

REVUE CATHOLIQUE INTERNATIONALE
COMMUNIO

LA VIE CONSACRÉE

*« Le supérieur : que demandez-vous ?
Le profès : la miséricorde de Dieu
et la vôtre. »*

Rituel de la profession
dans l'ordre des Prêcheurs.



Sommaire

ÉDITORIAL

Guy BEDOUELLE : **Vie ecclésiale et liberté évangélique**

7

THÈME

Hans Urs von BALTHASAR : **Théologie du vœu de religion**

21

La notion de *vœu*, appliquée dès l'origine à l'offrande religieuse, trouve son plein sens dans la réponse de l'homme appelé par le Christ : il s'agit là d'un *acte* de donation de soi qui engage toute l'existence, résolution eschatologique *irrévocable* de suivre dans le Christ Dieu qui appelle à son œuvre de salut. Une telle promesse ne peut être assumée que dans le cadre de l'Église fondée sur les apôtres et les prophètes.

Peter HENRICI : **La vie consacrée dans la communion de l'Église**

35

La consécration à Dieu par un vœu ou par une promesse n'est qu'un déploiement de la consécration foncière du baptême ; l'appel universel à la sainteté dans l'Église est à l'œuvre depuis les origines de celle-ci : il explique les formes prises au cours des diverses époques par la vie consacrée, toujours en union à l'Église, de la communauté primitive de Jérusalem jusqu'aux tentatives les plus récentes et les plus nouvelles.

Jacques SERVAIS : **Conseils évangéliques et don total de soi**

43

L'obéissance, par laquelle l'homme, pour suivre le Christ, offre à Dieu ce qu'il a de plus précieux, de plus intime, sa volonté et sa liberté, est le principal des vœux qui définissent la vie consacrée, car il contient les deux autres et leur donne leur portée évangélique. Elle ne peut se comprendre que si on se rapporte à l'obéissance kénotique du Christ, qui « s'est dessaisi de sa vie pour ceux qu'il aime » (*Jean 15-13*) et qui « se fait obéissant jusqu'à la mort » (*Philippiens 2, 8*).

Gisbert GRESHAKE : **Les Pères du désert aujourd'hui**

61

Paradoxalement, le désert tire sa fécondité de sa stérilité : il attire dès les origines anachorètes, puis monastères qui, en rupture avec le monde, viennent y trouver la présence de Dieu. Dans la continuité avec le passé, à travers maints transferts culturels et sociaux, sous l'inspiration de Charles de Foucauld et des communautés qui s'en réclament, c'est dans la ville qu'est vécue la spiritualité du désert, dans un monde apparemment déserté par Dieu.

SOMMAIRE

TÉMOIGNAGES

François CASSINGENA : Vie consacrée : de quelques difficultés actuelles

75 Des communautés nombreuses où habitent des générations diverses et traversées de toutes les fragilités actuelles amènent à poser autrement la relation entre monastères et monde extérieur. C'est de la gratuité radicale que peut surgir la fécondité contemplative.

Suzanne ECK : Vie consacrée : témoignage

79 L'appel de Dieu est un mystère qui engage toute une vie et impose des choix, dont le recours à une communauté qui donne sens à la vocation et la soutient dans l'épreuve. C'est dans la liberté intérieure, fondée sur une confiance absolue dans l'amour de Dieu et sur une foi vivante nourrie par l'étude, que la vie consacrée d'une dominicaine trouve son équilibre, à l'écoute des grands maîtres spirituels que sont Tauler et Maître Eckart.

Xavier MORALES : Apophtegmes d'un novice au désert

91 Quelle est l'expérience d'un novice ? Il croyait la connaître par avance, et il a quelques surprises : tout donner à Dieu ne dispense pas de durer.

Nazaire DIATTA : Règle, Vœux et Vie de foi : réflexions sur la vie religieuse en Afrique

101 La congrégation des Sœurs de Notre-dame de Guinée est vouée à l'apostolat missionnaire, plus particulièrement à la promotion humaine et chrétienne des femmes africaines, dans le cadre d'un Institut dont la Règle les aide à « suivre » Jésus par l'observance des trois vœux ; à ceci près que le vœu de chasteté pose question dans une Afrique traditionnellement attachée à la transmission de la vie. C'est une autre fécondité que les sœurs trouvent dans ce renoncement qui les rend totalement disponibles aux autres.

SIGNETS

Jean CLAPIER : L'apport de Thérèse de Lisieux à la réflexion sur le mystère de la compassion divine

117 La vision christologique de Thérèse de Lisieux est marquée d'une note kénotique qui apparaît dans sa compréhension de l'amour divin qui, par pure gratuité, s'abaisse vers l'homme au point de mendier son adhésion... L'intuition de Thérèse lui permet d'approcher le mystère de la miséricorde et de la compassion divine, espérant, après sa mort, « participer à la miséricorde infinie du Seigneur ». Un choix des grands textes de Thérèse guide la réflexion et la méditation sur les abîmes mystérieux du « Dieu mendiant ».

Christoph LUXENBERG : **Le renard et les raisins du Paradis**

131 Une lecture synchronique a permis au philologue de mesurer l'impact de l'araméen sur la langue du Coran, considérée jusqu'alors comme du pur arabe classique, ce qui modifie considérablement l'interprétation d'un texte « sacré », dont certains passages posent question.

À TEMPS ET À CONTRE TEMPS _____

Tony ANATRELLA : **Questions autour du mariage homosexuel**

139 Dans le débat actuel, ce n'est pas la personne de l'homosexuel qui est en cause, mais la tentative qui consiste à faire admettre que l'homosexualité peut participer à la redéfinition du couple, du mariage et de la famille : objectif déraisonnable, voire incohérent. L'enjeu se situe dans les conséquences sociales de la revendication des homosexuels à vouloir se marier et adopter des enfants.

Marie-Françoise BASLEZ : **Arte entre connaissance historique et idéologie**

155 Dans la série présentée par Arte, « L'origine du christianisme », la visée idéologique ressort du montage, avec cette idée force que le christianisme s'est approprié le judaïsme. La référence au livre « Jésus après Jésus » permet de juger la méthode adoptée : au lieu d'une histoire des origines à travers des textes fondateurs, une démarche historiographique qui, mise à l'épreuve des faits, ne résiste pas à la révision rigoureuse qu'en donne l'article.

Guy BEDOUELLE : **Mel Gibson au milieu des docteurs**

167 Passée l'effervescence des débats suscités par *La passion du Christ*, la reprise du dossier permet d'en mesurer les enjeux : à travers une revue de presse qui se fait l'écho des « docteurs » de tous horizons et des réactions du public aussi violentes que contrastées, l'article fait un bilan nuancé, non sans rappeler qu'il s'agit d'abord d'un *film* qui « échappe au manichéisme parce que Gibson donne au cinéma sa fonction d'incarnation, vivante et complexe ».

Fabienne CLINQUART : **Lourdes, août 2004**

179

Hans Urs von Balthasar et la culture européenne

Colloque de l'UNESCO
le 22 janvier 2005

Sous la présidence de Mgr Henrici
Évêque auxiliaire de Coire, coordinateur international de Communio

Entrée : place Fontenoy à Paris

Métro : Cambronne ou Ségur ; Bus 28 : Duquesne-Lowendal ou 80 : Cambronne

Programme du matin : 9 heures à 12 h 30

Jean-Marie Lustiger : cardinal archevêque de Paris	L'impact de l'œuvre de Balthasar dans l'Église contemporaine
Georges Chantaine (Namur) :	La question du surnaturel : Balthasar et Lubac
Xavier Tilliette (Paris-Rome) :	Le samedi Saint spéculatif et la descente aux enfers
Vincent Carraud (Caen) :	Balthasar, de l'histoire de la philosophie à la phénoménologie

Déjeuner organisé à l'Unesco

Programme de l'après-midi : 14 heures à 17 h 45

Michel Corbin : (Institut catholique Paris)	La prière comme condition de possibilité de la théologie
Jean-Yves Lacoste : (professeur invité – Chicago)	La liturgie comme expérience de Dieu
Jean-Louis Chrétien (Paris-IV) :	Le sensible et la beauté divine
Jean-Luc Marion : (Paris-IV – Chicago)	La vision de la figure et le phénomène saturé

À l'occasion du centenaire de la naissance de Hans Urs von Balthasar, Communio souhaite rendre hommage à son fondateur

Ce colloque entend prendre la mesure de l'impact de son œuvre immense sur la culture, la philosophie, la spiritualité et la théologie contemporaines. Il ne porte pas seulement sur Balthasar, il s'efforce de prolonger sa pensée.

Hans Urs von Balthasar est né en 1905 à Lucerne (Suisse). En 1944, il fonde la « Communauté saint Jean » avec Adrienne von Speyr. En 1960, il jette les bases de sa grande œuvre : la Trilogie : *La Gloire et la Croix – Les Aspects esthétiques de la Révélation* (3 volumes, 7 tomes), *La Dramatique divine* (5 tomes), *La Théologique* (3 volumes et 1 volume d'épilogue). En 1971, il crée *Communio*, fédération de revues catholiques internationales.

Le cardinal de Lubac disait de Balthasar qu'il était l'homme le plus cultivé qu'il ait rencontré. Il laisse une centaine d'ouvrages d'une exceptionnelle ampleur de vue. Sa bibliographie, arrêtée en 1977, compte 90 pages.

Par mesure de sécurité à l'Unesco : on ne pourra entrer ou circuler qu'avec un badge, et on devra posséder une pièce d'identité.

Voir page 183 les renseignements pour l'inscription obligatoire et retirer son badge.

Communio, n° XXIX, 5-6 – septembre-décembre 2004

Guy BEDOUELLE

Vie ecclésiale et liberté évangélique

PRÈS de vingt-cinq ans après le cahier de *Communio* sur les « Conseils évangéliques » (1981/4), notre revue se retourne en quelque sorte sur ce passé récent et se propose de faire le point sur la « vie consacrée ». Ce n'est pas que la doctrine ait changé, mais elle a été approfondie en particulier par le synode des évêques réuni en 1994, avec son message final, suivi de l'exhortation apostolique postsynodale *Vita consecrata*, du 25 mars 1996. C'est qu'en effet, après la crise qui a atteint de plein fouet les religieux dans les années 1970 dans les pays occidentaux, on a assisté en même temps à une véritable explosion de formes, d'initiatives, d'idées généreuses et pleines d'imagination, qui exigeaient de l'Église une réflexion, des précisions et des clarifications. Il fallait aussi une sorte de redéfinition de la place des consacrés dans le corps de l'Église puisqu'ils s'insèrent, non dans la structure hiérarchique, mais dans un approfondissement de la vocation baptismale. On peut dire, d'une manière très générale, que les pages de cet éditorial comme les articles de ce numéro, vont tenter de préciser comment la doctrine de l'Église catholique a opéré une reconnaissance de formes jugées plus aptes à incarner la vocation universelle à la sainteté, en faisant place à une expression plus large de la liberté évangélique. Il s'agit donc de tenir l'équilibre d'un paradoxe, si je puis dire : mettre l'accent sur l'aspect existentiel de la vie consacrée, tout en lui gardant une incarnation juridique ou du moins institutionnelle, la plus claire possible. Il faut procéder en plusieurs temps et la première chose à faire est de rappeler quelques distinctions, qui,

ÉDITORIAL _____ **Guy Bedouelle**

évidentes pour beaucoup, n'entraînent pas moins, si on ne les fait pas, des confusions dans la perception commune.

Quelques distinctions

Vie monastique, vie religieuse, vie consacrée, sont trois expressions qui se recouvrent en partie, s'emboîtent et pourtant doivent être distinguées.

La vie monastique, masculine et féminine, est la plus ancienne, enracinée dans l'enseignement et la vie des Pères du désert, source commune avec l'Orient chrétien, et elle implique une forme de retrait physique du monde, caractérisé en Occident par la clôture, plus stricte pour les moniales depuis le concile de Trente, et en tout cas par la stabilité dans le monastère dont on dépend. Cette vie est dans la majorité des cas cénobitique, avec partage des biens comme de la vie quotidienne, avec sa dimension de travail et de prière ; parfois érémitique, ou encore mixte, comme celle des Chartreux. Par une volonté d'unification, qui date des Carolingiens, la Règle monastique par excellence reste dans l'Église latine, celle de saint Benoît de Nursie, mais il y en a d'autres et même de nouvelles.

La vie religieuse est un concept plus large. Tous les moines sont des religieux mais tous les religieux ne sont pas des moines. En effet, à la différence des Églises d'Orient, le catholicisme latin a assumé la mise en œuvre de charismes, pour le service de l'Église et du monde, dont nous verrons que l'historien peut l'interpréter, en termes de rupture et de continuité, comme une réponse successive aux différents défis que l'Église rencontre. Le grand changement, non exempt de malentendus à l'époque, s'opère au XIII^e siècle avec les ordres mendiants, avec les fils de saint François et de saint Dominique par exemple, dont le charisme est d'abord apostolique et demande, sinon l'itinérance évangélique, du moins la mobilité. Il faut noter que les Dominicaines et les Clarisses demeurent dans le cadre monastique, comme ensuite les Carmélites. Il faut pratiquement attendre le XVII^e siècle et surtout le XIX^e siècle pour que la vie religieuse féminine devienne apostolique. La vie religieuse, qui implique la soumission à une Règle et à des Constitutions, se diversifie ensuite presque à l'infini, suivant l'adage que seul Dieu connaît, et encore, le nombre des Congrégations catholiques, répondant par l'organisation des charismes aux innombrables besoins d'une société de plus en plus complexe.

Enfin la vie consacrée – et c'est cette notion qui s'est précisée après Vatican II – est plus large encore. Tous les religieux sont des

Vie ecclésiale et liberté évangélique

consacrés mais tous les consacrés ne sont pas des religieux au sens canonique du terme. Le point de départ de cette évolution s'est trouvé dans l'émergence d'instituts séculiers, qui, comme leur nom l'indique, entendent rester « dans le monde » pour témoigner de leur foi et l'évangéliser de l'intérieur. L'accent mis sur la vocation baptismale du chrétien après Vatican II ne pouvait que dynamiser cette forme d'engagement ecclésial : c'est la situation actuelle.

Il faut donc préciser la place de la vie consacrée dans le corps de l'Église, essentielle mais non hiérarchique, déterminée par des vœux ou un engagement, mais non par un sacrement. Le canon 207 du Code de droit envisage donc une répartition en trois catégories : les clercs qui sont des ministres ordonnés ; les laïcs, mais aussi « des fidèles qui, appartenant à l'une et l'autre catégorie, sont consacrés à Dieu à leur manière particulière par la profession des conseils évangéliques au moyen des vœux ou d'autres liens reconnus et approuvés par l'Église ; leur état, bien qu'il ne concerne pas la structure hiérarchique de l'Église, appartient cependant à sa vie et à sa sainteté » (canon 207/2). Ainsi, pour reprendre nos premières distinctions et les combiner, il existe des moines prêtres ou diacres, donc clercs, mais aussi, dans un monastère, des frères laïcs. Il y a dans l'Église des religieux prêtres et non prêtres, des religieuses et des laïcs consacrés.

C'est dans ce cadre qu'il faut comprendre le statut, aussi bien des « mouvements ecclésiaux » que des « communautés nouvelles », qui ont fleuri les uns et les autres dans l'Église de la fin du XX^e siècle. Les mouvements ne relèvent pas de la vie consacrée, même si des clercs ou des consacrés peuvent y participer, ou, comme il arrive, s'ils suscitent en leur sein une branche de vie consacrée. Les communautés nouvelles sont, quant à elles, de type « associatif » (canon 298) dans la mesure où on peut y trouver une diversité d'états de vie, sous la forme de la présence conjointe de gens mariés, de fidèles engagés dans le célibat ou de vierges consacrées, les uns et les autres pouvant porter un habit « religieux ». Le génie de cette nouvelle forme est plutôt de se manifester comme l'Église en miniature où, par la diversité des charismes et la complémentarité des membres, tout le monde, à sa façon et dans l'unité, apporte son concours à l'œuvre commune, comme le dit *Lumen Gentium* 30, dans son chapitre sur les laïcs¹.

1. Alphonse BORRAS : « À propos des communautés nouvelles. » Réflexions d'un canoniste, *Vie consacrée*, n° 64 (1992), pp. 228-246. Il parle à propos des communautés nouvelles, de « condensation ecclésiale », qui révèle le mystère de l'Église comme communion et mission, § 245.

ÉDITORIAL _____ **Guy Bedouelle**

Ces clarifications permettent de renoncer d'un point de vue juridique et ecclésiologique à la savante hiérarchie d'honneur et de mérite qui s'était instaurée dans l'histoire entre les ordres religieux entre eux et, bien entendu, entre « religieux », « diocésains » et « laïcs », ces termes étant pris dans l'acception sociologique qui a envahi le langage courant, pour faire place à la reconnaissance de la qualité et de la complémentarité des divers charismes dans l'Église. Il n'est pas nécessaire pour autant de renoncer à l'éloge particulier de la virginité et de la continence qu'on trouve dans le Nouveau Testament et dans la Tradition.

En fait, tout ceci s'inscrit de façon cohérente dans l'ecclésiologie que développe le concile de Vatican II. C'est le plan même de *Lumen Gentium* qui indique la place exacte de la vie consacrée. Après avoir médité sur l'Église en son mystère, le texte la présente comme « peuple de Dieu », puis la détaille dans sa constitution hiérarchique, spécialement l'épiscopat, puis les prêtres et les diacres, institués selon le sacrement de l'Ordre. Sont évoqués ensuite les laïcs, et seulement ensuite les « religieux », par quoi il faut entendre de fait la vie consacrée. C'est bien opportunément que le chapitre suivant de *Lumen Gentium* traite du « caractère eschatologique de l'Église pérégrinante » puisque précisément la vie consacrée a pour mission parmi nous d'exprimer cette attente fervente et plus intime par configuration au Christ dont le retour est attendu.

La vie et la réflexion de l'Église depuis ce texte fondateur, complété par *Perfectae caritatis*, le décret de Vatican II sur la rénovation de la vie religieuse, ont consisté, à travers bien des difficultés, des découragements mais aussi des espoirs, à s'ancrer dans cette perspective ecclésiologique et christologique.

Mais le plus grand, c'est l'obéissance

La dimension eschatologique se trouve indiquée dès les premières phrases de l'exhortation apostolique postsynodale de Jean-Paul II, *Vita consecrata*, sur « la vie consacrée et sa mission dans l'Église et dans le monde »². « Grâce à la profession des conseils évangéliques, les traits caractéristiques de Jésus – chaste, pauvre et obéissant –, deviennent visibles au milieu du monde de manière exemplaire et permanente, et le regard des fidèles est appelé à revenir

2. *Documentation catholique*, n° 2136, 21 avril 1996, pp. 351-399.

Vie ecclésiale et liberté évangélique

vers le mystère du Royaume de Dieu, qui agit déjà dans l'histoire, mais attend de prendre sa dimension dans les cieux. » Imitation et « suite » du Christ, exemplarité, profession des conseils évangéliques, ces éléments d'une définition de la vie consacrée, sont placés à l'orée de cette méditation qui l'enracine dans la vie trinitaire de communion et de charité.

On peut noter immédiatement que la distinction classique entre les préceptes et les conseils n'est plus mise en évidence³, sans doute parce qu'on l'a traitée souvent en termes de différences, pour accentuer la supériorité de la vie religieuse. La constatation toute simple qu'il y a des commandements que Dieu donne dans l'Ancien Testament et que le Nouveau affine, et qu'il y a des conseils, dont le plus clair est contenu dans la recommandation de Jésus : « Si tu veux être parfait, vends tous tes biens et suis-moi » (*Matthieu* 19, 21) n'est pas abolie, mais en quelque sorte déplacée. On veut affirmer par tous les moyens qu'on a rompu avec une vision « héroïque » de la vie religieuse. Le consacré n'est pas un athlète de la foi (selon la terminologie qui était utilisée parfois dans l'hagiographie et la liturgie), encore moins de la vertu, et la consécration n'est pas un « superbaptême ». C'est aussi la raison pour laquelle est maintenant abandonné le vocabulaire, si fréquent autrefois, des « états de perfection ».

Il est vrai que la spiritualité catholique, relayée par la sensibilité populaire, autour des thèmes vulgarisés de la « fuite du monde », avait pu se prêter à ce genre d'interprétation. Mais la théologie de la vie religieuse en parlant de « conseils » évangéliques a su garder à la vie consacrée son caractère d'élection, de gratuité dans l'appel et dans la réponse. Il n'est pas jusqu'au nom de ces vœux qui n'indique l'équilibre de la vision. N'est-il pas étonnant que les trois engagements traditionnels de la vie religieuse ne se portent que sur des attitudes dont aucun chrétien n'est exempt ? Ceci est particulièrement éclairant dans le cas du vœu de chasteté. N'aurait-il pas été plus clair, plus expressif, de parler de vœu de continence, ou le cas échéant, de virginité⁴ ? La tradition a préféré garder le terme de chasteté, à

3. Ainsi l'exposé des « Conseils évangéliques » dans le *Dictionnaire de spiritualité* (II, Paris, 1953, col. 1502-1609 par A. I. MANNESSIER) est-il entièrement conduit par cette distinction.

4. Le religieux ne fait pas vœu explicite de « virginité » dans le sens où l'entendent les modernes, même si, comme J. SERVAIS le montre dans son article, ce thème rencontre une dimension profonde de l'imitation du Christ. Mais saint Thomas (*Somme Théologique*, IIa IIae, qu. 152, art. 2 S) en donne une définition qui correspond davantage à ce que nous appelons la continence.

ÉDITORIAL _____ **Guy Bedouelle**

laquelle tout chrétien s'engage, même dans le mariage. La pauvreté est aussi un terme générique et elle a pu être interprétée de diverses façons dans la tradition religieuse, plus souvent d'ailleurs comme dépossession individuelle par la mise en commun ou le partage des biens, que comme niveau économique à ne pas dépasser. Enfin, les exhortations à l'obéissance dans le Nouveau Testament concernent tous les baptisés, que ce soit le respect et la soumission aux autorités (*Romains* 13 ; 1 *Pierre* 2, 13), aux maîtres, même difficiles (1 *Timothée* 6, 1 ; 1 *Pierre* 2, 18), ou des femmes à leurs maris (1 *Timothée* 2, 12 ou 1 *Pierre* 3, 1).

Il s'agit donc bien d'attitudes inhérentes à la vie chrétienne, même si les modalités changent avec l'évolution des cultures. Certes, la vie consacrée invite à les vivre avec une certaine radicalité, indiquée par la Règle ou les Constitutions, mais ce qui est au cœur de l'engagement religieux, c'est la profession qu'on en fait, qu'elle soit publique ou privée, et sa permanence, en principe pour toute la vie. On comprend dès lors pourquoi, comme deux articles de ce numéro (Hans-Urs von Balthasar⁵ et Jacques Servais⁶) le montrent bien, des trois vœux de religion, c'est l'obéissance qui est le plus grand, dans le sens même qu'il contient les autres. C'est ce que recouvre l'antique promesse des moines d'une *conversatio* ou *conversio morum*, d'un changement des mœurs, de même que la formule de profession dans l'ordre dominicain, par exemple, ne comprend que la promesse d'obéissance. Pauvreté et chasteté de la vie consacrée sont à lire dans la dépossession de soi qui imite celle du Christ (*Philippiens* 2, 6-7) et, elle aussi, jusqu'à la mort (*Philippiens* 2, 8). La personne consacrée se situe dans le registre du don et renonce donc à l'amour de soi, à la « philautie ». Il entre dans une attitude de détachement, celui de sa volonté propre, que signifie l'obéissance religieuse, et qui entraîne détachement des autres biens, même légitimes.

L'obéissance à Dieu et aux supérieurs, et, surtout dans la tradition orientale, au Père spirituel, exige, non pas des gestes mécaniques ou aveugles, mais une attitude de tout l'être, ouvert dans la liberté. Vécue à des registres divers et dans un esprit différent selon les traditions, cette remise de soi-même à Dieu n'est pas autre chose que

5. Voir l'article de H. U. von BALTHASAR, « Théologie du vœu de religion », p. 21.

6. Voir l'article de Jacques SERVAIS, « Conseils évangéliques et don total de soi », p. 43.

Vie ecclésiale et liberté évangélique

l'incarnation dans une existence humaine de la prière sacerdotale du Christ (*Jean* 17). Elle est située plus clairement du côté de la mystique que de l'éthique et du droit, de l'être plutôt que du faire⁷. Elle est signe pour le monde (*Vita consecrata* 46 et 51) en ce qu'elle recherche à se vouer « plus intimement » au service de Dieu et qu'elle sera « d'autant plus parfaite que des liens plus stables et plus fermes reproduisent davantage l'image du Christ uni à l'Église son Épouse par un lien indissoluble », pour reprendre l'image de l'Alliance et le vocabulaire nuptial que *Lumen Gentium* (n° 44) reçoit et assume de la Tradition.

La vie consacrée, le monde et l'histoire

N'étant pas du monde, mais dans le monde, la vie consacrée dans la tradition catholique se situe dans la mission que l'Église déploie envers lui, même si, souvent, elle le fait en réaction contre les tendances qu'elle y décèle. Ici aussi l'Orient et l'Occident ont deux approches différentes et fort significatives de leur appréhension du monde, de l'Église et de l'homme. L'unité de la forme monastique en Orient, symbolisée par la même robe noire portée d'un bout à l'autre de l'orthodoxie, s'accompagne d'une grande liberté d'action et de comportement, même dans la vie cénobitique. L'idiorythmie (vivre à son propre rythme) est une vocation en Orient, et un défaut, voire une faute, en Occident... À l'inverse, dans des classifications juridiques ingénieuses mais fermes, la pluralité des types de vocations éclate dans l'Église latine, bien représentée par toute la variété des couleurs et des formes de l'habit religieux, y compris maintenant dans l'absence, parfois bien identifiable, d'un uniforme particulier. La liberté s'y est épanouie dans la reconnaissance des modes et des structures de vie et de gouvernement comme dans l'adaptation aux besoins du monde, qui changent d'un siècle à l'autre, peut-être maintenant d'une génération à l'autre. Il y a là plus qu'une différence de sensibilité : plutôt un autre rapport à ce monde devant lequel la vie consacrée veut témoigner.

Après le concile de Vatican II, la vie religieuse en Occident a subi une crise spectaculaire et à vrai dire, sans précédent dans l'histoire

7. Bruno SECONDIN, « L'Exhortation *Vita consecrata* dans le contexte ecclésiologique actuel. Éléments positifs et limites », *Vie consacrée*, n° 69 (1997), pp. 74-90.

ÉDITORIAL _____ **Guy Bedouelle**

de l'Église, dans la mesure où la théologie même de la vie consacrée n'était pas remise en question. Même si les défections nombreuses qui ont eu lieu, protestaient à leur manière contre les étroitesse, les refoulements ou les abus dans la vie religieuse du passé, elles n'attaquaient pas le fond. Personne n'a écrit en 1970, comme Luther en 1521, contre les vœux monastiques, qu'il jugeait attentatoires à la grâce parce qu'il voyait en eux des œuvres prétendues méritoires, ou selon le discours « utilitariste » qui prévaut à l'âge des Lumières. Et pourtant, l'hécatombe fut rude et suivie d'une grave crise des vocations. Certaines formes de vie religieuse, vers lesquelles on affluait jusque dans les années 1950, voire 1960, sont maintenant en train de mourir paisiblement ou douloureusement. Et en même temps, quarante ans après, on constate le renouvellement des modes de vie consacrée aussi bien qu'un déplacement géographique, qui permet à l'historien de les situer, sans forcer le trait, dans le développement de la vie religieuse dans le temps et dans l'espace.

L'histoire de la vie consacrée présente un mélange de réponses dynamiques à un défi extérieur, qui implique un refus des formes précédentes, précisément parce qu'elles n'ont pu prévoir les situations nouvelles ou devancer leurs attentes⁸. Il y aurait ainsi, si l'on regarde l'incarnation historique de la vie consacrée dans l'Occident latin ou les régions qu'il a évangélisées, un appel, issu de la société, ou engendré au sein même de la communauté. Vient alors le temps de la rupture par rapport à l'institution précédente ou au cadre fourni par l'Église ou la société, mais revient ensuite une phase qui assure la nécessaire continuité, revendiquant l'héritage commun mais adapté, remanié et repensé, qui permet l'intégration et le succès de cette nouvelle forme dans l'Église.

Ce schéma n'est, notons-le, valable que pour le second millénaire. Certes, on n'avait pas les mêmes formes d'ascèse dans la mer d'Irlande ou sur les rives de la Méditerranée, mais on se référait aux mêmes exemples des Pères d'Égypte ou de Palestine. Ce n'est pas par hasard si Jean Cassien assure au ^ve siècle le lien entre le monachisme occidental et l'Orient, et qu'ensuite en Europe des cloîtres sont fondés par des expéditions monastiques qui sillonnent le continent, et que, par exemple, les moines irlandais implantent des communautés en Allemagne ou en Suisse. La rupture entre Orient et Occident explique aussi peut-être ce développement autonome du modèle latin.

8. Voir mon article, « La vie consacrée. Herméneutique de son développement historique », *Rivista teologica di Lugano*, VIII (2003), pp. 27-39.

Vie ecclésiale et liberté évangélique

Prenons seulement quelques exemples sur la longue durée. Au XI^e siècle, l'abbaye de Cluny, avec son réseau de monastères bénédictins qui couvre l'Europe, est devenue une puissance de chrétienté, avec la Papauté qu'elle soutient, et l'Empire, mais elle peut aussi paraître prise au piège de la société ambiante et de la féodalité. Les abbayes clunisiennes jouent un rôle éminent dans l'aide sociale, dans le service éducatif et liturgique, qui exigent d'elles des propriétés, des revenus, et une gestion dont doit s'occuper un abondant personnel pour lequel la contemplation ne peut plus être l'unique nécessaire. L'intuition cistercienne va consister en un retour à l'ascèse et à la solitude, à la pauvreté et à la sobriété des formes, et la revalorisation du travail manuel, mais il s'agit moins d'une rupture que d'une relecture, littéraliste pour certains, de la Règle de saint Benoît. La force de Cîteaux est d'avoir su interpréter un mouvement de retour au désert qui marque le XII^e siècle, mais aussi de l'avoir conçu dans le cadre existant.

Un siècle plus tard, c'est le monde qui a changé, devenu plus urbain, plus marchand, moins sacré, mais revendiquant d'être évangélicisé dans une authenticité et une radicalité évangéliques dont beaucoup constatent qu'elles ne sont plus annoncées dans la prédication. Cette fois-ci, c'est une rupture plus visible qui s'opère avec les Ordres mendiants. Face aux surenchères manichéennes en doctrine ou en pratique, François et Dominique refusent pour leurs frères la richesse et le pouvoir, en les instituant comme mendiants et pèlerins dans l'Église, à l'instar des pénitents et des pèlerins, tout en leur donnant des institutions de type électif à tous les niveaux de responsabilité, comme le font à l'époque communes, corporations et universités. L'insertion dans la tradition leur vient de la *forma apostolorum* (forme de vie imitant celle des Apôtres), telle qu'elle est reprise, en particulier par les chanoines réguliers. Cette nouveauté trouvée dans le trésor de la Tradition donne aux Ordres, qui ne sont désormais plus monastiques au sens premier du terme, mais religieux, un élan missionnaire sans égal.

Face au monde moderne dont l'engendrement s'opère depuis le XV^e siècle, la conversion d'Ignace de Loyola paraît répondre d'abord à un défi intérieur, mais ce bouleversement du cœur rencontre les attentes profondes de son temps. La césure avec les formes religieuses monastiques ou canoniales est bien perçue du fait qu'Ignace et ses premiers compagnons brouillent les catégories reçues. Ils ne sont pas cénobites mais pourront vivre ensemble ; ils sont clercs, sans pourtant dépendre d'un évêque, mais plus directement qu'aucun des

ÉDITORIAL

 Guy Bedouelle

autres Ordres, de la Papauté ; ils sont des religieux mais ne récitent pas l'office en commun. Leur vocation épouse si bien les besoins de l'Église que, du XVI^e au XVIII^e siècle, on les trouve sur tous les fronts, théologique, éducatif, scientifique ou missionnaire. Avec les Capucins, reviviscence moderne de l'intuition franciscaine, les Jésuites sont les artisans de la Réforme catholique.

Les Ordres nés au XVII^e siècle répondent aux requêtes nouvelles de la formation des prêtres, de l'éducation chrétienne de tous, et de la charité. C'est l'époque de la diversification des besoins et réciproquement des charismes. De nouveaux modes de vie religieux sont inventés (Sociétés de prêtres, communautés de frères, par exemple ceux des Écoles chrétiennes), et surtout l'accès des religieuses au service direct des pauvres et des malades est désormais accepté. La continuité de ces nouvelles Congrégations se fait moins selon des textes ou des observances que par un climat spirituel, christocentrique et enraciné dans la vision catholique des sacrements, en particulier l'Eucharistie.

Après la remise en cause de la vie religieuse elle-même par l'esprit des Lumières, mis en action par la Révolution française qui ne veut plus connaître de vœux de religion, et donc de religieux, après avoir été calomniée, ridiculisée, proscrite et pourchassée en France et dans ses conquêtes, jusqu'à être parfois entièrement effacée du paysage social, la vie religieuse va renaître au XIX^e et au XX^e siècle en une extraordinaire efflorescence, caractérisée par la restauration des modèles anciens, mais encore plus par l'explosion des formes. Il faut bien le dire, c'est par ce biais que l'Église va pouvoir se rendre présente en autant de lieux, de contextes et de mentalités qu'il était possible. Le défi est donc celui de la reconquête d'une présence selon une ingéniosité qui va des Dominicaines de Béthanie fondées au milieu du XIX^e siècle, non seulement pour visiter les prisons, mais aussi pour accueillir ensuite celles qui s'y seraient converties, jusqu'aux Missionnaires de la Charité de Mère Teresa († 1997) dans le dévouement aux plus démunis de la terre.

On est donc frappé de l'extraordinaire créativité, de la capacité d'invention et d'adaptation apostolique de la vie religieuse occidentale, mais aussi de réformes internes, portées par une somme de dévouements, d'abnégations, de sacrifices et d'oubli de soi, qui purent aller jusqu'au martyre. Les plus proches de nous sont les moines de Tibhérine. Cette capacité d'innover se double d'une non moindre étonnante permanence. Certes, il y a un certain nombre d'Ordres ou de Congrégations qui sont morts au cours de l'histoire, et il y en

Vie ecclésiale et liberté évangélique

aura encore, comme certaines familles s'éteignent dans la vie sociale. Mais, pour la plupart, les charismes qui se sont incarnés dans la vie consacrée ne se sont pas abolis les uns les autres mais au contraire forment une gerbe plus abondante, un arbre dont les branches se déploient. Lorsque le charisme de fondation n'a plus tellement de raison d'être, le champ apostolique est si vaste qu'il peut permettre une redéfinition ou une extension géographique. C'est ce qui se passe avec bien des Congrégations fondées en Europe au XIX^e siècle ou plus récemment, et qui trouvent une postérité vivante en Afrique, en Amérique latine ou en Asie. L'Église manifeste par la vie consacrée, au cours des âges, la variété des dons qu'elle reçoit de Dieu et de son Esprit pour traduire l'Évangile pour le salut du monde.

Aujourd'hui

Il fallait évoquer l'histoire dans la beauté de ses aspirations mais sans nier ce qui a pu entacher la vie consacrée, des inévitables petites ou rivalités aux fautes plus graves, dont la principale fut probablement davantage la tiédeur qui s'installe après la génération des fondateurs, que des péchés proprement dits. Mais là encore est née, à chaque génération ou presque, la volonté de se reprendre, de se réformer individuellement et communautairement, bref, de se convertir, qui est bien le nœud de toute vie chrétienne, et plus clairement de toute vie consacrée.

Vatican II, avec *Perfectae caritatis*, a indiqué le chemin : un retour aux sources, l'Évangile d'abord, mais aussi des pionniers de la vie monastique que furent les Pères et les Mères du désert, bien étudiés aujourd'hui et dont l'inspiration habite certaines des fondations du XX^e siècle, comme le montre ici G. Greshake⁹. Mais il y a bien sûr les écrits et les gestes des fondateurs avec leurs intuitions initiales.

Les difficultés actuelles ne peuvent pas être éludées. Elles sont analysées avec autant de sobriété que de perspicacité par le Père Cassingena-Trévedy¹⁰. Sœur Suzanne Eck¹¹ les évoque en se retournant sur sa propre vie de moniale dominicaine, illuminée par sa connaissance des mystiques rhénans tandis que Xavier Morales¹²,

9. Voir GRESHAKE, « Les Pères du désert aujourd'hui », p. 61.

10. Voir François CASSINGENA, « Vie consacrée : de quelques difficultés nouvelles », p. 75.

11. Voir Suzanne ECK, « Vie consacrée : Témoignage », p. 79.

12. Voir Xavier MORALES, « Apophtegmes d'un novice au désert », p. 91.

ÉDITORIAL

 Guy Bedouelle

de la rédaction francophone de *Communio*, les pressent non sans humour, avec l'œil aux aguets d'un novice cistercien.

Remarquons cependant, dans la ligne des défis nouveaux et de la continuité, combien la vie consacrée, sérieusement et profondément menée, répond, simplement par ce qu'elle est ou voudrait être, aux grandes inclinations de notre temps. À la négation de Dieu ou à l'indifférence, elle oppose le témoignage de la foi confessée; à l'instabilité et à l'éparpillement, l'engagement définitif et la fidélité, avec ses épreuves; à l'hédonisme et à l'obsession du sexuel, la chasteté; à l'individualisme et à la solitude, l'importance donnée à la vie de partage et de communauté. C'est ce qui lui confère souvent, surtout sous son aspect monastique, sa séduction, avec la légitime part de l'utopie, même si le temps n'est plus à l'idéalisation romantique.

Cependant, comme le manifeste l'article de Mgr Peter Henrici¹³, ce sont bien les dimensions ecclésiales qui situent la vie consacrée de la manière la plus exacte. Dimension de communion, par le témoignage de la vie fraternelle dans le respect des charismes, au-delà des conflits de générations et de rivalités missionnaires, et surtout, donc, l'intégration des laïcs reconnus dans leur vocation de consacrés. Dimension de collaboration ecclésiale, même si elle n'est pas toujours perçue avec générosité par certains évêques et par certains prêtres non religieux. Dimension d'universalité et de catholicité dont le témoignage sur la vie religieuse en Afrique de Nazaire Diatta¹⁴, montre les espoirs et les difficultés. Dimension de dialogue avec les confessions chrétiennes puisque l'Orient accorde une place privilégiée à la vie monastique, mais que certaines Églises issues des Réformes protestantes ont su dépasser la méfiance ou le rejet et, dans certains cas, la restaurer. Dimension, enfin, d'un appel pouvant rencontrer des grandes religions comme le bouddhisme¹⁵ ou l'hindouisme qui connaissent et même privilégient des formes diverses de retrait du monde et de vie communautaire dans l'ascèse et la prière.

La vie consacrée témoigne donc d'une vie, d'une croissance, d'un renouvellement continu, que prodigue l'Esprit saint pour l'édification de l'Église. Elle montre bien comment, de la source de

13. Voir Mgr Peter HENRICI, « La vie consacrée dans la communion de l'Église », p. 35.

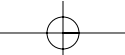
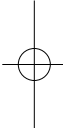
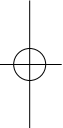
14. Voir Nazaire DIATTA, « Règle, Vœux et Vie de foi. Réflexions sur la vie religieuse en Afrique », p. 101.

15. Voir par exemple dom Robert LE GALL et Lama JIGMÉ RINPOCHÉ, « Entretiens avec Frédéric Lenoir », Paris, 2001.

Vie ecclésiale et liberté évangélique

l'Évangile, de la liberté qui invite et convie par le moyen de conseils, naissent des formes de vie ecclésiale. À la fois contingentes dans leur histoire, leurs évolutions et leur tradition, en les situant à leur juste place dans l'Église qui leur donne reconnaissance dans la prudence et le discernement, ces manières de vie qui ne veulent qu'exprimer « plus particulièrement », « plus intimement », la consécration baptismale (*Lumen Gentium* 6, 5) manifestent comment la Providence suscite en notre liberté les moyens de pourvoir au bien du peuple de Dieu.

Guy Bedouelle, dominicain, professeur à la Faculté de théologie de Fribourg, Suisse. Membre de la rédaction de *Communio* en français depuis l'origine. Dernier ouvrage paru : *L'Histoire de l'Église, Images et défis* (Éditions du Rouergue, 2004).



Communio, n° XXIX, 5-6 – septembre-décembre 2004

Hans Urs von BALTHASAR

Théologie du vœu de religion

3^e Rencontre des Maîtres des Novices des Communautés monastiques en Allemagne, Engelthal, 16-20 novembre 1971

Chers auditeurs et auditrices,

Je dois présenter de doubles excuses au début de ce modeste exposé : une session de la Congrégation pour les Religieux sur la théologie des instituts séculiers m'a malheureusement empêché d'être personnellement présent. La seconde est plus grave : cinq semaines de travail assidu à Rome pour la Commission Théologique Internationale et pour le Synode des Évêques, qui ont duré en outre une semaine de plus que prévu, ne m'ont absolument pas laissé le temps d'entreprendre les recherches nécessaires les plus urgentes qui auraient dû précéder ce travail. Si bien que je ne peux vous présenter que quelques idées glanées à la hâte, qui ne sont ni assurées ni étayées aussi bien sur le plan théologique qu'historique. N'attendez donc rien d'original, mais au mieux la confirmation de ce qui vous est familier et qui se prête, dans les circonstances actuelles, à une réflexion nouvelle. Je dois encore dire au préalable que l'on m'a autorisé à changer le titre du sujet qui m'avait été soumis de « Théologie des vœux de religion » en « Théologie du vœu de religion ». Si quelqu'un peut, comme nous allons tout de suite le voir, professer différents vœux individuels, comme par exemple ne pas manger de viande pendant un an et bien des choses de ce genre, il ne peut

THÈME _____ **Hans Urs von Balthasar**

cependant se donner à Dieu que par un acte unique et indivis, acte qui inclut les différents aspects de la vie humaine et qui, de ce fait, manifeste une diversité, mais en tant qu'acte, cette pluralité est précisément ressaisie dans l'unité de l'holocauste, celle-ci ne pouvant en aucun cas être séparée de sa pluralité ni être multipliée.

Nous devons partir, pour ce qui suit, d'un certain préalable dans les religions naturelles, d'une part pour reconnaître que le vœu chrétien a un point d'appui dans la nature créée de l'homme (autrement ce ne serait pas un acte humain et il n'aurait donc pas à être accompli), mais que, d'autre part, malgré cet enracinement, il reste également quelque chose d'unique, comme le fait même de l'incarnation de Dieu dans le Christ, ce qui, dans un second ordre d'idées, nous amènera à réfléchir sur le Nouveau Testament. Puis suivront quelques brèves indications relatives à son développement dans l'histoire de l'Église, et, pour finir, on devra discuter la problématique du rapport entre la donation totale et indivisible de soi au Christ et l'articulation spéciale des différents « conseils », en particulier les trois classiques que sont la pauvreté, la chasteté et l'obéissance.

**En guise de préalable : le don religieux
de soi (*devotio*), la consécration (*consecratio*),
le vœu (*votum*) dans le monde préchrétien**

Si le mystère de l'élection de Dieu dans l'appel de Jésus-Christ à le suivre de manière particulière est quelque chose d'unique, et ne peut donc être saisi par aucun concept préexistant, ni personnel ni social, ni religieux ni juridique, ces concepts ne sont pourtant pas absolument indifférents du point de vue chrétien : d'abord parce que Dieu est véritablement devenu homme dans le Christ, et parce qu'il a fondé une Église qui, en tant que communauté visible, possède des aspects sociologiquement et juridiquement descriptibles, et en outre parce que l'on convie l'homme, qui est appelé, à un acte de donation qui, pour être porté par la grâce, n'en est pas moins un acte authentiquement humain, peut-être le plus digne de l'homme de tous les actes humains.

Les religions païennes, comme aussi l'Ancien Testament, connaissent un certain nombre d'attitudes face à la divinité qui s'enracinent dans la relation religieuse fondamentale de la créature à Dieu, et qui, loin d'être abolies par le christianisme, sont plutôt élevées et achevées en lui d'une manière surabondante. Laissons de côté le sacri-

Théologie du vœu de religion

fice d'objets particuliers qui servent à vénérer une divinité ou à se réconcilier avec elle, ou bien encore à appuyer une demande, et tournons-nous tout de suite vers l'acte total par lequel un homme fait à la divinité le don de toute son existence (*devotio*) : cette offrande acceptée par la divinité, il se sait « consacré », (*consecratio*). En soi, ces deux actes sont différents : dans le premier, une offrande est faite ; dans le second, cette offrande se trouve acceptée : Dieu seul peut « consacrer », c'est-à-dire intégrer dans la sphère divine. Mais aussi bien dans le monde païen que dans l'Ancien Testament, ces deux concepts se superposent presque sans difficulté : la divinité, dans la révélation qu'elle fait d'elle-même, rend foncièrement accessible à l'homme la sphère divine, et cela non pas dans une relation purement privée, individuelle, mais dans le cadre d'une religion publique, sociale, populaire, si bien que l'offrande et la consécration possèdent toujours une certaine dimension sociale et juridique. C'est sur la base de cette relation et de cette médiation – préexistantes depuis toujours, et offertes par la divinité – que l'homme peut faire passer de la sphère profane à la sphère divine, par renoncement de sa part, des objets morts ou vivants, ainsi que lui-même d'ailleurs. Ces objets (ou lui-même) sont soustraits au monde profane et deviennent consacrés, « saints » (hébreu : *qadosh*) ; ils appartiennent désormais à la divinité.

La notion de « *votum* », appliquée à cette pratique de l'offrande religieuse, peut présenter des nuances très variées. Dans le monde grec (jusqu'aux Pères de l'Église), « *euchē* » est généralement une offre spontanée à la divinité, surtout dans la perspective d'une faveur que l'on espère ; au cas où la faveur est accordée, l'offre est réalisée, de toute manière, selon le jugement de son bénéficiaire. Chez les Romains, à l'esprit plus juridique, le « *votum* » très largement pratiqué par eux, reçoit une forme juridique plus précise. Par le vœu, qui est avant tout compris comme une « promesse », l'homme est à la divinité : si l'homme reçoit la faveur demandée, il est « condamné » à acquitter sa dette (*reus* ou *damnatus voti*).

De nombreux vœux ont été faits dans l'Ancienne Alliance, ils ont été perçus comme des actes plaisant à Dieu (*Psaumes* 65, 13 ; cf. 66 ; 60 ; 64 ; *Amos* 4, 5 ; *Jonas* 2, 10 ; *Isaïe* 19, 21 ; etc.). Mais les livres sapientiaux mettent également en garde contre leur abus (*Proverbes* 20, 25 ; *Qoélet* 5, 3-5 ; *Sagesse* 13, 17 ; *Siracide* 35, 14). Il y a un grand nombre de vœux volontaires ou exigés légalement, publics ou privés, mais tous contrôlés par la Loi (*Lévitique* 27). Ce qui est offert à Dieu est alors considéré comme « consacré ». Avec le « vœu

THÈME _____ **Hans Urs von Balthasar**

majeur» du naziréat (*Nombres* 6, 1-21), le vœu individuel se confond déjà avec une vie consacrée à Yahvé plus totalement ; une telle « consécration » peut être imposée sous certaines conditions à l'enfant dès la naissance (*Juges* 13 ; 1 *Samuel* 1, 11 – de manière analogue : *Luc* 1, 15) ; on le trouve encore pratiqué à l'époque du Nouveau Testament (*Actes* 21, 24 ; 18, 18), où il peut être compris comme une sorte de degré préparatoire à la vie consacrée chrétienne.

La notion de « vœu » comprend dans l'Ancien Testament les moments d'offrande et de promesse ; « l'acceptation » (« consécration ») par la divinité le rapproche du « sacrifice ». À la différence du vœu, le « serment » ne fait pas de celui qui le prête un « consacré », c'est-à-dire qu'il ne le fait pas entrer dans la sphère divine.

L'appel à suivre le Christ et l'acte de celui qui est appelé à suivre le Christ dans le Nouveau Testament

À la différence de tout ce qui précède, l'appel particulier du Christ à le suivre dans le Nouveau Testament est quelque chose de nouveau et de totalement singulier, d'abord dans la mesure où l'homme Jésus exige avec une autorité divine directe que quelqu'un engage toute son existence, pour le meilleur et pour le pire, sur lui, Jésus¹. Puis, dans la mesure où l'existence de Jésus, par sa mort et sa résurrection, introduit au nouvel éon, elle enracine aussi d'une certaine manière celui qui est appelé dans ce nouvel éon. Plusieurs conséquences en découlent.

1 – Dans la mesure où l'existence entière de Jésus constitue le dernier message adressé par Dieu à l'homme pour son salut, parole irrévocable et qui résume toutes les autres, la réponse de l'homme à l'appel de Jésus, est l'acte qui doit lui donner le salut advenu en Jésus ; acte qui, lui aussi, ne peut être que définitif, irrévocable, eschatologique, et qui ressaisit toute l'existence (*Matthieu* 8, 19sq ; *Luc* 9, 62). C'est une donation de soi sans retour (*Jean* 6, 68), entendue comme obéissance à l'appel électif, quelle que soit la forme que prendront la résolution et l'acte qui suit. Cette vocation et la réponse donnée sont manifestées très concrètement aux Douze dans l'Évangile pour devenir en même temps, à travers eux, exemplaires, en quelque sorte archétypiques d'autres vocations particulières et

1. Voir, à l'appui de ceci, Martin HENGEL, *Nachfolge und Charisma*, 1968.

Théologie du vœu de religion

d'autres façons particulières de suivre le Christ, comme si l'on assistait à partir de ce centre concret à une extension qui aboutirait à toutes les formes possibles de vocation chrétienne à *suivre* le Christ.

2 – Les éléments fondamentaux de l'événement archétypique sont les suivants :

– Négativement, le renoncement complet à tous les liens qui, comme autant d'obstacles, pourraient retenir en arrière, et rattacher à la figure de « l'ancien éon » : « tout quitter » *Matthieu* (19, 29 ss), où « tout » peut être interprété diversement : *Luc* (18, 30) ajoute par exemple « père, mère, enfant, champ et même épouse ».

– Positivement, la remise de soi à la personne, à la volonté, au destin de Jésus seul, dans une obéissance qui conduira logiquement « à perdre sa vie », concrètement à « porter sa croix » (*Matthieu* 16, 24).

– Tout cela n'est jamais individuel, privé, mais dans le cadre d'une communauté nouvelle, fondée par Jésus lui-même : « Et il les fit Douze, pour qu'ils soient avec lui (...) » (*Marc* 3, 14). Tout ce qui sera par la suite vocation chrétienne à suivre le Christ aura aussi, à partir de là, une dimension sociale (et par conséquent une dimension également sociologique et juridique).

3 – Le caractère particulier de cet appel et de cette réponse doit être décrit encore de façon plus précise :

Dans la mesure où l'exigence radicale de Jésus à le suivre – à la différence des religions non chrétiennes – ne provient pas de l'initiative de l'homme, mais de la liberté personnelle de Jésus et du fait qu'elle touche celui à qui elle s'adresse au cœur de sa liberté, elle ne peut se ramener à un « commandement » général ou à une « loi » générale. Comment doit-on la caractériser ? Si l'on se rapporte au cas du jeune homme qui s'offre de lui-même à suivre un chemin plus parfait (*Matthieu* 19, 16 ss), ou bien si l'on prend en considération l'intelligence de l'homme en tant que telle (*Matthieu* 19, 11 ss ; cf. 1 *Corinthiens* 7, 25 ss), on n'est pas loin de parler de « conseil » plutôt que de « commandement ». Mais, d'un autre côté, il est essentiellement requis de la liberté humaine à laquelle Jésus s'adresse qu'elle renonce à sa volonté propre et qu'elle se décide à obéir à l'appel (qui est une grâce). Le terme de « conseil » est ici insuffisant. L'exigence de Jésus saisissant la vie du disciple choisi dans sa totalité est totale et réclame une réponse totale, et il en va ici plus que d'un « conseil ». À plus forte raison ne s'agit-il pas d'un conseil matériellement circonscrit – par exemple celui de la virginité, mais

THÈME Hans Urs von Balthasar

non celui de l'obéissance –, il ne différencie pas encore les catégories individuelles que l'on distinguera par la suite sous le nom de « conseils évangéliques ».

Par ailleurs, l'appel attend de l'homme une réponse libre, mais une réponse qui soit ramassée en un acte unique et définitif pour pouvoir être qualifié de libre. La liberté requise ne peut vouloir en même temps se garder la possibilité de se décider à une nouvelle offrande de soi, comme si le fait de garder sa liberté pour un exercice ultérieur pouvait être plus parfait que son exercice unique dans un assentiment sans condition. Ainsi compris, l'acte d'offrande définitif de soi peut s'exprimer dans le concept de « vœu », dans la mesure où celui-ci peut ressaisir la totalité de l'existence. C'est l'expression adéquate qui donne tout son sens à la générosité de la liberté. Thomas d'Aquin dit avec justesse : « L'homme ne peut donner effectivement toute sa vie à Dieu en un seul acte, parce que sa vie n'existe jamais toute entière à la fois, mais est vécue dans une succession. C'est pourquoi l'homme ne peut donner toute sa vie autrement qu'en s'y obligeant par vœu » (*Somme Théologique*, IIa IIae, q.186, a.6, ad 2um). Et plus loin : « L'homme n'a rien de plus précieux que sa liberté. Et c'est justement celle-ci qu'il veut mettre au service du Seigneur à la suite de qui il s'est mis » (*Somme Théologique*, IIa IIae, q.186, a.6, ad 3um). Thomas fait siennes les paroles d'Augustin (*Epistulae* 127) : « Heureuse nécessité qui contraint au meilleur. » Si nous étions définitivement établis dans le nouvel éon, nous pourrions sans danger nous donner librement sur la base d'une spontanéité nôtre et stable (comme plusieurs communautés sans vœu dans l'Église s'y sont essayées); mais du fait que nous vivons dans cet état douloureux de passage entre l'ancien éon et le nouvel éon, il est bon, pour enraciner notre résolution dans le nouvel éon, de l'affermir par un lien qui puisse nous empêcher de retomber dans l'ancien. Thomas n'hésite donc pas à qualifier la donation intentionnelle totale des apôtres de *vœu* : « Quant aux Apôtres, on peut entendre qu'ils ont fait vœu de ce qui constitue l'état de perfection quand, ayant tout quitté, ils suivirent le Christ.² » Et cette donation de soi doit être, dans le Nouveau Testament, définitive : « Le Seigneur a dit que la vie parfaite consiste à le suivre, non pas de façon quelconque, mais de telle sorte qu'on ne retourne pas en arrière. » Puis suivent les citations de *Luc* 9, 62 et de

2. « Apostoli autem intelliguntur vovisse pertinentia ad perfectionis statum quando Christum, relictis omnibus, sunt secuti » : *Somme Théologique*, IIa IIae, q.88, a.4, ad 3um.

Théologie du vœu de religion

Jean 6, 67 ss « Or cette persévérance (*immobilitas*) à suivre le Christ est fortifiée par le vœu » (*Somme Théologique*, IIa IIae, q.186, a.6, ad 1um). Le concept de « vœu » recouvre ici toutes les autres significations du terme, aussi bien non chrétiennes que chrétiennes. Il signifie une promesse de fidélité la vie durant à l'égard du Christ, comme 1 *Timothée* 5, 12 semble déjà l'indiquer, ainsi qu'il sera précisé dans la suite.

4 – Entre la vocation à la vie chrétienne en vertu du baptême et l'appel particulier à suivre le Christ d'une manière plus étroite, il existe une différence qui, comme réalité, est indéniable d'après l'Écriture et la Tradition, même si les frontières entre les deux formes de vocations peuvent se manifester dans la vie concrète de manière multiple et variée. Le n° 42 de « *Lumen Gentium* » en donne une indication lorsqu'il y est dit que tous les chrétiens doivent être fondamentalement *disposés* au martyre (et donc à la vie de disciple conforme aux conseils évangéliques dont il est question ici), mais que cette « vocation » au « plus haut témoignage de l'amour » n'est « donnée qu'à quelques uns ». De même que personne ne peut de soi se soustraire au martyre, de même personne ne peut de soi s'adjoindre au groupe des disciples qui ont reçu un appel particulier, comme il appert du rejet par Jésus de la demande du Gerasénien guéri (*Marc* 5, 18 ss). C'est pourquoi la réponse de l'homme à l'appel particulier est à distinguer de ce qu'on peut qualifier au sens large de « vœu du baptême » – même s'il prend appui bien sûr dessus et signifie l'actualisation de la disposition fondamentale à suivre le Christ – ainsi que du propos général de vivre en bon chrétien selon son état (ce qui autrefois le plus souvent était considéré comme « promesse » : cf. les « *vota communia* » chez Augustin et les « *vota necessitatis* » chez les canonistes et les théologiens du Moyen Âge). De tels propos peuvent aussi s'exprimer chrétiennement dans les formes de vœux particuliers comme cela était déjà courant dans l'Ancien Testament, mais ils ne concernent pas la consécration de la vie entière dont nous nous occupons ici.

Brèves remarques sur la forme de la vie consacrée dans l'histoire de l'Église

L'irrévocabilité du don de soi eschatologique (*devotio*) qui, dans le domaine public de l'Église comme tel, est connu et reconnu, reçoit par cette reconnaissance et par la médiation de l'Église le

THÈME Hans Urs von Balthasar

caractère d'une consécration (*consecratio*). Elle reçoit aussi dans le monde chrétien, de manière explicite ou implicite, l'aspect juridique de corps organisé. Il n'est nullement exigé que cette donation et consécration aient dès le début revêtu la forme – déjà préexistante, et à cet égard peut-être aussi hypothéquée – d'un « vœu ». Déjà chez Clément de Rome (38, 2), plus nettement chez Ignace d'Antioche (*Ad Polycarpum*, 5, 2), la vie virginale apparaît comme une sorte « d'état » reconnu de manière durable par l'Église. Les apologètes soulignent sa durée (Justin, 1 *Apologies* 15), le « désir d'être uni à Dieu » (Athénagoras, *Leg.*, ch. 33), Clément d'Alexandrie parle de « propos de celui qui s'est lui-même circoncis pour persévérer sans chuter » (*Stromates*, III, 12). Chez Cyprien, « la consécration une fois pour toutes (*semel*) au Christ » et sa reconnaissance par l'Église officielle sont déjà des données traditionnelles (*De habitu virginum*, 4; *Epistulae*, 4, 4-5). Le « vœu majeur » du naziréat où l'on « se promet à Yahvé » est transposé aux vierges (Pseudo-Clément, *Ad virgines*, 2; PG 1, 438 : Méthode, Conv.).

Alors que le monachisme d'Égypte insiste d'abord avant tout sur le « renoncement au monde » (*apotaxia*) et ne connaît aucune forme de vœu, et même les déconseille (Palladius, *Hist. Laus. Prol.* ; Cassien, *Des Instituts des cénobites*, IV, 33), la donation de soi n'en est pas moins sérieusement signifiée ; chez Basile, au contraire, la forme de vie choisie (qui entre autres est aussi caractérisée par les « trois vœux » qui viendront plus tard) est placée tout entière sous un vœu (*Grandes Règles* 14 ; *Petites Règles* 15). En Occident, on parle de *propositum* ou de *professio*, émis à chaque fois en présence de témoins ou devant l'Abbé. Si le mot « *votum* » est absent (même chez Benoît : « il promet devant tous » (ch. 58 : « *coram omnibus promittit* »), la perspective de la donation irrévocable de soi est parfaitement exprimée (voir dans la *Regula Magistri* 80, 18 *ss* la formule classique de consécration : « Voici, Seigneur, qu'avec mon âme et ma pauvreté je t'offre et je te rends tout ce que tu m'as donné, et je veux être là où sont mon cœur et mon âme, sous l'autorité du monastère et de l'abbé que tu as préposé pour être craint à ta place.³ »

Le fait que cette promesse publique, reçue au nom de l'Église, ait été qualifiée de « *votum monasticum* » ou de « *votum religionis* » au

3. « Ecce, Domine, cum anima mea et in paupertate mea quidquid mihi donasti tibi reconsigno et offero, et ibi volo ut sint res meae, ubi fuerit cor meum et anima, sub potestate tamen monasterii et abbatis, quem mihi, Domine, ad vicem tuam timendum praeponis (...) »

Théologie du vœu de religion

Moyen Âge ne change rien du tout à son contenu théologique. Par contre il est décisif qu'encore chez Thomas la détermination eschatologique à suivre le Christ, c'est-à-dire la *forme* totale de vie qui l'exprime, ait la valeur d'un « *votum* » un et indivisible alors qu'une détermination plus précise des moments constitutifs du *contenu* de cette vie puisse être l'objet d'une autre question, à distinguer de celle-ci : « Est-il requis à la perfection [du vœu] de religion que la pauvreté, la continence et l'obéissance fassent l'objet d'un vœu ? » (notez le singulier !) (*Somme Théologique*, IIa IIae, q.186, a.6).

Les éléments qui font le contenu de la vie consacrée

À partir de l'Évangile, les éléments constitutifs du contenu ont déjà été indiqués ci-dessus. L'immutabilité de ces éléments n'exclut pas une grande variabilité dans la manière dont est mis l'accent. On peut distinguer théologiquement :

1 – Une diversification selon les différents charismes attribués par le Christ à ses disciples, charismes qui, comme tels, peuvent aussi participer à un mystère particulier de son existence, toujours bien sûr dans le cadre du mystère d'ensemble auquel tout chrétien a part. On peut étudier une grande partie des formes historiques successives de vie à la suite du Christ de ce point de vue théologique : elles ne sont pas relativisées par leur ordre d'apparition historique, mais se trouvent classées selon leur rapport au mystère global du Seigneur.

2 – Cela n'annule cependant pas une certaine évolution de l'implicite vers l'explicite en rapport avec les « trois conseils évangéliques ». Ils ressortent toujours plus clairement dans la réflexion théologique comme les éléments dominants du contenu. Mais dans la mesure où, dans les formes chrétiennes primitives de la vie consacrée, tout l'essentiel était déjà inclus, on peut parler au mieux d'un progrès théorique, et non d'un progrès existentiel. On ne peut pas prouver théologiquement que la « *vita religiosa* » dans son développement historique constitue l'*analogatum princeps* de l'exposition du contenu de la vie consacrée, les instituts séculiers pouvant également incarner authentiquement cette vie. D'un autre côté, ceux-ci ne peuvent pas ignorer théologiquement l'élucidation qui s'est produite avec les « conseils évangéliques ».

THÈME Hans Urs von Balthasar

1) La vie consacrée embrassée dans la décision définitive de suivre le Christ en disciple s'est d'abord présentée dans l'Église dans «l'état» de virginité. Mais celle-ci inclut l'engagement de se conformer en tout aux mœurs du «royaume des cieux»: «Tout homme ou toute femme qui a résolu de se vouer à la virginité sans tache et de bonne foi à cause du royaume des cieux est tenu de s'attacher en tout au royaume des cieux.⁴» Ce à quoi appartient en particulier une «déférence permanente envers le Seigneur» (un «*obsequium Domini sui permanens*» [ch. 7]), une obéissance à l'Esprit saint (ch. 9), un apostolat intensif dans l'Église en tant que fidèles ouvriers (*operarii fideles* [ch. 12-13]), une obéissance à l'égard du magistère ecclésiastique (*Epistulae* 2, ch. 16). Cyprien montre aux vierges consacrées que l'étalage de richesse déshonore leur état (il s'appuie dans une large mesure ici sur Tertullien), par ailleurs, en tant qu'évêque, il exige d'elles une obéissance stricte (*Epistulae* 4, 5; cf. *De op. et elem* 11-12; *De habitu. Virginum*, 21). Elles vivent dans le nouvel éon: «Ce que nous deviendrons un jour, vous avez déjà commencé de l'être» (*ibid.*, 22).

2) Dans l'*apotaxia* du monachisme antique, le «tout abandonner» de la pauvreté est pris à la lettre depuis Antoine, puis, de Basile à Benoît (*Regula*, 33; cf. *Regula Magior*, ch. 87) en passant par Bernard et François, compris comme un acte central, souvent en rapport avec la communauté des biens de l'Église primitive. Cette observance «à la lettre» est la raison principale de la formation d'un idéal de perfection, qui consiste dans la «séparation d'avec le monde» qui peut elle-même revêtir les formes les plus variées. Dans le renoncement au monde, la continence est évidemment incluse ainsi que l'obéissance, dans les communautés cénobitiques, depuis Pacôme. Mais l'approche proprement théologique de l'obéissance réside cependant dans le fait que la communauté monastique apparaît comme une tentative de réalisation de l'Église parfaite et que la règle en est comme la substance spirituelle qui s'incarne dans la personne du père spirituel. On n'obéit pas à une personne au hasard, mais à celui qui est institué et revêtu des pouvoirs par l'autorité ecclésiastique⁵.

4. «Quicumque vir feminave propter regnum coelorum vera ac sine dolo intermeratae virginitati se devovere constituit, in omnibus regno coelorum coaptare seipsum tenetur»: Pseudo-Clément, *Epistulae 1 ad Virgines*, ch. 1.

5. *Regula Magior*, 93; voir l'introduction à la *Règle du Maître* de A. DE VOGUË, vol. 1, *Sources Chrétiennes*, n° 105, 1964, pp. 110 ss.

Théologie du vœu de religion

3) À partir de là, l'obéissance dans la *Regula Benedicti* (ch. 58) peut passer au premier plan, à côté de la « *stabilitas* » (comme visibilité de la résolution définitive à valeur eschatologique) et de la « *convers(at)io morum* » (comme ajustement aux principes du royaume des cieux), mais au « *Suscipe me Domine* » du candidat fait suite immédiatement la renonciation de celui-ci à toute possession terrestre et à la disposition de son propre corps. Cela a été excellemment commenté par Innocent III dans sa lettre à l'Abbé de Subiaco (1202): « La garde de la chasteté et le renoncement à la propriété sont rattachées à la règle monastique »⁶, ce qui rejoint d'ailleurs la formule de l'Aquinat qui voit dans l'obéissance le moyen essentiel de suivre le Christ, moyen qui inclut la chasteté et la pauvreté. Cette obéissance peut revêtir les nuances les plus variées, qu'elle soit vécue dans le cadre d'un « renoncement à l'ancien éon » très souvent à la lettre comme au monastère, modèle de l'Église parfaite, ou dans l'ouverture au monde des ordres apostoliques postérieurs, ou finalement encore « à l'intérieur du monde » comme dans les instituts séculiers.

4) Il est vrai, d'un côté, que le fait d'avoir déplacé l'accent de la virginité corporelle à la pauvreté totale et finalement à l'obéissance, constitue un approfondissement de la conception spirituelle du contenu de l'acte de se mettre à la suite du Christ. Mais, de l'autre, ce progrès n'est pas si simple à saisir ; il y a bien des centrages qui demeurent possibles, qui tous témoignent de la résolution eschatologique à suivre le Christ. Ainsi la virginité, en tant qu'acte positif de se promettre au Christ, peut-elle aussi exprimer le mieux l'intention du vœu de suivre le Christ, la même chose chez les Franciscains avec la pauvreté comprise dans un sens nuptial. Mais la question demeure de savoir si ces trois domaines expriment de manière adéquate l'acte de suivre le Christ.

6. « Custodia castitatis et abdicatio proprietatis sunt annexa regulae monachali » – cité dans les *Décrétales* de Grégoire IX, *De statu monachorum*, III, 35 ; cf. *Somme Théologique*, IIa IIae, q.186, a.7 sed contra.

THÈME _____ **Hans Urs von Balthasar**

**De la coïncidence de la forme et du contenu
de la vie consacrée, ou de la relation entre
« vœu » et « conseil »**

1 – On peut parler de coïncidence⁷, mais non d'identité. Car l'acte de « don de soi » comme réponse à un appel à se mettre à la suite du Christ ne peut donner que ce que l'homme met à disposition, tandis qu'il doit rester essentiellement ouvert à tout ce en quoi Dieu disposera de lui. L'appel provient de l'amour éternel et y invite ; celui qui répond fait bien don de lui-même et de ses biens par amour (sinon son offrande serait sans valeur), certainement pas avec l'idée d'avoir exprimé exhaustivement son amour, mais pour être libre d'entrer dans l'amour divin et pour mieux correspondre à cet amour. Vue ainsi, l'offrande de l'homme n'est que le point de départ libérateur d'une vie à la suite du Christ et elle appartient « à titre d'instrument et de disposition »⁸ au but recherché, l'amour parfait. Mais ce point de départ demeure toujours actuel pour celui qui s'engage et, dans la mesure où il vit mieux l'amour, sa donation s'exprime également de manière plus parfaite à travers la pauvreté, la chasteté pour le Seigneur, la disponibilité à Dieu et à l'Église. « Les conseils peuvent être dits *effets* et *signes* de l'amour.⁹ »

2 – D'un côté l'affirmation de Grégoire I^{er} reste vraie : « Lorsque quelqu'un voue tout ce qu'il a, tout ce qu'il vit, tout ce qu'il sait au Dieu tout-puissant, cela constitue un holocauste »¹⁰ ; il a tout donné en « offrande sainte et vivante » (*Romains* 12, 1), étant entendu qu'il ne « promet » pas ses dons, mais qu'il se promet lui-même, avec tout ce qu'il a et tout ce qu'il est, de telle sorte que la manière de comprendre la valeur de ses dons est décisive.

3 – De l'autre côté, une telle compréhension de l'amour exige sans fin de celui qui se donne des attitudes qui ne sont pas incluses matériellement dans ses dons ; mais, comme le dit Thomas, s'obliger à ces attitudes par un vœu serait erroné, car ils sont les fruits de l'amour auxquels celui qui s'est engagé a renoncé et desquels il ne

7. *Dictionnaire de Théologie Catholique*, Vœux de Religion, col. 3237.

8. « *Instrumentaliter et dispositiva* » : *Somme Théologique*, IIa IIae, q.186, a.2 in corp. ; voir q.184, a.3 in corp.

9. « Possunt etiam dici (consilia) *effectus* et *signa* (amoris) » : Thomas d'Aquin, *Somme contre les Gentils*, G. III, 130.

10. « Cum quis omne quod habet, omne quod vivit, omne quod sapit omnipotenti Deo voverit, holocaustum est » (*Super Ez*, II, 8).

Théologie du vœu de religion

peut plus d'avance disposer (*Somme Théologique*, IIa IIae, q.186, a.7 ad 1um). Si ce à quoi on doit tendre dans la liberté de l'amour (comme par exemple l'esprit des huit béatitudes, l'humilité du Seigneur, etc.) devenait le contenu de notre vœu, cela signifierait que l'on tourne en loi l'esprit de l'amour, plus encore: faire – à tort – de ce qui ne peut être que reçu librement une « vertu » que l'on pourrait atteindre par soi-même. Le sens positif de la promesse (don de sa vie, *votum*) réside dans l'appartenance exclusive au Seigneur, à son royaume, à son Corps qui est l'Église, et cette exclusivité est signifiée adéquatement dans les vœux bien compris qui regroupent les trois domaines que sont les biens, le corps et l'esprit.

4 – Pour résumer, on pourrait dire (d'après 2/2) que la forme du vœu est une manière valable de présenter la résolution eschatologique unique de suivre dans le Christ Dieu qui m'appelle à son œuvre de salut. Le contenu de cette résolution est avant tout, positivement, Dieu lui-même en Jésus: c'est à lui que celui qui se met à sa suite promet une fidélité perpétuelle qui s'exprime dans l'observance des « conseils »: « personne d'autre que toi » (virginité), « rien d'autre que toi » (pauvreté), « non pas ma volonté mais la tienne » (obéissance). Et tout cela concrètement, non pas dans une relation privée (qui chrétiennement n'existe pas), mais dans le cadre de l'Église fondée sur les Apôtres et les Prophètes, pourvue des ministères, dans les sacrements et la parole de laquelle le Seigneur se rend présent: « Qui vous écoute m'écoute. » Celui qui se met à la suite offre sa vie, mais parce que l'offrande de soi est une réponse et que la réponse est avant tout celle de l'Église mariale et pétriniennne, elle se situe toujours déjà dans l'espace ecclésial sacramentel de la Parole divine qui « consacre ».

Traduit de l'allemand par Éric Iborra
Titre original: *Zur Theologie des Ordensgelübdes*.

Hans Urs von Balthasar, né en 1905 à Lucerne (Suisse), prêtre en 1936, décédé le 26 juin 1988. Fondateur de *Communio*. Auteur de plus d'une centaine de livres, dont la trilogie *La Gloire et la Croix*, *La Dramatique divine*, *La Théologique* (dernier volume paru en français, *Épilogue*, « Culture et vérité », Bruxelles, 1997).



Communio, n° XXIX, 5-6 – septembre-décembre 2004

Peter HENRICI

La vie consacrée dans la communion de l'Église

QUAND on entend parler de vie consacrée à Dieu, on pense spontanément à ces solitaires qui ont consacré de manière particulière leur vie à Dieu par un vœu ou par une promesse. De toute façon, la vie d'un baptisé est toujours consacrée à Dieu de manière particulière par le baptême. Un sceau est ensuite apposé sur cette consécration par le sacrement de la confirmation qui l'ouvre sur une mission. La consécration à Dieu par un vœu ou par une promesse n'est finalement rien d'autre qu'un déploiement de la consécration foncière qui est celle du baptême, une vérité que les documents pontificaux sur la vie religieuse ne cessent de rappeler depuis des décennies.

C'est ce qu'a fait le concile Vatican II de la manière la plus ferme, même si ce ne fut peut-être pas de la manière la plus claire. Dans la constitution dogmatique sur l'Église, *Lumen Gentium*, juste après le quatrième chapitre, consacré aux laïcs, on trouve un cinquième chapitre intitulé « la vocation universelle à la sainteté dans l'Église ». Ce chapitre n'a malheureusement pas connu un grand retentissement, peut-être à cause de la conception rébarbative que l'on pouvait alors avoir de la sainteté. On veut bien admettre, fondamentalement, que tout chrétien est appelé à la sainteté ; mais en quoi au juste cela doit-il me concerner – « je ne suis pas un saint » – et pourquoi cette vocation devrait-elle avoir des conséquences concrètes mais, en définitive, irréalisables dans ma vie personnelle ? C'est pourquoi nous laissons volontiers la réalisation visible de la « sainteté sans

THÈME Peter Henrici

défaillance » de l'Église à ceux qui ont été appelés professionnellement à la « perfection », c'est-à-dire aux membres des ordres religieux dont il est question dans le sixième chapitre de la constitution mentionnée.

Cette réaction, facile à comprendre, méconnaît pourtant deux choses. La première, c'est que sainteté signifie moins, dans la perspective biblique, qualité morale que proximité envers Dieu, appartenance à Dieu, lui le seul Saint. « Soyez saints car moi, le Seigneur votre Dieu, je suis saint (...) et je vous ai mis à part de tous les peuples afin que vous m'apparteniez » (*Lévitique* 19, 2 ; 20, 26). Ces paroles fondent déjà dans l'Ancien Testament une législation qui ne se réduit pas à des commandements culturels ou de pureté rituelle, mais qui inclut le commandement de l'amour du prochain. Dans le même sens, les chrétiens sont tous aussi des « saints par vocation » (1 *Corinthiens* 1, 2 ; *Philippiens* 1, 1), en vertu de leur appartenance à Jésus-Christ, le « saint de Dieu » (*Marc* 1, 24 ; *Jean* 6, 69), qui est fondée sur le baptême. D'une telle vocation, propre à tous les chrétiens, résulte le devoir, qui ne souffre pas d'exception, d'une vie conforme au Christ, c'est-à-dire conforme à l'évangile. « Voilà pourquoi tous les membres de l'Église (...) sont appelés à la sainteté, selon l'expression de l'Apôtre : “La volonté de Dieu, c'est votre sanctification” (1 *Thessaloniens* 4, 3 ; *Éphésiens* 1, 4) » (*Lumen Gentium* 39).

La seconde, c'est qu'il faut souligner « dans l'Église ». Si le texte du Concile parle surtout de la sanctification personnelle, qui diffère selon l'état de vie, le point de départ du chapitre est bien la sanctification de toute l'Église comme telle : « Cette Église, dont le saint Concile expose le mystère, la foi lui reconnaît une sainteté sans défaillance » (*Lumen Gentium* 39). Par analogie, quelques Pères conciliaires ont donc réclamé que le chapitre sur la vocation universelle à la sainteté fasse suite immédiatement à celui qui concerne le Peuple de Dieu ou bien même qu'il lui soit intégré, un désir auquel finalement on n'a pas donné suite pour des raisons rédactionnelles. Le changement de place du texte aurait pourtant été sans doute objectivement justifié. Car de même que dans l'ancienne Alliance, c'est tout le peuple, comme propriété de Dieu, qui était un « peuple saint », de même c'est le nouveau peuple de Dieu dans son ensemble qui est « une race choisie, un sacerdoce royal, une nation sainte, un peuple acquis » (1 *Pierre* 2, 9, citant *Exode* 19, 5-6 et *Isaïe* 43, 20).

La vie consacrée dans la communion de l'Église

Il en découle une conséquence importante. Une vie sainte, consacrée à Dieu, n'est jamais une prérogative privée mais, d'après sa nature même, une vie en communion, d'abord et fondamentalement dans la communion de l'Église. C'est cette communion comme telle qui est « sainte » et c'est elle qui manifeste, dans son être et dans son agir, la sainteté de Dieu. Le texte de la lettre de saint Pierre continue ainsi : « pour proclamer les louanges de Celui qui vous a appelés des ténèbres à son admirable lumière, vous qui jadis n'étiez pas un peuple et qui êtes maintenant le Peuple de Dieu, qui n'obteniez pas miséricorde et qui maintenant avez obtenu miséricorde » (1 Pierre 2, 9-10, citant Osée 1, 6.9 ; 2, 3.25).

La communauté primitive à Jérusalem, telle qu'elle est décrite idéalement dans les *Actes des Apôtres*, en était consciente. Sa forme de vie incarnait la nouvelle forme de communion évoquée par Jésus-Christ annonçant que « le Royaume de Dieu est proche » et qui était devenue possible par sa résurrection et par l'effusion de l'Esprit à la Pentecôte. La vie de la communauté primitive anticipe d'une certaine manière la « Jérusalem nouvelle » de l'*Apocalypse*. Elle est ainsi devenue pour tous les temps le modèle de la sainteté chrétienne.

Par trois fois elle est décrite avec insistance dans les *Actes des Apôtres*, comme si on utilisait une sorte de zoom. D'abord, de manière brève, à peine ébauchée, en une phrase : « Ils se montraient assidus à l'enseignement des apôtres, fidèles à la communion fraternelle, à la fraction du pain et aux prières » (*Actes* 2, 42). Aussitôt après est expliqué ce que signifie « être fidèle à la communion fraternelle » : « Tous les croyants ensemble mettaient tout en commun ; ils vendaient leurs propriétés et leurs biens et en partageaient le prix entre tous selon les besoins de chacun. Jour après jour, d'un seul cœur, ils fréquentaient assidûment le Temple et rompaient le pain dans leurs maisons, prenant leur nourriture avec allégresse et simplicité de cœur. Ils louaient Dieu et avaient la faveur de tout le peuple. Et chaque jour le Seigneur adjoignait à la communauté ceux qui seraient sauvés » (2, 44-47).

Après avoir rapporté une première résistance à propos de laquelle la communauté primitive se déchire (Pierre et Jean sont déférés au Sanhédrin), le rédacteur des *Actes* met à nouveau en évidence ce qui constitue à ses yeux le signe le plus important du nouveau style de vie : « La multitude des croyants n'avait qu'un cœur et qu'une âme.

THÈME Peter Henrici

Nul ne disait sien ce qui lui appartenait, mais entre eux tout était commun. Avec beaucoup de puissance, les apôtres rendaient témoignage de la résurrection du Seigneur Jésus, et ils jouissaient tous d'une grande faveur. Aussi parmi eux nul n'était dans le besoin ; car tous ceux qui possédaient des terres ou des maisons les vendaient, apportaient le prix de la vente et le déposaient aux pieds des apôtres. On distribuait alors à chacun suivant ses besoins » (4, 32-35). Suit alors le récit de la fraude d'Ananie et de sa femme Saphire à qui Pierre dit de manière caractéristique : « Quand tu avais ton bien, n'étais-tu pas libre de le garder, et quand tu l'as vendu, ne pouvais-tu disposer du prix à ton gré ? » (5, 4). La communauté des biens des premiers chrétiens n'était donc pas obligatoire.

Qu'était-elle donc ? Elle était sans doute le signe le plus spectaculaire de la vie de la jeune communauté ; il ne s'agissait pourtant pas d'un idéal de pauvreté ou du renoncement à ses biens (passagers et « terrestres »). Il ne s'agissait pas davantage d'un idéal égalitaire communiste. Mais il s'agissait plutôt d'un partage fraternel par lequel celui qui possédait plus faisait participer les nécessiteux à ses biens (reçus de Dieu). Le mérite consistait à « être fidèle à la communion fraternelle », qui ne permet pas que la gêne côtoie le superflu. Les autres aspects de la fidélité à la communion fraternelle sont la fraction du pain lors du repas commun, la prière commune au Temple et, en dernier lieu mais non de moindre importance, l'assiduité à l'enseignement des apôtres.

D'autres sources néotestamentaires, et notamment les lettres de saint Paul, approfondissent la signification de la « fidélité à la communion fraternelle ». Ce n'est pas seulement à l'intérieur des différentes communautés qu'il y a un partage des biens matériels, mais aussi entre elles. Paul a consacré une bonne part de son précieux temps à collecter de l'argent pour la communauté primitive de Jérusalem qui, peut-être justement à cause de la communauté des biens, se trouvait dans une situation financière difficile. « Il ne s'agit point, pour soulager les autres, de vous réduire à la gêne ; ce qu'il faut, c'est l'égalité. Dans le cas présent, votre superflu pourvoit à leur dénuement, pour que leur superflu pourvoie aussi à votre dénuement » (2 *Corinthiens* 8, 13-14). Dans les mêmes lettres, l'apôtre blâme les désordres dans les repas communs et dans les prières communes.

————— *La vie consacrée dans la communion de l'Église*

Nous y apprenons aussi qu'il y a déjà à Corinthe avant l'an 54 un groupe de vierges ainsi que « d'ascètes », c'est-à-dire de personnes qui à cause du Christ ont renoncé au mariage, peut-être sur la base d'une suggestion de Paul : « Je voudrais que tous les hommes fussent célibataires comme moi » (1 *Corinthiens* 7, 7). Autant que nous puissions le voir à travers d'autres sources chrétiennes primitives, ces chrétiens célibataires ne vivaient pas d'abord dans des communautés qui leur auraient été propres mais simplement comme membres de l'unique communauté chrétienne.

La communauté des biens, les repas communs et une tendance au célibat constituent les traits les plus marquants, culturellement parlant, des jeunes communautés chrétiennes qui autrement ne se distinguent pas de la société dans laquelle elles vivent. Cela ressort des lettres de Paul et se trouve expressément souligné par la *Lettre à Diognète* : « Les chrétiens ne se distinguent des autres hommes ni par le pays, ni par le langage, ni par les coutumes. Car ils n'habitent pas de villes qui leur soient propres, ils n'emploient pas quelque dialecte extraordinaire, leur genre de vie n'a rien de singulier (...). Ils habitent les cités grecques et les cités barbares suivant le destin de chacun ; ils se conforment aux usages locaux pour les vêtements, la nourriture et le reste de l'existence, tout en manifestant les lois extraordinaires et vraiment paradoxales de leur manière de vivre... »

La forme de vie des communautés primitives, décrite comme « *vita apostolica* », vie comme au temps des apôtres, est devenue un critère pour les évolutions ultérieures. À travers les différentes formes que la vie consacrée a prises au cours des siècles, il s'agit toujours de redonner vie, à des époques différentes, à la forme de vie de l'Église primitive.

À côté du renoncement à la propriété exclusive des biens et du renoncement au mariage, une des constantes dans ces développements riches et variés a toujours été le souci de la vie communautaire. Non seulement parce que la « sainteté », qui est d'abord une proximité avec le Christ, concerne d'abord l'Église comme communauté, mais aussi, dans une perspective plus profonde, parce qu'une vie conforme à l'évangile est avant tout une vie de charité : charité fraternelle qui présuppose toujours nécessairement une forme ou une autre de communion. On peut ainsi envisager la recherche d'une forme appropriée de communauté comme l'axe de développement des différentes formes de vie consacrée.

THÈME _____ *Peter Henrici*

La première étape de ce développement semble toutefois s'opposer à ce qui vient d'être dit : l'installation au désert de saint Antoine, l'anachorète (et avec lui et après lui d'innombrables autres ermites). Si c'était bien un retrait par rapport à une société encore imprégnée d'idéaux païens et par rapport à des communautés chrétiennes qui après le temps des martyrs avaient de plus en plus tendance à se séculariser, il ne s'agissait pas d'un retrait hors de la communion de l'Église, un repli dans une contemplation et une ascèse purement personnelles. Le désert s'offrait alors plutôt comme le seul lieu où l'invitation évangélique à tout quitter pouvait pleinement être vécue. C'est pourquoi ceux qui voulaient vivre selon cet idéal entretenaient non seulement une amitié spirituelle mais aussi une étroite relation les uns avec les autres ; l'anachorète Antoine s'en retourna à plusieurs reprises dans le « monde » pour prendre soin des intérêts des communautés chrétiennes.

Il n'est donc pas étonnant que, dans le désert, des communautés monastiques aient bientôt vu le jour et que l'érémisme ait cédé le pas de plus en plus au cénobitisme. C'est dans ce contexte que le troisième élément caractéristique de la vie consacrée s'est imposé : l'obéissance à un père spirituel comme expression de l'unité et de la communion dans l'Église.

Les étapes suivantes sont universellement connues et il suffira de les rappeler brièvement. Des prêtres commencèrent à vivre en communauté avec leur évêque (saint Augustin) et c'est ainsi que naquirent les communautés de clercs réguliers. Puis apparurent les communautés monastiques très structurées d'un saint Benoît ou d'un saint Basile et les ordres monastiques qui en découlèrent. Finalement apparurent les formes de vie commune nouvelles et plus souples des ordres mendiants et des communautés religieuses apostoliques de l'époque moderne. Cette évolution a atteint son terme à notre époque avec la création d'instituts séculiers ou de « communautés dans le monde » où la communion intérieure spirituelle et théologique est d'autant plus cultivée que les signes extérieurs de communion et l'habitat commun sont progressivement abandonnés. La consécration des vierges, restaurée à la suite de Vatican II, ne doit pas servir à la fondation d'un « monastère intérieur » mais, renforcée par l'étroite relation à l'évêque du lieu, s'intégrer dans la communion de l'Église.

La vie consacrée dans la communion de l'Église

À la lumière de la situation actuelle de notre Église, une autre observation s'impose. Après le Concile, surtout dans nos pays germanophones, prévalait l'idée que les paroisses devaient se transformer en « communautés » vivantes, incarnant l'Église comme communion des croyants. C'est ainsi que s'exprimait par exemple le Synode commun des Évêchés de la République Fédérale d'Allemagne : « À partir d'une communauté dont on prend soin pastoralement doit naître une communauté qui prend corps par le service commun à tous et par la responsabilité inamissible propre à chacun. » On cherchait consciemment à se rapprocher du modèle de la communauté primitive de Jérusalem, sans pour autant aller jusqu'à la communauté des biens qui la caractérisait. L'expérience des trente dernières années a cependant montré que ce rêve devait, dans une large mesure, demeurer un rêve car il s'est avéré impossible de « convertir les paroisses en communautés ».

Mais au même moment on faisait l'expérience opposée : des croyants de plus en plus nombreux rejoignaient de nouvelles communautés supra-paroissiales. Ces « mouvements ecclésiaux », selon le nom qu'on leur a donné, ne manifestent pas seulement une forte conscience ecclésiale ; ils portent souvent les traits de la vie consacrée traditionnelle, par exemple en différentes formes de partage fraternel. Au cœur de plusieurs, on trouve un institut séculier qui les soutient. Les chrétiens qui appartiennent à ces mouvements se retrouvent souvent dans les paroisses pour former de petits groupes qu'on a tendance à comparer à des « champignons parasites ». En vérité, il faudrait plutôt parler de ferment de la vie paroissiale.

C'est une nouvelle perspective, aussi bien pour la vie paroissiale que pour la vie consacrée. La paroisse devient de plus en plus, selon une expression du Pape Jean-Paul II, une « communion de communautés ». Pour la plupart des chrétiens désormais, le lieu de la première socialisation ecclésiale n'est déjà plus la paroisse, mais une autre communauté d'Église. Dans les deux premiers tiers du siècle passé, il s'agissait des associations ; depuis, il s'agit de plus en plus des mouvements ou de groupes de base. Les paroisses ne se contentent pas de les héberger, elles constituent bien plutôt le lieu d'apprentissage d'un « œcuménisme intra-ecclésial », c'est-à-dire d'une communion (*communio*) entre différentes communautés à l'intérieur de l'Église.

En ce qui concerne la vie consacrée, la perspective qui se dessine est celle de l'émergence croissante des mouvements ecclésiaux, en

THÈME _____ **Peter Henrici**

tant que formes nouvelles, aux côtés des ordres anciens et des instituts séculiers plus récents. De sorte que l'esprit (sinon la forme canonique) de la vie consacrée pénètre de plus en plus dans le quotidien de nombre de chrétiens avec un lien communautaire encore plus souple que dans les instituts séculiers. Dans les mouvements ecclésiaux en effet on retrouve bien vivants les deux traits caractéristiques du christianisme primitif: une forte relation interne dans la communauté et le partage fraternel dans les formes les plus variées. C'est pourquoi nous devrions parler aujourd'hui non pas d'un *retour* de la vie consacrée, mais plutôt de *l'apparition de nouvelles formes* de la vie consacrée.

Traduit de l'allemand par Éric Iborra
Titre original : *Gottgeweihtes Leben in der Gemeinschaft der Kirche*

Peter Henrici est né en 1928 à Zurich. Tout d'abord prêtre de la Compagnie de Jésus, puis professeur d'histoire de la philosophie moderne à l'Université Grégorienne (Rome), Mgr Peter Henrici est aujourd'hui évêque auxiliaire de Coire (Suisse). Il assure la coordination internationale de toutes les éditions de *Communio*.

Communio, n° XXIX, 5-6 – septembre-décembre 2004

Jacques SERVAIS

Conseils évangéliques et don total de soi

L'obéissance, élément constitutif des conseils évangéliques

Des trois conseils évangéliques, l'obéissance est, affirme saint Thomas d'Aquin et toute la Tradition, le principal. Ces conseils constituent, pour sûr, un tout organique ; on ne doit pas les séparer l'un de l'autre. Comme la foi, l'espérance et la charité, ils se complètent mutuellement dans la grâce une et multiforme de l'imitation du Christ. Cependant, de même que des trois qui « demeurent », « la plus grande, c'est la charité » (1 *Corinthiens* 13,13), c'est l'obéissance qui, parmi les conseils, tient la place prééminente.

En schématisant, on pourrait dire que la question du mariage ou de la virginité devrait être clarifiée avant l'entrée au noviciat, que celle de la détention de biens ou de la dépossession volontaire se pose et trouve normalement sa solution au moment de la profession, et que c'est celle de la libre soumission au Christ – connu, aimé et suivi dans une obéissance non seulement spirituelle mais « charnelle » (Péguy !) –, qui va tout spécialement accompagner jusqu'au bout la vie du consacré. Initiale, la virginité¹ est aussi la chose la

1. Bien que le Droit canon et le Magistère emploient habituellement l'expression plus courante de « conseil de chasteté » (*cf. CIC can. 573 § 2 ; Lumen Gentium* 44), nous préférons utiliser le terme de « virginité » pour désigner le célibat volontaire « à cause du Royaume des cieux » (*Matthieu* 19, 12), pour « avoir souci des affaires du Seigneur » (1 *Corinthiens* 7, 34). La virginité,

THÈME _____ *Jacques Servais*

plus naturelle qui soit dans l'état des conseils, et là même où on s'en ferait un problème, ce serait le signe qu'on n'y est pas vraiment appelé : car loin de devoir être cultivée pour elle-même, elle n'a d'autre sens que de fixer l'attention sur le Seigneur, choisissant d'être comme lui « eunuque pour le Royaume des cieux » (*Matthieu* 19, 12), dans une attitude d'humilité qui s'interdit tout regard sur soi. Quant à la pauvreté, elle n'est jamais choisie pour elle-même, comme si les biens de ce monde constituaient comme tels une entrave sur le chemin de la perfection chrétienne : elle est relative au service de la mission reçue dans la communauté d'appartenance. Ses exigences varieront selon les circonstances de lieu et de temps, et la valeur de signe qu'elle peut éventuellement prendre dans une conjoncture particulière. Pas plus que la virginité elle ne peut, néanmoins, être une pratique ascétique à laquelle on s'adonne en raison d'un idéal personnel : sa signification évangélique n'est point de promouvoir une sorte d'autosuffisance stoïcienne, mais bien plutôt de conformer le consacré au Christ qui, disposant librement des biens nécessaires, « de riche qu'il était, s'est fait pauvre », « se dépouillant lui-même » (*Philippiens* 2, 7) pour « enrichir [l'humanité] de sa pauvreté » (*2 Corinthiens* 8, 9).

À vrai dire, la virginité et la pauvreté ne sont vécues en esprit et en vérité, que pour autant qu'elles sont animées par l'obéissance, forme intérieure et non seulement extérieure des conseils. Sans

observe saint Thomas, ne doit pas être confondue avec la chasteté : celle-ci impose de s'abstenir du désordre de la volupté, mais non point du plaisir charnel, de soi permis aux époux ; la première, au contraire, exige le propos de s'abstenir pour toujours de tout plaisir sexuel (*Somme Théologique*, II, 152, 1, ad 2um). « La virginité est considérée comme une vertu spéciale supérieure à la chasteté ». Tandis que les conjoints sont tenus à la chasteté, les consacrés sont tenus à la virginité (*Somme Théologique*, 152, 2 et l'ad 5um). L'Aquinat, qui se place ici expressément dans la perspective d'un monde marqué par le péché originel, voit avant tout dans la chasteté le nom d'une vertu, qu'il distingue formellement de la virginité. Celle-ci, cependant, possède en elle-même sa beauté, son « excellentissima pulchritudo » (*Somme Théologique*, II-II, 152, 5), car elle se réfère à une pureté plus antique et plus durable que le péché, au fond celle même de Dieu le Fils à l'image de qui l'homme fut créé. Voir à ce propos Grégoire de Nysse, *De virginitate*, cap. II. Dans l'exhortation apostolique post-synodale de 1996 – comme du reste dans ses autres écrits plus personnels –, c'est dans cette perspective, plus expressément christologique que Jean-Paul II se place spontanément : « Embrassant la *virginité*, le consacré fait sien l'amour virginal du Christ et le confesse au monde en tant que Fils monogène, un avec le Père (cf. *Jean* 10, 30 ; 14, 11) » (*Vita consecrata* 16c).

Conseils évangéliques et don total de soi

l'obéissance, la première aboutirait à l'opposé de ce à quoi elle tend ; elle ne ferait que renfermer la personne dans une sphère d'intimité réservée, au lieu de l'ouvrir jusque dans ses racines affectives les plus secrètes. Sans elle, la pauvreté risquerait de se dévaluer en habitude rigide, toute contraire à ce dont il s'agit de témoigner : la disponibilité sans réserve vis-à-vis des richesses surabondantes que Dieu réserve à ceux qui l'aiment par dessus tout. L'obéissance désapproprie le disciple de ces deux « vertus », et du même coup, elle confère aux deux autres conseils leur valence évangélique positive d'abandon radical de toute volonté propre au Seigneur : « ... lorsque tu seras devenu vieux, tu étendras les mains et c'est un autre qui nouera ta ceinture et qui te conduira là où tu ne voudrais pas » (*Jean* 21, 18). En elle, le renoncement aux biens de la terre et aux potentialités corporelles perd de son importance, tant devient essentielle, à sa lumière, l'indifférence d'une liberté qui ne dispose même plus du pouvoir de se donner. Des trois conseils, l'obéissance est primordiale, parce qu'elle confère à la vie évangélique l'élasticité qui fait grandir le consacré dans l'ouverture sans frontières. En faisant peu à peu craquer toutes les limites qu'un chacun est toujours tenté de poser aux exigences divines, elle réalise en lui la parole de l'Apôtre : « vous êtes au Christ, et le Christ est à Dieu » (*1 Corinthiens* 3, 23).

L'obéissance chrétienne contient donc formellement les deux autres conseils, parce qu'elle est avant tout l'attitude intérieure à défaut de laquelle la virginité et la pauvreté ne sauraient être authentiquement évangéliques. Mais elle est aussi, et spécifiquement, un des trois vœux émis dans le cadre liturgique de la profession publique dans un institut religieux ou séculier. À cet égard également, elle a la prééminence dans la vie consacrée. Saint Thomas en donne la raison centrale : « Dans le vœu d'obéissance, l'homme offre à Dieu quelque chose de plus grand que le reste : sa volonté, dont la valeur surpasse celle de son corps, qu'il offre à Dieu par le vœu de continence, et celle des biens extérieurs, qu'il offre à Dieu par le vœu de pauvreté. ² » Les vœux de virginité et de pauvreté procèdent du libre choix de celui qui les prononce, mais par le troisième vœu le consacré offre à Dieu ce libre choix lui-même, « faisant captive toute pensée pour l'amener à obéir au Christ » (*2 Corinthiens* 10, 5), ce qui est plus agréable à Dieu. Mieux que les deux autres, ce vœu lie la personne elle-même en ce qu'elle a de plus intime : sa

2. *Somme Théologique*, II-II 181, 8.

THÈME Jacques Servais

liberté. Il l'établit dans un état de vie caractérisé par une obligation spécifique : désormais la personne consacrée renonce volontairement à être « maîtresse d'elle-même », pour « dépendre d'autrui [...] à titre permanent »³.

Dans la pensée de l'Aquinat, le critère n'est donc pas, ici non plus, le facteur de dépendance extérieure, marqué par les circonstances aléatoires, mais le rapport de l'homme à soi-même, « au bien qui lui est propre »⁴, à sa « nature »⁵. Or ce rapport est déterminé par sa condition de créature, faite à l'image de Dieu. L'homme est naturellement orienté vers Dieu, en qui seul se trouve son authentique liberté intérieure. Celle-ci est toujours aussi, explique saint Thomas commentant *Romains* 6, 20, libération de l'esclavage du péché : « Étant donné que l'homme est incliné à la justice par la raison naturelle, tandis que le péché est contre la raison naturelle, il s'ensuit que la liberté à l'égard du péché, à laquelle se trouve jointe la servitude à l'égard de la justice, est la vraie liberté. »⁶ L'état des conseils évangéliques exprime finalement, en ce sens, l'état de dépendance ontologique vis-à-vis de « Celui en qui nous avons la vie, le mouvement et l'être » (*Actes* 17, 28). Est-ce à dire que tous les hommes et *a fortiori* tous les chrétiens sont appelés à déclarer, tels les propos des Pauvres Catholiques, un mouvement de renouveau né au début du XIII^e siècle : *Consilia evangelica velut praecepta servare proposuimus*, « nous nous sommes proposés d'observer les conseils évangéliques comme des commandements » ? Les conseils évangéliques seraient-ils au fond, en raison de l'obéissance créaturale qui en constitue la base, une voie tracée pour tous les fidèles qui entendent se donner totalement à Dieu ?

Fort des assertions du Concile Vatican II sur la spécificité de la consécration religieuse et sa nouveauté par rapport à la consécration baptismale⁷, le Magistère récent de l'Église a affirmé le contraire : la profession des vœux de pauvreté, de virginité et d'obéissance « suppose un don particulier, non accordé à tous, ainsi que Jésus le souligne dans le cas du célibat volontaire (*cf. Matthieu* 19, 10-12) ».⁸ Comme tous les charismes de l'Esprit saint que le Seigneur monté

3. *Somme Théologique*, II-II 183, 1.

4. *Somme Théologique*, II-II 183, 4.

5. *Somme Théologique*, II-II 183, 1.

6. *Somme Théologique*, II-II 183, 4.

7. « Intimius consecratur », « il est plus intimement consacré » : *Lumen Gentium* 44.

8. *Vita consecrata*, 30.

Conseils évangéliques et don total de soi

au ciel distribue personnellement à ses élus sur la terre (cf. *Éphésiens* 1, 17 ss ; 4, 7 ss), ce don comporte une mission – et dans le cas présent, il exige l’assomption d’une forme de vie déterminée : la « sequela Christi » (suivre le Christ), « norme fondamentale », enseigne encore le Concile⁹, de la vie consacrée. Jean-Paul II indique en quel sens la règle suprême des consacrés est de suivre le Christ selon l’enseignement de l’Évangile. Il l’explique en mettant leur mission en rapport étroit avec l’obéissance kénotique du Christ telle que la décrit l’hymne aux *Philippiens* (2, 6-8). Selon lui, l’appel à la vie des conseils évangéliques naît de la rencontre intérieure de son amour « jusqu’à l’extrême » (*Jean* 13, 1). « Ceux qui accueillent cet appel, exprimé par le mot “suis-moi”, décident de marcher à la suite du Christ “qui par son obéissance jusqu’à la mort de la croix a racheté les hommes et les a sanctifiés”¹⁰ ». Comme dans le texte de saint Thomas cité plus haut, le conseil évangélique de l’obéissance prend le rôle prédominant, mais cette fois il est mis expressément en relation avec l’Histoire du Salut : par la pratique effective de ce conseil, les consacrés « rejoignent la nature profonde de toute l’économie de la Rédemption » et peuvent parvenir par là à « une participation spéciale à l’obéissance de cet “un seul”, obéissance grâce à laquelle “la multitude sera constituée juste” (*Romains* 5, 19) »¹¹.

L’obéissance, qui est au cœur des conseils évangéliques, apparaît de la sorte comme la voie très directe conduisant celui qui est choisi pour cette forme de vie, à jouer son rôle de co-acteur dans le drame de la Rédemption. Là où, par la grâce spéciale qui lui est conférée, il donne volontairement à son obéissance créaturale la figure de l’amour qui « se dessaisit de sa vie pour ceux qu’il aime » (*Jean* 15, 13), il est amené à dépasser la sphère naturelle de ses propres désirs et capacités, et à participer à l’œuvre salvifique de Jésus, lui qui, « de condition divine », « renonçant à la joie qui lui revenait » (*Hébreux* 12, 2) s’est dépouillé jusqu’à donner à son amour cette figure kénotique. Pour comprendre le sens de pareille mission, il convient de fixer les yeux sur « celui qui est l’initiateur de la foi et qui la mène à son accomplissement » (*ibid.*) : en lui se trouve, en effet, le critère unique du don total de soi où l’homme est conformé à Dieu, dans une identité de destinée préservant la différence des natures.

9. *Perfectae Caritatis*, 2.

10. *Perfectae caritatis*, 1.

11. *Redemptionis donum*, 13.

L'obéissance d'amour du Fils, source de l'œuvre salvifique

L'œuvre de notre salut accomplie par le Christ a sa source première dans l'amour miséricordieux de Dieu dont elle est la manifestation (*Romains* 8, 39; cf. v. 35)¹². Pour se réconcilier le monde et nous-mêmes, « par nature, voués à la colère » (*Éphésiens* 2, 3), le Père « livre son Fils pour nous tous », et avec son Fils, « il nous donne tout » (*Romains* 8, 32). « Dieu, en effet, a tant aimé le monde qu'il a donné son Fils, son unique, pour que tout homme qui croit en lui ne périsse pas mais ait la vie éternelle » (*Jean* 3, 16). Le don ou l'abandon en question évoque implicitement, chez saint Paul, le sacrifice d'Isaac (cf. *Genèse* 22, 16), mais sa signification n'apparaît en vérité qu'à la lumière de l'acte par lequel Jésus se laisse « livrer aux mains des hommes » (*Matthieu* 17, 22), désirant « apprendre, tout Fils qu'il était, par ses souffrances l'obéissance » (*Hébreux* 5, 8). Sans l'obéissance, il n'y a pas de sacrifice salutaire. « S'il eût souffert autrement que par obéissance, il n'eût pas été également recommandable », remarque saint Thomas¹³. La passion de l'obéissance n'est pas toutefois, chez le Christ, un acte de simple résignation, elle part chez lui d'un consentement actif. Il est non seulement l'agneau du sacrifice (cf. *Jean* 1, 29), il est le prêtre du sacrifice (*Hébreux* 4, 14 ss). La théologie johannique souligne expressément sa souveraine liberté : « Ma vie, personne ne me l'enlève, mais je m'en dessaisis de moi-même ; j'ai le pouvoir de m'en dessaisir et le pouvoir de la reprendre » (*Jean* 10, 18). Si le Christ est allé au-devant des souffrances, c'est « volontairement », précise l'Aquinat,

12. Certes, comme le note à plusieurs reprises saint Thomas, la Rédemption a pour motif la « satisfaction pour le péché » selon l'ordre de la justice (voir par exemple *Comp. Theol.* cap. 200), mais, ajoute-t-il, le fait d'exiger une satisfaction de la part de l'humanité est, chez Dieu, la manifestation d'« une miséricorde plus abondante » (*Somme Théologique*, III, 46,1 ad 3m) à son égard ; et de citer *Éphésiens* 2, 4.

13. « Si fuisset passus non ex oboedientia, non fuisset ita commendabilis » : in *Philippiens* 2, 5-8 (II, II, 2^e). Sans doute, le docteur commun souligne-t-il l'aspect exemplaire de cette obéissance : « Le Christ nous a donné un exemple d'obéissance, d'humilité, de constance, de justice, et des autres vertus qui sont nécessaires au salut de l'homme » (*Somme Théologique*, III, 46,3 [2^e]). Mais ailleurs (*Somme Théologique*, III, 47,2), il montre que la souffrance du Christ par obéissance est ce qui confère à son acte volontaire d'offrande un caractère proprement salvifique.

Conseils évangéliques et don total de soi

« pour libérer l'homme du péché »¹⁴. Obéissance et liberté se conjoignent dans « le sang du Christ qui, par l'esprit éternel, s'est offert comme une victime sans tache » (*Hébreux* 9, 14). Le sacrifice, au sens propre, consiste à offrir à Dieu son esprit, les sentiments intérieurs d'une âme qui veut lui plaire en accomplissant ce qu'il demande. « Le Christ s'est offert lui-même pour nous dans sa passion ; et cette œuvre : supporter volontairement sa passion, fut souverainement agréable à Dieu, comme provenant de la charité. Il est donc évident que la passion du Christ fut un véritable sacrifice. ¹⁵ » Si la passion a été un véritable sacrifice, c'est parce qu'elle fut, de sa part, un acte libre, dans lequel l'offrande était à la fois et identiquement l'offrant, la victime à la fois et identiquement le prêtre, et surtout un acte d'obéissance inspiré par l'amour¹⁶.

C'est sur cette obéissance d'amour que nous devons concentrer l'attention, parce qu'elle va éclairer d'une lumière définitive le don total de soi que fait à Dieu celui qui prononce les vœux évangéliques. Avant de considérer la possibilité d'y avoir part, par grâce, il convient, néanmoins, d'envisager l'obéissance du Christ dans son unicité. Nous pouvons en dégager quatre notes caractéristiques¹⁷.

L'Incarnation, qui distingue Jésus de tous les autres hommes, est un acte libre d'obéissance que le Fils de Dieu préexistant exerce à l'égard du Père dans l'Esprit saint. Elle correspond, comme nous le fait contempler saint Ignace de Loyola¹⁸, à un décret trinitaire auquel le Fils participe selon sa qualité de Fils qui se laisse envoyer par le Père dans le monde (*cf. Jean* 6, 38). Sa venue dans le monde pour sauver celui-ci du péché et de la mort est un suprême

14. *Somme Théologique*, III, 46,6 (4^e).

15. *Somme Théologique*, III, 48,3, citant le *De Civitate Dei* (6 et 20) de saint Augustin.

16. « Le Père a livré le Christ et le Christ s'est livré lui-même par amour », dit saint Thomas dans *Somme Théologique*, III, 47,3 ad 3m, affirmant simplement par là la liberté du Christ et son obéissance d'amour aux inspirations du Père. Le Cardinal De Lulo (*De incarnatione*, disp. XXVI, sect. VIII, n. 102) propose à ce sujet la solution suivante : c'est parce qu'il n'a pas voulu demander la dispense du précepte déjà porté, que le Christ a été libre, nonobstant le commandement divin.

17. Nous reprenons et développons ici librement la synthèse que H. U. von BALTHASAR présente dans : « Über den Gehorsam in den Weltgemeinschaften », in *Acta Congressus Internationalis Institutorum Saeculorum*, Milano, 1971, pp. 1024-1032 ; nous nous référons ici aux pages 1025-1026.

18. *Exercices spirituels*, nn. 101-109.

THÈME Jacques Servais

témoignage d'amour envers lui. « Je fais toujours ce qui lui plaît » (*Jean* 8, 29), dit Jésus à ce propos : sa consolation est d'aimer le Père en faisant totalement sa volonté, ce qui veut dire aimer les hommes, puisque le Père les aime. *L'Épître aux Hébreux* (10, 5-10) décrit, en référence au *Psaume* 40, 7-9, cette première venue, qui le met en relation directe avec le péché (*Romains* 8, 3 ; 2 *Corinthiens* 5, 21) : « en entrant dans le monde, le Christ dit... : Tu m'as façonné un corps », destiné à devenir « offrande unique » (*cf. Hébreux* 7, 27) pour les péchés ; « alors j'ai dit : Me voici. Je suis venu, ô Dieu, pour faire ta volonté ». L'efficacité de ce sacrifice provient de la résolution du Fils qui, dès le premier instant de l'Incarnation, se met totalement à la disposition du dessein salvifique, en un acte existentiel de pure instrumentalité¹⁹. En lui, à la différence des prophètes qui l'ont précédé et des saints qui le suivront, personne et mission, procession éternelle et mission temporelle, constituent (étant sauve la distinction des ordres) une parfaite unité²⁰.

La disponibilité instrumentale qui caractérise l'obéissance du Christ s'exerce dans le cadre de la diastase²¹ entre les dimensions

19. On retrouve ainsi, mais en rapport à la Personne même du Fils incarné dans sa destinée historique concrète, l'idée, chère à saint Thomas, de la « caro [Christi] instrumentum [coniunctum] divinitatis », de la chair du Christ en tant qu'instrument conjoint de la divinité (*Somme Théologique*, III, 49,1 ; *cf.* 50, 6).

20. Certes, en raison de son idée de « relation subsistante », saint Thomas se refuse de mettre en rapport direct la filiation éternelle avec la filiation temporelle (*Somme Théologique*, III, 3,5 ad 1m ; 35,5). Notons toutefois que *de facto*, dans sa méditation théologique sur le développement temporel de la vie de Jésus, le *doctor communis* unit, comme l'Évangile, mission et personne dans le Christ, la première révélant le caractère exceptionnel, proprement divin de la seconde.

21. Dans cet article, le terme n'est pas pris dans le sens technique des sciences modernes mais, conformément à l'étymologie grecque que rappelle le Petit Robert, il signifie une « séparation », connotant une dislocation des éléments en cause considérés dans leur rapport mutuel. Dans le langage théologique, il s'agit d'une séparation tout à fait spécifique s'opérant entre deux dimensions normalement conjointes, comme ici l'objectivité et la subjectivité. De façon archétypique, le terme désigne la séparation mortelle qui se produit dans la Passion entre le Père et le Fils au moment où, par obéissance kénotique vis-à-vis de Dieu le Père (*cf. Philippiens* 2, 8), et par amour des hommes (*cf. Jean* 15, 13), Jésus-Christ entre, en un état nouveau d'extranéité personnelle (*cf. Marc* 15, 34), dans le monde anti-divin du péché, caractérisé par le refus de la dépendance ontologique de la créature à l'égard de son Créateur. Dans cet état, librement assumé (*cf. Jean* 13, 1), le Fils ne perçoit plus dans le Père que le visage de la pure exigence objective ; la mission, assumée de toute éternité en vertu de

Conseils évangéliques et don total de soi

objective et subjective réglant l'existence mortelle et transitoire qui est la sienne et la nôtre. Dans l'Incarnation, le Fils se laisse faire homme, et c'est l'Esprit saint qui assume le rôle actif comme du reste il ne cessera de conduire et d'inspirer Jésus dans sa libre obéissance d'amour, et cela non seulement dans ses activités (cf. *Luc* 4, 1.14.18), mais jusque dans ses sentiments les plus intimes (cf. *Luc* 10, 21). L'amour divin qui unit éternellement les deux premières Personnes de la Trinité, assume en effet, quand le Fils se fait homme, la forme d'une opposition dans l'unité de l'Esprit saint: en tant qu'il procède du Père, l'Esprit d'amour se manifeste sous la forme du «commandement» (*Jean* 10, 18 et *passim*); en tant qu'il procède du Fils, il se manifeste sous la forme de l'abnégation («pour faire, non pas ma propre volonté, mais la volonté de Celui qui m'a envoyé», *Jean* 6, 38 et *passim*). L'Incarnation – jusqu'aux ultimes conséquences de la mort en Croix – a été décidée dans la communion d'amour du Père et du Fils, et l'Esprit saint, témoin de ce décret intra-trinitaire irrévocable, en garantit l'exécution (cf. *Matthieu* 1, 20; *Luc* 1, 35). Certes, en tant que Jésus est Dieu, son obéissance s'inspire de l'amour même que le Père lui montre. Mais en tant qu'il est homme – et modèle archétypique de toute créature humaine – il reçoit de ce dernier, et d'une double façon, ses directives. À la différence de la situation typique de la Trinité immanente, remarque à ce propos Balthasar, «l'Esprit n'apparaît pas en premier lieu dans la vie de Jésus, comme l'intimité subjective intra-divine entre le Père et le Fils, mais comme Celui qui lui présente de façon objectivée et actuelle, la volonté paternelle, et ceci sous une double figure: d'une part (de même que chez les prophètes) comme inspiration et mission d'en haut immédiatement; d'autre part comme le don préalable, fait au Fils, sous la forme terrestre, marquée, de la loi et des promesses: et le Fils doit faire face à ces choses dans l'unité»²².

À l'intérieur de ce rapport diastatique, le Fils incarné ne vit en aucune manière une tension entre sa volonté et celle de son Père. D'un côté, il déclare n'agir à aucun moment de façon indépendante (*Jean* 5, 19 et *passim*); de l'autre, son activité qui manifeste parfaitement l'activité du Père, ne l'empêche pas d'exprimer sa propre

la délibération intra-trinitaire (cf. saint Ignace de Loyola, *Exercices spirituels*, nn. 101-109), ne porte plus pour lui, dans l'hiatus du Samedi Saint, la marque vivante d'un amour subjectivement éprouvé.

22. BALTHASAR, *art. cit.*, p. 1025.

THÈME _____ *Jacques Servais*

volonté (« Père, je veux..., *Jean* 17, 24 »), sûr d'être toujours écouté et exaucé par lui (*cf. Jean* 11, 41). D'où la troisième note qu'indique Balthasar : « Jésus montre dans son existence une identité parfaite entre l'obéissance au Père et l'assomption d'une responsabilité personnelle dans l'exécution de sa tâche.²³ » Le fond même de la volonté du Christ sur terre n'est autre que l'amour, et la joie contenue dans l'amour, de pouvoir servir le Père en se faisant le serviteur des hommes. Chez lui, la docilité filiale ne se réduit pas à accepter passivement les circonstances. Elle pénètre toute sa personne, y compris l'intelligence et la volonté qui font partie de la perfection de sa nature humaine²⁴. En chacun des actes de son existence, depuis sa conception jusqu'à la Passion et la Croix, Jésus agit, en tant qu'homme, avec la puissance d'une volonté pleinement libre en son ordre, certes en communion totale avec la volonté divine qui lui inspire de répondre de façon délibérée, active, aux sollicitations extérieures et intérieures de l'Esprit qui dirige sa vie terrestre au nom du Père.

L'obéissance du Christ est, finalement, selon l'enseignement de *Philippiens* 2, 8 repris dans la *Lettre aux Hébreux*, « obéissance jusqu'à la mort, à la mort sur une croix ». Les Pères de l'Église n'ont pas hésité à lier intimement l'Incarnation à la Croix²⁵. La Passion

23. *Art. cit.*, p. 1026.

24. *Somme Théologique*, III, 18,1 ; *cf.* 19,1 : Voir à ce sujet la définition du III^e Concile de Constantinople : « Nous proclamons également en lui [...] deux volontés ou vouloirs naturels et deux activités naturelles, sans division, sans changement, sans partage et sans confusion. Les deux vouloirs naturels ne sont pas [...] opposés l'un à l'autre. Mais son vouloir humain suit son vouloir divin et tout-puissant, il ne lui résiste pas et ne s'oppose pas à lui, il s'y soumet plutôt » (DH 556). Selon saint Thomas, qui expose la doctrine traditionnelle, la volonté humaine du Christ possède une valeur propre qui ne saurait être réduite à celle d'un instrument inanimé, incapable d'agir par lui-même : « L'humanité du Christ n'est pas, entre les mains de la divinité, un instrument inanimé, qui serait mû sans se mouvoir lui-même. C'est un instrument vivant et rationnel qui se meut lui-même en même temps qu'il est mû » (III 7,1, ad 3m). Dans le Christ, l'opération de l'humanité dépend, bien sûr, de la vertu divine, qui en est la cause efficiente principale, mais elle émane directement de l'âme spirituelle. C'est par l'intermédiaire de l'âme que le Verbe exerce, dans son humanité, la causalité instrumentale propre à la nature humaine. En son ordre, l'âme du Christ est maîtresse de ses actes et collabore donc activement à l'œuvre salvifique.

25. TERTULLIEN : « [...] At vero Christus mori missus, nasci quoque necessario habuit, ut mori posset. [...] Forma moriendi causa nascendi est », « Mais à dire vrai il fut nécessaire également que le Christ, envoyé pour mourir, naisse pour

Conseils évangéliques et don total de soi

est comme la puissance intrinsèque de salut contenue dans le dessein de l'Incarnation. Dieu le Père, dit l'Aquinat, « a ordonné par avance, selon sa volonté éternelle, la Passion du Christ à la libération du genre humain », et le Christ lui-même « s'est livré à la mort par le même vouloir et la même action par lesquels le Père le livra »²⁶. L'Évangile nous montre comment Jésus marche, dans la liberté de l'amour, vers « l'heure » de son retour au Père (cf. *Jean* 16, 28), que seul connaît celui-ci (cf. *Marc* 13, 32). Il sait avec certitude que c'est en raison de cette heure qu'il est venu et qu'il ne pourra la soutenir que dans la nuit obscure de l'obéissance. Quand, enfin, il reconnaît, à travers le geste de Marie de Béthanie qu'elle est venue l'heure où le Fils doit être glorifié » (*Jean* 12, 23), il s'y livre (cf. *Jean* 12, 27; 13, 1; 16, 32; 17, 1) dans un abandon qui va le mener à la plus extrême humiliation. L'heure elle-même revêt, en fin de compte, les traits d'une dure obéissance, accompagnée de « frémissement intérieur », « trouble » (*Jean* 11, 33 et *passim*), et même, « effroi et angoisse » (*Marc* 14, 33), car le fardeau de cette obéissance, contrastant avec la désobéissance de celui qui a rendu pécheresse la multitude (cf. *Romains* 5, 19), demeure une exigence dépassant de loin tout ce que peut porter sa nature humaine. C'est, explique Balthasar en référence implicite à Adrienne von Speyr, une obéissance qui « laisse purement arriver ce que aucun homme ne peut vouloir positivement ("si c'est possible, que cette coupe passe loin de moi") », bien plus, dans le sentiment d'être abandonné du Père, ce qui veut dire en même temps qu'il ne peut plus, dans cette nuit, reconnaître le sens de la mission »²⁷.

Esprit filial, responsabilité et transparence

L'obéissance dans la vie consacrée n'a pas seulement le sens ascétique ou fonctionnel qu'on lui reconnaît d'ordinaire, elle possède une vertu proprement co-salvatrice. L'obéissance évangélique, qui est la forme intérieure des conseils, parce qu'elle est l'acte essentiel, décisif de l'offrande de soi, conforme en effet le consacré à cette obéissance du Christ qui rachète le monde. Certes, seule cette dernière est

pouvoir mourir. [...] La forme de la mort est la cause de la naissance » (*Liber de carne Christi* 6 : PL 2, 764A-B). Voir, parmi tant d'autres témoignages : ATHANASE, *Oratio de incarnatione Verbi* 20 (PG 25, 129C-132C) et 44 (173C-176B).

26. *Somme Théologique*, III, 47,3 c et ad 2m.

27. *Art. cit.*, p. 1026.

THÈME _____ **Jacques Servais**

parfaite, et c'est pourquoi il est juste d'introduire, là où il s'agit de l'obéissance dans la *sequela Christi*, un comparatif ouvert, transcendant, comme dans la règle de la Compagnie de Jésus : « en vue d'une plus grande dévotion dans l'obéissance [...] et d'une plus grande abnégation de nos volontés »²⁸. Le Fils incarné glorifie parfaitement le Père : comme homme, il ne veut autre chose que faire en tout ce que lui commande le Père ; son obéissance humaine accomplit totalement sa volonté divine en tant que Fils éternellement uni au Père. C'est à travers lui que les hommes, pécheurs et croyants, reçoivent l'image vivante de la glorification de Dieu, et celle-ci s'approfondira en eux d'autant plus que leur foi sera brûlante, leur obéissance inconditionnelle, appuyée sur son obéissance unique, illimitée. La disponibilité sans réserve qui est au cœur de l'offrande à Dieu dans la vie des conseils, est essentiellement, chez la créature finie, une ouverture vis-à-vis de tout ce que Dieu veut ou peut vouloir. Le *magis* qui anime intérieurement le don total de soi, élargit d'emblée la disposition d'âme aux dimensions des exigences divines actuelles et futures. L'obéissance confère en particulier à l'existence du consacré l'élasticité qui le fait croître, en évitant la double tentation du volontarisme spirituel ou, inversement, d'un abandon purement passif à l'action de Dieu en lui. Dans le premier cas, celui de l'activisme temporel, la tentation, inhérente à une conception unilatéralement éthico-ascétique, consiste dans le fait de prendre inconsciemment sa volonté pour la volonté de Dieu ; dans le second, la tentation, inhérente à la spiritualité mistico-quiétiste, consiste dans le fait de sous-estimer la présence active du Créateur et Rédempteur dans le monde, et dans l'homme lui-même comme source d'engagement en première personne²⁹. Car l'obéissance bien

28. *Formula Instituti* (1550), n. 4, in *Constitutiones I* : MHSJ, vol. 63, Rome, 1967, p. 377. L'expression correspond à une correction de la *Formula* de 1540 (« ad perfectam mortificationem... » : *ibid.*, p. 27) : « mayor abnegación de la voluntad propria, sin dezir perfecta » (*ibid.*, p. 301), parce que la perfection appartient au Christ, et à lui seul. À cet égard, Ignace souligne plus d'une fois le caractère unique de l'obéissance kénotique : « étant dans la gloire d'une telle puissance, d'une telle sagesse et d'une telle bonté, il s'est pourtant soumis au pouvoir, au jugement et à la volonté de l'homme infiniment petit » (*Epistolae I* : MHSJ, vol. 22, Madrid, 1903, p. 124 ; cf. *Epistolae IV* : MHSJ, vol. 29, Madrid, 1906, p. 671).

29. Voir à ce sujet : J. SERVAIS, « Impegnarci nel mondo oppure “farci indifferenti verso tutte le cose create” (EE.SS. 23) ? », in *Valgono ancora per l'uomo e la donna d'oggi gli Esercizi Spirituali di sant'Ignazio*, a cura di H. Alphonso, Rome, 1998, p. 57.

Conseils évangéliques et don total de soi

vécue invite toujours à nouveau le consacré à s'ouvrir à la grâce qui précède, prévient son agir, et qui lui donne d'accomplir les actions conformes à sa vocation. En cela, précisément, l'obéissance filiale (cf. 1 *Corinthiens* 3, 23) l'amène à discerner et à réaliser ce que Dieu a *préparé* pour lui, selon le mot de l'Apôtre : « Nous sommes [...] son œuvre, créés en Jésus-Christ pour les œuvres bonnes que Dieu [le Père] a préparées d'avance, afin que nous les pratiquions » (*Éphésiens* 2, 10).

La totalité « toujours-plus-grande » à laquelle veut correspondre le don de soi dans la consécration, prend la figure des trois vœux qui se réfèrent respectivement aux niveaux possibles d'une offrande personnelle dans les conditions présentes de notre existence terrestre. Le premier niveau se rapporte à la sphère la plus extérieure : le milieu et les biens qui s'y trouvent ; le second est plus intérieur : il touche la corporalité et sa fonction plus élevée, la capacité générative, qui concerne un bien, la procréation, qui est constitutif de l'homme lui-même. Ce n'est néanmoins qu'avec le troisième niveau que l'on passe à l'ordre spécifique de la Révélation. Le stoïcien renoncera à ces deux sortes de bien³⁰, mais non à la sphère très intime de la conscience de soi, de la pensée personnelle et de la libre autodétermination. C'est sur ce point de l'obéissance, et non point seulement de la pauvreté ou de la continence, que le chrétien doit être « prêt à justifier son espérance devant ceux qui en demandent compte » (1 *Pierre* 3, 15). Les quatre notes caractéristiques de l'obéissance christologique telle qu'on vient de la décrire, ont fourni un critère décisif pour juger l'authenticité du don de soi. Les grandes règles monastiques, comme celle de saint Basile ou saint Benoît, illustrent amplement comment l'obéissance des baptisés, et plus encore celle des consacrés, plonge ses racines dans l'obéissance de Jésus. Celle-ci leur sert ainsi de patron sur lequel ils peuvent modeler leur marche à sa suite.

Dans le préambule des *Règles morales* comme dès la première règle du *Petit Ascéticon*, Basile dresse devant le moine l'image de cette obéissance archétypique. Dans ces écrits, il présente l'Incarnation du Fils comme le plus grand acte d'obéissance : le Fils n'est pas venu sur la terre de son propre chef, mais s'est totalement mis au service de la volonté salvifique du Père. Tout au long de sa vie, Jésus est resté fidèle à sa mission. Faire la volonté du Père, c'est le mobile de sa vie, c'est sa raison d'être, sa nourriture. Ses œuvres

30. Cf. H. U. von BALTHASAR, « Zur Theologie des Rätestandes », in *Gottbe-reites Leben*, Freiburg, 1993, p. 163.

THÈME Jacques Servais

elles-mêmes témoignent de son union de volonté et d'amour avec lui. Il est l'instrument volontaire du Père au milieu des hommes, car il ne fait rien qui ne vienne de lui. Il demeure à l'intérieur du dessein que celui-ci lui a tracé, dans une attitude de parfaite réceptivité, ne cherchant pas ce qui lui plaît mais uniquement ce qui est conforme à son bon vouloir. Au moment culminant de sa vie, face à la souffrance et à la mort, il s'abandonne à lui dans une ultime abnégation : « que ta volonté se fasse et non la mienne ! »³¹. Son obéissance est un acte suprême d'amour qui prend sa source dans l'amour même de la Trinité.

C'est ici précisément que le don de soi du chrétien trouve son canon. L'amour qui le presse et le pousse en avant n'exige autre chose de lui que d'aimer à son tout d'un amour inconditionné. Ainsi enseigne Basile :

« Lorsque, s'appuyant sur de si nombreuses paroles [...], l'âme aura compris l'immensité de la gloire et admiré l'excès d'humilité et de soumission dans Celui qui, étant ce qu'il était, obéit au Père jusqu'à mourir pour notre Rédemption, je pense qu'elle entrera dans des sentiments d'amour : amour pour Dieu le Père "qui n'a pas épargné son propre Fils, mais l'a livré pour nous" (*Romains* 8, 32), amour pour le Fils unique du Père, qui a été obéissant jusqu'à la mort pour notre rédemption et notre salut³². »

Cette obéissance d'amour qui a sa source et son modèle en Jésus n'est point toutefois sans référence objective. « Lorsque nous nous sommes assigné pour règle et but unique d'observer les commandements de Dieu, de façon à lui plaire, il nous est impossible de le faire parfaitement sans conformer notre conduite à la volonté de celui qui nous les impose.³³ » S'il veut chercher et faire la volonté de Dieu en toute chose, le chrétien doit apprendre à obéir à l'Évangile³⁴. L'obéissance ne devient parfaite que lorsqu'il observe sans limite ni condition les commandements de l'Évangile, « accomplissant les plus importants tout en obéissant aux moindres »³⁵. Cette obéissance à l'Évangile, compris ici comme la totalité de la doctrine révélée, le met en communion avec le Christ, le fait entrer dans son intimité et participer à la condition filiale³⁶. Ne pas observer les

31. *Règles Morales*, n. 12,4; *Petites Règles*, qu. 261 (cf. *Luc* 22, 41-42; *Matthieu* 26, 39).

32. *Petites Règles*, qu. 172.

33. *Grandes Règles*, qu. 5.

34. *Règles Morales*, n. 2,2; cf. 12,4.

35. *Ibid.*, n. 46,3.

36. *Ibid.*, n. 22,2.

Conseils évangéliques et don total de soi

commandements est, selon Basile, « la preuve que l'on n'aime pas Dieu et son Christ », tandis que les observer est la preuve d'un plus grand amour, capable, à la suite du Christ, de « supporter ses souffrances jusqu'à la mort »³⁷.

Dans le *Petit* et le *Grand Ascéticon*, saint Basile traite de l'obéissance à l'intérieur d'une communauté monastique. Ce qu'il y décrit confirme ce que nous avons noté plus haut : la participation du chrétien au mystère de la disponibilité du Christ à l'égard du Père s'actualise sous la forme d'une obéissance envers les exigences de la règle spirituelle. Celle-ci éduque le moine au renoncement total, de façon à ce que, dégagé de son propre moi, il se livre au Christ dont la vie fut obéissance au Père. Qui vit sous la règle, se laisse conduire, acceptant « tout ce qui est décidé par ses supérieurs, même contre sa volonté ». En effet, à la lumière de ce que dit l'Apôtre – « ne faites pas ce que vous voulez » (*Galates* 5, 17) –, « celui qui fait ce qu'il veut mérite le reproche d'incrédulité »³⁸. Une telle affirmation part, chez Basile, d'une certitude inspirée par la foi : celui qui résiste ou désobéit n'agit pas seulement contre la volonté d'un homme, il offense Dieu lui-même. Le frère doit au contraire « se convaincre qu'il résiste ou obéit non pas à un homme, mais au Seigneur, car celui-ci a dit : "Qui vous écoute m'écoute, et qui vous méprise me méprise" »³⁹.

L'enseignement est tout à fait traditionnel, mais dans le cas d'un chrétien qui observe les conseils évangéliques en dehors du couvent, il convient de ne pas l'isoler du contexte plus large : les situations du monde à travers lesquelles ce chrétien doit vivre en même temps sa docilité au Saint-Esprit. Dans un esprit d'authentique réceptivité, imitant, selon son appel propre, la simplicité de vie (pauvreté), l'amour inconditionné (virginité) et la libre soumission du Christ dans son rapport filial au Père (obéissance), il accueille, à travers ces situations, la volonté du Créateur et Seigneur qui se laisse trouver en toute chose. Ce n'est pas seulement la règle spirituelle, mais le monde lui-même qui stimule toujours à nouveau en lui l'offrande de soi à Dieu et l'engagement en faveur des hommes. L'obéissance de celui qui est envoyé à ceux-ci, s'enracine également dans le terrain séculier, qui a ses lois propres et que le supérieur, jusqu'à un certain degré, se doit de respecter puisqu'il est, au moins indirectement, impliqué dans la mission donnée. L'assomption des responsabilités

37. *Ibid.*, n. 3,2.

38. *Petites Règles*, qu. 96.

39. *Ibid.*, qu. 38 (cf. *Luc* 10, 16).

THÈME Jacques Servais

personnelles que requièrent les situations du monde ne devrait pas être ressentie, chez le sujet, dans une tension durable par rapport aux exigences de la vie évangélique, car si elle est vécue dans une attitude spirituelle de louange et de service, elle reporte le consacré à la source même de sa vocation. Les tâches temporelles ne sont pas moins, et elles sont peut-être même plus que les tâches accomplies dans l'enceinte du monastère, des moyens qui associent le chrétien à l'acte rédempteur lui-même. Dira-t-on qu'il est impossible de concilier l'esprit d'enfance (en Dieu et dans l'Église) et l'esprit de maturité (dans le monde)? L'obéissance promise dans une communauté séculière est capable d'unir, chez qui met profondément ses racines dans la *sequela Christi*, ce qui apparaît comme une contradiction. Elle est apte à mener le chrétien là où il ne voudrait pas. De la sorte se vérifie, dans des conditions nouvelles, ce que Basile stipulait dans sa règle monastique. « Si quelqu'un a accepté d'être incorporé dans la communauté », écrivait-il, « une fois jugé vase capable de servir, même s'il croit que la mission reçue dépasse ses forces, il doit s'en remettre au jugement de celui qui lui commande ainsi au-delà de ce qu'il peut, et se montrer docile et obéissant jusqu'à la mort, en souvenir du Seigneur "qui s'est fait obéissant jusqu'à la mort, et à la mort de la croix" »⁴⁰.

La vocation spécifique du chrétien appelé à vivre dans l'état des conseils évangéliques consiste à se laisser toujours mieux façonner par le Christ venu dans le monde pour sauver les hommes, conformer à lui, « la Lumière qui pénètre au plus intime des ténèbres, jusqu'à l'identification rédemptrice avec elles, pour les dissiper du dedans »⁴¹. Le croyant sait que pareille conformation, à ne pas confondre avec les performances ascétiques, restera à tout jamais inchoative. Qui oserait s'identifier au Christ et à son œuvre? Qu'il « coure », à l'instar de saint Paul, ou qu'il « demeure », à l'instar de saint Jean, le consacré met sa confiance non point dans les activités personnelles, mais en Celui qui vient à sa rencontre et donne à ses activités, toujours fragmentaires, sa propre figure d'accomplissement. Ainsi l'essentiel devient-il pour lui, non point sa perfection personnelle – dont il laisse le secret au Seigneur – mais, comme

40. *Grandes Règles*, qu. 28.

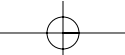
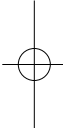
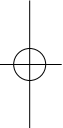
41. H. U. von BALTHASAR, « Die Johanneischen Themen in der Regel St. Benedikts und ihre Aktualität », in *Und sie folgten der Regel St. Benedikts. Die Cistercienser und das benediktinische Mönchtum. Eine Würdigung des abendländischen Mönchsvaters als Nachlese zum Benediktjubiläum 1980*, Köln, 1981, pp. 133-143, ici p. 139.

Conseils évangéliques et don total de soi

l'indique Balthasar, son attitude de « transparence à l'égard de Dieu, de l'Église, des prescriptions de la Règle, des supérieurs, des membres de la communauté, et au fond, de tous les hommes »⁴². Car le don total de soi, tel qu'il est appelé à le pratiquer, jour après jour, naît de la pureté intérieure d'une vie qui ne veut plus rien cacher à Dieu ni au prochain, mais qui, au contraire, se laisse mesurer et posséder, mouvoir et conduire par l'Amour, sans réserve ni limites, dont le Père a comblé gratuitement les hommes en son Fils Jésus-Christ.

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

42. *Idem*, *Unser Auftrag*, Einsiedeln, 1984, p. 112.



Communio, n° XXIX, 5-6 – septembre-décembre 2004

Gisbert GRESHAKE

Les Pères du désert d'aujourd'hui

L'EXPRESSION « Pères du Désert » s'enracine dans le monachisme égyptien de l'Église primitive¹. Afin de mettre en évidence sa fécondité présente en continuité avec les temps passés, nous en esquisserons tout d'abord une rétrospective, puis la rupture qui s'est opérée dans les époques ultérieures, pour enfin considérer notre situation actuelle.

Les Pères du désert : les origines

Ce fut pour des motivations très variées² que, vers la fin du III^e siècle, le mouvement monastique apparut et se développa rapidement comme phénomène de masse. À côté d'intentions non

1. On peut se demander s'il y a eu aussi dès le début des « Mères du désert ». H. C. ZANDER (« Quand la religion n'était pas encore ennuyeuse : l'histoire des Pères du désert », Cologne, 2001, en allemand) affirme, avec tout un groupe d'historiens « que les légendes concernant les Mères du désert... furent inventées pour l'édification d'un public urbain ». En effet ! Mais surtout, les femmes du désert ne pouvaient résider qu'à proximité immédiate d'habitations, autrement elles eussent été soumises à tous les dangers possibles sans protection aucune. Comme toujours, l'expression « Pères du désert » doit être comprise dans un sens inclusif.

2. Voir G. GRESHAKE, *Spiritualité du désert*, Innsbruck-Vienne, 2002, pp. 62-103 (en allemand).

THÈME _____ Gisbert Greshake

religieuses³, il se trouvait avant tout deux raisons pour aller au désert et devenir « anachorète » (littéralement, celui qui se retire) : on voulait (a) mener une *existence ascétique* et (b) s'engager dans le *combat contre les démons*.

L'existence ascétique

Le désert, de par son éloignement d'une vie normale dans le monde, de par son silence et une existence rendue difficile par le dénuement, offrait les meilleures conditions pour vivre en ascète devant Dieu. Et lorsque l'idéal ascétique, à savoir l'acquisition de la liberté par la restriction et la maîtrise des nécessités et contraintes corporelles, fut projetée dans la culture de l'époque (notamment auprès des stoïciens et des cyniques), il prit, dans ce contexte, un sens nouveau pour la foi chrétienne.

L'ascèse fut considérée *premièrement* comme une forme de vie à la suite du Christ, lui qui « s'est livré lui-même », vécut jusqu'à sa mort dans le célibat, la pauvreté et l'obéissance, et entraîna ses disciples dans ce mode de vie. *Deuxièmement*, l'ascèse était liée étroitement à la recherche d'une vie authentique et impérissable. Celui qui pratique l'ascèse a le souci de son salut, il contredit l'ambition de « gagner le monde entier », il s'efforce de vivre devant Dieu et n'attend que de Dieu guérison et salut, en se tenant à distance des biens de ce monde⁴. *Troisièmement*, l'ascèse se comprend comme un mode de vie en prévision des fins dernières et de l'accomplissement de la création. Il s'agit dès maintenant de faire ses adieux à ce monde présent et de s'orienter entièrement vers l'avenir, par une vie « semblable à celle des anges », comme on le formulait à l'époque. « Je veux » disait Abba Jean Kolobos, « être dans la paix du cœur,

3. Beaucoup de fellahs et d'habitants des quartiers misérables des villes, mais aussi des bourgeois mieux installés abandonnèrent leurs habitudes de vie mondaine de l'Égypte d'alors pour s'installer dans le désert tout proche, pour échapper, là-bas, aux devoirs contraignants du travail ou du service militaire, ainsi qu'au poids écrasant de l'impôt, et vivre dans une sorte « d'anti-monde » (on parlerait aujourd'hui d'un « mode de vie alternatif »).

4. La guérison espérée concernait également les relations entre les hommes. Ainsi, Abbas Matoes a laissé cette parole : « Si tu ne peux pas te contrôler, alors fuis vers la solitude. Car c'est de la faiblesse. Celui qui vit avec des frères ne doit pas être carré, mais rond, afin de pouvoir se tourner vers tous. » Et l'abbé admettait de lui-même : « ce n'est pas par vertu que je réside dans la solitude, mais par faiblesse. Les forts sont ceux qui vont vers les hommes ». B. MILLER, *Sagesses des Pères*, Fribourg in Brisgau, 1965, n° 225 (en allemand).

Les Pères du désert d'aujourd'hui

sans souci aucun, comme les anges qui n'ont pas de souci et ne s'épuisent pas, mais servent Dieu en permanence»⁵. Ainsi, la vie des moines – comme il est dit dans la *Vie d'Antoine* – est « une jubilation dans l'espérance du monde à venir »⁶.

Le combat contre les démons

À côté de l'idéal ascétique avec ses trois orientations, le désert invitait aussi à mener le combat contre les démons. Le contexte de cette représentation qui nous est peut-être devenue étrangère aujourd'hui est le suivant : vers les III^e-IV^e siècles les derniers temples païens furent détruits. Sur leurs fondations ou leurs ruines, on construisit des églises chrétiennes ; les anciens cultes furent abolis ou tombèrent dans l'oubli. On expérimentait de façon tangible que les divinités païennes et les puissances maléfiques – classées par les chrétiens dans la catégorie des démons – avaient été vaincues. Mais elles s'étaient retirées dans le seul lieu qui leur restât, le désert. Celui-ci était déjà considéré dans l'Écriture sainte comme le lieu de prédilection des démons, dans la mesure où il est impropre à toute forme de vie, le domaine de la stérilité et de la mort, de la tentation et de l'agression par les forces du mal. C'est précisément pour cette raison – du moins le croyait-on – que les démons, vaincus sur les terres cultivées, s'étaient retirés « à leur place », à savoir dans le désert, pour s'y ébattre, pour ainsi dire. C'est pourquoi les anachorètes allaient au désert, pour triompher, dans ce dernier « repaire », du diable et des puissances démoniaques dans une sorte de « combat eschatologique ». Pendant que les moines vivent au désert dans un combat victorieux contre le démon, ils montrent que le mal a été définitivement vaincu par le Christ, et que cette victoire du Christ s'étend jusqu'au désert, le dernier « recoin » de la réalité⁷. Ainsi, Athanase écrit, dans la *Vie d'Antoine* : « l'ennemi ne voulait pas abandonner ses titres de propriété sur son territoire, le désert... Les démons criaient à Antoine : "Quitte ce qui nous appartient ! En quoi le désert te concerne-t-il ?" Et de même, Satan, désormais sans secours, s'exclamait : "Je n'ai plus de lieu, plus d'arme, plus de cité. Partout il y a des chrétiens, et maintenant même le désert est plein

5. *Sagesses des Pères*, n° 319.

6. ATHANASE, *Vie d'Antoine*, n° 44.

7. On regardait comme un autre « repaire » les temples détruits et les tombeaux païens, c'est pourquoi, à côté du désert, ces lieux avaient la prédilection des moines.

THÈME Gisbert Greshake

de moines.” C’est pourquoi les démons firent tout “pour expulser Antoine du désert”»⁸.

Le combat contre les démons se déroulait avant tout de la manière suivante : du fait de leur isolement dans le désert, qui les confrontait à eux-mêmes à un degré inconnu jusqu’alors, les anachorètes faisaient surtout l’expérience du démon et du tentateur dans leurs pensées, leurs représentations, leurs pulsions et leurs passions. Les attaques s’intensifiaient par les projections hallucinatoires, des fantômes de toute-puissance et d’auto-affirmation en cherchant la comparaison avec d’autres. Mais elles venaient aussi du doute, du manque de confiance en Dieu, jusqu’au désespoir. Les tentations venaient aussi de la piété, au cours de la prière et de la méditation de la parole de Dieu : pour empêcher la croissance de la contemplation silencieuse de Dieu, s’installait chez le moine le sentiment d’un besoin urgent d’abrégé la prière, de fuir le silence et de le remplacer par une activité plus « pleine de sens », par exemple d’occuper le temps dévolu à la prière par des divertissements (conscients) et des autosatisfactions de toutes nature.

Vis-à-vis de ces multiples attaques, les moines étaient convaincus que l’homme ne peut vaincre le Mauvais et faire des progrès devant Dieu que s’il est conscient de l’existence des démons, et se tient décidé à entreprendre le combat dans les tribulations, tandis que d’une part il cherche à ne pas capituler devant eux, mais que d’autre part, devant sa misère et sa faiblesse, il confie à Dieu son impuissance et s’abandonne à lui dans la confiance, la patience et l’espérance. C’est ce qu’expriment les apophthegmes suivants : « Un frère interrogea le vieux Père Agathon au sujet de la luxure. Il lui expliqua : “Eh bien, jette ton impuissance devant Dieu, et tu trouveras la paix”.⁹ » Derrière ce conseil on trouve la conviction que l’homme se trouve en communion avec Dieu (« trouve la paix ») quand il jette en lui, dans l’humilité, la persévérance et la patience, sa propre faiblesse, et par là même triomphe du Mauvais.

Cependant, les moines ne menaient pas ce combat seulement pour eux-mêmes, mais en tant que représentants de leurs frères dans le Christ, pour eux, pour l’Église, et en réalité pour le monde entier. Cette notion de « représentants » est déjà profondément enracinée aux toutes premières origines du monachisme. On allait bel et bien au désert pour combattre les démons, déjà (en principe) vaincus sur

8. *Vie d’Antoine*, 8.13.41.53.

9. *Sagesse des Pères*, n° 21.

Les Pères du désert d'aujourd'hui

les terres civilisées par la progression de la foi chrétienne, dans les recoins les plus éloignés, et pour détruire leurs dernières places fortes encore debout, afin que le monde *entier* soit délivré du Mauvais. C'est ainsi que beaucoup de Pères du désert faisaient pénitence en étant conscients de représenter leurs frères et sœurs tombés dans le péché. En bref: ils intervenaient auprès de Dieu en faveur du monde. C'est ce qui ressort dans « l'histoire des moines » compilée vers la fin du IV^e siècle: « Il est tout à fait clair que ce n'est que par eux que le monde existe encore et que c'est grâce à eux que le genre humain subsiste et garde quelque valeur aux yeux de Dieu. ¹⁰ »

La manière dont vivaient les Pères du désert les conduisait à devenir, comme si cela allait de soi, des accompagnateurs spirituels et des repères d'autorité pour de nombreux chrétiens. On venait vers eux en masse dans le désert, pour recevoir instructions et conseils, et pas seulement par la parole, que rejetaient même certains Pères de façon très stricte, mais aussi par leur mode de vie et leur témoignage. C'est ainsi que le désert stérile devint, à sa manière, fécond pour l'Église et pour le monde.

Vers une nouvelle interprétation du « désert »

Le désert des Pères était à l'origine le « vrai » désert, au sens géographique du terme. Cependant, cette forme de paysage prend par elle-même aussi bien que dans sa fonction dans l'histoire du salut telle qu'elle est thématifiée dans la sainte Écriture, une puissante force symbolique: le désert est, dans son immensité et son silence, d'une part lieu de la liberté et de la proximité avec Dieu, et d'autre part, dans sa stérilité, son caractère inhabitable et sa monotonie, lieu de la mort et des forces de destructions démoniaques. À partir de cette « symbolique réaliste » du désert, se développa, à partir de la vie cénobitique initiée par Pacôme, un monachisme qui n'était pas nécessairement installé dans un *paysage* désertique. Dans les villes et les villages des Églises d'Orient apparurent des monastères, pour lesquels le *désert* n'était plus qu'un *symbole* représentant le silence et la prière, l'ascèse et le combat spirituel.

D'autres variations caractéristiques furent introduites en Occident, du fait de l'absence de véritables zones désertiques:

10. A. V. FESTUGIÈRE, *Histoire des moines en Égypte*, Paris, 1964, p. 9.

THÈME Gisbert Greshake

(1) En Italie et dans les colonies romaines hors d'Italie, la « vie au désert » se traduit dans la vision idyllique, propre à la Rome antique, de la *vita rustica* – la vie dans la villa campagnarde, loin de la ville. L'« anachorèse au désert » devient une retraite, hors de la ville affairée, vers la campagne et ses agréments. À la villa on profite de la paix et de la solitude, et on pratique une vie simple et ascétique. Par ailleurs il y a au large des côtes d'Italie et du sud de la France des îles dont les moines prirent possession pour représenter le désert qui leur faisait défaut.

(2) Comme conséquence du monachisme bénédictin qui se développait toujours davantage, la vie cénobitique faisait reculer de plus en plus l'érémitisme, de telle sorte que le « désert » fut spiritualisé comme l'espace de la cellule individuelle, dans laquelle on expérimente la « solitude du cœur ». Certes, les bénédictins étaient toujours intéressés à fonder un monastère *in eremo*, à savoir qu'ils considéraient le « désert » comme le symbole d'une certaine séparation, mais cette situation se modifia du fait que le monastère, prenant en charge la colonisation de terrains non bâtis, se consacrait à ses devoirs pastoraux et éducatifs vis-à-vis de son environnement. C'est ainsi que, paradoxalement, le « désert » devint le jardin plein de fleurs et de fruits.

(3) Lorsque, au cours du mouvement érémitique des XI^e et XII^e siècles, on se retira de nouveau comme anachorète au « désert », celui-ci prit la forme d'une « forêt impénétrable, profonde et inhospitalière. Elle se place en opposition à la terre cultivée et mise en ordre... La « retraite au désert » devait rendre de nouveau possible ce que les grands monastères ne proposaient plus en plénitude : la séparation d'avec le monde et l'indépendance vis-à-vis des nécessités de ce monde »¹¹.

Malgré ce transfert culturel et ces variations spirituelles, se maintient jusqu'au début du XX^e siècle l'idée fondamentale des Pères du désert des origines : le désert est le « lieu » (1) pour vivre devant Dieu et pour suivre Jésus dans la pauvreté, la chasteté et l'obéissance (2) pour trouver, en se libérant des distractions qu'entraînent les affaires du monde, de l'agitation et des soucis, la liberté, la guérison et la paix intérieures *pour* Dieu et la contemplation du Verbe divin (3) pour mener une « existence eschatologique », c'est-à-dire en représentant pour toute l'Église les veilleurs qui « se tiennent aux postes

11. K. S. FRANK, *Les traits généraux de l'histoire du monachisme chrétien*, Darmstadt, 1975, pp. 67 ss (en allemand).

Les Pères du désert d'aujourd'hui

de garde divins et qui attendent le retour du Seigneur, prêts à lui ouvrir immédiatement la porte quand il frappe»¹². En revanche s'efface l'idée de combattre les démons, qui s'intègre dans la conviction que l'on se trouve aux postes de garde¹³. En bref: être un Père du désert, c'est vivre en communion avec Dieu, afin de chercher à mettre totalement en pratique l'Évangile, et de rester vigilant en laissant ouvert un « espace » pour la venue du Seigneur.

La découverte spirituelle d'un nouvel aspect du désert se produit au cours de l'itinéraire spirituel de Charles de Foucauld (1858-1916). Son intention originelle était de mener au Sahara « la vie cachée de Jésus à Nazareth »¹⁴. Dans les écrits de la première phase de son cheminement, on trouve des expressions qui rappellent tout à fait l'expérience des premiers Pères du désert et de leurs successeurs en Occident. Ainsi, il entend Dieu lui parler dans la prière: « Tu dois rejeter derrière toi tout ce qui n'est pas moi... te créer ici un désert, où tu sera seul avec moi... Abandonne-toi à moi, perds-toi en moi. »¹⁵ Les propos suivants sont de la même veine: « on doit parcourir le désert et y demeurer, pour accueillir la grâce de Dieu... Là-bas on expulse de soi tout ce qui n'est pas Dieu... L'âme a besoin de ce silence, de ce recueillement, de cet oubli de toute chose créée. C'est ainsi que Dieu peut établir en elle son royaume »¹⁶.

Mais ensuite frère Charles prend un autre chemin. Chez les Touaregs, où il s'installe dans la dernière phase de sa vie, l'ancien système économique et social commence à s'effriter du fait de la colonisation. Les sauterelles dévastent les champs, la pluie fait défaut des années durant; s'ensuit la famine, la pauvreté et la misère en masse. En outre les conquêtes scientifiques modernes (par exemple les progrès de la médecine) n'ont pas encore atteint l'Afrique. Les hommes meurent de maladies pour lesquelles il existe depuis longtemps des remèdes en Europe. Au vu de toutes ces formes de misère, le frère Charles découvre alors le désert comme

12. Voir par exemple Bruno DE COLOGNE, *Lettre à Radolph*, FC10, 57 (en allemand).

13. I. GUIGO, *Sur la vie érémitique*, FC10, p. 109 (lettre à un jeune homme): « Monte une garde sainte, comme nouvelle recrue du Christ, dans le camp de l'armée céleste. »

14. G. GRESHAKE, « La spiritualité de Nazareth », *Communio*, XXIX, 35 (2004).

15. J.-F. SIX (éd.) *Charles de Foucauld, Lettres et Carnets*, coll. « Livre de Vie », Éd. du Seuil, Paris, 1966.

16. Charles DE FOUCAULD, *Écrits spirituels*, De Gigord, Paris, 1927.

THÈME Gisbert Greshake

lieu « où faire le bien », comme il l'appelle en de naïfs stéréotypes dans ses notes de voyages, ses mémoires et ses lettres. « Faire le bien », c'est rencontrer l'homme dans son environnement, dans les oasis, les campements et près des points d'eau, et leur apporter de manière non spectaculaire secours et assistance. Il ne se contente pas de donner aux nécessiteux et à ceux qui souffrent des conseils et de bonnes paroles, mais aussi des provisions, des médicaments, des petites aides en argent et en nature (par exemple des aiguilles et des ciseaux). « Faire le bien » est pour lui si important, qu'il renonce à son aspiration à mener une vie érémitique et, à la place, entreprend d'immenses excursions à travers le désert avec les militaires français ou les caravanes de Touaregs. Là-dessus il écrit : « Mon modeste travail continue... Travail de préparation... Je ne viens pas seulement pour semer ; je prépare le sol pour que d'autres moissonnent... En ce moment je suis nomade, je vais de campement en campement, j'essaie de me rendre familier aux Touaregs, afin de gagner leur confiance et leur amitié... Cette vie nomade présente l'avantage de me mettre en contact avec beaucoup de gens. ¹⁷ »

Le bien qu'il fait n'a rien de grandiose, il le comprend seulement comme signe de son amour et du secours qu'il apporte, il s'agit d'une préparation préliminaire pour une évangélisation ultérieure. Même les établissements qu'il projette pour ses frères futurs (qu'il ne trouvera jamais pendant sa vie) doivent être une sorte de rayonnement à partir duquel on peut se tenir aux côtés de l'homme pour l'aider dans son « existence au désert ». Il l'exprime en ces termes dans l'un de ses projets de règle : « Les petits frères du Sacré-Cœur offrent l'hospitalité, le soutien matériel, des soins et des remèdes en cas de maladie, à ceux qui les leur demandent... Ainsi tous doivent savoir, dans un large périmètre, que la fraternité est la maison de Dieu, où en tous temps chaque pauvre, chaque étranger, chaque malade est invité, appelé, désiré et accueilli avec joie et reconnaissance. Et cela grâce aux frères qui considèrent l'accueil sous leur toit comme s'ils avaient gagné un trésor très précieux : ils sont en vérité le trésor des trésors, Jésus lui-même. "Tout ce que vous aurez fait à l'un de ces petits, c'est à moi que vous l'aurez fait" (*Matthieu 25, 40*). ¹⁸ »

17. Lettre à Henry de Castries du 15 juillet 1904, in *Lettres à Henry de Castres*, Grasset, Paris, 1938.

18. D. BARAT (éd.), Charles DE FOUCAULD, *Œuvres Spirituelles*, Paris, 1958, pp. 457 ss.

Les Pères du désert d'aujourd'hui

Le chrétien au désert aujourd'hui

Avec Charles de Foucauld on franchit une nouvelle étape dans la compréhension du « désert ». De même que dans la dernière phase de sa vie « Nazareth » ne consistait plus, comme au commencement, à mener, dans la contemplation, la vie cachée de Jésus, mais était devenue une « présence » parmi les hommes, de même aujourd'hui le « désert » prend une signification nouvelle : les « démons du désert » ne sont plus pour frère Charles des « démons corporels », mais la maladie et la pauvreté, la misère des hommes, la perte de leurs droits et de leur dignité dans le système colonial, leur « sous-développement » (pour le dire avec les mots d'aujourd'hui) aux sens matériel, spirituel mais aussi religieux. C'est pourquoi le désert n'est plus (seulement) le lieu de la rencontre de Dieu, dans le sens d'une vie solitaire en sa présence, mais il doit se comprendre en priorité en termes de rencontre avec les frères dans le besoin, avec les sœurs persécutées, pour leur venir en aide non seulement spirituellement, dans la prière d'intercession, mais aussi matériellement, par des interventions efficaces. Ce n'est pas un hasard si *Matthieu 25, 40* est l'un des textes les plus abondamment cités par le frère Charles. Jean-François Six fait remarquer avec raison à propos de cette interprétation du désert : « Foucauld nous invite à nous engager, comme le Fils de Dieu, vers les frontières de l'existence humaine, jusqu'aux conséquences les plus extrêmes, afin de partager le désert et donc l'effort et l'espérance, la mort et la résurrection de tous. ¹⁹ »

On comprend que cette redécouverte du désert trouve particulièrement un écho dans les communautés qui se réclament explicitement de la spiritualité du Père de Foucauld, et en premier lieu les communautés des « petits frères » et des « petites sœurs ». Ils vivent, de diverses manières, « au cœur du monde », selon l'expression de René Voillaume, fondateur de l'une de ces communautés ²⁰. Cet « au cœur du monde » met en lumière les structures de notre société telles qu'elles sont vécues par la plupart. C'est une de ces sociétés dans laquelle un nombre considérable de gens vivent dans le train-train quotidien et ne connaissent pas de perspectives plus vastes, dans laquelle il faut souvent combattre seul, malade et désabusé

19. J.-F. SIX, *L'aventure de l'amour de Dieu* (Correspondance Foucauld-Massignon), Éd. du Seuil, Paris, 1993.

20. R. VOILLAUME, *Au cœur des masses*, coll. « Foi Vivante », Éd. du Cerf, 1969.

THÈME Gisbert Greshake

pour avoir un travail, du pain, un toit, mais c'est aussi une société dans laquelle les hommes portent en eux leurs aspirations et leurs désirs « éternels », qui connaissent et partagent les modestes joies et espoirs de la vie.

C'est au milieu d'eux que vivent les petits Frères et petites Sœurs, et qu'ils comprennent leur monde commun comme un grand « désert », dans lequel ils vivent l'Évangile, et se tiennent aux côtés de leurs frères et sœurs pour les aider et les porter devant Dieu par la prière d'intercession. De là vient la formule de la famille spirituelle de Charles de Foucauld : « C'est dans ta ville que se trouve ton désert » (c'est le titre d'un livre du petit Frère Carlo Carretto), une formule qui devrait compter parmi les racines fondamentales de la spiritualité contemporaine, parce qu'elle apparaît simultanément à partir d'horizons spirituels très divers. Catherine de Huek Doherty, fondatrice du mouvement des « poustinias » qui se rattache à la spiritualité russe, écrit : « Le désert, le silence, la solitude ne sont pas nécessairement des lieux, mais des dispositions de l'esprit et du cœur. On peut trouver le "désert" au milieu de la grande ville, dans la vie quotidienne de chaque homme. ²¹ »

Ici, dans le désert du monde, les petits Frères et petites Sœurs de la famille de Charles de Foucauld sont appelés, tels les « poustiniks », à être des « oasis » où les hommes peuvent reprendre leur souffle et se rafraîchir : des lieux d'hospitalité et de communication, d'écoute et de consolation, d'assistance et d'engagement solidaire, et surtout des lieux de prière d'intercession, où l'on intercède auprès de Dieu pour les autres et où on les emmène vers le chemin qui mène à Lui. Avec ces « mots d'ordre » spirituels, la vision fondatrice du frère Charles conduit à comprendre le désert comme un lieu où « l'on fait le bien ».

D'une manière encore une fois très spécifique, cette vision du désert est également celle des communautés de Jérusalem, fondées en 1974 par le Père Pierre-Marie Delfieux. Le « cercle intérieur » de ce mouvement spirituel veut mettre en pratique une vie résolument érémitique, et cela dans la ville, comprise comme « désert ». Tandis que dans la famille du Père de Foucauld la « ville » n'est qu'une des

21. C. de HOECK DOHERTY, *Poustinia*, Vienne-Münich, 1979, p. 22. À côté de ce mouvement il existe aussi en Allemagne (et dans d'autres pays) des hommes qui mènent dans la ville une vie *radicalement* érémitique, imitant exactement les anciens Pères du désert. Voir à ce sujet M. A. LEENEN, *Seul et solitaire ? Les ermites en Allemagne*, Leipzig, 2001 (en allemand).

Les Pères du désert d'aujourd'hui

formes d'expression, au demeurant particulièrement forte, de l'existence au désert, la communauté de Jérusalem lui donne une signification absolument exclusive. « Un monde nouveau s'est levé aujourd'hui. Hier il était encore tout imprégné de la campagne, mais aujourd'hui ce sont les villes qui prédominent. Ta vie [on s'adresse ici au moine de Jérusalem] est une réponse à l'appel pressant du monde d'aujourd'hui, de l'Église et de Dieu.²² » C'est pourquoi il vaut la peine de mettre en œuvre dans la ville l'appel érémitique des Pères du désert. « Ton désert est maintenant dans la ville... Au cœur du désert les consacrés à Dieu créent une oasis, grâce à la persévérance dans la prière, grâce à la conversion et à la pénitence. Lorsque l'eau vive de la grâce se met à bouillonner, il faut que tu voies que tu peux la partager. Au nom de la sainte loi du désert, au nom du devoir sacré de l'hospitalité : quand tu rencontres un assoiffé, apporte-lui de l'eau »²³. La vocation érémitique ne doit pas faire obstacle à ce rôle « d'oasis pour les autres ». « Un saint moine est celui qui porte son désert en lui et qui se trouve au désert lorsqu'il est dans le monde »²⁴.

Les relations des « communautés de Jérusalem » avec la spiritualité du Père de Foucauld sont donc très étroites, en dépit de l'accent exclusif porté sur la « ville comme désert ».

Au vu des transformations socio-culturelles accélérées, il nous faut transposer l'expression « désert » vers certains traits de notre monde globalisé. Car, à côté de tous les points positifs, la globalisation actuelle crée un monde :

- où un nombre de plus en plus grand de nos contemporains se vivent comme « victimes », car il se trouvent sous la pression de plus en plus forte de la concurrence, et on leur en demande trop en termes de risques et de mobilité ;

- où d'un côté les différences *sociales* (les pauvres et les riches, les puissants et les humbles) se creusent aussi bien à l'échelle régionale qu'à l'échelle mondiale, et de l'autre les différences *culturelles* des différentes nations, races et groupes ethniques s'homogénéisent de plus en plus, c'est-à-dire sont menacées d'élimination, et où les hommes perdent alors leur patrie spirituelle ;

22. *Jérusalem, Livre de vie* (Règle de la communauté de Jérusalem, édité par la communauté de Jérusalem sous la direction de frère Pierre-Marie, Éd. du Cerf, 2000.

23. *Ibid.*

24. *Ibid.*

THÈME Gisbert Greshake

– où règne l'idée délirante que le marché, avec ses immenses possibilités au demeurant positives, mais aussi ses tendances à tout transformer en « marchandise », via des transferts financiers sans limites, orientés uniquement vers le profit, peut apporter le « salut », un « salut » qui n'advient que par la consommation, le temps libre, la joie de vivre et la recherche d'expériences (l'idéal de la « société des loisirs »).

Ce « nouveau » désert, les chrétiens – et pas seulement les ordres religieux ou les membres de communautés spirituelles – doivent y habiter. « L'habiter » ne signifie pas seulement le « traverser » ou « s'arranger avec lui ». Bien plus, il faut « aller au désert » dans le sens que lui donne le moine cistercien médiéval Aelred de Rielvaux : « Que veut dire aller au désert ? Cela signifie que toute la réalité est considérée comme un unique et immense désert, que l'on aspire à sa patrie et que l'on prend le monde comme un moyen de parcourir entièrement le chemin qui y mène.²⁵ » Dans cette perspective il s'agit d'être des « pères » et des « mères » du « désert » dans le désert du monde contemporain, c'est-à-dire d'être des points de repère alternatifs, et des signes de la foi : se tenir debout comme intercesseur auprès de Dieu pour les autres, vivre l'Évangile, pratiquer la solidarité et la fraternité ainsi que manifester le Royaume de Dieu à venir. Concrètement, cela peut signifier de :

- chercher, face au tumulte et à la trépidation du monde actuel, le silence et l'attitude intérieure d'écoute de Dieu ;
- face à l'indifférence et à l'égoïsme, ouvrir nos yeux et nos oreilles, donner du temps, ouvrir notre porte aux soucis et aux misères des hommes et leur partager une parcelle d'une « oasis » accueillante ;
- contre la domination de l'appétit du gain et de la course à la consommation, du sexe et de la soif d'expériences nouvelles, mener une vie simple, et tisser des relations fidèles à ceux qui nous font confiance et aux devoirs qui sont les nôtres.

Celui qui vit de la sorte ou essaie de vivre ainsi, vivra inévitablement l'expérience des premiers Pères du désert, à savoir le combat contre les « démons » : ceux de la consommation sans limites, ceux de l'indifférence et de l'égoïsme sans considération pour autrui, ceux du refus de l'engagement et de la décision, ceux du bruit, de la frénésie et du stress. Celui qui s'oppose à de telles évidences, à de telles modes ou normes de notre société, sera bien souvent consi-

25. Aelred DE RIVAUX, *Sermons* 5 (PL 195, 244D).

Les Pères du désert d'aujourd'hui

déré comme un empêcheur de tourner en rond, et sera pressé de s'adapter. Mais le chrétien aura aussi à apprendre que son avenir est de vivre à la suite du Seigneur comme « pèlerin et étranger » sur cette terre, dans ce « désert », par contraste et souvent en contradiction vis-à-vis d'un environnement incroyant, mais avec le don de la bénédiction divine telle qu'elle fut donnée au peuple d'Israël au début de sa marche dans le désert : « Je serai là avec vous et pour vous » (*Exode 3, 14*). Avec cette promesse, il faut engager avec courage le combat contre les attaques du « désert » contemporain. C'était déjà la disposition principale des premiers Pères du désert : se mettre debout face aux tribulations, aux tentations et aux provocations, et par là découvrir la vérité de la vie, c'est-à-dire sa propre misère et sa propre impuissance face à Dieu, et attendre tout de lui seul. C'est ainsi que tous les chrétiens d'aujourd'hui sont appelés, comme les Pères du désert d'autrefois, à « se tenir aux postes de garde », comme l'expriment ces quelques phrases de la belle prière de Silja Walter :

*Quelqu'un devra être à la maison, Seigneur,
Quand tu viendras.
Quelqu'un devra t'attendre...
Quelqu'un devra scruter l'horizon vers toi
Nuit et jour.
Qui sait donc. Quand tu viendras.
...
Seigneur,
Quelqu'un devra te supporter,
T'endurer, sans prendre la fuite.
Supporter ton absence
Sans douter de ta venue.
Supporter ton silence
Et malgré cela, chanter.
Supporter avec toi ta souffrance, ta mort,
Et en vivre.
Cela, quelqu'un devra toujours le faire
Avec tous les autres.
Et pour eux...*

Celui qui comprend son être chrétien de cette manière, vit au « désert », est « père » ou « mère » du « désert ». De lui on peut dire ce qu'Alfred Delp écrivait peu avant son exécution :

THÈME _____ **Gisbert Greshake**

« Notre heure est encore l'heure du désert... Mais ce désert est l'épreuve qu'il faut subir pour trouver la pleine liberté, et non pas un destin définitif. Les déserts doivent demeurer... Et je sais une chose : l'étoile se tiendra au-dessus du désert...

Les déserts doivent demeurer, les déserts de la solitude, des voies sans issue, de la tristesse, de l'absurdité, de l'abandon...

MAIS : Dieu, qui a créé le désert, fait aussi jaillir les sources qui en feront fructifier la terre. ²⁶ »

Traduit de l'allemand par Isabelle RAK

Titre original : *Wüstenväter heute*

Gisbert Greshake, né en 1903, Professeur émérite à l'Université de Fribourg-en-Brigau (Dogmatique et théologie œcuménique) ; Professeur invité à l'Université grégorienne. Parmi de très nombreuses publications, citons : *Plus fort que la Mort*, 1979 ; *Der dreieine Gott. Eine trinitarische Theologie*, (*Le Dieu tri-unitaire – Une théologie trinitaire*), 4^e édition en 2001 ; *Priestersein in dieser Zeit. (Être prêtre aujourd'hui)*, 2^e édition en 2001 ; *Spiritualität der Wüste (Spiritualité du désert)*, 2002.

26. A. DELP [Jésuite et résistant allemand, exécuté par les nazis en février 1945] (N.d.T.), *Écrits*, Vol. IV, « Écrits de prison », Francfort, 1984, p. 223 ss, 290 (en allemand).

Communio, n° XXIX, 5-6 – septembre-décembre 2004

François CASSINGENA

Vie consacrée : de quelques difficultés actuelles

Si les communautés nouvelles éprouvent souvent aujourd'hui la rançon d'une poussée trop rapide et de fondements trop fragiles, les Ordres et les monastères de longue histoire ont aussi leurs difficultés spécifiques et participent à la condition de l'Église actuelle (en Occident) qui est à tous égards (et providentiellement) une condition de pauvreté.

Les communautés sont moins nombreuses, quoi que l'on puisse raconter sur une sorte d'immunité des communautés contemplatives face à la crise des vocations. Les entrées s'espacent dans le temps. De ce fait nous habitons souvent des bâtiments visibles et des structures institutionnelles qui étaient adaptés à une période de prospérité humaine sans doute, mais qui ne le sont plus. D'où la nécessité d'un réajustement à l'échelle véritable ; exigence qui touche des éléments importants et quotidiens de notre vie : l'office divin, la « liturgie » des repas, la formation, le travail lucratif. Il s'agit de garder l'essentiel – qui est l'Évangile dans la Règle – en le traduisant, en le transposant autrement que par le passé. C'est en particulier le rôle de l'Abbé de concevoir et de promouvoir, à la mesure de sa communauté propre, cette sorte de « déménagement à l'intérieur » de la maison : cela ressortit à ce charisme prudentiel que saint Benoît ne cesse de rappeler dans sa Règle.

Si les communautés sont moins nombreuses, elles connaissent aussi une singulière multiplication interne des générations, due à

TÉMOIGNAGES François Cassingena

l'accélération considérable des changements de mentalité dans la société contemporaine : grande différence entre les très anciens (plus de quatre-vingts ans), la génération 68, la génération d'après 68, la génération 80, la génération Jean-Paul II, toutes ces générations se retrouvant parfois dans la même communauté, avec des sensibilités religieuses et culturelles propres, quand ce ne sont pas, pour les nouveaux venus parfois, des « absences » religieuses ou culturelles qui nécessitent un travail de catéchèse et d'humanisation.

Un des défis considérables à l'heure actuelle, me semble-t-il, est le « commerce », au sens plein du mot, avec le monde séculier, du fait des moyens de communication et de la demande d'assistance et de sens qui, venant du monde, frappe à la porte du monastère et la force. Cela oblige à réviser et à revisiter – toujours pour l'« habiter » autrement – le concept de *fuga mundi* si intimement lié à la condition monastique. Comment, tout en faisant œuvre profonde d'accueil (et Dieu sait si l'accueil tient au cœur de saint Benoît), conserver son identité propre ? Le monastère peut se concevoir comme « l'espace vert » à venir, mais il ne peut l'être que si chacun demeure moine dans son cœur, car la véritable stabilité (qui fait l'objet d'un vœu spécifique) est fondamentalement une stabilité en Dieu même. Ce que le monastère peut apporter de plus urgent et de plus utile aujourd'hui, c'est à la fois l'humble démonstration de ce qu'une vie commune (authentiquement sociale) est possible et une initiation à l'écoute de la Parole de Dieu ; car il ne s'agit pas de se transformer en établissement d'assistance psychologique (nos contemporains sont dangereusement gourmands dans ce domaine), mais d'aider ceux qui viennent à affronter de manière adulte ce silence qu'ils craignent tant et dans lequel néanmoins Dieu passe et parle.

Du fait du vieillissement et de la raréfaction des entrées, les communautés – féminines surtout –, se voient affrontées aux exigences d'une activité lucrative qui peut devenir tyrannique, dans les esprits surtout. Certains moines, certaines moniales cumulent, par nécessité, des charges importantes dans la communauté de sorte que – paradoxe ! – ils n'ont plus le temps ou que peu de temps pour pratiquer la *lectio divina*. Une solution d'avenir serait peut-être alors d'agréger, de manière très proche à la communauté monastique, une communauté de laïcs profondément engagés, non pas comme domestiques de la communauté (ce qu'à Dieu ne plaise !), mais comme soutiens et collaborateurs, de sorte que la communauté

————— *Vie consacrée : de quelques difficultés actuelles*

puisse vivre et faire rayonner un authentique charisme spirituel qui profite à tous.

La notion même de communauté est à élargir et à revisiter. Ce qui est certain, c'est qu'il faut renoncer – et il y a là un véritable renoncement évangélique – à un idéal trop romantique du monastère qui hante encore tant d'esprits, même éventuellement l'esprit des jeunes qui entrent au monastère.

Et comment ne pas soulever encore l'extrême difficulté que représente aujourd'hui un engagement définitif? Les départs de moines ne sont pas rares, non seulement pendant le noviciat – ce qui est chose normale – mais après la Profession simple, quand ce n'est pas la Profession solennelle... Nous participons ainsi douloureusement à la fragilité qui affecte toute la société actuelle dans le domaine de l'engagement. Il y a là matière à apprentissage ou à réapprentissage. La stabilité est la stabilité dans une parole donnée, dans un « oui » dont le moine doit s'apercevoir que, loin de contracter sa vie, il en est le vecteur. La vocation est un acte, elle est en acte permanent. Nous sommes, toute notre vie durant, en train d'être appelés, si bien que dans le cadre d'une vocation unique il reste tout un chemin inconnu à parcourir. Et, quoi que se figure la subjectivité contemporaine, l'homme ne se réalise véritablement que dans une unique parole donnée, dans un seul « oui » qu'il devra « habiter » à nouveau frais, sans cesse.

Est-ce un truisme que de rappeler que la vocation contemplative est contemplative? Or la contemplation est foncièrement gratuite. Personnellement, je crois que nous devons veiller scrupuleusement à cette gratuité radicale de notre vie. En son fond, notre existence monastique n'est pas lucrative: elle est – et doit tendre de plus en plus à être – une existence sous le Regard et pour le Regard. C'est notre émerveillement devant Dieu qui nous rendra utiles aux hommes, sans que nous cherchions directement et pour elle-même la moindre utilité particulière. C'est à travers cette gratuité que la vie monastique a valeur de signe eschatologique, comme l'a rappelé Vatican II. Mais aussi cette gratuité veut que le moine ne se regarde ni ne s'émerveille de lui-même; au contraire il a la conviction d'être un pécheur et un homme nu. Le vase de parfum de l'Onction de Béthanie (*Jean 12*) ne s'est pas refermé complaisamment sur son contenu: il s'est brisé. *Le sacrifice qui plaît à Dieu, c'est un esprit*

TÉMOIGNAGES _____ **François Cassingena**

brisé (Psaumes, 50). La vocation monastique, reposant sur la conversion du cœur et le *penthos* perpétuel, est une vocation à l'humanité radicale, et en cela surtout elle est très utile à tous les hommes de bonne volonté.

Frère François Cassingena-Trévedy, mb, est né en 1959 ; Abbaye Saint-Martin-de-Ligé. Dernier ouvrage : *Étincelles*, 2004, paru chez Ad Solem.

Communio, n° XXIX, 5-6 – septembre-décembre 2004

Suzanne ECK

Vie consacrée : témoignage

SUR le thème de la vie consacrée il ne manque pas de livres ou d'articles plus ou moins savants, et il me semble hors de propos de faire ici un cours de droit canon, ou de théologie de la vie religieuse. D'ailleurs il y a des vies « consacrées » qui ne sont pas des vies religieuses, puisque c'est d'abord le baptême qui consacre nos vies et les donne au Christ.

Mais je parlerai ici de ce que je connais un peu, c'est-à-dire d'une vie consacrée dans le cadre d'une institution religieuse, et de l'expérience qu'une telle vie comporte.

Pourquoi fait-on ce geste, de donner officiellement sa vie à Dieu, et de lui offrir ainsi d'un seul mouvement tout le contenu des années passées et à venir, s'en remettant de tout à sa miséricorde, et selon la tradition, prenant sur soi le joug des trois vœux ? Ou d'un seul, comme le prescrit le rituel dominicain, mais qui sous-entend les deux autres ?

Cet aspect traditionnel de l'engagement religieux, qui est d'ailleurs souvent et parfois vigoureusement contesté, ne me posait pas grande question quand j'ai demandé à le prononcer. Quelque chose d'inexplicable me disait que c'était là ma route, et que si je la manquais, je pourrais bien manquer la chance de ma vie. Quelque chose de très profond en moi me disait que Dieu m'aimait et me proposait de vivre ma vie pour Lui, avec Lui, dans la confiance et l'amour. Pourquoi moi ? Je ne me suis pas posé la question : c'était un mystère qui me dépassait, au-delà de toute explication théologique et de toute idéologie. Ce qui rend le mieux compte de ce mystère serait peut-être, en

TÉMOIGNAGES Suzanne Eck

toute modestie, le mot de Jérémie : « Avant même de te former au ventre maternel, je t'ai connu, avant même que tu sois sorti du sein, je t'ai consacré. » (*Jérémie* 1, 5) Cette douce et solennelle intuition s'est alors développée, elle a changé mes goûts, mes désirs, mes préférences, m'a plongée dans une prière profonde inconnue jusque là, et les intérêts « de ce monde » comme on dit, se sont enfuis de moi. L'argent, la carrière, les voyages, et pour finir avec évidence j'ai vu que dans ces conditions je ne pouvais pas me marier. J'aurais été une femme bien encombrante, et ma famille aussi m'aurait bien encombrée. Mais là, le choix a été un peu plus difficile. Bref, le Seigneur me voulait pour Lui seul, sans pour autant me priver de ma liberté et me donnait aussi de trouver en lui ma joie, une joie qui n'était d'ailleurs pas égoïste, car la sainteté de Dieu brûle le moi lorsqu'on se tourne vers Lui. Mais voilà, on ne tarde pas, dans cette expérience à constater qu'on ne peut tout seul se maintenir à ce niveau et on commence à chercher le secours de l'Église et d'une communauté. La communauté est d'ailleurs bien plus qu'un secours, elle est elle-même destin et vocation. Pour moi cela a été l'Ordre des Prêcheurs, avec le désir « de devenir membre du Christ », comme priait Dominique, et une expression de sa miséricorde. En même temps je me surpris à prier avec ferveur que le Seigneur me donne dans une « vie contemplative » Pourtant je ne connaissais pas grand chose aux catégories de priants et de communautés que présentait l'Église catholique, et au fond, je ne savais pas du tout ce que je demandais au Seigneur ; mais Lui le savait, et c'est ainsi que je me suis retrouvée dans une communauté dominicaine contemplative, d'ailleurs pas très loin de chez moi. La première visite, à bicyclette par une pluie battante, m'a fait comprendre, sans que personne ne me le demande, qu'il me fallait laisser mes chères études, et m'appliquer pour commencer à plonger profondément dans la Bible, la liturgie et les Pères, ceux du Désert et les grands fondateurs de la théologie. Ce sera aussi un point d'appui de ma vie consacrée, comme la vie de prière, l'oraison, la vie communautaire au monastère, puis, enfin, plus largement la grande misère des hommes qu'une vie de prière et d'accueil rend de plus en plus présente et consciente. Cette « présence » a commencé pour moi par un drame proche de notre couvent : le suicide d'une paysanne, et le désarroi de son époux. Il pleurait comme un enfant sur mon épaule, et j'ai senti très fort que c'était bien ma place : recevoir avec tendresse les larmes humaines et les offrir avec tendresse aussi à la douce miséricorde de Dieu ;

Me voici donc prête à partir pour l'aventure de la vie consacrée ; les histoires des Pères du Désert, leur courage et leur sens de l'aven-

Vie consacrée : témoignage

ture spirituelle et leur humour, signe de liberté, ont eu un rôle décisif. Cette vie avec Dieu et pour Lui ne peut pas être un chemin tout tracé, sinon d'ailleurs c'est l'ennui, et le découragement. Mais la route avec Dieu est pleine de surprises, certaines délicieuses, d'autres redoutables et déchirantes, comme les surprises de toute vie, mais, au désert, l'humour n'est jamais absent. Le Seigneur non plus n'abandonne jamais celui qui lui a fait confiance et met sa main dans la sienne. Il semble s'en aller ou fermer les yeux, mais en réalité, « même nos cheveux sont comptés » et très souvent les détours s'avèrent des raccourcis.

Cet aspect d'aventure est très attrayant, surtout au début ; pour moi non plus, comme disait Raïssa Maritain, je ne voulais pas « d'une vie qui soit trop quotidienne » Il ne faut pas alors s'abandonner à la désespérance : quand elle se fait malgré tout monotone, il suffit de renoncer à conduire soi-même sa petite barque, et de « jeter son ancre au fond du Rhin » comme dit en substance Jean Tauler, un de mes Maîtres à penser, « jusqu'à ce qu'il fasse meilleur temps ! » C'est en somme attendre avec patience les surprises de Dieu.

Sans cette confiance fondamentale, d'ailleurs souvent éprouvée par des obstacles imprévus, impossible d'avancer vraiment.

Nous sommes donc bien loin d'une trajectoire sur rail avec des arrêts prévus et obligatoires, des fonctions à briguer et à obtenir comme récompense de nos grands travaux. Il ne s'agit pas de faire carrière, mais de suivre le Christ, comme Abraham obéissant à l'appel « sans savoir où il allait »

Et en effet, l'expérience ne tarde pas à nous montrer les limites de notre sécurité : prenons quelques exemples, dont certains datent déjà. Les bouleversements liturgiques, avec le passage du latin au français et, au début, nous nous infligions quelques textes ridicules : La tête de Jean Baptiste sur un plat ; gloire au Père au Fils et au Saint-Esprit ; sur un plat ! Et bien d'autres maladresses, mais qui ont mis en péril l'amour de l'office et la joie de la prière.

Dieu merci, après les premières mésaventures, nous avons retrouvé, grâce à quelques bons liturgistes les sources patristiques et de belles mélodies. Ces changements avaient souvent soulevé des vagues dans les communautés, mais aussi quelques désirs de changements plus profonds et plus improvisés. Bref, on commençait à secouer « le joug de la tradition » et à aspirer à la liberté de l'inspiration. Le désir d'ouvrir portes et fenêtres a également atteint bien d'autres domaines, à mesure que les mouvements de Mai 68 gagnaient de nouvelles couches de l'Église et de la société. Il s'ensuivit, comme on sait, un grand nombre de départs de religieux, de

TÉMOIGNAGES Suzanne Eck

prêtres, de religieuses, cherchant à refaire leur vie « autrement », assez souvent annonçant à leur paroisse la décision de se marier. Il y avait beaucoup de souffrances subies avant qu'on prenne de telles décisions, qui semblaient aussi libération pour les personnes concernées. C'est à cette période difficile qu'on m'a demandé de m'éloigner de la communauté, pour des raisons de conflit interne. La tentation de tout planter là s'est fait sentir. Était-ce signe de non-vocation, ou de vie manquée que cette sorte de dépression qui s'emparait de beaucoup de religieux ? Un religieux canadien m'a beaucoup aidée, sans le savoir, je crois, en me racontant l'histoire d'une religieuse qui avait sombré dans la dépression, mais en sens inverse, pour avoir essayé d'abandonner la vie religieuse, et non parce qu'elle étouffait. C'est l'exemple et le soutien de quelques frères déterminés qui ont secouru les autres, souvent aussi une sorte de fierté : ce n'est pas bien brillant de partir comme les rats quand le navire semble sur le point de couler.

Dans ces orages, les communautés étaient souvent divisées et leur entourage déconcerté.

Il aurait été bien bon de pouvoir retrouver ses appuis dans l'étude, mais là aussi, des clercs bien savants nous disaient que saint Thomas était dépassé, que les vieux textes des Pères n'avaient aucune valeur de fécondité pour notre époque, tout cela sans parler aussi d'une crise de l'herméneutique biblique, qui offrait tant de lectures possibles qu'on ne savait plus s'il y avait un message ferme, une vérité sur Dieu dans l'Écriture, ou seulement l'interprétation particulière d'une communauté.

Ainsi s'écroulèrent les piliers de nos certitudes, non sans qu'il y ait aussi, grâce à Dieu, des îlots de résistance et de fermeté. De toute façon, aucune théorie ne peut éteindre la fascination du mystère de Dieu. Et c'est dans la fascination que se cache, sans doute, le charisme de la vie consacrée et sa nature profonde. Ces difficultés ont d'ailleurs amené beaucoup de personnes consacrées à poser un choix libre et vraiment personnel.

C'est sur ce mystère de la liberté que je voudrais maintenant insister. J'ai trouvé par hasard dans « Si tu savais le don de Dieu » d'Enzo Bianchi, une citation de Paul VI qui confirmait mes petites idées par l'autorité d'un grand Pape, tout en mettant en valeur un des aspects les plus profonds et les plus constructifs de la réforme conciliaire. Ce petit texte, je me permets de le citer à mon tour :

« Notre temps, dont le Concile se fait l'interprète et le guide, réclame la liberté. Nous allons connaître dans la vie de l'Église, et donc dans la vie de chacun de ses fils, une période de plus grande

Vie consacrée : témoignage

liberté, c'est-à-dire comportant moins d'obligations légales et moins d'inhibitions intérieures. La discipline formelle sera réduite, toute intolérance arbitraire et tout absolutisme seront abolis : la loi positive sera simplifiée, l'exercice de l'autorité sera tempéré, on encouragera le sens de la liberté chrétienne qui a tant intéressé la première génération de chrétiens, lorsqu'ils se surent exemptés de la loi mosaïque et de ses prescriptions complexes.» (Osservatore Romano, 10 juillet 1969.)

Ce texte, magnifique dans sa joyeuse audace, reste valable même si de nombreuses désillusions ont terni un peu cet enthousiasme. La liberté, au fond, fait peur, y compris à ceux qui voudraient en profiter. On a envie alors de redire avec saint Paul : « Stupides Galates, vous aviez commencé avec l'esprit et vous finissez par la chair » (*Galates* 3, 3). Êtes-vous à ce point sans intelligence ? C'est une question qu'on ferait bien de se poser dans la vie religieuse : c'est d'avoir donné là une mauvaise réponse qui peut empoisonner la vie communautaire et y faire pénétrer « le levain des pharisiens » dont Jésus a averti qu'il faut se méfier. Le poids d'une culpabilité très lourde peut peser sur les consciences et en même temps la tentation de se justifier en jugeant les autres. Dans les groupes fermés, cette tentation est plus vive encore, et les prieures elles-mêmes pourraient avoir envie de laisser peser leur « autorité » sur les sœurs.

C'est pour éviter ce climat malsain et paralysant que saint Dominique a voulu faire commencer ses toutes premières constitutions par un article sur la dispense. La loi objective sera toujours subordonnée au bien spirituel de la personne et au devoir commun de travailler pour le salut des âmes. Seul le bien commun, qui comprend aussi le respect du style de vie choisi en commun dont juge le prieur, peut limiter cette liberté. Belle audace, là aussi, de commencer d'écrire une loi en disant qu'elle ne sera pas une règle absolue ! Mais il faut voir que le fondement de cette liberté est, comme chez saint Paul, la confiance absolue dans l'amour gratuit de Dieu. Cet amour n'est pas à obtenir par un comportement parfait, mais à accueillir comme un enfant. À une carmélite qui voulait savoir son « degré de perfection » le Père Eugène de l'Enfant Jésus aurait dit : « Casse ton avion. » Pour faire bonne mesure, j'ajouterai ceci, qui est le fruit de l'expérience : là où règne cette liberté, où on a « cassé l'avion », règnent joie et charité, et un puissant témoignage est donné à l'Évangile de Jésus-Christ.

Toutefois, qu'on ne se trompe pas sur cet avis : je ne prône pas de faire n'importe quoi sous prétexte de liberté, ni ne désire construire une sorte d'abbaye de Thélème. Non, le ciment de cette liberté est un

TÉMOIGNAGES Suzanne Eck

désir commun de se donner complètement au Seigneur, un désir qui est le fruit de l'Esprit saint et sans lequel aucune vocation ne tient.

Le don de soi ne consiste pas forcément en l'acceptation d'une rude ascèse commune, ni non plus en une suite de petits sacrifices, mais en une ouverture fondamentale au souffle de l'Esprit et à la miséricorde du Christ envers les hommes. Devenir un membre du Christ, chacun pour sa part et tous ensemble, voilà le but.

Bien entendu, il faudra pour cela prendre un chemin de renoncement. Tout le monde sait que les religieux sont ou devraient être des personnes «renoncées» et s'étonnent ensuite ou se réjouissent, suivant le cas, de voir une sœur boire une chope de bière sur une terrasse de café par un jour très chaud de plein été. Non, il ne s'agit pas de refuser systématiquement tous les petits soulagements bien que ce ne soit pas forcément une mauvaise habitude ! Il s'agit encore moins d'avoir l'air de les refuser, et de se trouver des compensations clandestines. Mais le renoncement est une réalité beaucoup plus profonde ; il s'agit de sortir de soi-même. Tauler dit judicieusement aux moniales qui veulent jeûner davantage, dormir moins, pratiquer de durs châtements corporels, cette parole décisive : «c'est le péché qu'il faut tuer et non la moniale». Mais il faut vraiment tuer le péché, et en particulier, faire son possible pour se détourner des idoles de notre temps. L'amour de l'argent, du prestige, l'avarice, peut-être sous la forme d'une importance excessive donnée aux travaux domestiques ou aux aumônes espérées. Cette manière de juger de tout à partir de l'utilité personnelle se retrouve au dire de Maître Eckhart dans la manière de traiter le Seigneur : l'homme le regarde comme un paysan regarde sa vache, «en calculant combien de lait, de beurre et de fromage il pourra en tirer» (*Sermon 16*). Aimer gratuitement n'est pas évident pour l'homme, et même pour celui qui a un peu saisi que c'est gratuitement que Dieu l'aime.

Devenir un visage du Christ pour nos frères suppose une profonde entrée dans la prière, dans l'humilité, dans la capacité d'accepter les épreuves sans vouloir aussitôt quitter le chemin. C'est pourquoi il y a place dans toutes les vies consacrées pour une ascèse, un entraînement au renoncement, mais libre et personnel. Comme dit encore Maître Eckhart : «tant que tu dis : tu dois absolument, coûte que coûte faire ceci ou cela, ce n'est pas bien, car par là tu t'affirmes toi-même» (*Sermon 62*). Il faut plutôt laisser venir la vie, les mains ouvertes, et abandonner de bon cœur les «possessions» qu'elle voudrait nous reprendre (nos amitiés, nos biens, nos forces physiques et mentales, notre bonne renommée, notre gloire !, et naturellement

Vie consacrée : témoignage

notre jeunesse). Nous abandonner humblement, et accepter le nouveau chemin que Dieu nous montre, cela serait bien ! Sans violence, dans la paix et la certitude de l'amour de Dieu, se laisser faire ! Car Dieu veut faire en nous de si grandes choses, que tout ce qui n'est pas Dieu lui-même n'est pas assez grand, ni pour Dieu ni pour l'homme. « Comme je l'ai dit souvent, celui qui cherche quelque chose en plus de Dieu, ne sait pas ce qu'il cherche,... c'est un rustre ! » (*Sermon 41*) Les « grandes choses » que Dieu veut faire en nous, c'est évidemment pour Eckhart, mais quel chrétien voudrait s'en exclure, la naissance de Dieu dans l'âme, la transfiguration de l'homme et sa déification. Ce sont là les grands thèmes de la théologie grecque, et c'est une grande décadence de les transformer en exigences morales.

Pour ce qui est de la prière, on sait bien que dans un monastère il y a une grande part de prière commune, le plus souvent chantée et aussi la lecture fréquente et variée (selon les temps liturgiques) de la Parole de Dieu. La communion et la messe sont quotidiennes. Cette régularité peut être joie ou supplice suivant les dispositions personnelles, ou la qualité de l'exécution. Bien sûr la dévotion est inégale, et la démission intérieure ne se voit pas. La détresse non plus, résultat d'une réelle impossibilité de se concentrer vraiment. Il se peut qu'on reste de glace, en pleine célébration pascale ! Dieu merci, cela n'arrive pas souvent, car la grâce de Pâques, comme chacun sait, est capable de réveiller les morts !

Le chemin de la vie est alors de se quitter soi-même, de se donner à Dieu dans sa misère et son impuissance. « Allons ! Bon courage ! Le Seigneur est sûrement tout près. Appuie-toi au tronc d'une foi bien vivante ; bientôt tout ira très bien. Mais dans cette torture, la pauvre âme ne peut croire que ces insupportables ténèbres puissent jamais se changer en lumière » (Tauler, *Sermon 40*.) Tauler dont je cite ici le témoignage parle beaucoup de cette épreuve de la foi, où nos tentatives de prière semblent se heurter à un mur, on parle beaucoup de ce mur, chez les mystiques ! Il nous ferme la vue, non pas pour quelques instants, mais pour des jours et des jours. C'est alors qu'on peut vraiment parler d'épreuve de la foi, et de « torture », surtout si l'expérience de la joie de Dieu avait été profonde. Mais c'est là le combat de la foi, le dévoilement des assises profondes de notre âme, de son impuissance fondamentale, de sa pauvreté. C'est aussi l'apprentissage de l'humilité. C'est enfin dans ce combat que nous devenons solidaires de tous les humains, comme la petite Thérèse « qui mangeait à la table des pécheurs. » D'ailleurs cette recherche

TÉMOIGNAGES Suzanne Eck

du sens de notre vie, de la Vie, n'est-elle pas le lot de tout homme ? Dans la nuit, à tâtons, dans le brouillard ou parfois dans l'éclatante lumière de la gloire de Dieu ?

« Appuie-toi au tronc d'une vraie foi bien vivante » nous dit Tauler. Mais pour s'y appuyer, il faut avoir pris la peine de la laisser grandir en nous, gagner force, solidité, largeur de vue, tout ce qui fait un bel arbre. D'où la nécessité de l'étude, pour le développement personnel, pour détruire en nous les buissons sauvages des modes théologiques, et chercher de toute notre passion les voies d'une plus grande intelligence du mystère de Dieu. Il ne s'agit pas de laisser chômer notre intelligence, sous prétexte que ce n'est pas elle qui peut mettre la main sur le mystère, mais qu'elle rende à Dieu son hommage avant de s'incliner dans une suprême révérence devant celui qui surpasse tout. Il faut aussi avoir le courage de remettre en question certaines certitudes bien établies, qui empêchent finalement l'accès à la vérité la plus profonde et d'établir un dialogue vrai avec les autres croyances. La vraie foi vivante sait que Dieu ne se contredit pas, mais que ses voies ne sont pas nos voies. Il y a donc des moments où nous ne savons plus trop comment exprimer notre foi, comment laisser Dieu la dire à travers nous. C'est une autre forme de nuit dont nous parlions plus haut. J'ai noté avec amusement qu'un grand gourou non chrétien recommande à ceux qui veulent toujours méditer pour atteindre l'illumination, de dire aussi tous les jours leur chapelet, car la dévotion doit accompagner l'effort de l'esprit et le soutenir. La vraie foi bien vivante est irriguée par l'ardeur de notre cœur, par l'amour pour le Seigneur Jésus qui s'est fait homme pour que les hommes puissent l'aimer. S'il n'y a pas un enracinement affectif, nous sommes vite infidèles.

Il est grand temps maintenant de parler d'un autre appui de notre vie contemplative : il s'agit de notre environnement humain, qui a son rôle à jouer même pour les chartreux et les grands solitaires.

Pour nous, les cénobites, le premier environnement humain est notre communauté, tantôt source de joie, tantôt plus ou moins pesante, mais toujours profondément chérie. Elle est notre support quand nous avons envie de nous laisser aller, ne serait-ce que pour nous lever le matin, elle est notre lieu d'exercice et d'expérience de la miséricorde, celle de Dieu et celle de nos frères. Elle est aussi le lieu de la mise à l'épreuve de notre propre réponse à cette miséricorde. Cette mise à l'épreuve ne se résout pas toujours par de glorieuses réussites et cela peut faire mal à qui désire vraiment exprimer sa gratitude à celui qui nous aime comme nous sommes. Quand on

Vie consacrée : témoignage

vit très proches les uns des autres, et pendant de longues années, les illusions ont l'occasion et le temps de s'enfuir. Mais dans leur fuite même elles laissent souvent paraître la silhouette solide du Rocher qui est le centre d'une vie, d'une vie religieuse en particulier.

Il faut dire ici que ce qui nous est demandé, mais absolument, c'est de ne jamais exclure qui que ce soit de notre amitié, cette amitié qui est à la fois, au dire de saint Thomas, désir du bien de l'autre et désir de communion.

C'est assez surprenant quand on lit ce qu'Eckhart dit de la charité fraternelle : elle a exactement les mêmes lois et les mêmes exigences que celle qui nous lie à Dieu. Elle demande que chacun sorte de son moi, ne tienne pas compte des « différences qui sont « néant » (un néant bien gênant, parfois !) pour bâtir notre relation sur le vrai rocher, le Christ, en qui nous sommes métaphysiquement un avec tous les hommes.

« Si je frappe, je frappe d'abord un Burkhard ou un Henri ; ce n'est qu'ensuite que je frappe l'homme. C'est ce que Dieu n'a pas fait. Il a commencé par assumer l'humanité. Qui est homme ? Celui qui tient son propre nom de Jésus. C'est le sens de ces paroles de Notre Seigneur dans l'Évangile : "Celui qui touchera l'un de ceux-ci me touchera moi-même" » (Sermon 25).

Bien sûr, il serait sage d'y penser d'abord dans nos rapports fraternels, en communauté. Mais ce recul, cette distance par rapport à soi-même et aux autres, n'est pas évidente. Si on veut creuser ce mystère, on s'apercevra qu'il est aussi source de rire et de joie, comme une grande arche de Noé où chacun s'exprime à sa manière aux yeux bienveillants du Père ; mais quand la miséricorde nous étreint, c'est le lieu des larmes, celles que pleuraient Dominique et Jésus.

C'est surtout quand notre regard s'élargit au monde entier que le rire risque de s'éteindre tout à fait pour faire place à l'horreur, à l'angoisse, à la peur. Nous ne prions plus alors : « Seigneur que vont devenir les pécheurs ? » mais « Que va devenir notre belle planète, et tout ce qu'elle contient, moi y compris ! ». Dans cette angoisse nous ne sommes pas toujours sûrs que notre prière puisse contribuer à changer le monde. Ce sont les affaires de Dieu, pensons-nous, et nous ferions mieux de ne pas trop nous en mêler. Ce qui ne nous empêche pas de dire sagement au chœur de très belles prières d'intercession, avec le souci de n'oublier personne, car si Dieu prend au pied de la lettre, il oublierait lui aussi ceux que nous oublions. Non, la prière d'intercession n'a pas l'intention de changer le

TÉMOIGNAGES Suzanne Eck

monde, ni de rappeler à Dieu ses devoirs de Dieu miséricordieux, mais de nous faire entrer plus profondément dans le mystère de sa miséricorde, quitte à nous y perdre, et dans le mystère de Dieu lui-même (c'est la même chose) au-dessus de toute pensée humaine. Le fruit de cette prière est alors une offrande de notre vie, un désir profond et fort de la donner à Dieu en louange pour sa gloire incompréhensible et en supplication pour nos frères souffrants. On voit bien cette offrande de soi dans la prière de Pierre Claverie, dans sa joie de vivre, jusqu'au bout et dans la fécondité de sa mort. Ne pourrait-on dire qu'une vie consacrée où manque cette dimension est comme un plat excellent mais sans sel. C'est pourquoi Jésus nous dit : « Ayez du sel. »

Le sel, ne pourrait-il être l'espérance, et cette foi en le triomphe de l'amour et de la vie, cette attente confiante de la résurrection, non pas comme une récompense, mais comme un geste gratuit d'un amour qui tant de fois nous a surpris. La résurrection est un mystère aussi difficile que l'incarnation même si chaque vie en comporte quelques signes prémonitoires, comme la vie de Jésus aussi. Dieu garde aux personnes consacrées et à tous les chrétiens, les yeux ouverts sur cette espérance vertigineuse, source de joie, de fraîcheur d'âme toute claire parmi les épreuves et d'audace. Cette espérance est vraiment le sel de la vie, elle la transfigure.

C'est sur cette remarque que je voudrais achever ce témoignage et dire un mot sur le mystère de la transfiguration. Le Christ n'est pas venu sur terre pour nous apporter des recettes, mais « pour naître en nous » comme dit Eckhart, et nous apporter dans cette naissance tout l'abîme de Dieu. Dieu veut partager avec nous toute sa splendeur : d'accord, c'est un peu beaucoup, et nous préférierions parfois qu'il en fasse moins ! Mais alors ce ne serait pas Dieu, et l'homme qui pense ainsi n'est pas encore vraiment un homme.

Laissons les grands théologiens nous élargir le cœur. On a beaucoup répété cette formule qui revient sans cesse dans les écrits des Pères du IV^e siècle, puis chez les mystiques : « Dieu s'est fait homme pour que l'homme devienne Dieu. »

Eckhart lui-même ne cesse de la répéter, s'opposant en ceci aux grands clercs de Paris ou à ceux qui se voudraient tels, et pensent que Dieu se contente de nous dire ce qui est nécessaire pour notre salut. Mais Dieu qui n'est pas divisible ne peut nous donner seulement « un peu » « Aussi, courage ! Appuyons-nous au tronc de la vraie foi » comme dit Tauler, et laissons Dieu donner tout, il commence d'ailleurs par nous préparer à pouvoir Le recevoir. Cette prépara-

Vie consacrée : témoignage

tion, nous devons nous y abandonner, sans vouloir la prendre en main nous-même, car nous n'y connaissons rien ! Le travail de Dieu est plus précis et plus rapide, infiniment, et toujours efficace.

« Il faut que l'homme consente à être dépouillé de tout pour l'amour de Dieu, et que, par amour, il renonce à trouver sa consolation dans l'amour. » (Eckhart, *Entretiens Spirituels*, X).

Que les lecteurs veuillent bien accepter encore une citation d'Eckhart pour conclure :

« ... Dieu exige beaucoup de l'homme. C'est sa grande générosité qui lui fait exiger de l'âme qu'elle s'agrandisse pour qu'elle puisse beaucoup recevoir et qu'ainsi il puisse beaucoup lui donner.

Nul ne doit penser qu'il soit dur d'y parvenir, bien que cela paraisse dur et soit vraiment dur, du moins au commencement, quand il s'agit de se séparer de tout et de mourir à tout. Mais, une fois qu'on y pénètre, nulle vie ne peut être plus facile, plus joyeuse, plus remplie d'amour. Dieu, en effet, aspire vraiment à être sans cesse avec l'homme, et il l'instruit pour le conduire à lui, si tant est qu'il veuille le suivre. Jamais homme n'a en quoi que ce soit éprouvé autant de désir que Dieu n'en éprouve, lui, de conduire l'homme à le connaître. » (Sermon 68).



Communio, n° XXIX, 5-6 – septembre-décembre 2004

Xavier MORALES

Apophtegmes d'un novice au désert

APRÈS quelques stages en communauté, le nouveau-venu dans un monastère de moines cisterciens de la stricte observance (les ci-devant « Trappistes ») est d'abord accueilli comme postulant. Au bout de quelques mois, il est revêtu de l'habit blanc de novice pour deux ans, avant de prononcer un premier engagement, puis, après encore trois ans, son engagement définitif à « la stabilité, la conversion de vie, et l'obéissance jusqu'à la mort selon la Règle de saint. Benoît ».

Les réflexions désordonnées qui suivent n'ont rien d'original. À cela, rien d'étonnant. Le noviciat consiste précisément à éprouver personnellement par l'expérience ce que d'autres, « les Anciens », ont expérimenté avant nous et nous transmettent. Cette expérience, transcrite dans des *Apophtegmes* laconiques ou dans les grands traités classiques de Cassien, d'Évagre, etc., et finalement transmise au novice de façon vivante par sa communauté et plus particulièrement par son « Père maître », aura bien pu lui sembler familière et banale : tant de lectures, de conférences, de témoignages la lui auront tellement rabâchée qu'il aurait cru, pour un peu, ne rien en ignorer. Et pourtant, il doit l'avouer : il avait beau lire, il avait beau écouter, elle lui était encore étrangère. Lettre morte, même lue avec foi et application. Et voici enfin venu le jour où, engagé dans la grande aventure, il expérimente à son tour, personnellement, ce qu'il avait lu : « Ah ! Bien sûr, c'était cela ! » Et comme toute évidence, elle lui devient maintenant propre : il croirait presque qu'il est le premier à

TÉMOIGNAGES Xavier Morales

faire cette expérience, qu'on ne lui en avait jamais parlé – qu'on ne lui avait jamais dit ce qu'il en était *vraiment*. Et d'ailleurs, comment aurait-on pu lui en parler, puisque cette expérience le touche dans ce qu'il y a de plus personnel, de plus incommunicable en lui-même ? Comme les amoureux qui croient être les premiers et les seuls de toute l'histoire du monde à découvrir l'amour...

On reviendra plus loin sur ce paradoxe, peut-être propre à la vocation monastique, d'une expérience à la fois absolument personnelle, originale, et complètement impersonnelle, traditionnelle. Qu'on excuse donc celui qui, dans l'enthousiasme de l'évidence, oublie qu'il n'est pas le premier à la dire.

*

Un novice, c'est celui qui commence. Et comme tous ceux qui sont sur la ligne de départ, il est tout impatient d'arriver au but. Or il a très vite compris que la grande affaire, dans la vie monastique, c'était la patience. Il s'agit de durer, ou, pour employer le jargon, de « persévérer ». Mais cet appel à la patience ne fait que redoubler l'impatience du novice ! Il aimerait être déjà un moine qui a persévéré jusqu'au bout, un « vieux moine », puisque c'est seulement alors qu'on est vraiment moine. Un jour, il confie son impatience à un tel « vieux moine ». « Oh ! fait l'ancien, tu sais, plus j'avance, plus je vois que je n'ai même pas encore commencé à être vraiment moine ! » Faites le calcul : si le vieux moine n'a pas encore *commencé* à être vraiment moine, où en est le novice ? Mais alors, c'est quand qu'on est vraiment moine ?!

*

La vie consacrée, et en particulier la vie cistercienne, ont connu, en deux cents ans, une grande révolution, le passage d'une spiritualité des observances à une spiritualité des valeurs. Dans une spiritualité des observances, le moine vit sa conversion à travers le renoncement à décider des moindres détails de sa vie la plus concrète : la manière de s'habiller, de s'asseoir, de parler ou de ne pas parler, de poser le regard sur les hommes et sur les choses, d'ouvrir ou de fermer une fenêtre. Cela peut paraître ridicule *a posteriori*, mais il s'agit bien de vérifier ainsi que le moine a vraiment renoncé à lui-même, qu'il a vraiment remis à Dieu la disposition de lui-même. Dans le cadre de cette spiritualité, chez les Trappistes, le programme du noviciat était bien chargé. Il fallait apprendre par

Apophtegmes d'un novice au désert

cœur toutes ces coutumes, toute cette discipline, et, par-dessus le marché, une nouvelle manière de communiquer : par signes, comme les sourds-muets !

*

Le passage à une spiritualité des valeurs, où il ne s'agit plus d'apprendre par cœur un coutumier et de s'y conformer, mais d'intégrer des valeurs et de les vivre comme des critères personnels, a certainement contribué à mettre en lumière une situation en fait essentielle à la vie consacrée : puisqu'il n'y a plus les *Us et coutumes*, on ne sait plus ce qu'on doit faire. Puisque toute cette vie est une folie, à commencer par le choix de tout remettre à Dieu, on ne sait plus ce qui est sage. La prudence humaine, si lentement acquise à travers la croissance, l'éducation, l'apprentissage de la vie, est suspendue justement à l'âge où la personne, échappant enfin à la providence parentale, s'apprêtait à l'exercer. Or voilà que le premier acte de cette vie responsable défie toute mesure humaine ! Et cette première démesure augure d'autres folies, au fil des interventions affolantes de Dieu, désormais seul maître à bord ! Mais alors, toute capacité de juger est remise en question : car ce que j'aurais personnellement jugé fou – la réquisition de Dieu à tout lui remettre – m'est arrivé. Comment, désormais, pourrais-je prétendre savoir discerner, juger et prendre des décisions ? C'est là qu'entre en scène le Maître des novices, ou plus généralement le Père spirituel. Son rôle n'est plus de transmettre des coutumes, et de veiller à leur application, mais d'aider le novice à intégrer les valeurs nécessaires à un nouvel étalonnage du jugement, à la pratique d'une nouvelle prudence, d'un discernement qui ne cherche plus ce qui peut ou doit être *humaine-ment* fait, mais ce que Dieu veut et rend possible par sa grâce.

*

Un jour, un frère m'a dit : « On ne peut pas savoir comment tu réagiras face aux grandes épreuves de la vie, que ce soit la décision arbitraire d'un supérieur, une maladie grave, une incompatibilité d'humeur insurmontable avec un frère de la communauté... En fait, la seule chose que tu peux faire, c'est d'être fidèle aujourd'hui. » Et je suis allé au jardin repiquer des salades comme on me l'avait demandé.

*

TÉMOIGNAGES Xavier Morales

« Qui est ma mère ? » demande Jésus. La « mère de Jésus », ce n'est pas seulement Marie, c'est « quiconque fait la volonté de Dieu » (*Marc* 3, 33-35). Guerric d'Igny commente : « Il veut que toi aussi, tu sois une mère pour lui », une âme « enceinte de cette semence généreuse ». « Si tu voulais bien accueillir avec foi la Parole (le Verbe) de la bouche du messager céleste, tu pourrais toi aussi concevoir le Dieu que l'univers entier ne saurait contenir – le concevoir dans ton cœur et non plus dans ton corps »¹.

Tout homme est appelé à être « conformé à l'image de son Fils » (*Romains* 8, 29), à être « transformé à son image » (*2 Corinthiens* 3, 18). Chacun d'entre nous « souffre de nouveau les douleurs de l'accouchement, jusqu'à ce que le Christ soit formé » en soi (*Galates* 4, 19). Aussi « le monastère » est-il « école du service du Seigneur en laquelle le Christ est formé dans le cœur des frères »². Le Christ est bien la *forme* selon laquelle nous devons être *informés*. La *formation* monastique, dont le noviciat n'est que la première étape, a pour but de donner, ou de rendre, à notre être sa *christiformité*.

Il y a une curieuse coïncidence entre ces méditations de Guerric d'Igny et la doctrine bouddhiste mahâyâna du *buddhagarbha*, le « germe de Bouddha » que tout homme possède en lui. La présence de ce germe de Bouddha signifie que tout homme possède en lui, à l'état de latence, la *buddhatâ*, la forme de Bouddha, l'existence dans l'Éveil ultime : tout homme peut devenir (le) Bouddha.

Le rapprochement peut être prolongé. Guerric énumère trois « formes » du Christ : la *forma carnis*, c'est-à-dire la manifestation du Verbe dans le monde sous la forme d'un corps, – la *forma Verbi*, c'est-à-dire la procession transcendante de son être divin ; – la *forma vitae*, c'est-à-dire la « forme morale » qui s'est manifestée dans la *forma carnis* pour que nous y soyons conformés à notre tour³. On pourrait faire correspondre à ces trois formes du Christ les trois corps du Bouddha : le *nirmâna-kaya*, « corps de manifestation », c'est-à-dire le Bouddha historique tel qu'ont pu le connaître ses contemporains, – le *sambhoga-kaya*, « corps de jouissance », c'est-à-dire la gloire qui était cachée dans cette manifestation contingente, – le *dharma-kaya*, « corps de la Loi », c'est-à-dire la

1. Bx Guerric d'IGNY, *Sermon II pour l'Annonciation*, § 4-5.

2. *Constitutions des moines de l'Ordre cistercien de la stricte observance*, § 3, 2.

3. Bx Guerric d'IGNY, *Sermon II pour la Nativité de la bienheureuse Vierge Marie*, *passim*.

Apophtegmes d'un novice au désert

forme de Bouddha dont le Bouddha historique ne fut qu'une manifestation contingente, nature à laquelle tout homme participe, au moins à l'état de latence jusqu'au moment où elle sera pleinement réalisée dans l'expérience ultime de l'Éveil.

*

Il y a cinquante ans, on entraît très jeune au noviciat, et même, on s'y était souvent préparé dès l'enfance dans un petit séminaire ou dans un juvénat. Plus le candidat était jeune, plus il était malléable, apte à être formé à la discipline monastique. De nos jours, on entre à un âge qui aurait été considéré autrefois comme celui d'une vocation plus que tardive. On conseille au candidat d'entreprendre, ou de terminer, une formation : le nouveau-venu au monastère a déjà eu le temps de se forger une personnalité, il arrive avec un bagage, un début d'histoire. Il n'est plus une matière fluide que l'on coule dans un moule, mais une matière qui résiste, de laquelle on dégagera peu à peu la forme que Dieu y avait cachée.

*

La différence entre un novice moine et un séminariste ou un novice jésuite, c'est que le novice moine est moine dès le premier jour, même s'il n'est encore qu'en apprentissage, alors que le séminariste doit attendre plusieurs années avant de devenir prêtre, et le novice jésuite avant de recevoir sa mission.

*

Le temps qui s'écoule entre l'instant où Dieu a appelé à tel état de vie, et celui où l'appelé entre effectivement dans cet état de vie, est vécu, au milieu des doutes et des hésitations, comme quelque chose d'exaltant. Dieu s'est adressé à *moi* à et à nul autre que *moi*, et son appel devient la grande affaire de ma vie, celle qui va donner à ma vie son identité propre. Et réciproquement, le « oui » par lequel j'ai répondu à la proposition de Dieu, je l'ai dès le départ prononcé comme la parole la plus personnelle que j'aie jamais pu prononcer, ce mot que moi seul pouvais prononcer et qui résume finalement tout ce que je suis pour le remettre à Dieu. Cette première parole d'adulte (pas d'autorisation parentale à faire signer), ce « oui », je le couve avec tendresse, comme la seule chose qui compte à présent dans ma vie, comme ce qui est destiné à constituer le noyau autour

TÉMOIGNAGES Xavier Morales

duquel mon identité personnelle se développera : la promesse d'un engagement à la mesure de toute la vie, la griserie d'un don total risqué sans reprise possible, l'espoir d'une aventure dont je serai le héros. Car puisque Dieu me requiert, c'est donc que quelque chose de son dessein – à l'échelle de l'univers – dépendra dorénavant de moi.

Mais à compter du jour où le « regardant » devient « novice », le plus inattendu des retournements a lieu. La grande affaire n'est plus de donner sa vie, puisque c'est fait ! L'itinéraire si personnel, parfois tellement accidenté qu'il est toute une histoire, qui m'a mené au monastère n'a plus aucune importance. Les motifs pour lesquels j'avais cru l'aventure désirable et possible et les justifications que j'avais ajoutées à la proposition de Dieu pour me rassurer s'évanouissent. D'autres que moi, qui sont ici avec moi, et qui y étaient avant moi, ont eu des itinéraires tout aussi personnels, et donc très différents du mien ; ils se sont cru attirés par des motifs très différents des miens. Et pourtant, nous voici ensemble, ramenés à l'unique justification de notre présence au monastère : l'appel de Dieu à tout quitter pour suivre Jésus. Réquisition qu'aucun mérite personnel ne justifie, réquisition que seule la liberté gratuite de Dieu justifie – et rien de plus abstrait que le libre arbitre, rien de plus incompréhensible que la grâce, rien de plus inscrutable que les desseins de Dieu. Ce « oui » auquel je m'accrochais comme ce qui m'était le plus propre, ce que, au milieu de tant de chose éphémères en ce monde, on me promettait comme « ce qui ne me serait pas enlevé » (*Luc* 10, 42), ce « oui » si bien à moi, base si solide pour édifier mon identité, devient la chose la plus vide, la plus impersonnelle. À partir du moment où je l'ai effectivement prononcé, ce « oui » m'échappe absolument, il est englouti, avec le reste, avec ma propre personne, dans la réquisition de Dieu.

Analysant à de nombreuses reprises ce retournement du « oui », Adrienne von Speyr parle de « l'anonymat des enfants de Dieu »⁴. Cet anonymat n'est pas avant tout causé par la disparition de la personne au sein de la communauté. La communauté monastique, pas plus que l'Église, n'est une idole au profit de laquelle le particulier

4. Adrienne VON SPEYR, *L'homme devant Dieu*, trad. fr. Namur, 1994, p. 51. Ce retournement est aussi évoqué dans le petit livre, *Ils suivirent son appel*, à propos de la confrontation de l'appelé avec la Règle ou les constitutions de sa congrégation – qui définissent un modèle auquel il devra désormais se conformer.

Apophtegmes d'un novice au désert

doit être sacrifié. Cet anonymat est la conséquence directe du « oui », il est la conséquence directe du choix d'une vie consacrée à Dieu, d'une vie où la personne n'a plus en vue ses propres projets, développés selon les lignes de sa personnalité propre, mais ceux que Dieu voudra bien lui confier. Le consacré devient, par profession, un « chargé de mission »⁵.

*

Court traité de pédiatrie monastique

Trois premiers mois : le bébé apprend très vite à se servir d'un psautier et d'une binette. Ne pas s'alarmer si le bébé ne trouve pas tout de suite le rythme de ses nuitées et s'il est fatigué le soir. Bien couvrir le bébé et lui éviter à tout prix les sorties, il risque de s'enrhumer.

Troisième mois : premiers sourires. N'oubliez pas de le photographier pour qu'il s'en souvienne plus tard.

Du troisième au cinquième mois : premières maladies infantiles : « Si j'étais Père abbé à la place du Père abbé », ou même : « Quand je serai Père abbé à la place du Père abbé. » À la disparition des symptômes, entrée au noviciat.

Du sixième au dixième mois : le bébé apprend ce que c'est qu'une dépression nerveuse.

Du onzième au quizième mois : accalmie. Profitez-en, cela ne va pas durer !

Du seizième au vingtième mois : Stade du miroir. Le bébé commence à se voir tel qu'il est et pressent qu'il n'y a pas que les frères qui sont insupportables... Veiller à ce que le bébé ne se découvrage pas contre lui-même.

Du vingtième au trentième mois (approximativement) : le bébé commence à marcher, d'abord à tâtons, puis sans appui. Dès qu'il sait avancer à l'aveugle, il est temps de lui faire faire sa profession temporaire.

*

« Connais-toi toi-même ». La maxime vaut certainement pour tout homme, et pour tous les âges de la vie. Mais elle acquiert une urgence inattendue pour le moine, et pour le temps du noviciat. Le

5. Adrienne VON SPEYR, *Le mystère de la mort*, trad. fr. Namur, 1989, pp. 83-87.

TÉMOIGNAGES Xavier Morales

novice est tout de suite confronté aux exigences d'une vie dont la Règle lui impose la forme. Il s'agit en effet d'une forme de vie qui n'a pas été taillée à sa mesure, puisqu'elle existait avant lui, une forme de vie qui devient désormais la mesure de la sienne, à laquelle il va devoir se mesurer. Et très tôt, en s'y mesurant, il bute contre ses limites, c'est-à-dire ce qui, en lui, ne rentre pas dans cette mesure imposée, ou ne parvient pas jusqu'à cette mesure imposée. Il en devient d'autant plus conscient que l'atmosphère de recueillement et la relative absence de distractions qui l'entourent le rendent attentif à ses réactions intérieures, les fameuses « pensées » (*logismoi*). Voilà qu'il se surprend à la paresse (« Après tout, on ne m'a pas demandé de le faire ! »), à la colère (« moi ? je ne me mets jamais en colère ! »), à l'ennui (« Vivement l'heure du dîner ! »), et à la haine (« Bien fait pour lui ! »).

Il faut se connaître soi-même, c'est-à-dire connaître tout ce fond de soi-même que Dieu, lui, connaît très bien, et avec quoi il travaille pour produire du saint. Ne serait-ce que pour s'émerveiller qu'il arrive à quelque chose !

*

Désormais, la vie est bornée par toute une série de limites : la clôture du monastère, les horaires scandés par la cloche, les actes dépendant d'une permission des supérieurs, les trois conseils qui définissent définitivement et *usque ad mortem* l'état de vie, etc. Toutes ces limites sont le monnayage, des détails les plus concrets aux orientations les plus générales de l'existence, de l'essence même de la vie consacrée : désormais, je ne dispose plus librement de ma vie, de mon temps, de mon avenir. Ce dernier point, peut-être, mérite un développement.

Tout au long de l'enfance, je me suis projeté dans l'avenir de l'âge adulte. Après les années de croissance et de préparation, arrive l'âge où l'on peut enfin prendre en main sa vie : on ne se contente plus de la *projection* dans l'avenir imaginaire du « Quand je serai grand », on forme des *projets* pour maintenant, pour l'année prochaine, pour plus tard. L'entrée dans la vie consacrée est encore l'un de ces projets. Mais dès lors qu'il y est entré, le novice change radicalement de rapport avec l'avenir. Celui-ci ne peut plus être l'objet de la pré-occupation des projets ou de l'échelonnement d'une carrière, puisque je n'ai plus le droit de me pré-occuper, c'est-à-dire d'occuper d'avance un avenir qui ne m'appartient pas, que j'ai remis à la dispo-

Apophtegmes d'un novice au désert

sition de Dieu. Ajoutons que non seulement mon avenir ne m'appartient plus, mais qu'il semble même ne plus y avoir du tout d'avenir pour moi, puisque mon existence, dont le déploiement temporel, en l'occurrence horaire, est toujours déjà soumis aux *prévisions* de la Règle, paraît, à vues humaines, condamnée au piétinement de la *répétition*.

Cependant, la fin d'une temporalité orientée par la *projection*, caractéristique de l'enfant, ou par le *projet* de l'adulte, n'entraîne pas nécessairement la désagrégation du *présent* dans la répétition et la suppression de l'*avenir*. Au contraire.

Dans la temporalité du projet, le présent était vidé de son contenu propre pour être pré-occupé par l'avenir. Dans l'existence monastique, le présent peut enfin s'occuper de lui-même – on appelle d'ailleurs cela le « loisir » (*otium*), qui consiste à « vider » le présent (*vacare*), à le débarrasser de ce qui l'encombre, à lui donner des « vacances » pour qu'il jouisse de lui-même en paix (*quies*). Au *souci* de la préoccupation succède la *sérénité*.

Pour autant, l'existence monastique est loin d'être toute scellée dans un présent enfin plein de lui-même : ce serait ignorer son caractère essentiellement eschatologique⁶. En effet, à l'avenir *projeté*, qui restait encore à la taille de mes désirs finis d'homme mortel, succède l'avenir *attendu*. C'est alors seulement que le mot « avenir » déploie toute sa signification. Tant qu'il était question de projets, on aurait dû en fait parler de « futur », c'est-à-dire d'une portion de temps virtuel manipulable par l'imagination. Mais à présent, il est question de « ce qui vient » en avant de moi et pour quoi je me tiens disponible, « rendu prêt » (*Matthieu 24, 44*) par la « vigilance » (*Marc 13, 33*). Et plus encore que de « ce qui vient », il est question de « Celui qui vient » (*Apocalypse 1, 4*).

Cette vie du moine qui semble si limitée, comparée à celle de ses contemporains engagés dans la vie laïque, avec leurs projets, leurs carrières, leurs espérances, est donc en fait une vie jetée dans l'infini. Elle a été remise à la disposition de Dieu, pour qu'il en use selon son dessein. Or Dieu est toujours plus grand, son dessein est toujours plus grand, il est infini. Ma vie, qui échappe désormais à mes projets limités et finis de créature, est désormais ouverte à des possibilités infinies qui correspondent à l'infinité de Dieu lui-même :

6. « Désirer la vie éternelle de toute sa convoitise spirituelle », *Règle de saint Benoît*, c. 4, p. 46.

TÉMOIGNAGES _____ **Xavier Morales**

« De toute perfection, j'ai vu la limite ;
Tes volontés sont d'une ampleur infinie » (*Psaume 118, 96*)

*

Être moine – avoir pour devoir d'exister devant l'absolu. Vivre devant l'Un. « Devant », c'est-à-dire en le prenant en pleine face, comme l'exigence radicale de s'exposer à lui : « À tout instant j'expose ma vie » (*Psaumes 118, 109*). Vivre en créature (6 comme les six jours de la création) devant Dieu (1 comme l'unique). Six devant un (6 – 1) : soixante-et-un (61), nombre premier indivisible, mission absolument personnelle. Et $6 + 1 = 7$: seule existence qui mène à la perfection et au repos du Septième Jour. « Je n'ai mon repos qu'en Dieu seul » (*Psaume 61 !*).

Or 61 est aussi mon numéro de vestiaire au monastère.

Frère Xavier Morales, né en 1975, est novice au monastère cistercien de Notre-Dame d'Accey (Jura).

Communio, n° XXIX, 5-6 – septembre-décembre 2004

Nazaire DIATTA

Règle, Vœux et Vie de foi : réflexions sur la vie religieuse en Afrique

NOUS voudrions montrer dans ces pages¹ que le lieu lui-même de l'adoration du religieux, le lieu de l'expression ultime de sa foi en Dieu et en l'homme, condition *sine qua non* pour qu'il vive, c'est la mise en application de sa Règle de vie, la fidélité aux Constitutions de son ordre.

« Pour persévérer dans la vie religieuse et avancer dans les voies spirituelles, stipule la Règle des Frères de Saint Joseph du Sénégal, il est nécessaire d'observer avec une grande fidélité les Constitutions qui seront considérées par les Frères comme l'expression de la Volonté de Dieu, se souvenant de cette parole de Jésus "Si vous m'aimez, faites ce que je vous commande" (*Jean 15, 14*).² »

L'Église, nous le savons, est le corps du Christ, l'incarnation continuée de Jésus-Christ. Elle est le lieu que travaille l'Esprit saint pour la conformer au Fils, pour en faire, encore et toujours davantage, le

1. Nous avons rédigé une première version de ces pages en vue de la retraite préparatoire au chapitre général des Sœurs de Notre-Dame de Guinée (fondées le 2 juillet 1919 par Mgr Lerouge le premier évêque de la Guinée, Spiritain), qui s'est déroulée du 5 au 15 février 2004 au monastère Sainte-Croix de Friguiagbé. Le thème général était « La relecture de la Règle de Vie, Constitutions et Normes complémentaires ».

2. Frère de Saint Joseph « *Règle et Constitutions* » n° 238. Du 28 juillet au 3 août 2003, nous avons accompagné les Frères de Saint-Joseph du Sénégal dans leur retraite annuelle. Cette congrégation comme toutes les congrégations de frères issues du terroir éprouve beaucoup de difficultés.

TÉMOIGNAGES Nazaire Diatta

corps véritable de Jésus : une communauté tout entière d'adoration, d'acte de foi fondamentale en Dieu et en l'homme. Qu'est-ce à dire à propos de la vie consacrée, très profondément liée à l'Église, issue de son sein, dès l'origine ?

Si le Concile Vatican II définit le religieux comme un croyant, chrétien, avec une vocation spécifique : témoigner de la « *radicalité* » de l'Évangile, suivre plus librement le Christ et l'imiter plus fidèlement, l'Exhortation apostolique, après le synode sur l'Afrique, *Ecclesia in Africa*³ enseigne et précise : « Dans une Église-Famille de Dieu, *la vie consacrée* a un rôle particulier, non seulement pour indiquer à tous l'appel à la sainteté, mais aussi pour témoigner de la vie fraternelle dans la communauté. Par conséquent les consacrés sont invités à répondre à la vocation à laquelle ils sont appelés, dans un esprit de communion et de collaboration avec leurs évêques respectifs, le clergé et les laïcs.⁴ »

L'Exhortation apostolique *Vita consecrata*⁵ ne dit pas autre chose. Les consacrés sont « *signum fraternitatis* » ainsi que l'écrit et le développe le chapitre II de cette exhortation : « Aux personnes consacrées, il est demandé d'être vraiment expertes en communion et d'en pratiquer la spiritualité, comme "témoins et artisans du projet de communion qui est au sommet de l'histoire de l'homme selon Dieu".⁶ »

Par le signe de la fraternité et de la spiritualité de communion vécue, les religieux participent à l'évangélisation. « Le sens de la communion ecclésiale, qui devient *une spiritualité de la communion*, encourage une façon de penser, de parler et d'agir qui fait progresser l'Église en profondeur et en extension. La vie de communion "devient un signe pour le monde et une force d'attraction qui conduit à croire au Christ. De cette manière, la communion s'ouvre à la mission, elle se fait elle-même mission" *ou plutôt la communion engendre la communion* et se présente essentiellement *comme communion missionnaire*.⁷ »

3. Exhortation Apostolique *Ecclesia in Africa*, donnée à Yaoundé, nous la désignerons sous le sigle EA suivi du n°.

4. EA n° 94 souligné dans le texte.

5. Exhortation Apostolique *Vita Consecrata (VC)*, donnée à Rome le 25 mars 1996.

6. VC, n° 46.

7. *Ibid.* souligné dans le texte.

Règle, Vœux et Vie de foi

Que signifie la vie religieuse d'après l'enseignement du magistère de l'Église de Jésus-Christ en Guinée ? Peut-elle s'expliquer autrement qu'en relation à la foi, à l'Évangile des Béatitudes, à la Transcendance elle-même du Dieu vivant dont la présence domine cette vie et en commande les attitudes fondamentales ? Encore faut-il que Dieu soit au cœur même de la vie du religieux, le référent en tout.

Le religieux, enseigne la Conférence épiscopale de Guinée, se définit comme le signe du Royaume à venir au milieu des hommes, dans la fidélité à ses vœux de pauvreté, de chasteté et d'obéissance. Il révèle que la vocation de l'homme, du chrétien par-dessus tout, « est essentiellement un accomplissement de l'Amour parfait pour le Christ, à l'image de l'amour préférentiel de Dieu pour chacun de nous et à l'image de l'amour du Christ pour l'Église, son épouse »⁸. Si la vie religieuse est présence du Royaume à venir au milieu des hommes, c'est parce qu'elle est aussi et tout d'abord « signe de foi, témoignage de foi, mémorial de l'Alliance. [Elle est] une vie qui ne peut se comprendre que dans et par la foi, une vie qui renvoie constamment à la foi comme à son principe fondamental de justification »⁹.

Des choix évangéliques structurent la vie religieuse : partage fraternel, célibat, amour des pauvres, obéissance. Ils ne se justifient que par une référence explicite à l'Évangile des Béatitudes et du Royaume qui vient. Il faut savoir que « La vie religieuse, c'est une vie humaine, qu'on ne peut pas décrire ni tenter d'expliquer sans être immédiatement confronté à la Transcendance du Dieu vivant dont la présence domine cette vie et en commande les attitudes fondamentales. (...) La vie religieuse manifeste aux yeux des hommes, la primauté de l'Amour de Dieu. Elle appelle les religieux à être des témoins exceptionnels de la transcendance de l'Amour du Christ »¹⁰.

Si la vie religieuse est l'Évangile des Béatitudes vécu *effectivement ici et maintenant*, c'est parce que le religieux doit vivre et vit effectivement du Dieu présent en lui. Cela suppose « que Dieu ne reste pas la référence extérieure et lointaine qui détermine un tel style de vie, mais qu'il soit au cœur de la vie, Celui pour qui et par qui on

8. Conférence Épiscopale de Guinée, *Lettre pastorale, Vous ferez retentir le cor*, Conakry, 25 décembre 1999, n° 46.

9. *Ibid.*, n° 47.

10. *Idem.*

TÉMOIGNAGES Nazaire Diatta

vit. En ce sens, toute la vie religieuse est contemplative et doit se nourrir de contemplation »¹¹.

Nous savons que l'Église existe dans les sacrements, celui de l'Eucharistie notamment; or, ce par quoi une congrégation existe comparativement aux sacrement, à l'Eucharistie dans l'Église, *c'est la Règle de cette congrégation*, Règle qui en est la vie-même. La Règle, les Constitutions, voilà ce qui signifie et réalise effectivement une congrégation comme les sacrements signifient et actualisent l'Église. En d'autres termes, si une congrégation est congrégation, elle l'est dans sa Règle qui en est l'existence elle-même. Quel sens alors donner aux vœux ?

Nous connaissons le charisme des sœurs de Notre-Dame de Guinée. « Choies par le Père, à la suite de nos sœurs aînées dont le dévouement au service de l'évangélisation et de l'apostolat a été souligné dans la note historique, nous vivons notre vie baptismale, dans la fidélité aux inspirations de l'Esprit saint, au service *de l'apostolat missionnaire*. Nous répondons à ce choix dans un Institut religieux de droit diocésain, par la pratique des conseils évangéliques à la suite du Christ chaste, pauvre et obéissant, en communauté fraternelle et priante¹².

La vie apostolique est au cœur de notre vie de sœurs de Notre-Dame de Guinée selon les propres termes du Fondateur, Mgr Raymond Lerouge. Nous nous rendons disponibles, de manière créative, aux besoins d'apostolat de notre temps¹³. En fidélité à la tradition des pionnières, nous allons de préférence vers ceux et celles qui sont les plus démunis, vers ceux et celles qui n'ont pas encore ou à peine entendu l'annonce de la Bonne Nouvelle. Nous nous consacrons plus particulièrement à la promotion humaine et chrétienne des femmes africaines, dans le partage effectif de leurs tâches quotidiennes à travers l'apostolat. En étroite collaboration avec le peuple de Dieu et ses pasteurs, nous sommes ouvertes aux nécessités et priorités pastorales des diocèses où nous œuvrons par l'éducation, l'évangélisation et les œuvres sociales.¹⁴ »

Qu'est-ce à dire pour la novice qui accepte de se consacrer par les vœux dans ce charisme des sœurs de Notre-Dame de Guinée ? Dans

11. *Idem*.

12. Sœurs de Notre-Dame de Guinée, n° 1. C'est nous qui soulignons.

13. Sœurs de Notre-Dame de Guinée, n° 2.

14. Sœurs de Notre-Dame de Guinée, n° 3.

Règle, Vœux et Vie de foi

le mystère pascal qu'est la profession religieuse, celle qui fait profession, meurt et ressuscite comme étant ce charisme réalisé, accompli. Elle se met du coup comme témoin oculaire, vivant, de l'accomplissement de ce charisme pour les autres femmes, *africaines notamment*. Elle est l'apostolat missionnaire pleinement accompli, témoin tout à la fois de la façon dont il doit s'accomplir et témoin du fruit concret de cet apostolat. Elle est en réalité *la promotion humaine et chrétienne des femmes africaines*, pleinement accomplie.

Que signifient très précisément les vœux de religion, pauvreté, chasteté, obéissance¹⁵, chacun pris en particulier et dans leur ensemble ? Comment les situer dans la ligne de ce que nous savons déjà de la spécificité du religieux par rapport au commun des chrétiens ?

Le vœu de pauvreté

La Règle de Vie des sœurs de Notre-Dame de Guinée constate : « Jésus a vécu durant sa vie terrestre un abandon total entre les mains de son Père, pratiquement toutes les formes de pauvreté : de Bethléem à Nazareth ; de la vie publique au calvaire. Parmi ses premiers disciples, beaucoup l'imitèrent jusqu'à leur dernier souffle, vivant les formes les plus diverses de pauvreté évangélique ; ainsi, Étienne, Paul et surtout la Vierge Marie, "il a rassasié de biens les affamés et renvoyé les riches les mains vides" (*Luc 1, 53*).¹⁶ » Qu'est-ce, au juste, que le vœu de pauvreté ? N'est-il pas une imitation de la pauvreté de Jésus : dépossession de soi pour se recevoir d'un autre, de la communauté en l'occurrence ?

Pauvre à l'imitation de Jésus

On doit se rappeler que c'est en partageant le sort des pécheurs, en se faisant le pêcheur le plus endurci, qui a fini par mourir en croix, que Jésus a sauvé l'homme. Le vœu de pauvreté n'a pas d'autre sens.

15. Une première version de ce travail sur la vie religieuse et les vœux des congrégations a été rédigée à l'occasion d'une retraite prêchée en septembre 1999 aux Sœurs Clarisses d'Assasa, au Gabon.

16. Sœurs de Notre-Dame de Guinée, n° 57.

TÉMOIGNAGES Nazaire Diatta

Il est le vœu par lequel nous actualisons Jésus dans son humiliation totale, partageant le sort du plus démuné et lui rendant la joie de la vie, la joie de Pâques.

Une pauvreté joyeuse parce qu'actualisation du salut du pauvre et par le pauvre, voilà ce que le religieux est pour le monde par ce vœu. La pauvreté religieuse, à l'exemple de Jésus, est la disposition qui nous rend libres à l'égard de tout et de tous, pour nous mettre au service de tous, «laver les pieds de tous et de chacun». C'est le vœu qui réalise *ici et maintenant* cette disponibilité totale au service de l'autre pour lui servir de signe que «par notre pauvreté religieuse consacrée, nous optons pour rendre publiquement témoignage du détachement évangélique des biens de ce monde. À cet effet, nous entendons mener une vie commune dans le partage, espérant par là porter témoignage de la présence du Christ parmi les hommes, principalement les plus pauvres»¹⁷.

Ce vœu de pauvreté est à l'imitation de notre Dieu et Seigneur Jésus qui naquit pauvre dans la crèche et mourut pour nous nu sur la croix, nous signifiant la vraie richesse et l'unique nécessaire qui consiste à se rendre disponible à l'homme, à «l'enfant prodigue», à ramener dans la maison familiale, dans une confiance totale à Dieu le Père. Le religieux s'unit effectivement à Jésus dans son humilité, sa confiance totale au Père, en vivant sans aucun bien en propre. Par le vœu de pauvreté volontaire nous suivons Jésus pauvre, très pauvre, et nous l'actualisons.

Par ce vœu, le religieux se met dans la main de Dieu, bénéficiant de Sa tendresse pour les pauvres. Alors il fait pleinement confiance à Dieu, s'abandonne entre ses mains pour servir d'instrument d'humanisation de l'autre et de sa propre humanisation réalisée dans le don de sa personne.

La «dépossession» de soi pour se recevoir d'un autre

Le vœu de pauvreté touche l'homme dans son essence même : il ne se situe pas seulement au niveau du matériel, mais surtout au niveau de l'être lui-même : le fait qu'on ne possède rien pour soi de matériel n'est que la traduction, dans les faits, d'une «dépossession» plus intérieure, plus radicale : la «dépossession» de son être même. Dans ce vœu de pauvreté on ne refuse pas seulement de posséder matériellement, mais on se refuse à exister pour soi-même.

17. Sœurs de Notre-Dame de Guinée, n° 54.

Règle, Vœux et Vie de foi

On est, à tout prendre, essentiellement pauvre, pour se recevoir de l'autre, de la communauté en l'occurrence, parce qu'on se sera soi-même donné.

Ainsi en est-il de Jésus qui remet son esprit entre les mains du Père, sur la croix, dans une confiance totale, et le Père le lui rend en abondance, le ressuscitant d'entre les morts, faisant de lui un homme nouveau, bien mieux, faisant de lui Christ et Seigneur (*Actes 2, 36*).

C'est dans cette perspective que s'explique effectivement le vœu de pauvreté. Il est le vœu d'adoration par excellence dans cet acte ultime qu'on se refuse à être par soi-même, mais qu'on reconnaît, comme existant premier, Dieu et son « alter ego », son image, qu'est cet homme en communauté, Adam et Ève, desquels nous vient toute richesse, qu'elle soit matérielle ou spirituelle.

Par le vœu de pauvreté c'est la volonté de possession, avec tout ce que cela peut entraîner d'égoïsme, qui est « refusée » dans une confiance totale en Dieu et en l'homme. Ce vœu met le religieux en dépendance totale de Dieu et de la communauté aussi bien pour le matériel qu'au niveau de l'être même de la personne : c'est la reconnaissance de la primauté sur tout de Dieu et de l'homme (et partant, de la communauté), desquels il se reçoit, existe de nouveau.

Différentes sortes de pauvreté

L'esprit de pauvreté nous demande d'être prêtes à accepter les différentes formes de pauvreté qui peuvent varier d'une communauté à une autre et d'une période de vie à une autre... Donner de son temps, y compris quand on est fatigué, renoncer à ses idées propres, accueillir avec délicatesse, refuser avec tact, nous rendre disponibles à accepter non seulement d'être dérangées dans nos prévisions de temps, mais encore à aller au devant de certaines attentes que nous devinons et qui ne sont pas exprimées sont autant de façons concrètes de pratiquer l'une des nombreuses formes de pauvreté religieuse¹⁸.

Avoir un souci égal pour les biens communs et pour les objets à usage personnel est certainement la preuve d'une pauvreté responsable : savoir de temps de temps à autre « nous désencombrer de tout ce qui alourdit inutilement notre marche à la suite du Christ » : le partage tout d'abord au sein de la communauté, et au besoin dans un cercle plus large « est un signe évangélique tellement évident que

18. Sœurs de Notre-Dame de Guinée, n° 56.1-56.2.

TÉMOIGNAGES Nazaire Diatta

d'après les *Actes des Apôtres*, la mise en commun des biens passait pour l'une des caractéristiques les plus remarquées des premières communautés chrétiennes. "Nul ne disait sien ce qui lui appartenait, mais entre eux, tout était commun (*Actes 4, 32*)". Le travail et toute forme de travail, chacun selon ses talents est aussi une forme de pauvreté. « Gagner sa nourriture à la sueur de son front a toujours été considéré dans nos traditions comme un idéal. Nous conformons à cet idéal non seulement pour faire vivre notre communauté, mais encore pour partager avec d'autres et subvenir en partie aux œuvres qui nous sont confiées »¹⁹.

Le vœu de chasteté

Ce vœu est peut-être le plus difficile à appliquer pour un Africain noir, pas tellement parce que nous autres, Africains, aimons la femme ou l'homme plus que les autres, mais c'est plutôt notre histoire qui en est la cause, si tant est que cela soit vrai. De fait l'Africain a toujours eu à lutter pour exister, pour ne pas disparaître de la surface du globe. C'est d'abord les guerres tribales qui ont été féroces. Le livre du malien Yambo Ouologuem « *Le devoir de violence* »²⁰ en témoigne. L'auteur s'est attaché à montrer la réalité despotique et cruelle de l'Afrique pré-coloniale. À cette lecture on peut se demander si, à la limite, la mission civilisatrice que s'est donnée alors l'Europe de la colonisation ne se justifiait pas.

Puis c'est l'esclavage, la traite des noirs avec tout ce que nous en savons aujourd'hui. Des millions d'hommes en moururent, d'autres furent emportés d'abord par les pays arabes, par l'Afrique du nord, ensuite par l'Occident chrétien. Ensuite est venue la colonisation avec les travaux forcés. Il faut compter en outre avec les maladies endémiques : la maladie du sommeil, aujourd'hui encore le paludisme et la pandémie du sida. L'Africain a alors mis en avant comme philosophie, comme principe, qu'il lui fallait exister, ne pas mourir, ne pas disparaître du globe. Il fallait à tout prix que la vie puisse l'emporter sur la mort. C'est la condition première, *sine qua non*, pour ne pas disparaître, avoir la tête au-dessus de l'eau.

19. Sœurs de Notre-Dame de Guinée, n° 58, 59, 60, 61.

20. Paris, Éd. du Seuil, 1968.

Règle, Vœux et Vie de foi

Du point de vue anthropologique, nous avons mis l'accent sur la sexualité. Il n'y a pas, de fait, plusieurs manières pour exister, pour ne pas disparaître, manières autres que la reproduction, qui suppose la sexualité, le masculin et le féminin. Ainsi donc nos rites initiatiques, les symboles qui y entrent en jeu, sont pour la plupart des symboles de fécondité qui signifient l'union du masculin et du féminin. Et l'homme n'est homme, dans la mentalité africaine, qu'homme et femme. L'Africain ne veut pas mourir. Il faut que la vie l'emporte par tous les moyens sur la mort, et le moyen par excellence de l'emporter sur la mort, c'est encore la reproduction.

Nous avons fait, de la femme notamment, un instrument de reproduction. Et l'homme, lui aussi, n'a de sens que quand il a un enfant. Il n'est en réalité considéré que quand il est capable de reproduction, de féconder une femme, de l'entretenir elle et les enfants, par son travail, de les défendre, eux et la terre, les armes à la main. Toute son initiation, sa vie d'homme, n'a pas d'autre sens. « L'homme ne se bat que pour sa femme, son enfant, son champ », constate un proverbe africain.

Nous saisissons alors plus que tout autre ce passage des Constitutions des sœurs de Saint Joseph de Cluny : « Manifestation de l'alliance personnelle de Dieu avec sa créature, la chasteté est un don du Seigneur qu'il n'est pas donné à tous de comprendre.²¹ » Et pour cause, elle est loin d'aller dans le sens du projet existentiel de l'Africain, à moins que le religieux, homme ou femme, ne soit conçu comme le lieu lui-même de la manifestation de la vie, la source première de la vie, sacrement par excellence, à travers ses vœux, du Christ mort et ressuscité, du Christ vivant. De fait par la chasteté « nous marquons notre appartenance exclusive au Christ dans un amour qui prend tout notre être »²².

Le vœu de chasteté, aujourd'hui comme hier, nous oblige à nous interroger sérieusement et profondément sur nos relations fraternelles et communautaires et la nature de nos rapports avec le monde. Le berceau de ce vœu étant la communauté, c'est donc en son sein que nous devons puiser cet équilibre qui, quand il fait défaut, nous pousse à aller chercher ailleurs notre épanouissement dans des consolations éphémères.

21. Constitutions des sœurs de Saint-Joseph de Cluny, n° 26.

22. *Idem*.

TÉMOIGNAGES Nazaire Diatta

La Règle des Sœurs de Notre-Dame de Guinée précise : « Face à l'appel gratuit de Dieu, par notre vœu de chasteté consacrée, nous répondons positivement à Dieu, qui nous invite à l'imitation de l'état de vie de Jésus. Nous renonçons librement aux richesses du mariage et de la maternité physique. Nous nous engageons à tout mettre en œuvre pour réussir dans cet état de vie et témoigner du mystère pascal par notre vie consacrée.²³ »

Que signifie le vœu de chasteté en relation au commandement nouveau « nous aimer les uns les autres comme Jésus nous a aimés » ? Quel peut en être la raison anthropologique ?

Vœu de chasteté comme amour absolu

L'amour absolu, c'est cet amour qui considère l'autre totalement comme sujet, être ne dépendant, en rien, de moi. Mais c'est surtout et en même temps la mise de toute ma personne à la disposition de cette autre personne, lui permettant d'exister. Je deviens, pour elle, le *piédestal* qui lui permet de se tenir debout, elle d'abord.

On comprend alors que la chasteté « *nourrisse la charité fraternelle* » en ce sens qu'elle est le conseil qui, d'abord, reconnaît l'autre comme une entité propre à respecter, et qui met le religieux entièrement à la disposition de cet autre. La chasteté ne peut alors qu'unir effectivement les religieux d'une même congrégation tout d'abord entre eux, ensuite entre eux et les autres religieux, entre eux et les autres hommes. Le vœu de chasteté est le témoignage de l'inviolabilité des êtres, inviolabilité qui les rend féconds.

Le but de ce conseil, c'est de pouvoir aimer de tout notre être sans présenter un visage égocentrique. Ce vœu est ouverture, accueil, disponibilité totale. De fait, enseigne le concile Vatican II : « Le vœu de chasteté libère le cœur de l'homme pour qu'il brûle de l'amour de Dieu et de tous les hommes s'il est choisi pour le royaume des cieux.²⁴ » Par ce vœu le religieux se projette au niveau de Jésus-Christ lui-même, l'homme chaste par excellence. Qu'est-ce que cela signifie ?

Jésus est celui qui a libéré l'homme de quelque situation que ce soit. Il a permis à l'homme d'exister pour lui-même, donc d'être fécond, dès l'origine : « Soyez féconds, multipliez-vous, emplissez la terre et soumettez-la ; dominez sur les poissons de la mer, les

23. Sœurs de Notre-Dame de Guinée, n° 44.

24. *Perfectae caritatis*, n° 12.

Règle, Vœux et Vie de foi

oiseaux du ciel et tous les animaux qui rampent sur la terre» (*Genèse 1, 28*).

En choisissant de vivre chaste comme Jésus, le religieux choisit non seulement de laisser l'homme libre de vivre pour ce à quoi il est destiné, mais encore il se met entièrement au service de cet homme pour lui permettre d'atteindre son projet. Dans cette chasteté à l'image de Jésus, le religieux devient le lieu de la fécondité par excellence, explication de toutes les autres fécondités tant spirituelles que matérielles. Il porte ainsi sur l'homme un regard de non-accaparement, de non-soumission de cet homme à lui. Il laisse l'homme libre en lui-même et même plus que cela : par le vœu de chasteté, il se met à la disposition totale de l'autre pour que ce dernier puisse se multiplier.

En effet ce vœu fait front à la volonté de l'homme qui veut tout « instrumentaliser » à son profit, au risque d'étouffer les êtres dans leurs propres projets d'épanouissement. Dans le vœu de chasteté, le religieux accepte de se mettre entièrement au service de Dieu et des autres pour qu'ils puissent, eux, se « développer » : par là il lutte contre la tendance égoïste à vouloir utiliser les autres comme instruments de notre propre « procréation », au lieu que ce soit les autres qui nous « utilisent » pour procréer, se développer.

Condition pour vivre la chasteté

À quelle condition peut-on vivre cette chasteté ? « La communauté bien conçue et bien vécue est le lieu habituel de l'épanouissement affectif et du partage fraternel qu'attend toute religieuse. Ainsi, la cordialité et la chaleur de la vie commune sont un réconfort dans le don total de chacune de nous au Christ. Si notre communauté manque de fraternité, nous risquons de chercher compensation ailleurs. C'est pourquoi, une ouverture totale et confiante est indispensable, tant de la part de la communauté, que de chacune de nous. Que tous les membres de la communauté veuillent s'épauler en toute humilité et charité. ²⁵ »

Le vœu d'obéissance

Le Christ Jésus s'est fait obéissant jusqu'à la mort de la croix et sa nourriture a toujours été de faire la volonté du Père. Quel est le

25. Sœurs de Notre-Dame de Guinée, n° 49.

TÉMOIGNAGES Nazaire Diatta

sens du vœu d'obéissance dans l'état religieux qui consiste à suivre plus librement le Christ, qui est signe de la fraternité, de la communauté vécue ? À quelle tendance profonde de l'homme ce vœu répond-il ? Qui en est le modèle ?

Vœu d'obéissance ou choix du moyen salvifique de Dieu

Le décret sur la vie religieuse de Vatican II enseigne : « Les religieux font l'offrande totale de leur propre volonté, comme un sacrifice d'eux-mêmes à Dieu et par là ils s'unissent à sa volonté de salut. ²⁶ » Les religieux ne font-ils que s'unir à la volonté de salut de Dieu ? Bien plus, ils l'actualisent comme Jésus, dans l'abandon de sa volonté entre les mains de Dieu son Père. Le vœu d'obéissance n'est autre que le salut actualisé *hic et nunc*, reproduisant le cri de Jésus au moment le plus difficile, cri qui nous a valu le salut : « Père, éloigne de moi ce calice, mais que ta volonté soit faite et non la mienne » (*Luc 22, 42*).

Dans le vœu d'obéissance, le religieux conjugue totalement sa volonté à celle de Dieu et participe de la sorte au salut de l'humanité *ici et maintenant*. Il est le témoin concret de l'efficacité du salut dans le fait même de se mettre entièrement à la disposition de Dieu, faisant ce que Lui veut et non pas ce que moi je veux. C'est dans son obéissance que le religieux est le signe d'un monde futur harmonieux, où l'on sera entièrement à la disposition les uns des autres, entièrement attentifs à leur volonté à eux, parce que dans l'aujourd'hui même de la vie, ce fait est vécu dans la communauté religieuse grâce au vœu d'obéissance.

La profession d'obéissance nous fait participer de façon plus étroite au mystère du Christ obéissant : il est venu du ciel non pour faire sa volonté mais celle de Celui qui l'a envoyé, et, pour réparer la désobéissance des hommes, il fut obéissant jusqu'à la mort et la mort de la croix. L'obéissance dans la vie religieuse n'a rien à voir avec les règles qui régissent toute société humaine. Elle va bien au-delà. Elle est un don de tout son être à Dieu et au prochain, pour le salut de l'humanité. Et c'est dans cette mort à soi que le religieux se sauve, portant beaucoup de fruit pour lui-même et pour l'humanité. C'est dans ce don de soi que le religieux resserre les liens entre les membres de la communauté.

« Une authentique obéissance religieuse ne se fonde pas principalement sur des motivations affectives et naturelles, mais sur le désir

26. *Perfectae caritatis*, n° 14.

Règle, Vœux et Vie de foi

et la volonté de suivre le Christ. Cela n'empêche pas que des sentiments d'affection et de fraternité puissent aider à l'obéissance.²⁷ »

Ainsi donc l'obéissance est la réalisation du don total du religieux à Dieu et au prochain dans sa mise en disponibilité totale à leur service. Ce vœu permet à Dieu d'aboutir à son projet sur l'homme. Il donne au prochain, « d'utiliser » la volonté du religieux, entièrement mise à sa disposition, dans le sens de son propre devenir d'homme. Ainsi ce vœu d'obéissance signifie-il et réalise-t-il *hic et nunc* le sens ultime d'une vie conforme à l'Évangile tel que l'a proclamé et vécu Jésus : « Je suis venu non pour faire ma volonté » (*Jean* 6, 38), ou encore le *Psaume* 39, 7-8, repris dans l'*Épître aux Hébreux* : « De sacrifices et d'offrandes tu n'as pas voulu, mais tu m'as façonné un corps. Holocaustes et sacrifices pour le péché ne t'ont pas plu. Alors j'ai dit : Me voici. Je suis venu, ô Dieu, pour faire ta volonté » (*Hébreux* 10, 5-7). Tout au long de sa vie terrestre, Jésus répétera à ses intimes que « sa nourriture est de faire la volonté de celui qui l'a envoyé » (*Jean* 4, 34). Cette soumission filiale habite le cœur et la volonté de Jésus, jusqu'à cet ultime acte d'abandon à son Père : « Non pas ma volonté, mais la tienne » (*Luc* 22, 42) : « Père, si tu veux, éloigne de moi cette coupe, cependant, que ce ne soit pas ma volonté mais la tienne qui se fasse »²⁸.

Le vœu d'obéissance est « *la plus haute expression de la pauvreté* ». Par ce vœu nous voulons répondre à l'amour du Père en unissant notre volonté au sacrifice de la volonté de Jésus d'où a jailli le salut du monde. Le religieux actualise *ici et maintenant* le sacrifice de cette volonté. Il est, *ici et maintenant*, le salut du monde obtenu, signifié et réalisé.

Vœu d'obéissance ou refus d'être son propre Dieu

La tendance de l'homme c'est non seulement de vouloir décider par lui-même, mais aussi d'enrôler dans sa décision les autres, les amenant à exécuter ce que lui veut. Le vœu d'obéissance inverse les choses. Le religieux par ce vœu ne décide plus, il exécute ce qui est décidé par un autre, par Dieu en l'occurrence. Il met le religieux, disponible, entre les mains des supérieurs qui ont le dernier mot quant à ce qu'il doit faire. Ainsi est-il le vœu qui « nie » l'être du religieux dans sa tendance à vouloir décider par lui-même de ce qui est bien ou mal. Ce vœu « *contrecarre* » le désir de l'homme d'être

27. Sœurs de Notre-Dame de Guinée, n° 49.

28. Sœurs de Notre-Dame de Guinée, n° 67.

TÉMOIGNAGES Nazaire Diatta

« comme des dieux, possédant la connaissance de ce qui est bon ou mauvais » (*Genèse* 3, 5), décidant sans autre référence que lui-même. Par ce vœu, le religieux est ramené à sa dimension d'homme : à une nature créée en dépendance de Dieu. C'est dans cette dépendance totale, dans le cri d'obéissance de tout son être à Dieu, qu'il est « créé » de nouveau, rétabli dans ce qu'il est vraiment. Ce vœu défie donc la volonté de l'homme d'exister par lui-même avec le risque de se retrouver nu (*Genèse* 3, 7). Il nous fait, au contraire, exister véritablement, dans l'obéissance à la volonté de Dieu qui seul est capable de nous donner un nom (*Philippiens* 2, 6-11).

« Notre obéissance consacrée nous libère progressivement de la soif de puissance pour nous mettre au service des pauvres. Elle épanouit notre personnalité humaine et féconde notre apostolat dans la mesure où nous acceptons avec liberté et responsabilité les différentes missions qui nous sont confiées. ²⁹ »

Pratiques concrètes du vœu d'obéissance

Cette obéissance s'exprimera toujours dans le respect de la conscience de chacun et, sauf cas particulier, dans la compréhension de l'ordre demandé. « Une obéissance lucide et active ne s'interdit pas d'examiner les raisons d'une décision ni de suggérer des contre-propositions. Pour exprimer ses réserves ou ses contre-propositions, il faut toujours le faire avec modération et respect de l'autorité. ³⁰ » Elle n'est pas un examen de passage mais le fruit de l'amour mutuel et du respect qui unissent la supérieure à ses sœurs : d'où la nécessité d'aider ses sœurs à dépasser les aspects contraignants et la peur qu'on peut trouver dans l'obéissance, pour arriver à une obéissance joyeuse dans le Christ, celle qui nous libère et nous introduit dans une communion fraternelle avec toutes les sœurs et avec le monde.

Quand il s'agit de ceux qui ont l'autorité, le Concile enseigne : « Que les supérieurs gouvernent comme des enfants de Dieu ceux qui leur sont soumis, avec le respect dû à la personne humaine et stimulent leur soumission volontaire (...). Ils amèneront les religieux à la collaboration par une obéissance responsable et active tant dans l'accomplissement de leur tâche que dans les initiatives à prendre. ³¹ »

29. Congrégation du Saint-Esprit, n° 82.

30. Sœurs de Notre-Dame de Guinée, n° 73.

31. *Perfectae caritatis*, n° 14.

Règle, Vœux et Vie de foi

Qui plus est, le vœu d'obéissance imprégné de charité évangélique, tend de lui-même à dépasser les simples structures, par ailleurs légitimes, de l'ordre ou de la discipline régulière. Mis à part les pratiques concrètes de l'obéissance, il reste que ce vœu porte à beaucoup de conséquences. D'abord le salut du monde par notre obéissance est avancé, promu en tout cas. Ensuite, c'est le développement de notre Institut qui en profite, développement qui est entièrement fonction de notre obéissance sacrificielle à l'imitation de Jésus. Enfin c'est notre propre épanouissement de religieux qui ne peut qu'en bénéficier du fait que l'obéissance est une Pâque, une mort pour ressusciter à plus de vie, à l'image de Jésus qui se fit obéissant jusqu'à la mort et la mort sur une croix, pour être ressuscité et recevoir le nom qui est au-dessus de tout nom. C'est donc une question de salut pour le monde, pour notre propre Institut, pour nous personnellement, que la mise en pratique d'un vœu qui est essentiel à la vie d'un Institut.

*

La vie consacrée, dans les vœux, exprime une foi totale en Dieu le Père, sa reconnaissance comme l'unique existant, sur lequel s'appuie notre existence. Elle est le projet d'adoration de toute l'Église atteint en certains de ses membres. Ceux-ci se mettent en avant, par don de Dieu, et attirent le gros de la troupe vers ce Dieu. Ils montrent que le projet de l'Église n'est pas qu'utopie, mais qu'il est bien réalisable et effectivement réalisé en des «Églises» que sont les congrégations, à l'intérieur de la grande Église, et en des champs propres : les charismes.

Ainsi la vie consacrée est un don de Dieu à l'Église pour sa propre sanctification, comme c'est le cas des sacrements ; sans être pour autant un sacrement, il reste que, comme lui, elle ne se comprend que dans l'Église. Elle aide l'Église dans sa marche, lui indiquant la route à suivre, la direction qu'il faut prendre en des domaines bien précis. De fait une Congrégation peut être « assimilée » à l'Église elle-même. Elle est pour l'Église ce que celle-ci est au monde. Elle est une « Église » en miniature projetée en avant de la grande Église comme une lumière sur ses pas (Psaumes 119, 105).

Dans la mise en application de sa Règle, expression concrète de son charisme, Règle en fonction de laquelle sont émis les vœux de pauvreté, de chasteté, d'obéissance, qui sont de véritables actes

TÉMOIGNAGES _____ **Nazaire Diatta**

sacrificiels de l'avoir, du pouvoir, de la procréation à l'exemple de Jésus, une Congrégation est en acte d'adoration. Elle est en acte de reconnaissance de la primauté de Dieu en tout, condition sine qua non pour exister, s'épanouir, se développer. Dans la mise en application de sa Règle, parce que c'est le lieu de la reconnaissance de la primauté de Dieu, de son adoration, une Congrégation a la responsabilité de son propre développement d'abord et ainsi du développement de l'Église et du monde. La vie de foi des membres d'une congrégation c'est l'application de leur Règle, pour qu'ils ressuscitent et vivent s'ils sont « morts », pour qu'ils s'épanouissent s'ils sont moribonds, pour qu'ils ne meurent pas, s'il sont vivants.

Le Père Nazaire Diatta, aujourd'hui spiritain, est né en 1942 à Diembéring, près du cap Skiring, en Casamance (Sénégal). Études de philosophie et de théologie au grand séminaire de Sébikotame, puis ordonné prêtre en 1972, après des études de théologie à Rome. Puis il étudie en France (EHESS et Institut Catholique de Paris). Professeur d'anthropologie à l'Institut Catholique de l'Afrique de l'Ouest de 1990 à 1993. Il opte alors pour la vie religieuse dans la congrégation du Saint Esprit et fait le postulat au Gabon dans la paroisse des Rois Mages. Il entre au noviciat spiritain de Mbalmayo au Cameroun en 1994 et prononce les premiers vœux en 1995. Vœux perpétuels en juin 1999 dans la paroisse des Rois Mages au Gabon. Il est affecté par ses supérieurs comme professeur de théologie à Brazzaville de 1996 à 2000, puis curé à Conakry des paroisses Saint-Augustin de Taouya, Saint-Jacques de Lambanyi et la Bienheureuse Anne-Marie Javouey de Nongo de 2000 à 2004. Parmi articles et publications, signalons : *Proverbes Joola de Casamance*, Paris, Karthala 1998, et *Démocratie et politique en Afrique, une vision de la démocratie et de la vie socio-politique en Afrique selon la Conférence épiscopale de Guinée*, Conakry, éd. Castel, 2004.

Communio, n° XXIX, 5-6 – septembre-décembre 2004

Jean CLAPIER

L'apport de Thérèse de Lisieux à la réflexion sur le mystère de la compassion divine

COMMANDÉE par l'incarnation et la crucifixion du « *Verbe Divin* » – *l'Enfant-Jésus et la Sainte-Face* –, la vision christologique de Thérèse de Lisieux est marquée d'une note *kénotique* évidente. Nous le relevons, d'une part, dans sa manière de comprendre l'*agapê* divine qui, par libre surabondance, tend vers l'homme jusqu'à « *s'abaisser* » vers lui et « *mendier* » son adhésion de foi. Nous la reconnaissons, d'autre part, dans la saisie de la *sensibilité* de Dieu, son affectivité, son aptitude *réactive* face au comportement de l'homme. Essayons de préciser ce trait typique de la pensée thérésienne, qui n'est pas sans être en affinité avec certains débats théologiques contemporains. Commençons par examiner la logique de l'amour caractérisée essentiellement, selon Thérèse, par une libre inclination : « *s'abaisser* » vers l'aimé.

« Le propre de l'amour étant de s'abaisser... »

Aux premières pages du manuscrit adressé à Mère Agnès, Thérèse use d'une formule devenue célèbre, à forte résonance *kénotique* : « *le propre de l'amour étant de s'abaisser* » (A, 2 v)¹. Par elle, Thérèse

1. Sigles et abréviations : LT (lettre) ; PN (poésie) ; RP (récréations pieuses) ; Pri (prière) ; CJ (carnet jaune) ; CRM (« carnet rouge » de Sœur Marie de la Trinité, publié dans *Vie thérésienne*, 74 et 75). Les trois principaux manuscrits de Thérèse sont siglés, depuis 1956, à la suite du P. François de Sainte Marie :

SIGNETS _____ **Jean Clapier**

précise la modalité de l'action divine au sein de la création. André Combes avait remarqué la densité théologique de l'affirmation à recevoir comme un principe central de la pensée thérésienne². Il ajoutait : « Dès lors, que l'on est assuré que le propre de l'amour est de s'abaisser, comme l'on sait d'autre part que *Dieu est amour* (1 *Jean* 4, 16), il devient immédiatement évident que les dispositions les plus naturelles de Dieu se découvrent en appliquant à la nature divine cette définition même du propre de l'amour. Dieu étant amour, le propre de Dieu est de s'abaisser.³ » L'emploi thérésien du verbe « abaisser » ou « s'abaisser » désigne la plupart du temps l'amour du Christ (ou de Dieu) envers les hommes. Aux yeux de Thérèse, le mouvement de l'abaissement est donc porteur d'une charge théologique véritablement évangélique.

Dans un sens similaire, Thérèse recourt au verbe « descendre ». Citons un passage de « *Jésus à Béthanie* » (RP 4; juillet 1895). Après que Marthe eut compris l'humilité de Marie et désiré la pratiquer, Jésus lui dit : « *Vous comprenez le grand mystère Qui m'a fait descendre en ces lieux Oui, la vie cachée m'est plus chère Que toute la gloire des Cieux* » (RP 4, 4 r, 33). Le « *grand mystère qui a fait descendre* » le Verbe de Dieu en notre humanité est l'attrait pour « *la vie cachée* », révélatrice de l'humilité inhérente à l'amour. C'est elle qui « *attire le Divin Roi* » (RP 1, 11 v et 12 r-v) et rend plus éloquent de vérité son amour rédempteur.

Plus d'un an après, alors que pèse « *l'épreuve de la foi* », l'abaissement « *propre à l'amour* » est précisé, en sa teneur théologique,

A, B, C; selon un ordre chronologique. En 1999, Conrad De Meester propose une nouvelle édition critique des trois manuscrits en abandonnant l'ordonnance du Père François de Sainte-Marie et en reprenant la structure primitive de *l'Histoire d'une Âme* (cf. *Histoire d'une Âme de sainte Thérèse de Lisieux, selon la disposition originale des autographes nouvellement établie par Conrad De Meester*, Moerzeke, Carmel-Edit, 1999). Le cahier A, dédié en 1895 à Mère Agnès, est suivi du cahier G, dédié en 1897 à Mère Marie de Gonzague; puis, de la lettre adressée en 1896 à Sœur Marie du Sacré-cœur (siglée M). L'ordre ABC devient donc AGM. Attentif à la « justification » de l'auteur (*ibid.*, pp. 11-53) faisant davantage droit à l'intention première de l'édition de *l'Histoire d'une Âme* et « à sa logique interne » conçue du vivant de Thérèse, qu'à son ordonnance chronologique, nous faisons apparaître l'option de C. De Meester comme suit : A, B (M), C (G).

2. A. COMBES, *Thérèse de l'Enfant-Jésus, Contemplation et apostolat*, Paris, Bonne Presse, 1950, pp. 172-176.

3. *Ibid.*, p. 173.

L'apport de Thérèse de Lisieux

dans un passage de la lettre à Sœur Marie du Sacré-cœur : « *L'Amour m'a choisie pour holocauste, moi, faible et imparfaite créature... Ce choix n'est-il pas digne de l'Amour ? Oui, pour que l'Amour soit pleinement satisfait, il faut qu'il s'abaisse, qu'il s'abaisse jusqu'au néant et qu'il transforme en feu ce néant* » (B (M), 3 v). Thérèse expose la logique kénotique de l'agapé divine jusqu'à son ultime déploiement pascal. La *satisfaction* de « *l'Amour* » est ce point d'aboutissement désiré par Dieu en son dessein sauveur : adopter le niveau ontologique et existentiel de l'homme menacé de la néantisation du péché. *Ontologiquement*, en assumant réellement la nature humaine ; *existentiellement*, en éprouvant véritablement la condition de l'homme grevée par le péché ; car « *il faut* », pour sauver l'homme, « *un Dieu prenant sa nature, devenant son frère et pouvant souffrir* » (PN 23, 4).

Ainsi, « *pour que l'Amour soit pleinement satisfait* » en son vœu de vie et de salut, « *il faut qu'il s'abaisse* » jusqu'à l'homme, objet de son désir, « *qu'il s'abaisse jusqu'au néant* » de sa condition en proie à la dynamique « néantisante » du péché, « *et qu'il transforme en feu ce néant* » ; qu'il convertisse en dynamique immortelle et divinisatrice l'existence humaine vouée à la mort. Le paradoxe de la réussite de cette « *opération consumante et transformante* » (LT 197) réside dans un impératif : que l'homme « *reconnaisse son néant* »⁴, c'est-à-dire son incapacité radicale à s'auto-accomplir (LT 243), doublée d'une irrémédiable dérive vers le *néant* absolu sans le secours constant de Dieu⁵. La reconnaissance du néant qui caractérise l'homme face à Dieu, constitue le point d'emprise de l'amour divin, par lequel Dieu opère la transformation de l'homme en lui-même. Il n'y a pas à « surmonter » ce *néant* fondamental, à l'esquiver et moins encore à le nier pour appeler l'amour divin, mais à invoquer ce dernier du sein de son indigence reconnue. Car l'amour miséricordieux de Dieu, identique à son Être, est plénitude. Il cherche à sauver et à emplir sa créature en *s'abaissant* vers elle, rejointe en sa condition *réelle*, c'est-à-dire dans son état « *faible et imparfait* », affectée par le péché et inachevée. En Jésus-Christ, Dieu ne la recherche pas autrement pour la sauver réellement et la susciter en lui-même, unie à lui-même et autre que lui-même.

4. Thérèse y insiste souvent : LT 226, 243, 261... etc. ; CJ, 6.8.8.

5. « *Aigle Éternel, tu veux me nourrir de ta divine substance, moi, pauvre petit être, qui rentrerais dans le néant si ton divin regard ne me donnait la vie à chaque instant...* » (B [M], 5 v).

SIGNETS _____ **Jean Clapier**

Le principe du salut évangélique énoncé ici par Thérèse, en terme « d'abaissement » résolu de « l'Amour jusqu'au néant », est développé dans la parabole du « petit oiseau et de l'Aigle Éternel » (B [M], 4 v-5 v). La constance théologale de l'âme éprouvée, affirmée en confiance et abandon, et figurée par le « petit oiseau » – Thérèse écrit ces lignes en septembre 1896, dans l'épreuve spirituelle –, tient sa force intérieure de la foi inextinguible en l'abaissement d'amour du « Verbe Divin... qui s'élançant vers la terre d'exil a voulu souffrir et mourir afin d'attirer les âmes jusqu'au sein de l'Éternel Foyer de la Trinité [...] Comment... devant cette Folie, son cœur ne s'élancerait-il pas vers lui ? Comment sa confiance aurait-elle des bornes » (5 v). C'est en tant que témoin mystique de « cette Folie d'amour du Verbe Divin », que Thérèse fonde pour elle et « toutes les petites âmes » sa propre « folie » : « espérer » être saisie, « petite », « faible et imparfaite », par « l'Amour » de Jésus, devenir « la proie de son Amour... et remonter avec lui au Foyer de l'Amour... Cet Amour auquel elle s'est offerte en victime » (*ibid.*).

Retenons ce trait essentiel de la pensée de Thérèse : « l'Amour divin » s'abaisse vers la créature aimée et l'attire à lui en l'inclinant à s'en remettre, dans sa faiblesse même, aux prises de sa vertu « consommante et transformante ». La seule condition requise à la réalisation de son œuvre est l'élan d'une confiance agissant en charité – « jeter des fleurs » – et en gratitude envers Dieu pour le fol abaissement manifesté en Jésus-Christ, son *Verbe-fait-chair*.

Le mystère de la sensibilité divine

Le second point de convergence kénotique avec la pensée thérésienne est intimement lié au premier. Il est la prise en compte de la *sensibilité divine* face au comportement moral et spirituel de l'homme. La description en terme d'abaissement de l'engagement historique de Dieu est le mouvement imagé, spatial, de son amour miséricordieux. Par l'Incarnation rédemptrice, Dieu *signe*, de son amour, le mystère de sa *sensibilité*, de son affectivité essentielle. Sur cette question, le témoignage de Thérèse de Lisieux, est des plus éloquentes. N'affirme-t-elle pas avec force que « Jésus désire être aimé » car « il a soif de se donner aux âmes » (RP 2, 7 v), que « c'est l'amour de sa pauvre créature que le Créateur de l'univers réclame » (B [M] 1 v), que « Jésus est blessé au cœur » par notre manque de confiance (LT 92) et qu'il aspire à être « consolé de l'indifférence et

L'apport de Thérèse de Lisieux

de l'ingratitude » ? Ne s'est-elle pas offerte à l'amour de Dieu parce qu'elle a « *compris combien Jésus désire être aimé* » (A, 84 r). Or c'est bien de Jésus ressuscité que Thérèse parle ; Jésus élevé dans la gloire divine que Thérèse invoque, qui continue à être *affecté* par le comportement des hommes, perpétuel objet de son amour sauveur. Négliger cet aspect, serait tronquer la pensée théologique et le message évangélique de Thérèse.

Certes, il n'y a pas à errer dans les impasses d'un anthropomorphisme grossier et appliquer purement et simplement à Dieu ce qui est éprouvé par l'homme. À la vue de nos actes, Dieu n'est pas *affecté* d'un ébranlement émotif qui provoquerait un changement en lui-même. Du reste, Thérèse, si sensible au mystère de l'affectivité divine, n'était pas dupe. Elle ne manque pas, à l'occasion, d'exprimer sa perception de l'Être divin, reconnu comme éternel et *immuable* en lui-même, par contraste avec la fugacité des choses temporelles et l'inconsistance des sentiments humains : « *Oh ! que la terre est exil !... Il n'y a aucun appui à chercher en dehors de Jésus car Lui seul est immuable. Quel bonheur de penser qu'il ne peut changer...* » (LT 104). « *Au lieu de me faire du mal, de me porter à la vanité, les dons que le Bon Dieu m'a prodigués (sans que je les lui demande) me portent vers Lui, je vois que Lui seul est immuable, que Lui seul peut remplir mes immenses désirs* » (A, 81 v). Aux yeux de Thérèse, l'immuabilité divine procède de la fidélité infrangible de son amour, sur lequel on peut s'appuyer, et de l'inépuisable richesse de son Être, seul apte à répondre aux aspirations fondamentales de l'homme. Ceci dit, nous devons tenir la vérité de l'engagement aimant de Dieu – son Être – dans l'histoire humaine et maintenir la note de l'affectivité divine que la Bible affirme (*Genèse* 6, 6 ; *Jérémie* 31, 20-21...), tout en reconnaissant aussi son éternelle invariabilité (*Psaumes* 90, 2 ; 102, 26-28 ; *Malachie* 3, 6 ; *Jacques* 1, 17...) ⁶. Car les écrits bibliques disent bien « quelque chose » qu'exprime au mieux le mot *miséricorde* ⁷. Comment comprendre et traduire, autant qu'il soit possible

6. Cf. Michel GERVAIS, *Incarnation et immuabilité divine*, dans *Rev. Sc. Rel.*, 1976, pp. 215-217.

7. « Exercer la miséricorde, écrit Irénée de Lyon, c'est aussi le propre de Dieu » (*Démonstration de la Prédication apostolique*, n° 60 ; *Sources Chrétiennes*, n° 62, p. 125) ; « Je veux faire miséricorde au monde, en te montrant que la miséricorde m'est propre », s'entend dire Catherine de Sienne de la part de Dieu (*Le Dialogue*, c. 166 ; trad. Lucienne Portier, Paris, Éd. du Cerf, 1992, p. 363). Cf. Y. CONGAR, *La miséricorde, attribut souverain de Dieu, La Vie Spirituelle*, n° 482 (1962), pp. 380-395.

SIGNETS

 Jean Clapier

à l'entendement et au langage humains, ce « quelque chose » attribuable à Dieu « non pas seulement selon ce qu'il *fait*, mais selon ce qu'il *est* »⁸; et que Thérèse a vivement perçu ?

Il n'est pas inutile de rappeler ici les règles de l'analogie, forme de langage qui permet de penser Dieu et de parler de Dieu sans faire violence à son mystère. Ressaisissons brièvement sa logique selon la dialectique de la *triple voie* : affirmative, négative et éminente. La *voie d'affirmation* (de causalité), remontant de l'effet vers la cause, pose Dieu comme principe de tout ce qui est et de toute perfection visible dans le monde. Peut-on pour autant parler, de manière univoque, des perfections divines à partir des perfections créées ? La *voie de négation* livre une partie de la réponse en apportant un correctif capital : Dieu n'est pas parfait selon le mode des créatures. Les affirmations de notre langage humain concernant Dieu, seraient-elles alors disqualifiées ? C'est ici que la *voie d'éminence* ouvre une perspective qui autorise une formulation humaine, proprement *analogique*, à l'adresse du mystère divin : les perfections des créatures ne se trouvent en Dieu que sous un mode infiniment supérieur – sagesse, beauté, bonté, bienveillance, intelligence, joie, amour. « Car si grande soit la ressemblance entre le créateur et la créature, on doit encore noter une plus grande dissemblance entre eux. »⁹

Appliquant la *triple voie* au propos de l'affectivité divine, on dira que la compassion ou la miséricorde ne se trouve en Dieu que sous un mode infiniment supérieur, *éminent*. Si l'on se rallie à cette conclusion, il nous faut donc reconnaître une modalité affective en Dieu même (*in esse*), apte à assumer l'attribut de miséricorde, d'une manière autre que celle vérifiable en l'homme, mais bien réelle. Car réelle est la manifestation historique de Dieu, sa révélation biblique, qui nous permet de saisir « quelque chose » de lui-même ; et bien davantage que la voie de *l'analogie de l'être* nous y autorise. Or que souligne massivement cette révélation ? Qu'il existe, en Dieu, ce qui, en l'homme, est appelé *compassion* ou *miséricorde*. Sous risque de sombrer dans une forme plus ou moins larvée de *docétisme spéculatif* ou d'affadissement du donné révélé, la lumière de la foi oriente inéluctablement vers cette vérité « qui n'est pas montée au cœur de l'homme » (1 *Colossiens* 2, 9). Ce qui est vu en Jésus de Nazareth laisse découvrir le mystère invisible de Dieu : « Philippe, qui m'a vu, a vu le Père » (*Jean* 14, 9). C'est bel et bien Jésus-Christ qui a mani-

8. Jacques MARITAIN, *Quelques réflexions sur le savoir théologique* (1969), dans *Œuvres complètes*, t. XIII, Fribourg et Paris, 1992, p. 842.

9. Latran, IV, c. 2 ; *Denzinger* 806.

L'apport de Thérèse de Lisieux

festé « la bonté (*kréstotés, benignitas*) de Dieu et son amour pour les hommes (*philanthrôpia, humanitas*) » (*Épître à Tite* 3, 4). De sorte que l'on ne peut faire l'économie de ces termes centraux de la révélation sans tenir compte, et sérieusement, de leur signifié, autrement dit de la réalité qu'ils désignent *en-Dieu-même* ; certes, sous un mode *analogique*, c'est-à-dire supérieur et infiniment dissemblable à celui propre à l'existence humaine. Dès lors, une des graves questions que pose la révélation biblique, et à sa suite, fondée en elle, la question posée par l'expérience mystique¹⁰, est celle de la compréhension de l'affectivité divine, l'aptitude de Dieu à être *effectivement* en *communion affective* avec la vie des hommes. Comment entendre cet *affect* en Dieu, que le langage humain exprime en termes de compassion, de miséricorde, de bienveillance, de joie, de bonté ? De quelle manière, juste et intelligible, traduire la perception théologique très nette que Thérèse a de la « sensibilité » divine, qui a motivé son offrande à Dieu et, en définitive, qui a inspiré l'axe central de sa pensée doctrinale : le recouvrement du sens évangélique de la miséricorde divin ?

Une voie de réflexion ouverte par Marie-Dominique Molinié¹¹, reprise et développée par d'autres auteurs¹², semble éviter les excès des courants kénotistes¹³ tout en assumant le meilleur de leurs

10. Avec toutes les implications pastorales d'une telle problématique. C'est l'affectivité de Dieu qui émeut et éclaire celle du cœur de l'homme. Si Thérèse n'avait pas si bien compris « *combien Jésus désire être aimé* », elle ne se serait pas aussi bien orientée vers son mystère.

11. Cf. *Le mystère de la Rédemption*, Nancy, 1970, pp. 27-45 ; 217-231 ; *Je choisis tout, La vie et le message de Thérèse de Lisieux*, Chambray, CLD, 1992, pp. 202-204 ; 234-236.

12. Bruno-Marie SIMON, o.p., *Sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus et la Théologie de la Rédemption, Vie Thérésienne*, n° 127 (1992), pp. 413-428 ; Marie-Bruno BORDE, o.c.d., *La contribution de Thérèse au débat contemporain de la théologie trinitaire*, dans *L'apport théologique de sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus, docteur de l'Église*, coll. « Recherches Carmélitaines » 1, Toulouse, Éd. du Carmel, 2000, pp. 171-175 ; *Un Dieu souffrant ? Immuabilité et théologie affective du Dieu vivant. Perspectives thomistes dans un débat contemporain*, dans *Le mystère du mal, péché, souffrance et rédemption*, Toulouse, Éd. du Carmel, coll. « Recherches Carmélitaines » 2, 2001, pp. 261-275.

13. Notamment, la thèse d'une *souffrance* intra-trinitaire comprise en terme de « séparation » entre le Père et le Fils, elle-même fondée sur le concept de *kénose* ou de *sur-kénose trinitaire*. Redevable initialement à Serge BOULGAKOV, elle a été reprise, entre autres, par MOLTSMANN, Jürgen, *Le Dieu crucifié*, Paris, Éd. du Cerf & Mame, 1978, pp. 135, 233.

SIGNETS

 Jean Clapier

intuitions et être, par ailleurs, en profonde affinité avec l'expérience et la compréhension thérésiennes du mystère de la compassion divine. À l'appui de Thomas d'Aquin, la démarche consiste « à considérer la notion biblique et théologique de miséricorde divine à la lumière du *constitutif formel de la charité qu'est l'amitié* »¹⁴.

L'exposé de Thomas sur la miséricorde en tant qu'attribut divin, dans la première partie de la *Somme Théologique* (Ia, q. 21, a. 3), exclut toute souffrance en Dieu parce que la miséricorde y est considérée comme « émotion » ou « sentiment passionnel », inconciliable avec la nature divine. Sous cet angle, « la miséricorde doit être attribuée à Dieu au plus haut point, mais selon ses effets, non selon une émotion qui relève de la passion ». Ainsi, « l'objection [qui réfutait l'attribution de la miséricorde à Dieu] ne porte, précise Thomas, que sur la miséricorde au sens d'émotion passionnelle » (*ibid.*, ad. 1). Cette dernière remarque est lourde de sens. Elle laisse entendre une autre charge sémantique du mot *miséricorde*, purifiée de sa note « passionnelle » et compatible avec l'être de Dieu. Une autre analyse de Thomas permet de le concevoir. L'Aquinatense reprend le thème de la vertu de miséricorde dans le cadre de l'exposé sur la charité (II-IIae, q. 30). Dans l'article 2, après avoir rappelé que la miséricorde en acte se caractérise en une *compassion affective* (« Être miséricordieux, c'est compatir à la misère d'autrui... dans la mesure où nous la regardons comme la nôtre »), il distingue deux formes de compassion : celle qui procède « d'une union affective, qui est produite par l'amour. C'est en effet parce que celui qui aime regarde son ami comme un autre lui-même, qu'il considère son mal comme le sien propre, et qu'il en souffre comme s'il en était frappé ». Et celle qui procède « d'une union réelle, qui résulte de ce que le mal qui atteint les autres est proche et va nous atteindre ».

Alors que la réflexion thomasienne sur la miséricorde, dans la *prima pars*, « réduisait toute compassion affective en une compassion passionnelle » [ou émotionnelle] incompatible avec Dieu, celle qui est développée dans la deuxième section de la deuxième partie de la *Summa*, « distingue deux formes de compassion affective : l'une à travers une *union amicale*, l'autre à travers une *union passionnelle* »¹⁵. Si Dieu, précise Thomas, ne peut être miséricordieux en un sens qui recouvrerait celui de la *compassion passionnelle*, « il l'est par amour, en tant qu'il nous aime comme étant

14. M.-B. BORDE, *Un Dieu souffrant ?...*, *op. cit.*, p. 270.

15. M.-B. BORDE, *ibid.*, p. 272.

L'apport de Thérèse de Lisieux

quelque chose de lui-même»¹⁶. Cette manière dont Thomas circonscrit le champ de l'acte miséricordieux spécifique à Dieu, est capitale. Dieu n'éprouve la miséricorde *que par amour*, en vertu de son amour, en tant qu'il nous aime *comme un autre soi-même*. Dès lors, ce type de miséricorde ou de *compassion amicale* «est formellement attribuable à Dieu en raison de cet Amour infini qui aime l'homme comme un ami aime son ami»¹⁷. C'est dire aussi que, de quelque façon, notre amour et nos refus l'atteignent infiniment¹⁸.

Les perspectives ouvertes ici par Thomas jettent une lumière nouvelle sur le mystère de l'affectivité divine; que la motivation fondamentale de l'offrande thérésienne à l'Amour suggère avec force (A, 84 r). Elles laissent entrevoir le *correspondant divin* de la compassion humaine sans exclure l'impassibilité divine, qui n'est pas indifférence *apathique*.

Par ailleurs, distinguer et comprendre la miséricorde comme *compassion amicale* «permet non seulement de parler de compassion et de blessure en Dieu, mais aussi de joie apportée à son bonheur»¹⁹. Deviennent siens le malheur *et* le bonheur des hommes que Dieu aime. Nous parvenons ainsi au seuil d'une mystérieuse conjonction de la joie et de la «douleur» en Dieu même, selon un mode *innominable*, proprement divin; ce «quelque chose» en Dieu, que le concept de *compassion amicale* – entendue non pas selon une union effective, essentielle, mais selon une union affective (*secundum unionem affectus*) –, permet d'envisager à travers le prisme de la voie analogique et du langage métaphorique. Ce «quelque chose» caractérise Dieu *essentiellement*. L'homme ne peut le goûter ici-bas, qu'à travers la *souffrance-de-compassion* ou, si l'on préfère, dans l'expérience de la *compassion amicale* qui comporte nécessairement une forme de peine, de douleur; laquelle, en Dieu, sous un

16. *Deus non miseritur nisi propter amorem, in quantum amat nos tamquam aliquid sui*. «Dieu n'est miséricordieux que par amour, en tant qu'il nous aime comme étant quelque chose de lui-même» (II-IIae, q. 30, a 2, ad 1).

17. B.-M. SIMON, *Sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus et la Théologie de la Rédemption, op. cit.*, p. 415.

18. En effet, Dieu «n'est miséricordieux que par amour, en tant qu'il nous aime comme étant quelque chose de lui-même». Or si «celui qui aime regarde son ami comme un autre lui-même, [s'il] considère son mal comme le sien propre, [et] en souffre comme s'il en était frappé» (cf. II-IIae, q. 30, a. 2), il va de même pour Dieu; certes, sous un mode autre que le nôtre, mais sous un mode bien réel.

19. B.-M. SIMON, *ibid.*

SIGNETS

 Jean Clapier

mode qui échappe à notre saisie conceptuelle, se conjugue avec sa béatitude.

Nous pouvons recueillir ici une clé de compréhension de l'attrait de la souffrance d'amour chez Thérèse. Dans la souffrance, dit-elle, elle a « *trouvé le bonheur et la joie sur la terre* »²⁰ ; une souffrance totalement informée et animée par l'amour de charité et par laquelle est connu expérimentalement le mystère des « entrailles de Dieu ». Ce point éclaire aussi les paroles, au demeurant surprenantes, voire choquantes, lorsqu'à l'approche de la mort, Thérèse affirme sa difficulté « *à concevoir* » un Ciel affranchi de toute souffrance ; tel qu'elle l'entendait à travers le discours habituel de la prédication : « *la pensée de la béatitude éternelle fait à peine tressaillir mon cœur, depuis longtemps la souffrance est devenue mon Ciel ici-bas et j'ai vraiment du mal à concevoir comment je pourrai m'acclimater dans un Pays où la joie règne sans aucun mélange de tristesse. Il faudra que Jésus transforme mon âme et lui donne la capacité de jouir, autrement je ne pourrai supporter les délices éternelles* » (LT 254, 14 juillet 1897 ; voir aussi LT 258).

Si Thérèse ne peut envisager un « *bonheur céleste* » sans souffrir ou sans être « *changée en sa nature* » (LT 258), c'est parce qu'elle goûte à la joie mystérieuse, vibrant au creux de la douleur inhérente à la *compassion amicale*, la miséricorde. Forte de son expérience, comment Thérèse, avec le sens théologique et l'audace langagière que nous lui connaissons, comment ne formulerait-elle pas ce paradoxe apparent au moment « *d'entrer dans la vie* » (LT 244) et de voir la face du Miséricordieux ? L'intuition de Thérèse, ici encore, peut guider la réflexion théologique dans l'évaluation de la miséricorde en Dieu et, par suite, de l'*existé* céleste, la qualité avec laquelle « *on sait encore aimer au Ciel* », entrevue par Thérèse.

« Soyez miséricordieux comme votre Père est miséricordieux, dit Jésus en saint Luc (6, 36). C'est bien du Père céleste que Jésus parle. Il semble difficile de recevoir ses paroles sans concevoir un Ciel prégnant d'une miséricorde comprise comme active *compassion amicale* telle que nous avons pu la cerner et la préciser avec Thomas d'Aquin. L'homme, en sa condition pérégrinante, est donc invité à vivre de miséricorde, à en faire l'expérience selon sa nature

20. « *J'ai trouvé le bonheur et la joie sur la terre, mais uniquement dans la souffrance* » (CJ 31.7.13). Entre autres formules semblables : « *Ma joie, c'est d'aimer la souffrance* » (PN 45, 2) ; « *Oui souffrir en aimant, c'est le plus pur bonheur* » (PN 54, 16).

L'apport de Thérèse de Lisieux

et le mode qui est le sien, certes, mais en référence directe à Dieu, son Père céleste, exemplaire parfait du miséricordieux.

L'exploration du mystère de l'affectivité divine est, pensons-nous, incontournable si nous voulons entendre avec plus de proximité et de vérité l'expérience et la réflexion de Thérèse s'offrant à « *l'Amour Miséricordieux du Bon Dieu* », un 9 juin 1895. Quand Thérèse, s'adressant au Christ, le « remercie ...en particulier [de la grâce] de l'avoir fait passer par le creuset de la souffrance [...], espérant au Ciel lui ressembler et voir briller sur son corps glorifié les sacrés stigmates de sa Passion » (Pri 6), elle sait, par connaissance intime, connaturale, qu'il y a, au Ciel, ce qu'ici-bas, on ne goûte que dans la souffrance de compassion ou de miséricorde. Tout en reconnaissant qu'au Ciel, on ne peut souffrir d'une manière terrestre²¹, évitant ainsi une vision simpliste de la compassion divine, Thérèse espère fermement, après sa mort, « participer à la miséricorde infinie du Seigneur » car elle « croit que les Bienheureux », en Dieu et à l'image de Dieu, « ont une grande compassion de nos misères, ils se souviennent qu'étant comme nous fragiles et mortels, ils ont commis les mêmes fautes, soutenu les mêmes combats et leur tendresse fraternelle devient plus grande encore qu'elle ne l'était sur la terre, c'est pour cela qu'ils ne cessent de nous protéger et de prier pour nous » (LT 263). Suractive compassion amicale des bienheureux, entièrement dérivée de celle de Dieu, englobée et suscitée par elle.

Par ailleurs, la prière de « *l'Offrande à l'Amour* » (Pri 6) nous laisse découvrir une Thérèse vibrante d'une communion affective au mystère du Dieu miséricordieux qui s'évide *en son Fils* et s'abaisse vers l'homme perdu, tout en demeurant immuable en lui-même. Thérèse savoure le secret de la compassion de Dieu : un désir infini d'aimer, d'être aimé et, par là, de susciter l'amour dans l'aimé, sa créature. À l'opposé de ce que proposait le *Précis de l'Esprit du Carmel*, elle ne « se substitue » pas « comme victime à la place de son divin Maître » qui serait « devenu impassible » après sa résurrection²². Elle sait que Jésus est le même hier et aujourd'hui, qu'à jamais (He 13, 8) il ne cessera « de mendier l'amour de sa créature » (B (M), 1 v) et demeurera vulnérable à nos refus, à nos

21. « *Après l'exil, plus jamais la souffrance Mais le repos du Céleste séjour. Après l'exil, plus de Foi, d'Espérance Rien que la joie, l'extase de l'Amour !* » (RP 6, 11 v ; sur le monde angélique « incapable » de souffrir, cf. RP 2, 3 v ; CJ 16.8.4).

22. Dans *Trésor du Carmel*, Tours, 1842, p. 539.

SIGNETS

 Jean Clapier

errances, à notre indifférence, comme à notre foi, à notre confiance, à notre amour.

Enfin et surtout, si la perception thérésienne de la compassion divine se concentre essentiellement sur la personne de Jésus, « *Roi divin* », « *Verbe éternel* », Thérèse sait et nous enseigne que *Jésus et son Père demeurent toujours unis*, sur la terre comme au Ciel. Aucun « conflit », distance ou séparation n'affleure entre eux dans les écrits de Thérèse. La miséricorde du Fils en sa passion est pur reflet de celle du Père et non rempart offert à l'homme contre la « colère divine ». Car la compassion du Père est antécédente à la passion du Fils. Elle en est la cause. Or la compassion paternelle ne peut être, de quelque manière, « sans douleur en voyant les hommes se perdre. En dehors de cette douleur, il ne peut y avoir qu'un Dieu insensible ou irrité : le Dieu irrité est anthropomorphique en même temps qu'il nous écrase »²³. Comme le Dieu *indifférent* ou insensible dont il est l'antithèse – Dieu inhumain, étranger à la révélation biblique –, le Dieu *irrité* est le produit dégradé de l'imagination religieuse de l'homme et non l'image du Dieu invisible révélée en son Fils, Jésus-Christ. Car le Fils n'est jamais isolé ou séparé du Père ; ou pire, subissant son courroux vengeur. Le Père qui l'a envoyé, est toujours avec lui (*Jean* 8, 29 ; 16, 32). Le Fils est dans le Père et le Père est en lui (*Jean* 10, 38 ; 14, 11 ; 17, 21) ; non seulement au Ciel, mais aussi à l'heure de sa naissance parmi les hommes, et tout au long de son ministère, jusqu'en *sa passion et sa mort sur la croix*. L'épreuve de Gethsémani et l'obscurité ténébreuse de la crucifixion n'infirmement aucunement cette assertion capitale ; tout comme la coexistence de la paix et de la communion en Dieu avec le sentiment aigu de son Absence fut expérimentée chez Thérèse et chez bien d'autres mystiques²⁴.

23. M.-D. MOLINIÉ, *Je choisis tout, La vie et le message de Thérèse de Lisieux*, *op. cit.*, p. 203.

24. Une paradoxale coexistence relevée par Jean-Paul II dans *Novo millennio ineunte* (27), en référence directe au mystère de Gethsémani : « *Thérèse de Lisieux* vit son agonie en communion avec celle de Jésus, éprouvant précisément en elle le paradoxe de Jésus bienheureux et angoissé : « Notre Seigneur dans le Jardin des Oliviers jouissait de toutes les délices de la Trinité, et pourtant son agonie n'en était pas moins cruelle. C'est un mystère, mais je vous assure que j'en comprends quelque chose par ce que j'éprouve moi-même » [CJ 6.7.4]. C'est un témoignage lumineux ! Du reste, le récit même des évangélistes assure le fondement de cette perception ecclésiale de la conscience du Christ quand il rappelle que Jésus, même dans l'abîme de la douleur, meurt en

L'apport de Thérèse de Lisieux

Le Père est pleinement présent et irréversiblement engagé en Celui qu'il envoie. Il ne quitte pas son Fils au moment où il le donne au monde en vue d'être sauvé par ce don. La réalité de ce que la théologie appelle la *circumincension*²⁵, ne s'évanouit pas au moment où le Verbe se fait chair, ni après. Ainsi, en vertu de leur communion éternelle, infrangible, et de la *compassion amicale* qui caractérise l'*affect* divin, l'agir humain du Fils et sa souffrance rédemptrice retentissent nécessairement dans le Père qui demeure en lui, et dans l'Esprit qui les unit. Par le lien imbrisable de l'Esprit, le Père accompagne et habite le Fils, et réciproquement, à tous les instants de la vie terrestre du Fils, jusqu'à la croix.

Et lorsque la Rédemption s'accomplit dans le drame de la dérédemption humaine de Jésus, le Père abandonnant « souffre » de la souffrance du Fils abandonné. Lui, dont le propre est « d'aimer l'aimé comme quelque chose de lui-même », comment n'éprouverait-il pas une « douleur » de compassion pour « son Fils bien-aimé » (*Marc* 1, 11), allant à la mort comme l'agneau du sacrifice ? Certes, face à cette mystérieuse résonance en Dieu, de la souffrance du Fils crucifié essayant nos refus, nos esprits et plus encore notre langage, seront toujours défailants pour la traduire adéquatement. Il n'en demeure pas moins que l'œuvre de la Rédemption concerne la Trinité toute entière, comme toute œuvre divine ; et qu'à travers l'épreuve de la croix, c'est avant tout notre comportement humain qui est visé pour le convertir en offrande agréable à Dieu (*Romains* 12, 1) et « laisser déborder *en soi* les flots de tendresse infinie renfermés » en lui (*Pri* 6).

Entre autres lieux féconds de sa pensée doctrinale, Thérèse de Lisieux rappelle à l'esprit contemporain, en particulier aux

implorant le pardon pour ses bourreaux (*cf. Luc* 23, 34) et en adressant à son Père son abandon filial jusqu'à l'extrême : « Père, entre tes mains je remets mon esprit » (*Luc* 23, 46). » Sur « l'épreuve de la foi » de Thérèse et ses paradoxes, nous renvoyons à notre étude : « *Aimer jusqu'à mourir d'amour* », *Thérèse et le mystère pascal*, coll. « Théologies », Paris, Éd. du Cerf, 2003, pp. 274-315. 25. En grec *périchorèse* ; littéralement : « danse tournante ». La théologie trinitaire, en référence aux passages johanniques pré-cités, désigne ainsi l'inhabitation mutuelle des personnes divines. La *circumincension* nous paraît être insuffisamment prise en compte dans l'intelligence du mystère de l'affectivité divine. En effet, par-delà leur unique nature divine, immuable, le principe de l'intériorité réciproque des trois personnes divines peut aider à comprendre le nécessaire retentissement analogique des souffrances du Verbe incarné dans l'intime du Père et de l'Esprit saint.

SIGNETS _____ **Jean Clapier**

théologiens, les abîmes mystérieux du « *Dieu mendiant* » (LT 145, RP 5). Une réalité que la langue des hommes balbutiera plus qu'elle ne saisira. Là est pourtant le fond de la révélation chrétienne : « Christ au milieu de nous, espérance de la gloire » (*Colossiens* 1, 27). En ce fond est contenu tout ce qui peut éclairer et émouvoir, convertir et sauver l'homme. Au bas d'une image de l'Enfant-Jésus figuré dans une hostie, Thérèse écrivait le 25 août 1897 : « *Je ne puis craindre un Dieu qui s'est fait pour moi si petit... Je l'aime !... Il n'est qu'amour et miséricorde !* » (LT 266). Le dernier billet épistolaire de Thérèse évoque pathétiquement l'énonciation humaine de la miséricorde divine en son « *Verbe éternel* ». L'achèvement terrestre de sa mission rédemptrice « *le réduira au silence* » (RP 2, 7 v) ; avant que sa résurrection d'entre les morts n'en proclame la fécondité universelle, et grave en l'homme sauvé la vérité de l'éternelle compassion de Dieu.

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*, coll. « Théologies », Paris, 2003.

Communio, n° XXIX, 5-6 – septembre-décembre 2004

Christoph LUXENBERG

Le renard et les raisins du paradis

Combien de philologie supporte la foi musulmane orthodoxe ?

Un entretien avec le sémitisant et chercheur du Coran Christoph Luxenberg

Dans de nombreux pays arabes, les interprètes libéraux du Coran mettent leur vie en danger. Farag Foda, savant égyptien, a été abattu en pleine rue et le professeur Suleiman Bashir, de l'Université de Naplouse, a été défenestré par ses étudiants. On justifie ces faits en leur reprochant de blasphémer le Coran, de remettre en question la parole intouchable de Dieu. Christoph Luxenberg, sémitisant et arabisant allemand, vient de relire le Coran en tenant compte de l'histoire de la langue dans laquelle il est écrit. Il a découvert dans le Coran de nombreuses erreurs fondamentales de lecture et d'interprétation. Une deuxième édition revue et augmentée de son livre, *Lecture syro-araméenne du Coran*¹ est à paraître. Dans les forums Internet, de nombreux musulmans reprochent à Luxenberg de vouloir leur soustraire ce qu'il y a de plus sacré dans leur foi. Dans les milieux universitaires, au contraire, la lecture du Coran par Christoph Luxenberg a été accueillie avec intérêt.

1. Première édition : *Die syro-aramäische Lesart des Koran. Ein Beitrag zur Entschlüsselung der Koransprache*, Berlin, Das Arabische Buch, 2000. Deuxième édition à paraître le 23 septembre 2004 ; une traduction française est prévue aux éditions Desclée de Brouwer (N.d.T.).

SIGNETS _____ **Christoph Luxenberg**

SZ : Le Coran, livre sacré de l'islam, a près de quatorze cents ans et fait partie de l'héritage culturel de l'humanité. Il a été traduit en d'innombrables langues. Il en existe aussi plusieurs versions en allemand. Goethe déjà lisait le Coran en traduction. Pourquoi a-t-on besoin aujourd'hui d'une nouvelle lecture du Coran ?

L : Parce que les tentatives cherchant à élucider l'énigme de la langue coranique sont aussi vieilles que le Coran lui-même. Même les commentateurs arabes les plus anciens étaient souvent obligés d'avouer leur perplexité.

SZ : Comment cela, perplexité ? Dans le monde arabe, le Coran passe pour le livre de la sagesse absolue...

L : Dans le Coran, il y a de nombreux « passages obscurs » que même les premiers commentateurs arabes ne pouvaient s'expliquer. On disait de ces passages que Dieu seul les comprenait. Quant à la recherche occidentale sur le Coran, qui ne débuta sérieusement que vers le milieu du XIX^e siècle, ce sont ces commentateurs arabes qui lui servirent de référence. Mais à part l'explication étymologique d'un nombre restreint d'emprunts coraniques, qui ne changea en rien leur acception traditionnelle, les chercheurs occidentaux n'ont jusqu'ici guère réussi à contribuer à une compréhension plus plausible du Coran.

SZ : Vous prétendez donc pouvoir traduire et interpréter correctement ces prétendus passages obscurs que personne jusqu'à présent ne pouvait comprendre. Qu'avez-vous fait d'autre que vos prédécesseurs ?

L : J'ai eu l'intuition de considérer la langue du Coran sous son aspect historique. Comme l'arabe, avant le Coran, n'était pas encore une langue écrite, il était probable qu'il fallait prêter une attention toute particulière à l'araméen, qui avait servi jusque là de langue écrite et qui avait été la *lingua franca* en Asie occidentale plus d'un millénaire avant la rédaction du Coran. Ceci m'a donc incité à tenter de lire le Coran sous cet angle araméen.

SZ : Comment faut-il se représenter cette « lecture » ?

L : J'ai commencé à lire Le Coran d'une façon « synchronique », c'est-à-dire en considérant en même temps l'araméen et l'arabe. Ce faisant, j'ai découvert que l'araméen constitue dans une mesure jusqu'ici insoupçonnée le fondement de la langue du Coran, et qu'une large partie de ce que l'on considère aujourd'hui comme étant du pur

Le renard et les raisins du paradis

arabe classique reflète en réalité la structure araméenne, que ce soit pour les vocables, la sémantique ou la syntaxe.

SZ: Qu'en est-il alors de ce que l'on admettait jusque ici, que le Coran est le premier livre écrit en arabe ?

L : D'après la tradition islamique, le Coran a été rédigé au VII^e siècle, alors que la littérature arabe au sens propre du terme ne commence qu'avec la biographie du Prophète Mahomet par Ibn Hisham (m. 828) qui se réfère à Ibn Ishaq (m. 767). Nous sommes donc en droit d'admettre que la littérature arabe a débuté seulement après al-Khalil b. Ahmad (m. 786), fondateur de la lexicographie arabe avec *Kitâb al-Ayn*, et après Sibawayh (m. 796), fondateur de la grammaire arabe classique. Si l'on admet la date de la mort du Prophète Mahomet (632) comme date limite de la rédaction du Coran, il faut en conclure une lacune d'environ cent cinquante ans sans littérature arabe digne de ce nom.

SZ: Vous voulez dire par là qu'à l'époque du Prophète Mahomet, l'arabe, comme langue littéraire normalisée, n'existait pas encore. Qui donc, cent cinquante ans plus tôt, a pu rédiger le Coran ?

L : Une question sensée. En effet à cette époque, il n'y avait pas d'écoles arabes, sauf dans les centres chrétiens d'al-Anbar et al-Hira dans le Sud de la Mésopotamie, l'Irak actuel. Mais ces arabes avaient été en bonne partie christianisés et éduqués par des chrétiens syriens dont la langue liturgique était le syro-araméen qui était aussi leur langue de culture et leur langue écrite.

SZ: Et quel est, selon vous, le rapport entre cette « langue de culture et langue écrite » et la naissance du Coran ?

L : Il faut savoir que les missionnaires chrétiens syriens commencèrent dès le III^e siècle à propager le christianisme, non seulement dans les pays voisins, comme l'Arménie et la Perse, mais aussi dans des régions lointaines allant jusqu'aux frontières de la Chine et la côte ouest de l'Inde. Dans ces derniers la liturgie syriaque est encore de nos jours célébrée par les chrétiens autochtones dits de Saint Thomas. Traversant la Péninsule Arabique, les missionnaires syro-araméens se sont rendus au Yémen comme aussi en Éthiopie. Il est donc aisé de s'imaginer que ceux-ci ont fait usage, avec leur langue, de celle des Arabes pour leur annoncer le message chrétien. À une époque où l'arabe consistait en différents dialectes et ne disposait pas encore d'une langue littéraire écrite (les inscriptions antérieures

SIGNETS _____ **Christoph Luxenberg**

trouvées jusqu'ici ne constituant pas en soi une langue littéraire), les missionnaires ont dû puiser dans leur langue culturelle et liturgique syro-araméenne. C'est ainsi qu'il faut se représenter la naissance de la langue du Coran en tant que langue arabe écrite, qui s'avère être, de ce fait, une langue mixte araméo-arabe.

SZ : Pour la recherche coranique, cela signifierait que quiconque ne prend pas en compte le syro-araméen ne peut aboutir à une compréhension et une interprétation exactes du Coran ?

L : C'est tout à fait vrai ; le chercheur du Coran doit avoir des connaissances fondées surtout en grammaire et littérature syro-araméennes de l'époque où le Coran a vu le jour (VII^e siècle). Il est entendu qu'il doit en outre s'y connaître aussi en grammaire arabe classique afin d'être en mesure de déceler les erreurs introduites ultérieurement dans la version canonique en vigueur du Coran par l'interprétation erronée de son texte primitif.

SZ : Vous faites allusion ici à ce qu'on appelle les « points diacritiques », qui dans la langue arabe d'aujourd'hui distinguent les consonnes ambiguës, mais qui n'existaient pas à l'époque du Coran.

L : Il ne s'agit là que d'un aspect du problème du texte coranique. En effet, l'écriture arabe primitive avait l'inconvénient de ne disposer que de quinze signes sensés représenter les vingt-huit phonèmes de l'alphabet arabe actuel. Parmi ces signes, il n'y en avait que six qui étaient univoques. Des neuf autres équivoques, sept pouvaient désigner quatorze phonèmes, un autre trois, et un dernier jusqu'à cinq phonèmes (ceci peut-être résumé comme suit : $15 \cdot 7 \times 2 = 14 + 1 \times 3 = 17 - * - 1 \times 5 = 22 + 6 \text{ univoques} = 28$). Les philologues arabes ont plus tard éliminé l'ambiguïté de ces signes par un système de points dits diacritiques. C'est selon ce système qu'est établie l'édition actuelle du Coran du Caire (1^{re} éd. 1923-1924) qui a valeur de vulgate pour tous les Musulmans. Or les philologues arabes ignorant le syro-araméen, on peut aisément s'imaginer les erreurs qu'ils ont pu commettre en fixant la lecture de texte coranique conformément à leur compréhension de la seule langue arabe.

SZ : Un musulman croyant acceptera peut-être de petites erreurs, mais certainement pas de grandes divergences de sens...

L : D'après la tradition islamique, la fixation postérieure du texte coranique serait assurée par une tradition orale ininterrompue qui remonterait au prophète Mahomet. Mais ceci est contredit par les résultats de l'analyse philologique, qui, en de nombreux cas, a

Le renard et les raisins du paradis

démontré que les points diacritiques ajoutés ultérieurement ont abouti à une lecture, et partant à une compréhension erronée du texte coranique. À ceci il faut ajouter d'autres erreurs d'ordre sémantique, selon qu'une expression donnée doit être comprise dans son contexte selon son acception arabe ou syro-araméenne. Un autre problème concerne les mots arabes qui, dans leur contexte, ne font pas sens, et dont la vraie signification ne peut être élucidée que par la sémantique du mot syro-araméen correspondant.

SZ: Quel est donc le rapport entre le syro-araméen et l'arabe ?

L: On pourrait comparer le rapport entre ces deux langues à celui qui existe entre l'allemand et le néerlandais, Il y a des racines communes, mais de grandes divergences de signification. Prenons le verbe «bellen», «aboyer» en allemand, qui, en néerlandais, veut dire «sonner». On imagine mal un Allemand écrire sur sa porte : « prière de bellén trois fois » !

SZ: Passons maintenant aux erreurs de lecture et d'interprétation, qui vous ont fait « bien des fois vous prendre la tête dans les mains² ». On a un exemple spectaculaire dans les merveilleuses vierges dont on prétend qu'elles attendent au paradis les auteurs d'attentats-suicides.

L: Il s'agit en effet des fameuses « houris » ou vierges du paradis, que les commentateurs arabes ne pouvaient s'expliquer autrement. Mais si on lit ces passages conformément au syro-araméen, les expressions coraniques désignent des « grains de raisin blancs », ornement symbolique du paradis chrétien, qui trouve son origine dans le récit évangélique de la Cène. Il en est de même des prétendus « garçons ou éphèbes du paradis », lesquels, en syro-araméen, désignent ces mêmes « grains de raisin », que le Coran compare d'ailleurs à des « perles ». Ces contresens fondamentaux sont le fait de la fantaisie (masculine) des commentateurs arabes ignorant le syro-araméen.

SZ: Des hommes, voilà qui nous mène tout naturellement au thème du « voile », qui est en ce moment très discuté, et que le Coran, prétend-on, impose aux femmes.

L: Dans un passage de la Sourate 24, verset 31, on lit, selon sa compréhension arabe littérale : « qu'elles frappent leurs "khumur" »

2. Allusion à un passage du livre où se trouve cette expression, p. 249 (N.d.T.).

SIGNETS _____ **Christoph Luxenberg**

sur leurs poches » ! Ce passage incompréhensible a été paraphrasé par la suite, conformément aux commentateurs arabes, comme suit (traduction R. Blachère) : « qu'elles rabattent leurs voiles sur leurs gorges ». Mais en syro-araméen il faut comprendre : « qu'elles bouclent leurs ceintures autour de leurs hanches ».

SZ : Le voile est donc en réalité une ceinture de chasteté ?

L : Pas tout à fait. La ceinture est un symbole de décence, tel que cela était en usage chez les chrétiens. Marie, elle aussi, est représentée avec une telle « ceinture ». Dans la version syriaque de la Cène, on lit également que Jésus se leva et (littéralement) « frappa un tablier autour de ses reins » pour laver les pieds de ses disciples.

SZ : De toute évidence, il y a de nombreux parallèles avec la foi chrétienne dans le Coran. Dans la Sourate 97, vous avez trouvé « Noël ». Dans la célèbre sourate « Mariam », d'après votre traduction, c'est « l'enfantement » de Marie que « le Seigneur rend légitime ». Et de surcroît, le Coran contiendrait des exhortations à la liturgie de l'eucharistie. Le Coran n'est-il donc rien d'autre qu'une version arabe de la Bible ?

L : En réalité, le Coran (en syro-araméen « Qeryân ») est à l'origine un livre liturgique syro-araméen avec des extraits de l'Écriture destinés à l'usage dans le culte chrétien. Ces extraits pouvaient aussi bien être en forme d'hymnes, tel que cela est le cas dans le Coran. Dans un second temps nous constatons, dans le Coran, le début d'une prédication qui avait pour but de transmettre aux païens de la Mecque, en langue arabe, les saintes Écritures (Ancien et Nouveau Testament). La partie socio-politique, qui a peu de choses à voir avec le Coran initial, fut ajoutée plus tard à Médine. Au départ, le Coran n'était pas conçu comme le fondement d'une nouvelle religion, il se voulait comme une interprétation de l'Écriture et n'avait donc que le rôle d'un médiateur en langue arabe.

SZ : Pour beaucoup de musulmans croyants, qui considèrent le Coran comme le seul véritable livre sacré, ces conclusions seront choquantes, voire blasphématoires. Quelles ont été jusqu'à présent les réactions ?

L : Au Pakistan, l'édition de la revue *Newsweek* (juillet 2003) qui comportait un article sur mon travail a été interdite. À part cela, je dois dire que, dans mes rencontres avec des musulmans, je n'ai jusqu'à présent rencontré aucune hostilité. Au contraire, ils témoignent

Le renard et les raisins du paradis

du respect pour la peine que se donne un non musulman pour comprendre objectivement leur sainte Écriture. Ce ne sera un blasphème que pour ceux qui préfèrent s'en tenir à une parole de Dieu mal interprétée. À ce propos le Coran dit : « Quiconque Dieu induit en erreur, personne ne pourra le remettre sur le droit chemin ! »

SZ : Mais qu'en est-il d'États islamiques comme l'Arabie Saoudite ou l'Iran, auxquels vous retirez plus ou moins leur fondement religieux ?

L : Ceci ne doit pas être forcément le cas, si ces États étaient disposés à comprendre le Coran tel qu'il entend de l'être objectivement. Les États islamiques auraient bien plutôt la chance d'appliquer de façon sensée la nouvelle compréhension du Coran.

SZ : Pourquoi avez-vous pris un pseudonyme : craignez-vous pas d'avoir le même sort que Salman Rushdie, contre lequel une fatwa a été lancée et qui a été condamné à mort ?

L : J'ai pris un pseudonyme sur les conseils d'amis musulmans qui m'ont mis en garde du fait que des fondamentalistes excités n'auraient pas besoin d'une fatwa pour agir de leur propre chef. Je n'ai d'ailleurs pas à craindre de fatwa, n'étant pas musulman. Du reste, dans ce que je fais, je ne dis aucun mal du Coran, qui incite à la recherche de la vérité.

Interview parue dans le *Süddeutsche Zeitung* du 24 février 2004, traduite par Rémi Brague, avec l'aimable autorisation de l'auteur que nous tenons à remercier ici.



Communio, n° XXIX, 5-6 – septembre-décembre 2004

Tony ANATRELLA

Questions autour du mariage homosexuel¹

Au nom de l'égalité des droits, certains militants homosexuels revendiquent le mariage entre personnes de même sexe et l'adoption des enfants. Une demande qui est paradoxale et contraire au sens du lien conjugal et familial. L'enjeu de cette militance est majeur, car c'est toute l'organisation sociale à partir du couple formé entre un homme et une femme qui est remise en cause ainsi que le mariage et la famille qui en découlent. Nous sommes loin de la simple présentation sentimentale qui en est faite par les médias lorsqu'ils soutiennent ces revendications au nom d'un « amour » qui serait partagé entre deux personnes de même sexe. Peut-on parler d'amour et d'amour conjugal dans ce genre de situation ? Bref, un soutien qui ressemble à du prosélytisme.

Les revendications homosexuelles sont devenues possibles dans un contexte où la différence sexuelle est confuse, les exigences subjectives sont exacerbées et où des raisons idéologiques s'imposent afin de justifier les pratiques sexuelles entre personnes de même sexe et des états intersexués. Ainsi la théorie du *gender* (du genre sexuel à entendre de façon sociologique et psychologique), méconnue du public, progresse avec la volonté, par ceux qui l'incarnent, d'une prise de pouvoir politique pour changer les normes en matière sexuelle.

1. Cet article est une suite au dossier publié dans *Documents Épiscopat* : « Homosexualité et mariage », septembre 2004.

À TEMPS ET À CONTRETEMPS _____ Tony Anatrella

Le *gender* : la nouvelle idéologie sexuelle

L'idéologie féministe du *gender* se définit comme l'étude du genre masculin et du genre féminin, une notion opposée à la différence sexuelle. Elle est née dans les années 1950 et a commencé à être vulgarisée à partir des années 1970. Elle prétend que, d'un point de vue sociologique, la masculinité et la féminité ne seraient pas structurellement déterminées par l'identité sexuelle de chaque sexe mais par la culture. Le terme de « sexe » fait référence à la nature informe qui doit être travaillée par la culture, alors que le « genre » appartient au domaine du langage qui envisage au moins trois variations : le masculin, le féminin et le neutre. On reconnaît volontiers une différence physique entre l'homme et la femme mais qui n'est pas déterminante. Elle ne correspond pas à un donné, qui engage une symbolique, mais relève de constructions culturelles élaborées à partir des rôles et des stéréotypes qui sont attribués, selon les sociétés, à chacun des deux sexes. Dans ce contexte on insiste, parfois avec raison, sur des situations d'injustice que l'on a fait subir à des femmes. Mais cela est le prétexte pour dire que les femmes ne veulent plus être considérées comme des êtres « inférieurs » (qui soutient une telle idée ?). Elles veulent dénoncer les systèmes qui les ont trompées en cherchant à s'affranchir du mariage et de la maternité. Le « genre » se substitue au « sexe » afin de montrer que la situation et le rôle de la femme sont des réalités sociales qui peuvent être modifiées. À partir de cette vision purement opératoire et instrumentale de la sexualité, les réalités psychiques et la symbolique inhérentes à chaque sexe sont niées. Le *gender* participe ainsi à la volonté idéologique de « déconstruire » les représentations symboliques et institutionnelles du sexuel, comme pour mieux rejoindre une hypothétique pulsion à l'état pur dégagee de l'élaboration culturelle, sociale et juridique réalisée au cours des âges de l'histoire humaine. La philosophie du vide de la pensée, inspirée par la « déconstruction » (Derrida) appliquée au socle anthropologique de la société, est un nouvel idéalisme qui poursuit une œuvre quasi suicidaire en voulant, entre autres, désincarner le sexuel.

Dans une version subjective, la théorie du *gender* soutient qu'il existe plusieurs genres (en fonction des auteurs de cinq à dix et plus encore) comme autant de configurations sexuelles subjectives, selon le désir et l'orientation sexuelle de chacun : hétérosexuel masculin, hétérosexuel féminin, homosexuel, lesbienne, bisexuel, travesti, transsexuel et autres indifférenciés. La masculinité et la féminité ne

Questions autour du mariage homosexuel

sont plus considérées comme l'expression de la division naturelle des sexes. La différence des sexualités doit remplacer la différence sexuelle. L'hétérosexualité, qui est une orientation comme une autre puisqu'elles sont toutes égales, n'est même plus la caractéristique de la procréation. On pense, dans ce système, que d'autres méthodes peuvent être utilisées afin que chacun puisse devenir « parent » au singulier et non plus parents au pluriel, entre un homme et une femme. Il faut dissocier sexualité et procréation, maternité/paternité et filiation afin de favoriser aussi bien l'adoption que la procréation médicalement assistée (PMA) par toutes personnes qui le désirent : seules ou en couples, hétérosexuels, homosexuels, etc. L'identité de genre de chacun doit rester plastique et mobile pour lui permettre de s'adapter à de nouveaux désirs. C'est au sujet de « choisir » le type de genre (son orientation sexuelle) qui lui convient suivant les situations et les étapes de sa vie. Mais comment peut-on dire que chacun a la liberté de choisir ses préférences sexuelles ? Si nous pouvons savoir comment, au cours de l'enfance et de l'adolescence, le sujet élabore les représentations de ses pulsions sexuelles qui le maintiennent dans des attrait premiers, comme c'est le cas pour l'homosexualité, il s'agit plus d'un positionnement affectivo-sexuel que d'un choix rationnel. Le *gender*, présenté comme une nouvelle émancipation subjective des normes psychiques de la différence sexuelle est, en fait, une aliénation aux pulsions partielles non-élaborées.

Il s'agit de propager cette nouvelle idéologie qui influence déjà la Commission Populations de l'ONU, le Parlement européen de Strasbourg, mais aussi le traité d'Amsterdam (1997, article n. 13) qui recommande aux états membres de reconnaître et de légitimer « les orientations sexuelles » sans aucune discrimination. Une prescription qui a été prise au sérieux dans divers pays qui instaurent des « unions civiles », comme ce fut le cas en France avec le Pacs (pacte civil de solidarité, 1999) pour des « couples » de différentes orientations sexuelles. Ce n'est pas en éclatant les références objectives sur lesquelles repose le sens du couple, du mariage et de la famille, que l'on favorise la cohésion sociale.

Pour faire accepter cette nouvelle conception de la sexualité humaine, il faut travailler à un changement radical de la société. Il est donc conseillé aux militants du *gender* (féministes et homosexuels) de s'engager dans des lieux de pouvoir où l'on décide du sort du couple, du mariage, de la famille, de l'éducation des enfants (en particulier l'éducation sexuelle que des associations homosexuelles

À TEMPS ET À CONTRETEMPS ————— Tony Anatrella

veulent faire dans les écoles pour soi-disant lutter contre « l'homophobie ») et en prenant appui sur les médias. L'étude de la théorie du *gender* est inscrite au programme de la plupart des matières dans toutes les universités, ainsi se communiquent ces notions au nom de la volonté de construire un monde plus égalitaire et sans discriminations. Derrière des propos apparemment généreux, se cache une véritable entreprise de sape qui s'en prend délibérément à tout ce qui pourrait rappeler et signifier la différence sexuelle. Le christianisme est le premier visé². Il s'agit de montrer que la notion de nature masculine et de nature féminine sont des idées contraires à l'égalité. Selon le *gender* nous sommes d'abord des êtres humains tous égaux, avant d'être homme ou femme, le marquage sexuel n'étant pas plus important que la couleur des cheveux. Seul le désir sexuel de chacun permet de définir socialement la sexualité.

Le *gender* est une théorie idéaliste qui oublie que l'être humain en soi et asexué n'existe pas. Nous ne participons à l'humanité qu'en étant homme ou femme. Cette idéologie profite pour s'imposer du climat intellectuel de la suprématie de l'individualisme et du subjectivisme dans une société libérale. Elle séduit de très nombreux intellectuels, et notamment des sociologues et des psychanalystes, et se met en œuvre de la même façon et avec le même aveuglement que celui qui a présidé à l'avènement du marxisme. Elle provoquera des dégâts semblables à ceux qui ont été occasionnés quand certains ont voulu radicalement changer la société pour changer l'homme. Nous sommes dans un mouvement identique dont les raisons premières sont psychologiques, alors que pour le communisme elles étaient politiques et économiques. Il n'est pas étonnant que le règne de l'individu entraîne la valorisation des normes psychologiques et

2. Une censure intellectuelle est actuellement mise en œuvre pour empêcher tout discours qui rappelle que la différence sexuelle est au fondement de la société. Dans le *Dictionnaire de l'homophobie* (PUF, 2003) on peut lire que soutenir cette idée est déjà une attitude homophobe et discriminatoire. Une dictature de la pensée voudrait, au nom de l'homosexualité, s'imposer et opérer une police des idées contre l'Église, comme en témoigne l'article de D. BORILLO, *L'obsession vaticane* publié dans le journal *Le Monde* du 6 septembre 2004. Il conteste à l'Église, au nom de la laïcité, le droit de rappeler cette exigence anthropologique et politique. Cet auteur oublie que si l'État est laïc, la société, elle, ne l'est pas, et que tout mouvement et toute institution a la liberté de s'exprimer sur des enjeux de société. Mais pour ce militant de la cause homosexuelle, il faut éviter de s'interroger sur les questions psychologiques et sociales posées par l'homosexualité.

Questions autour du mariage homosexuel

du récit personnel au détriment des exigences sociales et de l'intérêt général.

La théorie du *gender* s'appuie sur divers auteurs marxistes, structuralistes et d'inspiration psychanalytique, et sur ceux de la révolution sexuelle avec Wilhelm Reich (1897-1957) et Herbert Marcuse (1898-1979) qui invitent à vivre toutes les expériences sexuelles afin de se libérer des lois de la société sur la sexualité. Simone de Beauvoir (1908-1986) est également une référence avec sa formule ambiguë et « constructiviste » : « On ne naît pas femme, on le devient », complétée nécessairement quelque temps après par : « On ne naît pas homme, on le devient. » Autrement dit, la condition de la femme et celle de l'homme ne sont pas des données de base. Plus récemment, la philosophe américaine Judith Butler, s'inspirant des minorités sexuelles et de son expérience de lesbienne, a développé l'idée du *Gender Trouble* qui renvoie au trouble suscité par le désir, par le genre de son désir. Selon cet auteur, les pratiques sexuelles minoritaires doivent servir à « troubler la norme » et à montrer que l'hétérosexualité ne va pas de soi. Dans sa perspective, le genre est comme un rôle que l'on apprend à force de le répéter (on dit qu'il a un caractère « performatif »). Il faut donc s'en libérer et construire son genre, quitte à en changer au cours de son existence. Ce qui donne une plus grande liberté et un autre pouvoir sur les choses. Cela veut dire que l'être humain n'a pas d'identité fixe et que la sexualité peut évoluer et changer tout au long de la vie. Judith Butler est la théoricienne des mouvements homosexuels et elle rencontre un certain succès auprès de jeunes qui sont fascinés par l'idée que le genre puisse se construire et se remanier dans diverses directions. L'inconvénient de cette nouvelle idéologie, qui veut s'affranchir des normes sexuelles fondées sur la différence sexuelle, est en fait de chercher à justifier, par divers artifices sémantiques, la posture homosexuelle (et la situation personnelle de l'auteur) qui serait une configuration plus authentique que celle de l'hétérosexualité. En réalité, l'auteur propose une régression permanente de l'identité sexuelle à celle des tendances sexuelles et donc des pulsions partielles recherchées pour elles-mêmes dans l'incohérence de l'identité du sujet. Il n'est pas étonnant que ce discours séduise des jeunes qui sont encore dans le conflit intrapsychique entre leur identité et leurs tendances sexuelles qui ne sont ni sublimées ni articulées dans leur psychologie génitale. Il faut y voir l'une des carences du travail psychique des personnalités contemporaines qui sont dans le paraître et dans la surexposition corporelle, faute d'occuper leur espace interne.

À TEMPS ET À CONTRETEMPS ————— Tony Anatrella

C'est ce qui explique que les psychopathologies nouvelles se développent autour de la crise du *self* (difficulté à être soi dans la continuité psychique), de l'embarras à prendre possession de soi et de la confusion sexuelle qui vient compliquer les relations et la communication entre les personnes. Dans ce contexte, la philosophie de Judith Butler est une aubaine quand elle propose une idéologie qui renforce des défenses sur des problèmes psychiques non remaniés et les transforme en problèmes politiques. Elle est entendue avec la complicité des médias car elle déplace et travestit des interrogations que l'on ne veut pas percevoir. Il est plus simple de croire avec Judith Butler qu'il faut repenser la sexualité, le couple et la famille à partir de la « vérité » de l'homosexualité, que de se confronter à la névrose infantile qui l'a créée.

Mais revenons de façon plus globale aux présupposés de l'idéologie du *gender*. Si les genres masculin et féminin sont des produits culturels, sans aucun lien avec la réalité sexuelle de la personne, la théorie du *gender* dénonce que la société puisse s'organiser uniquement autour du couple formé par un homme et une femme. Elle propose même une critique féministe de l'orientation hétérosexuelle obligatoire de la femme. Elle initie une stratégie du droit à l'avortement qui consiste à informer toute femme du fait que la pénétration hétérosexuelle, étant un pouvoir de l'homme sur la femme, est une violation, quelle que soit l'expérience subjective contraire. Elle affirme que les hommes et les femmes ont une « sexualité polymorphe ». Ils ne ressentent pas d'attraction pour les personnes du sexe opposé par nature, mais plutôt à cause d'un conditionnement de la société. Par conséquent, le désir sexuel peut être orienté vers qui l'on veut. De ce fait, toutes les formes de couples et de familles sont possibles.

Dans une société qui s'uniformise toujours davantage autour de normes psychologiques, les militants homosexuels se sont appuyés sur le *gender* pour exprimer leurs revendications singulières. Le climat est donc favorable pour demander à la société d'avaliser des exigences subjectives qui sont en réalité la traduction de conflits psychiques que l'on travestit en demandes de reconnaissance juridique. Les immaturités affectivo-sexuelles et les positions névrotiques deviennent à présent des enjeux sociaux et politiques de pouvoir, le champ psychologique se confondant avec le champ social. Ce mouvement s'est, entre autres, développé à la suite des campagnes de prévention contre le sida qui ont exposé socialement

Questions autour du mariage homosexuel

des pratiques sexuelles comme autant de conduites possibles en les valorisant. Les médias ont amplifié le phénomène en détruisant les frontières entre l'intime et le public, ce qui a été une chance pour les tenants de la théorie du *gender*. Les revendications subjectives en matière sexuelle sont présentées comme autant de valeurs psychologiques, de nouvelles normes plus libres que celles qualifiées d'anciennes ou de traditionnelles.

Ainsi, faut-il se libérer des normes de la différence sexuelle pour celles des tendances sexuelles. Cette pseudo-libération masque mal le conflit et le déni qui s'opèrent entre ces deux réalités. La différence sexuelle est un donné à accepter et à intégrer dans la vie psychique en étant homme ou femme, masculin ou féminin. Elle est en interaction avec les tendances sexuelles qui, elles, sont le résultat des pulsions partielles de l'enfance plus ou moins bien sublimées (exhibitionnisme, voyeurisme, sadisme, masochisme, névrose homosexuelle infantine, etc.). Dans le meilleur des cas, il y a une continuité entre l'identité sexuelle et la tendance sexuelle lorsque cette dernière est mise sous le primat de la psychologie génitale : le sujet accepte d'être un homme ou une femme et intègre le sens de la différence des sexes grâce au travail de la bisexualité psychique (mise en dialogue à l'intérieur de soi des deux sexes et non pas être masculin et féminin en même temps, ce qui est une vue de l'esprit). L'échec de la coordination entre l'identité sexuelle et l'orientation sexuelle favorise, entre autres, l'homosexualité.

Nous assistons à un manège troublant qui en dit long sur la dérive de notre société dépressive et sur l'aveuglement du pouvoir politique. Des sujets en prise avec des conflits idiosyncrasiques, c'est-à-dire qui sont singuliers à la psychologie de chacun, au lieu d'être travaillés sur la scène psychique, profitent des failles du socle anthropologique de la société (affaibli par une série de dispositions législatives sur l'union civile, la famille et le divorce) pour ventiler des désirs incompatibles avec le lien social, tout en le déstabilisant davantage. Le mariage et l'adoption des enfants, dont le repérage devient socialement flou, apparaissant comme la solution des problèmes psychiques des homosexuels.

À TEMPS ET À CONTRETEMPS ————— Tony Anatrella

Le mariage dévalorisé

Le mariage, présenté comme une contrainte épouvantable et ringardisé, a été progressivement dévalorisé et vidé de sa substance. Il se rapproche de plus en plus du Pacs : il peut se contracter et se défaire, dans un cas comme dans l'autre, par consentement mutuel, voire par une volonté unilatérale. Dans les textes, il est toujours présenté comme une institution alors que dans la pratique son statut est constamment transgressé, à commencer par le législateur, pour en faire un simple contrat sur le modèle de la société libérale et marchande. Il devient comparable à un contrat de location. La banalisation du divorce en quatre catégories³ dont l'une permet, depuis la loi de 2004, la répudiation légale au nom de « l'altération définitive du lien conjugal », change évidemment la signification légale du mariage. La responsabilité à l'égard de la communauté de vie des époux (article 215 du Code civil) et le devoir de fidélité (article 212) sont minimisés. Que devient une société lorsque les citoyens sont découragés de s'engager matrimonialement ?

Les droits qui étaient inhérents au mariage ont été étendus au concubinage, puis au Pacs et à diverses situations affectives et de filiation. Dans ces conditions, quel est l'intérêt du mariage ? La loi ne lui réservant rien de particulier qui n'existe déjà sans avoir besoin de se marier, mis à part quelques avantages mineurs, il est déserté ou bien chacun y met ce qu'il veut. Des gens s'en expliquent de façon narcissique en disant : « pour moi, le mariage c'est... », en donnant une réponse toute subjective au lieu de s'interroger sur ce qu'il représente objectivement pour la majorité des gens et, au regard de la loi, pour la société, mais surtout sur ce qu'il est dans une perspective anthropologique. Il est l'alliance de l'homme et de la femme, des deux seules identités sexuelles qui existent et à partir duquel se noue et s'élabore le lien social. Au minimum, le mariage est devenu l'événement social de la reconnaissance d'un lien affectif.

Devant un tel appauvrissement anthropologique, certaines personnes homosexuelles, qui sont en mal d'identité personnelle et de reconnaissance sociale, se précipitent sur cette institution dévitalisée par des mœurs entérinées par le législateur. Il en va toujours ainsi lorsque les institutions humaines ne sont plus en lien avec leur racine. Le mariage, qui est une institution associant l'homme et la

3. T. ANATRELLA, *Époux, heureux époux*, Flammarion, Paris, 2004.

Questions autour du mariage homosexuel

femme, est réduit, nous l'avons dit, à un simple contrat mais en plus dépouillé de ses valeurs structurantes : engagement, fidélité, responsabilité, filiation et lien juridique à la société. De nombreux jeunes qui veulent se marier sont parfois angoissés et paralysés à l'idée de s'engager ; ils portent en eux le brouillage des repères de la société. Ils le perçoivent sans avoir toujours le langage pour exprimer ce malaise de la société. Ils le regrettent et sont en attente d'autres exigences plus réalistes et plus humanisantes qui les aident à construire leur vie conjugale et familiale en participant au lien social.

Le couple et la parenté risquent d'être présentés de façon délirante en laissant croire que l'on peut, par exemple, concevoir un enfant de multiples façons et lui donner plusieurs parentés. Si cela peut, éventuellement, être relativement viable pour une génération qui bénéficie d'autres références, qu'advient-il sur plusieurs générations, lorsque les repères seront devenus méconnaissables, si nous voulions ériger en principe une situation aussi particulière ?

La définition du couple et de l'amour conjugal est-elle extensible à tous liens affectifs ?

Nous sommes, une fois de plus, dans la pure philosophie nominaliste en désignant en termes identiques l'expérience que recouvrent deux structures relationnelles opposées : un couple formé d'un homme et d'une femme et un duo homosexuel. Les effets de langage et l'incompréhension des réalités nous laissent entendre que c'est du pareil au même. Il faudrait donc s'entendre sur la notion de couple que l'on voudrait élargir à toutes les formes de relations et sur le sens de l'amour qui serait commun à tous les attachements. Précisons ces deux notions.

Deux personnes de même sexe ne forment pas un couple, mais un duo qui met en présence deux semblables. Ils peuvent avoir des intérêts affectifs et matériels en commun, mais ce duo est du domaine du privé car il ne représente pas une valeur à partir de laquelle la société peut s'organiser. Sauf dans une société individualiste qui se délite socialement, où la loi, au lieu d'exprimer une régulation de ce qui concerne l'intérêt général, régresse en ayant l'obligation impérative de valider tous les comportements qui existent. À la différence du duo, le couple implique la dissymétrie sexuelle de l'homme et de la femme pour constituer une communauté de vie qui symbolise l'altérité sexuelle, dont la société a besoin, et qui représente le mieux la parenté et la succession des générations. Autrement dit, la société se structure autour des deux seules identités sexuelles qui existent, dont l'union est source de lien social, alors qu'il lui serait dommageable

À TEMPS ET À CONTRETEMPS _____ Tony Anatrella

de s'organiser à partir de tendances sexuelles comme l'homosexualité ou d'autres encore.

Tous les « amours » ne sont pas égaux. L'amour conjugal est le propre d'un couple formé entre un homme et une femme. L'attachement homosexuel est aux antipodes de ce type d'amour qui implique d'être dans l'altérité sexuelle. Deux personnes homosexuelles peuvent éprouver des attraits et des sentiments qui ne sont pas automatiquement significatifs de l'amour. Les mots masquent souvent la réalité des choses quand on affirme, dans le déni de toute analyse, que « l'amour » qui existe entre deux personnes de même sexe est le même que dans un couple formé par un homme et une femme. L'amour n'est pas un sentiment, même s'il implique les sentiments, l'attachement à l'autre et l'attrait sexuel, mais une structure relationnelle entre homme et femme à laquelle on accède en développant le sens de l'altérité. La question est de savoir comment y parvenir ? C'est en renonçant à une part de son narcissisme et à la toute-puissance d'un sexe unique, en intériorisant la différence sexuelle, que le sens de l'autre dans toute son étrangeté peut apparaître. Il y a ainsi des conditions psychologiques qui rendent possible l'entrée dans l'économie de l'amour.

La vision sentimentale de la relation humaine qui traverse actuellement toutes les formes de relation (le couple, la famille, l'école, l'entreprise, la société, la politique, la culture et certaines pratiques pastorales) fausse toutes les relations institutionnelles et le rapport au sens de ce qui fait loi. Si les relations humaines ne reposent que sur les sentiments – ce sont souvent les relations les plus immatures qui sont soutenues actuellement dans une fausse convivialité – alors, il est vrai, c'est la porte ouverte à toutes les formes « d'unions » et l'assujettissement du lien social aux souhaits particuliers. Nous confondons le fonctionnement psychologique avec les logiques sociales qui, elles, dépendent de réalités universelles pour reconnaître ce qui fait loi et quel type de sexuel il convient d'instituer. Le particularisme homosexuel ne correspond pas à cette exigence.

L'égalité en droit n'implique pas l'égalité des situations

Le mariage fondé sur le sens de l'altérité sexuelle, et sur la liberté des hommes et des femmes de s'associer, se trouve détourné au nom des sentiments et de l'égalité des citoyens devant la loi pour être

Questions autour du mariage homosexuel

revendiqué par des personnes du même sexe. Il faut éviter de se laisser prendre au piège de ce sophisme. Si les citoyens sont égaux devant la loi, ils ne sont pas nécessairement dans des situations égales et de même valeur. Les homosexuels sont dans une revendication qui est liée à un particularisme sexuel, mais ils ne sont pas dans la situation universelle d'un couple formé par un homme et une femme pour se marier. Dans ses lois et ses institutions, la société donne une lisibilité à des dimensions objectives. Il ne lui revient pas d'organiser des unions selon les tendances sexuelles de chacun et de morceler le lien social en fonction des communautarismes qui sont contraires à ses intérêts. Si la loi a pour but de légitimer les intrigues subjectives de chacun, c'est la porte ouverte à tous les arbitraires.

L'homosexualité a toujours existé et existera toujours, tout en étant un phénomène minoritaire. Pour autant, les relations homosexuelles ne peuvent pas être assimilées au mariage et à la famille ; rien dans l'histoire de l'humanité ne permet d'accréditer l'idée que l'on puisse en faire une valeur et organiser ces « unions » comme celles formées entre un homme et une femme dans le mariage. Elles n'ont pas le même intérêt et la même signification pour la société qui se construit et se perpétue grâce à la différence des sexes.

Dire que tout est culturel et provient des décisions prises par des Assemblées démocratiques, ou encore qu'une loi peut en défaire une autre, est un raisonnement insuffisant. Il laisse entendre que nous serions livrés à l'instabilité des mœurs d'une époque. Nous sommes sous l'emprise de la philosophie de quelques sociologues qui observent et classent de façon discutable tous les comportements. Sous le prétexte que des situations existent, elles doivent être légitimées et organisées dans la loi. C'est ainsi que se présentait un des innombrables rapports sur la famille⁴ qui ajoute de la confusion entre des cas particuliers, certes à prendre en compte, et ce qui doit faire loi dans la société. S'arrêter à des situations aussi singulières pour les ériger en normes, veut dire que rien de valable et de durable ne peut être accessible à la raison humaine pour dégager des principes universels en matière matrimoniale et familiale. Pourquoi ne pas étendre ce raisonnement à d'autres réalités comme celles des droits de l'homme ou de la recherche scientifique ? Pourquoi ce qui serait valable dans un cas ne le serait-il plus dans un autre ?

La raison humaine part de la donnée objective de l'existence des deux sexes pour définir le couple, le mariage, la procréation et la

4. I. THÉRY, *Couple, filiation et parenté aujourd'hui*, O. Jacob, Paris, 1998.

À TEMPS ET À CONTRETEMPS ————— **Tony Anatrella**

transmission entre les générations. C'est plus authentique, plus cohérent et plus lisible pour les personnes, la société et encore davantage pour les enfants, comme nous le verrons plus loin. Inscrire dans la loi l'unisexualité entre personnes de même sexe qui formeraient un « couple » et une « famille » participerait de ces décisions qui brouillent les repères de base. Dans le même temps, on évite de s'interroger sur l'homosexualité.

L'homosexualité source de confusion sexuelle et sociale

Il faut rappeler que le choix d'objet homosexuel, qui est inhérent à la vie psychique, ne se confond pas avec l'homosexualité dans laquelle un sujet va éventuellement s'orienter. Le choix d'objet homosexuel traverse en permanence la vie intrapsychique de tout être humain. Il commence avec des personnes du même sexe, en particulier avec ses parents, pour étayer les premières relations du sujet mais aussi pour acquérir une confiance en soi. L'enfant a besoin de trouver des matériaux psychiques à partir du parent et d'autres personnes de même sexe pour conforter et intégrer son identité sexuelle. Le sujet ne construit pas son identité sexuelle ; il est surtout engagé dans un travail d'assentiment de ce donné qu'il se prépare à accepter, alors que dans d'autres cas et pour diverses raisons, il peut le refuser. L'identification homosexuelle pendant l'enfance et l'adolescence joue un rôle décisif à ce sujet. Il y a ainsi, au cœur de l'inconscient, une problématique homosexuelle qui s'exprime à travers des fantasmes, des rêves et des désirs mais qui ne font pas pour autant une homosexualité et n'entraînent pas des comportements érotisés.

En revanche, Freud suggérait que l'expression d'une tendance sexuelle recherchée pour elle-même, comme celle de l'homosexualité, procède d'un conflit que le sujet tente de résoudre dans la réalité extérieure. Il peut ensuite s'exprimer à travers différentes formes d'homosexualités. L'homosexualité n'est pas une « variante » de la sexualité humaine, qui serait à égalité avec l'hétérosexualité, mais l'expression d'une tension entre une tendance qui est en discontinuité avec l'identité sexuelle. Elle est le résultat de l'échec de l'acheminement du sujet vers l'hétérosexualité qui achève le développement sexuel humain.

L'homosexualité, qui est un des effets de la vie intrapsychique, est maintenant à l'origine de revendications politiques. Un tel

Questions autour du mariage homosexuel

déplacement des processus psychiques aux logiques sociales, pose de nombreux problèmes. Il induit une vision fusionnelle des réalités et l'idée que la loi devrait légitimer des intrigues subjectives. Cette conception est pour le moins régressive, car la personne se socialise à partir de son identité sexuelle et non pas en fonction d'une tendance qui, elle, est du côté de la pulsion. Nous assistons à une manœuvre sémantique pour laisser entendre qu'une relation entre deux personnes de même sexe serait identique à un couple formé par un homme et par une femme et pourrait même, en adoptant des enfants, être qualifiée de famille. Si nous pouvons retrouver des sentiments communs dans ces types d'attachements, les structures psychiques sur lesquelles ils reposent, répétons-le, ne sont pas du tout identiques. L'homosexualité est fondée sur une fascination narcissique du même et du semblable, alors que le couple homme et femme dépend de la dynamique de l'altérité des sexes. La notion de couple, qui implique la dissymétrie des partenaires, ne peut donc pas s'appliquer à une liaison entre personnes de même sexe ; à moins de ne plus savoir de quoi l'on parle.

Du mariage à l'adoption des enfants

De la même façon, le concept « d'homoparentalité » est un non-sens et inadéquat puisque la parenté n'est pas liée à l'unisexualité. L'homosexualité n'est pas à l'origine de la conjugalité et encore moins de la parenté. Il est pour le moins incohérent de vouloir dissocier l'éducation⁵ des enfants de leur conception qui résulte de la différence sexuelle. Un enfant est le fruit d'une rencontre entre un homme et une femme et non pas seulement d'un ovule et d'un spermatozoïde.

Dans les consultations psychothérapeutiques, nous accueillons de nombreux adolescents adoptés qui souffrent d'une dissociation de base avec leurs origines. Nous pouvons penser, que s'ils étaient adoptés dans un contexte d'homosexualité, cette division serait encore plus dommageable et compliquerait l'élaboration de leur sexualité. Ils risquent d'être écartelés entre la façon dont ils ont été conçus et des personnes du même sexe qui se présentent comme leurs « parents » adoptifs.

5. T. ANATRELLA, *La différence interdite*, Flammarion, Paris, 1999.

À TEMPS ET À CONTRETEMPS ————— Tony Anatrella

En inventant artificiellement, au nom de la « pluriparentalité », une distinction entre le « parent géniteur » et le « parent éducateur », on cherche à justifier idéologiquement des situations affectives particulières qui faussent la relation à l'enfant. Nous introduisons une division et une incohérence au cœur même de sa vie psychique et nous l'engageons socialement dans une relation inauthentique. La société actuelle entretient une insécurité de base dans la filiation, en instrumentalisant l'enfant au service du narcissisme des adultes et de leur problème identitaire.

On comprend mieux, dans les cas d'homosexualité, qu'il soit aberrant d'exiger l'adoption d'un enfant. Ce désir repose sur le fantasme de l'auto-engendrement et de l'autosuffisance d'un sexe unique. Il est l'expression d'une transgression quasi incestueuse en voulant un enfant pour soi, alors que l'enfant ne peut être appelé à la vie et donné à lui-même que par deux personnes sexuellement différentes. Accepter l'adoption, dans ces conditions, revient à jouer aux apprentis sorciers comme avec le clonage humain.

N'oublions pas que l'enfant s'éveille sexuellement par rapport aux adultes avec lesquels il vit et en particulier ses parents. Il n'est pas indifférent de savoir qu'un enfant éduqué entre un homme et une femme va trouver de la masculinité et de la féminité pour élaborer psychiquement sa sexualité dans la différenciation et dans l'association de l'affectif, du charnel sexué et du symbolique⁶, alors que ces trois réalités sont effacées dans une relation unisexuée. Il n'est pas possible de séparer le sexué (être homme ou femme) du sexuel (l'orientation sexuelle en cohérence avec la procréation). Et n'en déplaise aux théoriciens occasionnels⁷ de « l'organicisme » qui ont la phobie du corps et du sexe, la conception d'un enfant, pour être humaine, ne passe que par l'homme et par la femme et dans la logique de ce dont un enfant a besoin. La question est donc de savoir dans quelle structure relationnelle l'enfant va être engagé, au lieu de se préoccuper uniquement du climat sentimental dans lequel il va être accueilli.

Le critère de sexualité est indispensable pour adopter un enfant et la loi de 1966 devrait, sans doute, être en partie « revisitée » à ce sujet pour ne pas être détournée de l'intention première du législa-

6. *Op. cit.* Voir aussi du même auteur : *Les modèles sexuels contemporains*, in Le supplément, n° 215, Éd. du Cerf, Paris.

7. I. THÉRY, *L'un et l'autre sexe*, Esprit, mars-avril 2000, n° 3-4.

Questions autour du mariage homosexuel

teur. Face à une nécessité sociale, il voulait, entre autres, qu'un membre célibataire de la famille de l'enfant puisse l'adopter ; mais à l'époque cela incluait qu'il ne soit pas homosexuel. L'enfant doit pouvoir se trouver dans la même situation qu'entre son père et sa mère avec des personnes qui sont dans la disposition d'un homme tourné vers une femme et réciproquement. Sinon, nous mutilons ces enfants d'une part identificatoire pour se constituer. L'enfant n'est pas un droit ni un soutien narcissique pour ceux qui cherchent à valider socialement une orientation sexuelle qui est en incohérence avec la procréation et donc aussi avec l'adoption. Il serait pour le moins discriminatoire pour l'enfant de se retrouver entre deux personnes de même sexe qui seraient dans une fiction parentale.

Certains veulent prouver que « l'homoparentalité est une chance pour la famille », alors qu'elle inscrit l'enfant et la société dans une pensée délirante. La plupart des enquêtes qui sont faites à ce sujet sont de mauvaise foi, leurs méthodes et leurs résultats sont douteux. Il faut prouver que tout va bien et que des enfants adoptés pourraient se développer normalement. Ce qui est loin d'être évident d'un point de vue psychologique mais aussi du point de vue des conséquences sur la société. On veut traiter un problème individuel et singulariser le droit sans tenir compte de la dimension sociale que représente la conception et l'éducation des enfants.

Il n'y a rien de discriminatoire et d'homophobe⁸ à penser qu'il n'y a que des hommes et des femmes qui se marient, conçoivent, adoptent et éduquent des enfants. Mais les croyances issues de la théorie du *gender* (Stoller, 1960) ont développé, comme nous l'avons évoqué plus haut, une autre conception de la sexualité humaine. Elle introduit une séparation totale entre le sexe biologique (le sexué) et l'identité de genre (orientation sexuelle). La pratique que chaque personne a de la sexualité, devient une identité. Il n'y a plus des hommes et des femmes, mais des hétérosexuels, des homosexuels, des transsexuels, etc., et une classification selon les orientations sexuelles. En dissociant une tendance de l'appartenance sexuelle de la personne, ce système crée de la perversion intellectuelle et relationnelle. Quand on n'a pas le sens de la différence sexuelle, il est difficile d'avoir le sens de la vérité des réalités.

8. Étrange accusation qui anesthésie la pensée et qui veut dire la « peur du semblable » et non pas la « peur des homosexuels » et qui demeure une interprétation projective.

À TEMPS ET À CONTRETEMPS _____ Tony Anatrella

Dans ce contexte, le mariage, la famille et la filiation sont asexués et l'on affirme que l'enfant peut-être éduqué indifféremment par un homme ou par une femme : c'est du pareil au même. Les lobbies et les tenants de cette philosophie comportementaliste (d'un sexe désincarné et indépendant de la problématique sexuelle de l'inconscient, du régime des pulsions et des représentations que le sujet se donne à travers la résolution de ses aménagements internes) sont très actifs et parviennent à faire modifier les législations dans la plupart des pays occidentaux, et dans l'aveuglement des politiques. Il est prévisible que cette théorie fera plus de mal que le marxisme. Mais qui veut le savoir actuellement, quand les médias entretiennent la banalisation de l'homosexualité et la théorie du *gender*, et censurent toutes les critiques ?

*

Ce qui est en cause dans le débat actuel, ce n'est pas la personne de l'homosexuel, mais c'est de tenter de faire d'une intrigue psychique une revendication politique et de faire admettre que l'homosexualité peut aussi participer à la redéfinition du couple, du mariage et de la famille : un objectif déraisonnable. Montrer dans une vision purement comportementaliste que des enfants peuvent être affectivement appréciés dans une relation unisexuée, est insuffisant. L'enjeu se situe dans les conséquences sociales de la revendication des homosexuels à vouloir se marier et adopter des enfants.

Tony Anatrella, psychanalyste et Spécialiste en Psychiatrie Sociale. Enseigne aux facultés jésuites de Paris (Centre Sèvres) et aux Facultés libres de Philosophie et de Psychologie de Paris (IPC). Consulteur du Conseil Pontifical pour la Famille et du Conseil Pontifical de la Santé. Derniers ouvrages de référence pour le sujet de cet article : *La différence interdite* (1999), *La liberté détruite* (2002) et *Époux, heureux époux* (2004), tous publiés aux éditions Flammarion.

Communio, n° XXIX, 5-6 – septembre-décembre 2004

Marie-Françoise BASLEZ

Arte entre connaissance historique et idéologie

LA série présentée en mars-avril dernier sur Arte par Gérard Mordillat et Jérôme Prieur, *L'origine du christianisme*, ne cesse de susciter admiration pour la filmographie, intérêt et sympathie pour une entreprise courageuse, qui présente à un large public des textes et des problématiques difficiles, désarroi et polémique quant à la visée de cette série. Pour prendre la mesure des débats, il faut se référer au livre qui a précédé de peu la première émission, *Jésus après Jésus*¹. Les deux auteurs utilisent les interventions des chercheurs qu'ils ont interrogés pour construire une démonstration qui leur est propre, cette fois, et surtout ils explicitent leur méthodologie et leur conception de l'histoire.

Dans la série télévisée, où chacun des chercheurs présente évidemment un point de vue qui lui est personnel, la visée idéologique ressort du montage, qui culmine dans l'épisode final du *Verus Israel*, avec l'idée-force que le christianisme s'est approprié le judaïsme en le dépossédant de ses Écritures et de son statut, en le « chassant de sa maison » (Moshe-David Herr), et que l'antisémitisme trouve sa source dans l'image déformée d'un « Juif imaginaire » qu'ont diffusée les premiers chrétiens (Emmanuelle Main). Ces interventions finales tranchent évidemment avec les propos nuancés d'un certain nombre d'exégètes et de chercheurs, mais elles n'en constituent pas moins un point d'orgue.

1. Au Seuil, 2004, 387 p.

À TEMPS ET À CONTRETEMPS — Marie-Françoise Baslez

Au-delà de ces expressions provocatrices, il faut donc absolument revenir au livre pour comprendre le projet des auteurs et juger de la pertinence de leur méthode. Le livre présente les origines du christianisme comme une suite de séparations d'avec le judaïsme, depuis le jour de la Pentecôte jusqu'à la rupture consommée au milieu du II^e siècle : séparations entre la famille de Jésus et ses disciples, entre les Hellénistes de culture grecque et les Hébreux, entre Paul et Jacques, entre « chrétiens » et judéo-chrétiens après la chute du Temple et la révolte de Bar Kochba (les judéo-chrétiens étant considérés comme les dépositaires de l'authentique religion de Jésus), enfin entre Marcion et la Bible hébraïque qu'il rejetait. C'est donc une dynamique exclusivement négative, qui déconcerte d'emblée l'historien de l'Antiquité, et qui conduit à s'interroger également sur la christianisation de l'empire romain en trois siècles, une dynamique positive celle-là, et à travailler sur des relations et des interactions triangulaires entre juifs et chrétiens, juifs et « païens », « païens » et chrétiens². Les auteurs ont donc choisi de n'utiliser aucune des différentes approches historiques des textes bibliques par leur environnement. Ils n'ont recouru ni à l'étude sociologique des milieux³, ni aux approches comparatives de l'histoire religieuse de l'empire romain⁴, ni même aux approches littéraires « laïques » de l'expression chrétienne⁵. Ils présentent leur entreprise comme un « projet

2. Voir par exemple, parmi les synthèses récentes, R. LANE FOX (historien d'Oxford), *Païens et chrétiens. La religion et la vie religieuse dans l'empire romain*, 1986, trad. fr. Presse du Mirail, Toulouse, 1982, D. R. EDWARDS, *Religion and power: Pagans, Jews and Christians in the Greek East*, Oxford, 1996, ou J.M. LIEU, *Images and reality: the Jews in the world of the Christians in the second Century*, Edimbourg, 1996 (qui inscrit les relations entre juifs et chrétiens dans l'ensemble de la cité) ou mon étude *Bible et histoire. judaïsme, hellénisme, christianisme*, Fayard, 1998, Folio Histoire, Gallimard, 2003. D'un point de vue général, l'anthropologie et la sociologie contemporaines ont tendance aujourd'hui à récuser les approches à deux termes, qui sont réductrices et exagèrent les antinomies.

3. À titre d'exemples les études d'histoire régionale de l'archéologue et épigraphiste Saint-Mitchell, *Anatolia. Land, Men and Gods*, Oxford, 1993, en particulier vol. II, *The Rise of the Church*.

4. Voir récemment, N. BELAYCHE et S. C. MIMOUNI dir., *Les communautés religieuses dans le monde gréco-romain. Essais de définition*, Bibliothèque de L'École des Hautes Études, Sciences Religieuses, Brépols, Turnhout, 2003.

5. Par exemple G. BOWERSOCK, spécialiste de la rhétorique et de la culture de l'Orient romain : *Fiction as history*, University of California Press, 1994, fournit sur un sujet brûlant, l'apparition du nom de chrétien, fournit de bons arguments

Arte entre connaissance historique et idéologie

littéraire», le seul qu'ils jugent possible, si bien qu'ils posent en définitive le problème très intéressant des rapports entre histoire et historiographie, quand il s'agit de faire l'histoire des origines à partir de textes fondateurs.

Pour une histoire des origines : « Que du texte ! »

De ce point de vue, l'histoire des origines du christianisme n'est pas si spécifique, ni si différente de l'histoire des origines de l'hellénisme, par exemple, qui repose elle aussi essentiellement sur des textes, les poèmes homériques. Personne ne contestera que la visibilité archéologique du christianisme est à peu près nulle aux trois premiers siècles et que les recoupements propres à la méthode historique entre lot d'archives et témoignages extérieurs sont déséquilibrés, encore que ces derniers existent et soient très utiles. « Que du texte ! », s'exclament les auteurs (p. 9) : personne n'en disconvient. Personne ne contestera non plus que les communautés chrétiennes, comme toutes les communautés antiques, ont repensé leurs origines selon une logique identitaire qui est celle de toute l'historiographie de cette période⁶. Mordillat, Prieur et leurs intervenants se donnent donc pour objet de démonter et de reconstituer le travail de mémoire des premières générations chrétiennes, ainsi que l'ont fait par exemple M. Finley ou J.-P. Vernant pour les débuts de l'hellénisme. Quoi de plus fondamental, aujourd'hui, que l'association du travail de mémoire à la recomposition historique du passé ! L'histoire des origines est toujours une histoire de textes et d'écritures, dans tous les sens du terme. Quand il s'agit du judaïsme et du christianisme, on privilégie à juste titre l'intertextualité, puisque la collection biblique s'est composée comme l'histoire d'une promesse et d'un accomplissement : de ce fait, l'historien a toujours besoin de l'exégète.

pour le faire remonter à une tradition orale très ancienne, alors que la série y voit la consommation de la rupture avec le judaïsme, et surtout l'édition avec Ch. P. JONES du *Martyre de Pionios, prêtre de Smyrne*, Washington, 1994, sur l'insertion politique et culturelle du premier christianisme à Smyrne entre Juifs, Grecs et Romains.

6. Même Thucydide pour nous « n'est pas un collègue » ! comme le rappelle à très juste titre Nicole LORAUX à propos de celui qui passe pour le plus rationnel des historiens antiques.

À TEMPS ET À CONTRETEMPS — Marie-Françoise Baslez

Plus discutable est le parti pris dans la série de pratiquer cette intertextualité en « surfant » sur l'ensemble du Nouveau Testament et de la première littérature chrétienne, de Paul (milieu 1^{er} siècle) à Justin et Marcion (vers 135-150), pour mettre en évidence le détournement de la Bible. De nombreux textes ne sont donc pas exploités – par exemple, ceux qui émanent des Églises de Rome⁷ – même quand ils ont un caractère judaïsant incontestable comme la première Épître de Pierre.

Bien plus, les textes retenus sont souvent surchargés idéologiquement, de façon rétrospective et souvent anachronique, alors que l'histoire littéraire fournit quand même des méthodes de pondération. L'impact idéologique immédiat d'une œuvre ne résulte pas des résonances qu'elle éveille dans notre sensibilité, mais de la diffusion qu'elle a eue depuis sa parution. Pour les œuvres antiques, on dispose de bons critères dans le nombre de manuscrits conservés et l'abondance des citations, puisqu'en cette période où l'écrit se diffuse difficilement et lentement, chaque auteur se fait un devoir de citer ses devanciers et les lectures qu'il utilise : c'est vrai des plus grands, comme Plutarque, sans parler des compilateurs de profession⁸. Sur ces critères, on ne saurait donc suivre les auteurs de la série, quand ils font de la première épître de Paul aux *Thessaloniens* (2, 14-16) « l'un des fondements théologiques de l'antisémitisme chrétien » (Guy Stroumsa)⁹, et de Justin son théoricien et son chantre : en effet, on ne saurait donner une importance excessive au *Dialogue avec Tryphon*, polémique de Justin avec un rabbin, puisqu'on n'en possède que deux manuscrits alors que les *Apologies* du même auteur, ses discours aux Grecs, ont été bien plus souvent recopiées. Quant au passage de 1 *Thessaloniens* sur le peuple « prophéticide » et son opposition à la mission de Paul, outre son caractère circonstanciel bien démontré par Paul Beauchamp à travers l'enchaînement syntaxique¹⁰, il a été très peu cité dans les traités *Contre les*

7. *Romains*, 1 *Pierre* et 1 *Clément* (sous Domitien), *Pasteur d'Herma*s (début II^e siècle), à croiser avec les témoignages des historiens Tacite et Suétone.

8. Je renvoie à mon livre *Les sources littéraires de l'histoire grecque*, Armand Colin, Paris, 2003.

9. À mon sens les auteurs et aussi les intervenants qu'ils ont sollicités se sont quelque peu égarés dans la question de l'interpolation, considérée comme une échappatoire. Faux problème dont avait fait justice P. Beauchamp (voir maintenant *Testament Biblique*, Paris, 2001, Ch. V).

10. Au passage, on peut regretter l'imprécision fréquente des traductions sur lesquelles les auteurs fondent leur raisonnement : l'expression de Paul « opposés

Arte entre connaissance historique et idéologie

Juifs des Pères de l'Église (25 fois au total pour l'immense corpus patristique grec et latin¹¹); de surcroît les Pères ont surtout retenu le thème de la colère de Dieu, soit dans une perspective eschatologique, soit en la retournant parfois contre les Romains.

Surtout, l'histoire des origines selon Mordillat et Prieur se distingue des autres entreprises du même genre par leur refus de remettre les textes en situation : il n'y a donc plus de personnages historiques, mais seulement des « figures », plus d'événements, mais seulement des « récits ». Ils lisent les textes chrétiens en circuit fermé, comme une tradition exclusivement, en refusant la dialectique entre intérieur et extérieur, qui est le propre de l'historien, toujours désireux d'inverser les regards. Aujourd'hui, pourtant, toutes les formes littéraires de l'Antiquité font l'objet d'un questionnement historique sur les réalités qu'elles véhiculent, étant donné la rareté des sources dont nous disposons : on utilise tout particulièrement les formes d'histoire romancée comme les *Actes des Apôtres*, l'apocalyptique comme littérature pour temps de persécution et les épîtres, bien sûr, comme type d'égo-documents¹². Quand il s'agit des textes bibliques, pourquoi donc refuser de « traquer des miettes d'histoire » (p. 256), de reconstituer « une histoire tombée en miettes » ? Pourquoi réduire Paul à une figure de fondateur reconstruite par la tradition, quand ses textes fournissent des documents autobiographiques d'une ampleur exceptionnelle¹³, et que leur analyse rhétorique formelle, selon les techniques modernes, permet de retrouver directement le passage de l'oral à l'écrit et l'efficacité de sa parole¹⁴ ?

à tous » (*enantioi*), dans le contexte d'une mission locale, n'est pas l'équivalent d'« ennemis du genre humain », ainsi que s'exprime l'antijudaïsme de Tacite.

11. Je remercie Monsieur Albert de la Rochebrochard de m'avoir communiqué son dépouillement exhaustif, qui confirme mes sondages, mais qui est évidemment beaucoup plus démonstratif.

12. Voir en particulier R. BURNET, *Épîtres et lettres I^{er}-II^e siècle. De Paul de Tarse à Polycarpe de Smyrne*, Éd. du Cerf, 2003 et, en général, *Sources littéraires de l'histoire grecque* ou A. LE BOULLUEC, « Littérature grecque chrétienne » dans *Histoire de la littérature grecque*, PUF, 1997.

13. Sur la place essentielle de Paul dans le développement du genre autobiographique, H. D. SAFFREY, « Aspects autobiographiques dans les Épîtres de l'apôtre Paul », dans *L'invention de l'autobiographie d'Hésiode à saint Augustin*, Presses de l'École Normale Supérieure, 1993, pp. 133-139. C'est un trait d'époque, observable également chez Flavius Josèphe et chez Justin (*ibid.*, pp. 125-132 et 139-146).

14. J.-N. ALETTI, « Paul et la rhétorique » dans *Paul de Tarse*, Éd. du Cerf, 1996, pp. 27-50. R. F. WARD, « Pauline Voice and Presence as Strategic

À TEMPS ET À CONTRETEMPS — Marie-Françoise Baslez

Comment peut-on écrire que les « épîtres de Paul ignorent les Romains... comme s'ils n'existaient pas », avant que les évangiles n'entament « un long travail d'encerclement de l'empire », alors que la langue de l'apôtre, ses conceptions géopolitiques et sa maîtrise des communications sont tout imprégnées de romanité¹⁵.

Détournement ou réappropriation de la Bible ?

Les auteurs de la série et plusieurs de leurs intervenants ont préféré réinterpréter leur sélection de textes selon un schéma historiographique qui n'est pas neuf : leur thèse du « détournement de la Bible », ou de son « piratage » (Graham Stanton), reprend un très ancien stéréotype des polémistes juifs de l'Antiquité, qui revendiquaient l'antériorité de la Bible sur la philosophie grecque et parlaient du « larcin des philosophes »¹⁶. On retrouve curieusement ce schéma dans un ouvrage récent de l'Américain Martin Bernal¹⁷, helléniste d'origine juive et formé à l'égyptologie, qui veut interpréter la pensée grecque comme le détournement et la récupération des sagesse égyptienne et sémitique. C'est donc une démarche historiographique qui paraît caractéristique d'un réflexe de culture minoritaire. Mais qu'en advient-il à l'épreuve des faits ?

Une fois dépassées certaines formulations outrancières, ce thème, central dans la série, du détournement de la Bible conduit à s'interroger sur une caractéristique majeure du christianisme des premiers siècles. Les intellectuels chrétiens n'ont pas seulement procédé à une récupération de la Bible, comme pour en déposséder le peuple juif ainsi que le voudraient certains intervenants de la série ; ils ont procédé de la même façon vis-à-vis de la culture grecque, si bien qu'on peut parler ici encore d'« appropriation »¹⁸, même s'il ne viendrait à l'esprit de personne, cette fois, de conclure à un vol.

Communication », *Society of Biblical Literature*, 1990, pp. 283-291. Ces problèmes de stratégie de la communication sont actuellement au centre d'approches diverses de l'Orient hellénistique et romain.

15. J. P. SAMPLEY, « Paul's self-defence in the light of greco-roman praxis », *New Testament Studies*, n° 23, 1976-1977, pp. 477-482 et les travaux d'H. D. BETZ sur l'épître aux Galates (1975-1988). M.-F. BASLEZ, *Saint-Paul*, Fayard, 1991.

16. Repris par Philon d'Alexandrie (M. HADAS-LEBEL, *Philon d'Alexandrie*, Fayard, 2003, pp. 286-288).

17. *Black Athena*, traduit en français en 1996.

18. B. POUDERON, « Entre l'appropriation et l'allégeance », dans « Les chrétiens et la culture antique », *Histoire du christianisme. 1. Le Nouveau Peuple des*

_____ *Arte entre connaissance historique et idéologie*

L'appropriation culturelle et spirituelle n'est donc pas forcément un processus négatif à sens unique, pour usurper l'ancienneté et le statut du judaïsme ; il faut plutôt l'analyser comme la manière dont la pensée chrétienne a pensé l'universalisme de sa foi.

La réappropriation de la Bible par les chrétiens n'est pas non plus une « neutralisation », comme l'a dit un intervenant, car il y a eu aussi un retour aux sources juives, délibéré et tout à fait remarquable. Aucun intervenant n'a évoqué ces intellectuels chrétiens, même d'importance secondaire comme Méliton de Sardes et Pionios de Smyrne¹⁹, qui ont fait le voyage de Palestine à partir du II^e siècle pour y chercher des documents et se forger les outils d'une critique textuelle exemplaire. Le plus célèbre d'entre eux, Origène d'Alexandrie (début du III^e siècle) a cherché des manuscrits hébreux pour élaborer ses versions comparées du texte biblique (*Hexaples*) ; il en a trouvés, il le dit lui-même, dans des bibliothèques de synagogues, preuve que des contacts étaient maintenus entre les deux communautés. Justin, lui aussi, dit avoir retrouvé un fragment de Jérémie, réédité par un rabbin, dans une synagogue. Il faut évoquer la bibliothèque de Jérusalem, installée par l'évêque Alexandre après la disparition de la cité juive en 135, et celle de Césarée, constituée au départ par le fonds d'Origène. Elles ont représenté un élément de continuité en Palestine, même après l'évacuation de Jérusalem par les Juifs et la lente disparition des judéo-chrétiens, auxquelles les auteurs de la série accordent tant d'importance.

L'idéologie à l'épreuve des faits : des révisions nécessaires

Évidemment, la confrontation du schéma général de la série avec des réalités concrètes et des situations locales précises peut inciter à des nuances ou à des révisions. La plupart des intervenants ont considéré comme acquise, sans d'ailleurs l'explicitier, l'expulsion

origines à 240, Desclée de Brouwer, 2000, pp. 854-858, qui discute de façon beaucoup plus fine les interprétations opposées, « fermées » (plagiat) ou « ouvertes », du processus.

19. Le premier est connu par quelques références à son homélie sur Pâques, le second, un sophiste, par les Actes autobiographiques qu'il rédigea à la veille de son martyre en 250 : éditeur de textes, il a retrouvé et recopié l'unique exemplaire subsistant du martyre de Polycarpe ; il explique comment il est allé en Palestine pour « voir de ses propres yeux » (démarche classique de l'autopsie) les paysages et les vestiges de la Bible hébraïque.

À TEMPS ET À CONTRETEMPS — Marie-Françoise Baslez

des chrétiens de la synagogue à partir des années 80 : on datait conventionnellement de cette période, immédiatement après la destruction du Temple, la *birkat-ha-minim* et on la considérait comme une prière contre les judéo-chrétiens, ayant pour objectif leur exclusion de la synagogue et déclenchant un effet boomerang qui expliquerait l'antijudaïsme du quatrième évangile et qui aurait abouti à l'exclusion des juifs de l'économie du salut chez Justin. Or cette prière existait bien avant la destruction du Temple ou l'apparition de Juifs chrétiens et ce n'était pas une excommunication ; d'autre part, on n'a pas trace de prières visant les Juifs chrétiens avant le IV^e siècle²⁰. Cela démontre le caractère fragile et réducteur de synchronismes souvent artificiels, d'autant que nos documents sont assez imprécisément datés.

L'importance donnée à l'échec de la dernière guerre de Judée, celle de Bar Kochba en 135, pour marquer la consommation de la rupture entre juifs et chrétiens et expliquer l'évolution du christianisme dans son ensemble, mérite également réflexion. Beaucoup d'intervenants datent de ce moment la constitution du christianisme en une religion nouvelle et l'apparition du nom de « chrétien » (François Blanchetière)²¹ ; pour eux, le passage de l'évangile aux Grecs ne saurait s'expliquer que par la disparition des judéo-chrétiens, détenteurs de l'authentique religion de Jésus, et par l'effacement de Jérusalem comme pôle du judaïsme, après qu'Hadrien eut interdit les Juifs de séjour. Il fallait qu'il y eut un vide à combler, le déclin du judaïsme expliquant dès lors l'essor du christianisme. Ce point de vue strictement jérusalémite risque d'être anachronique, car c'est donner trop d'importance à ce qui ne fut jamais qu'une révolte provinciale et qui n'eut aucun écho dans la Diaspora, là où se développait justement la religion du Christ. Le judaïsme antique ne fut jamais une entité unique et chaque région de la Diaspora eut son histoire propre, avec éventuellement des soulèvements décalés dans le temps. Il y eut évidemment une place à prendre à Jérusalem après 135 et l'évêque la prit. Il y en eut peut-être une à prendre à Alexandrie, où le judaïsme local, pourtant si brillant, ne se releva

20. L. VANA, « La Birkat ha-minim est-elle une prière contre les judéo-chrétiens » dans *Les communautés religieuses dans le monde gréco-romain*, 2003, pp. 201-233.

21. L'histoire universitaire profane n'éprouve, elle, aucune difficulté à faire remonter l'apparition du nom à la première génération de disciples, dès le règne de Claude (G. BOWERSOCK, *Fiction as history*, p. 119 ; M. F. BASLEZ, *Bible et histoire*, pp. 391-393).

Arte entre connaissance historique et idéologie

jamais de l'échec de l'insurrection de 115 ; or, le christianisme n'y émerge que dans la deuxième moitié du II^e siècle, immédiatement comme une religion d'intellectuels qui revendiquent l'héritage de Philon²². Mais ce ne fut pas le cas en Asie Mineure et à Rome, dont les synagogues ont connu un essor continu entre le I^{er} et le III^e siècle, qui voit leur apogée²³. C'est là que fut écrite la majeure partie des textes du Nouveau Testament et des apologistes.

Des dangers de la généralisation : la porosité entre Église et Synagogue

Dans la plupart des régions de l'Empire, il faut donc considérer comme équivalents le dynamisme des Églises et celui des synagogues, ce qu'illustre pour une fois l'archéologie. À Doura Europos, en Syrie, la première « maison chrétienne » connue s'est développée au milieu du III^e siècle au voisinage d'une grande synagogue, en témoignant de la même évolution culturelle et spirituelle, puisque les deux communautés ont mis sur leurs murs la Bible en images. Les communautés chrétiennes de Rome, environnées de synagogues prospères, y sont peut-être apparues comme un élément de trouble dans les années 40, au moment de leur implantation²⁴, mais elles n'ont jamais oublié leurs racines juives et c'est dans la continuité des martyrs Maccabées, en lisant les livres de Judith, Esther et Daniel, qu'elles ont vécu les persécutions de Domitien, vers 95²⁵. Les Actes des martyrs témoignent aussi de relations très différenciées entre juifs et chrétiens, fût-ce au sein d'une même cité : à Smyrne, les Actes de Polycarpe imputent la responsabilité de son martyre aux juifs, qui sont acteurs dans la condamnation et le supplice²⁶, mais ceux de Pionios, dont il faut rappeler le caractère autobiographique, considèrent les juifs de la cité comme des proches à convertir, qui

22. La réappropriation du judaïsme par les intellectuels chrétiens est culturelle autant que théologique : c'est à Philon qu'ils empruntent les méthodes d'exégèse et de commentaire homélitique (voir M. HADAS-LEBEL, « Philon Père de l'Église *Honoris Causa* », *Philon d'Alexandrie*, pp. 321-354).

23. Voir P. LEON, *The Jews of ancient Rome*, Philadelphie, 1964 et P. R. TREBILCO, *Jewish communities in Asia Minor*, Cambridge, 1991.

24. Suétone, *Vie des Douze Césars*. Claude.

25. Première épître de Clément de Rome.

26. Sans doute pour mieux développer le thème de l'imitation du Christ (ainsi, le magistrat s'appelle Hérode !) : voir J. M. LIEU, *Images and reality*, cité ci-dessus.

À TEMPS ET À CONTRETEMPS — Marie-Françoise Baslez

accueillent les chrétiens au temps de la persécution générale de Dèce. En Asie Mineure, principal foyer du premier christianisme, le témoignage des Pères de l'Église et les canons des premiers conciles au IV^e siècle confirment que, jusqu'à cette date, les chrétiens assistaient à des fêtes juives et qu'il y avait des mariages mixtes ; les sources talmudiques l'attestent aussi pour la Palestine²⁷. Ainsi, Origène d'Alexandrie, un Grec né dans une famille déjà chrétienne, est remarquablement informé sur les juifs et leurs pratiques²⁸ : on est loin de la caricature du « Juif imaginaire » qu'aurait véhiculée la littérature chrétienne antique. On la trouvera dans les écrits des intellectuels alexandrins, véritables inventeurs, au III^e siècle avant notre ère, de l'antijudaïsme, sinon de l'antisémitisme²⁹ ; le préjugé racial n'existe pas encore, mais bien les stéréotypes de l'impureté, de l'asociabilité, du meurtre rituel...

La littérature chrétienne ne tombe jamais dans ces excès stéréotypés, même avec l'*Épître à Diognète*, produite, justement, par le milieu alexandrin. Dans sa forme virulente, le passage contre les juifs (III-IV) emprunte certainement son lexique d'insultes aux pamphlets alexandrins, mais, sur le fond, l'argumentaire est tout à fait différent puisque l'auteur chrétien ne considère que des différences de pratique rituelle et sacrificielle ; il n'est pas question, non plus, ni du déicide, ni de l'élection d'Israël. Pour bien comprendre cette différence, il faut considérer la véritable révolution anthropologique introduite par le christianisme, qui ne pense plus le monde selon une logique à deux termes, « moi et l'autre », ainsi que le faisaient les Grecs et les Romains, qui étaient également ethnocentristes. Au contraire, les chrétiens ne s'identifient pas par la différence, mais se considèrent comme une entité nouvelle, le « troisième peuple », égal en dignité aux Juifs et aux Gréco-romains : ce concept, très justement relevé dans la série par François Bovon et d'autres, a autant d'importance que celui de « véritable Israël », et il est beaucoup plus répandu dans les textes ; il émerge déjà dans l'anthropologie paulinienne de l'« homme nouveau ». Dans ce système de représentation,

27. L. VANA, *art. cit.*

28. Voir D. ROKÉAH, « Christian Greek and Latin Authors on Jews and Judaism », *Henoch* 20, 1998, pp. 167-197 et les études de H. SHANKS, *Christianity and Rabbinic Judaism*, Londres-Washington, 1992.

29. Voir par exemple J. MÉLÈZE MODRZEJEWSKI, « Sur l'antisémitisme païen », *Pour Léon Poliakov. Le racisme : Mythes et sciences*, Bruxelles, 1981, pp. 411-439. J. YOYOTTE, « L'Égypte ancienne et les origines de l'antijudaïsme », *Bulletin de la Société Ernest Renan* 11, 1962, pp. 11-23.

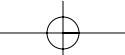
Arte entre connaissance historique et idéologie

qui dépasse l'altérité, le juif ne peut apparaître comme « le Méchant par excellence » (Moshe David Herr), ce qui est effectivement son rôle dans les pamphlets alexandrins.

En conclusion, le processus de la séparation entre juifs et chrétiens apparaît très lent et très complexe, ainsi que le soulignent beaucoup d'études récentes, alors que la série tend à l'accélérer et à le simplifier au rythme d'épisodes de rupture souvent surestimés.

L'œuvre de Gérard Mordillat et de Jérôme Prieur est un essai, non pas une thèse ou un travail de chercheurs visant à rendre compte de toute la documentation disponible. Beaucoup d'études citées dans ce compte-rendu font pourtant comprendre que ce n'est qu'en considérant l'ensemble des témoignages qu'il est possible d'arriver à une meilleure compréhension du phénomène. Pour ne pas tomber dans l'histoire virtuelle et risquer d'être parfois mis en échec par les faits, l'étude de la séparation entre juifs et chrétiens doit combiner nécessairement plusieurs approches historiques : l'histoire de l'antijudaïsme antique, celle de l'Orient romain, de plus en plus tournée vers les problèmes d'identités culturelles et religieuses, et, bien sûr, le travail sur la mémoire collective, à travers l'écriture, la réception et la transmission des textes. C'est ce champ de recherche que les auteurs de la série et leurs intervenants ont puissamment contribué à défricher. Le dialogue est donc ouvert, dans une conjoncture somme toute favorable.

Marie-Françoise Baslez, ancienne élève de l'École Normale Supérieure, agrégée d'histoire, est professeur d'histoire ancienne à l'université de Paris-XII et anime un séminaire à l'ENS, « Religions et sociétés du monde gréco-romain ». Elle est membre de l'Association Catholique Française pour l'Étude de la Bible (ACFEB).



Communio, n° XXIX, 5-6 – septembre-décembre 2004

Guy BEDOUELLE

Mel Gibson au milieu des docteurs

« Le Créateur donna pouvoir à ces morceaux de bois de frapper le Christ très durement. Il donne à ces choses pouvoir de perforer et entrer aux mains, aux pieds très divins de Celui, puis-je dire, qui fit tout... Il donne pouvoir à l'éponge, au vinaigre et au fiel d'insulter leur dieu. Il donne encore à la lance de perforer et entrer en son très divin côté et d'avoir sur Lui plein domaine. »

Sainte Angèle de Foligno¹

COMME les frères Lumière en 1897, et à l'inverse des autres films sur la vie et la mort du Sauveur, dans *La Passion du Christ*, Mel Gibson n'a voulu traduire cinématographiquement que le récit des dernières heures de Jésus de Nazareth, depuis l'agonie à Gethsémani jusqu'à la résurrection. Le film dure deux heures et six minutes. Plus qu'au récit liturgique proclamé durant la Semaine sainte dans le rite catholique, qui s'en tient à un seul Évangile synoptique, le dimanche des Rameaux, et à celui de saint Jean, le Vendredi saint, il s'apparente à un Chemin de croix avec ses traditionnelles stations, formant une séquence composite et dramatisée de la Passion.

1. *Livre de la bienheureuse sœur Angèle de Foligno*, Éd. Père DONCEUR, Librairie de l'art catholique, Paris, 1926, p. 308.

À TEMPS ET À CONTRETEMPS ————— Guy Bedouelle

Si Mel Gibson n'avait eu pour seul but que de faire parler ses contemporains de la figure de Jésus, il pourrait avoir la satisfaction d'y avoir pleinement réussi. Le débat a eu lieu selon une ampleur qu'on aurait difficilement pu soupçonner, et qu'il vaut la peine, ici, avec le recul nécessaire, de reprendre et d'apprécier. Du mercredi des Cendres, jour qui fut choisi pour la première publique aux États-Unis, ou du Vendredi saint lorsqu'il fut distribué en Europe et en particulier en France, jusqu'à la fin du temps pascal à peu près, on pouvait sans peine se constituer un petit dossier de presse. Chacun y est allé de son opinion depuis les professionnels du cinéma ou des questions religieuses, dans la grande presse dite d'information, jusqu'à d'éminents théologiens dans des revues fort spécialisées ou des bulletins confidentiels, ou dans des textes diffusés par internet. Il ne fut pas moins intéressant de lire les réactions des spectateurs, auxquels, par exemple, le journal *La Croix*, a donné largement la parole. J'ai moi-même, bien entendu, mon opinion, que j'ai livrée, rapidement après avoir vu le film, pour éclairer mes lecteurs habituels², mais la reprise du dossier permet de mieux discerner les implications de ce qui est désormais, quoi qu'on pense du film, un événement proche de celui que suscita en son temps *L'Évangile selon saint Matthieu* de Pasolini (1964), ou celui, mais avec une tout autre ampleur de vues, et surtout un bien plus grand intérêt, du scandale occasionné par *La dernière tentation du Christ* de Martin Scorsese en 1988.

Je ne sais si Mel Gibson peut être qualifié d'innocent ou de naïf, comme certaines déclarations pourraient le faire croire, lorsqu'il se dit persuadé d'avoir filmé la Passion du Christ au plus proche de ce qu'elle devait avoir été, mais, en tout cas, il s'est bien retrouvé au milieu des docteurs de notre temps, d'abord les journalistes dont le magistère est, de nos jours, le plus impérieux ; ensuite les théologiens, bien persuadés d'être les mieux formés pour juger du cas ; et enfin l'opinion publique des spectateurs. En écoutant les uns et les autres, entrons dans le débat à partir des éléments extérieurs pour aller vers les enjeux plus profonds.

Des préjugés

Tourné dans une grande discrétion, mais annoncé en termes mystérieux bien longtemps à l'avance, qui révélaient déjà qu'il utilise-

2. « Un Christ baroque », *Choisir* (Genève), n° 532, avril 2004, pp. 30-32.

Mel Gibson au milieu des docteurs

rait les langues du temps de Jésus, le film ne bénéficiait pas d'un préjugé favorable. Mel Gibson, qu'on voit assez bien, du moins en Europe, en prototype, quoiqu'australien, de l'Américain athlétique, charmeur et inculte, en raison des rôles qu'il a incarnés comme acteur, et comme réalisateur en 1996 d'une épopée historique aussi fantaisiste que bruyante, *Braveheart*, avait surtout le tort de s'annoncer comme catholique pratiquant, attaché aux traditions de l'Église romaine³.

Tout le monde pouvait y trouver à redire : le système de production de type Hollywood puisque Gibson se passait finalement de services pour financer personnellement son film ; les non-catholiques des États-Unis, protestants et juifs ; et même les catholiques qui n'aimaient pas sa manière d'afficher ses opinions religieuses conservatrices. Ajoutons, pour l'Europe, la coïncidence avec l'expédition en Irak, dont on peut dire, sans aucun jugement de valeur, qu'elle a donné lieu aux sentiments les plus anti-américains qu'on n'ait jamais connus depuis la seconde Guerre mondiale.

C'est tout l'entourage de Gibson qui est l'objet de soupçons, et d'abord, son père, Hutton Gibson, qui a, selon les journaux, fondé une secte « anticonciliaire » et tenu des propos « négationnistes⁴ » ; ensuite son « confesseur », le Père Jean Charles-Roux, rosminien, âgé de 90 ans, dont *Paris Match* et *International Herald Tribune* nous apprennent qu'il avait célébré la messe dans le rite de Saint Pie V sur les lieux même du tournage. Ainsi Gibson est « une star chez les catholiques traditionalistes » (*Le Monde*) et son film, « du pain bénit pour l'Opus Dei au Vatican » (*Paris Match*). Curieusement, presque personne n'a relevé le rôle des Légionnaires du Christ, qui sont pourtant remerciés au générique de la fin du film.

Stanislas Bouvier a malicieusement remarqué le contraste qui s'établit avec l'accueil fait par l'intelligentsia en 1964 à *L'Évangile selon saint Matthieu* de Pasolini, qui reçut le prix de l'Office catholique international du cinéma. Mais Pasolini, esthète athée et provocateur, se flattait d'avoir « mille ans de catholicisme » derrière lui⁵.

Il est certain que ces préjugés sur l'environnement de Gibson brouillaient d'emblée la réception du film. De l'autre côté, l'affirmation, propagée par les partisans de Gibson, que le pape Jean-Paul II

3. Ce que *Télérama* (n° 2823 du 18 février 2003) appelle, bien en avance : « plus qu'un fervent catholique ».

4. *Le Monde*, 26 février 2004 (Henri TINCQ) et 27 février 2004 (Claudine MULARD).

5. « La Passion : la ligne rouge de Mel Gibson », *Nova et Vetera*, n° 79 (2004), pp. 103-112.

À TEMPS ET À CONTRETEMPS ————— Guy Bedouelle

avait « beaucoup aimé le film », vu en projection privée, n'aidait pas non plus au discernement, à tel point que le service de presse du Vatican dut préciser qu'il n'était pas dans les habitudes des Souverains Pontifes de se prononcer sur la valeur d'une œuvre d'art⁶. D'autant que, dès la sortie du film, les jugements se sont divisés.

Des jugements

La presse séculière fut d'emblée négative. Quelques jours après la sortie du film, le très élégant et intellectuel magazine *The New Yorker* exprime son dégoût, le qualifiant d'écœurant, n'apportant ni lumière ni connaissance, et estimant que les croyants eux-mêmes ne devraient ressentir en le voyant que culpabilité et horreur. *Le Monde* estime que c'est un « Christ offert aux fondamentalistes » tandis que *La Croix* juge lapidairement que c'est un « mauvais film ».

Les évêques ont paru pris au dépourvu et se sont situés dans l'optique des relations entre juifs et chrétiens. La Conférence épiscopale américaine a publié quelques jours avant la sortie du film un livre sur la Bible, les Juifs et la mort de Jésus. Le cardinal Lustiger, en visite à New York, dans un appel commun avec le rabbin Israël Singer, président du Congrès juif mondial, s'est élevé contre les dangers récurrents de l'anti-judaïsme, et souligna les relations désormais respectueuses entre juifs et chrétiens qu'aucune controverse ne devait entamer. Le Père Augustine Di Noia, sous-secrétaire de la Congrégation pour la doctrine de la foi, s'est aussi exprimé en rappelant la doctrine de *Nostra Aetate*, le document de Vatican II⁷. C'est donc ce point particulier qui retient l'attention des autorités ecclésiastiques, plutôt qu'un jugement global sur le film. Dans le dossier de *La Croix* du 8-9 mai, pourtant, Mgr Dagens le situe dans la difficulté de l'évangélisation de la culture contemporaine.

Les théologiens sont partagés. Pour prendre quelques exemples de ce clivage, le Père Jean-Miguel Garrigues parle des « inadéquations d'une esthétique », estimant que le film cède à « un anti-judaïsme populaire » et qu'il relève, comme beaucoup de films américains, du besoin d'une communication immédiate, sensible et

6. *L'espresso* du 12 février parlera de ces contradictions, non sans exagération, comme « chaos in Vaticano ».

7. *Il Giornale*, 17 février 2004.

Mel Gibson au milieu des docteurs

passionnelle⁸. D'autres insistent sur ce qu'ils jugent des failles dans la christologie sous-jacente. Le Père Pascal Ide, à l'inverse, dans ce qui est l'analyse la plus longue et la plus fouillée que j'ai lue, tout en exprimant des réserves, défend le film comme « un grand moment de cinéma, esthétique, spirituel, et j'oserais dire théologique. Il n'en demeure pas moins imparfait, voire périlleux »⁹. D'autres y sont entièrement favorables et, estimant de peu de poids les objections, jugées esthétiques, mettent en valeur la solidité théologique de ce qui est montré¹⁰. Le Père Romanus Cessario, quant à lui, confronte la « doctrine » du film à la question 48 de la III^e partie de la *Somme de théologie* sur l'efficiencia de la Passion, et la déclare conforme aux affirmations thomistes¹¹.

Mais il reste le public. Le succès aux États-Unis a été prodigieux et ne peut s'expliquer seulement par l'achat en gros des billets par les paroisses catholiques ou protestantes évangéliques. En Europe, sauf en Pologne et peut-être ailleurs, les spectateurs ont moins afflué, mais le débat a été très vif. Si on en juge les lecteurs de *La Croix* dont les extraits de lettres ont été publiés, la grande majorité défend le film de Mel Gibson et s'élèvent contre la sévérité des articles du quotidien catholique. Certes, l'un d'eux estime que c'est « le film le plus violemment, le plus pathologiquement antichrétien qui ait jamais déshonoré ce que l'on a peine à nommer encore un "septième art"¹² ». Mais la plupart des autres seraient prêts à « voir le film une deuxième fois pour en découvrir toute la richesse et vivre de mieux en mieux le mystère de la Rédemption »¹³.

Ce qu'on peut dire, en tout cas, c'est que cette dernière opinion rejoint le projet que Gibson a déclaré poursuivre dans tous les entretiens publiés et qui se retrouve dans l'introduction qu'il a écrite pour « le livre du film » : « J'ai voulu rendre témoignage à l'amour infini

8. « La passion du Christ » selon Mel Gibson. Regard décalé sur les inadéquations d'une esthétique, cf. <http://www.jcrelations.net.fr> (International Council of Christians and Jews).

9. « La Passion, une grande œuvre théologique et spirituelle ? », dans *Liberté Politique*, n° 26, été 2004.

10. Ainsi l'abbé Vincent RICHARD et le Père Olivier-Thomas VENARD, *Kephars*, avril-juin 2004, pp. 13-43.

11. « Mel Gibson et saint Thomas d'Aquin », *Pierre d'angle*, n° 10 (2004), pp. 185-194.

12. 22 avril 2004 (Albert PINTO).

13. 21 avril 2004 (A. M. FORTIN).

À TEMPS ET À CONTRETEMPS ————— Guy Bedouelle

du Christ Jésus, qui a sauvé et continue de sauver tant de gens dans le monde. » Le film est conçu comme confession de foi, apologie de la Rédemption, prédication moderne.

Des reproches

Il est possible de reprendre les reproches adressés au film sous trois chefs. Celui de l'antisémitisme, des ajouts indus aux textes évangéliques, et enfin de la brutalité extrême des scènes de la flagellation et de la crucifixion.

L'accusation d'antisémitisme s'est d'abord heurtée aux dénégations les plus explicites de Mel Gibson lui-même. Sauf à le tenir pour menteur, il restait l'hypothèse d'un antisémitisme non intentionnel. Dans son article du *Monde*, qui juge par ailleurs que Mel Gibson a mis sa foi en images et que ces dernières « ne sont porteuses d'aucun autre message que cette foi elle-même », Patrick Jarreau estime que : « Rien dans le film n'affirme ou ne suggère une culpabilité collective des juifs... jamais n'apparaît non plus l'idée d'une faute qui descendrait le cours des générations juives.¹⁴ » À la manière johannique, Gibson montre la volonté des Princes des prêtres de faire condamner Jésus. Ce sont eux que l'on voit, eux aussi dont Nicodème se désolidarise visiblement. Sous la pression des opposants au film, la phrase de *Matthieu 27, 25*, sobrement traduite par Osty : « Nous en prenons la responsabilité, nous et nos enfants », a été supprimée. Une seule scène de la bande originale, qui est une erreur de fait, retirée de la version présentée, concernait la fabrication de la croix dans le Temple sous la direction des prêtres. C'est qu'en effet, il y a dans le film des ajouts aux textes évangéliques, qui montrent que Gibson privilégie souvent la tradition iconographique ou dévotionnelle par rapport aux recherches exégétiques.

Contre toute vraisemblance historique, le Christ porte sa croix tout entière et les clous sont enfoncés dans les paumes et non dans les poignets. Gibson et ses conseillers ne l'ignoraient certainement pas, mais ont délibérément choisi de reproduire les représentations séculaires dans la peinture et la sculpture. Bien plus contestables sont l'assimilation de Marie-Madeleine à la femme adultère de *Jean 8, 1-11*, qui est, me semble-t-il, dépourvue de tout fondement,

14. *Le Monde*, 27 février 2004.

Mel Gibson au milieu des docteurs

ou la comparution devant Hérode Antipas (*Luc* 23, 8-12) dans une scène de débauche, qui sombre dans la facilité.

D'autres détails, mais sans doute aussi le climat général du film, viennent des *Méditations sur la Passion* de la mystique allemande Anna Katharina Emmerich (1774-1824), popularisées par Clemens Brentano (1778-1842)¹⁵. Ainsi peut-on expliquer le rôle important accordé à la femme de Pilate, Claudia, extrapolation de *Matthieu* 27, 19, ou la figuration du Démon ou du serpent, qu'on a pu juger ou grotesque ou sublime. La scène, d'ailleurs saisissante et belle, dans laquelle la Vierge et Marie-Madeleine épongent le sang du Christ, répandu sur le dallage après la flagellation, se situe dans la suite de cette obsession de la douleur et du sang qu'on trouve chez la mystique allemande.

Le choix décisif, et vraiment contestable, du film se trouve donc en cette inspiration omniprésente, qui ancre l'œuvre de Gibson dans la fascination du supplice. « Le réalisateur a réglé son objectif sur la vision de la mystique pour qui, de l'arrestation à la crucifixion, ce ne sont que brutalités, humiliations, insultes et douleurs décrites dans le détail. Comme Emmerich, Gibson fait pleuvoir les coups dès l'arrestation au jardin, ce qui n'est pas conforme aux Évangiles. Comme elle, il installe la flagellation au centre de son dispositif scénaristique et visuel.¹⁶ »

« La plus longue scène de torture jamais contée » titre la critique proprement cinématographique du *Monde*¹⁷, par allusion au film que Nicholas Ray avait réalisé sur la vie du Christ en 1965 (*La plus grande histoire jamais racontée*). Il faut se rendre à l'évidence que le spectateur est convié au spectacle d'un supplice horrible et insupportable. Que cette boucherie barbare n'excède pas celle que présentent actuellement certains films de violence, en documentaire ou en fiction, ne semble pas un argument convaincant. Le danger, à mon avis, est d'introduire en quelque sorte un élément quantitatif dans le signe de la Rédemption qui réside, non dans le maximum de souffrance, mais dans sa libre oblation faite par le Verbe incarné.

Certes, le réalisateur a mis en exergue du film la prophétie de « l'homme des douleurs » d'*Isaïe* 53, 2-5. Certes, le croyant peut bien évoquer le *Psaume* 21, 7 ; *Philippiens* 2, 8 ; 1 *Pierre*, 24, et

15. Une autre source d'inspiration possible est celle des *Visions* de la mystique espagnole Marie d'Agréda (1602-1665), non reconnues par l'Église.

16. Stanislas BOUVIER, *art. cit.*, p. 108.

17. Thomas SOTINEL, 31 mars 2004.

À TEMPS ET À CONTRETEMPS _____ Guy Bedouelle

méditer sur le Christ défiguré, dont la vue est insoutenable, mais cette insistance paroxystique, qui dépasse le récit des Évangiles, me paraît aller à l'encontre du dessein pédagogique de Gibson. Beaucoup, il est vrai, l'ont ressenti autrement.

Des lumières

À côté de ces scènes terribles, le film de Gibson possède des moments de grâce, des trouvailles, qui en font une œuvre authentique. Je ne parle pas ici de l'inspiration de la peinture, parfois du côté du Caravage, ou de Rembrandt, ni du contraste, un peu maniériste, entre le bleuté de la scène de Gethsémani au pourpre du reste du film, mais d'intuitions théologiques traduites en moments esthétiques.

De l'avis général, certains plans ont réussi à capter le mystère de la conversion, du rachat et de l'accomplissement de l'histoire du salut. Ainsi l'épisode de Simon de Cyrène, qui finit par porter Jésus lui-même ; ainsi lorsque Jésus tombe pour la troisième fois et murmure à sa mère : « Je fais toutes choses nouvelles » (*Apocalypse* 21, 5)¹⁸, ou encore la venue de l'Esprit figurée au moment de la mort du Christ.

Le défi d'utiliser – comme pour mieux respecter les personnages et ce qu'ils ont dit –, les langues de la Palestine sous l'occupation romaine, latin, araméen, est relevé. Même si les savants pourront certainement contester telle transcription ou telle prononciation, et surtout déplorer l'absence du grec, qui devait servir de langue de communication, ce choix audacieux donne cette distance qui manque tant au film par ailleurs. Il en résulte pour les dialogues une étrangeté, même une majesté, qui conviennent au respect du mystère raconté en images.

Les retours en arrière donnent au spectateur la possibilité de se reporter à la prédication évangélique, aux gestes de Jésus et au message d'amour, dont ceux qui n'ont pas aimé le film, déplorent l'absence. La Cène et surtout le don de la Coupe, les Béatitudes, les annonces prophétiques sont à leur place. Même l'image finale, fugitive, il est vrai, donne à contempler la sérénité du Ressuscité.

Mais le choix le plus heureux consiste en la présence continue de la Vierge Marie tout au long de la Passion de son Fils. Cela

18. Jean-François NOËL, « La souffrance sans reproche, jusqu'au bout », *La Croix...*, 2004.

Mel Gibson au milieu des docteurs

traduit avec justesse la vision de l'Église qui subsiste alors en Marie seule. Le visage si humain et si pur de l'actrice juive Maia Morgenstern, au nom incroyablement prédestiné, a su, miraculeusement, c'est-à-dire sans aucune outrance dans un film qui en possède tant, exprimer la douleur infinie de la Mère de Jésus. Elle, qui avait incarné avec sobriété Edith Stein dans le film de Marta Meszeros, a su se réclamer de l'expérience totalitaire vécue en Roumanie, pour mettre l'accent sur le message universel contenu dans le film¹⁹.

Du cinéma

N'a-t-on pas trop oublié, dans ce débat, qu'il s'agissait d'un film ? Pour le meilleur et pour le pire. Lui reprocher d'être « spectaculaire » est finalement ambigu, car toute la tradition occidentale a accepté de mettre la Passion du Christ en spectacle. Des mystères médiévaux dont celui d'Oberammergau est une survivance connue, à tous ces films dont Jésus fut le protagoniste²⁰, la logique de l'Incarnation justifie cette entrée dans le jeu dramatique.

Il est vrai que Gibson ne craint pas d'utiliser les puissants moyens que la technique cinématographique actuelle lui fournit, avec ses effets spéciaux, dans le style des productions américaines. Tout se passe comme si le réalisateur n'avait pas voulu ou su prendre la mesure du poids de l'image du cinéma et de sa force de suggestion, qui décuple la brutalité des supplices, d'autant qu'il l'accompagne sans répit d'une musique insistante et lourde. *La Passion du Christ* est un film où manque gravement le silence.

Pourtant il serait injuste de vouloir trouver dans un film de ce type la lamentation méditative qu'a pu fournir la musique, dans les Oratorios par exemple, d'autant que Gibson sait tirer parti de la spécificité du cinéma en s'attachant aux regards, à leur mobilité et à leur inquiétude, que ni la peinture ni le théâtre ne peuvent exprimer au spectateur. Toute la complexité des personnages, même les plus unilatéralement traités, comme les Princes des prêtres, ont, dans leur regard, quelque chose qui les démarque de leur rôle, de leurs paroles ou de leurs actes. Regards humains de peur, de pitié, d'interrogation, et même d'incompréhension, que seul le cinéma, par le plan rapproché, peut scruter dans leur mobilité, et dans une distance « humaine », sans la défiguration du gros plan. C'est en cela que le

19. *Le Monde*, 31 mars 2004, entretien avec Mirel Bran.

À TEMPS ET À CONTRETEMPS _____ Guy Bedouelle

film échappe au manichéisme, parce que Gibson donne au cinéma sa fonction d'incarnation, vivante et complexe.

Des réactions

Le cinéaste américain n'a jamais caché qu'il avait conçu son film dans un souci de faire contrepoids aux christologies humanistes, indolores pourrait-on dire dans ce cas, qui ont de tout temps, mais très particulièrement au nôtre, envahi la théologie et, par voie de conséquence, la liturgie. La méditation de la souffrance du Christ, ou de la douleur de sa Mère, a tellement disparu de notre horizon chrétien qu'il a voulu en manifester l'importance. Nul doute aussi qu'il s'oppose, comme l'a bien montré Pascal Ide, à cette invasion de faux Messies de cinéma, d'ailleurs très composites, du type de la trilogie de *Matrix*. Mais il l'a fait en récapitulant la tradition catholique, qu'il juge oubliée, ou même rejetée, celle qui naît au XIII^e siècle chez les Franciscains et dont sainte Angèle de Foligno est le meilleur exemple, celle des Chemins de Croix, avec leur apogée dans les processions de la Semaine sainte en Andalousie et leurs flagellants dont il reste quelques survivances. Il assume aussi leur transcription, amplifiée parfois, dans le Baroque, tout particulièrement en Espagne et en Amérique latine, et leur retombées dans l'art romantique²¹. C'est tout un pan de la culture catholique qu'il entend récupérer.

Reste évidemment l'énigme des réactions des spectateurs. Le commun dénominateur est que le film ne laisse personne indifférent. Déclarations passionnées, anathèmes réciproques, soupçons jetés, se sont déversés durant la présence du film sur les écrans, et demeurent présents dans les paisibles conversations privées. On peut voir aisément dans le rejet ou l'adhésion, qu'il se joue quelque chose sur la méfiance envers la modernité, par exemple en exégèse, ou au contraire sur son affirmation. Par le choix : j'ai aimé, je n'ai pas aimé, je n'irai pas voir le film, chacun de nous révèle un sentiment,

20. Henri AGEL, *Le visage du Christ à l'écran*, Paris, Desclée de Brouwer, 1985, et Guy BEDOUELLE, « Le Diable au cinéma », *Notre Histoire*, n° 208, mars 2003, pp. 35-37.

21. L'influence d'Anna Katharina Emmerich y est perceptible : Michael MORRIS, « Le corps crucifié du Christ. Mystique et réalisme dans l'art du XIX^e et du XX^e siècle », *Pierre d'Angle*, n° 4 (1998), pp. 127-141.

Mel Gibson au milieu des docteurs

bien plus instinctif que rationnel ou raisonné, même si les arguments abondent et se contredisent. Ultiment, c'est la relation au Christ, quelle qu'en soit la forme, de la croyance à l'absence ou au rejet, mais aussi le rapport à notre souffrance et à la souffrance de l'innocent, – et dans ce cas du seul totalement innocent – qui sont en cause. Les docteurs eux-mêmes en conviendront : l'enjeu du débat suscité par le film n'est pas médiocre.

Guy Bedouelle, o.p.



Communio, n° XXIX, 5-6 – septembre-décembre 2004

Fabienne CLINQUART

Lourdes, août 2004

JE rentre de Lourdes, du pèlé des jeunes de notre archidiocèse de Malines-Bruxelles (Belgique), où nous avons participé aux célébrations présidées par le Pape, chacun aux côtés d'un malade, que nous accompagnions.

Je reviens avec trois scènes gravées tout au fond de mon cœur.

Première scène : l'arrivée du Pape à la grotte le samedi midi. Il est littéralement à bout de forces, il s'agenouille et longuement, à gros sanglots, il pleure : « Ma bonne Mère, ayez pitié de moi, ayez pitié de moi, je me donne tout entier à vous », pour paraphraser une parole de sainte Bernadette. Son corps l'abandonne un instant, puis il prie, intensément, les mains sur les joues. Et nous pleurons et nous prions intensément avec lui. C'est à l'extrême limite du soutenable. On aimerait courir vers lui, le prendre dans nos bras, lentement, tendrement, et l'accompagner précautionneusement jusqu'à l'Hospitalité. Le Pape nous dit : « Je voudrais vous serrer dans mes bras, l'un après l'autre, de manière affectueuse, et vous dire combien je suis proche de vous et solidaire de vous. Je suis avec vous comme un pèlerin auprès de la Vierge, je fais miennes vos prières et vos souffrances. Je partage avec vous un temps de vie marqué par la souffrance physique, mais non moins fécond dans le dessein de Dieu. »

Deuxième scène : la prière personnelle du Pape, toujours à la grotte, le dimanche soir, avant son départ. Le silence absolu des centaines de milliers de pèlerins pendant que le Pape prie. Au moins vingt minutes, le temps est suspendu : il ne nous semble ni long ni court. On prie intensément, avec lui, pour lui, pour l'Église et notre

À TEMPS ET À CONTRETEMPS ——— Fabienne Clinquart

monde. Puis le Pape se relève, tout doucement, et nous n'osons pas rompre le prodigieux silence et le respect infini qu'il contient. Ses mains se tendent, se joignent vers nous, et c'est la délivrance, la joie : nous l'applaudissons à tout rompre, nous lui crions que nous l'aimons.

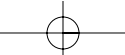
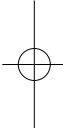
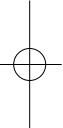
Entre les deux scènes, l'Eucharistie de l'Assomption. Le Pape peine après son homélie très distincte. Il appelle au moins trois fois à l'aide – breuvage, médicaments –, puis vient la prière eucharistique. Il mobilise toutes ses énergies et il n'arrive pas à démarrer. Il martèle des doigts pour signifier qu'il veut la dire, la prière. Il supplie du regard qu'on l'attende. Et l'ensemble des concélébrants commence à psalmodier la prière sans lui. Il tente plusieurs fois de prendre le train en marche, en vain : le rythme est trop rapide pour lui. Notre Saint Père vit l'abandon. Et nous le vivons avec lui.

Vivre au rythme des plus petits, c'est un immense défi, en particulier pastoral, qui dépasse toutes les contingences, entre autres temporelles et médiatiques. L'œuvre d'Incarnation se fait et se fera en nous, dans notre Église et dans notre monde, au goutte à goutte, dans l'extrême patience du temps, dans l'au-delà des forces, dons de l'Esprit à la Croix.

Nous qui étions sur place, nous avons fait globalement une expérience de rencontre intime avec Dieu et avec une personne humaine, le pape Jean-Paul II. Nous avons fait l'expérience d'une présence inouïe, d'une prière intense, d'une communion humble, sobre, dans la faiblesse et le silence : car, hormis l'homélie du dimanche, nous n'avons pratiquement rien compris des paroles du Pape. C'est une expérience unique.

Ces jours-là resteront gravés dans mon cœur jusqu'à mon dernier souffle de vie. J'ai fait concrètement l'expérience d'une Église – mon Église que j'aime tant –, faible – faible par sa Tête –, source et signe pour chaque personne du monde entier d'une présence de Dieu et d'une communion humaine en Lui.

Bruxelles, le 21 août 2004.



Hans Urs von Balthasar et la culture européenne

Colloque de l'UNESCO
le 22 janvier 2005

Sous la présidence de Mgr Henrici
Évêque auxiliaire de Coire, coordinateur international de Communio

Entrée : place Fontenoy à Paris

Métro : Cambronne ou Ségur ; Bus 28 : Duquesne-Lowendal ou 80 : Cambronne

Programme du matin : 9 heures à 12 h 30

Jean-Marie Lustiger : cardinal archevêque de Paris	L'impact de l'œuvre de Balthasar dans l'Église contemporaine
Georges Chantaine (Namur) :	La question du surnaturel : Balthasar et Lubac
Xavier Tilliette (Paris-Rome) :	Le samedi Saint spéculatif et la descente aux enfers
Vincent Carraud (Caen) :	Balthasar, de l'histoire de la philosophie à la phénoménologie

Déjeuner organisé à l'Unesco

Programme de l'après-midi : 14 heures à 17 h 45

Michel Corbin : (Institut catholique Paris)	La prière comme condition de possibilité de la théologie
Jean-Yves Lacoste : (professeur invité – Chicago)	La liturgie comme expérience de Dieu
Jean-Louis Chrétien (Paris-IV) :	Le sensible et la beauté divine
Jean-Luc Marion : (Paris-IV – Chicago)	La vision de la figure et le phénomène saturé

À l'occasion du centenaire de la naissance de Hans Urs von Balthasar, *Communio* souhaite rendre hommage à son fondateur

Ce colloque entend prendre la mesure de l'impact de son œuvre immense sur la culture, la philosophie, la spiritualité et la théologie contemporaines. Il ne porte pas seulement sur Balthasar, il s'efforce de prolonger sa pensée.

Hans Urs von Balthasar est né en 1905 à Lucerne (Suisse). En 1944, il fonde la « Communauté saint Jean » avec Adrienne von Speyr. En 1960, il jette les bases de sa grande œuvre : la Trilogie : *La Gloire et la Croix – Les Aspects esthétiques de la Révélation* (3 volumes, 7 tomes), *La Dramatique divine* (5 tomes), *La Théologique* (3 volumes et 1 volume d'épilogue). En 1971, il crée *Communio*, fédération de revues catholiques internationales.

Le cardinal de Lubac disait de Balthasar qu'il était l'homme le plus cultivé qu'il ait rencontré. Il laisse une centaine d'ouvrages d'une exceptionnelle ampleur de vue. Sa bibliographie, arrêtée en 1977, compte 90 pages.

Par mesure de sécurité à l'Unesco : on ne pourra entrer ou circuler qu'avec un badge, et on devra posséder une pièce d'identité.

Voir ci-contre les renseignements pour l'inscription obligatoire et retirer son badge.

Hans Urs von Balthasar et la culture européenne

Colloque de l'UNESCO
le 22 janvier 2005

Entrée : place Fontenoy à Paris

Métro : Cambronne ou Ségur ; Bus 28 : Duquesne-Lowendal ou 80 : Cambronne
Voir détails programme et intervenants

Le service de sécurité de l'Unesco exige l'inscription obligatoire avant l'entrée et remettra un badge permettant de circuler.

Remplir le formulaire ci-dessous et l'adresser maintenant, ou au plus tard le 10 janvier 2005, pour préparation des badges, à Communio, 5, passage Saint-Paul, 75004 Paris. On peut également l'adresser par courriel à : communio@neuf.fr

BULLETIN D'INSCRIPTION

Je soussigné(e) :
demeurant rue
ville

demande l'inscription au colloque Balthasar à l'Unesco, le 22 janvier 2005

Je serai accompagné(e) nom(s) et adresse :
.....
.....

Ci-joint ma participation Je paierai à l'entrée en retirant mon badge

30 € avec repas (vin et cafés compris) × (nbre de personnes) = €

20 € (matin ou après-midi seulement) × (nbre de personnes) = €
(cocher les cases choisies)

Rappel : par mesure de sécurité à l'Unesco : on ne pourra entrer et circuler qu'avec un badge et on devra posséder une pièce d'identité.

Tables du tome XXIX (2004)

Classement par ordre alphabétique des auteurs (colonne de gauche), avec indication de leur nationalité (A : Argentine ; B : Belgique ; CAM / Cameroun, CAN : Canada ; CH : Suisse ; CZ : Tchécoslovaquie ; D : Allemagne ; E : Espagne ; F : France ; G-B : Grande-Bretagne ; I : Italie ; L : Liban ; P : Portugal ; PL : Pologne ; SL : Slovénie ; USA : États-Unis) ; Avant le titre des articles (colonne centrale, un astérisque [*]) indique qu'il s'agit d'une traduction. Dans chaque cas, les lettres E, S, T, D, rappellent que ces articles ont été publiés respectivement dans les parties « Editorial », « Signet », « Thème », « Dossier ». Les chiffres (colonne de droite) renvoient successivement au numéro de cahier dans le tome et à la pagination. Rappelons enfin que les références des articles publiés avant 1986 se trouvent dans notre numéro hors-série *Tables et index 1975-1986*.

Nom	Prénom	Titre	R	N°	Pages
ANATRELLA	Mgr Tony	Questions autour du mariage homosexuel	S	5-6	139-154
BALTHASAR von	Cardinal Hans-Urs	Théologie du vœu de religion	T	5-6	21-34
BARDIN	Jean-Claude	Le ministère de la réconciliation	T	2	53-60
BASLEZ	Marie-Françoise	Habiter le monde : quand les premiers chrétiens ont choisi la cité	T	3	51-62
BASLEZ	Marie-Françoise	Arte entre connaissance historique et idéologie	S	5-6	155-166
BASTAIRE	Jean	La joie pascal	T	4	89-98
BÄTZING	Georg	Le désir de retrouver Dieu	T	2	35-42
BEDOUELLE	Thierry	Le sens du caché	E	1	5-14
BEDOUELLE	Guy	Vie ecclésiale et liberté évangélique	E	5-6	7-20
BEDOUELLE	Guy	Mel Gibson au milieu des docteurs	S	5-6	167-177
BLONDEL	François	À propos de quelques difficultés d'accès au sacrement du pardon	T	2	51-52
BOULNOIS	Olivier	Éloge de la joie imparfaite	E	4	7-13
BRAGUE	Rémi	Du temps perdu ?	T	1	15-22
BURNET	Régis	La vie à Nazareth	T	1	23-34
CASSINGENA	François	Vie consacrée : de quelques difficultés actuelles	T	5-6	75-78
CAZELLES	Henri	Règne de Dieu et morale d'état	S	2	105-114
CAZZAGO	Aldino	La joie du Christ et du chrétien	T	4	63-71
CEMUS	Richard	La prière de Jésus	T	1	71-85
CHALINE	Olivier	Habiter, demeurer	E	3	9-14
CLAPIER	Jean	L'apport de Thérèse de Lisieux à la réflexion sur le mystère de la compassion divine	S	5-6	117-130
CLINQUART	Fabienne	Lourdes, août 2004	S	5-6	179-180
CONLEY	John	L'héritage ambigu de la casuistique classique	T	2	95-104
DEBLONDE	Jean-Marie	Les migrations et mobilités : défis pour les églises chrétiennes	T	3	63-73
DIATTA	Nazaire	Règles, Vœux et Vie de foi : réflexions sur la vie religieuse en Afrique	T	5-6	101-116

Nom	Prénom		Titre	R	N°	Pages
ECK	Suzanne	F	Pour un bon usage de la sagesse de Maître Eckhart	S	2	115-121
ECK	Suzanne	F	Vie consacrée : témoignage	T	5-6	79-90
FIGURA	Michaël	D	La confession des péchés	T	2	73-93
FISICHELLA	Rino	I	Marie dans la théologie de H. U. von Balthasar	T	1	87-98
FOURNIER	Pierre	F	Y-a-t-il une spiritualité compostellane ?	S	1	111-121
GEORGE	Cardinal Francis	USA	Dimanche de la Trinité	S	4	103-105
GRAMONT de	Jérôme	F	Pour quelques mots de plus...	T	2	15-21
GRESHAKE	Gisberg	D	La spiritualité de Nazareth	T	1	35-51
GRESHAKE	Gisberg	D	Les Pères du désert aujourd'hui	T	5-6	61-74
GUILLOU	Paul	F	La vie cachée : poèmes	T	1	53-61
HENRICI	Mgr Peter	CH	La vie consacrée dans la communion de l'Église	T	5-6	35-41
KARS	Jean-Rodolphe	F	La joie dans l'œuvre d'Olivier Messiaen	T	4	73-88
LANDES	Serge	F	Plaidoyer pour le sacrement mal-aimé	E	2	7-14
LAVAUD	Laurent	F	La joie espérante	T	4	15-29
LEFEBVRE	Philippe	F	Habiter : le lieu de la chair	T	3	15-28
LEVATOIS	Marc	F	En quoi peut-on parler de lieux saints ?	T	3	39-49
LUXENBERG	Christoph	D	Le renard et les raisins du paradis	S	5-6	131-138
MORALES	Xavier	F	Apophtegmes d'un novice au désert	T	5-6	91-100
NAULT	Jean-Charles	F	L'acédie, l'ennemie de la joie spirituelle	T	4	31-49
OUELLET	Cardinal Marc	Can	La bonne nouvelle de la miséricorde de Dieu	T	2	61-71
PEYROUS	Bernard	F	Une expérience d'évangélisation : les paroisses de la communauté de l'Emmanuel	T	3	93-103
RATZINGER	Cardinal Joseph	D	À la recherche de la paix	S	4	107-118
RAVASI	Gianfranco	I	«Contre toi, toi seul, j'ai péché»	T	2	43-50
REY	Mgr Dominique	F	Une nouvelle habitation pour la paroisse : créer des pôles missionnaires	T	3	75-91
ROGÉ	Raymond	F	Image et exclusion	S	3	105-116
RYLKO	Stanislas	PI	Cracovie et Rome : deux églises sœurs	S	1	99-110
SERVAIS	Jacques	F	Conseils évangéliques et don total de soi	T	5-6	43-60
SÖDING	Thomas	D	Dieu parmi les hommes	T	3	29-38
SØURS DU SUD TUNISIEN		F	Suivre Jésus à Nazareth	T	1	63-69
WIEGER	Madeleine	F	La confession des péchés : une perspective luthérienne	T	2	23-34
ZUPET	Janez	SI	C'est par la croix que la joie est venue dans le monde	T	4	51-61

Prochain numéro : janvier-février 2005

Le baptême de Jésus

Titres parus

LE CREDO

La confession de la foi (1976/1)
 « Jésus, né du Père avant tous les siècles » (1977/1)
 « Né de la Vierge Marie » (1978/1)
 « Il a pris chair et s'est fait homme » (1979/1)
 La passion (1980/1)
 « Descendu aux enfers » (1981/1)
 « Il est ressuscité » (1982/1)
 « Il est monté aux cieux » (1983/3)
 « Il est assis à la droite du Père » (1984/1)
 Le jugement dernier (1985/1)
 L'Esprit Saint (1986/1)
 L'Église (1987/1)
 La communion des saints (1988/1)
 La rémission des péchés (1989/1)
 La résurrection de la chair (1990/1)
 La vie éternelle (1991/1)
 Le Christ (1997/2-3)
 L'Esprit saint (1998/1-2)
 Le Père (1998/6-1999/1)
 Croire en la Trinité (1999/5-6)
 La parole de Dieu (2001/1)
 Au-delà du fondamentalisme (2001/6)
 Les mystères de Jésus (2002/2)
 Le mystère de l'Incarnation (2003/2)
 La vie cachée (2004/1)

LES SACREMENTS

Guérir et sauver (1977/3)
 L'eucharistie (1977/5)
 La pénitence (1978/5)
 Laïcs ou baptisés (1979/2)
 Le mariage (1979/5)
 Les prêtres (1981/6)
 La confirmation (1982/5)
 La réconciliation (1983/5)
 Le sacrement des malades (1984/5)
 Le sacrifice eucharistique (1985/3)
 L'Eucharistie, mystère d'Alliance (2000/3)
 La confession, sacrement difficile ? (2004/2)

LES BÉATITUDES

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

POLITIQUE

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

L'ÉGLISE

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

LES RELIGIONS NON CHRÉTIENNES

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

L'EXISTENCE

DEVANT DIEU

Mourir (1976/2)
 La fidélité (1976/3)
 L'expérience religieuse (1976/8)
 Guérir et sauver (1977/3)
 La prière et la présence (1977/6)
 La liturgie (1978/8)
 Miettes théologiques (1981/3)
 Les conseils évangéliques (1981/4)
 Qu'est-ce que la théologie ? (1981/5)
 Le dimanche (1982/7)
 Le catéchisme (1983/1)
 L'enfance (1985/2)
 La prière chrétienne (1985/4)
 Lire l'Écriture (1986/4)
 La foi (1988/2)
 L'acte liturgique (1993/4)
 La spiritualité (1994/3)
 La charité (1994/6)
 La vie de foi (1994/5)
 Vivre dans l'espérance (1996/5)
 Le pèlerinage (1997/4)
 La prudence (1997/6)
 La force (1998/5)
 Justice et tempérance (2000/5)
 La transmission de la foi (2001/4)
 Miettes théologiques II (2001/5)
 La sainteté aujourd'hui (2002/5-6)
 La joie (2004/4)

PHILOSOPHIE

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

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

SCIENCES

Exégèse et théologie (1976/7)
 Sciences, culture et foi (1983/4)
 Biologie et morale (1984/6)
 Foi et communication (1987/6)
 Cosmos et création (1988/3)
 Les miracles (1989/5)
 L'écologie (1993/3)
 La bioéthique (2003/3)

HISTOIRE

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

SOCIÉTÉ

La justice (1978/2)
 L'éducation chrétienne (1979/4)
 Aux sociétés ce que dit l'Église (1981/2)
 Le travail (1984/2)
 Sainteté dans la civilisation (1987/5)
 Foi et communication (1987/6)
 La famille (1986/6)
 L'Église dans la ville (1990/5)
 Conscience au consensus ? (1993/5)
 La guerre (1994/4)
 La sépulture (1995/2)
 L'Église et la jeunesse (1995/6)
 L'argent (1996/4)
 La maladie (1997/5)
 La mondialisation (2000/1)
 Les exclus (2002/1)
 Église et État (2003/1)
 Habiter (2004/3)

LE DÉCALOGUE

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

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

Prochain numéro
janvier-février 2005
Le baptême de Jésus

REVUE CATHOLIQUE INTERNATIONALE

COMMUNIO

pour l'intelligence de la foi

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

CONSEIL DE RÉDACTION EN FRANÇAIS

Jean-Robert Armogathe, Nicolas Aumonier, Jean-Pierre Batut, Thierry Bedouelle, Olivier Boulnois, Rémi Brague, Vincent Carraud (Caen), Olivier Chaline (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 Hureau, Didier Laroque, Étienne Michelin, Paul McPartlan (Londres), Jean Mesnard, Xavier Morales, Miklos Vetö (Poitiers), et l'ensemble des membres du conseil de rédaction.

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

Abonnements : voir bulletin et conditions d'abonnement.

Vente au numéro : consultez la liste des libraires dépositaires.

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

ALLEMAND : Internationale Katholische Zeitschrift « Communio »

Lindenmattenstraße 29, D-79117 Freiburg i.B.

AMÉRICAIN : Communio International Catholic Review

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

BRÉSILIEN : Revista Internacional Católica Communio

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

CROATE : Svesci Communio

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

ESPAGNOL : Communio Revista Católica Internacional

Responsable : Felipe Hernández, Ediciones Encuentro, S.A., Cedaceros, 3.2°, E-28014 Madrid.

ESPAGNOL POUR L'ARGENTINE : Communio Revista Católica Internacional

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

HONGROIS : Communio Nemzetközi Katolikus Folyóirat

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

ITALIEN : Communio Revista Internazionale di Teologia e Cultura

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

NÉERLANDAIS : Internationaal Katholiek Tijdschrift Communio

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

POLONAIS : Międzynarodowy Przegląd Teologiczny Communio

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

PORTUGAIS : Communio Revista Internacional Católica

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

SLOVÈNE : Mednarodna Katoliška Revija Communio

Depala Vas, 1, SLO-1230 Donžale.

TCHÈQUE : Mezinárodní Katolická Revue Communio

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

UKRAINIEN : Ukraine Communio

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

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

BULLETIN D'ABONNEMENT

À RETOURNER ACCOMPAGNÉ DE VOTRE RÈGLEMENT À :

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

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

- OUI, je m'abonne à *Communio* à partir du prochain titre à paraître pour
 un an ou deux ans.
- Je me réabonne (n° de l'abonnement :).
- Je parraine cet abonnement :
- Je souhaite que le bénéficiaire de ce parrainage soit informé de mon identité que je vous précise ci-dessous :
- Nom Adresse
-
- Montant du règlement à joindre* par chèque bancaire ou postal à l'ordre de **Communio**.

Date : Signature :

TARIFS ABONNEMENT

Un an (six numéros)
 Le numéro : **11 € (72,16 FF)** en librairie

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

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

A nos lecteurs

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Nom :

Adresse :

.....



Dépôt légal : novembre 2004 – N° de CPPAP : 0106 G80668
N° ISBN : 2-915111-04-9 – 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 : 7657.

