



James ENSOR

L'entrée du Christ à Bruxelles en 1889

James Ensor n'avait rien d'un pieux laïc. Il était volontiers provocateur, prêt à dénoncer les vanités d'une société qu'il n'appréciait guère. Mais son oeuvre est aussi hantée par le Christ. En 1885, il dessine l'Entrée du Christ à Jérusalem, avec déjà la foule et les banderoles, mais aussi une éblouissante clarté dorée. Deux ans plus tard, il continue ses recherches dans cette voie, avec les Auréoles du Christ ou les sensibilités de la lumière. Puis, en 1888, il peint cette vaste composition montrant la « Joyeuse entrée » de Jésus à Bruxelles. Ce n'est plus la lumière qui est première mais le bariolage des couleurs. Bosch n'est pas si loin et, en un sens, Goya non plus. Les Importants en tous genres, les fausses gloires de toute nature sont là, bien visibles, formant un immense cortège dans lequel fourmillent les visages déformés, les personnages déguisés et les masques, selon un thème cher à Ensor. Les fausses apparences laissent pourtant transparaître une angoissante réalité, celle de la tête de mort et du squelette. Une banderole domine la scène « Vive la Sociale », tandis qu'éclate le tintamarre des fanfares doctrinaires dont la bannière porte « toujours réussi ». « Vive Jésus, roi de Bruxelles » lit-on sur une pancarte.

Traversant cette foule qui, pour le moment, l'acclame, le Christ monté sur un âne fait éclater, par son humilité, la vanité d'un monde mort ou factice qui s'apprête à le tuer. Il va vers sa Passion. Il a son vrai visage nimbé d'une auréole. Lui seul est la Vérité. Il va mourir pour la rédemption de l'humanité.

Mettre en couverture d'un numéro de l'édition francophone de Communio sur l'Église et l'Europe unie l'entrée du Christ à Bruxelles est pourtant davantage qu'une boutade ou une provocation. Le génie d'Ensor a capté ce que l'Église a à apporter à l'Europe qui se cherche: une personne, une présence dans l'histoire, qui attire (out en étant incomprise ou rejetée, l'Incarnation et l'événement pascal ici tout proche, l'humanité assumée dans la divinité comme le refus d'une royauté selon les critères de ce monde et la séparation libératrice du temporel et du spirituel.

L'EUROPE UNIE ET LE CHRISTIANISME

« Je vous exhorte donc, frères, par la miséricorde de Dieu, à offrir vos personnes en hostie vivante, sainte, agréable à Dieu : c'est là le culte spirituel que vous avez à rendre. Et ne vous modelez pas sur le monde présent, mais que le renouvellement de votre jugement vous transforme et vous fasse discerner quelle est la volonté de Dieu, ce qui est bon, ce qui lui plaît, ce qui est parfait.

Romains, 12, 1-2.

L'intérêt que l'Église porte à l'Europe provient de sa nature même et de sa mission. Tout au long des siècles en effet, l'Église a eu des liens très étroits avec notre continent, si bien que le visage spirituel de l'Europe s'est trouvé modelé par les efforts de grands missionnaires, par le témoignage de saints et de martyrs, et par l'action assidue de moines, de religieux, de pasteurs. A partir de la conception biblique de l'homme, l'Europe a forgé sa culture humaniste dans ce qu'elle a de meilleur; elle y a puisé son inspiration pour ses créations intellectuelles et artistiques; elle a élaboré des normes de droit et, par-dessus tout, elle a promu la dignité de la personne, source de droits inaliénables. Ainsi l'Église, dépositaire de l'Évangile, a contribué à répandre et à affermir les valeurs qui ont donné un caractère universel à la culture européenne.

Se souvenant de tout cela, l'Église d'aujourd'hui se rend compte, avec une responsabilité renouvelée, qu'il est urgent de ne pas perdre ce précieux patrimoine et d'aider l'Europe à se construire elle-même en redonnant vie aux racines chrétiennes de ses origines..

Jean-Paul II, *Exhortation apostolique post-synodale Ecclesia in Europa*, 2003, § 25.

REVUE CATHOLIQUE INTERNATIONALE

COMMUNIO

Prochain numéro
juillet-août 2005

Le monde

**L'EUROPE UNIE
ET
LE CHRISTIANISME**

Dépôt légal : juin 2005 - N° de CPPAP : 0106 G80668
N° ISBN : 2-915-111-07-3 - 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 : 8368.

Sommaire

ÉDITORIAL

Olivier CHALINE : **L'Église et l'Europe en voie d'union :**

9

quelles présences de l'une à l'autre ?

THÈME

Aldino CAZZAGO : **Jean-Paul II : l'Europe dont je rêve**

15

Dans un parcours historique des interventions pontificales, l'article montre que Jean-Paul II s'est attaché sans relâche à défendre la vocation spirituelle de l'Europe enracinée dans le christianisme qui, seule, peut faire d'elle une communauté pleinement humaine.

Ysabel DE ANDIA : ***Ecclesia in Europa***

27

Expert au Synode des évêques pour l'Europe, l'auteur tire les conclusions de l'exhortation *Ecclesia in Europa* qui, devant «l'apostasie silencieuse» d'une Europe rejetant ses racines chrétiennes, l'invite à revenir au Christ, source de toute Espérance : c'est dans la fidélité à sa vocation spirituelle qu'elle peut réussir à intégrer de nouveaux pays et à promouvoir une mondialisation solidaire ; de Benoît à Edith Stein, ses saints patrons lui montrent la voie à suivre.

Rémi BRAGUE : **Le christianisme comme forme
de la culture européenne**

41

On ne peut faire du christianisme un des contenus de la culture européenne : il offre ce caractère unique d'être une religion et rien d'autre qui, dans sa dépendance du judaïsme qui l'a précédé et du cadre culturel gréco-latin où il s'est établi, a instauré avec eux une relation spécifique: il n'en a pas seulement hérité, il les a acceptés dans un rapport de reconnaissance fait de gratitude et de respect.

Olivier CHALINE : **Ni maîtresse ni servante : l'Église et l'Europe
en voie d'union**

49

Le christianisme peut aider l'Europe en voie d'union politique en l'empêchant de se refermer sur ses habitants, en lui rappelant qu'elle n'est pas sa propre fin et en lui opposant des limitations, voire des forces de résistance le cas échéant.

Piotr M. A. CYWINSKI : **L'Église en Pologne après 1989 Mar-
cin PRZECISZEWSKI face aux nouveaux défis de la démocratie**

57

Comme son titre l'indique, l'article donne une analyse détaillée de l'évolution du catholicisme polonais depuis que la Pologne est libérée du régime communiste, jusqu'à son intégration à l'union européenne, fortement appuyée par le pape Jean-Paul II et l'épiscopat polonais.

DE JEAN-PAUL II A BENOÎT XVI

Serge LANDES : **Action de grâces**

77 Il serait aujourd'hui prématuré de comprendre dans son intégralité le pontificat qui vient de s'achever, il est encore bon de méditer de quelle façon, dans son agonie et sa mort, Jean-Paul II est resté jusqu'au terme de sa vie configuré au Christ.

Jean-Robert ARMOGATHE : **La Méditation sur l'Église de Benoît XVI**

83 Avant de devenir pape, le cardinal Joseph Ratzinger avait, de longue date, élaboré une oeuvre théologique personnelle, centrée sur la présence de l'Église dans l'histoire des hommes. Dans cette perspective ecclésiologique, il est possible de formuler un oecuménisme de communion.

SIGNETS

Xavier TILLIETTE : **Claudel bibliste**

91 Durant les vingt dernières années de sa vie, Claudel, le poète qui « aimait la Bible », s'est « agenouillé à l'Écriture Sainte... avec un entrain, une alacrité, une allégresse qui ont constamment accru son bonheur et régénéré son écriture ».

Christophe DUFOUR : **La religion populaire :**

Pastorale diocésaine et « Ostensions » dans le Limousin

95 Comment un évêque peut-il réagir en découvrant dans son diocèse une tradition religieuse qui, depuis le Moyen Âge, mobilise l'ensemble d'une population dite déchristianisée? Serviteur de son peuple, le pasteur reconnaît là une manifestation de sa foi et voit un lien entre l'évangélisation et cette forme de religion populaire, veillant à la purifier de toute superstition et à s'appuyer sur le sens mystique et la prière qui habitent le coeur de ses ouailles.

Didier LAROQUE : **My Architect. A son's journey**

107 Le film de Nathaniel Kahn, en reconstituant la vie de son père, un des plus grands architectes américains, permet de réfléchir sur la relation entre volonté d'art et vie morale, exigence de cohérence démentie par l'opinion qui fait de l'artiste un être voué au dérèglement. Le film, tout en montrant la souffrance filiale qui est le prix du génie paternel, est à l'unisson de l'oeuvre du Bâtitseur par la qualité des images et la profondeur de vue de l'Écriture du Fils.

Jean CLAPIER : **Thérèse de Lisieux et la souffrance humaine**

111 Thérèse de Lisieux a trouvé dans l'expérience de la souffrance, vécue dans l'amour de Jésus, le sens de sa vocation : participer, en union avec le Crucifié, à son oeuvre de rédemption. C'est ce dont témoignent les textes réunis dans cet article.

Olivier CHALINE

Éditorial**L'Église et l'Europe**

**en voie d'union :
quelles présences de l'une à l'autre ?**

IL y a exactement quinze ans, dans l'année qui suivit la chute du Mur, *Communio* publia un premier numéro sur l'Europe. Plusieurs thèses y étaient affirmées. La première était que les Chrétiens ont à témoigner de deux affirmations surprenantes qui permettent à l'Europe de garder son contenu spirituel: Dieu et l'homme que tout sépare, se sont unis dans le Christ, le temporel et le spirituel, que tout invite à converger, doivent être distingués. Une deuxième consistait à dire que la prospérité et la paix, ces deux fruits d'une réelle volonté politique qui donnent envie de rejoindre la communauté européenne, sont certes de très grands biens et forment un cadre favorable à la vie civique, mais qu'elles ne pouvaient tenir lieu de contenu. Celui-ci ne peut venir que de la culture et de la foi. Il importait dès lors que ce cadre ne devînt pas une prison et qu'on ne cherchât pas à demander à l'Europe comme entité politique ce qu'elle ne pouvait pas donner. Elle est un moyen au service de la liberté des enfants de Dieu. Enfin l'accent était mis sur le rôle joué par les papes du XX^e siècle pour lui faire redécouvrir son unité spirituelle dans la fidélité à ses « racines chrétiennes » comme pour lui rappeler son orientation vers l'au-delà de l'histoire, la Jérusalem céleste de l'Apocalypse¹.

1. *Revue catholique internationale Communio*, XV, 3-4 mai-août 1990, *L'Europe*. Voir, en particulier les articles de Rémi BRAGUE, « L'Europe et le défi chrétien », de Thierry BERT « "Faire l'Europe". Pourquoi faire? », de Roland HUREAUX « Christianisme et laïcité dans l'héritage européen », d'Ysabel DE ANDIA « Les

Quinze ans après, l'Europe est en voie d'unification non seulement économique mais politique. Notre propos n'est pas de nous prononcer pour une forme institutionnelle plutôt que pour une autre, mais de nous demander ce qui unit ces Européens de plus en plus nombreux et appelés à l'être plus encore, au gré des entrées de nouveaux pays membres. Peut-on encore parler d'une unité spirituelle de l'Europe? Autrement dit quel est le contenu de ce cadre de paix et de prospérité qui se trouve mis en place, bon an mal an, dans les controverses que nous connaissons? Qu'est-ce que l'Église peut lui apporter de décisif et de vital ?

Dans une mutation aussi importante pour les Européens, elle qui est liée de manière aussi fondamentale à l'histoire de ce continent sans jamais s'y être limitée, elle a des choses à rappeler. Sans elle, l'Europe n'aurait jamais été ce qu'elle a été, ni dans ce qui a formé la vie de tant de générations, ni dans ce qui fut diffusé à l'ensemble du monde. Le passé chrétien de l'Europe est là. Ne pas lui accorder droit de cité dans une constitution ou dans les usages politiques ne peut rien contre cette évidence historique qu'on peut ne pas aimer, mais qu'il est risible de nier. Cela a eu lieu, cela existe et on ne pourra rien contre, à moins de transformer l'unification politique du continent en un processus idéologique d'exclusion de tout contenu spirituel. Pourtant, l'Église ne revendique aucune tutelle sur la communauté européenne. Respectant la légitime autonomie de l'ordre civil, elle n'a pas de préférence pour une solution institutionnelle ou constitutionnelle, et n'entend pas se mêler de la vie politique du continent. Son intervention est d'une autre nature : faire en sorte que l'Europe ait un avenir, en rappelant que l'homme ne vit pas seulement de pain, mais de tout ce qui sort de la bouche de Dieu, ainsi que le Christ l'a rétorqué au tentateur dans le désert. Ce faisant, elle remplit une tâche qui importe pour toute l'humanité, croyante ou non, européenne ou non. Personne au monde n'a à gagner à l'avènement d'une Union européenne qui refuserait, par principe, de voir dans ses habitants autre chose que des consommateurs, fussent-ils de vie politique.

Car, au-delà des discordes sur la constitution européenne, il y a urgence et la situation est, à cet égard, autrement plus pressante qu'il y a quinze ans. L'euphorie de la chute du Mur et de la fin du

racines chrétiennes de l'Europe », de GUY BEDOUELLE, «Une certaine idée de l'Europe. Le Saint Siège, acteur et témoin de l'histoire européenne », ou encore de Joël-Benoît D'Onorio «Pouvoir spirituel et pouvoir temporel dans l'Europe contemporaine ».

glacis soviétique est retombée. Bien des problèmes sont apparus depuis et d'autres ne sont encore qu'à l'état latent, défis redoutables pour demain. Pour Jean-Paul II, l'Europe fut non seulement une grande préoccupation, mais aussi – et de plus en plus – une source de déception². Après le synode de 2003 qui permit de faire le point avec les évêques sur la situation spirituelle du continent, l'exhortation *Ecclesia in Europa* a dressé de manière éloquente le bilan d'une situation qui, pour ne pas être dépourvue de signes encourageants, est déjà inquiétante à bien des égards³. Il y a urgence, tant est visible «un besoin accru d'espérance, capable de donner un sens à la vie et à l'histoire, et d'aider à marcher ensemble », la situation de l'Europe étant «marquée par de graves incertitudes dans les domaines culturel, anthropologique, éthique et spirituel»⁴. Le constat est net et précis : il y a tout d'abord l'obscurcissement de l'espérance et la «perte de la mémoire et de l'héritage chrétien », la rupture avec le passé refermant le présent sur lui-même. L'ensemble est accompagné «d'une sorte d'agnosticisme pratique et d'indifférentisme religieux, qui fait que beaucoup d'Européens donnent l'impression de vivre sans terreau spirituel et comme des héritiers qui ont dilapidé le patrimoine qui leur a été légué par l'histoire ». Il y a ensuite la peur d'affronter l'avenir, la fragmentation diffuse de l'existence, l'envahissement du sentiment de solitude, l'affaiblissement croissant de la solidarité entre les personnes. Au total, «la culture européenne donne l'impression d'une "apostasie silencieuse" de la part de l'homme comblé qui vit comme si Dieu n'existait pas»⁵. On peut dès lors se demander si, dans le processus d'élargissement en cours, l'Europe a encore une unité spirituelle et une épaisseur historique, à tout le moins dans la tête de ses principaux dirigeants. On compense l'inconsistance par l'extension indéfinie devenue sa propre fin. Mais que trouve-t-on sous les étoiles (d'inspiration mariale) du drapeau européen? un processus d'autodestruction déjà bien avancé? la mort sous la consommation et le tapage ?

L'Église, qui ne se résout pas à un tel devenir de l'Europe, ne se contente pas d'un diagnostic mettant en évidence les progrès du

2. Voir dans le présent numéro l'article d'Aldino Cazzago, «Jean-Paul II: l'Europe dont je rêve », p. 15.

3. Sur le synode européen de 2003, voir Ysabel de Andia, «*Ecclesia in Europa* », p. 27.

4. *Ecclesia in Europa*, § 3 et 4.

5. *Ecclesia in Europa*, § 9.

nihilisme. Elle rappelle, à temps et contretemps, ce message qu'elle n'a pu inventer et qui n'est donc pas un instrument de pouvoir: l'Évangile du salut offert aux hommes par le Ressuscité. Elle explique sans se lasser à quelles conditions l'Europe, pour le bien de tous, évitera son suicide⁶. Après les tragédies de deux conflits mondiaux suscités par les nations européennes, une partie de celles qui avaient échappé à la domination soviétique cherchèrent dans une idée réconciliatrice la paix et la prospérité. La plupart de leurs gouvernants étaient des chrétiens et même des catholiques. N'avait-on pas dénoncé à l'époque «l'Europe vaticane»? Reconnus ou non «Pères de l'Europe», des hommes tels que Adenauer, Schuman, de Gasperi, Pie XII, de Gaulle..., dans leurs approches différentes, avaient compris que la paix du continent et la reconstruction économique passaient par le pardon des offenses, la confiance mutuelle et pas mal de pragmatisme dans le souci des intérêts nationaux. Le résultat fut une paix durable, telle qu'il ne s'en était plus vu depuis le XIX^e siècle et la prospérité de la moitié occidentale du continent. Mais si l'Europe réunie, quinze ans après la chute du Mur, ne voit plus que ces résultats en ignorant l'espérance qui les avait fait obtenir, elle perdra, en une génération, et la paix et la prospérité.

« Que doit faire l'Europe pour répondre à sa mission positive ? Que doit-elle éviter pour ne pas dévier de sa vraie nature vers un comportement contre nature toujours possible ? » demandait le cardinal Ratzinger lors du millénaire de la ville de Spire⁷. Éviter les

6. Voir l'article d'Olivier CHALINE, «Ni maîtresse, ni servante : l'Église et l'Europe en voie d'union», p. 49.

7. Cardinal Joseph RATZINGER, «L'Europe — Espoirs et dangers», *Un tournant pour l'Europe ? Diagnostics et pronostics sur la situation de l'Église et du monde*, trad. fr., Paris, 1996, p. 109. Il mettait en évidence avec force deux thèmes qui ont contribué à jeter le doute sur l'idée européenne : «Ce fut d'abord la dégradation grandissante de cette idée en une arithmétique purement économique qui, certes, a augmenté de plus en plus la puissance économique de l'Europe dans le monde, mais a réduit les grands objectifs moraux à la multiplication des biens, les rabaissant à une pure logique de marché. Cela eut déjà pour conséquence, à l'intérieur de l'Europe même, une espèce de révolution culturelle : une standardisation non seulement des marchandises mais aussi de l'expression spirituelle, qui menace d'aboutir à un affaiblissement de l'âme et à une uniformisation de la pensée, selon une mesure jusqu'alors inconnue.» L'autre source de doute est la manière dont l'Europe a exporté aux pays en voie de développement sa conception de leur bonheur. Engendrant colère et désolation, «elle a commencé à douter d'elle-même. Sa propre

deux péchés commis par l'Europe à l'époque moderne : le nationalisme et le totalitarisme de la raison technique qui va de pair avec la destruction de la conscience morale. Comment l'Église peut-elle aider l'Europe à se prémunir de la tentation d'autodestruction, qui, sous d'autres formes, morales et démographiques, n'est pas moins forte que lors des deux guerres mondiales ? En étant pleinement elle-même. «Elle doit d'abord faire absolument ce qui lui revient, répondait le futur Benoît XVI ; satisfaire à la mission dans laquelle réside son identité : faire connaître Dieu et proclamer son Royaume. C'est ainsi et seulement ainsi que se crée l'espace spirituel dans lequel le principe moral recouvre son existence, bien au-delà du cercle des croyants⁸.» Plus l'Église sera catholique, en étant, comme son nouveau pontife, à l'écoute du Christ, et plus elle aidera l'Europe à retrouver la capacité d'aimer, de croire et d'espérer. Pour beaucoup d'Européens, le christianisme est la plus mal connue de toutes les religions⁹. La Trinité est ignorée d'eux, tout comme la rédemption. Jean-Paul II l'avait affirmé dans *Ecclesia in Europa* : «L'Europe réclame des évangélistes crédibles, dans la vie desquels resplendisse la beauté de l'Évangile, en communion avec la croix et la résurrection du Christ.¹⁰» Qu'ils évangélisent la culture européenne et lui rendent la mémoire est une tâche pressante et qui importe au monde entier. Mais c'est déjà un remarquable signe d'espérance que le Saint-Esprit et les cardinaux aient choisi, comme évêque de Rome et pasteur universel, un grand théologien venu du cœur de la vieille Europe¹¹.

Olivier Chaline, né en 1964, est professeur d'histoire moderne à l'Université de Paris-IV-Sorbonne, membre du Conseil de rédaction de *Communio* francophone.

richesse lui a donné un sentiment de culpabilité. L'eurocentrisme est devenu un reproche et l'histoire des triomphes de l'Europe est devenue dès lors une histoire de ses péchés», *op. cit.*, p. 107.

8. « Un tournant pour l'Europe », *op. cit.*, p. 161.

9. Voir Rémi BRAGUE, «Le christianisme comme forme de la culture européenne», p. 41.

10. *Ecclesia in Europa*, § 49.

11. Voir le dossier «De Jean-Paul II à Benoît XVI», p. 77.

Aldino CAZZAGO

Jean-Paul II : l'Europe dont je rêve

Pour le vingtième anniversaire de l'encyclique
Slavorum Apostoli

TANT de choses ont été écrites sur l'« européisme » de Jean-Paul II qu'il est devenu très difficile d'écrire quoi que ce soit sur le sujet. Les lignes qui vont suivre proposent quelques réflexions sur ses derniers textes en la matière qui, bien que proches dans le temps, risquent de sombrer dans l'oubli. C'est pourquoi il faut bien avoir présent à l'esprit qu'elles font partie d'une unique et vaste mosaïque qu'il a composée avec patience et souvent dans la solitude, dont la fameuse homélie qu'il prononça à Gniezno le 3 juin 1979 et l'« Acte européen » du 9 novembre 1982 de Saint Jacques de Compostelle furent les signes annonciateurs¹.

1997: du mur visible au mur invisible

Le 3 juin 1997, au cours de son sixième voyage en Pologne, depuis la ville de Gniezno, le souverain pontife aborde le thème de l'Europe et de sa difficile unité au cours d'une homélie vibrante. Se félicitant tout d'abord de la disparition des deux blocs qui divisaient l'Europe et gardant en mémoire les divers conflits nationalistes qui avaient éclaté dans l'Europe de l'Est après 1989, il poursuit sa réflexion en ces termes : « Ce ne sera pas seulement la chute d'un mur visible qui mettra un terme aux divisions de notre continent,

1. Voir A. CAZZAGO, *Christianisme d'Orient et d'Occident chez Jean-Paul II*, Jaca Book, Milan, 1996, p. 17-32.

mais aussi celle du mur invisible qui traverse les cœurs des hommes. Un mur fait de peur et d'agressivité, de manque de compréhension envers les personnes différentes par leurs origines, par la couleur de leur peau, par leurs convictions religieuses [...], c'est le mur de l'égoïsme politique et économique, de l'indifférence croissante à la valeur de la vie humaine et à la dignité de chaque personne. Par conséquent les incontestables réussites acquises ces derniers temps dans les domaines économique, politique et social ne peuvent dissimuler l'existence de ce mur. Son ombre s'étend sur toute l'Europe.» Dans ces circonstances « l'accomplissement d'une authentique unité du continent européen est encore éloigné ».

Pour Jean-Paul II la principale explication de cette unité manquée réside dans l'absence de reconnaissance de cette histoire propre sans laquelle l'Europe n'existerait pas aujourd'hui.

«Il n'y aura pas d'unité européenne tant qu'elle ne reposera pas sur une unité spirituelle. Ce fondement très profond de son unité fut apporté à l'Europe et consolidé au cours des siècles par le christianisme et son Évangile, par sa compréhension de l'homme et par sa contribution au développement de l'histoire des peuples et des nations.»

L'origine de cet état de fait ne doit pas être cherchée ailleurs qu'à l'intérieur même de l'homme européen. «Les fondements de l'identité européenne sont construits sur le christianisme. *Et son manque actuel d'unité provient principalement de la crise de la conscience chrétienne.*»

La mémoire et le souvenir de ce qui a été fait par ceux qui nous ont précédés sont sans aucun doute les composantes essentielles à la formation de cette conscience chrétienne.

Dans le sillage de l'enseignement du Christ sur la valeur de l'homme, saint Benoît, saint Cyrille et saint Méthode ont su «greffer sur la culture européenne la vérité au sujet de Dieu et de l'homme [...]. Tout au long des siècles et jusqu'à aujourd'hui c'est de cette Bonne Nouvelle et de cet Évangile qu'ont vécu nos frères et nos sœurs ». Et dans un *crescendo* vibrant d'intensité le Saint Père continue ainsi. «Les murs des églises, des abbayes, des hôpitaux et des universités la répètent, la Bonne Nouvelle. Les livres, les sculptures et les tableaux la proclament, les strophes poétiques et les oeuvres des compositeurs l'annoncent. C'est à partir de l'Évangile qu'ont été posés les fondements de l'unité spirituelle de l'Europe.»

Entendue comme composante vivante de la mémoire du passé, la « conscience chrétienne » a alors comme fin d'ouvrir la porte sur le

présent et de favoriser une rencontre nouvelle entre le Christ et l'homme européen de notre époque. «Ici, depuis ce lieu, je répète le cri lancé au début de mon pontificat : ouvrez les portes au Christ ! [...] C'est pourquoi le mur qui se dresse aujourd'hui dans les cœurs, le mur qui divise l'Europe ne pourra être abattu sans revenir à l'Évangile. De fait sans le Christ il est impossible de construire une unité durable.» Favoriser cette rencontre sera le premier et l'immense chantier de tous les Chrétiens.

2000: « Ma déception »

L'année 2000 n'est pas seulement une année remplie de la joie du Grand Jubilé, pour le Souverain pontife l'année se clôt aussi sur une déception.

L'assemblée plénière du Conseil des conférences épiscopales qui se réunit à Bruxelles du 19 au 23 octobre 2000 avait constitué une très bonne occasion de parler de l'unité de l'Europe. À son président, le cardinal Miroslav Vlk, il rappelle avant tout les traces que le christianisme a laissées dans la littérature, l'art et la culture des diverses nations européennes.

Pour s'en tenir au futur, l'Europe risque de se réduire à «un marché d'échanges économiques ou à un espace de libre circulation des idées ». Son histoire, son identité exigent d'elle, au contraire, d'être «une authentique communauté de nations qui veulent lier leurs destins pour vivre en frères dans le respect des cultures et des initiatives spirituelles qui, néanmoins, ne peuvent pas s'instaurer hors d'un projet commun». La contribution essentielle à la construction de cette «communauté des nations» devrait venir des chrétiens qui sont invités à en devenir «en quelque sorte l'âme et à montrer le vrai sens de l'organisation de la cité terrestre ».

En fin de compte les deux conflits mondiaux qu'aura produits le vingtième siècle devraient servir d'avertissement à tous pour sauvegarder avec le plus grand soin ce bien qu'est la paix et dont la fragilité a été dramatiquement confirmée par les récents conflits nationalistes dans la région balkanique².

Vers la fin de l'année, le 14 décembre, à l'occasion d'un anniversaire spécial, le Saint Père aborde pour la seconde fois avec des

2. Voir. *Message au cardinal Miroslav Vlk*, n° 1, 4, 6. (16 octobre 2000).

paroles fortes la question de l'identité européenne. Dans son *Message pour le 1200^e anniversaire du sacre impérial de Charlemagne*, qui s'est déroulé au cours de la nuit de Noël de l'an 800, le pape soutient que l'on doit se souvenir du roi des Francs, qu'on doit faire mémoire de lui non seulement en raison de «l'unification matérielle des diverses réalités européennes de l'époque» mais également pour «la réforme culturelle et religieuse» qu'il a su promouvoir. La rencontre entre la «culture classique de l'antiquité, principalement romaine, et les cultures des peuples germaniques et celtes» trouvèrent leur «synthèse» dans l'Évangile du Christ. À l'époque de Charlemagne, l'Europe «qui ne constituait pas un ensemble défini du point de vue géographique, ne devint un continent qu'à travers l'acceptation de la foi chrétienne qui, au cours des siècles, réussit à répandre ses valeurs dans toutes les régions de la terre pour le bien de l'humanité». Telle est «la puissante contribution de Charlemagne à la formation du continent».

Les «fleuves de larmes et de sang» versés au cours du xx^e siècle sont le produit effrayant d'une Europe qui «a voulu oublier ses fondements chrétiens». Malgré les quelques cinquante ans de paix durant lesquels l'Europe a pu vivre une authentique renaissance sociale et économique – en fait seulement depuis la chute du mur de Berlin en 1989 en ce qui concerne sa partie orientale – cet oubli peut se manifester de nouveau sous des formes variées.

Pour Jean-Paul II il ne s'agit pas d'une simple hypothèse au vu de ce qui se passe avec la *Charte des droits fondamentaux de l'Union européenne* que la même institution a approuvée quelques jours auparavant, le 7 décembre, à Nice. «L'Église a suivi avec une vive attention les vicissitudes de l'élaboration de ce document. *En le regardant je ne peux cacher ma déception de voir que le texte de la Charte ne contient pas la moindre référence à Dieu*, source suprême de la dignité de la personne humaine et de ses droits fondamentaux.» Les exaltations idolâtriques de la race, de la classe, de la nation et du parti ne sont pas si lointaines et ont constitué le signe le plus éclatant et douloureux de cet oubli et de ce refus qu'elles ont portés à leurs conséquences les plus extrêmes. C'est pour cela que le jugement du souverain pontife est sévère : «Il ne suffit pas de célébrer avec de grandes paroles la dignité de la personne humaine si par la suite elle est gravement violée par les normes même de l'ordre juridique.»

2002: « une injustice et une erreur de perspective »

Cette année-là, deux événements importants permettent à l'Europe de faire un pas supplémentaire dans son cheminement, lent mais irrésistible, vers l'unification: l'introduction de la monnaie unique et les travaux pour l'élaboration d'une Constitution de l'Union.

Et Jean-Paul II ne manque pas de les rappeler à l'occasion de sa rencontre annuelle avec le corps diplomatique accrédité près le Saint-Siège, le 10 janvier 2002. Cette circonstance solennelle est aussi pour lui l'occasion de manifester pour la seconde fois sa «tristesse», provoquée par le refus d'admettre des institutions ecclésiastiques parmi les partenaires qui «devront contribuer à la réflexion sur la Convention instituée au cours du sommet de Laeken, au cours du mois dernier». C'est évidemment une décision qu'il n'est pas en son pouvoir de modifier et dont il prend acte. Sans préalable inutile, il poursuit ainsi : «La marginalisation des religions qui ont contribué et contribuent encore à la culture et à l'humanisme dont l'Europe est légitimement fière me semble être à la fois une injustice et une erreur de perspective.» Reconnaître un fait historique que l'on ne peut nier ne signifie absolument pas que l'on méconnaît l'exigence moderne d'une juste laïcité des États et donc de l'Europe³.

2003: *Ecclesia in Europa*

Le 28 juin 2003 Jean-Paul II signe l'exhortation apostolique post-synodale *Ecclesia in Europa*⁴, confiant ainsi aux Églises catholiques d'Europe un document pour les aider à envisager avec espoir l'avenir du christianisme sur le vieux continent. De ce document ressortent plusieurs aspects dont le premier est qu'il faut regarder la situation avec les yeux de Dieu et avoir bien présent à l'esprit que la victoire définitive a déjà été remportée par le Christ ressuscité, et qu'il faut en tirer la force et la foi nécessaires pour faire face aux vicissitudes de notre époque.

Cependant cette certitude que le Christ est en permanence présent à nos côtés ne doit pas nous aveugler sur la situation de l'Église sur le vieux continent, et nous devons être conscients qu'il existe une perte

3. *Discours au corps diplomatique accrédité auprès du Saint Siège*, n. 2.

4. Texte publié le lendemain dans *L'Osservatore Romano*.

perte de la mémoire et de l'héritage chrétien de la part d'Européens qui donnent l'impression d'avoir dilapidé l'héritage spirituel qu'ils avaient reçu. C'est un processus lent dont l'issue ne peut être que « l'apostasie silencieuse de la culture européenne ».

Beaucoup d'Européens croient savoir ce qu'est le christianisme alors qu'ils ne le connaissent pas réellement et qu'ils ignorent même parfois jusqu'aux notions fondamentales de la foi. De nouveaux baptisés vivent en fait comme si le Christ n'existait pas et ils reproduisent des gestes et des signes de la foi, notamment à travers la pratique du culte, sans que cela corresponde pour autant à un accueil réel du contenu de la foi et à une adhésion personnelle à Jésus. A une expérience de la foi authentique se substitue souvent une religiosité vague et parfois déviante, accompagnée d'un obscurcissement de l'espérance pour les Églises elles-mêmes.

Néanmoins le pape et les évêques discernent également dans ce texte des motifs d'espérance tant dans la société – désir d'ouverture aux autres peuples, désir de réconciliations entre nations longtemps « hostiles et ennemies » – que dans l'Église : nombreux témoins de la foi et martyrs de toutes les confessions, chrétiens ayant mené une vie sainte dans la « quotidienneté de leur vie », vitalité de certaines paroisses ainsi que la joie et le dynamisme que les nouveaux mouvements ont su insuffler dans l'Église.

Mais l'exhortation porte moins sur les chrétiens que sur le Christ : c'est à la mesure du lien qui unira l'Église au Christ que la rénovation des stratégies pastorales devra être évaluée. De là provient l'appel à la « nouvelle évangélisation » et le devoir de l'Église qui, en Europe, se doit de retrouver l'enthousiasme de cette annonce : « Que l'annonce de Jésus et que l'Évangile de l'espérance soient donc ta gloire et ta raison d'être, Église d'Europe ! » L'athéisation forcée de l'Europe de l'Est, à laquelle a succédé une indifférence religieuse plus diffuse, doublée de la présence d'immigrés appartenant à d'autres religions, en rendent la nécessité encore plus pressante.

Cependant le document pontifical ne cache pas que l'une des plus grandes difficultés sera moins de « baptiser de nouveaux convertis que d'amener les nouveaux baptisés à se convertir au Christ et à son Évangile ». L'action pastorale dans son ensemble devra être repensée afin que les chrétiens vivent et acquièrent « une mentalité chrétienne dans la vie quotidienne ».

Enfin l'Europe ayant été largement et profondément pénétrée par le christianisme, les Églises pluriséculaires de ce continent ressentent le devoir d'apporter à la construction européenne leur foi, leur culture et leur solidarité. Pour éviter que *Ecclesia in Europa* ne devienne qu'un document de plus qui s'entasse dans les archives du Vatican, Jean-Paul II revient sur le thème des racines chrétiennes de l'Europe lors de l'audience qu'il accorde le 7 novembre 2003 aux participants de la rencontre pour la coopération des Démocrates-chrétiens européens organisée alors par la fondation Robert Schuman. Le discours du pape y recouvrait une valeur particulière dans la mesure où le sommet de Bruxelles, prévu le 13 décembre suivant, devait approuver le nouveau traité constitutionnel qu'avait rédigé la Convention instituée à Laeken au mois de décembre 2001.

À cette occasion il rappelle que la construction européenne ne pourra pas se poursuivre de manière solide et harmonieuse si les constructeurs ne reconnaissent pas « son patrimoine le plus riche, constitué des valeurs qui ont garanti à l'Europe et qui continuent de lui garantir une influence providentielle dans l'histoire de la civilisation ». Leur énumération a été répétée à de nombreuses reprises : « dignité de la personne humaine, caractère sacré de sa vie, rôle central de la famille fondée sur le mariage, solidarité, subsidiarité, gouvernement par le droit et démocratie forte ». Sans pour autant exclure l'apport des autres traditions à la consolidation de ces valeurs, il ajoute qu'il est « incontestable que c'est le christianisme qui a eu la force d'en faire la promotion, de les concilier et de les consolider. Pour cette raison il apparaît logique que le futur traité constitutionnel européen qui vise à réaliser l'unité dans la diversité fasse explicitement référence aux racines chrétiennes du Continent ».

Pour les institutions européennes l'année se clôt sur un échec de fait, puisque le traité constitutionnel n'aura été approuvé ni durant la conférence intergouvernementale de Rome du 4 octobre, ni au cours du sommet de Bruxelles du 13 décembre suivant.

2004: « L'Europe dont il faudrait rêver »

Des événements importants attendent l'Union européenne au cours de cette année : élargissement de l'Union qui, le ^{ter} mai, doit passer de 15 à 25 États-membres, élection du nouveau Parlement européen entre le 10 et le 13 juin, et la signature espérée d'un traité constitutionnel à la fin de la présidence irlandaise. Et c'est bien sûr

ce dernier point auquel tient particulièrement le pape qui n'a pas encore renoncé à l'espoir de voir mentionné dans le Préambule du traité les racines historiques qui ont contribué à former l'identité de l'Europe.

Au directeur du Prix international Charlemagne qui, le 24 mars, se rend d'Aix-la-Chapelle au Vatican pour lui remettre cette importante distinction, Jean Paul II rappelle, à l'occasion d'un discours, l'oeuvre importante de Charlemagne, déjà considéré « par ses contemporains comme *Pater Europæ* », avant de revenir brièvement sur tous les dirigeants qui, au cours du siècle dernier, ont travaillé à la «réconciliation» et à la «croissance conjointe de leurs peuples au lieu d'insister sur leurs droits particuliers et sur l'exclusion». Grâce à l'oeuvre de Pie XI, le Saint Siècle a fortement appuyé «l'idée de la formation d'une union européenne qui aurait dans le christianisme un facteur d'identité et d'unité ».

Dans le reste de son discours le pape esquisse l'avenir qu'il souhaite pour l'Europe. « *Quelle est l'Europe dont il faudrait rêver? Permettez-moi d'esquisser brièvement les traits de cette Europe unie à laquelle je pense.* »

Le Saint Père évoque alors une Europe débarrassée de toute forme d'égoïsme nationaliste et dans laquelle les nations seraient considérées comme des foyers d'une richesse culturelle qui, protégée, serait au service de tous. Les progrès scientifiques, économiques et sociaux y seraient orientés vers le service de tout homme dans le besoin et vers le service des pays cherchant à atteindre un objectif de sécurité sociale, plutôt que vers un consumérisme privé de sens. La liberté de religion et les libertés sociales y seraient les fruits de l'humus constitué par le christianisme. Ce serait une vraie liberté, une liberté sans laquelle aucune responsabilité n'est possible : ni devant Dieu, ni devant les hommes. Cette Europe serait unie grâce à la participation de jeunes, initiés dès leur plus tendre enfance par leur famille – ouvertes à la vie et exemples d'amour désintéressé – à ce qui est vrai, beau, noble et qui justifie de faire des sacrifices. Des familles dont les personnes âgées feraient partie intégrante et assureraient la responsabilité capitale de transmettre activement les valeurs et le sens de la vie. Dans cette Europe, les responsables politiques chrétiens de tous les pays agiraient en ayant conscience des richesses humaines que la foi porte en elle-même : des hommes et des femmes qui s'engageraient à rendre fécondes de telles valeurs en se mettant au service de tous «pour une Europe de l'homme sur laquelle resplendirait le visage de Dieu ».

Finalement les chefs de gouvernements réunis à Bruxelles approuvent le vendredi 18 juin la constitution européenne. Les jours suivants le Saint Siècle, tout en exprimant sa satisfaction devant les avancées positives de ce texte, réaffirme son «regret que certains gouvernements se soient opposés à la reconnaissance explicite des racines chrétiennes de l'Europe ». Le communiqué y voit «une méconnaissance d'une évidence historique et de l'identité chrétienne des populations européennes ». Enfin le Saint Siècle ne manque pas de remercier tous les gouvernements qui se sont efforcés de donner une expression concrète à la reconnaissance de l'identité religieuse de l'Europe.

C'est peut-être moins le texte officiel du Saint Siècle, repris très brièvement par les quotidiens, qui a impressionné l'opinion publique et les médias, que la phrase que Jean-Paul II a prononcée exclusivement en polonais à la suite de l'Angélus du 20 juin : «Je remercie la Pologne qui, sur le forum européen, a fidèlement défendu les racines chrétiennes de notre continent, racines d'où sont nés la culture et le progrès de la civilisation de notre ère. On ne coupe pas les racines dont on est issu.»

À la fin du mois d'octobre, les chefs d'États et de gouvernements ainsi que les membres de la Commission européenne se retrouvent à Rome pour la signature de la Constitution européenne. Le 28 octobre, veille de cet acte solennel, ils sont reçus en audience pontificale, et, comme c'est l'habitude, le pape rappelle à ses hôtes l'oeuvre du Saint Siècle en faveur de l'Union européenne «avant même qu'elle se soit structurée juridiquement ». Et il conclut ses quelques paroles de salutation par un jugement abrupt qui restera à jamais dans les documents de la nouvelle Union Européenne : «Le Saint Siècle a rappelé à tous comment le christianisme, dans ses diverses expressions, a contribué à la formation d'une conscience commune aux peuples européens et a donné un apport décisif à l'édification de sa civilisation. Que ce soit reconnu ou non dans les textes officiels, cela reste une donnée incontestable qu'aucun historien ne pourra oublier.»

Conclusion

La présentation des quelques textes, que le pape Jean-Paul II a consacrés à l'Europe au cours de son magistère, fait clairement ressortir l'importance qu'il accordait à la reconnaissance du rôle déterminant joué par le christianisme dans la construction de l'Europe. Sa demande de le voir mentionné dans le préambule de la constitution

européenne n'avait certainement pas pour but d'annexer à l'Église toute l'histoire du vieux continent, ou de nier la contribution apportée par d'autres traditions culturelles et religieuses. Comme il l'a expliqué lui-même à plusieurs reprises : «Une telle référence n'enlèvera rien à la légitime laïcité des structures politiques, mais les aidera au contraire à préserver le continent du double écueil du laïcisme idéologique d'une part, et d'un intégrisme sectaire d'autre part.» L'histoire européenne illustre suffisamment à quel point le «laïcisme idéologique» a pu prétendre s'ériger en critère de vérité et réécrire l'histoire 'de peuples entiers à ses propres fins.

La reconnaissance des racines chrétiennes de l'Europe présente également un deuxième intérêt, celui de sauvegarder les spécificités historiques de chaque nation adhérant à l'Union européenne. Sans ces racines, nul ne pourrait lire aujourd'hui l'histoire de chacune d'entre elles. Car ces racines ne sont pas les racines d'une entité abstraite et impalpable n'existant que par des traités constitutionnels, mais celles de nations singulières qui librement ont donné vie à cette communauté qui s'appelle l'Union européenne.

L'Europe est une « symphonie de nations engagées dans la construction commune d'une civilisation d'amour et de paix » comme le disait Jean-Paul II. Ou plus concrètement, comme le disait le président hongrois Árpád Göncz au Saint Père en l'accueillant lors de sa première visite en Hongrie : «Sans le christianisme les Hongrois n'auraient jamais été capables de devenir un peuple européen et ils se seraient peut-être éteints. »

Mais la nécessité de rappeler la contribution du christianisme a aussi souligné, de manière implicite, l'importance de la mémoire, de cette capacité qu'ont les hommes à relier ensemble le passé et le présent pour mieux regarder l'avenir. Sans mémoire aucun lien avec le passé ne serait possible et, s'il l'était, il n'aurait aucune influence sur notre présent. Au contraire, grâce au pouvoir de la mémoire le passé interroge le présent et illumine l'avenir, qu'il s'agisse d'une personne ou d'un peuple. Sans conscience du passé, aucune stabilité dans le futur. Comme l'écrivait le grand écrivain Alexandre Soljénitsyne «un peuple qui a perdu la mémoire a perdu son histoire et son âme ». Telle nous semble avoir été la perspective du pape quand il a mentionné la référence aux racines chrétiennes de l'Europe : escamoter la mémoire de ses propres racines est la méthode la plus directe pour effacer lentement son âme et son histoire. Si, comme

l'écrit Goethe, «la langue maternelle de l'Europe est le christianisme », perdre la mémoire de ce qui a été équivaut à ne plus pouvoir lire son propre passé.

Enfin, si les péripéties de la mention du christianisme dans le préambule de la constitution ont représenté pour le pape un défi, faut-il considérer qu'il a échoué à le relever? Dans ce défi en effet, il s'est jeté corps et âme : «Comment peut-on construire une maison commune pour toute l'Europe si celle-ci n'est pas construite avec les briques de la conscience humaine cuites au feu de l'Évangile et unies par un amour solidaire, fruit de l'amour de Dieu? (...) Oublier [les racines chrétiennes de l'Europe] n'est pas salutaire. Les présupposer implicitement ne suffit pas à embraser les âmes. Les taire dessèche les coeurs.»

Parlant de la «maison commune européenne» en construction, l'ancien dirigeant de l'Union Soviétique Michaël Gorbatchev disait que l'Europe «devait retrouver le témoignage de ses grands hommes qui ont tiré l'inspiration de leurs actions dans la foi (...). Ce sont des hommes qui voient plus loin que les autres, dont la pensée est plus profonde et qui agissent également de manière surprenante. Parmi ces hommes figure Jean-Paul II ».

Le pape «rêve» d'une Europe de l'homme sur laquelle resplendirait le visage de Dieu. Parfois il est nécessaire de rêver pour voir plus profondément. Dans ce rêve, qui sait voir au-delà des apparences, est conservé le vrai visage de l'homme et de l'Europe. C'est ce qu'il rappelle à tous.

Traduit de l'italien par Denys Marion

Titre original : *Giovanni Paolo II: l'Europa the « sogno ».*

Aldino Cazzago, né en 1958 est prêtre depuis 1983 et appartient à l'ordre des Carmes Déchaux. Il enseigne la théologie de l'Orient chrétien et de l'Œcuménisme à l'Institut Supérieur des Sciences Religieuses de l'Université Catholique de Brescia. Il a publié *Cristianesimo d'Oriente e d'Occidente in Giovanni Paolo II*, Jaca Book, Milano 1996, *Paolo VI. Invito alla lettura*, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 1999 et *I santi danno fastidio*, Jaca Book, Milan, 2004. Il fait également parti du comité de rédaction de l'édition italienne de *Communio*.

Ysabel DE ANDIA

Ecclesia in Europa

C'EST en tant qu'expert du second Synode des évêques pour l'Europe qui a eu lieu du 1^{er} au 23 octobre 1999 que je veux témoigner de cet événement et reprendre les conclusions du document final Ecclesia in Europa qui a été publié deux ans plus tard.

I. Le déroulement du Synode

Le Synode était composé de 200 évêques (environ) provenant de l'Europe de l'Ouest et de l'Europe de l'Est, y compris la Turquie, la Russie, l'Arménie et la Géorgie, de 10 «délégués fraternels» des autres Églises, de 17 experts et 37 auditeurs religieux et laïcs. Le secrétaire général était le cardinal Jan Pieter Schotte, qui vient de mourir, les présidents délégués, les Cardinaux Franciszek Macharski, archevêque de Cracovie, Joachim Meisner, archevêque de Cologne, Paul Poupard, président du Conseil pontifical pour la culture. Le rédacteur général était le cardinal Antonio Maria Rouco Varela, archevêque de Madrid, assisté de deux évêques : Józef Mirosław Zycinski, archevêque de Lublin et Vincent Nichols, évêque titulaire de Othona et auxiliaire de Westminster.

Le Synode était divisé en deux temps : la première partie se déroulait dans la Grande Salle des Synodes, au-dessus de la salle Paul-VI des audiences du mercredi. Les séances duraient de 9 heures à midi et de 16 heures à 18 heures, en présence du Pape Jean-Paul II.

Les experts qui étaient chargés de faire la synthèse des interventions dans l'Aula se réunissaient tous les jours de 15 heures à 16 heures avec le cardinal Rouco Varela, auteur de la *Relatio ante et post disceptationem*, et j'étais chargée de l'oecuménisme. Dans la seconde partie, les membres de l'Assemblée étaient répartis en groupes linguistiques d'une vingtaine de personnes qui devaient rédiger les propositions pour le document final. J'étais dans le premier groupe francophone avec les cardinaux Jean-Marie Lustiger et Louis-Marie Billé.

La composition de l'assemblée mettait sous les yeux «l'Église en Europe» et c'est l'expérience la plus forte que j'ai retenue. Certaines interventions ont été très émouvantes, comme celle d'un évêque orthodoxe roumain qui a demandé pardon à ses frères évêques greco-catholiques roumains, après que l'un d'eux se fut plaint d'avoir été plus mal traité par les orthodoxes après la chute du régime Ceausescu que par les communistes lorsqu'il était en prison.

II. L'exhortation *Ecclesia in Europa*

Un premier synode avait eu lieu en 1991, le premier des cinq Assemblées spéciales consacrées aux cinq continents : l'Afrique (1994), l'Amérique (1997), l'Asie et l'Océanie (1998), l'Europe (1991 et 1999), pour préparer le grand Jubilé de l'an 2000. La différence entre les deux synodes de 1991 et de 1999 avait été très remarquée : le premier avait eu lieu au lendemain de la chute du mur de Berlin et il était marqué par l'euphorie de la liberté retrouvée et par l'espoir d'un prompt changement, le second venait après une certaine désillusion devant les différences de situation et de mentalité entre les deux parties de l'Europe.

Le pape a tout de suite mis l'accent sur ce qu'il a appelé «l'échange des dons» (3)¹: l'Église en Europe de l'Ouest était en effet riche dans ses structures ecclésiales : riche en prêtres, en séminaires ou universités catholiques, en activités missionnaires, caritatives etc., alors que l'Église en Europe de l'Est, dévastée par les longues années de nazisme et de communisme, manquait de tout, mais ce qu'elle pouvait «donner» à l'Ouest, c'était précisément le témoignage de

ses martyrs, alors que l'Ouest pouvait «donner» son expérience de l'adaptation à la modernité.

«Le regard rempli d'amour, les participants de la rencontre synodale n'ont pas craint d'observer la *réalité actuelle du continent*, notant ses ombres et ses lumières» (3) : c'est en effet un discernement que l'Église a effectué sur la situation «culturelle, éthique et spirituelle» du continent et sur la tâche qui l'attend pour «rendre toujours plus visible le visage du Christ par une annonce plus incisive» (3) car, comme le titre l'indique, le Synode est centré sur «*Jésus-Christ, vivant dans l'Église, source d'espérance pour l'Europe*». La catégorie théologique d' *Ecclesia in Europa* est celle de l'espérance 2.

Il ne s'agit pas de porter un regard pessimiste sur la réalité actuelle ou de dénoncer seulement ce que Jean-Paul II lui-même a appelé «l'apostasie de l'Europe », mais de regarder le «Christ vivant dans son Église », c'est pourquoi ce regard est avant tout un regard d'espérance. C'est bien là la différence entre le regard du monde sur le monde et le regard de l'Église sur le monde : les Synodes sur les continents s'inscrivent à la suite des constitutions conciliaires sur l'Église dans le monde *Lumen Gentium* et *Gaudium et Spes*. L'Europe a un «besoin accru» d'espérance «capable de donner sens à la vie et à l'histoire» (4). C'est pourquoi Jean-Paul II a pris comme «Évangile de l'espérance » le livre de *l'Apocalypse* (5) qui commence par cette parole du Christ :

« Sois sans crainte, je suis le Premier et le Dernier, le Vivant » (*Apocalypse* 1, 17-18).

1. Défis et signes d'espérance

Or ce qui frappe c'est à la fois «l'obscurcissement de l'espérance» (7) d'une humanité désorientée qui a peur d'affronter l'avenir en s'engageant dans le mariage ou la vie consacrée, comme en témoigne la chute de la natalité et des vocations. Tout choix est «provisoire» et la vie devient «fragmentée ».

Bien plus, l'exhortation dit que «la culture européenne donne l'impression d'une *apostasie silencieuse* de la part de l'homme comblé qui vit comme si Dieu n'existait pas » (9). Le Père Henri de Lubac avait déjà montré, dans *Le drame de l'humanisme athée*

1. *Exhortation apostolique post-synodale Ecclesia in Europa* 2001. Les numéros entre parenthèses sont les numéros des paragraphes de l'*Exhortation*.

2. Sur l'espérance, voir Jean-Paul II, *Entrez dans l'espérance*, Paris, 1994; O. Gonzalez de Cardedal, «Esbozo para una teología de la esperanza », in : *La raíz de la esperanza*, Salamanca, 1997.

(1944), les conséquences de l'athéisme : l'homme construit un monde sans Dieu ou contre Dieu et, par là, contre l'homme. Avant lui, Blondel écrivait dans *l'Action* (1905) : « L'homme aspire à être dieu. Le dilemme est celui-ci : être dieu sans Dieu et contre Dieu, ou être dieu pour Dieu et avec Dieu ». Le fait d'avoir relégué à la sphère du privé la question philosophico-religieuse du sens de la vie accompagne la prétention de ce que Luc Ferry nomme l'avènement de l'« Homme-Dieu »³.

Ce courant s'accompagne d'une « perte de mémoire de l'héritage chrétien » (7), qui se cristallise dans le rejet de la reconnaissance des « racines chrétiennes de l'Europe »⁴, comme Jean-Paul II ne cesse de le répéter. Il en va de l'âme ou de l'identité⁵ de l'Europe qui ne reconnaît pas son passé et ce qu'elle doit au Christianisme comme le rappelle le père Congar : « L'Europe a été construite par le Christianisme ». Certes l'Europe a été formée par la Grèce et la Rome antiques, l'apport des peuples celtes, germaniques, slaves, finno-ougriens, ainsi que de la culture juive et du monde de l'Islam, « mais il faut reconnaître que ces inspirations ont trouvé dans la tradition judéo-chrétienne une force capable de les harmoniser et de les promouvoir » (19). L'humanisme européen se fonde sur la Bible :

« À partir de sa conception biblique de l'homme, l'Europe a forgé sa culture humaniste dans ce qu'elle a de meilleur, elle y a puisé son inspiration pour ses créations intellectuelles et artistiques, elle a élaboré des nonnes de droit et, par-dessus tout, elle a promu la dignité de la personne, source de droits inaliénables. Ainsi l'Église, dépositaire de l'Évangile, a contribué à répandre et à affermir les valeurs qui ont donné un caractère universel à la culture européenne » (25).

Dans son livre *Europe : la voie romaine*⁶, Rémi Brague montre que l'Europe s'est construite autour de la Rome des Césars et des Papes. La volonté de Byzance d'être la seconde Rome, comme celle

de Moscou d'être la troisième Rome, montrent la prédominance incontestée de Rome et de son héritage. Cette suprématie n'a été vraiment brouillée qu'avec la Réforme qui récuse l'autorité de la Rome papale, et la Révolution française qui rompt avec le passé chrétien, ce qui conduira à une séparation de l'État et de l'Église réduite à la sphère de l'individuel.

Cependant « l'homme ne peut pas vivre sans espérance » et il ne manque pas de « signes qui ouvrent à l'espérance » entre les peuples : réconciliation des nations, élargissement du processus d'unification à l'Est européen, respect des droits de l'homme, etc.

« Le martyr est l'incarnation suprême de l'Évangile de l'espérance » (13), car les martyrs⁷ « rendent compte de l'espérance qui est en eux » (1 *Pierre* 3, 15). Jean-Paul II a souvent insisté sur le martyr comme « beau témoignage de la foi », signe d'espérance et plénitude de la charité qui « donne sa vie » à Celui qui est plus aimé que sa propre vie. Dans la célébration au Colisée⁸ des martyrs du xx^e siècle, durant le Jubilé de l'An 2000, le pape a aussi montré le caractère œcuménique du martyr où tous les Chrétiens sont réunis dans le témoignage de leur foi et le don de leur vie.

2. Revenir au Christ, source de toute espérance

Or ce que l'Église peut offrir à l'Europe, aujourd'hui comme hier, c'est le bien précieux du Christ, qui est « l'unique médiateur, porteur de salut pour l'humanité tout entière », l'« espérance de la gloire » (*Colossiens* 1, 27). « Ce don du Christ est à l'origine de l'unité spirituelle et culturelle des peuples européens » (18); aucune autre unité n'est aussi profonde que cette radicalité baptismale. C'est pourquoi une des tâches de l'Église est de raviver la foi dans le mystère trinitaire (19). Dans « le contexte actuel du pluralisme éthique et religieux qui caractérise de plus en plus l'Europe » (20), elle doit

6. LUC FERRY, *L'homme-Dieu ou le sens de la vie*, Paris, 1996.

7. Joseph RATZINGER, « Europa, politica y religion. Los fundamentos espirituales de la cultura europea de ayer, hoy y mañana », *Nueva Revista* 73 (2001) 67-88; Id., Europe. Ses fondements spirituels hier, aujourd'hui et demain, Conférence prononcée dans la Bibliothèque du Sénat de la République Italienne le 13 mai 2004.

8. G. G. STROUMSA, *La formazione dell'identità cristiana*, Brescia, 1999.

9. Rémi BRAGUE, *Europe: la voie romaine*, Paris, 1992, Id., « Catolicismo y cultura europea », in : *Catolicismo y Cultura*, Madrid 1990, p. 73-86.

3. Sur le martyr, voir D. RANCE, « Un siècle de témoins. Les martyrs du xx^e siècle » Paris, 2000 et Y. DE ANDIA, « Le martyr de la vérité. D'Ignace d'Antioche aux moines de Tibhirine » in *La sainteté aujourd'hui*, *Communio*, 5-6 (2000), p. 13-37.

4. Jean-Paul II, Discours au Colisée le 7 mai 2000. Dossiers de l'AED n° 16, *Témoins de la foi. Colisée, 7 mai 2000*. Les Orthodoxes russes ont commencé à recueillir les noms des martyrs du xx^e siècle : voir G. L. FREEZE et alii, *L'autunno della santa Russia (1917-1945)*, Bose, 1999, p. 169-196 ; voir aussi O. VASILEVA, *Russia martire, la Chiesa ortodossa dal 1917 al 1941*, Milan, 1999.

confesser et proposer de nouveau la vérité sur le Christ, « unique Médiateur entre Dieu et les hommes ».

Jésus-Christ appelle de nouveau les Églises en Europe à la conversion :

« Réveille-toi, ranime ce qui te reste de vie défaillante » (*Apocalypse* 3, 2).

La conscience des difficultés rend plus humble l'espérance qui se fonde avant tout sur le Christ crucifié –, car « dans la croix est notre espérance d'un renouveau chrétien de l'Europe »⁹ - et ressuscité, car il est toujours présent et actif au cœur de son Eglise et de l'humanité.

3. Marturia, liturgia, diakonia

Comment l'Église « rend-elle compte de son espérance » ? C'est dans la triple dimension de la *marturia*, le témoignage de la foi, de la *liturgia*, la célébration du mystère, et de la *diakonia*, le service fraternel des pauvres ou des malades, que l'Église continuera à témoigner de sa foi, de son espérance et de sa charité.

Marturia: annoncer l'Évangile de l'espérance

Seul Jésus-Christ est capable de révéler le sens caché des choses, comme seul l'Agneau est « digne de recevoir et d'ouvrir » le « livre scellé » de *l'Apocalypse* (5, 9). Le livre ouvert a été remis à Jean, et, à travers lui, à l'Église tout entière (10, 8-9) (44). Le contenu du Livre de la révélation doit d'abord être assimilé, par la méditation, la catéchèse et la théologie, puis annoncé.

La « nouvelle évangélisation » est le devoir de l'Église en Europe. Elle se fait d'abord par la fidélité au message de l'Évangile et le témoignage d'une vie dans laquelle respandit la beauté de l'Évangile. Elle exige la collaboration de toutes les Églises particulières et la collaboration œcuménique. Elle exige aussi le dialogue avec les autres religions et, en premier lieu, le dialogue avec le peuple juif et avec l'Islam.

9. Jean-Paul II, *Discours à un groupe de parlementaires chrétiens*, le 10 novembre 1983. Tous les discours de Jean-Paul II sur l'Europe sont réunis dans le livre : « Giovanni Paolo II, *Profezia per l'Europa* », Piemme, 1999. Voir aussi J. et Bl. CHELINI, *L'Église de Jean-Paul II face à l'Europe. Dix années d'action (1978-1988)*, Paris, 1989 et J.-M. LUSTIGER, *Nous avons rendez-vous avec l'Europe*, Mame, Paris, 1991.

La « nouvelle évangélisation » doit être une évangélisation de la culture (58). « Il faut promouvoir les nouvelles expressions artistiques de la foi » (60).

Enfin il faut entrer dans le nouveau millénaire avec le « livre ouvert » de l'Évangile (65). Déjà le cardinal Martini, un grand bibliste, avait dit que la Bible était le livre commun aux Juifs et à tous les Chrétiens européens. Et ce n'est qu'à partir de l'Évangile que l'Europe pourra retrouver le Christ.

Liturgia: célébrer l'Évangile de l'espérance

De même que, devant l'Agneau de *l'Apocalypse*, commence une liturgie de louange et d'adoration (5,13), l'Église est une communauté qui prie, qui écoute la Parole de Dieu et ce que l'Esprit dit aux Églises, elle invoque la venue du Seigneur : « *Maranatha ! Viens, Seigneur Jésus !* » (22, 16-20) (66).

Face à une « religiosité vague » et au « désir d'une nourriture spirituelle » (68), qui anime le *New Age*, l'Église doit « raviver le sens authentique de la Liturgie » (70) comme « oeuvre de la Trinité » (71). « La liturgie doit être vécue comme annonce et anticipation de la gloire future » (71). Une place particulière doit être réservée à la célébration des sacrements, l'eucharistie et la réconciliation, et au Jour du Seigneur. La dimension eschatologique de la liturgie et des sacrements doit être rappelée contre la tendance moderne d'une civilisation qui se borne à la jouissance ou à l'urgence du moment présent. Comme le dit Jean-Paul II dans *Dies Domini* : il pourrait arriver que « l'homme reste enfermé dans un horizon si réduit qu'il ne puisse plus voir le ciel, alors, même revêtu d'un habit de fête, il deviendrait profondément incapable de faire la fête »¹⁰. C'est la liturgie qui redonne à l'homme le sens du temps, en en déployant les trois dimensions, le passé de l'événement rédempteur, le présent de la célébration et l'avenir d'un monde nouveau déjà commencé sur terre.

La « communion des saints » fait partie de cette « mémoire » de l'Église qui sait qu'elle est intimement liée à cette Église céleste vers laquelle elle marche.

10. Jean-Paul II, *Dies Domini*, n. 4, *La Documentation catholique* 95 (1998), p. 659.

Diakonia: servir l'Évangile de l'espérance

La parole que l'Esprit adresse aux Églises contient un jugement sur leur vie et concerne leur comportement : « Je connais ta conduite » (*Apocalypse* 1) (83). Elles ne peuvent en effet annoncer « l'Évangile de l'espérance » si elles ne vivent pas de l'amour du Christ.

« Pour toute personne, l'amour reçu et donné constitue l'expérience originaire dans laquelle naît l'espérance. "L'homme ne peut vivre sans amour. Il demeure pour lui-même un être incompréhensible, sa vie est privée de sens s'il ne reçoit pas la révélation de l'amour, s'il ne rencontre pas l'amour, s'il n'en fait pas l'expérience et s'il ne le fait pas sien, s'il n'y participe pas fortement" 11 » (84).

Beaucoup d'hommes sont « blessés par la vie », ils n'ont pas reçu d'amour et sont peu capables d'en donner. Or « le défi pour l'Église dans l'Europe d'aujourd'hui consiste à aider l'homme contemporain à faire l'expérience de l'amour de Dieu le Père et du Christ, dans l'Esprit » (84). « Dieu nous a aimés le premier » (1 *Jean* 4, 19), Jésus nous a aimés « jusqu'au bout » (*Jean* 13, 1) « l'Esprit Saint », l'amour de Dieu, « a répandu l'amour dans nos cœurs » (*Romains* 5, 5). Et parce que l'amour est *donné* par Dieu, l'amour devient un « commandement » pour l'homme (*Jean* 13, 34). Il doit aimer Dieu et son prochain comme lui-même (*Jean* 15, 12.17 ; 1 *Jean* 4, 11-12) et cet amour de l'homme pour l'homme devient le « signe » et la « preuve » (1 *Jean* 5, 2) de son amour pour Dieu. Cet amour du prochain doit se manifester dans les « œuvres de charité ». Le Chrétien doit servir l'homme dans la société et tout d'abord redonner l'espérance aux pauvres ». L'Église a rappelé à plusieurs reprises « l'amour préférentiel pour les pauvres » (86).

4. L'Europe spirituelle

L'exhortation s'achève par une réflexion sur la vocation spirituelle de l'Europe et sur la construction européenne. L'Europe est de nouveau appelée à retrouver « sa véritable identité » (109). Et c'est en fonction de son identité chrétienne que l'intégration des pays dans l'Europe est évaluée :

« Tous les peuples qui partagent *le même héritage fondamental* ont pour vocation d'en faire partie à plus ou moins longue échéance...

11. Jean-Paul II, *Redemptor hominis*, n. 10, *La Documentation catholique* 76 (1979), p. 306.

Dans le processus d'intégration du Continent, il est capital de prendre en compte le fait que l'Union n'aurait pas de consistance si elle était réduite à ses seules composantes géographiques ou économiques, mais qu'elle doit avant tout consister en une *harmonisation des valeurs* appelées à s'exprimer dans le droit et dans la vie » (110).

Les « valeurs » communes sont le critère de la construction européenne. Elles en sont le cœur, mais cela ne signifie pas que l'Europe doit rester close sur elle-même.

« Dire "Europe" doit vouloir dire "ouverture". Malgré les expériences et les signes contraires qui d'ailleurs n'ont pas manqué, c'est son histoire qui l'exige: "L'Europe n'est pas vraiment un territoire clos ou isolé, elle s'est construite en allant au-delà des mers, à la rencontre d'autres peuples, d'autres cultures, d'autres civilisations" ¹². C'est pourquoi l'Europe doit être un Continent ouvert et accueillant qui continue à pratiquer, dans l'actuelle mondialisation, des formes de coopération non seulement économique, mais également sociale et culturelle » (111).

L'Europe doit promouvoir une mondialisation dans la solidarité.

Enfin les Institutions européennes doivent « reconnaître qu'un bon ordonnancement de la société doit s'enraciner dans d'authentiques valeurs éthiques et civiques, partagées le plus possible par les citoyens, en notant que de telles valeurs constituent avant tout le patrimoine des divers corps sociaux » (114). Parmi ces corps sociaux, il y a aussi les Églises ainsi que les autres Organisations religieuses. Comme la liberté de conscience et de religion est un des droits fondamentaux de tout homme, la reconnaissance des Églises et des « Organisations religieuses » est un devoir pour les Etats, « à plus forte raison – ajoute *l'Exhortation* avec une certaine malice –, quand elles existent déjà avant la fondation des nations européennes, elles ne sont pas réductibles à de simples entités privées, mais elles agissent avec un poids institutionnel spécifique qui mérite d'être pris en considération » (114).

Par son expérience, l'Église catholique, formée d'Églises particulières, peut offrir « un modèle d'unité essentielle dans la diversité des expressions culturelles » (116) et les « Organismes continentaux de communion ecclésiale », comme le *Conseil des Conférences*

12. Jean-Paul II, *Lettre au Cardinal Miloslav Vlk, Président du Conseil des Conférences épiscopales d'Europe* (16 octobre 2000), n. 7, *La Documentation catholique* 97 (2000), p. 960.

épiscopales d'Europe¹³ et la Commission des Évêchés de la Communauté européenne¹⁴, peuvent être des artisans d'unité (118).

Seul l'Évangile peut donner un nouvel élan à l'Europe : « l'Europe a besoin d'un saut qualitatif dans la prise de conscience de son héritage spirituel » (120) ; c'est pourquoi l'Église renouvelle son message d'espérance et invite les croyants et les non-croyants « à tracer des chemins toujours nouveaux qui ouvrent sur « l'Europe de l'Esprit », pour en faire une véritable « maison commune » où l'on trouve la joie de vivre » (121).

Ecclesia in Europa s'enracine dans la parole de l'Apocalypse, livre aimé des premiers chrétiens, pour ouvrir le chemin de l'espérance, fondé sur le Christ, qui permettra à l'Europe d'entrer dans le « Nouveau Millénaire ».

III. Les saints Patrons de l'Europe¹⁵

À cette Europe spirituelle Jean-Paul II a donné des modèles : Benoît (vers 490 + 547-560)¹⁶, Cyrille (826-827 + 869) et Méthode (v. 820 + 885)¹⁷, Brigitte de Suède (1303 + 1373), Catherine de Sienne (v. 1347 + 1380)¹⁸ et Edith Stein (1891 + 1942).

13. Conseil des Conférences épiscopales d'Europe: catholique.

14. Commission des Évêchés de la Communauté européenne : catholiques, protestants et orthodoxes.

15. Y. DE ANDIA, «Aspects of Christian Europe : Patrons Saints of Europe », in : *Historical, Cultural, Socio-Political and Economic Perspectives on Europe*, edited by Suzanne Stern-Gillet and M. Teresa Lunati, The Edwin Mellen Press, New York, 2000, p. 191-218.

16. Benoît nous est connu par deux sources : les *Dialogues* du pape Grégoire le Grand et la *Règle des moines* qu'il écrivit, connue sous le nom de *Règle de saint Benoît (RB)*.

17. Les informations les plus précieuses sur la vie et l'activité des deux frères Constantin et Méthode de Thessalonique nous sont fournies par les deux «Vies» : la *Vita Constantini-Cyrilli (VC)*, composée originellement en grec, peut-être à Rome, par ses disciples, peu après sa mort, le 14 février 869 et avant décembre 882, et la *Vita Methodi (VM)*. On conserve le texte paleo-slave des Vies

18. Elle est née à Sienne le 29 mars 1347. Nous connaissons sa vie grâce à la *Légende majeure* du bienheureux Raymond de Capoue, son confesseur, futur Maître général des Dominicains.

En ouvrant «la 2^e Assemblée spéciale pour l'Europe », Jean-Paul II a proclamé trois saintes comme co-patronnes de l'Europe : Brigitte de Suède, Catherine de Sienne et Edith Stein¹⁹. Ce sont trois visages de femmes et il est important que l'Europe ne se reconnaisse pas seulement dans des visages masculins : Benoît, Cyrille et Méthode, mais aussi dans des visages féminins. La sainteté au féminin est moins institutionnelle (elle ne se confond pas avec la hiérarchie) et plus prophétique. Or ces trois femmes sont des personnalités hors du commun. Elles font partie du deuxième millénaire où, après la période de l'évangélisation, le Christianisme s'est affirmé comme la religion des Européens, malgré la douloureuse division entre l'Occident et l'Orient. Elles ont été témoins de la déchirure interne de l'Église et de la destruction de l'Europe par elle-même au cours de ce xx^e siècle sanglant.

1. En proclamant saint Benoît patron de l'Europe, le pape Pie XII 20 et, à sa suite, Paul VI ont mis en lumière le monachisme latin comme source de l'unité européenne.

« Messenger de la paix, artisan d'union, maître de civilisation, et, avant tout, héraut de la religion du Christ et fondateur de la vie monastique en Occident, tels sont les titres qui justifient la glorification de saint Benoît, Abbé. Alors que s'écroulait l'Empire romain désormais à son terme, que des régions de l'Europe s'enfonçaient dans les ténèbres et que d'autres ne connaissaient pas encore la civilisation et les valeurs spirituelles, ce fut lui qui, par son effort constant et assidu, fit se lever sur notre continent l'aurore d'une ère nouvelle. C'est lui principalement et ses fils qui, avec la croix, le livre et la charrue, apporteront le progrès chrétien aux populations qui s'étendent de la Méditerranée à la Scandinavie, de l'Irlande aux plaines de Pologne.²¹»

19. Lettre apostolique *Spes edificandi*, en forme de *Motu proprio*, pour la proclamation de sainte Brigitte de Suède, sainte Catherine de Sienne et sainte Thérèse-Bénédictine de la Croix, co-patronnes de l'Europe (*Doc. Cathol.* n° 2213, du 7 novembre 1999, p. 917-921, cité *Spes edificandi*).

20. Pie XII, Bref (*Doc. Cathol.* 1947, n° 989, col. 513 et s).

21. Paul VI, Bref «*Pacis nuntius*», du 24 octobre 1964, où il zroclame saint Benoît patron de l'Europe (*Doc. Cathol.* 1959, n° 1295, col. 71 et 15 nov. 1964, n° 1442, col. 1446-1448). Jean-Paul II, «Allocution prononcée à l'abbaye du mont Cassin le 18 mai 1979 », 35 ans après la victoire des soldats polonais au Mont Cassin, le 18 mai 1945, (*Doc. Cathol.* du 3 juin 1979, p.509-511). Voir aussi Association Saint-Benoît patron de l'Europe, *Saint-Benoît, maître pour l'Europe*, 1979 et *Mots d'ordre pour la nouvelle évangélisation*, 1993.

2. En 1980, le pape Jean-Paul II a nommé les saints Cyrille et Méthode, co-patrons de l'Europe avec saint Benoît, pour joindre au «père» du monachisme latin les figures des deux frères de Thessalonique, traditionnellement reconnus comme les évangélistes des Slaves.

On peut voir dans cette volonté de joindre ces deux moines grecs au moine latin, l'intention ferme de Jean-Paul II²² de ne pas séparer les «deux poumons » de l'Église, c'est-à-dire, l'Église orthodoxe grecque ou russe et l'Église catholique. C'est donc une perspective œcuménique qui est en jeu dans ce co-patronage de saints du premier millénaire, donc de l'Église chrétienne indivise. Le temps passé de l'indivision de l'Église est projeté en avant comme l'espérance d'une unité future des Églises. C'est donc toute une vision de l'Église d'Europe qui est à l'œuvre dans ce choix.

3. Le choix des trois saintes Brigitte²³, ou *Birgitta*, Catherine de Sienne et Edith Stein représente trois aires culturelles de l'Europe du Nord, du Sud et du Centre.

4. J'insisterai sur la figure d'Edith Stein²⁴ dont la vie nous est si proche : elle est à la fois juive, philosophe et carmélite et c'est à ce triple titre qu'elle est au cœur du xx^e siècle.

22. JEAN-PAUL II, *Lettre apostolique «Egregiae virtutis »*, 31 décembre 1980, (*Doc. Cathol.* n° 1801, 1^{er} février 1981, p. 110-111); Homélie à la basilique Saint-Clément (où selon la tradition Saint-Cyrille a été enseveli) du 14 février 1981; (*Doc. Cathol.* n° 1804, p. 284-285); «Homélie pour l'ouverture de l'année jubilaire consacrée aux saints Cyrille et Méthode, apôtres des slaves», à Saint-Clément, le 14 février 1985 (*Doc. Cathol.* n° 1893, p. 367-369) ; *Lettre apostolique «Slavorum apostoli »*, 1985 (*Doc. Cathol.* n° 1900, p. 717-728) ; «Homélie en union avec les pèlerins de Velehrad» 985 (*Doc. Cathol.* n° 1905, p.1026-1027);

Cardinal Basil Hume, «Homélie pour le XI^e centenaire de la mort de Saint-Méthode », le 27 février en la cathédrale de Westminster (*Doc. Cathol.* n° 1896, p. 551-553).

23. Traductions : S. HUBER-R. BRAUN, *Die Offenbarungen der heiligen Birgitta von Schweden*, Francfort am Main, 1961. *Bibliographie*: F. VERNET, «Brigitte de Suède », *Dict. de Spir.*, t. 1, Paris, 1937, col. 1943-1958 ; R. DELARUELLE *et alii*, *L'Église au temps du Grand Schisme et de la crise conciliaire (1378-1449)*, Paris, 1964 ; R. DINZELBACHER, «Brigitte de Suède», *Dictionnaire de la mystique* (éd. par Peter Dinzelbacher), Brepols, 199, p. 125-127.

24. *Œuvres* d'Edith Stein: *Werke*, t. I-XI, Fribourg, Herder, 1950-1998; trad. en français : *La science de la Croix, passion d'amour de saint Jean de la Croix*, Louvain-Paris, 1957 ; *L'être fini et l'Être éternel*, Louvain-Paris, 1972 ;

Juive : elle a fait le récit de la vie de sa famille dans *La vie d'une famille juive*²⁵. Elle est née à Breslau le 12 octobre 1891, le jour de la fête de *Yom Kippur* et sa mère a vu dans la date de sa naissance un signe de bénédiction divine.

Philosophe : elle entend parler de Husserl et décide, en 1913, d'aller à Göttingen suivre ses cours de phénoménologie. Elle devient l'assistante de Husserl, à l'université de Fribourg-en-Brigau, en octobre 1916 jusqu'à l'automne 1918. C'est elle qui préparera la publication du cours de Husserl sur la *Conscience intime du temps*. Husserl est le premier à parler d'une *Crise de la conscience européenne*. En 1933, le *Troisième Reich* interdit aux Juifs d'enseigner. Elle avait déjà compris la perversité du nazisme et avait écrit au pape Pie XI pour lui demander de le condamner. Celui-ci ne lui répondit pas, mais la véritable réponse sera la publication de l'Encyclique *Mit Brennender Sorge*, en 1937.

Carmélite : elle décide d'entrer au carmel de Cologne, le 14 octobre 1933. Le 15 avril 1934, elle reçoit l'habit du Carmel avec le nom qu'elle s'est choisi : sœur Thérèse-Bénédict de la Croix. La Croix devient le centre et l'unité de sa destinée juive et de sa vocation carmélitaine. « Sous la Croix, dit-elle, j'ai compris la destinée du peuple de Dieu qui commençait déjà à s'annoncer. »

Après la « nuit de cristal », elle fait ses adieux au carmel de Cologne et part pour Echt, petite ville des Pays-Bas. C'est là qu'elle a rédigé son dernier ouvrage, *La Science de la Croix*²⁶. En s'enfonçant dans la doctrine Sanjuaniste de la Croix, elle se préparait à son ultime sacrifice à Auschwitz.

La vie d'Edith Stein, en religion sœur Thérèse-Bénédict de la Croix, condense dans sa brièveté deux événements qui ont marqué l'Europe du xx^e siècle : la phénoménologie de Husserl et Auschwitz. Entre les deux, se déroule son chemin carmélitain qui la conduit de

De la personne, Paris, 1992 ; *Bibliographie* : H. CONRAD-MARTIUS, «Edith Stein », *Archives de philosophie* 22,2 (1959) 163-174 ; J. BOUFLET, *Edith Stein, philosophe crucifiée*, Paris, 1998 ; Mgr P. DORNELLAS *et alii* (éd.), *Edith Stein. La quête de vérité*, Paris, 1999.

25. Edith STEIN, *Werke*, t. VII, *Aus dem Leben einer jüdischen Familie*, Herder, Freiburg, 1985. Voir M. LUSKASZEWICZ, « Edith Stein à Breslau (1891-1933) », in : *Edith Stein. La quête de vérité*, p. 37-54.

26. Edith STEIN, trad. en français : *La science de la Croix, passion d'amour de saint Jean de la Croix*, Louvain-Paris, 1957 ; Y. DE ANDIA, «Entrer dans la Science de la Croix », *Edith Stein. La quête de vérité*, Paris, 1999, p. 133-153.

Thérèse d'Avila à Jean de la Croix. Philosophe et juive, elle est liée à la fois à la pensée allemande contemporaine et à la destinée du peuple juif. Plus elle avance, plus elle se rapproche de son origine juive et, le jour de son arrestation, elle dira à sa sœur Rosa: « Viens, nous allons pour notre peuple. » Le 2 août 1942, Edith et Rosa sont déportées avec l'ensemble des catholiques d'origine juive au camp d'Amersfoort, puis à celui de Westerbrock et, finalement vers l'Est. Le 9 août 1942, elles furent gazées, avec tout le convoi, à leur arrivée à Birkenau-Auschwitz.

La célébration du 60^e anniversaire de la libération du camp d'Auschwitz le 27 janvier 1945, où le cardinal Jean-Marie Lustiger a été envoyé comme représentant du Saint Siège, nous rappelle que la Shoah a eu lieu au cœur de l'Europe.

Ces figures de sainteté émergent de la multitude des saints qui ont fait l'histoire de l'Église en Europe, mais les péchés et les divisions des Chrétiens marquent également de blessures le Corps de l'Église et l'histoire des hommes.

C'est face à la fin de ce xx^e siècle traversé par deux guerres mondiales et les totalitarismes nazi et communiste, à la veille du Grand Jubilé de l'An 2000, que l'Église a voulu se voir elle-même dans la lumière du Christ et s'avancer dans le Nouveau Millénaire avec espérance.

Ysabel de Andia, agrégée de philosophie. Directeur de recherche au CNRS en philosophie antique, thèse de théologie : *Incorruptibilité et divinisation de l'homme chez Irénée de Lyon*, Études augustiniennes, Paris, 1976 ; thèse de philosophie : *Henosis. L'union à Dieu chez Denys l'Aréopagite*, Brill, Leiden, 1996. *Denys l'Aréopagite et sa postérité en Orient et en Occident* ; Actes du Colloque international, Paris, 21-24 septembre 1994, Études augustiniennes, Paris, 1997.

Rémi BRAGUE

Le christianisme comme forme de la culture européenne

LA situation des idées dans l'Europe d'aujourd'hui tend à devenir celle d'un marché dans lequel les opinions, affiliations, sensibilités, etc. sont en libre concurrence. Un espace tend à se mettre en place dans lequel aucune religion n'est celle de la classe dirigeante ou de l'État, aucune ne bénéficie du soutien d'un système législatif ou d'une autorité politique.

Une telle situation est nouvelle dans l'histoire de l'humanité. Je ne sais pas si elle est irréversible. Je ne sais même pas si elle est tenable à long terme, et je crains que non. Quoi qu'il en soit de ces pronostics, qui sont du domaine de la devinette, cette situation est la nôtre.

Elle est peut-être une chance. Et une chance pour les religions elles-mêmes. En effet, celles-ci peuvent désormais être comparées les unes avec les autres et jugées de façon impartiale. Elles peuvent surtout être appréciées en tant que religions, dans leur message religieux spécifique, et non plus dans leurs relations avec d'autres dimensions de l'expérience humaine : politique, juridique, morale, etc.

Situation actuelle du christianisme dans la culture européenne

Un fait

L'influence du christianisme sur l'Europe est un fait historique incontestable. Chaque page d'histoire, chaque monument, chaque

oeuvre d'art en témoignage. Bien des institutions, bien des sensibilités sont d'origine chrétienne. Même lorsque nous n'en avons pas encore pris conscience. Le reconnaître est une banalité; en faire l'inventaire est la tâche des historiens. L'ignorer.. ne peut être une simple méconnaissance ; ce ne peut être qu'une décision positive.

Il est bon de rappeler ce fait de la présence du christianisme, tout simplement parce qu'il est vrai. Il est bon de mettre entre les mains des Européens les moyens de «lire» les traces de cette histoire par une éducation appropriée, par exemple dans la littérature ou dans l'art. Mais il est également bon de rappeler, à l'inverse, que la pénétration du message chrétien dans les populations européennes a été très lente et n'a jamais été que partielle. Le baptême des peuples européens ne s'est pas opéré du jour au lendemain. Il a pris un bon millénaire, puisque la dernière nation à l'avoir reçu, les Lithuaniens en l'occurrence, ont attendu jusqu'à la fin du XIV^e siècle : un siècle après saint Thomas d'Aquin, et du vivant de Dante, il y avait encore une nation païenne en Europe !

Cependant, le rappel du passé chrétien de l'Europe ne peut fonder aucune revendication. On a un peu honte de devoir rappeler une telle évidence : jamais un fait ne peut fonder un droit, jamais ce qui est ne peut décider de ce qui doit être. A supposer que l'Europe ait jamais été aussi totalement chrétienne qu'on le rêve, ce ne serait pas une raison pour qu'elle le reste. A l'inverse, s'il est vrai qu'elle s'éloigne de la foi, cela ne prouve rien ni pour ni contre celle-ci. Ces platitudes valent aussi bien pour les amis du christianisme que pour ses ennemis. Ceux-ci pourraient très bien *constater* l'héritage chrétien de l'Europe, ce qui ne les engage à rien. Or, on a pu observer récemment, à propos de la mention de celui-ci dans le préambule du Traité constitutionnel encore à ratifier, qu'ils ne le voulaient pas. Honte à la France, dont les représentants ont montré une volonté de nier la réalité tout à fait typique d'une attitude idéologique ! Honneur à Joseph Weiler, spécialiste américano-israélien de droit européen, juif observant, qui a écrit un petit livre pour s'en plaindre ¹ !

On devra en tout cas chercher d'autres raisons à cette ignorance idéologique du passé. J'en indiquerai une dans ce qui suit.

Un handicap

En principe, la situation de marché ouvert, si elle était parfaite, placerait le christianisme sur le même plan que les autres convictions, religieuses ou non. Mais, dans l'Europe d'aujourd'hui, elle le met dans une situation défavorable. Ce handicap provient justement de la réalité de son influence passée. C'est le cas dans deux registres, celui du savoir et celui de la sensibilité.

Quant au savoir, bien des Européens s'imaginent qu'ils connaissent le christianisme. Or, ce n'est pas le cas. On pourrait dire, en exagérant un peu, que le christianisme est aujourd'hui la religion que les Européens connaissent le moins bien. Ignorer les doctrines les plus élémentaires du christianisme n'est plus considéré comme honteux. Au contraire, certains vont jusqu'à s'en flatter. C'est précisément parce que l'on se figure que le christianisme est quelque chose de bien connu. Et effectivement, tout européen est passé quelque jour devant une église, y est entré pour un enterrement, a entendu parler de Dante ou de Pascal en cours de littérature, voire a acheté une icône chez son antiquaire. Cela suffit-il pour comprendre le message chrétien? Les autres religions ont au moins l'avantage que, si on les connaît mal, on ne croit pas les connaître déjà et pouvoir se dispenser de l'effort d'apprendre.

Quant à la sensibilité, les Européens ont tous une certaine représentation du passé de leur continent. Celle-ci leur a été servie avec une «sauce» déterminée. En effet, en même temps qu'on leur enseigne l'histoire, on leur fait absorber l'idéologie du progrès, héritée des Lumières. Celles-ci se sont souvent opposées à l'Église. Non que celle-ci ait été plus coupable que d'autres entités historiques. Mais parce que l'idée de progrès, à elle seule, joue contre le christianisme. Elle suppose en effet que le mal est toujours derrière nous; il n'existe aujourd'hui que comme vestige d'un passé qui se survit. Moi, l'homme moderne, je suis bon, pur, innocent et ne saurais donc être accusé. Je devrai donc chercher un responsable de tous les maux. Il faudra à cet effet une entité qui ait *deux* propriétés. Elle devra d'une part avoir été là dans le passé, pour avoir pu exercer son influence maléfique ; d'autre part, elle devra aussi être encore présente, pour pouvoir recevoir la punition vengeresse. Où donc trouver quelque chose de tel? Les autres sujets de l'histoire passée se sont éclipsés : l'« Ancien Régime » a disparu, la «féodalité» a été abolie, etc. Il ne reste que deux candidats : le peuple juif et l'Église. Le premier a déjà payé, et comment ! Rappelons que si le nazisme a tenté de l'anéantir, c'est parce qu'il l'accusait d'entraver le progrès de

1. J. H. WEILER, *Une Europe chrétienne. Une excursion*, tr. fr. T. Teuscher, Paris, Éd. du Cerf (Humanités), 2004.

l'humanité vers sa purification biologique ultime. Le seul bouc émissaire qui soit encore disponible est l'Église...

Ce que le christianisme apporte à l'Europe

Quel pourrait être le message des chrétiens dans une telle situation ?

Elle a l'avantage de replacer le christianisme dans les circonstances mêmes où il est né et s'est développé. Il s'est en effet imposé dans l'Empire romain contre la volonté des autorités de celui-ci, qui le persécutaient, et en concurrence avec d'autres religions. Cela lui a pris trois siècles. C'est parce que les chrétiens constituaient déjà la majorité de la société civile que l'État romain, avec Constantin, a compris qu'il était absurde de persécuter encore une religion qui avait le vent en poupe, et qu'il valait mieux essayer de la mettre de son côté.

La situation présente nous invite donc à réexaminer ce qui, dans le christianisme lui-même, considéré comme religion et uniquement comme tel, l'invite à adopter une attitude déterminée dans le dialogue actuel des cultures, voire, ce qui en lui peut aider un tel dialogue à se mettre en place.

Comment considérer le rapport du christianisme à la culture européenne? J'aimerais ici montrer que le christianisme est moins un *contenu* de la culture européenne que sa *forme* ².

Dangers d'une « analyse spectrale de l'Europe »³

On ne peut faire de l'influence chrétienne un des *contenus* de la culture européenne que l'on pourrait, au choix, majorer ou minimiser. Cela serait se mettre dans un mauvais pas. Tant qu'il s'agit de *décrire* l'influence chrétienne dans un travail historique, pourquoi pas ? Mais quand il s'agit de la *défendre*, gare ! On ne peut en effet mettre en valeur les éléments chrétiens de l'histoire de l'Europe sans les faire jouer *contre* d'autres. Ceux-ci peuvent être antérieurs, comme les paganismes gréco-romain, germanique, ou celtique, etc. ; ou ils peuvent être parallèles comme les religions du Moyen ou de l'Extrême-

2. Je reprends ici quelques idées centrales de mon *Europe, la voie romaine*, Paris, Gallimard (Folio-essais), 1999.

3. J'emprunte l'expression à un livre du comte H. KEYSERLING, *Das Spektrum Europas*, Heidelberg, Kampmann, 1929 ; tr. fr. Paris, Stock, 1931.

me Orient, etc. On sera alors obligé d'entrer dans un calcul de pourcentages assez ridicule.

On peut même opposer à la réalité passée de l'influence chrétienne la nostalgie de ce qui, du moins le croit-on, *aurait pu* se produire sans elle. Et l'on rappellera que la victoire du christianisme sur ces virtualités n'a pas toujours été pacifique... De toute façon, même si l'on ne mentait pas sur le passé réel, le passé onirique aurait toujours l'avantage sur celui-ci : dans le rêve, l'imagination peut se donner libre cours et découper dans un matériau qui ne résiste pas les plus somptueuses architectures.

Dans tous les cas, on ne fait que transposer au plan des idées ce qu'on a appelé le « choc des cultures ». Un livre très vendu en a naguère proposé la théorie ⁴. Il a suscité un vertueux lever de boucliers. On pourrait souhaiter que la même indignation se manifeste contre ceux qui, souvent au prix d'une défiguration du passé, cherchent à déterrer la hache de guerre entre les composantes de notre civilisation.

Fécondité d'une prise en vue de la forme

Ces désagréments proviennent de ce que l'on considère le christianisme comme un des contenus de la culture européenne. Ils disparaissent si, comme je le propose, on y voit moins un contenu que la forme même de cette culture. En effet, pour défendre la valeur d'une forme, il n'est pas nécessaire d'exclure quoi que ce soit. Bien au contraire, il faut montrer comment cette forme est capable d'inclure.

En quoi, donc, le christianisme est-il la forme de la culture européenne? Le christianisme a cette particularité qu'il comporte au plus intime, dans la structure même qui le définit comme tel, la reconnaissance d'une dépendance par rapport à quelque chose d'autre, qui est l'Ancienne Alliance.

Le christianisme n'est pas la seule religion qui soit en rapport avec d'autres qui l'ont précédée. La plupart des religions sont dans ce cas. Ce rapport peut être soit de rejet, soit de prolongation et de réforme. Ainsi, le bouddhisme est en rapport avec la religion des Védas, dont il donne une interprétation; d'autres interprétations du mê-

5. Rappelons pour mémoire : Samuel P. HUNTINGTON, *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*, New York, Simon and Shuster, 1996 ; tr. fr. J.-L. Fidel, Paris, O. Jacob, 1997.

me fond védique furent acceptées pour former les écoles orthodoxes de l'hindouisme, alors que le bouddhisme fut déclaré hérétique. La religion de l'Ancien Israël est un rejet du «paganisme» qu'il considère comme « idolâtre ». Le christianisme la suit sur ce point et, au cours de son histoire, il a acheminé les peuples avec lesquels il entrait en contact vers le monothéisme. Le christianisme la prolonge autrement que ne le fait le judaïsme; il l'interprète par rapport à un événement nouveau qui est la vie de Jésus. L'islam rejette le paganisme; il prolonge le judaïsme et le christianisme. Mais il les interprète, à partir du message de Mahomet, comme des déviations par rapport à la religion d'Abraham qui était déjà l'islam.

Quant au christianisme, il se distingue par une caractéristique unique : il reconnaît l'authenticité d'une religion qui l'a précédé, non pas telle qu'il la reconstruit, mais telle qu'elle s'atteste elle-même dans les Écritures qui sont celles du judaïsme avant d'être celles du christianisme. Il accepte la lettre de la Bible juive et en fait une partie intégrante de son livre sacré. J'ai appelé ailleurs cette structure la « secondarité ». Elle trouve sa cellule germinale dans le rapport entre Ancien et Nouveau Testaments. Mais elle s'est également traduite dans d'autres domaines de la culture européenne, sacrée mais aussi profane.

Historiquement parlant, le christianisme s'est établi à l'intérieur d'un espace qui avait déjà été formé, quant à la culture, par la Grèce, et quant au droit et à la politique, par Rome. Il n'a pas prétendu les remplacer par une nouvelle culture, un nouveau droit et une nouvelle politique. Il a simplement corrigé ce qui lui semblait contraire à la morale. Et il ne l'a fait que sur quelques points, comme le statut de la femme ou celui des esclaves; il l'a fait peu à peu. Et même cette morale dont il faisait le critère du jugement porté sur le droit et les institutions qui le précédaient, il ne l'a pas inventée. Il a repris la morale commune, qu'il a peut-être radicalisée, portée à l'incandescence en prenant au sérieux ses exigences. Mais il n'a pas apporté de commandement nouveau⁵.

Accepter l'autre

Le christianisme n'a pas seulement hérité de la culture juive et de la culture gréco-romaine. Il les a acceptées, en reconnaissant très explicitement qu'il venait après coup et n'avait pas tout inventé.

5. Voir mon *La Loi de Dieu. Histoire philosophique d'une alliance*, Paris, Gallimard, 2005, p. 87-89.

L'Europe des Pères de l'Église, du Moyen Âge et de la Renaissance, a appliqué le même modèle à l'Antiquité classique. Elle s'est faite ainsi le conservatoire de la sensibilité païenne. Ce fut le cas dans la poésie : Ovide est le grand inspirateur de la poésie européenne du ^{XII}^e siècle. Virgile est le premier guide de Dante dans le monde de l'au-delà. Ce fut le cas dans les arts figuratifs : les dieux païens revivent, changés en figures esthétiques, dans la peinture et la sculpture de la Renaissance. Ce rapport de reconnaissance et d'acceptation traverse toute l'histoire culturelle de l'Europe.

Comme premier exemple, on peut prendre ce qu'on pourrait appeler le phénomène philologique : à la différence des civilisations «normales» qui étudient leurs propres classiques, l'Europe, des siècles durant, a recruté ses élites sur leur capacité à lire les langues d'une *autre* civilisation, et là où elle est le plus différente d'elle : non seulement le Latin, mais surtout le Grec ; non seulement le Latin et le Grec des écrivains chrétiens, mais surtout ceux des grands auteurs de l'Antiquité païenne.

Le droit romain, qui au Moyen Âge n'était plus guère connu, et encore moins appliqué, a été redécouvert au ^{XX}^e siècle, étudié et transformé en un système cohérent et déduit à partir de principes⁶. Le droit effectivement utilisé était pourtant alors les coutumes des peuples dits «barbares» qui avaient pris le contrôle de l'Europe. Les juristes européens se sont formés en approfondissant le droit d'une *autre* civilisation.

Le mouvement intellectuel par lequel l'Europe a étudié les autres civilisations, qu'elles soient disparues comme l'Égypte ou la Mésopotamie, ou encore présentes comme l'Islam, l'Inde ou la Chine, se situe dans le prolongement de l'attitude fondamentale du christianisme. Les érudits européens ont étudié l'arabe et le sanscrit parce qu'ils avaient d'abord étudié l'hébreu et le grec. L'Europe a ainsi généralisé aux autres cultures la façon dont le christianisme se situe par rapport à l'Ancienne Alliance.

Conclusion

Je commencerai par rappeler ce qui est, heureusement, devenu une banalité : l'Europe «chrétienne», l'Europe dite chrétienne,

6. Voir H. J. BERMAN, *Droit et Révolution*, tr. fr. R. Audouin, Aix-en-Provence, Librairie de l'Université, 2002.

l'Europe plus ou moins chrétienne, ne s'est pas conduite envers les autres civilisations mieux que celles-ci ne se conduisaient entre elles.

Cette façon de se comporter appartient-elle au passé ? On peut tout au moins l'espérer. Les plus hautes autorités de l'Église catholique ont en tout cas invité les chrétiens à faire leur examen de conscience et à rejeter tout ce qui, dans leur passé, n'est que fort peu chrétien.

Le christianisme d'aujourd'hui a la possibilité de n'être que ce qu'il est, à savoir une religion, et rien d'autre. Mais une religion qui, sans être elle-même une culture, propose un modèle de rapport à la culture : un rapport de *reconnaissance*, aux deux sens de ce mot. D'une part, elle fait preuve de gratitude envers ce qu'on a reçu; d'autre part elle avoue que celui dont elle a reçu est un autre, qu'il faut respecter comme tel.

Il se peut que l'Europe d'aujourd'hui, dans son dialogue avec les autres cultures, ait tout intérêt à s'inspirer sans tarder de ce modèle chrétien.

Olivier CHALINE

Ni maîtresse ni servante : L'Église et l'Europe en voie d'union

DEPUIS le 1^{er} mai 2004, pour la première fois depuis qu'existe la *Communio*, presque toutes les éditions européennes (sauf l'ukrainienne) se trouvent dans un seul et même espace politique et juridique, celui de l'Europe en voie d'union. Chacune se voit donc davantage confrontée à des enjeux et à des difficultés qui sont les mêmes que pour ses voisines. Je ne parlerai pas dans cet article de deux sujets qui ont récemment donné lieu à de vives polémiques : le projet de constitution européenne avec le refus d'y faire figurer la mention de l'héritage chrétien, l'interrogation sur l'éventuelle entrée de la Turquie dans l'Europe. Le plus important est au-delà et est directement une question de théologie et de politique : comment le christianisme, et spécifiquement l'Église catholique, peut-il avoir une dimension politique dans l'État européen en train de se constituer? Même plus précisément, comment peut-il lui permettre de remplir sa fin sans devenir une totalité destructrice ? Pour répondre, je m'inspirerai de diverses remarques puisées dans plusieurs textes du cardinal Ratzinger ¹ Le christianisme peut aider l'Europe, en l'empêchant de se refermer sur ses habitants, en lui

Rémi Brague, né en 1947, marié, quatre enfants, un petit-fils. Professeur de philosophie médiévale à l'université Paris-I et professeur de philosophie de la religion à l'université de Munich. Derniers livres : *Introduction au monde grec. Etudes d'histoire de la philosophie*, Paris, *La Transparence*, 2005 ; *La Loi de Dieu. Histoire philosophique d'une alliance*, Paris, Gallimard, 2005.

1. NB : Cet article a été rédigé avant la mort de Jean-Paul II et l'élection de Benoît XVI. Joseph, cardinal Ratzinger, Église, *oecuménisme et politique*, trad. fr., Paris, 1987, ainsi que son homélie du 6 juin 2004 à Saint-Étienne-de-Caen, « À la recherche de la paix », publiée dans le n° 4, 2004 de *Communio*, p. 107-118.

rappelant qu'elle n'est pas sa propre fin et en lui opposant des limitations, voire des forces de résistance.

1. Empêcher l'État européen de se refermer un jour sur ses habitants

L'État, même animé par les meilleures intentions, ne constitue pas la totalité de l'existence humaine. Il n'a pas à exiger tout de ses citoyens qui peuvent devenir insensiblement des esclaves. Plus la foi chrétienne reculera en Europe, plus l'État, sous les apparences de servir la société et d'exaucer les désirs individuels, s'imposera, en entendant régler des aspects plus vastes de la vie, dans un sens qui peut devenir anti-chrétien, soit de propos délibéré soit par ignorance. Les remarques suivantes ne relèvent ni de la prophétie, ni d'un quelconque militantisme anti-européen. Elles ne visent pas à dénoncer un danger nécessairement immédiat, mais simplement à rappeler qu'une prudente vigilance s'impose face à de possibles dérives qui seraient funestes pour tous, chrétiens ou non.

L'État (européen ou non) peut se refermer sur ses habitants de plusieurs manières. Il peut d'abord refuser toute reconnaissance d'un passé qu'il n'accepte pas comme le sien et qu'il récuse discrètement. On vient de le voir avec la question des racines chrétiennes de l'Europe. L'enjeu n'est pas seulement la mention de l'héritage chrétien, mais le refus de tout héritage, quel qu'il soit, chrétien comme antique. Avant nous, il n'y a plus rien. Au nom de l'autonomie, il est même intolérable qu'on puisse devoir quelque chose. Cette *self made Europa* poursuit sur la lancée qui est la sienne d'une destruction de la «voie romaine» telle que l'entend Rémi Brague. Puisqu'il est attentatoire à notre grandeur qu'il ait pu exister quelque chose dont nous venons, il y a fort à croire qu'il n'y aura plus rien après nous. Il n'y a plus qu'un présent sans passé ni avenir.

L'État européen peut aussi vouloir nous faire croire qu'il est un accomplissement indépassable, la garantie de la paix et de la prospérité éternelles du continent. Il serait alors l'unique horizon politique possible, la réalisation du seul travail de l'homme. Mais le paradis obligatoire, hier du socialisme, réel aujourd'hui de la consommation, tourne vite en enfer. Après avoir été le passé, détruire l'avenir et rendre le présent invivable. L'eschatologie dévoyée finit dans l'hypocrisie, le cynisme des profiteurs et le désespoir des dupes. De manière générale dans le culte du Veau d'or, qui comme

chacun sait, «est toujours debout» et le vertige d'un grand vide plus ou moins durablement dissimulé. Un autre risque d'enfermement est la suppression de toutes les frontières. Nous sommes heureux de nous déplacer sans restriction juridique à travers l'espace européen, mais on peut aussi se demander quel est le sens d'une dynamique d'élargissement indéfini qui finit par nier tout sens géographique à la notion d'Europe. Mais, si l'État devenait oppressif d'une manière ou d'une autre, l'abolition des frontières marquerait l'impossibilité de l'exil, au moins de l'exil proche. L'émigration deviendrait intérieure, traquée à son tour par un État qui serait capable de saisir la totalité de l'existence, en ne laissant l'homme à Dieu qu'au moment des funérailles.

L'État se referme aussi sur ses habitants s'il intervient dans les affaires de l'Église, voire quand il tâche de l'intégrer. Un Bruxelles ecclésiastique serait une désastreuse absurdité. L'Église ne s'est pas modelée sur les structures du pouvoir temporel. Si le pasteur universel est à Rome et n'en a plus bougé, ce n'est pas parce que ce fut la capitale de l'empire romain, mais à cause du double martyr de Pierre et de Paul. Sinon, le pape aurait changé de résidence au gré des Rome(s) temporelles successives. Rappelons que tous les grands dominateurs du continent ont entretenu des relations de plus en plus mauvaises avec la papauté, des empereurs romains germaniques à Napoléon, puis Hitler qui entendait bien en finir avec l'Église, une fois la guerre terminée et les juifs exterminés. Un pouvoir temporel envahissant au point de ne plus tolérer aucune autorité spirituelle indépendante de lui en vient à attenter à la vie du pape ou à procéder à son arrestation et à son exil. Le pape, même captif, reste la figure de la liberté contre César tout puissant. Dans le pire des cas, l'État pourrait exiger de ses habitants l'équivalent moderne du culte de l'empereur du temps des persécutions romaines, en les obligeant très concrètement à aller contre les commandements de Dieu et de l'Église et leur conscience, donc à faire le mal. Ils n'adorent pas les nouveaux dieux de la cité, ceux qui se refuseraient à pratiquer des avortements ou encore de marier des homosexuels. L'objection de conscience pourrait d'ailleurs déboucher sur une manière subtile d'acculer les chrétiens à renoncer à diverses fonctions, notamment publiques. Elle conduirait à une forme d'exclusion de la cité qui serait le but recherché.

Un État qui se refermerait sur ses habitants n'aurait pas besoin d'être un despotisme persécuteur qui mettrait à mort les corps, comme jadis. Il lui suffirait de pousser ses tentacules à la faveur de

la subversion de l'obéissance aux lois communes antérieures et de la promotion généralisée de l'autonomie du sujet à coup de recours exploitant toutes les failles du droit.

2. Rappeler à l'État européen qu'il n'est pas à lui-même sa propre fin

Dans ces conditions, l'État libéral et sécularisé est-il une société parfaite, autrement dit dotée de tous les moyens nécessaires à l'accomplissement de sa fin propre? Traditionnellement, on répondait qu'il en était une et que l'Église n'était, dans son ordre, pas moins «parfaite» que lui, en ce sens précis. Pourtant, reprenant les réflexions de Ernst-Wolfgang Böckenförde, auteur de *Staat-Gesellschaft-Kirche*, Fribourg-en-Brisgau, 1982, le cardinal Ratzinger a, dès la décennie 1980, remis en doute la «perfection» de l'État². Aussi bien sa construction que sa pérennité dépendent d'autre chose que lui et qui ne sont pas politiques. La politique, au sens noble du terme, ne peut, pour survivre, être close sur elle-même. C'est l'Église qui permet à l'État de faire correctement ce pour quoi il est là, en maintenant les conditions de sa viabilité, que le cardinal énumère :

– La raison, tout d'abord. La raison chrétienne introduit sa mesure contre la démesure qui peut saisir l'État, «qui reconnaît l'ordre de liberté que l'homme peut réellement créer, et peut ainsi s'en accommoder, car elle sait que l'espérance la plus grande de l'homme se trouve dans les mains de Dieu»³. Elle peut libérer l'homme de l'irrationalité des mythes politiques pour sauver son humanité et conserver la possibilité d'une action politique, avec ce qu'elle suppose de patience et de compromis.

– La morale, qui n'est pas le moralisme effusif et intermittent qui tient lieu de couverture à toutes les manipulations et les démissions contemporaines, aussi bien en politique qu'en économie. Il s'agit du bien et du mal, clairement affirmés. Elle n'est pas seulement

2. «Démocratie pluraliste et orientation chrétienne», *Église...*, p. 269: «Pour sa propre édification et sa propre conservation, il (l'État libéral sécularisé) dépend d'autres pouvoirs et d'autres puissances, en d'autres termes, il vit de prémisses "qu'il ne peut garantir lui-même".»

3. Voir l'homélie prononcée le 26 novembre 1981 pour les députés catholiques allemands, *Église...*, p. 199.

— *Ni maîtresse ni servante : L'Église et l'Europe en voie d'union*

l'évaluation tactique des avantages et inconvénients selon nos désirs et nos intérêts. Elle seule peut fonder le droit.

– Le droit, qui est rationnel et distinct de la foi religieuse. Avoir la morale pour fondation doit lui éviter de servir à justifier le règne du plus fort et la dictature de minorités agissantes capables d'imposer par les média, le lobbying et les procédures judiciaires leur violence à toute la société. «...l'abolition de la raison morale implique que le droit ne peut plus se référer à une image fondamentale de la justice, mais se transforme en un miroir de convictions dominantes»⁴. Si tel est le cas, il devient porteur de la destruction de l'État en même temps que de la société.

– La liberté qui est maintenue tant qu'est dénié à l'État (et par lui aux diverses factions, aux multiples groupes d'intérêts qui ont tôt fait de convoiter son contrôle, surtout en prétendant qu'ils sont brimés ou bâillonnés) le rôle d'autorité idéologique qu'il serait prompt à s'attribuer. Le péril est réel si l'État parvient à rejeter l'Église dans la seule sphère privée et à refuser ainsi toute forme de conscience indépendante et publique. Si l'Église se voit interdire toute influence publique, l'État – surtout si comme aujourd'hui il assure suivre l'évolution de la société – devient totalitaire et fait le malheur de tous, chrétiens ou non. Si elle peut en exercer une, elle garantit la liberté de la personne, croyante ou non. Cette influence publique n'est pas le pouvoir de régenter la société et l'État, mais celui d'opposer un refus à ce qui détruit l'homme ou l'avilit.

– La dernière condition de viabilité de l'État à lui être extérieure est la séparation du temporel et du spirituel, cet apport majeur du christianisme qui est aussi une insondable lacune de l'Islam. En une parole, le Christ a changé toutes les conditions de la pensée et de la vie politiques, ruinant dans son principe l'empire de Rome et la cité antique, tels qu'ils avaient vécu jusqu'alors : «Rendez donc à César ce qui est à César, et à Dieu ce qui est à Dieu» (*Mathieu*, 22, 21). César peut répandre le sang des martyrs, il ne peut plus être Dieu. Cette dualité crée un type de rapports, souvent complexes, voire tendus ou même à l'occasion conflictuels. Elle ménage l'indépendance de l'État dans son ordre : l'Église n'est pas l'État et n'a pas à le régenter. Elle met, en principe, l'Église à couvert des entreprises de l'État. Mais elle ne lui épargne pas dans les faits ses agressions s'il entend éliminer cette autorité qui lui refuse à jamais un statut divin.

6. «Démocratie pluraliste et orientation chrétienne», *Église...*, p. 276.

Assorti d'une telle dualité, le pouvoir devient comme jamais il n'a été, un fardeau et une souffrance⁵. Loin d'être une oeuvre d'art ou le triomphe de la volonté ou d'un parti, il apparaît comme une écrasante responsabilité. C'est bien pour cela qu'on prie pour les gouvernants. L'accomplissement du pouvoir politique est-il alors le renoncement? L'exemple de la retraite de l'empereur Charles Quint développé par le cardinal Ratzinger est, certes, un cas extrême. Mais il signifie une exigence impérieuse : rester fidèle à sa conscience et à la responsabilité envers non seulement ses gouvernés mais envers l'humanité en général. Cela suppose le jugement moral et la casuistique du pouvoir. La conscience est alors la forme suprême de la raison d'Etat et de l'efficacité politique. C'est ainsi qu'elle conduit parfois au pardon. Il ne faut pas se faire d'illusions, si l'Église est ce qui rend l'État viable dans son ordre et l'empêche de périr en même temps que la société, elle sera en butte à l'hostilité de tout ce que l'Europe comporte de forces agissantes d'autodestruction. Elle le sera d'autant plus qu'elle donne à l'État sa juste mesure en lui opposant, si besoin est, des forces de résistance.

3. En opposant des limitations, voire des résistances

Pour le chrétien, l'État n'est pas en soi une chose mauvaise. Il a le devoir de participer à sa construction et à sa vie, tout en sachant que s'il n'y a pas une unique politique chrétienne, il y a des choix qu'un chrétien conséquent ne peut faire ni accepter. Il vit dans la communion de l'Église qui dépasse en étendue terrestre le plus vaste des États et est le corps dont le Christ ressuscité est la tête.

L'Église est un corps universel. Elle est presque partout présente en Europe, plus qu'aucune autre institution, du village à la capitale. Elle rassemble plus de fidèles qu'aucun parti n'a d'adhérents. Elle a des moyens éprouvés de s'exprimer et s'appuie sur une conscience de communauté dont l'Europe ne dispose manifestement pas quand il s'agit de voter. L'Église a donc la force d'être dans l'Europe mais sans s'y réduire. Elle a une dimension qui est celle de la catholicité, sur tous les continents. Son évolution récente marque bien à quel point elle se réduit moins que jamais aujourd'hui à la vieille Europe, très inégalement fervente. Appartenir consciemment à cette catholicité

n'est pas sans conséquence : c'est avoir accès à une dimension supérieure au-delà de la patrie (plus ou moins vaste et peut-être sans État souverain) et de l'Europe. C'est aussi s'insérer dans une histoire qui nous dépasse car elle ne commence pas avec la préhistoire européenne, mais relève du dessein créateur et rédempteur de Dieu, et nous garantit un avenir d'une toute autre portée que celui de nos constructions politiques qui n'ont pas les paroles de la vie éternelle.

L'Église n'est pas propriétaire ni créatrice de la vérité. Elle n'est est que la dispensatrice. À la différence d'un corps politique, elle a une tête qui est le Christ. À la différence d'une autorité politique ou idéologique ordinaire, elle n'est pas la source de son message. Elle est donc particulièrement bien placée pour rappeler à l'État qu'il n'est pas sa propre fin, ni sa propre justification et qu'il n'est pas une société dotée de tous les moyens de sa vie propre, contrairement à la définition post-tridentine de l'Église. La conservation de l'autorité temporelle ne dépend que très partiellement de ses moyens de maintien de l'ordre et de coercition si elle s'écarte du souci du bien commun.

L'Église introduit l'idée d'une vérité qui n'est pas subjective et donc indéfiniment individuelle et changeante. Par conséquent, elle gêne, irrite et est accusée d'intolérance à cause de sa prétention à être catholique et de l'affirmation de ses dogmes qui ne sont pas le produit d'un vote majoritaire. Elle affirme aussi la transcendance, une ouverture qui remet chaque chose à sa place, c'est à dire selon une autre échelle d'appréciation qu'humaine. C'est dire l'incompatibilité avec l'apostasie pratique qui est celle des sociétés dites occidentales. Elle est un vivant déni opposé au matérialisme non plus théorique mais de fait qui sert de fondement à une vision des choses en termes de marché et d'échanges. Elle est un obstacle aux noces européennes de la bureaucratie et du libéralisme, la consommation recevant les consentements.

Elle garantit que la morale puisse avoir un fondement, autre qu'un consensus temporaire indexé sur les modes et les peurs. Si chacun a sa morale, la justice disparaît et la tyrannie n'est pas loin. L'Église peut enfin opposer des formes de résistance à la tyrannie molle que nous voyons se mettre en place aujourd'hui. À cet égard, la visibilité jointe à la conviction est d'une grande importance : elle passe aussi bien par les églises que les cérémonies (messes solennelles, processions, pèlerinages), par une parole ferme (ne pas tout bénir, ni tout comprendre) et qui n'est pas monopolisée par les clercs,

5. Le cardinal Ratzinger a développé une réflexion sur le sens du renoncement final de Charles Quint et de sa retraite à Yuste.

par la capacité juridique de se défendre et aussi à constituer des groupes de pression dans les institutions européennes, sans pour autant créer un parti catholique européen (le temps de la démocratie chrétienne semble bel et bien révolu et ce n'était qu'une forme parmi d'autres de christianisme en politique), par l'exploration d'une plus grande proximité entre diocèses européens (pas seulement cardinaux qui vont prêcher les uns chez les autres, mais aussi par l'envoi de prêtres des zones fécondes du continent vers d'autres déficitaires).

En guise de conclusion, revenons à ces quatre thèses «pour une Europe future» que formulait en 1980 dans la *Revue des Sciences religieuses* le cardinal Ratzinger : après avoir constaté «que toute union politique ou économique réalisée en Europe n'aura pas nécessairement une valeur d'avenir pour l'Europe », il poursuivait ainsi : «Une simple centralisation des compétences économiques ou législatives peut conduire aussi à une décadence accélérée de l'Europe, par exemple, si elle aboutissait à une technocratie dont l'unique règle serait l'accroissement de la consommation ».

– «Depuis son origine en Hellade, l'intime relation entre la démocratie et l'eunomie (la fondation du droit sur des critères moraux) – le droit qui ne peut être manipulé – est un élément constitutif de l'Europe»;

– « Si l'eunomie constitue une condition préalable à la viabilité de la démocratie, la prémisses fondamentale de l'eunomie sera à son tour le respect commun pour les valeurs morales et pour Dieu, avec les obligations morales qui en découlent pour le droit public.» Cela ne signifie pas la fin de la tolérance mais le refus d'un confinement de la religion au domaine privé, tandis qu'un athéisme pratique serait devenu «un dogme public fondamental ». Un tel État n'aurait, à long terme, aucune possibilité de survie.

– « Le refus du dogme de l'athéisme comme condition préalable du droit public et de la formation d'un État, et la reconnaissance publique du respect de Dieu, comme le fondement de l'éthos et du droit, impliquent que l'on se refuse à considérer la nation ou la révolution mondiale comme le *summum bonum* ».

– « La reconnaissance et la protection de la liberté de conscience, des droits de l'homme, de la liberté de la science et sur cette base, d'une société humaine libre, doivent être des éléments constitutifs de l'Europe.»

Un quart de siècle plus tard, ces thèses n'ont rien perdu de leur actualité.

Piotr M. A. CYWINSKI, Marcin PRZECISZEWSKI

L'Église en Pologne après 1989 face aux nouveaux défis de la démocratie

LA Pologne est non seulement l'un des plus grands pays en Europe par son territoire et le nombre de ses habitants, mais aussi l'un des pays européens où le fait religieux se manifeste de façon particulièrement importante. Le catholicisme polonais, bien que considéré en général comme traditionnel et populaire, a subi d'importantes transformations lors de ces dernières années. La société polonaise est bien celle où la «foi héritage » est de plus en plus souvent remplacée par la foi relevant d'un choix individuel. Une société pluraliste, phénomène presque inconnu de l'Église polonaise, est devenue un nouveau défi, offrant un énorme «marché d'idées », où le christianisme n'est qu'une proposition parmi d'autres.

1. Institution, évolution, présence

Gestion d'une victoire morale et recherche de l'espace public

Le rôle de l'Église dans la chute du communisme, dans la survie de la culture et de l'identité polonaise, reste non contestable. Toutefois l'apparition d'institutions publiques comme vecteurs normaux du dialogue social, ainsi que la fin d'un monde polarisé entraîna toute la Pologne dans une redistribution des cartes des divers partenaires en présence. La victoire de l'Église était bâtie sur un terrain avant tout moral, très difficile à gérer dans un cadre de démocratie

libre, de société de consommation, de pluralisme d'opinions et de comportements éthiques.

Dans ce nouvel espace démocratique l'Église avait du mal au début à définir sa présence publique. Son rôle face aux médias, sa présence dans les écoles, son influence sur le discours politique, devaient être précisés. Le modèle d'avant-guerre n'était plus applicable et dans l'après-guerre toute évolution fut rendue impossible par un «couvre feu ecclésiastique» artificiel, instauré par le pouvoir. Dans ce contexte nouveau, les années 1989-1996 ont été marquées par des moments de nervosité et de recherche de compromis. Dans les différents discours, apparaissent trois idées maîtresses :

a) L'Église est une quasi association privée, son influence sur la Pologne peut mettre en danger les libertés, les minorités, les mécanismes démocratiques (milieux post-communistes, certains milieux agnostiques et libéraux) ;

b) l'Église est une donnée fondamentale de la Pologne, elle doit donc participer aux divers dialogues (grande majorité de l'Épiscopat, large centre des opinions politiques) ;

c) la Pologne est *de facto* catholique, l'Église y a donc droit à une influence naturelle et à des privilèges (extrême droite politique, certains mouvements traditionalistes, Radio Maria).

Avec un large consensus, c'est l'opinion centrale qui s'est imposée.

La convivialité entre croix et bannière

La nonciature apostolique fut réouverte en 1989. L'établissement de relations stables entre l'Église et l'État fut concrétisé par la nouvelle constitution polonaise (1997) et par la signature du concordat (1993, ratifié en 1998).

Le Concordat de 1993 contient des éléments – standards d'aujourd'hui, qui résultent de la doctrine du concile Vatican II. «La communauté politique et l'Église – comme nous pouvons le lire – sont indépendantes et autonomes, chacune sur son terrain (article 1 du Concordat). Les deux parties ont reconnu que l'État et l'Église sont deux unités indépendantes, dont l'une n'est pas subordonnée à l'autre, et dont chacune est régie par des lois qu'elle fixe elle-même. De plus, le Concordat postule la coopération de l'État et de l'Église pour le bien commun.

L'idée directrice du Concordat est de reconnaître la liberté religieuse de tout individu et des communautés #religieuses. Il garantit aussi les conséquences juridiques d'un mariage religieux, l'ensevelissement des morts non-croyants aux cimetières catholiques, confirme

la libre participation aux cours de catéchèse, etc. Au nom de l'autonomie, il garantit à l'Église le droit d'exercer librement et publiquement sa mission pastorale et sa juridiction, de créer librement ses structures et de nommer ses fonctionnaires sans intervention du pouvoir laïc. Le Concordat, signé avec l'Église catholique, a permis à l'État polonais d'établir de nouvelles relations avec d'autres Églises ; les solutions adoptées ont servi de point de repère à la régulation des relations avec d'autres associations confessionnelles.

La Constitution polonaise de 1997 est la seule en Europe à se référer à Dieu et aux valeurs chrétiennes, tout en respectant la position des non croyants. «Nous, la Nation polonaise – tous les citoyens de la République polonaise, autant ceux croyant en Dieu, qui est source de vérité, de justice, de bonté et de beauté, que ceux ne partageant pas cette foi et trouvant ces valeurs à d'autres sources, égaux en droits et devoirs devant le bien commun.» Cette formule a été adoptée par le Parti Populaire Européen qui a proposé de l'insérer dans le traité constitutionnel de l'Union européenne.

Influence traditionnelle et nouvelle présence de l'Église

En pratique, l'Église garde une influence traditionnelle, qu'elle gère par des moyens assez traditionnels (lettres pastorales, communiqués, événements de masses). Toutefois, il faut noter certaines innovations, comme l'Agence Catholique d'Information (KAT), véritable réussite médiatique de l'Église (feu Mgr Jan Chrapek et Mgr Jozef Zycinski surtout), ainsi que la présence de l'Église dans les événements historiques (entrée dans l'OTAN et dans l'Union européenne), son rôle dans certaines institutions d'État (aumônerie militaire, etc.) et le fort symbolisme patriotique – quasi-étatique – lors des grands événements ecclésiastiques, visites pontificales en premier.

La tentation d'une politique chrétienne

Si le principe du «bien commun» s'impose de plus en plus dans les discours sur le rôle de l'Église dans l'État, lors des campagnes électorales ressurgit, à gauche généralement, le langage qui met en garde contre le cléricalisme, voire l'obscurantisme ecclésial. Le ton baisse au fil des années, sauf sur la questions de l'IVG ou de la définition de la famille.

Partis politiques chrétiens, voire catholiques

Durant les premières années de la démocratie, il y eut plusieurs essais de création de partis dits chrétiens, à la droite et l'extrême droite politique. Dans les années 90, une partie de la hiérarchie avait tendance à supporter ouvertement certains de ces mouvements (ZChN, WAK), ou à prôner qu'«un catholique devait voter pour un catholique». D'où une polarisation politique et un malaise chez nombre de catholiques militants ou partisans d'autres options. Depuis l'an 2000, la défaite de AWS (coalition de droite quasi-chrétienne) et la montée extrémiste de certains groupes affichant leur catholicisme provoquent une méfiance accrue au sein du clergé. Lors de la fondation d'un parti national catholique, au début du millénaire, l'Épiscopat s'en est clairement écarté, rappelant que le terme de «catholique» est réservé aux organes reconnus par l'Église.

La politique de la gauche (SLD) d'apaisement des relations avec l'Église, mise en place en vue du référendum européen, ainsi que la perte évidente de tout contrôle de Radio Maria et de son aile politique (LPR) par l'Épiscopat ont favorisé une meilleure coopération entre l'Église et les partis traditionnellement peu catholiques. De nos jours, un virage pro – chrétien semble avoir été pris dans le parti paysan (PSL). Tout parti soutenu trop fortement par la hiérarchie subissait un échec relatif lors des élections. Les fidèles eux-mêmes réagissaient de moins en moins positivement aux propos politiques tenus dans les églises. Les jeunes, qui n'avaient pas connu «l'Église du silence» comprenaient mal les propos sectaires de certains ecclésiastiques.

De façon générale, les années 1990 ont connu une régression du discours politique dans les sermons et les lettres pastorales. Seuls les groupes extrémistes continuaient à brandir la croix et la bannière, entourés de prêtres qui n'arrivaient pas à concevoir leur présence publique sans parti pris politique. Ces groupes restaient relativement visibles lors du référendum constitutionnel (1997) et du référendum européen (2003). Néanmoins, il semble que l'influence des «auneries politiques» ait nettement baissé.

« Habemus papam »

La personne du pape joue un rôle prédominant en Pologne où il a fait 5 voyages. Tout homme politique essaye de rendre visite au Vatican, le Président de Pologne s'est introduit dans la papamobile (2002), et l'opinion de Jean-Paul II fut probablement décisive lors du référendum européen... Le pape jouit d'une très grande autorité dans tous les domaines La maxime : « *Roma locuta – causa finita* »

prend actuellement en Pologne toute son ampleur. Les paroles du pape, prononcées à la fin du discours devant l'Assemblée de la République (1999), en témoignent : «Vive le roi, vive le Sénat, vive tous les Etats »... Mais si le pape est aimé, l'opinion se plaît à répéter qu'il est beaucoup moins écouté et entendu par les Polonais. Les albums consacrés au pape se vendent nettement mieux que ses encycliques, sa poésie mieux que les recueils de ses discours. Deux millions d'enthousiastes peuvent assister à ses messes, sans retenir grand chose de ses paroles.

La pensée de Jean-Paul II a déjà une très grande influence sur la théologie contemporaine polonaise. Ceci peut surprendre, dans la mesure où il n'est pas théologien, mais philosophe, et n'est pas thomiste (comme la plupart des écoles polonaises), mais phénoménologue. Toutefois la portée de son autorité s'est manifestée aussi dans la pensée théologique qui souvent cherche à étayer ses thèses sur ses écrits.

2. La dynamique de la vie religieuse*Les indices de la foi*

La vie religieuse des Polonais présente des paradoxes : la confiance qu'on témoigne généralement à l'Église coexiste avec une grande liberté dans la considération des vérités de la foi, et avec un refus des exigences morales de l'Église...

Les indices principaux de l'intensité de la vie religieuse, de la foi et des pratiques, demeurent stables : 92,9 % de citoyens polonais se considèrent comme croyants, et seulement 2,3 % se disent catégoriquement non religieux. Une opinion répandue soutenait que la vitalité religieuse en Pologne était due à la fonction patriotique que l'Église y exerçait à l'époque communiste. L'analyse des quinze années de liberté dément cette opinion. La foi des Polonais semble être le résultat avant tout de la stabilité que la religion a acquise dans la culture polonaise, devenant l'une de ses importantes composantes. 90 % de Polonais sont aujourd'hui conscients de leurs liens avec l'Église. Pour 12,1 % ces liens sont très proches, pour 43,1 % – proches, et pour 34,8 – occasionnels.

Quatre groupes de croyants

«Le premier groupe – environ 10 % de Polonais – est formé de personnes profondément croyantes, régulièrement pratiquantes, qui s'identifient entièrement avec l'Église et son enseignement.

Le deuxième – représentant 30 à - 40% de la société – est composé de personnes croyantes et régulièrement pratiquantes, fortement unies à l'Église, mais n'acceptant pas toujours son message moral et social.

Le troisième, qui constitue 20-25 %, comprend les personnes croyantes et pratiquantes de façon non régulière (au moins une fois par mois), pas nécessairement proches de l'Église, souvent critiques vis-à-vis de son message social.

Le quatrième – (20-30 % des Polonais) est formé de personnes croyantes, -mais principalement non pratiquantes.

Les Polonais résistent à la laïcisation, mais pratiquent une foi sélective

Les Polonais semblent résister à la laïcisation, aussi bien à l'ancienne laïcisation totalitaire qu'à la laïcisation actuelle, développée par une société libérale et de consommation. Pendant les vingt dernières années, le niveau de pratique religieuse en Pologne a baissé de 4 % seulement. En 1980, 51 % de Polonais participaient à la messe dominicale, tandis qu'en 1999, il y avait 46,9 % de participants. En revanche un nombre croissant de fidèles profondément croyants a systématiquement recours aux sacrements. Le nombre de personnes communiant a doublé à cette époque, allant de 7,8 % en 1980, à 16,3 % en 1999. On peut dire que la foi des Polonais mûrit, relevant de plus en plus souvent d'un choix personnel, et non d'une tradition transmise dans la famille.

Le problème fondamental de la vie religieuse repose sur une attitude de «sélectivité de la foi », ou refus de certains éléments de l'enseignement de l'Église. Bien que 92 % de Polonais se disent croyants, 91 % croient en l'existence de Dieu, et seulement 69 % reconnaissent la vie éternelle, 65,8 % croient en la résurrection, 72,8 % de Polonais reconnaissent l'existence du ciel, mais seulement 31 % acceptent l'existence de l'enfer. L'enseignement moral de l'Église n'est pas intégralement accepté, ainsi les normes de l'éthique sexuelle pour la plupart des catholiques polonais. L'interdiction de la vie sexuelle avant le mariage est reconnue par un tiers d'entre eux, et seulement un Polonais sur quatre est d'accord avec l'interdiction de la contraception artificielle.

Cependant, la présence l'Église dans la vie publique est bien acceptée en Pologne : près de 90 % de Polonais acceptent la présence des croix dans les lieux publics, 70 % acceptent celle des prêtres à la télévision et les interventions de l'Église sur les sujets moraux et

sociaux. L'Église est en général de mieux en mieux reconnue. À la fin des années 80, cet indice représentait plus de 90 % de la population, il a fortement baissé jusqu'à 40 % au début des années 90, pour remonter systématiquement à partir de 93 : il représente actuellement 75 %. Contrairement à l'opinion générale, les recherches de l'Institut de la Statistique de l'Église montrent que 87 % de catholiques polonais sont favorables à la tolérance et à l'oecuménisme; 11 % à l'intolérance. Une des données nouvelles semble être un recul du rôle des communautés paroissiales. Dans les grandes villes, la participation aux messes ne suit pas nécessairement le découpage paroissial. Les mouvements aux effectifs croissants ne sont pas toujours en relation stable avec les paroisses. De même, l'entrée de l'enseignement religieux dans les écoles a détaché un peu plus les familles de leurs paroisses respectives.

Crise de la catéchèse classique

Généralement, la catéchèse dans les écoles a été favorablement accueillie par la société. La participation des écoliers aux cours de catéchèse le prouve – environ 95 % de participants dans les écoles primaires et environ 80 % dans les écoles secondaires. Même si, avant l'introduction de la catéchèse dans les écoles, certains craignaient des actes d'intolérance qui auraient pu en résulter, les sondages ont prouvé que ces appréhensions n'étaient pas fondées. Cet enseignement est destiné uniquement à ceux qui le désirent, tandis que les représentants d'autres confessions peuvent suivre des cours de religion organisés par leurs Églises.

Après plus d'une dizaine d'années, il faut reconnaître que le résultat n'est pas excellent :

- les écoliers n'attachent pas une grande attention aux cours de religion qui n'interviennent pas dans l'admissibilité en classe supérieure ;
- la relation entre catéchiste et parents s'est perdue complètement ; – l'attention des parents au contenu de cet enseignement est faible ;
- la relation avec la paroisse est en baisse ;
- le niveau des catéchistes – en nombre croissant n'est pas satisfaisant, notamment en matière de psychologie de l'évolution de l'enfant.

D'où la nécessité de repenser le système de catéchèses, surtout au niveau des cours pour adolescents.

Des jeunes moins religieux, mais des aumôneries étudiantes prospères

En dépit d'une certaine stabilité de la vie religieuse, on peut voir une tendance régressive chez les jeunes. Dans les années 1988-1998, parmi les jeunes sondés, le pourcentage de ceux qui se déclaraient profondément croyants a baissé de 17,1 à 10,1, chez ceux qui se considéraient comme croyants, il a baissé de 61,8 à 57,7. Le pourcentage de ceux qui se déclaraient comme religieusement indifférents a augmenté de 2,4 à 7,3. On observe la même baisse dans la pratique religieuse ; qui représente 9,4 % dans les années 1988-1998. Pour la participation à la messe dominicale, la baisse est encore plus forte — de 36,6 % en 1988 à 23,6 dix ans plus tard. Cette baisse du nombre de jeunes se disant croyants est liée à une baisse du nombre de ceux qui disent éprouver l'expérience de la proximité de Dieu : de 30,4 % à 25,2 %.

Dans les grandes villes, les aumôneries pour lycéens et étudiants représentent l'une des réussites de l'évangélisation. Les messes sont suivies d'activités communautaires pour élèves et étudiants. Elles attirent souvent des centaines et des centaines de jeunes. Autour de ces eucharisties se développent des groupes, chorales, centres d'intérêt, de discussion, etc. Taizé et son esprit communautaire ont eu une influence énorme sur l'action apostolique des aumôniers avec les jeunes. Il faut noter aussi l'importance des pèlerinages, auxquels participent grand nombre de jeunes, même si les chiffres sont en légère baisse : à Jasna Góra, en 2002 plus de 170 000 personnes sont arrivées à pied. Cet essor des mouvements et des aumôneries explique en grande partie le nombre de vocations nouvelles dans les grandes villes. C'est un chemin nouveau différent du chemin classique, paroissial, des prêtres « d'ancienne date ». Signe d'espoir très certainement.

Cependant entre villes et campagne une opposition se dessine, suggérant une nouvelle définition du « païen ». Si dans des grands centres, les fidèles peuvent choisir la voie chrétienne qui leur convient (messes, mouvements, associations), ce n'est pas le cas dans les petites villes et villages, où il n'existe qu'une église et un prêtre. Ici, la situation devient préoccupante : dans toute la Pologne rurale on note une baisse sensible de la participation des jeunes au-delà de la première communion. Le même phénomène concerne les milieux ouvriers dans les grandes villes, où l'Église ne parvient pas à trouver un langage approprié.

Les vocations sacerdotales

L'Église en Pologne ne connaît pas la crise des vocations, quoique, depuis dix ans, le pays vive une crise démographique, se dépeuple et vieillisse. La Pologne, à côté de l'Ukraine, a le plus grand pourcentage de vocations sacerdotales en Europe. C'est en 1987 qu'on a atteint le chiffre le plus élevé, lorsque plus de 9 000 jeunes gens se préparaient au sacerdoce. Dans les années 1998-2001, il y avait environ 7 mille étudiants dans les séminaires diocésains et monastiques, et il y en a toujours autant, avec une légère tendance à la hausse. Cette année, 1 400 jeunes gens ont été admis en première année d'études dans les séminaires.

Ce grand nombre de prêtres, de séminaristes et de novices fait que l'Église catholique en Pologne est l'une des plus jeunes Églises locales : la moyenne d'âge d'un prêtre oscille entre 45-50 ans. Au total, environ 27 000 prêtres travaillent actuellement en Pologne, dont 22 000 prêtres diocésains et 5 000 prêtres religieux... Cet accroissement du clergé facilite les départs en mission, même si la Pologne n'a pas de forte tradition dans ce domaine. Actuellement, environ 2 000 prêtres polonais travaillent en mission, dont 700 environ dans les pays de l'ancienne Union soviétique.

Nouveaux mouvements apostoliques

La laïcité, dont le rôle particulier fut prôné par les élites catholiques depuis l'entre-deux-guerres, s'éveille de manière plus large en Pologne dans une ambiance fort différente des sociétés occidentales. En effet, ce n'est pas le manque de prêtres qui suscite un engagement des laïcs. Si les laïcs n'ont pas grand accès ni à l'administration de l'Église, ni aux services du culte, en contre partie se développent des organismes, associations, fondations, mouvements qui orientent leurs efforts dans l'encadrement des fidèles, dans un travail caritatif, éducatif ou social. D'autre part il n'existe pas de parti chrétien-démocrate ni de syndicats chrétiens proprement dits. De même que dans toute l'Europe, en Pologne, ces mouvements deviennent une chance de formation d'une vie religieuse plus profonde, surtout dans le milieu des jeunes.

Histoire des mouvements: le « géant endormi » doit se réveiller

À la fin des années 1940, l'Épiscopat polonais, craignant les infiltrations et répressions communistes, a suspendu l'activité de presque toutes les associations catholiques. C'est seulement après 1956

qu'une première possibilité de s'associer a été offerte aux catholiques laïcs, à l'occasion de la fondation des cinq premiers «Clubs de l'Intelligentsia Catholique» (KIK – actuellement il y en a environ 80). Le mérite de ces milieux n'était pas seulement de former un nombre relativement important d'intellectuels catholiques, mais aussi de les engager dans l'opposition démocratique. C'est grâce à la présence active de nombreux membres des Clubs de l'Intelligentsia Catholique dans les structures de «Solidarité», que ce mouvement a acquis une si importante connotation chrétienne.

À partir des années soixante, un phénomène nouveau se développe : des communautés apostoliques du laïcat, qui poursuivent leur activité clandestinement ou de façon non officielle jusqu'en 1989. Les premières d'entre elles, les «Oasis», fondées par l'abbé Franciszek Blachnicki, se sont ensuite transformées en mouvement «Lumière et Vie». La «Famille des Familles», fondée par le Primat Stefan Wyszyński, a été le deuxième mouvement du laïcat polonais. Les «Familles de Nazareth», fondées par l'abbé Tadeusz Dajczek en 1985, un mouvement typiquement polonais du laïcat, sont actuellement présentes presque partout dans le monde et rassemblent 40 000 membres. A la fin des années soixante-dix quelques mouvements formés en Occident, à l'époque du concile Vatican II, se sont implantés en Pologne : le Renouveau en l'Esprit Saint, la Voie Neocatéchuménale, les Focolari, Foi et Lumière, etc.

Si les mouvements se développent, le laïcat reste – dans son ensemble – relativement peu engagé. Les sondages prouvent que seulement un croyant sur dix fait partie d'une association, et seulement un croyant sur vingt se reconnaît comme participant à une telle activité. Le problème du laïcat polonais est celui d'un «géant endormi», qui devrait seulement se réveiller : problème lié à un certain cléricalisme, assez fort et traditionnellement enraciné, selon lequel la responsabilité de la vie de l'Église revient au clergé, ce qui ne permet pas de mettre en oeuvre l'énergie du laïcat. En conséquence, les représentants des organisations non gouvernementales catholiques ne participent que très peu à la construction de la société civile. Autant les mouvements laïcs et associations catholiques, mis en oeuvre à des niveaux inférieurs de l'Église, se développent dynamiquement, autant l'Action catholique, réactivée par les autorités supérieures, n'a eu que très peu de succès. Érigée par la Conférence de l'épiscopat en 1996, l'Action catholique dans tout le pays compte à peine 30 000 membres, en général âgés et peu actifs.

L'Action de charité

C'est un des secteurs des plus dynamiques de l'activité de l'Église polonaise. La structure officielle de ce secteur, «Caritas Polska», a été créée en 1990, avec des «Caritas» autonomes diocésains (44 détachements). Une large activité charitable est aussi développée par presque tous les ordres religieux (232 postes spécialisés dans le domaine médical et des soins), quelques centaines de fondations à caractère chrétien et de nombreux mouvements apostoliques. «Caritas» est connue avant tout par ses collectes, telles que l'Oeuvre d'Aide aux Enfants à l'occasion de Noël, qui a permis de recueillir environ 14 millions de zlotys lors des deux dernières années, et l'Aumône Pascale. Grâce à cette première action, quelques dizaines de milliers d'enfants ont pu partir en vacances en été et en hiver; Caritas dirige 100 cantines et plus de 170 centres de soins pour les pauvres. 60 000 personnes travaillent bénévolement pour Caritas dont l'action s'étend au monde entier.

Médias catholiques

Les médias catholiques en Pologne, dans l'une des sociétés les plus catholiques en Europe, sont devenus, sauf quelques exceptions, quasi inexistantes. C'est le grand paradoxe de la III^e République Polonaise. Les revues catholiques n'ont que 2 % de participation au marché. La radio et la télé catholiques ne se présentent guère mieux, en dépit de nombreuses initiatives. Bien qu'il y ait des radios catholiques dans presque tous les diocèses polonais, leur audience dépasse rarement 2 à 3 %. Radio Maria, conservatrice et peu conforme à l'orientation pastorale de l'Église, constitue l'unique exception dans ce domaine.

Les médias catholiques en Pologne sont trop dispersés, ils manquent de capital extérieur, sont liés aux intérêts des diocèses et demeurent concurrents entre eux. Parmi les leaders du marché de la presse il faut énumérer «Gosc Niedzielny» (Le Visiteur du Dimanche) de Katowice et «Niedziela» (Dimanche) de Czestochowa, hebdomadaires à portée nationale. 3,38 % des Polonais lisent «Niedziela», tandis que «Gosé Niedzielny» est lu. par 3,37 %. Le tirage de «Tygodnik Powszechny» (Hebdomadaire Universel), qui a le mérite de promouvoir la pensée conciliaire, oscille aux environs de 40 000 exemplaires. Parmi les mensuels catholiques, c'est «Rycerz Niepokalanej» (Le Chevalier de l'Immaculée) qui a le plus grand tirage – 180 000 exemplaires. «Znak» (Signe) de Cracovie, «Więz» (Lien) de Varsovie, et «W. Drodze» (en Chemin) de

Poznan, mensuels de grand mérite, gardent leur place traditionnelle en dépit d'un tirage restreint, vu leur caractère élitiste et intellectuel. L'offre catholique concernant les jeunes reste largement insuffisante. Le seul hebdomadaire catholique de la jeunesse (Chemin), publié à Cracovie, a un tirage de 40 000 exemplaires.

Le développement dynamique de la petite presse paroissiale, qui atteint le nombre de 1 000 titres, constitue un nouveau secteur de bon augure. L'Agence Catholique de l'Information (KAI) depuis 93 s'est révélée une initiative médiatique importante. L'Église polonaise intensifie rapidement sa présence dans l'Internet, dont la fondation «Opoka» (La Pierre), s'active dans ce domaine.

3. Une Église qui n'est pas monolithique

Une Église apostolique ou une Église défensive ?

Dès les premières années de la Pologne libre, plusieurs intellectuels tentèrent de définir l'Église en Pologne et de décrire ses diverses composantes. Ils insistèrent sur des différences internes perceptibles au sein de l'Église. Bien que ces descriptions soient assez diverses, on peut les résumer en trois groupes fondamentaux :

1. l'Église ouverte, postconciliaire, œcuménique, intellectuelle ;
2. l'Église massive, hiérarchique, culturelle ;
3. l'Église combattante, politique, nationale, dévote.

Il faut voir dans ces divisions, ressenties dès les premières années 1990, une évolution libre des diverses conceptions ecclésiologiques et politiques développées pendant la période communiste, voire auparavant. Toutefois ces descriptions ne prenaient pas en compte des événements, comme l'éveil de nouvelles spiritualités ou l'impact des aumôneries spécialisées. Il ne semble pas qu'on puisse catégoriser si facilement l'Église polonaise, comme on le tenta au milieu des années 1990.

Après des fortes tensions au début de ces années, les dialogues internes à l'Église se sont développés dans un climat plus calme. Des échanges d'idées entre diverses autorités influentes au sein de l'Église, ont été de moins en moins compris comme des querelles destructrices, mais comme une présence naturelle d'un dialogue dans une réalité riche en différences. Un grand rôle dans cette compréhension des différences, comme effets d'une richesse interne, doit être reconnu aux mouvements laïcs, qui ont réussi à coopérer dans des buts concrets, en développant un respect mutuel des identités de chacun.

Ce n'est pas tellement la lutte pour la sauvegarde de la foi des Polonais qui constitue le problème pastoral fondamental au seuil du nouveau millénaire, c'est plus la lutte pour la forme de la vie religieuse en Pologne et pour les attitudes vis-à-vis du monde environnant – autrement dit – c'est la présence des catholiques polonais dans la société pluraliste contemporaine qui constitue le souci fondamental de la pastorale. L'audience du message chrétien en Pologne, à l'époque du pluralisme, dépendra non seulement de l'attitude de l'Église hiérarchique, mais aussi du style de l'évangélisation, choisi par les milieux des catholiques laïcs, ceux qui s'identifient le plus à l'Église.

Ces dernières années soulèvent bien des questions dans ce domaine. Il est notoire que certains milieux catholiques, prônent une « fuite devant la liberté » – vers une sacristie sécurisante, qu'il semble facile de défendre contre un monde perçu comme « hostile et antichrétien ». Les représentants de cette option continuent à réaliser le modèle de la « politique pastorale défensive », connu à l'époque totalitaire. La méthode principale de ce milieu est de construire une communauté basée sur un sentiment d'insécurité et de menace. Radio Maria en est le premier exemple.

Le phénomène Radio Maria

Structure dans l'Église ou en dehors ?

Dans ce contexte d'une Église s'ouvrant sur le monde, affichant de plus en plus ouvertement ses différences internes, un groupe est apparu au début des années 90, reconnaissable à son langage patriotique, défensif, autoritaire, traditionnel, à certains moments nationaliste – celui d'une radio aux mains des Pères rédemptoristes de Torun. Radio Maria appartient à la province polonaise des rédemptoristes et n'a pas d'assistant ecclésiastique octroyé par des structures de l'Épiscopat (épiscopat qui n'a pu trouver de solution au problème posé par cette radio). La radio reste donc indépendante en «jouant» une image catholique sous le couvert rédemptoriste. Elle propose d'intenses moments de prière accompagnée par la propagande d'une vision simplifiée du monde, et de mots d'ordre politiques. De ce fait, son rôle politique et social a été à certains moments énorme. Une des premières créations de la Radio fut la « Famille » de Radio Maria, rassemblant rapidement des centaines de milliers de fidèles. Au moment le plus fort (au milieu des années 1990), le nombre de personnes restant plus ou moins dans l'orbite de la Radio pouvait s'estimer à 5 000 000. À partir de la seconde moitié des années 1990. Radio Maria développa toute une série

d'initiatives, qu'elle contrôle actuellement. Elle a mis en place un quotidien (Nasz Dziennik), une École Supérieure des Médias, une université du troisième âge, une télévision – satellite (Trwam), des cercles de prière, un parti politique d'extrême droite (Ligue des Familles polonaises – LPR). Actuellement, autour de Radio Maria s'est formé tout un empire financier et politique, dirigé par Tadeusz Rydzyk. La convergence de ces moyens lui donne une position forte dans les plus grands débats. Son langage reste xénophobe, autoritaire et exclusif vis-à-vis d'un grand nombre de milieux polonais, y compris certains évêques. Le résultat du référendum européen, conformément au choix de Jean-Paul II, fut une défaite cuisante pour Radio Maria. Depuis, il semble que son influence a baissé, bien qu'il reste toujours actif.

Rares étaient les évêques, qui percevaient dès les débuts la menace que créaient l'existence et le développement de cette Radio. Lorsque sa force s'est avérée si importante, une action décisive n'était probablement plus possible. Tadeusz Rydzyk pour des centaines de milliers de fanatiques avait incomparablement bien plus d'autorité, que tout l'Épiscopat réuni. De plus, certains trouvaient à défendre la Radio en argumentant de la qualité des prières qui y sont offertes. Le problème amena la Conférence de l'Épiscopat à mettre en place un groupe de travail sur la question : ce fut un échec quasi-total...

Problème polonais ou influence étrangère?

Radio Maria dans son histoire a entamé plusieurs grandes campagnes, correspondant aux moments les plus importants pour l'établissement d'une Pologne démocratique, libre et stable. Ainsi, Radio Maria était contre l'adoption de la constitution de la République, Radio Maria était contre l'entrée de la Pologne dans l'OTAN, contre l'entrée dans l'Union européenne, contre tout gouvernement issu d'une coalition des partis démocratiques. Au même moment, Radio Maria proposait en contrepartie une douteuse vision de rapprochement avec «les espaces Slaves qui restent en dehors de l'occident européen ». Lorsque des évêques catholiques étaient expatriés de la Russie, Radio Maria obtenait des fréquences radio sur une grande partie de l'espace russe. Tout ceci amène à penser que cette initiative peut avoir des racines dans des groupes d'intérêts extérieurs à la Pologne et au monde des démocraties occidentales.

Oécuménisme, Terre frontalière et culture de coexistence

L'expérience polonaise de la coexistence des religions est fondamentalement différente de celle de la France. Une coexistence paci-

fique, quasi-complémentaire, est le fruit de toute une pensée politique inaugurée en Pologne dès le Moyen Âge, dès l'époque des Jagellons. Il y eut ainsi au cours des siècles une noblesse musulmane ou des autonomies juridiques juives très importantes. Il en résulte aujourd'hui un respect mutuel de l'État et de l'Église. Il en résulte aussi une longue tradition du dialogue œcuménique et interreligieux.

L'Église catholique de Pologne est entrée en premiers contacts œcuméniques à la fin des années soixante et au début des années 1970. Une accélération dans ce domaine s'est manifestée à la fin des années 1990. L'exemple du pape Jean-Paul II a certainement joué un rôle important. Une Commission fut alors créée pour le Dialogue de la conférence de l'Épiscopat polonais et du Conseil œcuménique polonais (coprésidée par l'archevêque Alfons Nossol et l'archevêque orthodoxe Jeremiasz). Au sein de la conférence de l'Épiscopat polonais, en plus du Conseil pour l'œcuménisme (commission, dans les années 1974-1996), avec l'archevêque Nossol, des groupes ont été mis en place pour un dialogue structurel avec les Églises orthodoxe, luthérienne, polono-catholique et adventiste, puis des commissions se sont constituées, pour le dialogue avec ces Églises.

En 2000, l'Église catholique et les Églises – membres du Conseil Œcuménique polonais (à l'exception des baptistes) ont signé une «Déclaration sur la reconnaissance commune de la validité du baptême», ce qui était un grand événement œcuménique. La publication de la traduction œcuménique du Nouveau Testament et du *Livre des Psaumes* en 2001 fut le deuxième grand succès œcuménique. Cette traduction était le fruit de six ans de travail, poursuivi par une équipe interconfessionnelle de traducteurs, composée de représentants de 11 Églises, et fondée par l'Association Biblique en Pologne. L'aspect théologique du dialogue œcuménique est élaboré dans les écoles supérieures catholiques. Il y a en Pologne trois instituts œcuméniques : à l'université catholique de Lublin (l'institut existe depuis 1983, il est dirigé par le père Waclaw Hryniewicz), à l'académie théologique pontificale de Cracovie (l'institut créé en -1995, est présidé par l'abbé Lukasz Kamykowski), et à l'université d'Opole (l'institut existe depuis 2000, et est dirigé par l'archevêque Nossol)...

Une des questions des plus importantes est la perspective du rapprochement entre catholiques et orthodoxes. En Pologne orientale vivent d'importantes minorités orthodoxes – généralement biélorusses et ukrainiennes. Le rôle de l'orthodoxie en Russie, et l'influence de la Russie sur l'orthodoxie, impose à cet enjeu œcuménique une attention bien particulière en Pologne. Toutefois, entre ces deux Églises se trouve coincée l'Église uniate, grecque catholique,

preuve pour les orthodoxes de l'esprit de conquête de Rome. Cette question est encore plus pesante en Ukraine, partenaire stratégique probablement le plus important pour l'actuelle Pologne.

Le dialogue judéo catholique

Marquée par la seconde guerre mondiale, cette question prend ici une ampleur toute particulière. Si des milieux catholiques pratiquent des éléments du dialogue et de coopération avec les Juifs polonais depuis les années soixante, il reste vrai que d'autres groupes n'y voient pas grand intérêt. Des extrémistes à tendance antisémite assombrissent le tableau. Il faut bien noter que ce sont les milieux catholiques qui restent les plus ouverts au dialogue avec les Juifs.

Au vu des projets et programmes du pays, la position de Jean-Paul II face au judaïsme peut être mieux comprise, comme un résultat naturel des affinités historiques polono-juives, ébranlées sérieusement par l'antisémitisme des années 1930 et l'holocauste, sans avoir disparu entièrement. Le dialogue de l'Église catholique polonaise avec le judaïsme, et surtout son caractère théologique, constitue un événement à l'échelle européenne. En 1986 fut fondée une Commission Adjointe de l'Épiscopat polonais pour le Dialogue avec le Judaïsme. En 1990, cette commission a préparé la lettre pastorale sur les relations judéo-catholiques, basée sur l'enseignement de Vatican II. En 1996, lors des transformations de la structure interne de la Conférence de l'Épiscopat polonais, cette Commission est devenue Comité pour le Dialogue avec le Judaïsme, dans le cadre du Conseil pour le Dialogue Religieux. Les deux structures sont présidées par l'archevêque Stanislaw Gajdecki – vice-président de la Conférence de l'Épiscopat.

Les symposiums et les colloques théologiques, rassemblant des savants chrétiens et juifs, sont devenus l'une des formes importantes du dialogue entre les deux religions. Le premier symposium a été organisé en 1988, dans l'abbaye des bénédictins à Tyniec (Cracovie). Depuis 1989, chaque année, à l'académie de théologie catholique (devenue depuis l'université catholique Stefan Wyszyński), on organise des symposiums internationaux sur «L'Église, les Juifs et le judaïsme». L'Institut du dialogue catholico-judaïque, dirigé par le père Waldemar Chrostowski, a été fondé dans la même université. Cet Institut publie entre autres une collection de livres qui apportent des documents sur les étapes successives du dialogue.

Le Conseil polonais des chrétiens et des juifs, fondé en 1991, joue un rôle important dans le dialogue qui dépasse le terrain propre

du dialogue théologique. Les travaux de ce Conseil sont dirigés par deux coprésidents, Stanislaw Krajewski du côté juif et le père Michal Czajkowski du côté catholique.

En vertu d'une décision de l'Épiscopat polonais, à partir de 1998 l'Église catholique en Pologne célèbre la Journée du judaïsme, le 17 janvier, c'est-à-dire à la veille du commencement de la Semaine de Prières pour l'Unité des Chrétiens. Chaque année, les célébrations centrales ont lieu dans une ville de Pologne. Cette Journée doit permettre aux catholiques de mieux connaître la religion juive et de voir le lien qui l'unit au christianisme. À ce propos, sont organisés des discussions théologiques, des offices bibliques, de même que des prières communes avec des Juifs.

Le dialogue avec l'islam

Il existe en Pologne environ 5 000 Tatars musulmans, anoblis au XVII^e siècle et parfaitement intégrés dans la société et la culture polonaise. Après 1989 arrivent de nouveaux groupes de musulmans, chiites pour la majorité, beaucoup plus intégristes dans bien des cas. Cependant, cela ne crée pas encore de problèmes comparables à ce que l'on connaît ailleurs en Europe. Il est à noter, que la loi française sur l'interdiction des signes d'appartenance religieuse dans les établissements d'enseignement public en France fut considérée en Pologne en général comme une fausse solution et une défaite de la République. L'existence non conflictuelle d'une minorité musulmane de descendance tatare, dans un pays chrétien, constitue une proposition pour l'Europe occidentale, déchirée par des conflits. Toutefois il est à noter que le dialogue poursuivi avec ces musulmans ne concerne que des élites.

Un Conseil commun des catholiques et des musulmans fonctionne en Pologne depuis 1997, la seule institution de ce type en Europe. Elle organise des symposiums scientifiques, entreprend des activités caritatives, promulgue des déclarations. L'imam Selim Chazbijewicz et Zdzislaw Bielecki en sont coprésidents. Le 26 janvier, jour qui suit la clôture de la Semaine de Prières pour l'unité des chrétiens, l'Église catholique en Pologne célèbre la Journée de l'islam.

Les Catholiques et l'Europe

Après 1989, l'Église en Pologne s'est retrouvée devant un défi important au niveau des relations avec l'État polonais – celui de la prise de position face à l'intégration dans les structures de l'Europe unie. C'est l'Épiscopat polonais, dans son célèbre message adressé aux

évêques allemands en 1965, qui a inauguré le processus de « la réconciliation au-delà du rideau de fer ».

La vision de l'Europe présente dans la société polonaise a connu une rapide évolution depuis 1989. Terre de libertés et de démocraties, source d'influence et de menaces culturelles, Sodome de libertins et de permissivités, exploitant économique, bureaucrates de Bruxelles, tous ces stéréotypes ont pesé lourdement dans le discours chrétien de la compréhension de l'Europe. La réticence française devant la mention des sources chrétiennes de l'Europe n'a fait qu'exacerber ces états d'âme. Longtemps la voix anti-européenne de Radio Maria fut la seule force cohérente et organisée perceptible dans les milieux catholiques.

Après 1989, depuis que la Pologne a recouvré sa liberté, l'Épiscopat polonais a appuyé principalement l'orientation pro européenne de l'État polonais, définie par les gouvernements successifs, indépendamment de leur orientation idéologique. Le rôle des hiérarques dans ce domaine n'était pas facile, car une part importante de l'opinion catholique ne faisait pas confiance aux raisons proposées pour l'entrée de la Pologne dans les structures de l'Union Européenne. La visite des 11 évêques polonais à Bruxelles, conduite par le cardinal Józef Glemp, en novembre 1997, a eu une grande importance pour préciser l'attitude de l'Église polonaise par rapport à l'Union Européenne. Après cette visite, le Primat de Pologne cardinal Glemp a déclaré publiquement que l'intégration de la Pologne dans les structures européennes était la seule « issue possible ». C'est l'archevêque Henryk Muszynski, en tant que représentant de la Conférence de l'Épiscopat polonais, qui devait participer, en observateur, aux travaux de la Commission des Évêcopsats de la Communauté européenne.

En même temps la voix de Jean-Paul II se révéla décisive pour nombre de catholiques. Finalement le « pour » l'emporta largement. Un rôle non négligeable incombe au forum Saint-Adalbert, qui – quelques mois avant le référendum – réunit à Gniezno, la première capitale de Pologne, berceau de la chrétienté polonaise, des centaines de responsables des divers mouvements chrétiens pour penser ensemble l'avenir de l'Europe et le rôle de la chrétienté. Ce fut le premier grand signe de l'existence massive d'une opinion chrétienne pro-européenne. La lettre pastorale des évêques polonais, publiée le 2 mai 2003, un mois avant le référendum était le document le plus complet de la conférence de l'Épiscopat polonais au sujet de l'intégration. Elle incitait à prendre part au référendum et à voter en accord avec sa conscience, tout en rappelant la position de Jean-Paul II face

à l'intégration à l'UE et en soulignant que l'avis du Pape est un indice infaillible pour un croyant. Toutefois, il faut reconnaître que l'Épiscopat ne s'est pas prononcé d'une manière aussi tranchante que l'Épiscopat de la Lituanie.

Mission envers l'Europe

L'Europe a tendance à attendre de la Pologne un sursaut de dynamisme religieux, tout en craignant, que cette influence ne s'avère trop polonaise. Toutefois, cette attente provoqua en Pologne une large réflexion sur la présence de la chrétienté polonaise en Europe. Ce qui semble poser un problème en l'état actuel, c'est de préparer les chrétiens polonais à un débat créatif dans le cadre de l'Europe pluraliste. Malheureusement, peu nombreux sont les milieux qui ont entrepris ce travail dans le cadre de l'Église. Le plus actif d'entre eux semble être le forum œcuménique de Saint-Adalbert, rassemblant quelques dizaines d'organisations catholiques et autres, appartenant à différentes Églises de Pologne. Ce forum représente un lieu d'intégration du laïcat polonais, tandis que les assemblées de Gniezno, organisées chaque année et rassemblant les leaders des organisations catholiques de Pologne et de toute l'Europe centrale et de l'Est, sont devenues un instrument important au service de cette intégration du laïcat.

De plus en plus, il en résulte que pour être en mesure de parler en Europe, la chrétienté polonaise doit savoir se mettre aussi à l'écoute. La question du préambule de la Constitution européenne a été considérée par une grande majorité comme un échec injuste, comme un compromis traître : elle resurgira certainement dans l'avenir. Le modèle constitutionnel polonais est considéré unanimement comme beaucoup plus mûr et plus réfléchi que celui fondé sur la tradition française.

Piotr M. A. Cywinski (1972), président du club de l'Intelligentsia Catholique de Varsovie, président du forum Saint-Adalbert, président pour l'Europe du Mouvement international des intellectuels catholiques « Pax Romana », secrétaire général du Conseil international d'Auschwitz, membre du groupe de l'Épiscopat aux pourparlers avec l'Église grec catholique d'Ukraine.

Marcin Przeciszewski (1958), président et rédacteur en chef de l'Agence catholique d'information. Président de la fondation pour l'Information religieuse de la conférence de l'Épiscopat Polonais. Consultant de la Commission pour les Moyens de communication sociale au sein de l'Épiscopat Polonais. Vice-président du forum Saint-Adalbert. Ancien vice coordinateur international du mouvement « Foi et Lumière ».

Serge LANDES

Action de grâces

A la mort de Jean-Paul II, tant a été dit, écrit et montré – et parfois fort bien – qu'il est bon, voire providentiel de prendre la parole tard, au risque de paraître parfois en retard, et reprendre ce qui n'a pas été assez dit. En notant quelques lumières que cette agonie et cette mort donnent sur la personne de Karol Wojtyla et le sens de sa mission, je voudrais seulement ici inviter à une plus profonde méditation d'une oeuvre immense.

« Ce n'est plus moi qui vis, mais le Christ qui vit en moi »

Grand, Dieu seul l'est absolument. Il est même immense, infini, d'une illimitation ineffable. Grand, l'homme l'est en pleine vérité s'il est configuré au Christ. C'est de cette grandeur-là qu'il est question quand nous l'attribuons à une figure comme celle du défunt pape Jean-Paul II. Grand, il le fut, non en raison des records d'un mécanique décompte qui ramènerait son pontificat à une compétition où il a de fait éclipsé tous les autres dirigeants de la planète, mais essentiellement, parce que dans l'unité intime de son être personnel, Karol Wojtyla s'est laissé, jusqu'à son dernier souffle et à l'agonie de l'athlète épuisé, saisir par le Christ. Il se trouvait qu'appelé à être le pape Jean-Paul II, il mourut en pape, mais n'eût-il pas réalisé tout ce qu'il lui a été donné de faire et qui a tant frappé les esprits, n'eût-il accompli qu'une bien petite part de l'oeuvre qui s'attache à un

pontificat décisif, cette vraie grandeur-là demeurerait. La visibilité des résultats extérieurs serait vanité, si ces résultats n'avaient pas été obtenus par les moyens évangéliques qui furent les siens : prêcher le Christ, envers et contre tout, et combattre pour tout ce qui découle nécessairement de cette foi au Christ. De part en part, l'itinéraire fut paulinien, et il lui fut donné de vivre dans sa propre chair, en ce moment ultime, ce qu'après l'Apôtre, il avait souvent proclamé : «Alors que les Juifs demandent des signes et que les Grecs sont en quête de sagesse, nous proclamons, nous, un Christ crucifié, scandale pour les Juifs et folie pour les païens, mais pour ceux qui sont appelés, Juifs et Grecs, c'est le Christ, puissance de Dieu et sagesse de Dieu. Car ce qui est folie de Dieu est plus sage que les hommes, et ce qui est faiblesse de Dieu est plus fort que les hommes » (1 *Corinthiens*, 1, 22-25).

Là est le centre trop souvent inaperçu, ou trop peu mis en valeur dans les avalanches de discours, de commentaires et d'images qui ont déferlé à la mort de Jean-Paul II. À l'heure où les historiens viennent au secours de la mémoire défaillante des foules, à l'heure où les images détaillent le plus visible de l'action (les innombrables voyages, l'impact politique du pontificat ou le charisme personnel) et avant d'autres lectures plus approfondies, arrêtons-nous seulement à ces dernières semaines d'existence, à cette agonie et cette mort vécues dans la chair d'une existence une par son appartenance au Christ. Cette unité de la vie et de la foi, unité simple, sans emphase, celle d'une mission conduite jusqu'au bout, malgré les épreuves et les obstacles qui n'ont pas manqué, elle a reçu un sceau définitif en ces semaines où le broiement d'un corps malade finit par avoir raison de la vigueur. Mais dans cette épreuve, le malade accablé pouvait prier en vérité la prière de saint Paul dans *l'Épître aux Galates* (2, 19) « je suis crucifié avec le Christ; ce n'est plus moi qui vis mais le Christ qui vit en en moi ».

Fécondité d'une agonie

Pour tout spectateur de bonne foi, s'il n'était pas aveuglé par les préventions, et plus encore pour une conscience chrétienne, le spectacle de ce déclin, celui de cette réaction populaire fervente, tendre, mobile, attentive aussi dans le secret des cœurs, et parfois presque joyeuse, imposait l'évidence que l'action du pape avait été comprise

en lien à son origine. La ferveur provenait de la mission qu'il avait reçue et, au-delà de l'émotion, elle tenait à cette dimension christique assumée jusqu'au bout; elle révélait à nombre de consciences combien, au moment où son existence terrestre s'achevait, le pape n'avait pas prêché pour son compte propre, mais au nom de Jésus, et que ce qu'il avait aidé à découvrir, c'était la présence agissante du Christ au cœur de l'histoire et au cœur des fidèles pour lesquels il avait été lui-même, au cours de ces innombrables voyages, chemin vers le Christ, un simple instrument de la grâce. Jadis un instrument vigoureux, auquel il fut même reproché sa force, son affirmation impavide, sa force. Et, au terme de la route, jusque dans la faiblesse, un instrument ajusté aux vues de la grâce : une silhouette amaigrie, aux tout derniers jours un vieillard presque méconnaissable, qui ne peut plus, à la fenêtre d'un hôpital disgracieux ou à celle du Vatican, qu'esquisser un geste, et à qui la voix manque.

Mais ce fut le même, d'un bout à l'autre de la course, et la ferveur entourant ces derniers moments fut aussi présence victorieuse du Christ. Ce n'est pas par goût personnel de se montrer, c'est parce qu'il jugeait qu'il était de sa mission d'être présent jusqu'au terme fixé par Dieu seul que Jean-Paul II s'est montré, affaibli, éreinté, lui qui avait si inlassablement parcouru tous les continents pour y prêcher l'évangile.

Être mis en vedette, il ne l'avait pas choisi; s'il s'est retrouvé exposé aux regards de tous, c'est plutôt parce qu'il jugeait qu'il convenait d'assumer sa tâche jusque dans la souffrance et l'agonie, dans l'amoindrissement des forces si frappant quand il atteint un être aussi actif, vigoureux et bâtisseur qu'il l'avait été, de sorte qu'il fut configuré au Christ défiguré sur la croix.

Un temps pour mourir

Le tempo de nos sociétés et celui de l'Église diffèrent : d'un côté, il n'est de temps que pour s'activer, agir sur le monde et les choses, sans répit. Tempo du profitable, du réalisable, du rentable. De l'autre, Jean-Paul II a montré toute la fécondité d'un moment qui est celui du mourir. Moment du réel, de la vérité, du face à face avec Dieu.

« Il y a un moment pour tout et un temps pour toute chose sous le ciel. Un temps pour enfanter et un temps pour mourir » *Ecclésiaste* (3, 1-2a). Isolé de la foi, ce passage devenu proverbe est compris de

manière résignée, pessimiste, particulièrement chez les incroyants : la Bible donnerait la parole à une vision désenchantée du cycle naturel – après l'élan des commencements et du plaisir, la retombée mortelle. Dans sa déchéance physique, Jean-Paul II a donné à lire et *l'Ecclésiaste* et cette angoisse mortelle sous un jour serein; il a montré quelle signification christique ils recevaient : quand la lutte médicale arrive à son terme, il convient de mourir dans le lieu même où il a plu à Dieu de placer son serviteur, dans la dignité paisible du serviteur qui s'en remet au maître souverain.

«Tout est grâce.» Le mot que Bernanos emprunte à la petite Thérèse et qu'il place dans la bouche de son prêtre, à la fin du *Journal d'un curé de campagne* illustre particulièrement cet ultime témoignage de Jean-Paul II à la vérité, jusqu'à l'Amen final.

S'il se trouve que Jean-Paul II eut à souffrir une lente déchéance physique, qui comme pour tous, eut sa part d'âpre dureté, cette épreuve n'en resta pas moins pour lui une grâce – et aussi pour nous spectateurs : ce fut un témoignage de foi ardente et sereine. Exemple d'une vie donnée, où ce qu'il y a de plus pénible – décroître, et peut-être tout spécialement pour l'infatigable prédicateur, l'orateur des foules immenses, être réduit au mutisme – est encore source d'action de grâces.

Peuple de Dieu, l'Église l'a été visiblement à travers la réaction populaire ; il lui a été donné un visage charismatique, à cette Église peuple de Dieu, et spécialement grâce à ceux qui sont venus et qui ne viennent pas si souvent, grâce aux foules anonymes et innombrables. La relation entre le peuple et le pasteur ne se ramenait pas à un échange affectif: en ces derniers jours de sa vie terrestre, Jean-Paul II comme chacun put percevoir combien nombreux étaient ceux qui avaient été touchés par l'appel à la conversion radicale, c'est-à-dire l'appel même du Christ. Si ce déclin physique fut vécu si sereinement malgré ce que la dramatisation médiatique tendait à produire, c'est entre autres parce que des catholiques à la foi adulte vivaient cette approche de la mort comme un passage méditatif à la vie nouvelle.

La lumière du Rédempteur

Il serait vain de prétendre déterminer aujourd'hui toute la portée d'un pareil pontificat et les modestes lignes qui suivent ne prétendent pas être plus qu'une suggestion parmi bien d'autres vues combien

plus amples qui viendront. Je ne voudrais qu'inviter à une relecture des grands textes de Jean-Paul II à la lumière de son témoignage ultime. À titre de références qui, comme des symboles, marquent le début et le terme de son pontificat, je me permettrai de reprendre quelques accents de la première encyclique *Redemptor Hominis*, en montrant comment ils commandent l'ensemble de l'oeuvre doctrinale, et combien l'unité en demeure intacte jusqu'à l'un de ses tout derniers textes, sa *Lettre aux prêtres pour le jeudi saint 2005*. Entre l'un et l'autre, continuité intégrale. L'un, *Redemptor hominis*, est tout empreint de la singulière vigueur d'un début de pontificat, mais cette énergie jusque dans son dernier moment est une avec la foi qui lui faisait ouvrir lapidairement cette première encyclique par : «Le Rédempteur de l'homme, Jésus-Christ, est le centre du cosmos et de l'histoire ». Affirmer cela, dire que c'est la vérité centrale de laquelle tout dépend, c'est précisément le mouvement de tout ce pontificat. Il fallait donc que cette vérité fût proclamée sur toute la terre, sauf là où des pouvoirs politiques obstinément hostiles lui refusèrent d'aller.

Je ne me propose pas de reprendre l'ensemble des textes ni même ne serait-ce que les quatorze encycliques. Je voudrais juste inviter à les lire à partir de ce centre donné dès le départ'. Le triptyque trinitaire *Redemptor hominis* (1979), *Dives in misericordia* (1980) et *Dominum et vivificantem* (1986) s'ouvre par la christologie. C'est à partir de cette christologie que se déploie et qu'est intelligible le souci de l'homme qui se développe au cours des encycliques sociales *Laborem exercens* (1981), *Sollicitudo rei socialis* (1987) et *Centesimus annus* (1991). Comme chez Pascal, le chiffre est le Christ: il n'est pas possible de vraiment connaître l'homme sans connaître Dieu, et il n'est possible d'accéder à la liberté que par le Christ.

Le souci œcuménique du pape Jean-Paul II tient au lien indéfectible de l'Église au Christ. Ce lien ne s'oriente pas vers un simple

1. Dans une conférence donnée en 2003, alors qu'il était **encore** le cardinal Joseph Ratzinger, l'actuel pape Benoît XVI a très suggestivement tracé une présentation d'ensemble des encycliques de Jean-Paul II. En italien, dans la *Rivista Internazionale di Teologia e Cultura Communio*, *Le 14 encicliche di Giovanni Paolo II*. Texte traduit en français sous le titre «Présentation» en tête de la réédition des *Encycliques de Jean-Paul II*, Pierre Téqui éditeur, 2003, 960 pages.

passé, c'est un lien avec celui qui est et donne l'avenir. C'est à partir de là qu'il est possible de lire les encycliques ecclésiologiques : *Slavorum apostoli* (1985), *Redemptoris missio* (1990), *Ut unum sint* (1995) et celles qu'il est possible d'y rattacher, *Ecclesia de Eucharistie* (2003), ou en un certain sens, l'encyclique mariale *Redemptoris mater* (1987).

Les trois encycliques *Veritatis splendor* (1993), *Evangelium vitae* (1995) et *Fides et ratio* (1998), de même découlent de cette vérité du Christ. Vérité libératrice, qui n'est pourtant pas reconnue, qui est combattue amèrement, vérité qui ancre dans le vrai Bien l'agir du chrétien, et qui cependant ne se résigne pas à un divorce entre foi et raison, vérité qui bien au contraire, œuvre pour sauver la raison d'elle-même.

C'est ce même mouvement fondamental, cette union au Christ qui est au cœur de l'un des tous derniers textes de Jean-Paul II, combien significatif, cette *Lettre aux prêtres pour le Jeudi Saint 2005*, – donné de la Polyclinique Gemelli, est-il précisé. Texte limpide, habité de la joie de l'amour du Christ vécu « jusqu'au bout » en ce jour de l'Eucharistie qui est celui du sacerdoce. Texte qui atteste que l'existence tout entière de celui qui le signe est marquée par l'action de grâces : existence donnée, à l'image du don du Sauveur. Existence faisant une dernière fois sien le cri de l'apôtre saint Paul: « Pour moi, vivre c'est le Christ » (*Philippiens* 1,21). Existence pouvant se conclure ainsi, malgré les souffrances de la croix : « les dons reçus sont si grands que nous ne pouvons pas ne pas chanter, du plus profond de notre cœur, notre *Magnificat*. » (§ 2).

Le temps de deuil que nous avons vécu s'est donc mêlé de la joie d'un témoignage si intense rendu par la foi, jusqu'au terme, au Christ. Ce qu'il nous a été donné d'apercevoir, ce fut la vitalité du Christ, et non d'un homme, aussi énergique et talentueux fût-il, la présence du Christ qui, en quelque façon, est uni à tout homme.

Serge Landes, marié, quatre enfants. Enseigne la philosophie en classes préparatoires aux écoles supérieures de commerce, à Saint-Jean-de-Passy. Rédacteur en chef de la rédaction francophone de *Communio*.

Jean-Robert ARMOGATHE

La Méditation sur l'Église de Benoît XVI

LA présence de l'Église dans l'histoire des hommes est au centre de l'oeuvre théologique du nouveau pape. Le nouveau pape est un théologien de métier. À soixante-dix-huit ans, doyen du Sacré-Collège, le cardinal Ratzinger est l'auteur d'une oeuvre considérable. Le cas n'est pas si fréquent chez les papes, dont la carrière, pastorale ou, souvent, diplomatique, n'a pas laissé grand loisir pour une oeuvre personnelle. Une exception marquante fut, dans le passé, un autre pape Benoît, Prospero Lambertini (1675-1758) : archevêque de Bologne, élu pape (Benoît XIV) au conclave de 1740, il avait pendant de longues années travaillé à la Congrégation des Rites et publié un important traité sur les causes des saints (4 vol., 1734-1738), plusieurs fois réédité sous son pontificat (avec des variantes et additions, surtout en 1743) et jusqu'au XIX^e siècle. Le pape fit appliquer pour les canonisations les normes qu'il avait établies avant son élection.

L'oeuvre théologique de Joseph Ratzinger est d'autant plus considérable qu'à ses vingt-cinq années d'enseignement (jusqu'à sa nomination comme archevêque de Munich, en 1977) se sont

1. Appelé « le Roi philosophe » par un biographe moderne (R. Haynes, Londres 1970), le pape Benoît XIV fut un humaniste éclairé, un citoyen des Lumières, à qui Voltaire dédia sa tragédie *Mahomet*, avec un quatrain élogieux. Dans un contexte d'hostilité croissante à l'Église, Benoît XIV fut à la fois ouvert à la critique biblique (et historique) et vigilant sur la doctrine, attentif aux nécessités missionnaires et soucieux des besoins pastoraux des diocèses.

ajoutées vingt-trois autres années à la tête de la Congrégation pour la doctrine de la foi : un demi-siècle de travail doctrinal ! La distinction a toujours été faite entre l'enseignement d'un théologien et la doctrine publique de l'Église, et il convient de la rappeler quand un théologien devient pape. Avec Benoît XVI, cependant, la distinction est plus ténue, car dans ses fonctions romaines, les textes qu'il signait, approuvés, parfois avec solennité, par le pape, relevaient déjà du magistère ordinaire de l'Église. Sans doute, il a lui-même tenu à distinguer entre ses écrits (et ses polémiques) de théologien privé, et les textes officiels publiés dans l'exercice de ses fonctions, mais on peut assez normalement observer une continuité de ton et d'inspiration entre les deux types d'enseignement.

L'oeuvre de théologien du cardinal Ratzinger mérite donc d'être rappelée à l'occasion de son élection : son importance et sa richesse n'ont pas facilité, dans les médias, une évaluation exacte de la pensée du pape. C'est pourtant dans ses livres et ses articles (dont beaucoup ont été traduits dans la revue *Communio*) qu'il convient de la chercher. Elle couvre largement toute la théologie catholique², mais une vue cavalière en fait apparaître l'unité.

Une ecclésiologie christologique

Vue en perspective, la pensée du nouveau pape apparaît en effet comme axée autour d'une méditation constante sur l'Église : depuis sa thèse doctorale sur l'Église comme *peuple et maison de Dieu* chez saint Augustin (1954) jusqu'à ses plus récentes publications en français³, c'est une ligne constante de préoccupations et de recherches qui, avant comme après le Concile, lui a permis d'affirmer que la «constitution de l'Église» est à la fois hiérarchique et charismatique, celle d'un «peuple» ordonné par une Alliance.

La préparation de sa thèse de doctorat avait permis à Joseph Ratzinger de lire Augustin et de réfléchir, après lui, sur le destin du

2. Sur la Trinité : *Le Dieu de Jésus Christ*, Fayard, 1977, sur les fins dernières : *La mort et l'au-delà*, Fayard, 1979 et 1994, sur la liturgie : *Un chant nouveau pour le Seigneur*, Desclée, 1995, sur l'Eucharistie : *Dieu nous est proche*, Parole et silence, 2003, sur *Marie, première Église*, avec Urs von Balthasar, Médiaspaul, 1998 (3^e éd.).

3. *Église, oecuménisme et politique*, Fayard 1987 ; *Église et théologie*, Marne 1992.

monde : après la seconde guerre mondiale, comme après la chute de Rome en 410, quel autre avenir pour l'humanité sinon celui que les croyants peuvent espérer⁴? Dans ces deux grands moments de l'histoire, l'Église est apparue comme la seule réalité capable de survivre au naufrage de mondes antérieurs. Si cette Église n'était qu'une institution, elle aurait péri avec les autres, mais elle survit parce qu'elle est une alliance, l'alliance de Dieu avec des personnes. Le peuple que Dieu s'est donné par l'élection, dans l'ancienne Alliance, et par le baptême dans la nouvelle Alliance, témoigne à la fois de la permanence d'une Parole donnée et de la constance d'une espérance accueillie. Dans l'histoire du monde, le peuple de Dieu témoigne de la continuité, de l'obstination de Dieu : nonobstant les trahisons et le poids du péché, Dieu n'oublie pas et Il reste fidèle. Il habite avec son peuple. C'est ce qu'enseigne la théologie de l'histoire de saint Bonaventure (1221-1274), objet d'un livre essentiel du nouveau pape⁵: Bonaventure n'invalide pas le discours prophétique de Joachim de Flore (1145-1202), ce religieux calabrais qui annonçait dans son commentaire de *l'Apocalypse* que le temps de l'Esprit était arrivé : les contemporains interprétèrent le grand mouvement religieux qui, avec saint Dominique et saint François, bouleversa l'Europe du Sud, comme la réalisation de cette annonce. Maître général des franciscains, Bonaventure renverse le point d'application des théories joachimites. Chez Joachim, c'est l'eschatologie, le temps à venir, qui investit l'histoire : nous vivons dans l'âge dernier, celui de l'Esprit. La prophétie est devenue histoire. Bonaventure, au contraire, lit dans l'histoire le temps des prophéties, il nous montre que nous vivons l'anticipation, le déjà-là, d'un Royaume qui n'est pas encore. L'histoire est «signe des temps», elle est prophétique. Bonaventure fonde la première théologie de l'histoire.

Héritier des travaux d'Yves Congar, contemporain de ceux de Louis Bouyer (1913-2004), Joseph Ratzinger a eu, comme théologien, le souci d'enrichir et de renouveler l'enseignement traditionnel sur l'Église. À maintes reprises, pendant des décennies, il a insisté sur l'importance de la découverte de l'Église qui a marqué le

5. Il aborde ce cheminement personnel dans l'avant-propos de la traduction américaine de son ouvrage sur Bonaventure (Chicago, 1971, p. XI-XV).

6. *La théologie de l'histoire de saint Bonaventure*, 1959, tr. fr., PUF, 1988. L'essentiel de l'étude porte sur les cours concernant «l'oeuvre des six jours» (la Création, *Hexameron*) enseignés à Paris en 1273.

renouveau de la théologie depuis le XIX^e siècle (avec J. A. Möhler [1796-1838] et Scheeben), et particulièrement, avec Romano Guardini et Charles Journet ⁶, le xx^e siècle. Il relève une boutade de Möhler, typique d'une mauvaise ecclésiologie, pourtant bien diffusée : «le Christ a institué la hiérarchie, et cela a suffi pour assurer la continuité de l'Église jusqu'à la fin des temps ». C'était encore le point de vue de la hiérarchie anglaise au temps de John Henry Newman, et l'enseignement des traités *de Ecclesia*, *de l'Église*, a longtemps maintenu cette thèse d'une Église institutionnelle *in persona Christi*, bien étrangère à la tradition des Pères grecs et latins ⁷. La définition christologique du concept d'Église est certainement l'apport le plus important de Vatican II. Elle est centrale pour le renouveau physique, intellectuel, spirituel, que l'Église a connu dans les trente dernières années, dans les nouveaux mouvements comme dans les grandes mutations démographiques. L'Église est contemporaine du Christ, qui la fonde en permanence, elle ne regarde pas vers le passé de ses origines, puisqu'elle naît à chaque instant de la présence du Christ dans le cœur des fidèles. C'est de l'intérieur que l'Église s'accroît, et non pas dans des stratégies de reconquête ou de propagande.

Un œcuménisme de communion

Cette mystique de l'Église est essentielle pour comprendre les autres positions du pape : par une soigneuse enquête terminologique, il a montré comment, aux premiers siècles, *communio* et *concilium*, loin d'être synonymes, étaient distincts et opposés. La partie étant prise pour le tout, le mot *communio* indique la nature essentielle de l'Église, dont il est presque le synonyme. *Concilium* indique un moment important de la vie de l'Église, une de ses activités, mais ne peut pas désigner la totalité de cette vie. L'Église est une communion, elle n'est pas un concile. Or la communion la plus parfaite se réalise dans

6. Charles JOURNET (1891-1975) *L'Église du Verbe incarné*, parue entre 1938 et 1969 (aujourd'hui dans *Œuvres complètes*, éd. Saint-Augustin-Éd. du Cerf 1998-?). Voir aussi Charles JOURNET : *Entretiens sur l'Église*, Parole et Silence 2001 (surtout la conférence sur *Le mystère de l'Église selon le deuxième concile du Vatican*, 1964).

7. Mentionnons aussi que le renouveau en France fut l'oeuvre du Père LEBRETON et du Père Émile MERSCH (*Le corps mystique du Christ*, 2^e éd., 1936).

8. *Das neue Volk Gottes*, Düsseldorf, 1969, p. 151-163.

l'eucharistie. Cette ecclésiologie de la communion est une ecclésiologie eucharistique : ce qui signifie que se réunir au nom de Jésus Christ, ne suffit pas pour «faire Église ». Encore faut-il que ce groupe reçoive *de l'Église* le sacrement. Le document *Dominus Jesus*, publié en 2000, a soulevé bien des polémiques inutiles. Il ne fait que rappeler, devant des enseignements déviants, ce qui a toujours été enseigné par l'Église catholique, et rappelé par le Concile : l'Église n'est pas une fédération d'églises, de communautés, de groupes. Elle est le corps mystique du Christ, visiblement présente dans l'Église de Rome et les évêques *en communion* avec son pasteur. Les autres communautés chrétiennes se répartissent d'elles-mêmes en deux catégories, non pas selon un jugement porté sur elles, mais en fonction de leur propre confession de foi :

a) «les Églises qui, quoique sans communion parfaite avec l'Église catholique, lui restent cependant unies par des liens très étroits comme la succession apostolique et l'Eucharistie valide, sont de véritables Églises particulières. Par conséquent, l'Église du Christ est présente et agissante dans ces Églises, malgré l'absence de la pleine communion avec l'Église catholique, provoquée par leur non-acceptation de la doctrine catholique du Primat, que l'Évêque de Rome, d'une façon objective, possède et exerce sur toute l'Église conformément à la volonté divine. »

b) «en revanche, les Communautés ecclésiales qui n'ont pas conservé l'épiscopat valide et la substance authentique et intégrale du mystère eucharistique, ne sont pas des Églises au sens propre ; toutefois, les baptisés de ces Communautés sont incorporés au Christ par le baptême et se trouvent donc dans une certaine communion bien qu'imparfaite avec l'Église.»

Ces clarifications sont essentielles pour toute réflexion œcuménique, et le retard constaté dans ce domaine provient essentiellement de mesures hâtives, de démarches sentimentales et brouillonnes qui, en obscurcissant les difficultés pour ne pas les voir, en ont rendu la solution plus difficile. L'unité de l'Église du Christ, qui doit être la priorité au cœur de tout chrétien, ne peut venir que d'une perception vive et exacte des différences. À cet égard, le travail personnel, comme théologien, du préfet de la Congrégation pour la doctrine de la foi, et les débats d'idées qu'il a librement entretenus ⁹, ont fait

9. Ces contributions ont été étudiées par H. SCHÜTTE dans un livre important, qui s'est heurté à un silence général : *Ziel: Kirchengemeinschaft. Zur ökumenischen Orientierung*, Paderborn, 1985.

faire d'énormes progrès à la réflexion œcuménique à l'intérieur de l'Église catholique, à la différence de ce qui s'est passé dans certaines autres Églises ou communautés, qui ont fait dans ce domaine peu de progrès et, par exemple, ne sont pas en mesure de produire un exposé global de leur foi de l'importance du *Catéchisme de l'Église catholique*.

Église et politique

Mais le rapport de l'Église au monde lui semble également un point essentiel, d'où l'importance qu'il attache à une réflexion cohérente sur « Église et politique ». Convaincu que la libération de l'homme passe par les sacrements que donne l'Église, il a refusé fermement les mascarades marxistes de certains théologiens sud-américains (1984): Jésus est venu libérer ceux qui étaient retenus dans le péché, « sous l'ombre de la mort ». Sans condamner les options de la Conférence de Medellin (1968), le texte romain a mis en garde contre l'intrusion de concepts et de méthodes marxistes dans la morale sociale chrétienne (lutte des classes, dictature du prolétariat, parti unique, priorité des fins sur les moyens et de l'État sur la personne, légitimation de la violence). Préciser d'une certaine théologie qu'elle est « de libération » est inutile ou tendancieux. Dans le monde, l'apport immédiat du christianisme a été de libérer l'homme du mythe de l'État. L'État n'est pas le tout de l'homme et ne recouvre pas toute l'espérance des hommes. Les propos incisifs et ironiques du cardinal de Lubac sur "L'Église au milieu du monde" ¹⁰ n'ont rien perdu de leur actualité :

« Pourquoi poser le principe de tous ces conflits absolus ? Pourquoi l'un des deux pouvoirs n'absorberait-il pas l'autre ? Pourquoi pas une Église à la taille des citoyens, ou un État prenant à sa charge tout l'homme ? Tout ne serait-il pas ainsi plus simple ? (...) Tout serait, théoriquement du moins, plus simple. Reste seulement à savoir si pareille simplicité serait souhaitable. Reste à savoir si pareille facilité de vie représente un idéal. »

Mais pour vivre dans cet État distinct de son Église, le chrétien doit en attendre une légitimité morale : il ou elle doit pouvoir être libre d'agir en sorte qu'il n'y ait pas de distinction entre morale pri-

vée et morale publique: Quelle que soit la forme de l'État, le chrétien doit s'efforcer de faire en sorte que ses lois suivent les exigences de la vérité morale pour la famille, le travail, les droits des personnes. Les réactions de la presse à l'élection de Benoît XVI reflètent l'immense malentendu d'une société incapable d'accepter la vérité. Le relativisme, qui affecte à la conscience de chacun le choix des critères moraux, rend irrecevable l'affirmation chrétienne de la vérité comme unique et ultime garantie de la liberté. Quand les sondages tiennent lieu de décision, il est vain d'insister sur l'objectivité du bien et du mal, du vrai et du faux. Soutenir qu'il existe une vérité indépendante de mes intérêts et de mes goûts est dénoncé comme un acte d'intolérance. Une telle déshérence de la plus élémentaire réflexion philosophique profite aux puissances de la consommation, de l'hédonisme, de l'argent. Il y a d'autant moins lieu de s'inquiéter d'un tel refus que notre impuissance atteste que nous ne sommes que les dépositaires d'un message qui ne nous appartient pas. S'il en était autrement, nous pourrions le transformer, l'adapter, le mettre au goût du jour. Notre faiblesse témoigne de la force de notre position : c'est parce que nous ne pouvons pas changer ce que nous avons reçu que nous nous trouvons rejetés et humiliés : et maintenant les païens sont surpris que nous ne nous joignons pas à eux dans la même existence sauvage et débridée, et donc ils s'en prennent à nous et nous insultent (voir 1 *Pierre* 4, 3-4).

* *

Romano Guardini annonçait, voici plus de soixante ans, que « l'Église s'éveille dans les cœurs » : Guardini voulait ainsi réhabiliter le sens de l'Église dans un contexte de réveil évangélique (protestant) qui accentuait la relation privilégiée du Maître à ses disciples. Le réveil de l'Église est l'authentique évangélisation nouvelle. la réflexion théologique actuelle permet de donner à ce réveil une consistance accrue par les fortes personnalités, si -diverses, des derniers Papes et de l'actuel. Avec le double souci de la recherche théologique et de la confession de foi, comme théologien et comme

10. Chapitre 5 de *Méditation sur l'Église*.

12. *La foi chrétienne, hier et aujourd'hui*, Éd. du Cerf, 1996 (nouv. éd.).

préfet de congrégation, le cardinal Ratzinger aura, plus que tout autre, marqué cette génération comme celle «du temps de l'Église»¹¹. Ce grand théologien a reçu «la charge de l'Église universelle» (saint Léon). Ce théoricien de l'Église comme communion «préside à la charité» (saint Clément). Par la logique de l'Esprit, ce prince de l'Église en est devenu le premier serviteur.

Xavier TILLIETTE

Claudel bibliste

DEUX forts volumes, qui achèvent le tour du monde de Paul Claudel, enrichissent les vitrines de Gallimard : *Le poète et la Bible*. Claudel tenait beaucoup au tréma de poète, en raison de l'étymologie, et l'excellent éditeur Michel Malicet s'est conformé à son caprice. L'éditeur, pour sa part, a abattu un travail considérable, de saisie, de vérification, d'annotation, d'interprétation. Dans la ligne de son ami Jacques Petit, trop tôt décédé, il a poursuivi un travail éditorial exemplaire qui attache à jamais son nom à la nef impérissable du poète de Brangues. Il a été aidé un peu par moi-même et surtout par Dominique Millet, dont l'érudition claudélienne est hors de pair. La labeur du trio, achevé en 2002, a été quelque peu ralenti par l'imposant travail d'impression. Mais la vaste banquise sous-jacente à l'iceberg émergé est désormais accessible. Quelle que soit l'impartialité des éditeurs, il sera bon de tempérer la préface de Michel Malicet par la postface de Dominique Millet. Celle-ci rétablit la teneur farouchement catholique orthodoxe des commentaires, alors que Malicet est enclin à y psychanalyser des «divagations», des «rêveries» qui risquent de déplacer la piété du croyant vers les élucubrations du génie. Toutefois Claudel n'est pas l'apanage des lecteurs croyants ni des milieux littéraires. Mais un dernier bonheur d'intelligence est réservé aux seuls fidèles catholiques, et ce n'est pas là diminuer l'immense écrivain.

Claudel en personne a révélé que c'est le hasard d'une commande d'éditeur qui l'a « attablé » ou plutôt agenouillé à l'Écriture Sainte durant les vingt dernières années de sa vie avec un entrain, une ala-

Jean-Robert Armogathe, prêtre de Paris, aumônier d'étudiants et universitaire, membre de la rédaction de *Communio* francophone. Dernière publication : *L'Antéchrist. Exégèse et politique à l'âge classique*, Mille et une nuits-Fayard, 2005.

crité, une allégresse qui ont constamment accru son bonheur et régénéré son écriture. «J'aime la Bible» dit-il et sous l'invocation de saint Jérôme, son modèle, il s'est attelé à l'oeuvre, arpenteant en «bédouin de l'exégèse» des milliers de pages et de mots et, comme le prophète, il a fait fleurir la steppe, greffant son imagination exubérante sur la lettre des Écritures dont rien ne le rebutait. Ce n'était évidemment pas son premier contact avec la Bible, déjà confiée au catéchumène par le saint abbé Guillaume. Une prédestination rattachait le pieux jeune homme à la sainte Écriture. Il y a puisé le rythme de son verset, la variété de l'écriture et des genres littéraires. L'oeuvre de l'Esprit réserve une exploration émerveillée que Paul Claudel dès le soir de sa conversion a pressentie et vérifiée. Non seulement il a tiré des Psaumes son harmonieux verset qui épouse la respiration, mais il a imprégné son langage de vocables et de néologismes empruntés à la Vulgate de saint Jérôme. La patine archaïque de son lyrisme lui confère une solennité antique, et Claudel recourt parfois à Virgile pour accentuer la réminiscence antique.

Le XIX^e siècle a vu se déployer deux genres littéraires issus des sources scripturaires : le poème biblique et l'exégèse lyrique, l'oeuvre figurative de Claudel se situant à leur confluent. Le poème biblique, par exemple «Booz endormi », a enrichi la prosodie romantique et déteint sur le style épique qu'ont illustré Hugo et Vigny. L'exégèse lyrique mêle à la paraphrase la méditation philosophique. Le chef de file fut le « philosophe inconnu » Louis-Claude de Saint-Martin qui en longs discours rythmés et monotones, s'efforçait de transmettre une sagesse ésotérique dont l'origine religieuse se traduisait par l'accent de piété et le modèle de la prière. En même temps l'exégèse lyrique, comme la méditation orientale, véhicule des conseils, un mode de vie, une réforme spirituelle qui émanent tout droit de la mentalité de Port-Royal.

La spontanéité de Claudel a recueilli et récupéré, sans imitation extrinsèque, ces formes éteintes. Mais les ouvrages viennent de plus loin et ils ont fourni les modes allégoriques et les arcanes symboliques. On connaît les grands représentants : Jules Lequier, Ernest Hello, Louis Chevallier, Léon Bloy — jusqu'à la révolution claudélienne. Mais l'exégèse lyrique chère à Jean Wahl charrie des eaux mêlées, notamment lorsqu'elle s'associe au thème patriotique et révolutionnaire, avec Lamennais, Mickiewicz, Renault... Le puissant torrent biblique n'a cessé d'alimenter la littérature que quand elle s'est étriquée et laissée tenter par la préciosité. Mais la poésie juive contemporaine s'est souvenue et elle a repuisé à ses origines le divin déserté.

Le Claudel biblique, écrivain aimanté et couvert de butin, n'est pas un Rimbaud ou un lyrique à l'état sauvage. Devant l'écriture biblique, typologique, spirituelle, allégorique... il a repris en mains comme appropriés les instruments de la rhétorique, la stabilité des figures pour l'expressivité des figuratifs. La proximité à Pascal est souvent aveuglante. Outre l'usage fréquent de l'analogie, Claudel utilise une paradoxologie qui est greffée sur le mystère de l'Incarnation. À la pointe du paradoxe se trouve l'oxymore, alliance de mots contradictoires, dont la Vierge qui enfante et le Dieu qui meurt sont de sublimes paradigmes. La Bible elle-même, langue de l'Esprit Saint, emprunte ce langage alambiqué et chiffré, si bien que Claudel s'est laissé porter par les alliages surprenants, voire incongrus, de la fantaisie verbale.

Mais la prosopopée est l'outil rhétorique préféré du vieux poète, et comme son relevé d'identité. C'est ce qui fait de la Bible de Claudel un dialogue permanent, jonché d'appels, de vitupérations, de supplications, d'interpellations. Le lecteur, qui n'est pas Claudel, se contentera peut-être de puiser à pleines mains à la corne d'abondance de *L'Évangile selon Isaïe* et il en recueillera des bienfaits inattendus. Ce n'est pas une lecture facile, car l'auteur y communique sa véhémence et ses humeurs. Mais la conversation se fait aisément familière et même fraternelle. Car Claudel est l'aîné, le grand frère de plusieurs générations.

Un tel ouvrage, baroque, savant, pyrotechnique, enrichit la littérature religieuse et embellit la culture universelle. Il n'est pas d'une lecture facile. Il vaut mieux le lire par fragments. La présence envahissante du poète risque d'encombrer les préoccupations du lecteur. Mais le courage de lire produira bientôt dans le cœur accordé une familiarité intime et douce qui se résoudra en prière.

Christophe DUFOUR

La religion populaire : Le témoignage des « Ostensions » dans le Limousin

Conférence donnée à Lille le 23 novembre 2004 par Mgr Christophe Dufour, à l'invitation de l'association pour l'Étude des comportements religieux (AECR).

Après avoir déclaré : « Je ne suis ni historien, ni sociologue. Je suis avant tout un pasteur et j'essaie d'être un apôtre », l'auteur, nommé évêque de Limoges en janvier 2001, explique comment il a été confronté aux « Ostensions limousines » de 2002, manifestations caractéristiques de la religion populaire en France.

I. Récit d'une découverte

Dès la première rencontre dans le diocèse, j'entendais parler des Ostensions limousines. Trente-six heures plus tard, dans le train qui me ramenait à Lille, j'avais de la lecture, notamment deux livres de Louis Perouas, l'un sur le culte des saints, l'autre sur la religion des Limousins. Dans quel pays étais-je tombé? Au service de quel peuple devais-je me préparer? Dans un pays que l'on disait déchristianisé, terre de mission, un peuple pratiquait le culte des saints. A Limoges, la pratique religieuse dominicale n'avait jamais atteint 10 % de la population au cours du xx^e siècle, mais les Ostensions faisaient le plein. Nous étions en novembre 2000. Je fus ordonné évêque en janvier 2001. L'année 2002 s'annonçait « ostensionnaire ».

Confréries et comités me donnaient rendez-vous. Je sus par la suite que tous se posaient la question : comment cet évêque venu du Nord allait-il accueillir «nos» Ostensions?

Description des Ostensions

Tous les sept ans, dans quatorze églises, les reliques des saints sont sorties de leurs reliquaires et de leurs châsses. Elles sont exposées à la vénération des fidèles et portées solennellement en procession dans d'impressionnants cortèges qui rassemblent les foules. Elles sont «montrées», d'où le nom d'«ostensions», du latin «ostendere» qui signifie «montrer». Des Ostensions peut-être pas ostentatoires, mais sûrement très ostensibles ! Les confréries et les comités ostensionnaires ont la responsabilité de la préparation à laquelle s'associent étroitement les communes, et plus généralement une bonne partie de la population.

L'origine remonte au Moyen Âge. Un événement est resté dans la mémoire du peuple limousin, le miracle des Ardents. En 994, un mal frappa la population de la région; cette maladie a pour origine une sorte de poison qui apparaît dans l'ergot de seigle, base de la nourriture à cette époque ; le mal décompose les membres en commençant par les pieds et les mains ; ce mal fut appelé «mal des ardents» – du verbe latin «ardere» qui signifie «brûler» – parce qu'il était comme un feu intérieur qui consumait le corps dans d'horribles douleurs. Devant le fléau, les évêques réunirent un concile à Limoges, en présence du duc d'Aquitaine. Les restes de Saint-Martial, fondateur du diocèse au III^e siècle, furent levés et portés en procession, pendant trois jours de jeûne et de pénitence. L'épidémie cessa. Le Concile ordonna à cette occasion une trêve qui obligea les petits seigneurs à faire taire les armes : l'Aquitaine fut aussi guérie du mal de la guerre pendant quelque temps.

Dans les siècles qui suivirent, en mémoire de ce miracle, les occasions ne manquaient pas de porter à nouveau les reliques en procession. D'autres saints eurent aussi leurs «ostensions». Mais c'est en 1519 que l'usage s'établit de les rendre septennales. Certains disent que c'est ce qui les a sauvées. Annuelles, elles se seraient usées. Sans rythme, elles se seraient perdues. Septennales, elles sont attendues sans être usées par l'habitude, juste un peu oubliées sans l'être totalement. Un bon rythme.

Je ne raconterai pas chacune des quatorze ostensions que j'ai vécues au printemps 2002. Chacune a pourtant ses caractéristiques.

Européennes à Saint-Léonard, familiales à Aureil pour Saint-Faucher et Saint-Gaucher, chevaleresques au Dorat pour Saint-Israël et Saint-Théobald, paroissiales à Saint-Yrieix... Je me contenterai de parler de Limoges et Saint-Junien.

À Limoges, les processions ayant été interdites de 1880 à 1953, les ostensions ont développé leur cérémonial à l'intérieur des édifices. Le samedi de Pâques, on y procède à la reconnaissance solennelle des reliques, plus précisément du «chef» de Saint-Martial, de Saint-Aurélien et de Saint-Loup, respectivement premier, second et dix-septième évêques de Limoges ; cette reconnaissance se fait en présence du maire de la ville qui détient l'une des quatre clés de la châsse de Saint-Martial. Une grande célébration d'ouverture a lieu le dimanche à la cathédrale (3 000 personnes). En comparaison avec la solennité du rite de reconnaissance, le cortège qui suit la messe manque d'ampleur et de faste, mais il a été interdit pendant près de trois quart de siècle. Pourtant les organisateurs ont cette fois osé innover. Au lieu de transporter en catimini les reliques de l'église Saint-Michel à la cathédrale, ils ont proposé une procession aux flambeaux, le samedi soir. Les sceptiques n'attendaient personne, la déclaration à la préfecture annonçait 200 participants, ils furent 2000. C'est ainsi qu'une tradition est vivante, quand elle ne cesse de se renouveler.

Saint-Junien est la cité où les ostensions mettent en action la plus grande foule. Petite ville aux confins de la Charente, à 30 kilomètres de Limoges. 10 000 habitants. Municipalité communiste depuis près d'un siècle. C'est dans cette commune qu'à l'annonce de la nomination d'un nouveau curé que l'on disait sceptique sur les Ostensions, le premier magistrat déclara: «Si le nouveau curé ne croit pas aux Ostensions, nous les organiserons». Les saints sont ici Saint-Junien et Saint-Amand, deux ermites du VI^e siècle (ce siècle a connu de nombreux ermites. Ils vivaient dans la forêt, plantés à un carrefour, car, contrairement à ce que l'on pourrait penser, les ermites ne fuyaient pas le peuple, mais le peuple venait à eux, en nombre). On reconstitue donc la forêt dans la ville – d'ailleurs les arbres ont déjà été choisis et répertoriés sur pied pour les ostensions de 2009 ! Les commerçants mettent en vitrine leurs collections d'objets de piété. Ils exposent des statues, des icônes, des objets religieux, des livres, «Art et liturgie» sur toute la rue, vitrines encore une fois ostensiblement religieuses ! Le matin, messe à la collégiale. Après midi, les reliques sont emmenées en procession, précédées d'un long cortège où sont figurés les grands personnages de la Bible et toutes sortes de

saints de l'histoire de l'Église; un texte est lu avec des intermèdes de chants et de musique – cette année-là, Jean Piat prêtait sa voix.

Les caractères originaux de cette manifestation populaire

1. Une tradition qui donne à un peuple son identité et qui fait sa fierté

Certes, il y a toujours des gens réticents : quelques anticléricaux idéologues et positivistes ; mais aussi des catholiques pratiquants qui disent n'avoir pas besoin de ces traditions pour vivre leur foi ; et enfin des gens d'ailleurs qui aiment vivre tranquilles et craignent les foules.

Mais les ostensions attirent le peuple limousin. À Saint-Junien on chiffre à 100 000 personnes le nombre de participants, acteurs ou spectateurs, en 2002. Les hôtels font le plein, et les maisons débordent, familles et amis s'y donnent rendez-vous, reviennent en Limousin pour l'occasion.

À Rochechouart, petite sous-préfecture de 4000 habitants, à proximité de Saint-Junien, la décoration est faite par les habitants, des rencontres ont lieu dans les quartiers pour la préparer; et le samedi, à 4 heures du matin, tout le monde sort de chez soi et se met au travail, chaque quartier ayant gardé le secret jusqu'au bout. La tradition change aussi les rapports sociaux et crée des liens nouveaux. Un musulman qui ne se sentait pas concerné par cette tradition catholique s'est finalement décidé à participer au travail de décoration de son quartier.

2. Un engagement important des équipes d'organisation et de la population

Un petit noyau d'abord, membres des confréries et comités des paroisses. Ils n'appartiennent pas nécessairement à la catégorie des chrétiens engagés. Mais pour la circonstance, ils en sont. Au fil des mois, de plus en plus d'habitants sont associés à la préparation des décors et des costumes, et des expositions qui demandent du travail. Il y a à Saint-Junien 1 700 figurants, même nombre au Dorat, pour des bassins de population ne dépassant pas 20 000 habitants.

3. Un événement religieux et une catéchèse

On ne trouve aucun marchand ambulant le long du cortège, et aucun commerce ouvert ce jour-là. Le cortège représente des scènes

de la Bible, des épisodes de l'évangile et de la vie des saints. Pour cette catéchèse le rôle du curé et de l'équipe pastorale est ici très important. Une équipe est souvent responsable de cette animation et y veille.

4. Les Limousins ont-ils la foi chrétienne ?

Il est difficile d'en juger. Le peuple limousin est un peuple religieux. Mais peut-on dire qu'il a la foi chrétienne? En réalité, il existe un profond terreau chrétien dans les cœurs. Mais la confession de foi est difficile. Un souvenir pourtant m'a marqué. Aux ostensions d'Aixe sur Vienne qui n'existent que depuis la fin du XIX^e siècle et qui sont dédiées à Marie, en l'honneur d'une statue miraculeuse, Notre Dame d'Arliquet, je marchais immédiatement derrière la piéta et je contemplais les regards des participants sur le bord du cortège ; ils m'ont impressionné ; ils fixaient la statue sans la perdre des yeux ; un regard intense. Non pas un regard curieux, mais un regard rempli d'une prière, je ne peux pas en douter.

Je note ici d'autres traditions populaires intéressantes :

- La procession à Saint-Maximin sur la commune de Magnac-Laval, au nord de la Haute-Vienne, avec bénédiction de 48 croix, un parcours de 52 kilomètres, de minuit le soir de Pentecôte jusqu'au lundi à 21 heures ; messe au départ, salut du Saint-Sacrement à l'arrivée, 2 000 personnes – dont 200 font toute la marche. Il y faut un curé sportif !
- Des lieux de pèlerinage à Marie ;
- Des processions de juin à septembre, que la presse locale relate tout l'été;
- Les «bonnes fontaines ».

II. L'évêque devant ces traditions populaires

« À qui appartiennent les Ostensions ? » me demandait-on à l'occasion d'une interview. « A l'Église ou au peuple limousin? » « Au peuple limousin » ai-je répondu sans hésitation.

L'évêque sera au milieu de son peuple comme celui qui sert. Et s'il est ainsi le serviteur, ne commence-t-il pas par obéir? Ce fut ma première conviction. Devant une tradition aussi forte, l'évêque écoute et obéit. Car c'est la foi de tout un peuple qui s'exprime dans les Ostensions, une foi « populaire ». N'est-ce pas Dieu lui-même

qui a façonné ce peuple dans son histoire? «Voilà ce que nous sommes» semblent dire les gens, donnant ainsi à voir quelque chose de leur identité. Et au fond peu importe qu'ils soient ou non catholiques pratiquants, qu'ils soient même baptisés ou non, croyants ou incroyants. Le peuple des Ostensions est un peuple sans frontières ; il est le peuple limousin qui fait taire pour un temps ses querelles et ses disputes. Une même foi l'anime et lui donne de puiser la sève de ses profondes racines. Par une intuition quasi mystique il franchit les siècles et se rassemble autour de ses saints dans une mystérieuse communion : fondateurs, protecteurs, immortels, ressurgis du passé, présents dans l'aujourd'hui, ils sont une force qui aide à vivre. Cette intuition, je l'ai perçue dès le premier contact avec les Limousins, si amoureux de leurs saints.

Mais l'évêque est aussi serviteur d'une parole venue d'ailleurs, qui guide, conduit et fait vivre, la parole du Christ. Car une tradition, même millénaire, peut mourir, perdre vie et se fossiliser si elle se contente de répéter le rite et le folklore. Accueillant dans la foi et dans la joie cette tradition de mon peuple, je l'ai écoutée du plus profond de mon être. De cette écoute spirituelle, une double intuition se fit jour: que l'année des Ostensions pouvait être une année de grâce pour tout le peuple limousin; mais qu'il était nécessaire aussi que la démarche devienne celle de tout un diocèse. Je voyais en effet l'enthousiasme des paroisses ostensionnaires – dix sur trente – mais aussi une relative indifférence des autres, notamment en Creuse, et parfois même, je vous l'ai dit, un certain scepticisme de catholiques pratiquants.

Aussi quelques initiatives ont été prises.

Un thème : « Tous appelés à la sainteté » et une lettre pastorale sur ce thème.

Une lettre aux enfants «Et toi, veux-tu être saint?» Un pèlerinage sur les pas de Saint-Martial.

Une campagne d'année : « Collégiens, graines de saints » par l'Aumônerie de l'enseignement public, une exposition en Creuse sur le thème « Saints populaires de chez nous » par la Pastorale du Tourisme. La société civile, elle aussi, fut créative : exposition sur les Ostensions au centre municipal multimédias ; un opéra sur le Mal des Ardents par l'ensemble Baroque de Limoges.

Les Ostensions septennales des reliques des saints sont comme une nappe phréatique où les sources et fontaines puisent leur eau et qui fait vivre le peuple limousin. L'Église n'est pas à part de ce peuple. L'Église n'est pas tout ce peuple, mais elle est de ce peuple.

À l'occasion des Ostensions, une relation unique s'établit entre elle et la société civile, à la fois complice et symbolique. Mais qui donnera de relire et relier? Qui révélera le sens? Qui nommera les choses cachées depuis la fondation? Le granit du rocher, c'est le Christ. La source d'eau vive, c'est la parole du Christ. La passion des saints limousins, c'est la quête du Ressuscité. Les Ostensions sont un acte de foi. L'enjeu est aussi de le dire et de le donner à vivre. Un grand moment de bonheur. Une Bonne Nouvelle. Un temps fort d'Évangile.

III. Religion populaire et évangélisation

On s'est beaucoup interrogé sur la religion populaire dans les années 1970. On lui avait fait mal. Les militants de tout bord, civils ou religieux, l'ont combattue, la considérant comme une sorte d'opium qui endort les gens au lieu de les éveiller à l'analyse, au raisonnement, à la lutte, sur le plan humain. Et sur le plan chrétien, la foi vraie devait se libérer du religieux et de la croyance. La tempête a soufflé, les statues ont été renversées, les processions abandonnées, et beaucoup parmi le peuple en ont été déçus. Était-ce un signe des temps, du moins de ce temps-là ? Peut-être. Les réflexions sur la religion populaire tendaient à dire que le christianisme n'avait pas pénétré en eau profonde, et que la foi n'était que de surface. Il y avait du vrai dans ce constat.

Or la religion populaire révèle une double face de l'être intérieur des personnes qui la pratiquent. L'une est mystique, elle exprime un sens de la transcendance, de l'invisible, d'un monde caché, comme un instinct de l'au-delà, d'une autre mesure de l'homme; un sens de Dieu, de ses saints et de ses anges. L'autre est un cri, une aspiration à la libération ; j'ai eu la joie de faire un séjour de près de trois mois au Brésil et de participer à une journée de formation des étudiants religieux de plusieurs congrégations masculines et féminines. Thème : la théologie de la libération. Un étudiant affirmait que la religion populaire brésilienne était contraire à cette théologie. Le professeur a répondu qu'au contraire, la religion populaire était l'expression d'un désir de libération, et que, lorsque qu'une personne met un cierge dans une église, c'est un cri pour se libérer. Voilà une manière de réconcilier piété populaire, mystique et lutte pour la libération.

Le Christ vient rejoindre l'homme où il est. Voyez-le sur les routes de Palestine. Il se met bien souvent en travers des docteurs de

la loi pour aller à la rencontre des gens. Il admire la foi des petits et des humbles.

Le témoignage de l'histoire

– Voici ma thèse de lecture : entre évangélisation et « religion populaire », la première phase est marquée par l'affrontement, la seconde par l'inculturation. Je choisis trois périodes pour vérifier cette thèse.

Première période, les siècles de la première évangélisation; et parmi les évangélisateurs, Saint-Martin au M^e siècle, Saint-Éloi au VII^e siècle.

Saint-Martin. Certes la religion populaire était alors le paganisme, au sens propre, la religion des paysans (pagani). Et le zèle missionnaire de Martin fut dirigé essentiellement vers la destruction du paganisme, destruction de ce que Pierre Pierrard appelle «les demeures du diable », petits sanctuaires campagnards... Il est vrai que ce paganisme, ajoute Pierrard, était «porteur de toutes les violences»; et c'est aussi contre les moeurs païennes que Martin dirigeait son action missionnaire, pour implanter partout la doctrine et la morale chrétienne.

Saint-Éloi. Visitant à Guéret une exposition de 2 000 pièces du patrimoine de 20 communes (essentiellement des croix et des fontaines), j'ai noté cette citation de saint Éloi sur les fontaines : «Ne faites pas de cérémonies diaboliques aux fontaines, aux arbres, mais que celui qui est malade se confie à la miséricorde de Dieu ». L'exposition rappelle que l'Église, n'ayant pu supprimer ce culte des fontaines, a remplacé les légendes païennes par des histoires des saints : «Devant la persistance du culte aux fontaines, disait le texte, l'Église va tenter de les récupérer à son profit. Les fontaines seront placées sous la protection d'un saint. Une pieuse légende succède à une croyance païenne ». Ainsi, dans l'évangélisation, l'inculturation suit l'affrontement.

Deuxième coup de sonde dans l'histoire : la réforme catholique du Concile de Trente. Dans son livre *Une religion des Limousins? Approches historiques* Louis Perouas intitule l'un de ses chapitres : « Les ruptures des XVII^e et XVIII^e siècles ». Et il montre, exemples à l'appui, combien cette réforme s'est attaquée à la religion populaire. Nous connaissons les orientations conciliaires : formation des prêtres et nouvelle évangélisation centrée sur le Christ, forte régulation du culte des saints, pour ne pas dire suppression,

sauf le culte marial qui est au contraire valorisé. Louis Perouas cite une ordonnance de l'évêché de Limoges demandant vérification de l'authenticité des reliques. Un autre évêque ordonne la destruction des autels mineurs, dédiés aux saints (il est vrai que beaucoup de ces autels étaient devenus inutiles par suite de la diminution du nombre de prêtres et d'une autre façon de mettre en valeur l'Eucharistie). Et Perouas conclut: «À ce moment s'opère une séparation profonde, un vrai divorce entre la religion du peuple et celle de la hiérarchie dont l'intérêt se concentre sur les sacrements, avant tout l'Eucharistie » (p. 99).

Le XIX^e siècle remettra en valeur les traditions populaires appréciées par le romantisme qui réhabilite le Moyen Âge.

Troisième période, je ne m'y attarderai pas puisque c'est la nôtre. Même mouvement de réforme conciliaire, même souci pastoral de mettre le Christ au coeur de la foi, même affrontement avec la religion populaire, même dépassement de cet affrontement et regain d'intérêt pour une évangélisation populaire. Madame Danièle Hervieu Léger nous faisait cet aveu au cours d'une conférence à Limoges sur le thème des pèlerinages : «Vous m'auriez demandé de vous parler des pèlerinages dans les années 1970, je vous aurais dit, en tant que sociologue, qu'ils étaient le résidu de comportements religieux en voie de disparition; mais puisque vous me demandez de parler en 2002, je peux vous dire, toujours en sociologue, que le pèlerinage est promis à un bel avenir ». En témoigne le renouveau de la route de Saint-Jacques-de-Compostelle, surtout depuis 5 ou 6 ans ; ainsi à Bénévent-en-Creuse, un petit gîte privé a vu le nombre de pèlerins accueillis passer de 70 à 400 de 2001 à 2004 ; et à Saint-Jean-Pied-de-Port, le chiffre est encore plus impressionnant, dans les deux lieux d'accueil de la rue de la Citadelle, le nombre des pèlerins accueillis est passé de 1264 en 1996 à 18196 en 2003 (source : bulletin diocésain de Bayonne, mars 2004).

Affrontement et inculturation, nous pourrions vérifier ce double mouvement aussi dans les pays de première évangélisation. Les missionnaires se sont souvent opposés aux religions traditionnelles, notamment en ce qu'elles comportent de superstitions ou de pratiques magiques. Mais on s'aperçoit au fil des années dite les traditions demeurent, cachées et souterraines. Un mouvement d'inculturation s'opère alors. À la dernière assemblée de Lourdes, l'archevêque d'Haïti nous expliquait combien le culte du Vaudou était toujours présent et que l'Église choisissait désormais de le respecter pour l'évangéliser.

L'approche théologique

Rappelons simplement deux enjeux de notre sujet : la question du sens et la rencontre entre Dieu et l'homme.

En ce qui concerne la question du sens, une petite anecdote est éclairante. Au cours d'une de mes visites pastorales, un maire, médecin, me demanda s'il pouvait faire revivre la procession aux saints Côme et Damien dont sa commune avait des reliques conservées dans l'église. J'ai accepté en veillant à ce que la journée soit organisée par la paroisse et la pastorale de la santé. Les professionnels de la- santé furent donc conviés à une rencontre comportant messe, procession, repas et conférence sur la vie de Côme et Damien, patrons des médecins. Le médecin conférencier conclut ainsi son exposé : « Dans ce que je vous ai dit, je ne peux pas discerner ce qui est vrai et ce qui est légende ». Je me suis permis cette réflexion : « Et si c'était la légende qui était vraie ! » En effet le but du récit de la vie des saints n'est pas de faire un reportage mais d'offrir du sens et une cohérence. L'important n'est pas ce qui se voit ou ce qui se dit, mais le sens caché derrière le signe. La religion est tout entière imprégnée d'une pensée symbolique.

La rencontre de Dieu et de l'homme implique de prendre en compte la dimension mystique de la religion populaire et de la prière qu'elle porte. Dieu se donne à l'homme qui s'ouvre à lui. Telle est notre foi. Ainsi une profonde vérité de la doctrine chrétienne peut s'exprimer à travers le sentiment religieux diffus qui caractérise la piété populaire. Vérité d'un Dieu qui est le Tout Autre mais qui s'est rendu présent dans sa Création et en l'humanité. Un Dieu qui vient à la rencontre de l'homme, en Jésus, sacrement du salut de Dieu. La sacramentalité est au cœur de notre foi chrétienne. La religion populaire donne à voir et à toucher. Elle a besoin de signes, de gestes et de paroles. Nous pouvons parler à son sujet de « sacramentaux » que l'encyclopédie *Théo* définit ainsi : « Les sacramentaux se veulent l'expression de la foi de ceux qui les demandent et les utilisent, et l'attachement des chrétiens à leur égard vient de ce qu'ils sont toujours directement ou indirectement une manière de rappeler un sacrement ou d'y préparer ».

Le point de vue du pasteur

À toutes les époques, la religion populaire a été mise à l'épreuve. Mais elle a toujours survécu. Elle est toujours vivante et ne cesse de se renouveler.

J'exprime une double conviction pastorale. La première est la conviction que les religions, les traditions populaires portent une foi et une quête profonde des personnes et des foules. La deuxième est qu'une religion populaire touche les préoccupations quotidiennes des gens, elle les rejoint dans leur vie, dans les aspirations profondes. À l'écoute d'un peuple et de ses aspirations dans sa vie quotidienne, au service d'une parole à annoncer pour évangéliser. La nouvelle évangélisation n'est-elle pas dans la synthèse de ces deux attitudes, écoute et annonce ?

À propos du témoignage des Ostensions limousines, j'ai parlé de religion, de religiosité, de piété, de croyances, de foi... populaire. Ces mots, ne portent sans doute pas la même réalité et demanderaient à être précisés dans leur signification. Mais je crois que les réalités se mélangent en chaque être, et même chez celui qui voudrait les refuser.

Quel est le lien entre cette religion populaire et l'évangélisation ? Ce lien est-il possible, souhaitable, nécessaire ? Je réponds oui à cette question. Oui l'évangélisation peut s'appuyer sur la religion populaire. Elle l'évangélisera, elle la purifiera de toute superstition, de tout l'irrationnel, de la magie, qui aliènent l'homme. Elle révélera le mystère du Christ et elle pourra s'appuyer sur le sens mystique et la prière qui habitent le cœur de chaque être humain. Les jeunes générations portent en elles ce même sens mystique et cette prière. « Catholicisme : la fin d'un monde » ? Non, je ne partage pas ce diagnostic de la sociologue Danièle Hervieu Léger. Je m'inscris d'avantage dans l'acte d'espérance d'Alexandre Men, « Le christianisme ne fait que commencer ». Nous sommes une jeune Église, une Église des commencements.

Collection COMMUNIO-FAYARD

encore disponibles

1. Hans Urs von BALTHASAR : **CATHOLIQUE**
2. Joseph RATZINGER : **LE DIEU DE JÉSUS-CHRIST**
3. Dirigé par Claude BRUAIRE : **LA CONFESSION DE LA FOI**
4. Karol WOJTYLA : **LE SIGNE DE CONTRADICTION**
5. André MANARANCHE, s. j. : **LES RAISONS DE L'ESPÉRANCE**
6. Joseph RATZINGER : **LA MORT ET L'AU-DELÀ**,
réédition revue et augmentée
- 7 Henri de LUBAC, s. j. : **PETITE CATÉCHÈSE SUR NATURE ET GRÂCE**
8. Hans Urs von BALTHASAR : **NOUVEAUX POINTS DE REPÈRE**
9. Marguerite LÉNA : **L'ESPRIT DE L'ÉDUCATION**,
réédité chez Desclée
10. Claude DAGENS : **LE MAÎTRE DE L'IMPOSSIBLE**
11. Jean-Luc MARION : **DIEU SANS L'ÊTRE**,
Édité aux PUF
12. André MANARANCHE, s. j. : **POUR NOUS LES
HOMMES LA RÉDEMPTION**
13. Rocco BUTTIGL ZONE : **LA PENSÉE DE KAROL
WOJTYLA**
14. Pierre van BREEMEN, s. j. : **JE T'AI APPELÉ PAR
TON NOM**
15. Hans Urs von BALTHASAR : **L'HEURE DE
L'ÉGLISE**
16. André LÉONARD : **LES RAISONS DE CROIRE**
17. Jean-Louis BRUGUÈS o.p. : **LA FÉCONDATION
ARTIFICIELLE AU CRIBLE DE L'ÉTHIQUE CHRÉ-
TIENNE**
18. Michel SALES, s.j. : **LE CORPS DE L'ÉGLISE**

Collection COMMUNIO-PUF
Chez votre libraire

Didier LAROQUE

My Architect. A Son's journey

Un film documentaire de Nathaniel Kahn consacré à Louis I. Kahn, avec Philip Johnson, Vincent Scully, I. M Pei, Frank O. Gehry, Robert A. M Stern.

RECONSTITUANT la vie et l'oeuvre de Louis I. Kahn (1901-1974), l'un des plus illustres représentants de l'architecture américaine, son fils Nathaniel nous donne une occasion de réfléchir sur la possibilité d'une relation entre la volonté d'art et la vie morale. Nos critiques affirment ordinairement que l'oeuvre n'a pas à être édifiante ; se prétendre une compétence morale à son endroit, jugent-ils, revient à ne pas percevoir la beauté. Ainsi devrait-il nous indifférer d'apprendre dans *My Architect* que Louis Kahn ne ressembla ni à un bon père ni à un époux exemplaire ; et c'est ce qui n'est pas. Nous ne pouvons que ressentir ce que la divergence entre le bonheur familial et la recherche de l'oeuvre a de poignant, et ce qu'elle inspire de soucieuse curiosité. Le film montre la souffrance filiale qui fut le prix de l'aveugle et égoïste déploiement du génie architectural paternel ; « *Mon architecte* », ce titre exprime le malheur d'un enfant négligé : pour prétendre bénéficier de l'attention et de l'affection non reçues, le fils se conçoit ainsi qu'un bâtiment. Triste confusion. Tout le mal-être mis en scène paraît reposer sur l'incapacité du grand architecte à refléter la qualité acquise par son travail dans la responsabilité du don de la vie et dans l'amour humain.

Par l'effet de ce film, nous voudrions confusément que celui qui s'efforce de réaliser la beauté fût ainsi animé d'une disposition par

laquelle il ferait du bien à autrui, et qu'il resplendît d'ordre serein; mais nous croyons cependant l'artiste « obligé au dérèglement ». Que signifient une telle attente et une telle conviction ? Pourquoi assemblons-nous ces contradictions ? La réflexion affronte ici une difficulté qu'elle sait ne pas pouvoir aisément surmonter.

En n'admettant pas qu'il y ait un fond mauvais dans l'apparence bénévole des oeuvres, en refusant que la haine soit le germe nécessaire à leur consistance, en s'effrayant que l'amour lui-même pût être issu de son contraire, nous ne pouvons néanmoins cesser de regarder Caravage, Céline et Picasso comme peintre, écrivain et artistes valeureux, tandis qu'ils furent respectivement un assassin, un ignoble antisémite, un monstre domestique. Faut-il comprendre ainsi que la qualité admirable est pur artifice ? Émeut-on les foules de la postérité en énonçant *l'humanitas* dans une seule apparence, de même qu'un film commercial américain manipule financièrement les meilleurs sentiments. N'y aurait-il que de beaux coups de pinceaux, une belle science de la phrase, de belles constructions intellectuelles, un savoir illusionnant et une virtuosité gratuite ? Pourrions-nous *vraiment* admirer des tableaux et des livres si nous n'étions en présence de rien qui fût souverainement positif et vital ?

En outre, faut-il penser que l'oeuvre revendique obscurément des victimes en sacrifice pour son accomplissement ? L'art de bâtir, plus qu'un autre, suggère cette abomination parce que nous trouvons dans les récits mythiques du monde entier l'assurance qu'édifier est l'acte d'une outrecuidance prométhéenne et d'un mépris jeté en face à la divinité – un grand sacrilège – et qu'il faut apaiser sa colère par un sacrifice sous peine de catastrophe et d'épouvante. On exprime aussi dans ces récits que la puissance démoniaque seule est capable de mener à bien la réalisation d'un édifice ambitieux. La construction des murs de Troie par Laomédon est de manière exemplaire associée à toutes sortes de manifestations mauvaises.

Comme le rite sacrificiel se voila en substituant progressivement l'offrande symbolique à l'immolation d'une victime humaine, nous pourrions imaginer qu'il se cacha ensuite dans l'inconscient. L'orgueil du bâtisseur le mènerait à la destruction. Saisi du désir de passer la mesure commune, il prendrait les résolutions les plus contraires à ce qui est juste, bon, humain. C'est ainsi que Louis Kahn aurait exposé les siens et se serait destiné à devenir sa propre victime. La beauté grave et parfois presque sépulcrale de ses bâtiments représenterait l'affliction, ce qu'ils ont de parfait soulignant leur finitude et la privation qu'elle implique.

Nous pouvons aussi, évidemment, nous interroger sur la condition contemporaine de celui qui prétend à l'architecture. Lorsque la civilisation est confondue avec ses moyens matériels, les devoirs publics avec l'intérêt privé, quand la jouissance la plus grossière se donne en spectacle et quand les sciences spéculatives sont bafouées, l'homme qui veut bâtir des temples n'est-il pas contraint, par les chicanes et les obstacles sociaux qu'il rencontre nécessairement, de devenir le martyr de sa haute visée ?

Malgré sa teneur et sa continuité tragiques, le récit de Nathaniel Kahn trouve une issue radieuse, lorsque l'égoïsme du maître apparaît finalement convertissable à l'intérêt public. L'inconstance, les passions, tout le chaos d'une vie se transforment en ordre du droit et en unité politique; l'architecture devient un moyen terme pédagogique entre la rusticité d'un peuple et son destin politique : à Dacca, les paroles d'un Bengalais donnent à l'enquête son acmé en portant l'autorité matérielle du *National Assembly Hall* jusqu'à l'instauration de la démocratie. L'édifice permet d'asseoir l'État dans son lieu. Par les images, une force spirituelle rayonne dans les volumes de béton nu incrustés de marbre blanc, un unique vouloir en puissance du mieux : le vouloir proprement humain qui fait du néant une cité. Le film est indéniablement beau, bien rythmé, sans fioritures, sans excès sentimental, exempt de l'ignoble voyeurisme télévisuel. Ce que Louis paraît à l'architecture, Nathaniel pourrait le devenir dans l'ordre du cinéma. Un mouvement essentiel a retourné sa détresse en profondeur de vue. Il sait qu'il ne peut y avoir ici-bas de société où l'on rende à chacun une exacte justice. Parce que l'amour humain infiniment manque, il conçoit l'amour infini. Il est entraîné jusqu'au plus profond mystère; celui qu'énonce Bossuet dans son *Panégryrique de saint Paul* : « La chair qu'il a prise est infime, la parole qu'il prêche est simple : nous adorons dans notre Sauveur la bassesse mêlée avec la grandeur. Il en est ainsi de son Écriture, tout y est grand, tout y est bas ; tout y est riche, et tout y est pauvre; et en l'Évangile, comme en Jésus-Christ, ce que l'on voit est faible, et ce que l'on croit est divin. »

Didier Laroque, né en 1956, marié, trois enfants, est professeur à l'ENSBA de Dijon, et membre du comité de rédaction de *Communio*. Dernière publication : *Le Temple. L'ordre de la terre et du ciel*, Bayard, Paris.

Jean CLAPIER

Thérèse de Lisieux et la souffrance humaine

Sous peine de méconnaître l'expérience christologique de Thérèse de Lisieux et son intelligence du mystère de la Rédemption, il importe de clarifier son rapport à la souffrance. Question difficile qu'il nous faut traiter sans préjugés, nous gardant du discours récurrent sur Thérèse et son message, qui incline souvent à l'édulcorer ou à l'ignorer.. Thérèse a connu maintes épreuves durant sa brève existence. À travers elles, s'est forgée l'originalité de sa *petite doctrine* : «*J'ai trouvé le bonheur et la joie sur la terre, mais uniquement dans la souffrance, dit-elle, proche de la mort, car j'ai beaucoup souffert ici-bas; il faudra le faire savoir aux âmes* » (CJ 31.7.13)¹.

Notre étude renvoie principalement à la phase de sa vie où est découvert le mystère de la Sainte-Face, durant les années 1888 à 1890, période où Thérèse fait l'expérience la plus aiguë de la souffrance ; après avoir mis en lumière la relation entre amour et souffrance, leur interaction qu'elle a reconnue dans le dessein rédempteur de Dieu, nous montrerons comment elle puise la pacification de l'âme et sa fécondité spirituelle « *dans la souffrance unie à l'amour* » (LT 258), pour conclure en précisant les aspects de la mystique

1. Abréviations utilisées : A (manuscrit adressé à mère Agnès), B (M) (lettre adressée à soeur Marie du Sacré-Coeur), C (G) (manuscrit adressé à mère Marie de Gonzague), LT (lettre), PN (poésie), RP (récréation pieuse), Pri (prière), CJ (carnet jaune).

thérésienne du Christ pascal, cristallisée dans la vénération de la Sainte Face.

Amour et souffrance : une mystérieuse conjonction existentielle

À la manière dont on réagit spontanément face au problème du mal, l'embarras, voire le malaise, est fréquent dès lors qu'il est question de la souffrance chez Thérèse. De fait, l'expression thérésienne de la « souffrance » ou de la « douleur » est abrupte, elliptique ; apte à alimenter équivoques, contre-sens et malentendus. On est surpris par la fascination que la souffrance semble exercer sur Thérèse : « *Sa joie d'aimer la souffrance* » (PN 45, 2), de « *la réclamer* »² avec ardeur, répétant que « *souffrir a des charmes* »³, « *car souffrir c'est justement ce qui lui plaît de la vie* » (CJ 25.7.1), déconcerte et indispose plus d'un lecteur. Le « *grand désir de la souffrance* », éprouvé lors des premières communions eucharistiques, est à son comble et semble exaucé à l'occasion de la maladie de son père hospitalisé à Caen, le 12 février 1889, comme en témoignent ces extraits de la correspondance de l'hiver 1889 : « *Dieu tournerait le monde pour trouver la souffrance afin de la donner à une âme sur laquelle son divin regard s'est fixé avec un amour indicible !* » (LT 81). « *Maintenant nous n'avons plus rien à espérer sur la terre, plus rien que la souffrance et encore la souffrance, quand nous aurons fini, la souffrance sera encore là qui nous tendra les bras, oh ! quel sort digne d'envie* » (LT 83). « *Souffrons avec amertume, sans courage !... [..] La Sainteté ne consiste pas à dire de belles choses, elle ne consiste pas même à les penser, à les sentir !... elle consiste à souffrir et à souffrir de tout* » (LT 89).

En 1895, alors qu'elle se remémore ses premiers pas au Carmel, Thérèse confirme, avec la sérénité de la maturité, l'esprit dans lequel, postulante, elle appréciait la souffrance : « *Oui, la souffrance m'a tendu les bras et je m'y suis jetée avec amour... Ce que je venais faire au Carmel, je l'ai déclaré aux pieds de Jésus-Hostie, dans l'examen qui précéda ma profession: « Je suis venue pour sauver les âmes et surtout afin de prier pour les prêtres ». Lorsqu'on veut atteindre un but, il faut en prendre les moyens;*

2. PN 31, r. 2 et 35, 4.

3. PN 16, 2 ; 46, 3 ; RP 1, 6 recto ; A, 36 verso ; PN 45, 5.

Jésus me fit comprendre que c'était par la croix qu'Il voulait me donner des âmes et mon attrait pour la souffrance grandit à mesure que la souffrance augmentait » (A, 69 verso).

Si cet attrait de Thérèse connaît une intensité variable liée à son expérience spirituelle et à la maturation de sa personne, c'est une inclination de fond qui demeure en elle jusqu'à la fin de sa vie. Et lorsqu'elle parvient à une sorte d'indifférence, fruit d'un parfait abandon, cette équanimité intérieure ne signifie nullement qu'elle n'éprouve plus aucune sympathie pour la souffrance⁴. Au-delà des joies et des souffrances temporelles, « *c'est ce que Dieu fait qu'elle aime* » (CT 27.5.4), Thérèse repose dans cet état d'âme « où la souffrance et la joie sont tenues pour équivalentes, pourvu qu'elles viennent de la main de Dieu »⁵.

Au terme de l'année 1895, dans l'euphorie spirituelle consécutive à son Offrande, Thérèse garde la même conviction : « *je vois que la souffrance seule peut enfanter les âmes* » (A, 81 recto). Deux pages plus loin, elle ajoute qu'elle « *ne désire pas... la souffrance ni la mort et cependant je les aime toutes les deux, mais c'est l'amour seul qui m'attire... Longtemps je les ai désirées; j'ai possédé la souffrance et j'ai cru toucher au rivage du Ciel, j'ai cru que la petite fleur serait cueillie en son printemps... maintenant c'est l'abandon seul qui me guide, je n'ai point d'autre boussole* » (83 recto). Elle ne se laisse pas aveugler par la fécondité de la souffrance : elle accepte avec une égale reconnaissance les contours de l'existence, douloureux et joyeux. Ce qui lui importe avant tout, c'est d'aimer en Jésus, d'être à lui, dans la joie comme dans la peine. En fait, si la souffrance tient une telle place en elle, c'est parce que, par-delà tout conditionnement psychologique, ou influences diverses, Thérèse est livrée corps et âme au Christ, au mystère de Pâques *en tant qu'il s'accomplit* dans l'aujourd'hui de sa vie personnelle.

Nous atteignons ici une constante de la vie spirituelle de la sainte de Lisieux, un des points majeurs de sa pensée théologique et la clé de son rayonnement missionnaire. Certes, il est aisé de reconnaître,

23. Le 9 juin 1897, elle écrit à l'abbé Maurice Bellière : « *la souffrance... est la seule chose qui me paraît désirable en la vallée des larmes* » (LT 244; 253).

24. H. U. VON BALTHASAR, *Thérèse de Lisieux, Histoire d'une mission*, Paris et Montréal, Apostolat des Éditions et Éd. Paulines, 1973 (1996) (parution en langue allemande en 1950), p. 383.

à travers l'imagerie ou l'iconographie religieuse de son temps, l'inflation doloriste typique d'une sensibilité spirituelle du XIX^e siècle⁶. Mais il serait erroné d'attribuer à cette seule référence l'omniprésence de la souffrance dans les écrits de Thérèse, qui sont le reflet d'une vie entièrement commandée par l'amour de Dieu: c'est donc sous cet angle qu'il faut discerner le sens de la souffrance chez Thérèse, la compréhension vitale qu'elle en a. Bien plus, elle exprime, dans ses propos, l'expérience d'une libre immersion dans l'oeuvre de la rédemption accomplie par la Pâque du Christ. La rédemption par le sang du Crucifié est essentiellement le mystère de l'amour divin en acte dans la condition humaine. En communion au Crucifié ressuscité, c'est ce mystère qui fonde et nourrit la joie pascale de l'Église. Or, si l'amour et la joie de Pâques sont inscrits au cœur même du mystère du salut, la souffrance et la déchirure de l'amour rédempteur traversent tout autant la trame de son accomplissement. À la suite du Christ, c'est la même voie que prennent ses disciples pour collaborer⁷ à son oeuvre. Tout particulièrement celles et ceux qui participent au témoignage suprême, le *martyrium* de la croix. Par leur union christopascale, leur souffrance et leur mort reçoivent une valeur et une force rédemptrices : c'est en eux que le Christ continue à vivre et à répandre le mystère de sa Pâque.

Amour et souffrance : formellement distincts ; existentiellement unis

La distinction entre amour et souffrance est formellement juste et nécessaire si l'on envisage la Rédemption à partir de son principe, de sa cause formelle et efficiente ou de sa raison dernière, l'amour de Dieu. Elle est inopérante dès lors que sont évaluées la densité rédemptrice de l'amour divin *en acte* et la qualité sotériologique inhérente à la mission du Verbe. Densité et qualité non pas uniquement redevables à l'amour et à l'obéissance du Christ, mais aussi à ses souffrances comme telles, en sa passion et en sa mort (*Isaïe 53*,

6. Voir Pierre DESCOUVEMONT, *Sainte Thérèse de Lisieux, docteur de l'Église*, Paris, Ed. du Cerf, 1997, p. 225-226 ; *Sainte Thérèse de Lisieux, La vie en images*, Paris, Éd. du Cerf, Orphelins Apprentis d'Auteuil, OCL et Novalis, 1995, p. 66, 69, 77, 84, 89, 93, 208-201.

7. Voir *Jean* 12, 23-26 ; 16, 18-20 ; II *Timothée* 3, 12, etc.

10-11 ; I *Pierre* 2, 21-24 ; 4, 13). Sans elles, l'amour du Christ nous serait resté inconnu et non manifesté⁸.

Très tôt, Thérèse a été alertée, puis séduite par la vérité d'une vie totalement informée par l'appel du Christ sauveur, la concrétude de son amour rédempteur, prenant la forme de la croix, où amour et souffrance sont intimement unis. Novice, elle en pénètre expérimentalement le sens et la consistance existentielle. Elle s'y livre sans réserve. Ici-bas, elle comprend que la souffrance et l'épreuve sont l'expression extrême de l'amour, ce que le lit d'une rivière est au cours d'eau qui l'emplit : son espace de diffusion et de croissance privilégiées, le lieu où l'amour accroît sa densité, les conditions où il gagne en qualité, en maturité, en intensité. « *Ne croyons pas pouvoir aimer sans souffrir ; sans souffrir beaucoup*, écrit-elle le 25 avril 1889, *notre pauvre nature est là ! et elle n'y est pas pour rien !... C'est notre richesse, notre gagne-pain !... Elle est si précieuse que Jésus est venu sur la terre exprès pour la posséder* » (LT 89). « La souffrance, écrit Balthasar à propos de Thérèse, lui apparaît comme l'oeuvre suprême qu'une créature puisse réaliser ; ...le sommet de l'existence pour celui qui connaît l'amour de Dieu.⁹ » Il ne s'agit pas d'entendre que, par nature, l'amour dériverait de la souffrance essentiellement, seul l'amour engendre l'amour et, par l'amour seul, conduit à l'amour, unit à Dieu, ni comprendre que la souffrance, comme telle, serait vertu et voie de salut. On ne peut adopter une conception doloriste et gravement faussée de la Rédemption, où souffrance et douleur prennent le rôle efficient qui, en dernier lieu, n'appartient qu'à l'amour de Dieu.

Prises en elles-mêmes, la souffrance et l'épreuve sont ambivalentes. Non assumées dans l'amour, elles peuvent être stériles, écraser l'homme et le jeter dans le désespoir. C'est l'amour, ferment de joie et d'espérance, et lui seul, qui confère à toute épreuve, ce pouvoir d'assainir et de féconder l'existence. En revanche, l'expérience humaine resterait enclose sur elle-même, inassouvie dans ses

8. Ce qui n'invalide en rien l'affirmation centrale que seul-« l'amour sauve ». L'expression existentielle de l'amour rédempteur du Christ fut celle de la souffrance et de la croix ; expression de son amour qui qualifie son « être », sa « nature », sa qualité ontologique. En ce sens, il nous faut entendre *Isaïe 53*, 3.5.11 ; I *Pierre* 2, 24 ; II *Colossiens* 4, 10 ; *Colossiens* 1, 24 ; *Hébreux* 5, 8 ; 12, 2...

9.H. U. VON BALTHASAR, *Histoire d'une mission*, p. 366.

potentialités et ses attentes secrètes si elle n'était pas éprouvée¹⁰. En définitive, si la souffrance purifie et libère, en dilatant les énergies de l'amour, en retour, l'amour sauve la souffrance de son ambiguïté. Il lui confère une visée et une vertu rédemptrices. C'est dans l'amour et uniquement par l'amour que la douleur ouvre l'homme à plus que lui-même.

La clé du sens thérésien de « *la souffrance unie à l'amour* » (LT 258) et, par extension théologique, du sens thérésien de la Rédemption, n'est donc pas à rechercher hors de sa volonté « *d'aimer Jésus plus qu'il n'a jamais été aimé* »¹¹. La détermination christoponsale de Thérèse transfigure la souffrance de l'épreuve et la lui rend aimable parce qu'elle confère à la douleur la vertu de livrer son âme à « *Jésus seul* » ; tout en l'emplissant d'une paix et d'une joie goûtées sous un mode nouveau.

Paix et joie dans « *la souffrance unie à l'amour* »

« Souffrons en paix... J'avoue que ce mot de paix me semblait un peu fort, l'autre jour en y réfléchissant, j'ai trouvé le secret de souffrir en paix... Qui dit paix ne dit pas joie, ou du moins joie sentie... Pour souffrir en paix, il suffit de bien vouloir tout ce que Jésus veut... Pour être l'épouse de Jésus; il faut ressembler à Jésus, Jésus est tout sanglant. Il est couronné d'épines ! » (LT 87).

Dans cette lettre, on découvre que la douleur d'amour n'exclut ni la paix ni la joie. Mieux : la douleur d'amour engendre paix et joie. Le « *secret de souffrir en paix* », générateur d'une joie au-delà des prises habituelles de notre sentiment, procède, précise Thérèse, d'un christocentrisme absolu : « *vouloir tout ce que Jésus veut* » Ce qui sous-entend un libre abandon à l'aimé par le désistement de tout vouloir propre.

Au temps de son noviciat, il s'agit pour Thérèse d'accepter les aspérités de l'épreuve familiale en rejoignant Jésus dans la volonté de lui ressembler, de l'épouser en sa manifestation réelle, reconnue en son

10. « Celui qui n'a pas été tenté, que sait-il ? » (*Siracide* 34, 10; que cite Thérèse dans la LT 198).

11. LT 74, 6 janvier 1889. Le 24 février 1896, Thérèse écrit à Céline, au nom de mère Geneviève : « *Vous n'aurez pas de peine à chérir la Croix et les larmes de Jésus si vous pensez souvent à cette parole: "Il m'a aimé et s'est livré pour moi !"* » (LT 184).

père malade : « *Jésus est là avec sa croix* » (LT 81). À la lumière de cette vision christocentrique de la souffrance, Thérèse ne recherche rien d'autre que le bonheur : « *Pourquoi chercher du bonheur sur la terre, je vous avoue que mon cœur en a une soif ardente, mais il voit bien, ce pauvre cœur, que nulle créature n'est capable d'éteindre sa soif, au contraire, plus il boit à cette source enchantée plus sa soif devient ardente !* » (LT 75, 6 ou 7 janvier 1889). Déterminée à assouvir cette soif, sachant que seul l'amour absolu, celui de Jésus, peut combler le cœur humain, Thérèse en découvre la « source » dans la souffrance, une souffrance purifiée de toute considération extérieure : « *Je connais une autre source, c'est celle où après avoir bu on a encore soif, mais d'une soif qui n'est pas haletante, qui est au contraire très douce parce qu'elle a de quoi satisfaire, cette source c'est la souffrance connue de Jésus seul !* » (LT 75). Dans une lettre adressée à Céline, le 14 juillet 1889, Thérèse précise sa pensée sur « *l'amour connu de Dieu seul* » : « *Dieu est admirable, mais surtout il est aimable, aimons-le donc... aimons-le assez pour souffrir pour lui tout ce qu'il voudra, même les peines de l'âme, les aridités, les angoisses, les froideurs apparentes... ah ! c'est là un grand amour d'aimer Jésus sans sentir la douceur de cet amour... c'est là un martyr... Et bien ! mourons Martyrs. [...] le martyr ignoré, connu de Dieu seul, que l'œil de la créature ne peut découvrir, martyr sans honneur, sans triomphe... Voilà l'amour poussé jusqu'à l'héroïsme* » (LT 94).

Thérèse novice nous livre ici une des raisons de son attrait pour la souffrance, qui dissipe l'équivoque du dolorisme ou du masochisme. Dans l'âpreté de la douleur ou de l'épreuve, l'amour peut s'affirmer avec plus de fidélité, de pureté et d'authenticité. C'est alors que le bonheur attaché à l'élan oblatif de l'amour peut être savouré : la joie d'être davantage à l'aimé qu'à soi-même. La *douleur d'amour* confirme donc, en sa pureté et sa gratuité la logique de l'amour: elle ne procure pas nécessairement à celui qui aime la jouissance sensible de la présence de l'aimé; non plus que le secret contentement de la résonance personnelle ou de la conscience du sentiment d'aimer¹². La force d'un amour pur, qui n'a pour fin que

13. Voir Denis VASSE, « Ce n'est pas le sentiment de souffrir, ce n'est pas souffrir de souffrir qui donne sa valeur à la souffrance dont parle Thérèse. C'est bien plutôt *souffrir sans avoir le sentiment d'aimer*. Souffrance nue dans laquelle se donne toujours à lire la joie du désir de l'Autre en voie d'accomplissement ! La vérité du désir naît et s'accomplit dans l'Autre. Il ne dépend en aucune façon d'un *moi* qui jouirait de lui-même, qui en retirerait des bénéfices

l'aimé, sans aucune idée de retour sur soi, traverse avec passion le *billet de Profession* religieuse de Thérèse : « *Que je ne cherche et ne trouve jamais que toi seul, que les créatures ne soient rien pour moi et que je ne sois rien pour elles, mais toi Jésus sois tout! [...] Je ne te demande que... l'amour infini sans autre limite que toi, l'amour qui ne soit plus moi mais toi mon Jésus* » (Pri 2, 8 septembre 1890).

Dans son attrait pour la souffrance, c'est fondamentalement à *Jésus seul* que Thérèse adhère, non à la souffrance. « À voir souffrir Thérèse, écrit G. Thibon, on sent... que ses tourments sont ceux d'une âme ouverte et libre. Thérèse souffre atrocement ¹³, mais elle n'adhère pas à sa souffrance. Au lieu de s'emurer dans l'épreuve, comme le font la révolte et le désespoir, elle trouve en elle un point d'appui pour de nouveaux essors et une nouvelle liberté... C'est dans ce sens de ferme adhésion à Jésus, qu'il nous faut lire et comprendre : « *Le vrai bonheur, c'est de souffrir* » (LT 226) ; ou encore : « *Oui, souffrir en aimant, c'est le plus pur bonheur* » (PN 54, 16). Car c'est « *le cantique de la souffrance unie à ses souffrances* », celles d'un accord effectif avec son amour rédempteur, « *qui ravit le plus le cœur* » de Jésus (LT 87).

Excellence de la douleur d'amour, mère de la vie

Dans un autre sens, Thérèse voit dans la souffrance humaine *la souffrance d'amour, matrice de la vie spirituelle*. Loin de l'assimiler à un châtement divin, Thérèse envisage la souffrance comme une opportunité d'union plus profonde, plus pure à Jésus ; et comme une source de fécondité spirituelle. C'est une des lignes de force de la spiritualité sponsale de Thérèse, qui n'a fait que s'approfondir au fil des années ¹⁴. Rappelons la lettre écrite à Sœur Agnès, à l'approche

secondaires» (*La Souffrance sans jouissance ou le Martyre de l'Amour, Thérèse de l'Enfant-Jésus et de la Sainte-Face*, Paris, Éd. du Seuil, 1998, p. 15).

13. Si G. Thibon envisage la totalité de l'existence de Thérèse dans *Une sainte parmi nous, Thérèse de l'Enfant-Jésus*, Plon, Paris, 1937, ses réflexions portent surtout sur l'épreuve finale des dix-huit derniers mois, p. 66.

14. Ainsi que l'illustre l'expression: « *il n'y a que la souffrance qui puisse enfanter des âmes à Jésus* » (LT 129, 8 juillet 1891). D'autres formules, plus tardives, sont analogues : « *(Jésus) veut que déjà vous commenciez votre mission et que par la souffrance vous sauviez les âmes* » (LT 213, à l'abbé Bellière) ; « *déjà vos souffrances ont sauvé des âmes* » (LT 221, au P. Roulland).

de sa Profession religieuse, qui évoque, peut-être avec le plus de concision et de clarté, la dimension rédemptrice de la souffrance humaine dans la mesure où elle est assumée dans l'amour de Jésus : « *Oh ! demandez à Jésus, vous qui êtes ma lumière, qu'il ne permette pas que les âmes soient privées à cause de moi des lumières qui leur sont nécessaires, mais que mes ténèbres servent à les éclairer* » (LT 112, ^{1er} septembre 1890). Sa conduite dans la souffrance, guidée par l'amour et son désir « *de faire plaisir à Jésus* », lui apprend la valeur rédemptrice « *de la souffrance et de l'épreuve* » : « *Alors nous comprendrons*, écrit-elle à Léonie, *le prix de la souffrance* ¹⁵ *et de l'épreuve, comme Jésus, nous redirons: 'Il était véritablement nécessaire que la souffrance nous éprouvât et nous fit parvenir à la gloire'* » (LT 186, 11 avril 1896).

En s'exprimant ainsi, Thérèse n'ignore pas la prééminence absolue de l'amour de Dieu et de sa grâce qui, seuls, donnent une valeur spirituelle actuelle et eschatologique aux épreuves humaines. Ainsi, « *c'est Jésus qui peut seul donner un tel prix à nos actions* » (LT 164). De sorte que « *pour donner du prix à ses sacrifices* », Thérèse « *veut les jeter dans le Divin Cœur* » de Jésus ¹⁶. Cependant, son existence, marquée par la tribulation lui révèle la valeur de la souffrance, surtout si elle est *incomprise, méconnue* : « *Thérèse... a compris ce mystère. L'hiver c'est la souffrance, la souffrance incomprise, méconnue, regardée comme inutile par les yeux profanes, mais féconde et puissante aux regards de Jésus et des Anges* » (LT 164). Consciente de la richesse d'un tel *mystère*, elle n'hésite pas à le louer comme un insigne privilège des hommes, une forme de supériorité sur les anges : « *sur le Séraphin* ¹⁷, *vous avez l'avantage. Vous pouvez être purs, et vous pouvez souffrir. !* » La conception thérésienne de la valeur de la souffrance d'amour, illustre autrement son interprétation ¹⁸ théologique du mystère rédempteur.

15. Formule qu'elle emploie à nouveau dans la lettre 211 adressée à sœur Geneviève, le 24 décembre 1896: « *Je voudrais te consoler, si je ne le fais pas, c'est que je connais le prix de la souffrance et de l'angoisse du cœur* ». Ou encore, toujours à Sœur Geneviève : « *le mérite de la souffrance [...] j'en connais trop le prix* » (LT 182, 23 février 1896).

16. PN 23, 7 (octobre ou juin 1895 ?) ; B (M), 4 verso.

17. C'est « *l'ange du Seigneur* » qui parle et s'adresse à sainte Cécile et Valérien.

18. PN 3 96, « *Vous pouvez souffrir ici-bas sur un mode autre que celui propre à la compassion divine et que partagent tous les Bienheureux* » (LT 263). Voir notre étude : *L'apport de Thérèse de Lisieux à la réflexion sur le mystère de la compassion divine* in *Communio*, XXIV 5-6, p. 117-130.

La «*souffrance unie à l'amour*» tend vers le don absolu de l'amour : «donner sa vie pour ses amis» (*Jean* 15, 13). Elle tend à épouser la forme infinie que l'amour divin est venu exprimer dans la finitude de la chair et du sang, assumée par l'incarnation du Verbe. «*Dieu a tant aimé le monde qu'il a donné son Fils unique* » (*Jean* 3, 16). L'amour absolu, l'amour divin, est venu investir et assumer, dans la condition humaine, les espaces de souffrance et de mort pour y manifester son infinitude et la communiquer à l'homme : il a été donné à Thérèse d'en avoir la pleine compréhension:

« *Vivre d'Amour, ce n'est pas sur la terre
Fixer sa tente au sommet du Thabor
Avec Jésus, c'est gravir le Calvaire,
C'est regarder la Croix comme un trésor !...
Au Ciel je dois vivre de jouissance
Alors l'épreuve aura fui pour toujours
Mais exilée je veux dans la souffrance
Vivre d'Amour. »*
(PN 17, 4)

En lui permettant de dépasser les anges par l'expérience cruciforme de l'amour, la souffrance apparaît à Thérèse «comme la possibilité suprême de la nature humaine. Et Dieu lui-même a revêtu cette humanité pour donner à l'amour une expression que, dans sa nature divine au ciel, il ne pouvait pas lui donner. On doit ici s'arrêter: l'homme dans la souffrance peut plus que les êtres célestes. L'homme terrestre, dans sa bassesse et son humiliation, possède un trésor plus grand que les trésors des anges. L'existence terrestre, pénible, pleine de soucis, a plus de poids, plus d'éclat, plus de fécondité, que l'existence céleste, légère, sans souci, ne s'écoulant que dans la lumière et l'amour¹⁹. Le «plus» de l'existence terrestre, souffrante, n'est vrai qu'en fonction d'un amour christocentré qui anime l'existence humaine et confère à l'homme éprouvé la possibilité de se conformer au Christ, par l'association à sa mission rédemptrice accomplie sur la croix. Voie d'assimilation au Christ, comme telle, inaccessible aux anges.

Mystérieuse dialectique qu'entretiennent amour et souffrance : privés l'un de l'autre, ils semblent incapables de révéler l'homme à lui-même et de lui donner de franchir le seuil de l'éternel. Conjugués,

19. H. U. VON BALTHASAR, *Histoire d'une mission*, p. 366.

ils opèrent un étrange et mutuel enrichissement : l'amour dilate à l'infini sa fécondité et les traits rebutants de la souffrance en deviennent aimables. C'est en cela seulement que la souffrance a du prix aux yeux de Thérèse. Si désireuse d'enfanter des âmes à Jésus, la souffrance féconde est pour elle, inséparablement une «souff^oante unie à l'amour»²⁰. En vérité, «aimer la souffrance» – qui devient spirituellement féconde en unissant plus intimement l'âme à Jésus –, revient essentiellement à «*aimer l'amour* » éprouvé par le creuset de l'épreuve. Communier «aux souffrances du Christ», c'est donc vivre en symbiose avec l'amour absolu manifesté en sa passion. Ce que les écrits néotestamentaires n'hésitent pas à désigner comme une «faveur de Dieu»²¹ et un motif de réjouissance²². Thérèse aime la souffrance et lui voue une sorte de vénération, spécialement durant son noviciat, temps de la grande épreuve familiale, parce qu'elle l'approche à partir de l'amour et en vue de rejoindre l'amour, dans sa forme suprême, l'amour sauveur, Jésus en sa passion. Thérèse comprend alors, dans une sorte de fulguration, combien la souffrance est une introductrice efficace au mystère de Jésus et à sa mission rédemptrice. En définitive, ce que Thérèse aime dans la souffrance, c'est sa capacité d'ouvrir l'âme, en vérité et avec une plus grande pureté, à l'intimité de l'Époux rédempteur, de l'unir à lui, et de l'associer à son oeuvre de salut universel.

« *Chaque nouvelle souffrance, chaque angoisse du cœur est comme un léger zéphyr qui va porter à Jésus le parfum de son lys, alors il sourit avec amour et aussitôt il prépare une nouvelle amertume, il remplit le calice jusqu'au bord, pensant que plus son lys croît dans l'amour, plus aussi il doit croître dans la souffrance !... Quel privilège Jésus nous*

20. Par ailleurs, au fil des années, Thérèse reconnaît que la fécondité spirituelle n'est pas l'apanage exclusif de «*la souffrance d'amour*», mais qu'elle réside principalement dans l'accomplissement de la volonté de Dieu : «*Il me semble que si nos sacrifices sont des cheveux qui captivent Jésus, nos joies en sont aussi, pour cela il suffit de ne pas se concentrer dans un bonheur égoïste mais d'offrir à notre Époux les petites joies qu'il sème sur le chemin de la vie pour charmer nos âmes et les élever jusqu'à Lui*» (LT 191, 12 juillet 1896).

21. *Philippiens* 1, 28-29: Vous êtes «nullement effrayés par vos adversaires: c'est là un présage certain, pour eux de la ruine et pour vous du salut. Et cela vient de Dieu : car c'est par sa faveur qu'il vous a été donné, non pas seulement de croire au Christ, mais encore de souffrir pour lui ».

22. Voir *Matthieu* 5, 11-12; *Actes* 5, 41; *Romains* 5, 3-5; *Colossiens* 1, 24; *Jacques* 1, 2-4 ; 1 *Pierre* 4, 14.

fait en nous envoyant une si grande douleur, ah ! l'éternité ne sera pas trop longue pour le remercier, Il nous comble de ses faveurs comme il en comblait les plus grands saints, pourquoi une si grande prédilection ? » (LT 83, 5 mars 1889).

Mystique thérésienne du visage du Christ pascal

Nous ne soulignerons jamais assez l'importance de la connaissance thérésienne de « *la vraie sagesse* » (A, 71 recto) : c'est en elle que Thérèse découvre le principe herméneutique de l'imitation du Christ qui anima toute sa vie, sa *kénose* intérieure inspirée par celle du Christ. À travers la maladie de son père, Thérèse a reconnu l'indéfectible présence de Dieu aimant et agissant au sein des pires épreuves humaines qui permettent à l'homme de se rapprocher de Dieu, d'affermir son union avec lui, à travers le sacrifice de son Fils. Car le Christ, en sa passion, porte toute épreuve et communie à toute peine²³ humaine. Lorsque l'homme vit en Christ, « ce n'est plus [lui] qui vit, mais le Christ qui vit en [lui] » (*Galates* 2, 20) et assume ses souffrances...

Les principales caractéristiques de la mystique thérésienne du *visage du Christ pascal*, éclairent et fondent le sens que Thérèse donne à la souffrance humaine: il faut y voir une incitation à participer activement au mystère de la Rédemption par une libre adhésion à la présence divine, pleinement communiquée aux hommes en Jésus-Christ. Les *trois notes essentielles* de la spiritualité thérésienne comprise à la lumière de la Face du Christ rédempteur peuvent donc, dans un enchaînement logique, être résumées comme suit :

- un *saisissement contemplatif* face à la passion rédemptrice de *Jésus humilié*, dont l'amour universel est méconnu et méprisé;
- une volonté de *consoler Jésus* en entrant dans une *réciprocité d'amour* capable d'étancher sa soif de salut par un don de soi continu ;
- une *imitation* de Jésus crucifié dans la fécondité de son abaissement par le ferme désir de lui *ressembler* : *vivre cachée* jusqu'à être oubliée.

L'assimilation de Thérèse au Christ de la passion reçoit de la contemplation de la Sainte-Face sa vigueur spirituelle et sa rectitude

23. « *Jésus est là avec sa croix* », écrit-elle à Céline en désignant leur père malade (LT 81) ; voir LT 165.

théologique. En fait, le visage pascal du « *Verbe Divin* » est le point focal de sa vie en Christ. Sans aucun doute, « la dévotion à la Sainte-Face n'est pas un épisode de la vie spirituelle de la Sainte, mais un aspect imagé de sa doctrine spirituelle constante »²⁴, comme en témoigne son entourage. Thérèse reconnaît l'Invisible dans le visible : dans l'image est contemplé le mystère. Le voile de Véronique lui révèle la vérité du visage aimé, la Face du Crucifié ressuscité.

À compter du noviciat, la Sainte-Face devient l'étoile qui oriente l'engagement de Thérèse. Éprise du désir de « *ressembler à Jésus* », sa vie s'inspire de la Face divine voilée et dévoilée : elle se dévoile dans la mesure où elle se voile, où elle-même s'enfonce dans le monde du mystère »²⁵. Le mystère de la présence de Dieu exprimée dans la Parole de la Croix, est tout à la fois manifestée et cachée en son Fils livré. Elle est l'irréversible « don de la paix par son sang » (*Colossiens* 1, 20). Son accomplissement revêt pour Thérèse la forme de « *l'épreuve de la foi* » qu'elle a connue²⁶. C'est elle, Parole de Dieu, qui, « *dans le secret* », a enseigné à Thérèse « *la science d'Amour* » (B [M], 1 recto). C'est elle qui l'a initiée à « *l'unique chemin qui conduit à la fournaise Divine* » (*ibid*) de la Vie : aimer dans la confiance et l'abandon du Fils et du Fils crucifié. Selon le langage de Thérèse : « *vivre et mourir d'amour* » dans l'Amour sauveur *réel*, et donc nécessairement souffrant de Jésus. Là est la manière thérésienne de dire comment, dans une réceptivité docile, l'homme doit s'associer personnellement à l'oeuvre de l'unique Rédempteur.

Jean Clapier, né en 1959, est prêtre (1991) et appartient à l'Ordre des Carmes Déchaux (Montpellier). Spécialisé dans l'étude de Thérèse de Lisieux, il est docteur en théologie de l'Institut Catholique de Toulouse (2002). Sa thèse a été publiée aux éditions du Cerf: « *Aimer jusqu'à mourir d'amour* », *Thérèse et le mystère pascal*, col. «Théologies », Paris, 2003.

24. Lucien-Marie DE SAINT-JOSEPH, *Enfant-Jésus, Carmel III* (1955), p. 189. 25 H. U. VON BALTHASAR, *Histoire d'une mission*, p. 260.

26. Voir notre étude « *Aimer jusqu'à mourir d'amour* », *Thérèse et le Mystère pascal*, Paris, Éd. du Cerf, 2003, p. 274-355.

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. Secrétaire général : Patrick CANTIN.

CONSEIL DE RÉDACTION EN FRANÇAIS _____

Jean-Robert Armogathe, Nicolas Aumonier, Jean-Pierre Batut, Thierry Bedouelle, Olivier Boulnois, Rémi Brague, Vincent Carraud (Caen), Olivier Chaline (Rouen), 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 Veto (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@neuf.fr

Abonnements : voir bulletin et conditions d'abonnement.

Vente au numéro : consultez la liste des libraires dépositaires.

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.

BÉSILIE: Revista Internacional Católica Communio

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

CROATE: Svetski Communio

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

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 Erdo, Papnovelde, u. 7,1-1053 Budapest.

ITALIEN: Communio Revista Internazionale di Teologia e Cultura

Responsable: Andrea Gianni, Via Gioberti, 7,1-20123 Milano.

NÉERLANDAIS: Internationaal Katholiek Tijdschrift Communio

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

POLONAIS: Miedzynarodowy Przegląd Teologiczny Communio

Responsable: Lucjan Batter, 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 Katoliska Revija Communio

Depala Vas, 1, SLO-1230 Don2ale.

TCHÈQUE: Mezinárodní Katolická Revue Communio

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

UKRAINIEN: Ukraine Communia

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

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