis-Toi tient dans son enracinement diocésain. La troisième partie de la charte communautaire précise : « la communauté est au service de l'évangélisation dans l'Église diocésaine ». Cela signifie que la communauté en tant que telle ne développe pas d'œuvre propre. Le service de l'évangélisation se traduit alors soit dans l'engagement personnel de membres de la communauté dans les paroisses, les mouvements et les services diocésains (pastorale des jeunes, pastorale familiale...) soit dans une participation communautaire à des initiatives diocésaines d'évangélisation. La communauté peut être à l'origine de telle ou telle initiative mais elle n'en assurera jamais la mise en œuvre seule. Par exemple, quand le père Michel Santier, fondateur de Réjouis-Toi, a créé une école de la foi pour jeunes à Coutances en 1989, la communauté a été très impliquée dans le projet. Cependant cette école de la foi n'est pas devenue une école de la foi de Réjouis-toi ni même du nouveau mais l'école de la foi des douze diocèses de l'ouest. Il suffit d'examiner la composition du conseil de l'école et la liste des enseignants pour se rendre compte de leur diversité et de leur enracinement diocésain.

La communauté Réjouis-toi existe donc d'abord au niveau diocésain. Chaque communauté diocésaine est autonome. Pour qu'une communauté se crée dans un diocèse, il faut que quelques personnes de ce diocèse en aient le désir. Après quelques années de parrainage par une communauté voisine, elle devient autonome grâce à une reconnaissance officielle de l'évêque du lieu. Il existe aussi une communion des communautés Réjouis-toi qui s'exprime visiblement lors des journées d'été à Pontmain mais la première réalité et la plus importante demeure la réalité diocésaine.

La communauté est pour ses membres lieu de ressourcement spirituel et lieu d'apprentissage de la communion fraternelle. Cela a des

La richesse du présent...

conséquences importantes dans la manière de vivre l'enracinement diocésain. Plus qu'un savoir-faire ou la mise à disposition de moyens au service de l'évangélisation, le service que la communauté peut rendre dans les diocèses est d'abord de contribuer à y développer une « spiritualité de la communion ».

Le nom de la communauté est aussi révélateur de sa vocation. « Réjouis-toi », premier mot de l'ange à Marie lors de l'Annonciation, devient pour chacun une invitation à accueillir la grâce divine de la Joie. Ce don de la Joie colore une manière d'être ce qui n'est pas sans répercussion sur la façon de vivre l'évangélisation. Et tout cela va de pair avec la simplicité de Nazareth.

L'annonciation est aussi en quelque sorte la vocation de Marie. Ceci explique l'attention portée aux vocations dans la communauté. Vivre la grâce de la communauté, c'est faire l'apprentissage d'une disponibilité à l'appel de Dieu à l'exemple de Marie. Cela n'est bien sûr pas spécifique à Réjouis-toi. On ne sera cependant pas surpris de l'attention portée aux vocations dans l'Église diocésaine.

En relisant l'histoire de la communauté sur vingt-cinq ans, on peut dire en résumé que la « spiritualité de la communion » et la « grâce de Nazareth » en ont déterminé les orientations et les choix fondamentaux.

Philippe Léonard, né en 1962 – Prêtre du diocèse de Coutances. Professeur d'Écriture Sainte au Séminaire Saint-Jean-Eudes de Caen, engagé dans la Communauté Réjouis-Toi depuis 1982 et membre du Conseil de Communauté.

De l'apostolat des laïcs à la nouvelle évangélisation _____

Franck Boralévi : Communauté Aïn-Karem ¹

Pour nous, l'évangélisation est le cœur même de notre participation au service de l'Église. Quel que soit l'état de vie de chacun, la priorité pour tous est de profiter des brèches de la vie dans le monde pour ordonner sa vie de chrétien autour de cette mission. Ecclésiastiques ou laïcs, jeunes ou anciens, au coude à coude, avec l'assurance de la foi reçue de Dieu et confirmée par l'Église, chacun place l'annonce du Christ vivant au cœur de sa vie. Évangéliser au sens le plus simple du terme, c'est annoncer explicitement avec les mots d'aujourd'hui la Bonne Nouvelle. Il suffit pour cela qu'une église locale – un diocèse, une paroisse, un sanctuaire – accepte de recevoir et d'envoyer par son évêque ou par son curé les missionnaires de la communauté. Dans les rues, chez les habitants, à domicile, sur les places, deux par deux, les membres de la communauté – accompagnés parfois par les chrétiens du lieu – engagent avec ceux qui l'acceptent une discussion sur la foi, sur l'Église...

Ce service d'Église, sanctificateur, ne peut exister que charpenté par une vie de chrétien délibérément en marche vers la sainteté que le Christ propose à tous les hommes : il ne s'agit pas d'une dignité, mais du chemin offert et ouvert par le Christ, relayé par des hommes, des femmes, des enfants depuis deux millénaires. La vie de la communauté s'organise autour de la Liturgie des Heures et de l'oraison quotidienne, de la vie sacramentelle, mais aussi d'une formation continue... Quelques-uns – très peu – vivent ensemble, mais la plupart se rencontrent régulièrement en « maisonnée » pour créer le lien communautaire et vivre la Charité. La participation aux missions d'évangélisation est le point culminant de cette vie communautaire. Tout cela semble beaucoup, mais c'est bien peu lorsque toute une vie désire s'orienter peu à peu vers cette vocation.

Sur les champs de l'évangélisation, nul persécuteur visible. Et pourtant la difficulté est considérable, elle est même parfois insurmontable et provoque des découragements. Aller à la rencontre de ceux qui risquent de ne pas connaître le Christ à nos propres portes n'est pas un obstacle. Au contraire, c'est une source immense de joie et de découverte. Aussi, là n'est pas la difficulté. À Dammarie-lès-Lys ² par

1. Du village actuel de Terre sainte où les pèlerins commémorent le lieu de la Visitation.

2. Paroisse de la banlieue sud parisienne de 21 000 habitants.

La richesse du présent...

exemple, où une mission d'évangélisation a commencé dans les cités de la Plaine-du-Lys depuis décembre 2000, les visites à domicile, le porte-à-porte, donnent, à chaque fois, aux missionnaires un peu plus de joie et d'espérance. Non, vraiment, là n'est pas la difficulté ! En quelques semaines, un chrétien qui fait cette expérience en sort bouleversé et devient conscient de la tâche extraordinaire que l'Église lui confie. Et pour tel ou tel visage rencontré, noyé de larmes ou rempli d'un sourire, c'est toute l'appréhension, le respect humain, les peurs inutiles qui disparaissent d'un coup. Devenir missionnaire, là non plus n'est pas la difficulté, il suffit d'oser au nom du Christ.

La vraie difficulté, nous la rencontrons auprès de nos propres frères chrétiens. Il faut parfois plusieurs années pour vaincre des réticences qui nous semblent encore aujourd'hui incroyables. Notre histoire, depuis ces cinquante dernières années, doit nous éclairer sur les faux chemins, les faux-semblants, les querelles stériles pendant que, dans les villes, s'installe la déshumanisation. Cette œuvre d'évangélisation que la communauté porte au nom de l'Église est vitale pour le salut du monde. Mais voilà, la plus grande et la plus incompréhensible difficulté, c'est de voir nos propres frères empêcher l'évangélisation au nom de bonnes raisons. L'homme de bien ainsi réduit à se taire laisse le mal triompher à peu de frais.

Heureusement, peu à peu, nous voyons ces obstacles « idéologiques » disparaître. Les paroisses vivantes et les communautés appellent, aujourd'hui, plus souvent les chrétiens à l'œuvre de l'évangélisation. Mais il faut trouver les ouvriers dans des paroisses exsangues. Ainsi la communauté Aïn-Karem, petite association privée de fidèles du diocèse de Paris³ n'a d'autre raison d'être que de répondre à cette urgence de notre temps pour le service d'un diocèse.

Franck Boralévi, né en, marié, 4 enfants. Issu du Montmartre de Mgr Maxime Charles ; membre fondateur de la communauté Aïn-Karem, a participé à sa création à partir de mai 1986 ; diacre du diocèse de Paris, en mission d'évangélisation à Dammarie-lès-Lys.

3. Fondée en 1985, elle compte aujourd'hui près de 70 membres permanents – et près de 200 membres dans ses divers mouvements d'apostolat et de prière comme : l'Arche de Noé, Résurrection, La Joie par la Croix...

De l'apostolat des laïcs à la nouvelle évangélisation

Nathanaël Pingault : Communauté du Pain de Vie

Quelques mots de présentation avant de répondre à la question posée. Je suis né, comme les Fraternités de Jérusalem, le 1^{er} novembre 1975, même si moi, je n'ai pas eu le choix de la date. Je suis l'aîné de huit enfants, père de deux petites filles, et fils de Pascal et Marie-Annick Pingault, fondateurs de la Communauté du Pain de Vie.

La Communauté du Pain de Vie est née au terme de l'année sainte, le 1^{er} janvier 1976. Elle compte actuellement plus de 70 maisons, réparties sur les cinq continents dans plus de 30 pays. Pour la présenter brièvement, je vous propose une phrase que je ne pourrai pas développer et sur laquelle je vous laisse méditer : « Le Pain de Vie est un Peuple, rassemblé autour de Jésus-Hostie, des Pauvres, et des Enfants »

Revenons maintenant à la question posée dans cette table ronde :

Le Christ nous dit dans son Évangile : « On reconnaît un arbre à ses fruits » et : « Je vous ai choisis et établis pour que vous portiez du fruit et un fruit qui demeure. » Les évêques de France nous enseignent que « l'évangélisation passe par une conversion personnelle ».

Pourtant, dans nos paroisses, nos mouvements, nous avons parfois tendance à croire que la Sainteté est réservée aux autres, à une élite, à parler de l'Évangile sans le vivre réellement, à adopter pour nous-mêmes, malgré notre qualité de chrétiens, le langage, les moyens et les ambitions du monde, à condamner les injustices les plus criantes sans proposer d'alternative.

Transformer nos vies par la pratique de l'Évangile

Au Pain de Vie, nous pensons que cette alternative passe d'abord par une transformation radicale de chacune de nos vies reposant sur la conversion personnelle et la mise en pratique des conseils évangéliques : communion fraternelle, assiduité à la prière et à la fraction du pain, partage des biens (*cf. Actes 2,42-46*).

L'application de l'Évangile dans notre vie quotidienne, voilà notre urgence et notre vocation. Nous voulons évangéliser, témoigner de notre foi, à travers nos actes, à travers nos vies, très ordinaires, de laïcs engagés dans leurs familles, dans l'Église, dans la Cité. Je voudrai citer ici l'exemple de Jérôme : père de famille, il a adopté en plus d'autres enfants ; responsable de la Communauté pour deux pays d'Afrique, il

La richesse du présent...

siège au Conseil international du Pain de Vie ; remarqué pour son honnêteté absolue dans un milieu corrompu, il a été nommé pour assurer en 2002 l'intérim à la mairie de la capitale de son pays, et organiser les prochaines élections municipales. Jérôme est un laïc ordinaire, mais qui a le courage de la foi : en acceptant sa mission, pendant son discours d'investiture, il a confié son mandat au Christ et à la Vierge Marie.

Consacrer à Dieu notre vie de laïcs

Depuis le Concile Vatican II, les laïcs peuvent consacrer à Dieu, dans l'Église, leur vie de tous les jours, en prononçant les trois vœux de Pauvreté, Obéissance et Chasteté selon leur état. Par leur consécration, réponse de l'Homme à l'appel, à l'amour de Dieu, ces laïcs font de leur vie entière une offrande, une prière continue. Mais ils apportent aussi devant l'autel la vie de tous leurs frères les hommes (famille, amis, collègues de travail). Ils manifestent par l'offrande de leur vie que l'Amour et l'Appel de Dieu s'adressent à tout l'Homme, et à tous les hommes quels que soient leurs qualités, leurs défauts, leur ethnie, leur milieu social, leur état de vie, leur métier, et même leur religion ! Dieu nous appelle tous et chacun à la Sainteté. Il veut sanctifier notre vie entière, chaque instant de notre existence. Il veut que nous portions un fruit qui demeure.

Mais tous les hommes à qui il fut donné d'accomplir de grandes choses – le Christ bien sûr, mais aussi Saint Jean-Baptiste, Saint François d'Assise, Sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus, Charles de Foucauld, Marthe Robin, Mère Teresa, ou Jean-Paul II – ont connu un temps caché d'enfouissement, de pénitence, de conversion, de germination, avant de pouvoir porter du fruit, comme nous l'enseigne la parabole du Grain de Blé. C'est cet enfouissement que nous voulons vivre au Pain de Vie. C'est ce chemin que nous voulons suivre et sur lequel nous marchons déjà depuis 27 ans.

Une réaction à la journée d'étude en guise de conclusion

Au-delà de la diversité, j'ai été frappé par nos ressemblances : nous avons tous présenté comme des spécificités de notre mouvement certaines choses qui nous sont en fait communes. En ce qui concerne le Pain de Vie : nous présentons, comme les Focolari, notre communauté comme un « Peuple » rassemblé autour du Christ ; nous partageons avec l'Emmanuel le désir que nos prêtres soient incardinés dans les Églises diocésaines ; nous considérons le texte de l'Évangile de Matthieu lu par

De l'apostolat des laïcs à la nouvelle évangélisation _____

Laurent Fabre, comme une de nos paroles fondatrices ; nous voulons, comme les Fraternités de Jérusalem, rester au cœur du monde, en puisant notre force dans l'expérience des moines et des ermites (Saint François d'Assise, Charles de Foucauld)...

À travers ces ressemblances, nous percevons la puissance de l'Évangile, notre source d'inspiration commune, et la force de l'Esprit qui nous anime tous et nous conduit vers l'Unité, mais non vers l'uniformité. La diversité de nos mouvements fait et fera la richesse de l'Église s'ils continuent de travailler et de vivre ensemble. C'est pourquoi je retiendrai quelques paroles entendues pendant la journée et qui peuvent nous guider sur notre route :

« Qu'ils soient un afin que le monde croie » ;
« Il y a plusieurs demeures dans la Maison de mon Père. »

Nathanaël Pingault, Communauté du Pain de Vie.

Communio, n° XXVIII, 2 – mars-avril 2003

Jacques BENOIT-GONNIN

Vie ecclésiale, mouvements et paroisses : l'expérience de l'Emmanuel

L'EMMANUEL est né avec des laïcs et à travers des groupes de prière et quelques rassemblements – Vézelay en 1974, puis Paray-le-Monial. Il n'y avait donc aucune perspective paroissiale au départ. On peut même dire que loin de se rapprocher, les deux réalités vivaient en parallèle (les groupes de prière étaient dans les cryptes...). Avec l'émergence de vocations sacerdotales dont les « bénéficiaires » n'entendaient pas répondre à l'appel en quittant la Communauté, la question du statut du prêtre s'est alors posée et devait avoir des conséquences sur la question qui nous préoccupe.

Dès l'origine, Pierre Goursat, fondateur de l'Emmanuel a été très clair : les prêtres membres de la Communauté ne seraient pas membres d'une congrégation, ni d'un ordre religieux. Ils devraient pouvoir demeurer très proches des autres membres de la Communauté (laïcs et consacrés) par la prière, la vie fraternelle et la mission. Cette proximité devrait illustrer ce qu'est l'Emmanuel (Communauté) en imitation du Dieu au milieu de nous.

Le choix a donc été fait du « statut diocésain » et ce choix a logiquement préorienté l'Emmanuel vers les paroisses, tout en laissant pressentir quelques difficultés. Certains auguraient la mort des paroisses ; certains rappelaient les dimensions très cadrées de cette institution ; certains encore, dans la Communauté elle-même, appréhendaient et appréhendent encore son insertion dans la paroisse : ils craignaient un « plombage » du charisme, un « embourbement », une

DOSSIER _____ **Jacques Benoit-Gonnin**

perte de sa vitalité missionnaire dans les engagements paroissiaux. Car pour la Communauté, un des défis à relever est de concilier un charisme missionnaire qui dépasse les limites géographiques et institutionnelles existantes avec une participation à la mission générale de l'Église dans le cadre de certaines structures stables.

Les paroisses constituent-elles un lieu possible pour tenir ces deux orientations ?

Nous pouvons répondre positivement mais la vigilance demeure de rigueur, et des avancées doivent encore être faites. S'il s'agit de décrire le défi de la Communauté de l'Emmanuel dans le cadre d'une mission en paroisse, disons qu'il s'agit pour elle « d'évangéliser une paroisse » afin d'évangéliser *avec* cette paroisse.

Situation actuelle

En France, 17 paroisses, surtout urbaines, dans 12 diocèses, sont officiellement animées par la Communauté, 25 dans le monde. À Paris, c'est le cas à la Trinité, depuis 17 ans. Mais aussi, en 2002, Saint-Hélier à Rennes et La Madeleine à Nantes.

Plusieurs autres sont aussi animées par la Communauté sous la responsabilité d'un curé membre servant avec d'autres prêtres de la Communauté, mais moins « officiellement », si l'évêque du lieu n'a pas souhaité officialiser la présence, l'action, la responsabilité de la Communauté.

Les caractéristiques de cette « animation communautaire » en paroisse sont les suivantes :

- une équipe de plusieurs prêtres, membres de l'Emmanuel ;
- la présence active et rapprochée d'autres membres de la Communauté (laïcs consacrés ou non) ;
- en charge de l'animation pastorale, le curé exerce la charge pastorale en lien avec la Communauté (en accord avec l'évêque qui nomme les prêtres et donne la mission), selon un double axe pastoral :
 - servir la paroisse dans sa figure canonique classique (*i. e.* avec les « figures imposées » du culte, de la catéchèse...)
 - mettre en œuvre une dynamique missionnaire de multiples manières : accueil, liturgie, prière, missions extérieures...

Vie ecclésiale, l'expérience de l'Emmanuel

Les points pastoraux délicats de l'animation d'une paroisse

Aujourd'hui le grand défi pour l'Église est l'annonce de l'Évangile dans la société sécularisée, aux références culturelles et religieuses multiples que nous connaissons. La Communauté de l'Emmanuel avec son charisme missionnaire, peut-elle se mettre au service de ce défi dans le cadre des paroisses ?

* L'intégration de la Communauté, de son charisme et de ses membres dans la vie paroissiale bénéficie d'expériences diverses généralement positives jusque-là.

L'opération est plus ou moins facile selon que la paroisse confiée est structurée ou non, déjà active ou un peu « assoupie », marquée par une sensibilité ecclésiale ou des orientations pastorales très typées ou non ; elle dépend beaucoup des prêtres et de leur capacité d'accueil, d'écoute, d'explication : de leur patience, de leur humilité, de leur témoignage. Elle dépend aussi beaucoup de la manière dont les membres de la Communauté arrivent et interviennent.

– Le choix a (souvent) été fait de travailler dans des secteurs « vacants » ou « déficitaires » en laissant autant que possible en place les personnes déjà engagées dans la paroisse.

– Les secteurs sensibles sont l'accueil, la liturgie, la préparation aux sacrements, les jeunes, les familles.

Le fait de commencer à travailler avec les personnes « en place » permet de toujours faire tomber les préjugés.

La présence communautaire commence par la mise en place d'une vie fraternelle simple et joyeuse entre les prêtres, et des temps d'adoration eucharistique : deux formes du charisme auxquelles les paroissiens sont souvent sensibles.

Cette intégration vise à ce que la Communauté ne soit pas seule dans les « segments » de la vie de la paroisse, même lorsqu'une nouvelle activité est lancée (*cf.* soupe chaude de la Trinité).

Car il ne s'agit pas seulement de s'approprier mais aussi de faire que la paroisse devienne à son tour missionnaire. Cela suppose ou s'accompagne de quelques « conversions » :

– des mentalités : passer d'une attitude consommatrice à une attitude de responsable et de témoin ; cela passe par une étape où formation et vie spirituelle sont travaillées ;

– l'un des atouts ou des points positifs reconnus à la Communauté est sa capacité à faire partager son expérience missionnaire.

DOSSIER _____ **Jacques Benoit-Gonnin**

Souvent, nous avons remarqué que les paroissiens n'imaginent pas et n'osent pas mais avec d'autres ils sont capables de beaucoup. La Communauté peut apporter un certain savoir-faire ;

– passer d'une attitude complexée ou étrangement pudique (confusion du privé et du personnel) à une attitude décomplexée où chacun découvre la fécondité de sa foi dans sa vie personnelle, familiale, sociale, professionnelle et accepte d'en témoigner.

* Cette intégration se vit ou doit se vivre à plusieurs niveaux :

– d'abord à la base, par les rencontres, les services communs, les missions vécues ensemble ;

– ensuite par des collaborations plus institutionnelles dans les différents conseils (CPP, CEP) ; cela dépend beaucoup de l'histoire, de l'organisation antérieure, de la « stabilité » des paroisses concernées.

L'un des points sensibles est d'articuler l'autonomie et la spécificité communautaire (la paroisse n'absorbe pas toute la vie ni tous les effectifs de la Communauté) avec l'autonomie (le rythme, la mission et le cadre paroissial territorial).

Tout cela ne va pas sans tensions, sans tâtonnements, sans joies ou difficultés, mais ça avance. Le fait que les prêtres soient diocésains y aide.

Jacques Benoit-Gonnin, né en 1952, études de droit, expérience professionnelle dans l'Administration Centrale du Ministère de l'Équipement. En lien avec l'Emmanuel depuis 1977. Ordonné en 1985, pour le diocèse de Paris. À été directeur à la Maison St Augustin (1991-1995), puis mis à disposition de l'Emmanuel pour le service des séminaristes et des prêtres membres de la Communauté (1995-2002). Depuis décembre 2002, nommé curé de la paroisse de la Sainte-Trinité, à Paris.

Communio, n° XXVIII, 2 – mars-avril 2003

Michel DORTEL-CLAUDOT

Quand des laïcs se regroupent entre eux : leur statut canonique dans l'Église

DU point de vue de leur statut canonique (c'est-à-dire selon les canons du Code de 1983), les groupes dont on parle ici sont très diversifiés : Instituts religieux, Instituts séculiers, Prélature personnelle, Associations de fidèles. Diversité très réelle, mais sur fond d'identité commune. C'est pourquoi nous parlerons d'abord de ce qui fonde leur unité, avant de proposer des réflexions autour de ce qui fait leur diversité.

Une commune situation juridique et une commune mission d'évangélisation

* À juste titre, on reprochait au code de 1917 sa vision stratifiée des membres de l'Église et son insistance sur l'opposition entre clercs et laïcs. Le nouveau Code se devait de procéder autrement. Le canon 204 prend d'abord en compte le baptême qui fait entrer dans le peuple de Dieu. En affirmant l'égalité fondamentale entre tous les membres de l'Église en vertu de leur baptême, le canon 208 met en avant la situation juridique commune à tous : « Entre tous les fidèles, du fait de leur régénération dans le Christ, il existe quant à la dignité et à l'activité, une véritable égalité en vertu de laquelle tous coopèrent à l'édification du Corps du Christ, selon la condition et la fonction propres de chacun. »

Ce n'est qu'au sein de ce statut ecclésial commun à tous les baptisés que le code, au canon 207, situe la différence entre ministres

DOSSIER _____ **Michel Dortel-Claudot**

ordonnés et laïcs. Poser en premier lieu le statut commun à tous les fidèles au sein duquel s'articulent des conditions juridiques particulières est un vrai changement de perspectives qui a permis dans le Code l'émergence d'un statut laïc en cohérence avec Vatican II.

* Le Code ne statue pas seulement pour une Église déjà rassemblée ; il se veut l'instrument d'une Église qui a mission d'annoncer l'Évangile à tous les peuples. Cette mission incombe à tout fidèle (canons 211 et 781). En exprimant le devoir et le droit qu'ont les laïcs de participer à l'annonce du salut, le canon 225 §1 explicite pour les laïcs ce devoir et ce droit communs à tous les fidèles. Le témoignage de vie et la parole sont la manière qu'ont les laïcs de participer au ministère du Verbe (canon 759).

Dans son *Exhortation apostolique* du 30 décembre 1988 sur les « *Fidèles Laïcs* », Jean-Paul II consacre tout le chapitre III à « La coresponsabilité des fidèles dans l'Église-Mission ». Il écrit au n° 33 : « Les fidèles laïcs, précisément parce qu'ils sont membres de l'Église, ont la vocation et la mission d'annoncer l'Évangile : à cette activité ils sont habilités et engagés par les sacrements de l'initiation chrétienne et par les dons du Saint-Esprit ».

Le pape aborde ensuite le problème de la nouvelle évangélisation qui concerne *soit* les pays où la vie chrétienne autrefois florissante est maintenant mise à dure épreuve par la diffusion de l'indifférence religieuse et de l'athéisme, *soit* les nations où la piété et le sentiment chrétiens demeurent vivants, mais risquent de disparaître sous la poussée des sectes et de la sécularisation. Jean-Paul II poursuit : « Assurément il est urgent partout de refaire le tissu chrétien de la société humaine. Mais la condition est *que se refasse le tissu chrétien des communautés ecclésiales elles-mêmes* qui vivent dans ces pays et ces nations. »

Or, constate le Pape, les fidèles laïcs ont leur rôle à jouer dans la formation de ces communautés ecclésiales. En vertu de leur participation à la fonction prophétique du Christ, ils sont aujourd'hui pleinement engagés dans cette tâche de l'Église qu'est la nouvelle évangélisation des régions jadis bien chrétiennes.

Individuellement ou avec d'autres ?

Selon le canon 225, §1, les laïcs ont le devoir et le droit de participer à l'œuvre du salut. Mais ils le peuvent à titre individuel ou groupés en associations. Le canon l'exprime ainsi : « Parce que

Quand des laïcs se regroupent entre eux

comme tous les fidèles ils sont chargés par Dieu de l’apostolat en vertu du baptême et de la confirmation, les laïcs sont tenus par l’obligation générale et jouissent du droit, individuellement ou groupés en associations, de travailler à ce que le message divin du salut soit connu et reçu par tous les hommes et par toute la terre ; cette obligation est encore plus pressante lorsque ce n’est que par eux que les hommes peuvent entendre l’Évangile et connaître le Christ. »

Plus haut, le Code avait énoncé le droit de libre association des fidèles entre eux, au canon 215 : « Les fidèles ont la liberté de fonder et de diriger librement des associations ayant pour but la charité ou la piété, ou encore destinées à promouvoir la vocation chrétienne dans le monde, ainsi que de se réunir afin de poursuivre ensemble ces mêmes fins. »

Comme le dit Jean-Paul II dans son *Exhortation sur les « Fidèles Laïcs »*, n° 29 « Il faut avant tout reconnaître la liberté d’association des fidèles laïcs dans l’Église. Cette liberté est à proprement parler un droit véritable, qui ne dérive pas d’une sorte de “concession” de l’autorité, mais qui découle du Baptême, qui, en tant que sacrement, appelle les fidèles laïcs à participer activement à la communion et à la mission de l’Église. »

Les laïcs sont déjà regroupés en paroisses. Les paroisses forment des regroupements obligatoires (on ne choisit pas son appartenance juridique à la paroisse, elle est imposée). À côté, il faut des regroupements librement choisis par leurs membres.

Comme le pape le souligne à la fin de ce même passage : « essentiellement lié à la vie de communion et à la mission de l’Église elle-même » le droit des fidèles laïcs à se réunir entre eux « doit s’exercer toujours et uniquement dans la communion de l’Église ». Et c’est pourquoi le Code, avant même de définir le statut des diverses associations de fidèles possibles (au Titre V de la première partie de son livre II) met en place quelques points de repère aux titres I et II de cette même première partie :

Canon 227 : « Les fidèles laïcs ont le droit de se voir reconnaître dans le domaine de la cité terrestre la liberté qui appartient à tous les citoyens ; mais dans l’exercice de cette liberté, ils auront soin d’imprégner leur action d’esprit évangélique et ils seront attentifs à la doctrine proposée par le magistère de l’Église, en veillant cependant à ne pas présenter dans des questions de libre opinion leur propre point de vue comme doctrine de l’Église. »

Canon 216 : « Parce qu’ils participent à la mission de l’Église, tous les fidèles, chacun selon son état et sa condition, ont le droit de promouvoir ou de soutenir une activité apostolique, même par leurs

DOSSIER _____ **Michel Dortel-Claudot**

propres initiatives ; cependant, aucune initiative¹ ne peut se réclamer du nom de catholique sans le consentement de l'autorité ecclésiastique compétente. »

En somme, l'étiquette « groupe ou produit catholique » demeure une appellation contrôlée qu'on ne peut coller sur n'importe quoi. Seuls le pape et les Évêques disposent de cette étiquette et ont le droit de l'appliquer à telle ou telle initiative.

Voilà qui est réaffirmé plus loin au canon 300, cette fois dans le titre V : « Aucune association ne prendra le nom de catholique sans le consentement de l'autorité ecclésiastique compétente, selon le canon 312. »

Comment inscrire dans le tissu ecclésial la capacité d'initiative et la générosité du laïcat ?

Constatant que, ces derniers temps, le phénomène d'association entre laïcs avait pris des formes particulièrement variées et démontrait une grande vitalité, Jean-Paul II parle d'une « nouvelle saison d'associations des fidèles laïcs » (*Exhortation* n° 29). Certes, remarque-t-il, les associations de fidèles ont tracé dans l'histoire de l'Église une ligne sans interruption mais ce phénomène, à notre époque, « a pris un essor spécial ; on a vu naître et se répandre différentes formes de groupements : associations, groupes, communautés, mouvements ».

Mais ici une question de pose : la législation canonique actuelle est-elle à la mesure de cette « nouvelle saison » ? La législation canonique actuelle permet-elle aux fidèles soucieux de vivre ensemble avec d'autres leur commune vocation de baptisé, d'atteindre cet objectif dans le respect de leurs aspirations ?

Le droit de libre association des fidèles entre eux, énoncé au canon 215 au plan des principes, peut-il se déployer harmonieusement sans être quelque part gêné dans son élan ?

Force est de répondre à la fois oui et non.

Les possibilités de la législation actuelle

La réponse positive est justifiée parce que le code offre une large palette de formes de regroupements entre baptisés, venant s'ajouter au regroupement sur base territoriale, du type du diocèse ou de la paroisse. Évoquons rapidement ces formes :

1. Nous rectifions ici la traduction habituelle.

Quand des laïcs se regroupent entre eux

1. Tout ce qui est dans la ligne des associations de fidèles.

a) Très large est l'éventail des finalités des associations de fidèles (canon 298) : tout ce qui peut favoriser une vie chrétienne plus intense ; tout ce qui peut promouvoir le culte, développer l'apostolat et l'évangélisation, soutenir les œuvres de charité, animer les réalités temporelles conformément à la foi.

b) En ce qui concerne leurs membres, les associations de fidèles peuvent être des associations à la fois de laïcs et de clercs, ou seulement de laïcs, ou seulement de clercs.

c) En ce qui concerne leur degré de reconnaissance par l'autorité des Pasteurs de l'Église, il y a tout un dégradé de bas en haut :

– les associations qui sont des groupes de fait et sont en outre dépourvus du label « association catholique » ;

– les associations sans statut canonique mais qui peuvent se prévaloir du label « association catholique », parce que l'Évêque les a fait figurer dans l'annuaire diocésain ou leur a concédé un accompagnateur ;

– les associations ayant le statut d'association privée reconnue ;

– les associations ayant le statut d'association publique érigée.

d) En ce qui concerne leur droit inné à une extension géographique plus ou moins grande, il faut distinguer parmi les associations munies d'un statut canonique :

– les associations privées ou publiques, de droit diocésain, reconnues ou érigées par un Évêque d'un diocèse déterminé ;

– les associations privées ou publiques reconnues ou érigées pour un pays par une conférence des Évêques ;

– les associations privées ou publiques, reconnues ou érigées par le Saint Siège (conseil pour les laïcs) dites alors « de droit pontifical » et dont l'extension peut être universelle sans entrave.

2. Tout ce qui est dans la ligne des instituts de vie consacrée, mais qui ne peuvent compter parmi leurs membres au sens plein que des célibataires voués au célibat pour Jésus-Christ.

Ces instituts de vie consacrée peuvent être :

– des Instituts religieux,

– des Instituts séculiers,

– des Instituts érigés selon le canon 605 (comprenant des célibataires hommes comme des célibataires femmes, regroupés au sein d'un même et unique institut, sous l'autorité d'un unique supérieur, indifféremment homme ou femme) ;

– enfin par analogie, des sociétés de vie apostolique.

DOSSIER _____ **Michel Dortel-Claudot**

3. Ultime possibilité offerte par la « Prélature personnelle » (canons 294-297) organisme érigé par le Saint Siège, auquel des séminaristes et des prêtres peuvent être incardinés et qui a le droit d'exercer des tâches apostoliques auxquelles des laïcs peuvent se consacrer de façon durable selon les statuts de la prélature.

Les gênes qui découlent de la législation actuelle

La réponse négative est motivée par les limites qu'imposent la forme de l'Institut de vie consacrée et celle de l'association de fidèles.

1. La forme Institut de vie consacrée. Les fidèles engagés dans la voie du mariage ne peuvent faire partie d'un Institut de vie consacré, au sens plein du terme. Ils ne peuvent se référer à lui que sous la forme d'un tiers-ordre, c'est-à-dire sous la forme de ce qu'on nomme aujourd'hui les « laïcs associés ».

2. La forme association de fidèles. Quand les communautés nouvelles, du type de l'Emmanuel ou du Chemin-Neuf, etc. ou les vastes mouvements, du type des Focolari, ont voulu obtenir des Pasteurs de l'Église une reconnaissance un peu officielle, les diocèses comme le Saint Siège leur ont proposé les canons du code sur les associations de fidèles.

Il y avait à cela des avantages et des inconvénients :

Des avantages : parce que l'association de fidèles est une forme très souple, élastique et extensible, elle peut convenir à toutes sortes de réalités.

Des inconvénients. J'en vois trois :

– La partie du code sur les associations n'a manifestement pas été pensée en fonction de groupes tels que les communautés nouvelles où *toute l'existence* des membres, y compris les couples mariés, est concernée et ressaisie par le fait d'appartenir à la communauté.

La partie du code sur les associations a pour but d'offrir une forme juridique ecclésiale à des associations de fidèles « modèle courant ». J'entends par là les multiples groupes de laïcs recensés sous les rubriques : mouvements d'action catholique ; groupes à finalité éducative, sociale ou caritative. De tels groupes sont certes dignes d'estime, chacun dans leur genre, mais ils n'ont prise que sur une partie de la vie de leurs membres.

– Les associations qui ne sont que des groupes de fait éprouvent beaucoup de mal à se faire reconnaître des diocèses pour ce qu'elles sont. Les catégories mentales de bien des prêtres diocésains concernant l'organisation de l'apostolat des laïcs, demeurent celles qui

Quand des laïcs se regroupent entre eux

transparaissent dans la présentation des pages des annuaires diocésains sur le laïcat.

Les associations, reconnues ou érigées, qui ne sont que de droit diocésain, peuvent connaître des difficultés pour leur diffusion en dehors de leur diocèse d'origine.

– Les associations du type des Communautés nouvelles sont des milieux évangéliquement porteurs où des vocations sacerdotales naissent volontiers. Or, à l'inverse des prélatures personnelles et des Instituts de vie consacrée, un prêtre ne peut être incardiné à une association de fidèles ; de même, un séminariste ne peut y être régulièrement inscrit.

Si donc un jeune homme membre d'une communauté nouvelle voit s'éveiller en lui le désir d'être prêtre, mais souhaite en même temps être soutenu par cette communauté dans sa marche vers le sacerdoce comme, ultérieurement, dans sa vie sacerdotale, il devra partir en quête d'un Évêque et de Supérieurs de Séminaire en mesure de comprendre la forme particulière de son appel.

Et c'est pourquoi je suis de ceux qui souhaitent une révision des canons du code sur les associations de fidèles afin qu'ils puissent mieux correspondre à ce que sont réellement les communautés nouvelles ; je formule ce souhait, même si, pour l'instant, rien ne s'oriente dans ce sens-là.

Il est habituel de dire que la vie précède le droit. Nous l'avons vérifié quand nous recensions plus haut les limites et les gênes imposés par l'actuelle législation canonique à la « nouvelle saison » de groupes de laïcs qu'on peut constater aujourd'hui.

Mais il faut en même temps relever dans cette législation bien des aspects prometteurs permettant de penser que le Code de 1983, mieux connu et exploité jusqu'au bout, peut ouvrir la voie à beaucoup plus d'initiatives et de nouveautés qu'on ne croit.

La vie précède certes le droit, mais celui-ci peut être porteur de germes de vie. Il revient à la pratique ecclésiale de repérer de tels germes et d'en favoriser la croissance et l'expression au service de la sainteté de tout le Peuple de Dieu.

Michel Dortel-Claudot, né en 1927. Jésuite, professeur aux Facultés jésuites de Paris ; enseigne à l'Institut Catholique de Lyon, Consultant de la Congrégation pour les Instituts de Vie Consacrée et les Sociétés de Vie Apostolique. Dernière publication : *Les Laïcs Associés : participation des laïcs au charisme d'un Institut religieux*, 2001, Médiasèvres, Paris.

Prochain numéro : mai-juin 2003

La bioéthique

Titres parus

LE CREDO

La confession de la foi (1976/1)
 « Jésus, né du Père avant tous les siècles » (1977/1)
 « Né de la Vierge Marie » (1978/1)
 « Il a pris chair et s'est fait homme » (1979/1)
 La passion (1980/1)
 « Descendu aux enfers » (1981/1)
 « Il est ressuscité » (1982/1)
 « Il est monté aux cieux » (1983/3)
 « Il est assis à la droite du Père » (1984/1)
 Le jugement dernier (1985/1)
 L'Esprit Saint (1986/1)
 L'Église (1987/1)
 La communion des saints (1988/1)
 La rémission des péchés (1989/1)
 La résurrection de la chair (1990/1)
 La vie éternelle (1991/1)
 Le Christ (1992/2-3)
 L'Esprit saint (1998/1-2)
 Le Père (1998/6-1999/1)
 Croire en la Trinité (1999/5-6)
 La parole de Dieu (2001/1)
 Au-delà du fondamentalisme (2001/6)
 Les mystères de Jésus (2002/2)

LES SACREMENTS

Guérir et sauver (1977/3)
 L'eucharistie (1977/5)
 La pénitence (1978/5)
 Laïcs ou baptisés (1979/2)
 Le mariage (1979/5)
 Les prêtres (1981/6)
 La confirmation (1982/5)
 La réconciliation (1983/5)
 Le sacrement des malades (1984/5)
 Le sacrifice eucharistique (1985/3)
 L'Eucharistie, mystère d'Alliance (2000/3)

LES BÉATITUDES

La pauvreté (1986/5)
 Bienheureux persécutés ? (1987/2)
 Les cœurs purs (1988/5)
 Les affligés (1991/4)
 L'écologie : Heureux les doux (1993/3)
 Heureux les miséricordieux (1993/6)

POLITIQUE

Les chrétiens et la politique (1976/6)
 La violence et l'esprit (1980/2)
 Le pluralisme (1983/2)
 Quelle crise ? (1983/6)
 Le pouvoir (1984/3)
 Les immigrés (1986/3)
 Le royaume (1986/3)
 L'Europe (1990/3-4)
 Les nations (1994/2)
 Médias, démocratie, Église (1994/5)
 Dieu et César (1995/4)

L'ÉGLISE

Appartenir à l'Église (1976/5)
 Les communautés dans l'Église (1977/2)
 La loi dans l'Église (1978/3)
 L'autorité de l'évêque (1990/5)
 Former des prêtres (1990/5)
 L'Église, une secte ? (1991/2)
 La papauté (1991/3)
 L'avenir du monde (1985/5-6)
 Les Églises orientales (1992/6)
 Baptême et ordre (1996/5)
 La paroisse (1998/4)
 Le ministère de Pierre (1999/4)
 Musique et liturgie (2000/4)
 Le diacre (2001/2)
 Mémoire et réconciliation (2002-3)

LES RELIGIONS NON CHRÉTIENNES

Les religions de remplacement (1980/4)
 Les religions orientales (1988/4)
 L'islam (1991/5-6)
 Le judaïsme (1995/3)
 Les religions et le salut (1996/2)

L'EXISTENCE DEVANT DIEU

Mourir (1976/2)
 La fidélité (1976/3)
 L'expérience religieuse (1976/8)
 Guérir et sauver (1977/3)
 La prière et la présence (1977/6)
 La liturgie (1978/8)
 Miettes théologiques (1981/3)
 Les conseils évangéliques (1981/4)
 Qu'est-ce que la théologie ? (1981/5)
 Le dimanche (1982/7)
 Le catéchisme (1983/1)
 L'enfance (1985/2)
 La prière chrétienne (1985/4)
 Lire l'Écriture (1986/4)
 La foi (1988/2)
 L'acte liturgique (1993/4)
 La spiritualité (1994/3)
 La charité (1994/6)
 La vie de foi (1994/5)
 Vivre dans l'espérance (1996/5)
 Le pèlerinage (1997/4)
 La prudence (1997/6)
 La force (1998/5)
 Justice et tempérance (2000/5)
 La transmission de la foi (2001/4)
 Miettes théologiques II (2001/5)
 La sainteté aujourd'hui (2002/5-6)

PHILOSOPHIE

La création (1976/3)
 Au fond de la morale (1997/3)
 La cause de Dieu (1978/4)
 Satan, « mystère d'iniquité » (1979/3)
 Après la mort (1980/3)
 Le corps (1980/6)

Le plaisir (1982/2)
 La femme (1982/4)
 La sainteté de l'art (1982/6)
 L'espérance (1984/4)
 L'âme (1987/3)
 La vérité (1987/4)
 La souffrance (1988/6)
 L'imagination (1989/6)
 Sauver la raison (1992/2-3)
 Homme et femme il les créa (1993/2)
 La tentation de la gnose (1999/2)
 Fides et ratio (2000/6)
 Créés pour lui (2001/3)
 La Providence (2002/4)

SCIENCES

Exégèse et théologie (1976/7)
 Sciences, culture et foi (1983/4)
 Biologie et morale (1984/6)
 Foi et communication (1987/6)
 Cosmos et création (1988/3)
 Les miracles (1989/5)
 L'écologie (1993/3)

HISTOIRE

L'Église : une histoire (1979/6)
 Hans Urs von Balthasar (1989/2)
 La Révolution (1989/3-4)
 La modernité – et après ? (1990/2)
 Le Nouveau Monde (1992/4)
 Henri de Lubac (1992/5)
 Baptême de Clovis (1996/3)

SOCIÉTÉ

La justice (1978/2)
 L'éducation chrétienne (1979/4)
 Aux sociétés ce que dit l'Église (1981/2)
 Le travail (1984/2)
 Sainteté dans la civilisation (1987/5)
 Foi et communication (1987/6)
 La famille (1986/6)
 L'Église dans la ville (1990/5)
 Conscience au consensus ? (1993/5)
 La guerre (1994/4)
 La sépulture (1995/2)
 L'Église et la jeunesse (1995/6)
 L'argent (1996/4)
 La maladie (1997/5)
 La mondialisation (2000/1)
 Les exclus (2002/1)
 Église et État (2003/1)

LE DÉCALOGUE

Un seul Dieu (1992/1)
 Le nom de Dieu (1993/1)
 Le respect du sabbat (1994/1)
 Père et mère honoreras (1995/1)
 Tu ne tueras pas (1996/1)
 Tu ne commettras pas d'adultère (1997/1)
 Tu ne voleras pas (1998/3)
 Tu ne porteras pas de faux témoignage (1999/3)
 La convoitise (2000/2)

Seuls sont encore disponibles les numéros récents. Consultez notre secrétariat.

A nos lecteurs

Il y a plus d'un an vous avez abonné de nombreux lecteurs francophones qui, malgré leur désir, ne pouvaient économiquement le réaliser.

Votre mobilisation a porté ses fruits : ne la relâchez pas.

Dans un monde toujours plus chaotique, les chrétiens ont le droit de confesser leur foi. Ils ont aussi le devoir de la soutenir par une argumentation.

Communio s'efforce de les y aider. Sans renier les exigences de rigueur qui sont les nôtres, nous essayons de présenter des analyses plus claires sur le thème principal, et de renforcer la part des articles hors-thème, littéraires, artistiques ou d'actualité.

De nombreux chrétiens, étudiants ou personnes âgées, séminaristes ou prêtres, souhaitent se former avec *Communio*, mais n'ont pas les moyens de s'y abonner. C'est pourquoi nous avons prévu un abonnement de parrainage. En versant 61 €, vous permettrez à un étudiant étranger de recevoir la revue pendant 1 an. 56 € correspondent à un parrainage en France. Vous connaîtrez le nom et l'adresse des bénéficiaires.

N'hésitez pas, également, à faire connaître la revue à des amis, des collègues, des membres de votre paroisse : 60 % de nos lecteurs nous ont connu par le bouche à oreille.

Au nom du comité de rédaction et de tous nos lecteurs,
je vous remercie de faire vivre la revue.

Isabelle Ledoux-Rak, présidente de l'association *Communio*.

Je désire souscrire un abonnement de parrainage au profit d'un lecteur

Ci-joint un chèque de : 61 € pour l'étranger
 56 € pour la France et la Belgique

Nom :

Adresse :

.....

**En collaboration
avec les éditions de *Communio* en :**

ALLEMAND : Internationale Katholische Zeitschrift « Communio »

Lindenmattenstraße 29, D-79117 Freiburg i.B.

AMÉRICAIN : Communio International Catholic Review

Responsable : David L. Schindler, P.O. Box 4468, USA-20017 Washington DC.

BRÉSILIEN : Revista Internacional Católica Communio

Rua Benjamin-Constant, 23-6º, Caixa Postal 1362-CEP, BRA-20001-970 Rio de Janeiro.

CROATE : Svesci Communio

Responsable : Adalbert Rebic, Krcsanska Sadasnjost, Marulicev trg., 14, HR-10000 Zagreb.

ESPAGNOL : Communio Revista Católica Internacional

Responsable : Felipe Hernández, Ediciones Encuentro, S.A., Cedaceros, 3,2º, E-28014 Madrid.

ESPAGNOL POUR L'ARGENTINE : Communio Revista Católica Internacional

Responsable : Alberto Espezel, Av Alvear 1773, AR-1014 Buenos Aires.

HONGROIS : Communio Nemzetközi Katolikus Folyóirat

Responsable : Peter Erdő, Papnövelde, u. 7, I-1053 Budapest.

ITALIEN : Communio Revista Internazionale di Teologia e Cultura

Responsable : Andrea Gianni, Via Gioberti, 7, I-20123 Milano.

NÉERLANDAIS : Internationaal Katholiek Tijdschrift Communio

Responsable : Stefaan van Calster, Burgemeesterstraat, 59, Bus 6, B-3000 Leuven.

POLONAIS : Międzynarodowy Przegląd Teologiczny Communio

Responsable : Lucjan Balter, Oltarzew, Kilinskiego, 20, PL-05850 Ozarów Mazowiecki.

PORTUGAIS : Communio Revista Internacional Católica

Responsable : Henrique de Noronha Galvao, Biblioteca Universitária Joao Paulo II, Palma de Cima, P-1600 Lisboa.

SLOVÈNE : Mednarodna Katoliška Revija Communio

Responsable : Anton Štrukelj, Depala Vas, 1, SLO-1230 Domžale

TCHÈQUE : Mezinárodní Katolická Revue Communio

Vojtech Novotny, Husova 8, CZ-11000 Praha 1.

UKRAINIEN : Ukraine Communio

PO Box 808, Wynnychenka 22, UA-79008 Lviv.

La coordination internationale est assurée par Monseigneur Peter Henrici, Hirschengraben 74, CH-8001, Zürich.

COMMUNIO

REVUE CATHOLIQUE INTERNATIONALE

AIX-EN-PROVENCE :

Librairie du Baptistère
13, rue Portalis

AMIENS : Brandicourt

13, rue de Noyon

ANGERS : Richer

6, rue Chaperonnière

ANGOULÊME : Auvin

38, avenue Gambetta

BEAUVAIS : Prévot

20, rue Saint-Pierre

BESANÇON : Chevassu

119, Grande-Rue

BORDEAUX :

Les Bons Livres
35, rue Fondaudège

BREST : La Procure

2, rue Boussingault

BRIVE : Librairie Chrétienne

2, rue Briand Patier

BRUXELLES : U.O.P.C.

Chaussée de Wavre, 216

CHANTILLY : Les Fontaines

B.P. 205

CHOLET :

Librairie Jeanne-d'Arc
29, rue du Commerce

CLERMONT-FERRAND :

- Vidal-Morel
3, rue du Terrail
- Librairie Religieuse
1, place de la Treille

FRIBOURG (Suisse) :

- Librairie Saint-Augustin
rue de Lausanne, 88
- Librairie Saint-Paul
Pérolles, 38

GAP : Librairie Alpine

13, rue Carnot

GENÈVE : Labor et Fides

rue de Carouge, 53

GRENOBLE :

Librairie Notre-Dame
2, rue Lafayette

LA ROCHELLE :

Le Puits-de-Jacob
32, rue Albert-1^{er}

LE PUY : Cazes-Bonneton

21, bd Mal-Fayolle

LILLE : Tirloy

62, rue Esquemoise

LIMOGES :

Librairie Catholique
6, rue de la Courtine

LYON : Decitre

6, place Bellecour
- Éditions Ouvrières
9, rue Henri-IV
- Librairie Saint-Paul
8, place Bellecour

MARSEILLE 1^{er} : Le Mistral

11, impasse Flammarion

MARSEILLE 6^e :

Librairie Saint-Paul
47, bd Paul-Peytral

MONTPELLIER : Logos

29, bd du Jeu-de-Paume

NANCY : Le Vent

30, rue Gambetta

NANTES : Lanoë

2, rue de Verdun

NEUILLY-SUR-SEINE :

Kiosque Saint-Jacques
167, bd Bineau

NICE : La Procure

10, rue de Suisse

NÎMES : Biblica

23, bd Amiral-Courbet

PARAY-LE-MONIAL :

Apostolat des Éditions
16, rue de la Visitation

PARIS 1^{er} : Librairie Delamain

155, rue Saint-Honoré

PARIS 4^e : École-Cathédrale

8, rue Massillon

PARIS 5^e : PUF

49, bd Saint-Michel
- Saint-Jacques-du-Haut-Pas
252, rue Saint-Jacques

PARIS 6^e :

- Apostolat des Éditions
46-18, rue du Four
- La Procure
3, rue de Mézières
- Librairie Saint-Paul
6, rue Cassette

PARIS 7^e :

- Basilique Sainte-Clotilde
23 bis, rue Las-Cases
- Saint-François-Xavier
12, pl. Président Mithouard
- Librairie du Cerf
29, bd Latour-Maubourg
- Stella Maris
132, rue du Bac

PARIS 9^e : Saint-Louis-d'Antin

63, rue Caumartin

PARIS 12^e : Paroisse du Saint-

Esprit
1, rue Canebière

PARIS 16^e :

- Lavocat
101, avenue Mozart
- Notre-Dame-d'Auteuil
2, place d'Auteuil
- Pavillet
50, avenue Victor-Hugo

PARIS 17^e : Chanel

26, rue d'Armaillé

PARIS 18^e :

Librairie de la Basilique
35, rue du Chevalier-de-la-Barre

PAU : Duval

1, place de la Libération

POITIERS : Librairie Catholique

64, rue de la Cathédrale

QUIMPER : La Procure

9, rue du Frouit

REIMS : Largeron

23, rue Carnot

RENNES :

- Béon Saint-Germain
6, rue Nationale
- Matinales
9, rue de Bertrand

ROUEN : La Procure

24, rue de la République

SAINT-BRIEUC : SOFEC

13, rue Saint-François

SAINT-DIÉ : Le Neuf

15, place d'Alsace

SAINT-ÉTIENNE :

Culture et foi
20, rue Berthelot

STRASBOURG :

Librairie du Dôme
29, place de la Cathédrale

TOULON :

Librairie Catholique Saint-Louis
6, rue Anatole-France

TOULOUSE :

- Église de Gesù
22, rue des Fiers
- Jouanaud
19, rue de la Trinité
- Sistic Maffre
33, rue Croix-Baragnon

VALENCE : Le Peuple Libre

2, rue Émile-Augier

VERSAILLES :

- Arts et Commerces
1, place Saint-Louis

VINCENNES : Notre-Dame

82, rue Raymond-du-Temple

Comités de presses paroissiaux.

REVUE CATHOLIQUE INTERNATIONALE

COMMUNIO

pour l'intelligence de la foi

Publiée tous les deux mois en français par « Communio », association déclarée à but non lucratif selon la loi de 1901, indépendante de tout mouvement ou institution. Présidente-directrice de la publication : Isabelle LEDOUX-RAK. Directeur de la collection : Olivier BOULNOIS. Directeur de la rédaction : Olivier CHALINE. Rédacteur en chef : Serge LANDES. Rédacteurs en chef-adjoints : Thierry BEDOUELLE et Laurent LAVAUD. Secrétaire de rédaction : Marie-Thérèse BESSIRARD.

CONSEIL DE RÉDACTION EN FRANÇAIS

Jean-Robert Armogathe, Nicolas Aumonier, Jean-Pierre Batut, Thierry Bedouelle, Olivier Boulnois, Rémi Brague, Vincent Carraud (Caen), Olivier Chaline, Georges Chantraine (Namur), Marie-Hélène Congourdeau, Jean Duchesne, Irène Fernandez, Marie-Christine Gillet-Challiol, Paul Guillon, Yves-Marie Hilaire (Lille), Pierre Julg (Orléans), Serge Landes, Laurent Lavaud, Isabelle Ledoux-Rak, Corinne Marion, Jean-Luc Marion, Éric de Moulins-Beaufort, Dominique Poirel, Béatrice Prunel-Joyeux, Robert Toussaint, Isabelle Zaleski.

COMITÉ DE RÉDACTION EN FRANÇAIS

Jean-Luc Archambault, Jean Bastaire (Grenoble), Guy Bedouelle (Fribourg), Françoise Brague, Régis Burnet, Christophe Carraud, Jean Congourdeau, Michel Constantini (Tours), Mgr Claude Dagens (Angoulême), Marie-José Duchesne, Stanislaw Grygiel (Rome), Roland Hureauux, Didier Laroque, Étienne Michelin, Paul McPartlan (Londres), Jean Mesnard, Xavier Morales, Miklos Vetö (Poitiers), et l'ensemble des membres du conseil de rédaction.

Rédaction : ASSOCIATION COMMUNIO, 5, passage Saint-Paul, 75004 Paris, tél. : 01.42.78.28.43, fax : 01.42.78.28.40, courrier électronique : communio@club-internet.fr

Abonnements : voir bulletin et conditions d'abonnement.

Vente au numéro : consultez la liste des libraires dépositaires.

BULLETIN D'ABONNEMENT

À RETOURNER ACCOMPAGNÉ DE VOTRE RÈGLEMENT À :

Communio – 5, passage Saint-Paul – 75004 Paris – CCP 18676 23 F Paris

pour la **Belgique** : « Amitié Communio », rue de Bruxelles 62, B 5000 Namur
 pour la **Suisse** : « Amitié Communio », monastère du Carmel, CH 1661, Le Pâquier
 pour le **Canada** : PERIODICA CP 444 OUTREMONT QC. H2V1E2

- OUI, je m'abonne à *Communio* à partir du prochain titre à paraître pour
 - un an ou deux ans.
 - Je me réabonne (n° de l'abonnement :).
 - Je parraine cet abonnement :

 - Je souhaite que le bénéficiaire de ce parrainage soit informé de mon identité que je vous précise ci-dessous :
 - Nom Adresse
 -
 - Montant du règlement à joindre* par chèque bancaire ou postal à l'ordre de **Communio**.
- Date : Signature :

TARIFS ABONNEMENT

Un an (six numéros)

Le numéro : **11 € (72,16 FF)** en librairie

	Type de tarif	1 an	2 ans	Adresse
France et Zone Euro	Normal	56 € 367,34 FF <input type="checkbox"/>	100 € 655,96 FF <input type="checkbox"/>	Communio, 5, passage Saint-Paul, 75004 Paris CCP - 18676 - 23 F Paris
	Soutien	68 € 446,05 FF	127 € 833,07 FF	
Belgique	Normal	56 € 2 259,04 FB	100 € 4 034 FB	« Amitié Communio », rue de Bruxelles 61 B-5000 Namur CCP 000 0566 165 73
	Soutien	68 € 2 743,12 FB	127 € 5 123,18 FB	
Suisse	Normal	98 FS	177 FS	« Amitié Communio », monastère de Carmel, CH 1661 Le Pâquier CCP 17-3062-0 Fribourg
	Soutien	120 FS	225 FS	
Autres pays (par avion)	Économique	61 € 400,14 FF	114 € 747,79 FF	Communio, 5, passage Saint-Paul, 75004 Paris CCP - 18676 - 23 F Paris
	Prioritaire et Soutien	70 € 459,17 FF	127 € 833,07 FF	

* Indiquez le montant de votre règlement après avoir coché dans le tableau de tarifs, ci-dessus, la case correspondant à votre choix.



Dépôt légal : mars 2003 – N° de CPPAP : 0106 G80668
N° ISBN : 2-907212-96-6 – N° ISSN : X-0338-781-X – N° d'édition : 95196 –
Directeur de la publication : Olivier Boulnois – Composition : DV Arts Graphiques
à Chartres – Impression : Imprimerie Sagim-Canale à Courtry
N° d'impression : 6215.

