

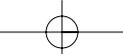
Deux moines jardinent ; deux autres prient (mains jointes, pour l'un, mais le regard se détourne et peut-être venait-on se délasser au bord de ce Nil, hanté d'étranges embarcations, où soufflent les vents ?) Un homme, sis à l'extérieur de l'ermitage, consulte un maître penché à la fenêtre, mais qui ne quitte pas la cellule. D'autres conversent sur le seuil : entretien spirituel, plutôt que bavardage ?

Nombreux sont les personnages qui marchent ou sont portés par des animaux : regagnent-ils leur demeure ? Nul éloge de la vitesse ou du voyage : nombre d'anachorètes infirmes se déplacent canne à la main, ployés en deux, sont juchés sur des brancards ou roulés dans une chaise ; plusieurs semblent murés à vie dans leur cellule.

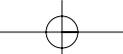
Des ascètes logent chacun au sommet de leur rocher, avec ou sans toit. Lieu de résidence qui a ses exigences : l'un hisse à bout de bras le panier de provisions, l'autre le porte sur le dos. Plus favorisé, un personnage, tout près du ciel, est visité des anges. Plus bas, à gauche¹, tout un groupe enterre un saint.

Activités diversifiées à l'extrême : nulle uniformité en ce paysage où la variété des architectures n'a d'égale que la liberté des manières de les habiter. Si la fantaisie des formes se déploie, cela signifie plutôt que, en cette Thébàïde, Dieu partout présent est approché par des vies individualisées. La préoccupation de ces hommes n'est pas de bâtir conformément aux beaux-arts, mais de faire de toute leur vie la demeure de Dieu.

1. L'illustration de couverture ne représente qu'une scène centrale de ce tableau panoramique (80 cm × 216 cm). L'attribution en est discutée : les noms de Paolo Uccello ou de Gherardo Starnina ont été avancés. Certains, récemment, proposent d'y voir une oeuvre de jeunesse de Fra Angelico.



HABITER



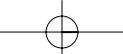
REVUE CATHOLIQUE INTERNATIONALE
COMMUNIO

HABITER

« La Trinité, voilà notre demeure, notre "chez nous", la maison paternelle d'où nous ne devons jamais sortir. Le Maître l'a dit un jour : "L'esclave ne demeure pas toujours en la maison, mais le Fils y demeure toujours." (Jean, 8, 35) »

« Sa volonté, c'est que nous soyons fixés en lui, que nous demeurions où il demeure, dans l'unité d'amour, que nous soyons pour ainsi dire, comme l'ombre de lui-même. »

Elisabeth de La Trinité, *Correspondance*



Sommaire

ÉDITORIAL

Olivier CHALINE : **Habiter, Demeurer**

9

LA DEMEURE DES ÉCRITURES

Philippe LEFEBVRE : **Habiter : le lieu de la chair**

15

Habiter dans la Bible, c'est toujours cohabiter : depuis la cohabitation première de la *Genèse*, quand la chair d'Adam et d'Ève devient le lieu où Dieu habite, jusqu'au terme d'un parcours à travers l'espace biblique illustré par David, quand la chair du Messie est révélée par une femme, Marie, comme lieu où Dieu réside.

Thomas SÖDING : **Dieu parmi les hommes**

29

Comment les chrétiens, appelés à demeurer dans l'éternité du Royaume, peuvent-ils habiter ce monde ? En suivant le Christ, venu habiter parmi les hommes pour leur montrer la voie, ils peuvent se donner une patrie provisoire ouverte à la présence de Dieu.

Marc LEVATOIS : **En quoi peut-on parler de lieux saints ?**

39

Distinct du lieu sacré, le lieu saint pose question au géographe qui s'interroge sur la destination du pèlerinage, quand la dispersion des reliques multiplie, loin de leur origine, les lieux saints : ils n'en restent pas moins marqués par le rôle du corps, sinon le corps-relique, du moins celui du pèlerin, par sa participation physique au pèlerinage.

MOBILITÉS ANTIQUES ET CONTEMPORAINES

Marie-Françoise BASLEZ : **Habiter le monde : quand les premiers chrétiens ont choisi la cité**

51

Alors que dans les sociétés antiques, les « deux cités », religieuses et politiques, se confondent, les premiers chrétiens doivent se situer par rapport au monde, s'y engager ou s'en retirer. Avec Paul, le christianisme, dans son universalité, doit « habiter » le monde, ici et maintenant, en pénétrant « par capillarité » le tissu social de la cité romaine à partir du noyau familial de la « maisonnée. »

SOMMAIRE

Jean-Marie DEBLONDE : Les migrations et mobilités : défis pour les Églises chrétiennes

63 Exode rural vers les villes, instabilité des «résidents, choc des cultures et des croyances lié à l'immigration, autant de problèmes, voire de conflits, auxquels l'Église en général, mais surtout les paroisses (confrontées elles-mêmes à la crise des vocations) doivent répondre. Il existe, sur le terrain, quantités d'expériences qui nous interdisent de céder au pessimisme.

LA PAROISSE, COMMUNAUTÉ HABITANTE

Mgr Dominique REY : Une nouvelle habitation pour la paroisse : créer des pôles missionnaires

75 Bien loin d'être une structure inerte qui servirait seulement à maintenir un petit reste, la paroisse est essentiellement missionnaire. Comment lui redonner toute sa vitalité? Comment en faire l'instrument de la nouvelle évangélisation? Parmi les divers modèles de réorganisation, celui des pôles missionnaires cherche à faire de la paroisse un lieu de communion qui fasse croître la communauté chrétienne.

Bernard PEYROUS : Une expérience d'évangélisation : les paroisses de la communauté de l'Emmanuel

93 Les intuitions spirituelles à l'origine de cette communauté comme l'histoire de son développement l'ont amenée à s'insérer dans de nombreuses paroisses. Quatre exemples, parisiens et provinciaux, permettent d'analyser cette expérience d'évangélisation.

SIGNETS

Raymond ROGÉ : Image et exclusion

105 Si une définition tirée de Roland Barthes permet de mesurer à quel point semble infranchissable l'écart entre les images et la réalité, la réflexion amène à en souligner l'insuffisance quand c'est de l'homme fait à l'image et à la ressemblance de Dieu qu'il est question.

Olivier CHALINE

Éditorial**Habiter, Demeurer**

INTITULER un cahier de *Communio* «Habiter» peut surprendre, puisqu'on n'y trouvera ni recommandations sur la meilleure forme de maison ou d'appartement, ni conseils sur l'agencement de son intérieur. Le propos n'est pas non plus de consacrer un numéro entier à l'Incarnation, même si nous savons que «le Verbe s'est fait chair et il a habité parmi nous» (*Jean* 1,14). Comment habitons-nous ce monde? Quel y est notre mode de présence?

Il est marqué, tout d'abord, par une intense activité bâtisseuse. Les chrétiens ont, à travers les siècles, énormément construit et ce n'est pas fini. Mais ils l'ont fait d'une manière très spécifique, en sachant que ce n'était pas pour l'éternité, puisque la figure de ce monde doit passer afin de laisser place à des cieux nouveaux et à une terre nouvelle. Curieux constructeurs que ces gens qui se définissent eux-mêmes comme des voyageurs, mais édifient Cluny et Saint-Pierre de Rome, ou mieux encore enchâssent le Sépulcre vide de Jérusalem d'une somptueuse enveloppe architecturale.

Ils ne construisent pas pour le monde. Mais, dans la finitude de celui-ci, ils disposent un lieu donné et l'ouvrent vers une patrie qui est le Royaume. Leur manière d'habiter renvoie vers d'autres demeures, celles du ciel que signalent les crucifix chargés de buis de nos maisons (et de nos cimetières) ou qu'appellent avec véhémence les mosaïques ou les fresques qui crèvent les murs et les toits de nos églises. Elle prend son sens en fonction de l'espérance de la résurrection.

ÉDITORIAL _____ **Olivier Chaline**

Ainsi, les chrétiens ne font pas que construire ou se loger. C'est parce qu'ils ont une façon d'habiter qui leur est propre, qu'ils construisent et se logent dans un bâtiment, mais en aménageant un lieu donné, fini, en le disposant, en l'orientant. Habiter, c'est pour eux séjourner en un point et un moment précis de l'univers, tout en demeurant d'ores et déjà en Dieu, avec la volonté de n'en plus sortir¹. C'est faire de soi-même, de sa chair, de sa maison la demeure de la Trinité (1 *Corinthiens* 3, 16). Ainsi, « Tout ce qui est terrestre est enclos dans le monde céleste » et par conséquent susceptible d'une infinie dilatation². La Présence de Dieu en un lieu précis donne accès à un espace insoupçonné qui ne cesse de s'ouvrir. A Abraham, Dieu disait : « Marche en ma présence et sois parfait » (*Genèse* 17, 1). Le Christ demeure en nous, alors que nous ne faisons que passer dans le monde et que lui-même s'en est allé le jour de l'Ascension. « Si quelqu'un m'aime, il gardera ma parole, et mon Père l'aimera et nous viendrons à lui, et nous ferons en lui notre demeure » (*Jean* 14, 23). Quelle est la meilleure manière, là où nous sommes, d'habiter avec la Trinité ? Comment pourrons-nous habiter des lieux en lui laissant la plus grande faculté de s'y approcher de nous ?

Dieu, dès le premier jardin, s'installe dans la chair d'Adam qu'il façonne et avec laquelle il bâtit Ève. Il déploie ainsi sa vie en eux, les conduisant, à son rythme, vers l'union qui se réalise quand ils sont en mesure d'accueillir Dieu en leur chair³. La cohabitation avec Dieu commence ainsi dans un jardin pour trouver, à la fin des temps, son accomplissement dans une ville, la Jérusalem céleste.

Le baptême, lui, nous donne la citoyenneté du Royaume promis et encore invisible, le droit de cité. Sortant de la maison de Nazareth, Jésus-Christ est venu chercher les gens où ils étaient pour les appeler et les sauver. Il a partagé leur vie. C'est alors qu'il n'eut « plus d'endroit pour reposer la tête » (*Luc* 9, 58). Du baptême dans le Jourdain à la croix, il fut perpétuellement en déplacement. S'il a planté sa tente parmi nous (*Jean* 1, 14), ce fut pour accompagner tous ceux qui voulurent bien le recevoir. A chaque fois, il s'installe en nous, déployant notre vie dans l'espace et le temps, l'ouvrant à

1. On pourra se reporter aux réflexions exégétiques de Thomas SÖDING, « Dieu parmi les hommes », p. 29.

2. Hans Urs von BALTHASAR, *Elisabeth de la Trinité et sa mission spirituelle*, Paris, trad. fr., 1959, p. 57.

3. Voir l'article de Philippe LEFEBVRE, « Habiter : le lieu de la chair », p. 15.

Habiter, Demeurer

lui au-delà de ce que nous pouvons imaginer. Le tabernacle, fut d'abord la tente de la rencontre dans le désert, il est aujourd'hui, proche de l'autel, le lieu par excellence où Dieu séjourne parmi nous. Lors de la communion, nous recevons dans notre chair le Christ que Marie avait porté dans la sienne. Cette présence introduit déjà discrètement l'eschatologie, quand, dans la Jérusalem céleste où il n'y aura plus de Temple, tout sera rempli de la plénitude de la vie divine, autrement dit de la gloire. Ce sera la ville aux portes grandes ouvertes avec, dans ses murs, les demeures que le Christ a promis de préparer dans la maison du Père (*Jean 14, 2*).

Demeurer en ce monde que nous sommes appelés à quitter pour la gloire, c'est y disposer des lieux tels que Dieu puisse y implanter sa vie.

L'apôtre Paul, en annonçant la bonne nouvelle, a établi de durables pôles missionnaires en s'appuyant sur les grandes villes du monde romain et les voies de communication de son temps⁴. Il a joué simultanément de la cité et de l'empire, favorisant la diffusion de la foi par capillarité sociale là où il avait prêché. Avec les générations successives, dont celles des martyrs, le chrétien fut moins un visiteur de passage qu'un étranger domicilié. C'est aussi dans un empire devenant progressivement chrétien que se mirent en place des « lieux saints » et des pèlerinages. La catégorie de la sainteté ne s'est appliquée que tardivement à des lieux⁵. Elle était d'abord le propre de Dieu, puis de personnes. Mais la valorisation des traces de la vie terrestre du Christ, puis des restes des martyrs, a suscité une géographie chrétienne et une manière d'habiter. Un même besoin a conduit à mettre des reliques dans les autels et à installer les corps des saints à l'intérieur des villes : le puissant désir de ne plus se sentir seuls là où on habite, mais d'y bénéficier de la proximité de nos devanciers dans la foi les plus éminents. Si le seul lieu sacré du catholicisme est celui de la célébration eucharistique et de la présence réelle, les lieux saints sont indéfiniment délocalisables et multipliables à mesure qu'on partage (ou vole) les reliques.

Où et comment allons-nous habiter avec Dieu ? Dans notre chair, en refusant ce qui dégrade en nous la créature façonnée à l'image de

4. Marie-Françoise BASLEZ, « Habiter le monde : quand les premiers chrétiens ont choisi la cité », p. 51.

5. Marc LEVATOIS, « En quoi peut-on parler d'un lieu saint ? », p. 39.

ÉDITORIAL _____ **Olivier Chaline**

Dieu. Dans des lieux bien précis où Dieu est plus particulièrement là par la Présence eucharistique. C'est poser la question des redéfinitions du maillage paroissial telles que nous venons de les connaître depuis une dizaine d'années. Viendra un jour le temps d'en dresser un bilan. Parmi les diverses méthodes expérimentées par les diocèses français, celle des regroupements en entités très vastes ou très peuplées, ne semble pas avoir été la plus heureuse. Elle a affaibli davantage des régions jadis très ferventes en limitant de manière drastique le nombre de messes. Elle a multiplié le désolant spectacle d'églises quasi-mortes tandis que des prêtres trop rares et trop seuls préfèrent concélébrer plutôt que de se disperser vers des paroissiens d'autant plus déconcertés qu'ils sont occasionnels⁶. Une paroisse impersonnelle, avec des messes épisodiques et des dénominations artificielles n'a rien d'attirant. Bien des fidèles ne savent plus où ils sont.

On remarque combien fut plus heureux le choix de maintenir le maillage ancien en l'insérant dans des ensembles interparoissiaux qui conservent, de ce fait, des repères clairs et rassurants. En des temps marqués par les migrations et les grandes agglomérations aux populations composites, diocèses et communautés nouvelles expérimentent de nouvelles manières, variées et originales, pour que les chrétiens puissent vraiment habiter des lieux et s'y laisser approcher par Dieu, y vivre avec lui⁷. L'heure semble bien être aux diverses modalités de centres d'évangélisation permettant dans une paroisse d'être au plus proche des gens, des plus réguliers aux plus éloignés⁸. La question de la proximité est désormais décisive. Elle se pose à plusieurs niveaux : proximité entre prêtres (souvent fort seuls) et fidèles (qui peuvent aussi se sentir abandonnés), proximité entre la

6. Il y aurait sans doute une réflexion à mener sur les concélébrations. Il est sans aucun doute plus réjouissant de célébrer à plusieurs devant une église remplie que d'être seul devant des assemblées plus clairsemées. Mais pendant ce temps-là, des églises ne sont plus ouvertes et les messes devenant plus rares, les pratiquants se font occasionnels. On a parfois l'impression d'être en présence de la version liturgique du radeau de la Méduse...

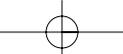
7. Jean-Marie DEBLONDE, « Les migrations et mobilités : défis pour les Eglises chrétiennes », p. 63.

8. On en trouvera deux exemples avec l'article de Mgr REY sur le diocèse de Toulon, « Une nouvelle habitation pour la paroisse, créer des pôles missionnaires », p. 77. et celui du Père Bernard PEYROUS « Une expérience d'évangélisation : les paroisses de la communauté de l'Emmanuel », p. 93.

Habiter, Demeurer

maison et l'église, avec ce que cela suppose de signes repérables (visuels et sonores) dans un environnement de plus en plus païen, proximité liée à la juste répartition des tâches selon la vocation et les compétences de chacun. C'est à ce prix que nous pourrions continuer d'habiter parmi la Trinité et de devenir sa demeure.

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



Communio, n° XXIX, 3 – mai-juin 2004

Philippe LEFÈBVRE

Habiter : Le lieu de la chair

HABITER dans la Bible, c'est toujours cohabiter. Au commencement, il y avait Dieu, puis un homme, puis une femme amenée à cet homme par Dieu. Et tous se trouvaient dans un jardin splendide (*Genèse 2*). On sait que très vite le serpent intervint, lézardant la relation des humains avec le Seigneur, détériorant la relation entre cet homme et sa femme (*Genèse 3*). D'une certaine manière, toute l'aventure que relate la Bible est celle d'un lent apprivoisement, de patientes retrouvailles : comment coexister tous trois dans le même lieu ? Quand un homme, une femme et Dieu sont à nouveau réunis dans un jardin, cela s'appelle la résurrection (*Jean 20*) !

Nous parlerons dans une première partie de cette cohabitation, issue de *Genèse 2*, qui constitue la matière même de la Bible : comment la chair d'un homme, la chair d'une femme, deviennent le lieu où Dieu se manifeste. Cela ne veut en aucun cas dire que les lieux ne sont que les prête-noms de cette histoire de la chair ; nous prendrons alors dans une deuxième partie l'exemple de David et de Jérusalem : si la chair du messie David devient un lieu pour Dieu, c'est qu'elle a parcouru et engrangé bien des zones géographiques concrètes avant d'arriver dans la capitale. C'est là que la chair du messie attend d'y être révélée par une femme, comme lieu où Dieu réside.

LA DEMEURE DES ÉCRITURES ——— Philippe Lefèbvre

Dieu, un homme, une femme : cohabitation ¹

Le jardin comme lieu de cohabitation

La cohabitation en mouvement

Le terme de cohabitation mérite d'être reçu dans le dynamisme biblique. Sinon il risque d'inspirer des images de statisme et de juxtaposition, de suggérer la notion d'un *modus vivendi* à atteindre dont on ne changerait plus. Or, tout indique le mouvement dès le début. Le premier lieu où vivre avec Dieu est un parc dont sortent des fleuves qui irriguent toutes sortes de contrées extérieures ; c'est donc une vaste zone à arpenter vers laquelle Dieu emmène Adam, qu'il aime lui-même parcourir ; de plus ce jardin s'ouvre sur d'autres endroits : Hawila, Coush, la Mésopotamie (*Genèse 2, 11-14*), évoqués comme autant d'invitations au voyage. Quand Adam et Ève sont *envoyés hors* du jardin (*Genèse 3, 23*), ils parviennent en des territoires qui semblaient de toute façon promis à la découverte.

Que l'on soit en Éden ou au dehors, il s'agit d'habiter des lieux et d'y laisser Dieu s'approcher de soi. Il n'y a pas un endroit exclusivement prévu pour la coexistence avec Dieu (le Paradis), et d'autres où Adam et Ève seraient livrés à eux-mêmes après la désobéissance. Dieu demande toujours à cohabiter avec ses créatures, quels que soient les circonstances et les lieux où celles-ci se trouvent. Avant ou après la désobéissance, cette cohabitation représente un enjeu, elle n'est jamais une expérience aisée pour laquelle il y aurait eu à l'origine un infaillible mode d'emploi que nous aurions perdu. La cohabitation de personnes fait entrer dans un grand drame pour lequel personne n'a d'emblée de méthode ou de résolution. Comment cohabiter ? En s'engageant dans ce mystère redoutable et vivifiant.

Pédagogique parc

Quand Dieu eut créé Adam, « il planta un jardin en Éden, et il y mit l'homme qu'il avait façonné. YHWH Dieu fit pousser des arbres désirables à voir et bons à manger... » (*Genèse 2, 8-9*). Étrange déroulement : cet homme n'est pas accueilli dans « l'écrin de verdure de la résidence Éden » préparée par avance ; il assiste à la lente émergence du parc où il habitera. Pourquoi ?

1. Je m'inspire, dans la première partie surtout de cet exposé, du livre percutant de Viviane de MONTALEMBERT, *Voir comme Dieu voit*, Parole et Silence, 2003.

Habiter : le lieu de la chair

Les lieux où Dieu est à rencontrer sont porteurs d'une pédagogie. Le jardin qui pousse sous les yeux d'Adam proclame chaque jour la bienheureuse loi de la croissance. Rien ni personne ne parvient à son achèvement avant d'avoir commencé et de s'être déployé. La lente poussée de la vie venue de Dieu est donnée à accueillir, à laisser grandir, à comprendre dans son beau déploiement. Le lieu se profile peu à peu devant Adam : Dieu plante, fait germer, embellit, canalise des fleuves. Il initie Adam qui bientôt est officiellement installé par le Seigneur dans le parc et prend sa succession comme horticulteur et gardien (*Genèse 2, 15*).

Adam, né du sol comme les arbres qu'il soigne, apprend par le geste à devenir lui-même un lieu en croissance. Et qu'est-ce qui situe ce lieu, qu'est-ce qui lui donne sa consistance ? C'est la chair, une des plus mystérieuses réalités dont parle la Bible.

Le lieu de la chair

La chair : un « matériau » en devenir quand Dieu s'en approche et la travaille. Adam est façonné de la poussière humide du sol et Dieu insuffle « dans ses narines une haleine de vie » (*Genèse 2, 7*). De même que les arbres grandissent et portent du fruit en leur temps, de même vient un temps pour cet homme où il n'est plus bon qu'il soit seul. Dieu va lui faire une « aide ». Cela n'a pas lieu immédiatement : sont présentés d'abord les animaux qui achèvent l'éducation d'Adam. Les arbres ont enseigné la loi de croissance, les bêtes témoignent de la chair vivante dont Adam lui-même est pétri : la croissance et la chair, la croissance dans la chair. Cet apprentissage effectué, Adam est prêt pour une nouvelle étape. Dieu l'endort, « il prit une de ses côtes et referma la chair à sa place. YHWH Dieu bâtit en femme la côte qu'il avait prise de l'homme, et il l'amena à l'homme. L'homme dit : “Celle-ci, cette fois, est l'os de mes os et la chair de ma chair...” » (*Genèse 2, 21-23*).

Quand Dieu est là, la chair n'a pas dit son dernier mot ! Elle peut encore susciter la vie, si Dieu la manie, en prend soin, dispense pour elle ses gestes d'artisan qui sait ce qu'il fait. La chair d'un homme, la chair d'une femme, ne deviennent telles que lorsque Dieu façonne l'une ou bâtit l'autre. Et cet homme, cette femme n'ont pas fini leur périple : ils sont promis à devenir « une seule chair » (*Genèse 2, 24*). Nous ne sommes pas, par ce propos, ramenés à des recettes de bonne entente pour les couples. Devenir une seule chair, cela renvoie à Dieu. L'aventure de la chair est une fois de plus

LA DEMEURE DES ÉCRITURES ——— *Philippe Lefèbvre*

relancée : l'union d'un homme et d'une femme se réalise quand cet homme, cette femme, accueillent Dieu dans leur chair.

La Bible : explorer la cohabitation

Le serpent contre la chair

Que signifie « accueillir Dieu en sa chair » ? On en comprend quelque chose par contraste, en écoutant les propos du serpent (*Genèse 3*). Sa philosophie est simple, il l'expose avec des accents probants : pas besoin de ce long avènement de la chair qui s'acclimata à Dieu, aucun intérêt à cette attente qui prépare un homme et une femme à se rencontrer, nulle nécessité de consulter Dieu pour comprendre sa Parole et apprendre de lui comment coexister. Le serpent court-circuite toutes les relations, toutes les maturations qui ont à peine commencé dans la chair : selon lui, on peut tout voir, avoir, savoir tout de suite. Il n'y a pas plus radicale négation des rythmes de la chair-avec-Dieu. On connaît la suite des événements.

Que fait Dieu ? Il amorce à nouveau le processus. Je me plais à voir dans les tuniques de peau dont il revêt Adam et Ève (*Genèse 3, 21*) un geste éloquent : remettre cet homme et cette femme dans leur peau comme lieu où il va reprendre avec eux la cohabitation. Tout devient plus difficile, les douleurs qu'occasionne la vie qui vient seront multipliées (*Genèse 3, 16*), le travail de la terre ressemblera à un combat de tous les instants (*Genèse 3, 17-19*). Mais la vie venue de Dieu continue son chemin. Le serpent n'a pas pouvoir de modifier le projet du Seigneur. Cohabiter est toujours de mise.

Incessantes reprises de la première cohabitation

Le reste de la Bible reprend incessamment la scène inaugurale pour l'explorer sous toutes les coutures, pour en apprécier le poids humain et divin. Abraham et Sarah avec Dieu, Isaac et Rébecca avec Dieu, Jacob et Rachel avec Dieu, Elqana et Anne avec Dieu, Élie et la veuve de Sarepta avec Dieu, Zacharie et Élisabeth avec Dieu, Joseph et Marie avec Dieu, Jésus et Marie de Magdala avec Dieu... Les paramètres changent, les situations de base se complexifient : ici un homme est confronté à deux femmes, là une femme doit s'occuper de deux hommes, parfois Adam est un vieillard à qui on amène une jeune Ève, tantôt l'homme et la femme sont mariés, tantôt leur rencontre est épisodique ou ne se propose pas dans un cadre conjugal, ici Dieu est présent à chacun des deux, là il semble n'accompagner qu'un des deux etc., etc.

Habiter : le lieu de la chair

Dans ces nombreuses histoires, on cherche quelle est la juste place des uns et des autres. Un homme doit-il s'effacer devant Dieu? Au fond, la relation la plus première n'est-elle pas celle d'une femme et de Dieu? Ève s'écrie lors de la naissance de son premier-né: «J'ai acquis un homme de par Dieu» (*Genèse* 4, 1), et Adam demeure étonnamment absent à ce moment et dans la suite². Ou bien, une femme est-elle toujours de trop? Une scène paradigmatique est *Juges* 19: un lévite, sa concubine et son serviteur sont reçus pour la nuit chez un hôte à Guibéa. Les habitants du bourg demandent que l'on fasse sortir le lévite; ce dernier (d'accord avec son hôte) fait sortir sa compagne qui est violée à mort par les Guibéonites. Il apparaît impossible de coexister dans la maison hospitalière; quand l'espace devient compté, c'est une femme qui fait les frais de la situation, afin que les autres puissent demeurer tranquilles.

Et Dieu? C'est d'abord sa place à lui qui est contestée ou refusée. Achab est roi à Samarie et sa femme Jézabel lui obtient la fameuse vigne de Naboth qu'il convoitait, moyennant l'exécution du propriétaire au terme d'un procès truqué. Un homme, une femme dans une vigne plantureuse: mais c'est loin d'être le paradis *redivivus*. Dieu a été soigneusement mis de côté dans toute cette histoire; le couple vit dans sa bulle auto-gérée d'où ne sort que la violence (*1 Rois* 21).

Habiter en son juste lieu

Toutes ces vicissitudes laissent pourtant affleurer les situations où chacun trouve sa juste place. En fait, il ne s'agit pas de procéder à une continuelle tripartition de l'espace pour que chacun ait son lot. Une telle entreprise finit d'ailleurs par tourner court, car cela suppose que l'on sache d'emblée ce qu'est un homme, ce qu'est une femme, qui est Dieu, et de quel espace chacun a besoin. Or c'est par rapport à Dieu que les créatures sont manifestées, non dans un savoir initial qui détermine toute action future, mais dans la rencontre où rien n'est su d'avance..

Un homme ne se définit pas par rapport à une femme sous le regard lointain de Dieu, selon une notion de complémentarité que Dieu viendrait après coup sceller. Adam d'abord seul au jardin avec Dieu apprend à occuper le lieu du fils; sa vie vient de Dieu qui se

2. On trouve des illustrations de ce questionnement en *Luc* 1-2: quelle place Zacharie, devenu muet, a-t-il encore auprès d'Élisabeth, ou Joseph auprès de Marie?

LA DEMEURE DES ÉCRITURES ——— Philippe Lefèbvre

manifeste comme un Père. C'est dans la chair d'Adam que ce Père donateur de vie apparaît. Comment Adam le sait-il ? Qui le lui dit ? C'est Ève qui est amenée devant lui : « Celle-ci est la chair de ma chair et l'os de mes os. » Cette femme venue devant lui manifeste à ses yeux le plus intime de lui-même dont elle provient. Ève n'échappe pas désormais à Dieu pour aller rencontrer Adam : en Adam, elle est appelée à trouver ce Dieu qui l'a bâtie, à révéler Adam comme fils, à magnifier sa chair d'homme comme lieu de Dieu.

Je vois dans la première page des *Livres de Samuel* un texte programmatique, à l'orée des histoires de messies. Dans l'enceinte du temple de Silo (un lieu bien délimité), un homme, Elqana, rencontre sa femme Anne qui est stérile. Il l'appelle par son nom et voit sa douleur : « Anne, pourquoi pleures-tu ? » (1 *Samuel* 1, 8). Anne va alors devant Dieu épancher son âme. Les questions que son époux lui adresse, c'est devant Dieu qu'elle va y répondre. Elqana et Dieu sont les deux êtres qui tiennent compte d'elle ; la conversation commencée avec Elqana se poursuit avec Dieu ; sur le visage d'Elqana se superpose celui du Seigneur. Cette scène inaugurale me semble la matrice de la scène de la résurrection en *Jean* 20 : dans le jardin, une femme voit dans cet homme qui s'approche le Fils accompli. Je reviendrai sur cette scène en fin d'article.

Il n'est pourtant pas question de dire ici que les lieux géographiques deviennent de simples métaphores de la chair conçue comme un lieu. Donner asile à Dieu dans sa chair, cela se fait lors du déploiement d'un être dans l'espace et le temps. C'est au fil des lieux traversés que la chair se fait poreuse, qu'elle incorpore l'espace et s'y ouvre à son Seigneur. Prenons un exemple qui nous ramène à la matérialité des endroits de l'ancien Israël : la trajectoire d'un homme, David, en lien avec l'endroit où il finit par résider et où Dieu vient lui-même demeurer : Jérusalem.

David et Jérusalem : habiter avec Dieu ³

La montée du messie vers Jérusalem est comme l'itinéraire type d'un juste qui s'acclimate à Dieu. On trouve d'abord David à Bethléem (1 *Samuel* 16), mais pas tout à fait : son père et ses frères

3. Dans un autre article consacré à « Habiter », j'étudiais quelques scènes d'hospitalité dans la Bible (à partir d'une formule de *Luc* 2, 7 qui a ses racines dans l'Ancien Testament : « il n'y avait pas de lieu pour eux à l'hôtellerie ») ; cf. « L'hôtel du Seigneur », *Lumière et Vie* n° 244, 1999, pp. 45-54.

Habiter : le lieu de la chair

l'ont depuis longtemps envoyé garder seul les troupeaux dans le désert. David expliquera bientôt qu'il a fait là l'expérience de Dieu : le désert, où il demeurerait seul face aux prédateurs, a été le lieu où il habitait avec Dieu. Dieu s'y est révélé comme le protecteur de sa chair exposée (1 *Samuel* 17, 34-37).

David gagne ensuite la capitale de Saül, Guibéa⁴, puis se lance dans une longue errance, fuyant Saül (1 *Samuel* 19 *ss*). Ce vagabondage de plusieurs années est pour lui l'occasion de s'approprier à Dieu dans l'espace et le temps. Une fois établi à Jérusalem, David entreprend de construire une demeure pour le Seigneur ; celui-ci lui fait dire que c'est lui, Dieu, qui construira une demeure pour David (2 *Samuel* 7). David, pendant ses années de fuite, a été l'hôte de ceux qui acceptaient de le recevoir ; le fait qu'il soit installé ne le fait pas entrer dans l'*establishment*. David est l'hôte de Dieu. Auparavant, il a enrichi sa chair de tous les lieux où il s'est trouvé. Sa chair porte à Jérusalem la mémoire de tous les lieux qu'il a connus.

Gath : habiter chez l'ennemi

Gath, parangon de la cité ennemie d'Israël

Le premier exploit de David est d'abattre Goliath, originaire de Gath (1 *Samuel* 17). Cette dernière cité est une des cinq grandes métropoles philistines ; le toponyme résonne en *Samuel* comme un nom-type : la ville ennemie par excellence. Or, David va bientôt se réfugier à Gath ! Dès que Saül s'est mis à le pourchasser sans merci, David y fait un bref séjour, puis s'y installe plus d'une année, favorisé par le roi dont il devient le garde du corps. Qui est l'ennemi de David ? Assurément, c'est au départ Goliath de Gath, qui se présente lui-même comme l'incarnation du pouvoir philistin. Assurément, c'est aussi Saül, le messie d'Israël, le noble descendant de Benjamin, qui conduit sa troupe contre David pour le faire mourir. La Judée, la région de David, devient alors un lieu dangereux où les hommes de David ne veulent pas aller et Gath devient un havre de paix !

4. Il est essentiel de remarquer que la capitale messianique de Saül soit le lieu où la concubine dont nous parlions plus haut a été humiliée. Le lieu d'où une femme a été évincée devient le lieu du messie.

LA DEMEURE DES ÉCRITURES ——— *Philippe Lefèbvre*

Gath, ville alliée de David

Quand David est intronisé comme roi à Jérusalem (2 *Samuel* 5), voici que surgit un nouvel adversaire, au cœur même de sa maison : son propre fils, Absalom (2 *Samuel* 15). Le jeune homme a su rallier le cœur des gens d'Israël. David doit quitter Jérusalem, avec ceux qui lui restent fidèles. Parmi eux, figurent Ittaï et six cents de ses hommes, des Philistins originaires de Gath. Ittaï dit au roi : « Par la vie de YHWH et par la vie de mon seigneur le roi ! Partout où sera mon seigneur le roi, pour la mort ou pour la vie, là sera ton serviteur » (2 *Samuel* 15, 21).

Où habite le messie d'Israël ? Qui habite avec lui ? Au moment même où David fuit son fils Absalom, il intègre parmi les siens des gens apparentés aux pires ennemis qu'il ait eus à combattre. Bien des années auparavant, fuyant la capitale de Saül, Guibéa, où il avait un poste d'officier, David s'est retranché à Gath chez le roi ennemi qui lui confia un poste d'officier. Où sont les frontières du royaume de David ? David apprend dans sa chair que les frontières du Royaume et celles que trace le monde ne correspondent pas tout à fait.

Jérusalem : ville inhabitable ?

On pourrait indéfiniment continuer ce genre de lecture et étudier une à une bien des villes importantes dont parle la Bible. Cela ne relativise en rien les notions de frontières et d'habitat ; cela redessine une géographie, tout aussi physique et bien plus intéressante que les partitions faites à partir de clivages « simples ». Appartiennent à la « zone » du messie non pas tant les Hébreux à l'exclusion des Philistins, que tous ceux qui reconnaissent en David un homme qui règne « par la vie de YHWH », pour reprendre la formule d'Ittaï de Gath.

L'émergence complexe de Jérusalem

J'esquisse ici l'exemple d'une ville célèbre entre toutes où David aboutit : Jérusalem. L'émergence de cette cité est présentée de manière fort intéressante. On sait que le *Pentateuque* ne parle jamais explicitement de Jérusalem⁵. Quand on voit apparaître le nom en

5. En *Genèse* 14, 18-20, apparaît la mystérieuse figure du roi de Salem, Melchisédeq, qui accueille Abraham. Salem est-elle Jérusalem ? De bons arguments peuvent être invoqués pour ou contre. Autrement dit, la question se pose bel et bien, mais il n'est pas possible de la trancher. Ce n'est pas là une défaillance du texte, mais son enseignement le plus profond : laisser ouverte l'enquête.

Habiter : le lieu de la chair

Josué, c'est sous la forme duelle sous laquelle on le connaît : *Yeroushalaim*, les « deux Jérusalem », la « double Jérusalem ». La dualité inhérente à ce lieu, comme à d'autres lieux du reste, suggère d'emblée qu'il nous échappe. Non qu'il y aurait un quelconque problème de localisation sur une carte : cela fait quelques millénaires que l'on sait situer Jérusalem ! Mais on entre dans le mystère d'un lieu où l'on va habiter avec Dieu. Le « paramètre Dieu » n'abolit pas les données géographiques ; il ouvre en elles un double-fond, un autre lieu dans le lieu.

Textes en miroirs

En *Josué* 10, Jérusalem est présentée comme une cité ennemie d'Israël. Son roi réunit quatre autres souverains pour marcher contre les Hébreux qui s'avancent en Terre Promise. Le roi de Jérusalem s'appelle Adonisédeq. Melchisédeq, roi de Salem, se profilait en monarque pacifique selon *Genèse* 14 pour accueillir Abraham, sur fond de coalitions de rois agités. Voici maintenant qu'un collègue, Adonisédeq (pratiquement le même nom⁶), roi de Jérusalem, est le chef d'une coalition royale pour combattre les fils d'Abraham.

Le texte en appelle au discernement, tout en établissant une réalité de fond : il s'agit bien de contempler une cité qui a nom Jérusalem, d'y trouver un roi puissant, de s'y établir même à terme. Mais quel type de cité, quel genre de roi, et selon quelles modalités y demeurer ?

Un jeu de miroirs étonnant s'institue alors : Jérusalem est une ville absolument ennemie, mais elle deviendra capitale d'Israël ; elle est longtemps combattue par les Israélites, mais la population jébuséenne qui y réside n'est pas réduite ; David passe pour ne jamais devoir s'installer à Jérusalem tant ses habitants le combattent, mais il la prend mystérieusement un jour, au détour d'une phrase (*2 Samuel* 5, 7). Le dernier acte de David dans les *Livres de Samuel* est l'acquisition qu'il fait d'un lieu de culte qui servira de base au futur temple de Salomon ; ce lieu est en fait proposé par un Jébuséen, un habitant païen qui subsiste de l'époque pré-israélite (*2 Samuel* 24). Dieu habite dans son sanctuaire, au milieu de son peuple, sur l'aire d'un païen achetée par David.

6. Melchisédeq signifie « Mon Roi (est) Justice », Adonisédeq « Mon Seigneur (est) justice ».

LA DEMEURE DES ÉCRITURES ——— *Philippe Lefèbvre*

Lieux de mémoire

Réappropriation de lieux antérieurs

Les lieux où Israël habite sont des lieux chargés d'une mémoire antérieure à cette habitation. Jérusalem n'est pas créée de toutes pièces sur un terrain vierge : elle continue une cité qui se trouvait là auparavant. Il en est ainsi des lieux essentiels qui jalonnent le parcours des Hébreux en Terre Promise. Jacob voit Dieu en songe sur un site qu'il nomme Béthel, mais le nom de l'endroit était auparavant Louz (*Genèse* 28, 19).

Accueil d'habitants antérieurs

L'entrée en Terre Promise a commencé sous le signe de la réappropriation par Israël de lieux anciens et de certains de leurs habitants. Rahab, la païenne, la prostituée de Jéricho, favorise Josué et les siens au nom du Dieu vivant. Voilà pourquoi Rahab « a habité au milieu d'Israël jusqu'à ce jour » (*Josué* 6, 25). Juste après (*Josué* 7), Acan, un homme de la tribu de Juda, est expulsé du camp des Hébreux pour avoir dérobé le butin du Seigneur. Une prostituée des nations peut habiter dans le peuple du Seigneur, un homme de la fine fleur des Hébreux en est expulsé. Une femme du passé païen de la ville va essaimer en Israël, faire entrer cette part de la ville au sein même du peuple que Dieu conduit, tandis qu'un homme de la tribu d'où David sortira laisse le souvenir d'un usurpateur qui n'avait pas sa place dans ledit peuple.

De même, arrivé à Jérusalem, David y laisse des Jébuséens dont un lui fournira le terrain pour bâtir un autel, il y accepte des Philistins ralliés à sa cause, il s'y voit construire un palais par le roi de Tyr (*2 Samuel* 5, 11-12). Jérusalem est traversée de bien d'autres lieux, habitée de toutes sortes de résidents.

Prophétiques « faux-pas » dans l'espace et le temps

Cette mémoire des lieux ne s'exprime pas seulement dans la « simple » reprise de lieux, de résidents antérieurs. Les textes articulent sans cesse, en un jeu subtil, les « faits historiques » et leur sens permanent, fondamental. On assiste ainsi à la lente émergence de Jérusalem dans le paysage que la Bible met en place, puis au difficile investissement de la cité : Jérusalem se dresse comme ennemie en *Josué* et ne sera prise qu'en *2 Samuel* 5 par David ; celui-ci en partira bientôt devant la menace d'Absalom avant d'y revenir définitivement en *2 Samuel* 19 (soit vers la fin de son histoire). Bien

Habiter : le lieu de la chair

des faits, des personnages, sont déployés entre ces deux bornes. Dans cet agenda de Jérusalem, affleurent en surimpression un tempo et une géographie autres, pas moins réels. David est ainsi présenté d'emblée comme un citoyen de Jérusalem bien avant d'en être le roi. Expliquons-nous.

Lorsqu'il a vaincu Goliath au début de sa carrière, David est entré dans Jérusalem pour y déposer la tête du Philistin (1 *Samuel* 17, 54). David est donc entré dans la ville avant d'y entrer, il est de cette ville avant de s'y installer. Cette incohérence spatiale et temporelle exprime une réalité de fond. Le juste est un habitant de Jérusalem, qu'il soit ou non déjà entré dans cette ville. Vivre avec Dieu donne un droit de cité dans Jérusalem.

Les mages venus d'Orient pour trouver le messie se présentent d'abord à Jérusalem en demandant : « Où est le roi des Juifs qui vient de naître ? » (*Matthieu* 2, 2). Ils seront renvoyés à Bethléem. Mais leur méprise est une prophétie : c'est en effet à Jérusalem que Jésus sera désigné comme roi, un écriteau officiel l'attestant sur la croix : « Celui-ci est Jésus, le roi des Juifs » (*Matthieu* 27, 37). Celui que Dieu conduit habite depuis plus longtemps qu'il ne semble dans la cité de Dieu, il en est l'hôte bien avant que la matérialité des faits ne le dise ; il y règne avant qu'on le sache.

La chair du messie brasse les lieux

Concernant Jérusalem, ce qui fait l'unité des remarques que je viens de faire est la personne de David. C'est dans sa chair, déployée dans l'espace et le temps, que se disent les enjeux des lieux qu'il traverse, et tout particulièrement de sa capitale. La chair du messie brasse les lieux et tout ce dont ils sont porteurs : leur histoire habitée par d'autres, leur férocité, leur douceur. La chair de David entre en connivence avec d'autres chairs : tous ceux qui ont habité ces lieux, tous ceux aussi qui habitent loin de ces lieux mais que le messie y amène par sa chair.

David et le peuple : une histoire de chair et d'os

Juste avant que David ne s'empare de Jérusalem, les tribus viennent vers lui à Hébron et lui disent : « Nous voici ! Nous sommes, nous, tes os et ta chair » (2 *Samuel* 5, 1). Et là David conclut avec eux une alliance, recevant d'eux une onction officielle. On ne saurait mieux dire, par ces propos et par ces gestes, la communion charnelle qui est ici dévoilée. Le peuple, os et chair du messie, rappelle Ève,

LA DEMEURE DES ÉCRITURES ——— **Philippe Lefèbvre**

os et chair d'Adam ; l'expérience, si soulignée dans le Nouveau Testament, du messie comme l'époux et de son peuple comme l'épouse, a, en ces textes, une de ses racines les plus sûres. À Hébron où David réside encore, le peuple rassemblé autour de lui donne un aperçu de cette unité qui vient d'en haut, dont l'onction est comme le sacrement. Bientôt, le lieu changera : c'est à Jérusalem que monteront « les tribus de YHWH », là que seront les sièges de la maison de David » comme le chantera le psaume 121 (v. 4-5).

Récapituler les lieux dans sa chair

Toutes les évolutions de David dans l'espace, tous ses endroits de résidence sont ainsi ordonnés à l'enracinement dans sa chair des lieux, de leur histoire, de leurs habitants. Quand il commence à fuir devant Saül, David se sauve d'abord dans la grotte d'Adoullam. C'est là un des berceaux de sa tribu. Juda son ancêtre trouva à Adoullam une Cananéenne et la prit pour femme (*Genèse* 38, 1-2). La tribu de Juda est depuis l'origine poreuse à l'étranger ; la chair des membres de cette tribu est issue de métissages. Les pas de David l'emmènent précisément dans ce lieu originel. David convoie ensuite ses parents chez le roi de Moab afin qu'ils ne subissent point de préjudice de la part de Saül à cause de lui. Là encore : retour aux sources. C'est de Moab que vint Ruth qui épousa Booz à Bethléem, relançant une famille d'où surgit David trois générations après.

De la même manière, vers la fin de son règne, David revient de Transjordanie où il s'était enfui devant Absalom. Il passe le Jourdain et parvient au Guilgal ; de là, il monte à Jérusalem pour reprendre possession de son trône (*2 Samuel* 19). En quelques jours, David accomplit donc tout l'itinéraire de son peuple, depuis le franchissement du Jourdain et le campement au Guilgal au temps de Josué, jusqu'à la prise de Jérusalem dont lui-même est l'auteur.

À Jérusalem : un homme, une femme et Dieu

Jérusalem, ville des noces ?

L'immense déploiement de David de lieu en lieu jusqu'à parvenir à Jérusalem est scandé de rencontres féminines. Cela commence après le combat contre Goliath : toutes les femmes d'Israël viennent à sa rencontre et chantent pour lui un bref cantique qui le dévoile comme l'homme que Dieu envoie (*1 Samuel* 18, 6-7). Plus tard, Abigaïl intercepte David alors qu'il s'apprête à massacrer Nabal et

Habiter : le lieu de la chair

les siens ; elle lui rappelle qu'il est censé agir au nom du Dieu de la vie ; elle-même garantit son propos « par la vie de YHWH et par ta propre vie » (1 *Samuel* 25, 26). David renonce à verser le sang et proclame devant Abigaïl : « Béni soit YHWH, Dieu d'Israël, qui t'a envoyée en ce jour à ma rencontre » (1 *Samuel* 25, 32). Le lieu où ils ont leur entrevue (« un pli du rocher ») révèle Abigaïl comme femme, apte à reconnaître la vie de Dieu et à la promouvoir ; il révèle David comme fils devant Dieu, capable de s'ajuster aux paroles de cette femme qui lui est envoyée par Dieu lui-même. Abigaïl enseigne à David qu'il a un lieu sur la terre que Dieu lui octroie ; nul besoin de verser le sang, car l'âme de David est « ensachée dans le sachet de la vie », tandis que Dieu prive de lieux ses ennemis en les envoyant au loin comme du cœur d'une fronde. Abigaïl deviendra une des épouses de David.

Un magnifique programme de cohabitation est annoncé en 2 *Samuel* 6 : David vient de prendre Jérusalem, il y fait monter l'arche d'alliance : Dieu va demeurer, matériellement près de lui dans la cité. Est aussi présente Mical, l'épouse de David, qui voit son mari danser devant l'arche qui s'approche. Un homme, une femme et Dieu enfin réunis dans la cité sainte ? Pas tout à fait. Mical méprise David : ne s'avilit-il pas publiquement en s'ébattant devant le Seigneur ? Elle refuse de partager cette joie d'être dans l'intimité de David et du Seigneur. Il me semble (mais c'est une autre histoire) que « l'affaire Bethsabée » (2 *Samuel* 11-12) relève d'une quête de la part de David : où trouver la femme qui, à Jérusalem, pourra devant Dieu régner dans sa gloire de femme avec le roi glorieux ?

Le Christ ressuscité et l'épouse

Quand le fils de David surgit au matin de Pâques, il y a dans le jardin une femme qui cherche son corps (*Jean* 20). Une femme venue aux nouvelles de la chair d'un homme, de cette chair qu'elle avait vue habitée, dont elle avait pris soin par une onction précieuse (*Jean* 12, 1-8). À Jérusalem, le messie trouve la femme que Dieu lui envoie. Comme Adam s'éveille et contemple la chair de sa chair et l'os de ses os, Jésus voit Marie de Magdala et ils s'entretiennent. Comme Elqana voyait la douleur de son épouse et lui demandait raison de ses larmes, en l'appelant par son nom (1 *Samuel* 1, 8), Jésus interroge Marie : « Femme, pourquoi pleures-tu ? », avant de lui donner son nom.

Dieu n'est pas là en tiers comme une présence qu'il convient d'accueillir en plus. Dieu est le Père qui déverse sa vie dans le Fils,

LA DEMEURE DES ÉCRITURES ——— ***Philippe Lefèbvre***

le Fils a récapitulé en sa chair tous nos lieux humains, et l'Esprit et l'Épouse disent : « Viens ! » (*Apocalypse 22, 17*).

Marie est prête pour aller auprès des disciples, leur dire qu'ils ont le même Père que Jésus, le même Dieu que lui ; leur dire, donc, que leur chair est le lieu où Dieu implante sa vie insubmersible.

Philippe Lefebvre, o.p. Ancien élève de l'École Normale Supérieure, agrégé de Lettres classiques, docteur ès Lettres, DEA de théologie, ancien élève de l'École biblique et archéologique de Jérusalem.

Thomas SÖDING

Dieu parmi les hommes

Une annonce néotestamentaire

ÊTRE expulsé et trouver une patrie, avoir un toit au-dessus de sa tête et passer sur d'autres rives, avoir une maison à soi ou être obligé d'en chercher une, se trouver chez soi ou être un étranger : ces expériences existentielles, lorsqu'on se met à la suite de Jésus, prennent des dimensions théologiques qui ont profondément marqué le christianisme dans ses dimensions historique et humaine.

« Où habites-tu ? » (*Jean 1, 38*)

Dans l'évangile de Jean, c'est la première question des disciples du Baptiste lorsqu'ils doivent trouver Jésus : « Maître, où habites-tu ? » On pourrait traduire de manière plus exacte : « Rabbi, où demeures-tu ? ». Cette question renvoie au centre de la mission de Jésus, du point de vue historique et théologique.

Jean le Baptiste se tient en un lieu fixe. Il ne baptise pas au milieu de la Terre Sainte, mais sur la rive opposée du Jourdain ; en le traversant, Israël avait autrefois mis fin à l'Exode. C'est en ce lieu symbolique du commencement que, tel Jean, il faut revenir, pour pouvoir échapper à la colère de Dieu. Celui qui reconnaît ses péchés et se fait baptiser pour être sauvé, doit se rendre là où Jean mène son action : le chemin qui part de Jérusalem, de la Judée et de la Galilée pour aboutir au désert, au bord du Jourdain, est déjà le signe extérieur de la conversion intérieure à laquelle il aboutit.

LA DEMEURE DES ÉCRITURES ————— Thomas Söding

Mais Jésus, durant le temps de sa vie, est en chemin ¹. Il est le Fils de l'homme qui « n'a rien où reposer sa tête » (*Luc 9, 58*). Lorsqu'on lui dit qu'Hérode (Antipas) en veut à sa vie – comme déjà auparavant pour le Baptiste –, il répond : « J'expulse les démons et je guéris les malades, aujourd'hui et demain, et le troisième jour je suis consommé ; mais aujourd'hui et demain et le jour d'après, je dois poursuivre ma route » (*Luc 13, 32 ss.*). Jésus va trouver les hommes là où ils vivent. Il les atteint là où ils ne l'auraient jamais attendu. Il les appelle en plein travail (*Marc 1, 16-20 ; 2,13 ss.*) ou au sein de leur famille (*Luc 9, 58-62*), les sort de la maladie et de la possession par le démon (*Luc 8, 1 ss.*). Il les rencontre dans des repas de fête (*7, 36-50*) ou à l'occasion d'un danger mortel (*Jean 8, 1-11*). Il s'invite lui-même dans la maison de celui qui n'aurait jamais espéré pouvoir le recevoir (*Luc 19, 1-10*) et, simple invité, il dispense à son hôte un enseignement original : « Qui s'élève sera abaissé, qui s'abaisse sera élevé » (*Luc 14, 11*).

Cette absence de patrie, cette errance continuelle de Jésus est un programme. Il proclame que la justice de Dieu ne réside pas dans sa colère, mais dans son amour. Il partage avec le Baptiste l'idée que non seulement les Gentils, mais également les Israélites ont sombré dans la mort à cause de leurs péchés (*Luc 13, 1-8*). Quand il proclame « Heureux les pauvres », et qu'il remet leurs fautes aux pécheurs, ce n'est pas parce qu'il ignorerait la misère et le malheur, mais parce qu'il sait que Dieu établit dès maintenant le salut définitif, « car les temps sont accomplis » (*Marc 1, 15*). Et cela ne se produit pas sans jugement, mais par et à travers le jugement. C'est pour annoncer cette Bonne Nouvelle que Jésus est envoyé ; c'est pourquoi il doit se mettre en route – vers les malades, dont il est le médecin (*Marc 2, 17*), vers les possédés qu'il délivre de l'emprise du diable (*Marc 3, 22-30*), vers les Samaritains, qui ne sont pas considérés comme appartenant au peuple de Dieu (*Jean 4*), et même vers les païens qui demandent son aide (*Matthieu 8, 5-13* et parallèlement *Luc 7, 1-10*).

Les Évangiles ne disent pas qu'il a été partout accueilli avec joie. A plusieurs reprises, il choisit pour thème de ses paraboles l'invitation au festin (*Luc 14, 15-24* et parallèlement *Matthieu 22,10*), lui

1. Ce point est considéré comme une donnée christologique dans Ulrich WILKENS, *Théologie du Nouveau Testament*, I/1, L'action de Jésus en Galilée, Neukirchen-Vluyn, 2002 (en allemand).

Dieu parmi les hommes

qui s'est si souvent heurté à la surdité de ceux qui auraient pu précisément savoir depuis longtemps ce dont il est question. L'évangile de Jean va encore plus loin et affirme que c'est précisément la Bonne Nouvelle de Jésus qui conduit à la contradiction au nom même de Dieu, contre son Fils : « Tu es un homme et tu te fais Dieu » (*Jean* 10, 33).

Jésus réagit à l'indifférence et même au refus, non par la haine, mais par l'amour. Son absence de patrie est l'expression de sa non-violence, qu'il a lui-même vécue avant de l'exiger (*Matthieu* 6, 38-48 et parallèlement *Luc* 6, 27-36). Dans le langage des professions de foi post-pascales, il sera question de la kénose du Fils de Dieu qui s'est fait homme pour manifester l'amour de Dieu et pour répondre à l'espérance des hommes (*Philippiens* 2, 6-11). L'évangile de Jean le dit clairement : Jésus n'est pas un homme qui s'arroge la place de Dieu, mais en Jésus c'est Dieu qui s'est fait homme.

Cependant, son absence de patrie n'exprime pas l'agitation ou l'incertitude. Elle n'est pas à comparer avec les excursions des dieux grecs sur la terre, piqués par la curiosité, afin de se mêler pour un temps aux hommes et « d'observer leur démesure et leur honnêteté » (*Odyssée* 17, 487). Jésus est bel et bien venu sur terre pour partager la vie des hommes et les conduire au-delà de leur existence. Il ne donne aucun signe d'un mépris ascétique du monde, mais l'exemple d'un don total. Sa place est au milieu des hommes. Au milieu des hommes il est le lieu de la présence divine. C'est ce qu'avait prédit le Baptiste : « Au milieu de vous se tient celui que vous ne connaissez pas » (*Jean* 1, 26).

La tension entre son origine céleste et sa venue sur terre est exprimée très précisément, de manière conceptuelle, dans le prologue de l'évangile de Jean « Et le Verbe s'est fait chair, et il a habité parmi nous » (*Jean* 1, 14). De nouveau il faudrait traduire de manière plus exacte : « et parmi nous il a dressé sa tente ». Jean, de nouveau, pense à l'Exode. Dans la tente du Rendez-Vous qui a été plantée au pied du Sinaï, « en-dehors du camp », Dieu est présent ; là Moïse peut parler à Dieu « face à face » (*Exode* 33, 9 ss.). L'évangéliste précisera dans son œuvre la théologie biblique de la Révélation de manière christologique : Jésus est l'exégète eschatologique de Dieu (*Jean* 1, 18), son corps est le Temple véritable (2, 13-22) ; par lui on peut prier Dieu « en esprit et en vérité » (*Jean* 4, 24).

Mais la Tente est le sanctuaire du peuple de Dieu en marche. Elle est fermement plantée dans la terre, tout en conduisant et

LA DEMEURE DES ÉCRITURES ————— Thomas Söding

accompagnant Israël dans sa marche dans le désert. Elle représente Dieu comme celui qui marche sur la route avec son peuple. Cette théologie de l'Exode acquiert une nouvelle dimension christologique. La présence réelle de Jésus est « viatrice », car il a planté sa tente parmi les hommes comme le signe d'une promesse dont la réalisation sera atteinte au-delà de la mort et du monde présent, dans l'accomplissement du Royaume de Dieu. Le pèlerin sait apprécier les auberges où il entre le long de sa route. Il est entièrement là, car il sait qu'il doit continuer ; il doit continuer parce qu'il sait que son but est devant lui, que là-bas est sa récompense.

C'est pourquoi, à la question : « Où demeures-tu ? », Jésus peut répondre par l'injonction : « Venez et voyez » (*Jean* 1, 39). Lui-même n'est qu'un hôte sur la terre ; car il vient de Dieu et va vers Dieu. Mais en tant qu'hôte il prend entièrement part à la vie des hommes. Il se donne entre leurs mains, il se livre à eux ; il demeure auprès d'eux, même lorsqu'ils se détournent de lui ; il se retire quand ils veulent le retenir ; il se met en route pour qu'ils puissent, eux aussi, partir pour la terre de la Promesse et y prendre racine. Le chemin du disciple qui commence au Jourdain est un chemin qui passe dans le monde, ce monde que Dieu a tellement aimé qu'il a donné son Fils unique (*Jean* 3, 16), et un chemin qui, à travers le monde, mène à Dieu le Père (13, 1 *ss.*). C'est le chemin de la vie, que non seulement Jésus montre et dans lequel il s'engage, mais qui est Jésus lui-même (14, 6).

« Il y a plusieurs demeures dans la maison de mon Père » (*Jean* 14, 2)

D'après *Jean* 14, Jésus, la nuit précédant sa Passion, a fait à ses disciples un discours d'adieu. Il connaît leur volonté de lui rester fidèles. Il connaît à l'avance leur reniement à l'heure des ténèbres (13, 36 *ss.*). Il connaît surtout leur peur inexprimée, qu'il trahisse toute leur espérance et toute leur bonne foi, et qu'il les abandonne, alors que maintenant que son heure est venue, il retourne auprès du Père (13, 1 *ss.*).

Il ne peut leur épargner l'annonce de son chemin de croix. Il est le chemin du salut. Mais il leur a dit depuis le début que c'est *pour eux* qu'il va au Père, pour leur « préparer une place » dans les « nombreuses demeures » dans la « maison » de Dieu (14, 2)². Auparavant

2. Une exégèse soignée a été réalisée par Jörg FREY, *L'eschatologie johannique* III, Tübingen, 2000, pp. 134-181 (en allemand).

Dieu parmi les hommes

il avait promis : « Là où je suis, là aussi sera mon serviteur » (12, 32), et ayant devant lui la croix comme symbole du salut : « Quand j'aurai été élevé de terre, j'attirerai tout à moi » (12, 36). On trouve un parallèle dans les synoptiques à l'occasion d'une maxime de Jésus, ajoutée par Luc à la parabole de l'intendant malhonnête : « Faites-vous des amis avec l'argent malhonnête, pour qu'à la fin des temps ceux-ci vous accueillent dans les demeures éternelles » (*Luc* 16, 9). Ce thème est accentué du point de vue christologique et sotériologique dans la variante johannique, au point qu'il devient une image centrale de la promesse de salut.

Le fait que Jésus doive *s'en aller*, c'est-à-dire mourir, place dramatiquement au sommet l'absence de patrie du Sauveur, là où il doit trouver une patrie pour faire habiter éternellement et pour toujours auprès de Dieu ceux qui ont été bannis. Ce n'est pas seulement le problème de la mort, dans laquelle tout homme doit s'arracher à sa tente terrestre, qui est posé ; la question du péché est aussi virulente, cette volonté de vouloir vivre aux dépens des autres, en les délogeant et en les spoliant. Le péché détruit-il toute chose ? Arrache-t-il à tous leur patrie ? Les hommes vivent de l'autre côté de l'Éden et ne peuvent éluder cette question : y a-t-il une vie juste au milieu de l'erreur ? Et au-delà de l'erreur ? Existe-t-il une patrie en terre étrangère ? Et au-delà de l'étranger ?

Là-dessus Jésus s'engage, pleinement résolu. Il ne peut le faire que parce que, dans sa promesse, il ne s'applique pas à étendre les frontières du savoir et du pouvoir de l'homme, mais à penser radicalement à partir de Dieu. Les possibilités de Dieu sont infinies. Son amour est débordant. C'est ce que dit Jésus aux siens dans l'image des multiples demeures. Le fait qu'il y en ait *beaucoup* correspond à la manière d'être de Dieu et à la plénitude du salut. Le monde sauvé ne peut pas, au minimum, être plus petit, plus limité que celui qu'il a créé. Jésus ne promet rien de moins que la « vie en plénitude » (*Jean* 10, 10). Dans la tradition des synoptiques, ce sont des images de la nature qui deviennent celles du salut : le champ ondulé d'épis qui est prêt à donner sa récolte à partir de quelques graines (*Marc* 4, 3-9), et le grand arbuste de moutarde qui pousse à partir du petit grain de sénevé (*Marc* 4, 30 ss.). *L'Apocalypse* de Jean montre l'image de la Jérusalem céleste avec ses douze portes perpétuellement ouvertes, par lesquelles, de tous les horizons de la terre, les peuples affluent avec leurs présents (*Apocalypse* 21, 9-22).

Le fait qu'il y ait *des demeures* dans la *maison de Dieu* montre l'incroyable proximité de Dieu auprès des hommes, et des hommes

LA DEMEURE DES ÉCRITURES ————— Thomas Söding

auprès de Dieu, ce qu'annonce l'Évangile de Jésus. La métaphore est répandue dans tout le monde antique³. La théologie biblique a donné à cette image un sens nouveau. Elle parle d'un nouveau paradis, afin de faire voir l'accomplissement total d'une vitalité intacte et d'une créativité absolue, de la nature la plus profonde et de la culture la plus élevée. Elle parle du temple céleste de Dieu, pour montrer dans sa plénitude la pure sainteté et la gloire incommensurable de Dieu. Le voyant, le prophète Jean, reprend la vision d'Ézéchiél (*Ézéchiél* 37, 27) lorsqu'il transcrit ce que dit la voix qui vient du trône de Dieu : « Voici la demeure de Dieu parmi les hommes ! Il habitera au milieu d'eux, et ils seront son peuple ; et lui, Dieu, sera avec eux » (*Ézéchiél* 21, 4). Ce tournant apocalyptique de la formule d'alliance trouve sa pleine résonance, lorsqu'on ne parle pas ouvertement (comme dans la traduction de la Bible œcuménique) de « l'habitation » de Dieu, mais lorsqu'on voit (comme dans *Jean* 1, 14) qu'il est question du *tabernacle* de Dieu : sa « hutte » (Luther), sa tente, où il est présent. C'est là que s'affirme la pointe du texte : l'*Apocalypse* de Jean plonge entièrement la vision du salut dans l'aura sacrée de la prophétie vétéro-testamentaire, car elle sait qu'on parle ici du Dieu saint, et qu'il n'y a pas de justification sans que tout ce qui n'est pas saint passe par le feu de l'amour de Dieu. Mais alors qu'un temple antique (juif, grec ou romain) n'était pas précisément ouvert au public, mais était construit comme le sanctuaire du sacré, dans le Nouveau Testament, il devient maison, lieu de vie. La Jérusalem céleste n'a plus de temple – non pas que l'on n'ait plus besoin de sacré, mais parce qu'il n'y a plus rien de profane et que tout est rempli de la présence de Dieu.

La parole du Seigneur que Jean l'évangéliste rapporte dans son discours d'adieu présuppose la sacralité de la justification et peut, pour cette raison, se concentrer entièrement sur celle de l'humanité. C'est pour l'homme que Dieu crée la justification. L'humanité trouve dans le ciel sa patrie véritable – et le ciel est sa patrie.

Dans une des épîtres de la captivité, Paul formule cette idée de manière comparable : « Notre cité se trouve dans les cieux » (*Philippiens* 3, 20). Ce terme de « cité », utilisé dans la *Traduction Œcuménique de la Bible*, correspond au mot grec *politeuma* employé par l'Apôtre ; Luther parle de « droit de cité (*Bürgerrecht*) », on trouve le terme *citizenship* (citoyenneté) dans l'*American Standard*

3. Udo SCHNELLE, *L'évangile de Jean*, Berlin 2004, 251 (en allemand).

Dieu parmi les hommes

Version. Paul choisit un concept politique qui désigne un statut juridique et une éthique culturelle, civilisatrice. A cette absence volontaire de droits que Paul éprouve dans sa propre vie, s'oppose, dans l'avenir, le plein droit de ceux qui en tant que fils et filles de Dieu, ne sont pas des esclaves, mais des hommes libres.

Paul, en tant que théologien de la justification, fait ressortir le contraste entre le présent et l'avenir. Jean approfondit l'anthropologie. Il ne se contente pas de prendre acte d'une espérance universelle de salut, à venir dans le contact le plus étroit avec le divin, la source de la vie, mais il montre en quoi et comment seule la participation à la vie de Dieu permet d'atteindre la quintessence de l'accomplissement et la réalisation, au-delà de toute attente, de toutes les espérances. C'est pourquoi il emploie la métaphore de la famille, de la maison et de l'habitation. Le message décisif résonne en ces termes : les croyants, au ciel, ne sont pas des étrangers. Ils ne sont pas transférés dans un environnement qui les laisserait, en fin de compte, comme étrangers, et dans lequel ils ne pourraient vivre que parce qu'on les a arrachés de leur cadre habituel et qu'on les a transplantés dans un nouveau. Au ciel, dans la maison de Dieu, ils sont entièrement eux-mêmes. Ils peuvent l'être parce que l'évangéliste place tout le drame de la création et de la Rédemption, du péché et du salut, de la mort et de la vie, sous le signe de l'amour de Dieu. Dans les nombreuses maisons du Père, les hommes peuvent être chez eux, parce qu'ils ont été appelés à la vie par pur amour et parce que, pour cette raison, tout leur salut consiste à participer, dans l'Esprit, à l'amour du Père et du Fils. C'est ce qui est dit à la fin du premier discours d'adieu : « Je suis en mon Père, et vous en moi, et moi en vous » (*Jean* 14, 20) et : « Celui qui m'aime, il gardera ma Parole ; mon Père l'aimera, nous viendrons à lui, et nous ferons chez lui notre demeure » (14, 23)⁴.

« Le Fils est pour toujours dans la maison » (*Jean* 8, 35)

Dans le débat le plus âpre du quatrième évangile, Jésus discute avec les Juifs qui, certes, croient à sa messianité, mais qui refusent de penser sa christologie dans le sens radical de l'unité du Fils avec

4. Voir Klaus SCHOLTISSEK, *Être et demeurer en lui*. Le langage de l'immanence dans les écrits johanniques, Fribourg-Bâle-Vienne, 2000 (en allemand).

LA DEMEURE DES ÉCRITURES ————— **Thomas Söding**

le Père, comme il le dit dans *Jean* 10, 30. Ce débat commence avec une controverse au sujet des enfants d'Abraham. La question est de savoir si ceux qui appartiennent au peuple d'Israël ont besoin du Rédempteur, du pardon et du salut. Jésus y répond résolument par l'affirmative, non seulement chez Jean, mais aussi chez les synoptiques, et d'autres que Jésus le confirment, par exemple Jean le Baptiste.

Jésus ne conteste en aucune façon le fait que les juifs soient des fils d'Abraham. Mais il parle aussi de la puissance dominante du péché, qui se traduit par le pouvoir de la mort, et la foi, qui en délivre. C'est sur ce point que l'accent est mis. Celui qui commet le péché semble avoir gagné des avantages, mais à la fin il est toujours un trompeur trompé. Le péché rend esclave. Son aboutissement, c'est la mort.

Pour bien le montrer, Jean marque le contraste entre l'esclave et le fils⁵. L'histoire sociale de l'antiquité en met en lumière l'arrière-plan. L'esclave ne possède rien ; il ne reste pas toujours à la même place. Bien plus : son espérance consiste précisément à pouvoir quitter la maison où il est esclave – comme la Loi d'Israël le prévoit l'année du Jubilé (*Exode* 21, 2 ; *Lévitique* 25, 39 ss.). Le Fils, en revanche, demeure. Il appartient à la maison et la maison lui appartient. Il est véritablement libre.

Ce fils qui « reste toujours à la maison », est Jésus-Christ lui-même. Il appartient à Dieu – non pas en vertu de ses services ou de droits obtenus de haute lutte, mais selon son être. Jésus, le Fils de Dieu, ne réserve pas ses privilèges à lui-même, mais à ceux qui sont tombés dans l'esclavage par leurs propres fautes. Il est leur libérateur.

Quelles sont les conséquences pour ceux qui espèrent que les demeures célestes leur sont préparées parce qu'ils appartiennent au Fils qui habite toujours dans la maison de Dieu ?

Il est une conséquence apparemment immédiate qui n'est nulle part indiquée dans le Nouveau Testament : le fait que l'existence terrestre n'aurait aucune importance parce qu'il existe une espérance céleste ; le fait de ne pas entrer dans les demeures terrestres, parce que les célestes nous sont promises. Contrairement à ce que dit la gnose, pour les disciples de Jésus le monde n'est pas une prison, dont ils ne pourraient se libérer que par la sortie de l'histoire et l'en-

5. Ulrich WILCKENS, *L'évangile de Jean*, Göttingen, 1998, 148 ss. (en allemand).

Dieu parmi les hommes

trée dans le Moi divin. Le monde est le lieu de la sécurité et de l'épreuve, de la fête et du deuil, de la peur et de l'espérance. Car la promesse de la vie éternelle ne résulte pas du fait que le monde ne serait plus « bon » (*Genèse 1*), mais de ce que les hommes en font, encore et toujours, un enfer. Inversement, une représentation positive de la demeure terrestre ne peut être tirée du fait qu'elle serait une simple extension ou réaménagement, en plus grand, de la maison céleste. Ici-bas il n'y a pas de vie en plénitude. Là est la sagesse de la Croix (*Jean 12, 24*). Plus encore : la maison de Dieu, dans laquelle les fils et les filles de Dieu pourront vivre éternellement avec le Fils, Jésus-Christ, n'est pas édifée sur les matériaux d'une maison terrestre. Elle est toujours là et reste toujours ouverte – au-delà de toutes les frontières du temps et de l'espace. Car le projet de salut de Dieu en Jésus-Christ n'est pas une décision spontanée, mais la conséquence d'un plan établi de toute éternité, car Dieu se révèle en Jésus-Christ *tel qu'il est*. C'est pourquoi Paul peut exprimer sa foi en ces termes : « Si cette tente, notre demeure terrestre, vient à être détruite, nous avons une maison qui est l'œuvre de Dieu, une demeure éternelle qui n'est pas faite de main d'homme » (2 *Corinthiens 5, 1*).

De là résulte l'existence eschatologique des chrétiens et de l'Église, qui se donnent une représentation dans l'espace culturel où ils habitent. La *Lettre aux Hébreux* décrit l'Église comme le peuple de Dieu en marche sur le chemin du royaume céleste, à la suite de Jésus « Car nous n'avons pas ici de cité permanente, mais nous recherchons celle de l'avenir » (*Hébreux 13, 14*). Paul utilise une métaphore sportive pour appliquer à sa propre personne la dynamique de l'être-en-Christ : « Je ne me flatte point d'avoir déjà saisi ; je dis seulement ceci : oubliant le chemin parcouru, je vais droit de l'avant, tendu de tout mon être, et je cours vers le but, en vue du prix que Dieu nous appelle à recevoir là-haut, dans le Christ Jésus » (*Philippiens 3, 13-14*).

Dans un mouvement si joyeux, la sédentarité est-elle encore possible ? Celui qui est en route apprend beaucoup, car il est souvent reçu et peut inviter beaucoup de monde. Pour savoir qu'il y a un ciel, il faut apprécier la terre pour ce qu'elle est : une maison de vie pour l'homme et l'animal, limitée dans le temps et dans l'espace, mais dans ces limites, le don de Dieu est dispensé en vue de l'accomplissement définitif. C'est pourquoi l'Église « n'est pas du monde », mais dans le monde (*Jean 17, 14 ss.*) et dans ce monde elle est le signe de l'espérance pour l'au-delà de ce monde-ci.

LA DEMEURE DES ÉCRITURES ————— **Thomas Söding**

Les chrétiens savent, par le Christ, qu'ils ont un droit d'habitation sur la terre que nul ne peut leur contester. Et ils savent que ce droit ne leur est pas réservé, mais qu'il s'applique à tous les autres hommes. Et par ce qu'ils savent que rien sur cette terre n'est édifié pour l'éternité, ils se savent délivrés de la contrainte de « se faire un nom » (*Genèse* 11, 1-9) en construisant une nouvelle tour de Babel. Les maisons qu'ils édifient peuvent être des maisons pour vivre et pour mourir, pour les bien-portants et les malades, pour les forts et les faibles. Ils peuvent satisfaire aux besoins élémentaires de la vie tout en sachant qu'ils n'en vivent pas. Ils peuvent se donner une patrie sur la terre, tout en sachant que leur vraie patrie est au ciel.

Les chrétiens, dans les villes grecques et romaines, n'ont pas essayé de construire de quartiers fermés. Ils demeurèrent là où ils habitaient auparavant, et certains d'entre eux ouvraient leurs maisons aux liturgies des jeunes communautés. Le fait de pouvoir célébrer le Dieu saint dans des espaces profanes, sanctifiés par les célébrations et les célébrants, et surtout par celui qui y est célébré, est la conséquence de l'événement christologique du salut : « Ne savez-vous pas que vous êtes le temple de Dieu et que l'esprit de Dieu habite en vous ? » demande Paul aux Corinthiens (*1 Corinthiens* 3, 16). Le fait qu'ils ne soient pas retirés du monde, mais qu'ils soient Église dans le monde et pour le monde, résulte de leur présence missionnaire. Paul montre une situation typique, où l'étranger, le non-croyant, l'ignorant est accepté dans la maison liturgique et, là où les charismes prophétiques sont à l'œuvre, tombe à genoux comme les pèlerins montant à Sion (*Isaïe* 45, 14 ; *Zacharie* 8, 23) « En vérité, Dieu est au milieu de vous ! » (*1 Corinthiens* 14, 25).

Traduit de l'allemand par Isabelle Rak
Titre original : *Gottes Wohnung für die Menschen.*
Eine neutestamentliche Annonce

Thomas Söding, né en 1956, marié, trois enfants. Professeur de Théologie biblique à l'Université de Wuppertal.

Marc LEVATOIS

En quoi peut-on parler de lieux saints ?

Réflexions sur la signification, pour un géographe,
de la notion de lieu saint dans le catholicisme

Lieux saints, lieux des pèlerinages : légitimité de leur approche par la géographie

L'existence même du pèlerinage suppose une hétérogénéité de l'espace, une différence essentielle de valeur entre le lieu où je suis habituellement et celui où je me rends en pèlerinage. Cela a été souligné par Alphonse Dupront, au seuil de sa grande synthèse sur les pèlerinages : « On ne pèlerine pas aux lieux mêmes où on vit, sauf par captation métaphorique : il n'y a pas de pèlerinage sur place. Ce qui, dans la marche à l'"ailleurs" pose le besoin d'un espace *autre*.¹ » Quelle que soit la valeur ascétique intrinsèque de la marche pèlerine, reconnue, surtout au Moyen Âge, par une hiérarchie des indulgences et satisfactions, valorisant la distance et la pénibilité du parcours, le pèlerinage n'est pas une marche errante, indifférente à son but, mais au contraire tendue vers un lieu. Les pèlerinages supposent donc « la reconnaissance corporelle d'endroits marqués par une élection particulière »². Cette « non-homogénéité spatiale » est classique dans l'approche des religions par les sciences humaines³.

1. Alphonse DUPRONT, *Du sacré, croisades et pèlerinages, images et langages*, Paris, Gallimard, 1987, p. 48 ; Voir aussi David CARRASCO, « Forme et diversité des pèlerinages », *Concilium*, 1996, n° 266, p. 30.

2. Alphonse DUPRONT, *op. cit.*, p. 49.

3. Mircea ÉLIADE, *Le sacré et le profane*, Paris, Gallimard, 1972, p. 21.

LA DEMEURE DES ÉCRITURES ————— Marc Levatois

Pour la géographie des religions, véritablement née au lendemain de la Seconde Guerre mondiale avec le livre fondateur de Pierre Deffontaines⁴, le pèlerinage, archétype sacré de la mobilité, apparaît d'abord comme créateur d'une marque objective dans les paysages, faite d'itinéraires et de sanctuaires reconnus sur la carte. C'est plus récemment que la géographie, intégrant l'étude de la perception des lieux, a pris en compte une « ontologie spatiale », particulièrement adaptée à une approche du fait religieux⁵, alors que la question des lieux de pèlerinages et même d'une hiérarchie de ces lieux est au centre de la géographie rénovée des pèlerinages⁶.

Il est donc légitime d'aborder, en tant que géographe, cette question de la nature du lieu de destination du pèlerinage, qui, dans le christianisme, pose explicitement le problème de l'existence d'un « lieu saint ». En effet, mis à part notamment le cas de l'islam (auquel on peut, d'une certaine façon, associer en ce domaine un héritage juif et chrétien, évident pour Jérusalem⁷), le christianisme est la seule des grandes religions dans le monde à appeler systématiquement « lieu saint » ses lieux de pèlerinages, par quasi-exclusion dans ce cas de la notion, courante ailleurs, de « lieu sacré », dénomination réservée, au moins pour le catholicisme, aux lieux de la célébration eucharistique⁸. Il s'agit alors de définir comment un lieu peut être considéré comme saint, dans l'acception chrétienne de la sainteté, définie comme s'appliquant d'abord à des personnes et non à des lieux. Il faut aussi prendre en compte une dimension historique, qui est celle d'une apparition non immédiatement primitive, constantinienne, de la notion de lieu saint, malgré un enracinement pourtant très fort dans la tradition chrétienne, notamment catho-

4. Pierre DEFFONTAINES, *Géographie et religions*, Paris, Gallimard, 1948, 439 p.

5. Paul CLAVAL, « Le thème de la religion dans les études géographiques », *Géographie et cultures*, 1992, n° 2, p. 103.

6. Jean-René BERTRAND, Colette MULLER, « Géographie des pèlerinages », in *Religions et territoires*, Paris, L'Harmattan, 1999, pp. 39-63 ; voir aussi, des mêmes auteurs, une synthèse spécifique sur les pèlerinages catholiques en France dans leur ouvrage récent, *Où sont passés les catholiques ?*, Paris, Desclée de Brouwer, 2002, pp. 247-266.

7. Nombreuses références dans Catherine MAYEUR-JAOUEN, « Lieux sacrés, lieux de culte, sanctuaires en islam, bibliographie raisonnée » in André VAUCHEZ (dir.), *Lieux sacrés, lieux de culte, sanctuaires*, Rome, Collection de l'École française de Rome n° 273, 2000, pp. 149-170.

8. Jean WERCKMEISTER, *Petit dictionnaire de droit canonique*, Paris, Éd. du Cerf, 1993, p. 132.

En quoi peut-on parler de lieux saints ?

lique. Les quelques réflexions qui suivent n'ont pour but que de replacer dans cette perspective géographique de la signification spatiale, sans revendication aucune d'originalité quant à leur découverte, des éléments déjà mis en lumière dans le concert des sciences humaines et de la théologie.

La notion même de « lieu saint » pose problème en christianisme

L'expression apparaît, d'abord au pluriel, dans les textes chrétiens, au IV^e siècle, sous la forme grecque d'*hagioi topoi*, qui sera diffusée par les Byzantins⁹. Au singulier, l'adjectif *hagios* est bien généralement employé par la traduction grecque de l'Ancien Testament comme dans la version grecque du Nouveau Testament, pour désigner ce que le christianisme nomme habituellement « saint », mot spécifiquement choisi dans le vocabulaire auparavant employé par la Grèce païenne¹⁰. C'est donc bien le même adjectif, presque systématiquement repris par *sanctus* et sa famille dans la Vulgate¹¹, qui signifie saint dans la Bible, avant et après l'Incarnation, et est utilisé dans l'expression « lieu saint ».

On peut alors évaluer le retournement opéré par la tradition juive et surtout chrétienne, souligné autrefois par le Père Festugière : dans la Grèce païenne, *hagios* pouvait être appliqué à des lieux ou objets de culte mais non à des dieux, sauf, tardivement, à des divinités orientales, et jamais à des hommes vivants¹². Dans le judaïsme, au contraire, seul Dieu est véritablement saint et si un lieu peut être considéré comme *hagios* dans la Septante, ce ne peut plus, au sens

9. Bernard FLUSIN, « Remarques sur les lieux saints de Jérusalem à l'époque byzantine » in André VAUCHEZ (dir.), *op. cit.*, p. 119.

10. Emmanuel CORREIA, « Judaïsme et sainteté : des sources bibliques » in Gérard CHOLVY (dir.), *La sainteté*, Montpellier, Université Paul Valéry, 1999, p. 31 ; André-Jean FESTUGIÈRE, *La sainteté*, Paris, PUF, 1942, p. 80 ; Pierre-Maurice BOGAERT *et al.* (dir.), *Dictionnaire encyclopédique de la Bible*, Paris, Brepols, 1987, p. 1147.

11. Emmanuel CORREIA, *op. cit.* *Sanctus* a eu antérieurement, dans la latinité païenne, une affinité particulière avec les lieux : Annie DUBOURDIEU, John SCHEID, « Lieux de culte, lieux sacrés : les usages de la langue, l'Italie romaine » in André VAUCHEZ (dir.), *op. cit.*, p. 61.

12. André-Jean FESTUGIÈRE, *op. cit.*, pp. 73 et 24.

LA DEMEURE DES ÉCRITURES ————— **Marc Levatois**

propre, être que le *Saint* ou le *Saint des Saints* du temple de Jérusalem, lieu en rapport direct avec la présence de Dieu¹³. Pour le Nouveau Testament, le rideau du Temple déchiré, *hagios* ne concerne plus que des personnes : Dieu, trinitaire, d'une façon absolue, et des hommes, mais non plus, pour ces derniers, en relation nécessaire avec leur appartenance à l'Israël territorialisé de l'histoire. Dans le Nouveau Testament, la sainteté est un impératif qui s'impose à tous les hommes (*1 Thessaloniens* IV, 3) mais elle paraît ne plus devoir s'appliquer à des lieux. Le christianisme apparaît ainsi, à son origine, dans un processus de *délocalisation* – au sens fort – de la sainteté. Ce processus peut servir de fil directeur à plusieurs passages du Nouveau Testament où apparaît la relation à l'espace : entre autres, si le royaume du Christ « n'est pas de ce monde » (*Jean*, XVIII 36) et si « Dieu n'habite pas dans des temples faits de main d'homme » (*Actes*, XVII 24), la cité du chrétien « se trouve dans les cieux » (*Philémon*, III 20) et la Jérusalem finale, vers laquelle tend tout homme, paraît hors d'atteinte d'une marche humaine ; elle doit « descendre du ciel, d'auprès de Dieu » (*Apocalypse*, XXI 2). L'envoi en mission lui-même peut être interprété comme un mouvement centrifuge à partir de Jérusalem (*Luc*, XXIV 47), à l'inverse du futur pèlerinage, supposant aussi une homogénéité certaine de l'espace considéré (« toutes les nations »). Comment le géographe peut-il alors trouver sens à la notion de « lieu saint » dans la tradition chrétienne ? Comment comprendre sa paradoxale apparition, comme celle des pèlerinages, d'abord étonnants retours vers Jérusalem, à l'époque constantinienne ?

Premiers « lieux saints », premiers pèlerinages

Cette apparition pose aussi problème aux historiens ; plusieurs ont analysé son processus, comme l'a souligné R.-A. Markus¹⁴. Pierre Maraval¹⁵, en particulier, a pu situer les premières mentions

13. *Ibid.*, pp. 21 et 72.

14. R.-A. MARKUS, « How on earth could places become holy ? Origins of the Christian idea of holy places », *Journal of Early Christian Studies*, 1994, n° 3, pp. 257-271.

15. Pierre MARAVAL, *Lieux saints et pèlerinages d'Orient, histoire et géographie des origines à la conquête arabe*, Paris, Éd. du Cerf, 1985, 443 p., notamment pp. 23-29.

En quoi peut-on parler de lieux saints ?

de « lieu saint », comme lieu de pèlerinage, dans la tradition chrétienne : il s'agit de la Palestine du IV^e siècle de notre ère, entre Eusèbe de Césarée (dans plusieurs textes¹⁶, au début du siècle) et l'*Itinéraire* d'Égérie (à la fin, premier récit de pèlerinage à la première personne). Ces lieux saints, au moment où Jérusalem est à nouveau considérée comme « ville sainte », dans un sens différent de celui de la tradition juive, ne sont pas « simplement des endroits auxquels s'attache un souvenir de l'Ancien ou du Nouveau Testament, mais spécifiquement des lieux où le Dieu-Verbe s'est manifesté, soit dans la chair, soit même avant l'Incarnation, puisque c'est au Logos que les Byzantins rapportent les épiphanies du Buisson ardent ou de la cime du Sinaï. [On trouve même, employée par les pèlerins du VI^e siècle] une expression qui lève toute équivoque : *Oi hagioi tou Christou topoi*, “les lieux saints du Christ” [...] Elle exclut [...] tout lieu vétérotestamentaire qui n'aurait pas de lien avec une épiphanie du Dieu-Verbe »¹⁷. Ces lieux sont donc considérés comme saints, d'une façon essentielle, comme lieux christiques, par les traces de la vie et de la passion du Seigneur qu'on y trouve. On devrait plutôt dire « qu'on y retrouve » car cette époque est marquée par la redécouverte – ce qui peut expliquer le caractère tardif de l'apparition des « lieux saints » dans la tradition chrétienne – de ces souvenirs, après environ un siècle d'oubli même du nom de Jérusalem, devenue *Aelia Capitolina* sous Hadrien.

Parmi ces vestiges du Sauveur, il faut souligner l'événement fondateur de la redécouverte de la croix sur le site du calvaire. Après 70, le lieu avait été remblayé et surmonté d'un temple à Vénus. Cette « invention » de la croix (titre de la fête qui la célébrait autrefois dans la chrétienté occidentale) est bien un événement majeur dans l'apparition des « lieux saints », par sa localisation à Jérusalem, qu'elle contribue à renommer « ville sainte », et par sa répercussion dans tout l'empire, liée à l'implication directe de Constantin et de sa mère. « La “vraie croix” est retrouvée vers 340 par Hélène, mère de Constantin, lors des travaux ordonnés par ce dernier pour débarrasser le Golgotha de ses édifices païens. Cet événement central de la légende constantinienne lance le culte de la vraie croix.¹⁸ » Au calvaire, on

17. Bernard FLUSIN, *op. cit.*, p. 124.

18. Marie-Hélène CONGOURDEAU, « Jérusalem et Constantinople dans la littérature apocalyptique », in Michel KAPLAN (dir.), *Le sacré et son inscription dans l'espace à Byzance et en Occident, études comparées*, Paris, Publications de la Sorbonne, 2001, p. 130.

LA DEMEURE DES ÉCRITURES _____ Marc Levatois

peut associer les autres lieux témoins de la vie terrestre et de la passion du Christ, devenus à la fin du IV^e siècle des stations dans le pèlerinage en Palestine, mais il faut remarquer que, si leur existence est directement liée au Dieu incarné, elle ne comporte, au-delà de l'imprégnation possible du sang de la passion, aucun vestige corporel. Par le double mystère de la résurrection et de l'ascension, il n'y a pas de reliques, au sens strict, du corps mortel du Christ.

C'est au contraire la relique, le corps ou ce qu'il en reste, qui est la marque et la raison des autres lieux saints, nés parallèlement à ceux de Jérusalem mais liés au culte des saints, d'abord des martyrs, là où ils ont consommé leur témoignage. Ces lieux sont au sens propre les « lieux des saints », de ceux dont la sainteté est participation à celle du Christ. Il est avéré qu'en lien avec la foi en la résurrection de la chair, la sépulture des martyrs est devenue très tôt objet de visites pieuses, de prières, puis de la volonté de se faire enterrer à leur voisinage¹⁹. Le lieu du martyr et de la sépulture des premiers saints est rapidement intégré à leur culte, d'une façon évidente par son association, dès le milieu du IV^e siècle, à sa date dans le calendrier²⁰, selon le modèle reproduit ultérieurement dans les martyrologes. On peut donc considérer que, dans la pratique ecclésiale, ces « lieux des saints » deviennent des « lieux saints »²¹. Dans le cours du IV^e siècle, ornés de monuments, ils demeurent des lieux de témoignage (*martyria*) mais sont bien aussi déjà explicitement considérés dans des textes, au tournant du V^e siècle, comme des « lieux saints »²².

Pour les martyrs de Palestine, ces lieux saints sont associés, dans une relation de proximité, comme étapes d'un même pèlerinage²³, avec les lieux saints du Christ, justifiant la même appellation et réalisant la convergence de deux phénomènes dont on peut considérer l'apparition comme contemporaine. Ces lieux saints des martyrs,

19. Pour Yvette DUVAL, *Auprès de saints corps et âmes*, Paris, Études augustiniennes, 1988, p. 52, la première mention certaine d'inhumation *ad sanctos* remonte à 295.

20. Hippolyte DELEHAYE, « Loca sanctorum », *Analecta Bollandiana*, tome XLVIII, 1930, p. 7.

21. R.-A. MARKUS, *op. cit.*, p. 270.

22. Pierre MARAVAL, *op. cit.* p. 29.

23. C'est déjà visible dans le récit d'Égérie : Jean-Daniel DUBOIS, « Un pèlerinage bible en main : l'itinéraire d'Égérie (381-384) », in Alain DESREUMAUX, Francis SCHMIDT (dir.), *Moïse géographe. Recherches sur les représentations juives et chrétiennes de l'espace*, Paris, Vrin, 1988, p. 59.

En quoi peut-on parler de lieux saints ?

lieux de mort et de sépulture, sont l'objet d'un culte qu'on peut estimer au départ «étroitement localisé»²⁴. Il s'agit du tombeau du saint et, pour les villes de l'Empire, spécifiquement d'un espace suburbain. La coutume romaine restait alors en vigueur, qui interdisait la cohabitation des morts et des vivants dans les villes. C'est justement en relation avec les lieux saints qu'elle devait évoluer.

Diffusion ou atténuation des lieux saints ?

Le culte des saints tend à ne plus se suffire des lieux de mémoire à l'extérieur de la ville, malgré les édifices, voire les basiliques martyriales construits sur leurs tombeaux ; l'inhumation *ad sanctos* dans les cimetières périphériques ne satisfait plus le désir de proximité physique des chrétiens. Sous son effet, les restes des martyrs vont, pour beaucoup, être transférés dans les villes, entraînant avec eux la sépulture *intra muros*, qui devient systématique au cours du Moyen Âge européen. Pour Peter Brown²⁵, «La frontière immémoriale entre la cité des vivants et des morts fut finalement rompue par l'entrée des reliques logées à l'intérieur des murs dans de nombreuses villes de la fin de l'Antiquité et par la multitude des tombes ordinaires semées autour d'elles». Dans ce mouvement général de déplacements de reliques, il estime archétypique l'événement représenté par la translation des restes des saints Gervais et Protais par saint Ambroise, évêque de Milan, en 385²⁶. Mais ces déplacements signifient aussi une diffusion, car les corps transférés ne le sont généralement pas dans leur intégrité ; très tôt leur est associé un partage des restes saints, ce qui crée la multiplication des reliques, visible dans le développement des saints titulaires d'églises, qui atteste le dépôt de reliques, même loin du lieu du martyr²⁷.

De nouveaux lieux saints se constituent, loin des lieux du culte initial. Il est intéressant ainsi de remarquer le processus par lequel, à la différence de Rome, lieu effectif du martyr notamment des saints Pierre et Paul, même enrichi par de nouvelles reliques, Constantinople a acquis son statut de «ville sainte» essentiellement par concentration de reliques venues de l'extérieur, surtout de Palestine. Pour

24. Hippolyte DELEHAYE, *op. cit.*

25. Peter BROWN, *Le culte des saints*, Paris, Éd. du Cerf, 1996, p. 15.

26. *Ibid.*, p. 53.

27. Hippolyte DELEHAYE, *op. cit.*, p. 8 ss.

LA DEMEURE DES ÉCRITURES _____ Marc Levatois

les Byzantins, Constantinople sera de cette façon devenue ville sainte et lieu de pèlerinage même un peu avant la perte de Jérusalem, conquise par les Arabes en 638²⁸. De Constantinople, dans le sillage, entre autres, du sac de 1204 et de la chute de 1453, de nombreuses reliques importantes furent transférées en Occident comme, par exemple, la couronne d'épines vénérée de nos jours à Notre-Dame de Paris. Pour ces reliques déplacées, quelle que soit la ferveur des foules qui les visitent, de quelle façon peut-on encore parler de lieu saint pour l'endroit où elles ont fini leur périple ? Comment le croyant distingue-t-il la volonté divine dans leur localisation à cette ultime étape ? La question est complexe. Ce qui est sûr, c'est qu'un déplacement de reliques, même par vol, a pu entraîner celui du pèlerinage, comme l'atteste clairement le déplacement médiéval du pèlerinage de Sainte Foi d'Agen à Conques, dans une longue série de *furta sacra*²⁹.

À cette diffusion extrême des reliques, on peut associer leur utilisation dans la consécration des autels. À la suite du canon *Item placuit* du V^e concile de Carthage (401), demandant que les autels soient pourvus de reliques, cet usage semble devenu général en Occident à partir de l'époque carolingienne³⁰. Tout lieu de célébration de la messe, au sens strict plus sacré que saint, devient aussi un peu, d'une certaine façon, par cette incorporation des reliques, un lieu saint. À l'intérieur même des églises d'Occident, le Moyen Âge voit cette extension liturgique et para-liturgique des lieux de vénération des reliques, associée à la multiplication des autels secondaires et au développement de la dévotion populaire à l'égard des saints, selon un modèle que l'âge classique allait plus transformer que supprimer.

Les lendemains du concile de Trente ont même connu un des moments les plus forts de cette démultiplication des reliques, le partage le plus systématique étant celui lié à « l'exploration et à l'exploitation des catacombes romaines à partir de 1578. L'envoi dans toute la catholicité de reliques provenant de ces catacombes permet de matérialiser dans les paroisses et monastères les plus reculés l'ancienneté de la foi de l'Église romaine et la primauté qu'elle lui vaut »³¹. Que signifie alors une relique qui fait expressément réfère-

28. Marie-Hélène CONGOURDEAU, *op. cit.*, p. 131.

29. Patrick J. GEARY, *Les vols de reliques au Moyen Âge*, Paris, Aubier, 1993, pp. 93-99.

30. *Ibid.*, p. 39.

31. Alain TALLON, « La sainteté au temps du concile de Trente », in Gérard Cholvy (dir.), *op. cit.* p. 107.

En quoi peut-on parler de lieux saints ?

rence à un lieu saint qui est autre que sa localisation actuelle ; ne contribue-t-elle pas à atténuer, pour le moins, la radicalité première du lieu saint ?

Mutation des pèlerinages, singularité permanente du lieu saint chrétien

Cette diffusion des lieux saints, que l'on peut situer dans l'expansion de l'évangélisation, n'a pas remis en cause la marche pèlerine ; notre époque elle-même est marquée par sa fréquentation renaissante, de la Palestine au tombeau de saint Jacques le Majeur à Compostelle, en passant par les nombreux pèlerinages de France³². Tout se passe comme si, proches ou lointains, les lieux saints permettaient une marche à leur mesure, courte ou longue. De fait, les contestations anciennes du culte des reliques ou des pèlerinages ont rarement été absolues : les premières hérésies s'accommodèrent encore au moins, pour la plupart, des pèlerinages christiques de Palestine³³. Des mises en cause plus systématiques se sont manifestées à l'époque moderne et contemporaine, qui n'ont jamais abouti à une abolition généralisée³⁴. Alphonse Dupront les situait des « pré-réformateurs jusqu'aux évacuations radicales des lignées voltairiennes au long du XIX^e siècle », y discernant un refus de l'altérité, notamment spatiale³⁵. Il distinguait aussi une évolution dans les lieux saints contemporains, marqués plus qu'autrefois par une « élection d'en haut », plutôt que par les circonstances d'un martyr ou d'une inhumation³⁶. La grande série des lieux saints chrétiens d'aujourd'hui, nés d'une apparition mariale, l'atteste³⁷.

Doit-on voir, dans ces apparitions, des manifestations divines d'un nouveau type, beaucoup moins inscrites dans l'espace car

32. Jean-René BERTRAND, Colette MULLER, *Où sont passés les catholiques ?*, *op. cit.*

33. Pierre MARAVAL, *op. cit.*, p. 73 et 76, pour l'arianisme et le monophysisme.

34. Dominique JULIA, « Pour une géographie européenne du pèlerinage à l'époque moderne et contemporaine », in Philippe BOUTRY, Dominique JULIA (dir.), *Pèlerins et pèlerinages dans l'Europe moderne*, Rome, École française de Rome, 2000, pp. 3-126.

35. Alphonse DUPRONT, *op. cit.* p. 39.

36. *Ibid.*, p. 52.

37. Joachim BOUFLET, Philippe BOUTRY, *Un signe dans le ciel. Les apparitions de la Vierge*, Paris, Grasset, 1997, 327 p.

LA DEMEURE DES ÉCRITURES _____ Marc Levatois

associées à un lieu seulement par le souvenir d'un événement passé, sans la présence effective d'un corps saint ni même la dimension corporelle forte des lieux de la vie terrestre du Verbe incarné? En fait, le lien avec l'Incarnation demeure puissant dans ces lieux de pèlerinages, surtout quand il s'agit de la mère de Dieu. Le lieu saint chrétien apparaît aussi toujours, même dans ce cas, marqué par le rôle du corps : si ce n'est pas le corps-relique du saint qui motive le déplacement de celui du pèlerin, ce dernier participe, de toute façon, par les sens et le contact physique avec le lieu, au pèlerinage : l'image de la grotte lissée par le toucher des mains pieuses et l'effusion de la source, née des apparitions, sur les corps malades sont parmi les traits les plus marquants de Lourdes.

On peut alors sans doute affirmer, pour conclure, que c'est bien par l'Incarnation que le lieu saint chrétien trouve sa légitimité, son identité, son unité profonde de lieu de présence ou de manifestation du Christ ou de ceux auxquels sa sainteté est communiquée, pas nécessairement au-delà de la mort. Ainsi, à côté de la fréquentation des reliques et des lieux de martyre, les pèlerinages populaires ont existé vers des personnages vivants reconnus comme saints, des moines d'Égypte, dès le IV^e siècle³⁸, jusqu'aux foules se pressant vers le Curé d'Ars³⁹ ou, plus récemment, vers Padre Pio. C'est cette manifestation, comme indirecte, dans la plupart des cas, de la sainteté de Dieu, par les membres vivants ou glorifiés de son Église, qui permet de ramener tout lieu saint à Dieu, Dieu incarné, qui par son corps a pris place dans l'espace des hommes, avec une dimension spatiale bien réelle que pourrait autoriser une lecture « géographique » du « parmi nous » (peut-être encore plus nettement localisé par *le en emin* du texte grec) dans le prologue de saint Jean (I, 14).

La nouveauté profonde de notre époque est peut-être surtout, dans la relation des comportements humains à l'espace, l'importance des déplacements qui animent les hommes, tous les hommes, tant et si bien que la terre a pu être récemment reconnue comme « planète nomade », thème d'un festival de la géographie à Saint-Dié⁴⁰. Ce qui

38. Pierre MARAVAL, *op. cit.*, p. 81.

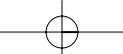
39. Philippe BOUTRY, « Un saint vivant », in Philippe BOUTRY, Michel CINQUIN, *Deux pèlerinages au XIX^e siècle : Ars et Paray-le-Monial*, Paris, Beauchesne, 1980, pp. 53-99.

40. Les principales contributions de ce festival ont été publiées dans Rémi KNAFOU (dir.), *La planète nomade. Les mobilités géographiques d'aujourd'hui*, Paris, Belin, 1998, 247 p. Les pèlerinages n'y apparaissent qu'indirectement, sans approche spécifique, en lien surtout avec le tourisme culturel.

En quoi peut-on parler de lieux saints ?

fait alors la singularité du pèlerin n'est plus, comme aux temps anciens, qu'il se déplace, au milieu d'une majorité stable de ses contemporains, mais que son déplacement a un but fondé sur une ontologie spatiale, que le lieu de sa destination est véritablement à nul autre pareil. Réfléchir sur les pèlerinages aujourd'hui, c'est donc, sans doute plus qu'autrefois, réfléchir sur les lieux saints. C'est, dans la perte ou la redécouverte de repères, qui ont aussi – par l'origine de ce mot – une connotation spatiale, évaluer toute la différence, toute la distance, entre une « planète nomade » et une « planète pèlerine ».

Marc Levatois. Ancien élève de l'École normale supérieure, agrégé de géographie, professeur de géographie en classes préparatoires littéraires, à la Maison d'Éducation de la Légion d'Honneur de Saint-Denis.



Marie-Françoise BASLEZ

Habiter le monde : quand les premiers chrétiens ont choisi la cité

RÉFLÉCHIR sur la manière dont le peuple de la Bible et les croyants d'aujourd'hui ont habité et habitent le monde conduit certainement à analyser les rapports qu'établirent les premiers chrétiens avec la cité et l'Empire aux 1^{er} et 11^e siècles.

Engagement ou retraite ? un choix décisif

Ce choix n'était pas si simple. L'alternative agitaient les Juifs croyants depuis plus de trois siècles, après qu'Israël eut perdu toute indépendance et que leur Loi eut été mise à l'épreuve dans un État et dans une civilisation qui ne partageaient pas leur conception d'un dieu transcendant. L'histoire du judaïsme judéen dans les deux derniers siècles qui précéderent la prédication de l'évangile est faite de séparations successives, comme l'a bien relevé Pierre Vidal-Naquet¹. Il y eut celle des Pieux (les *Hassidim*) devant l'hellénisation de Jérusalem dans les années 170, celle de Judas Maccabée et de ses partisans, qui partirent mener une vie d'ascèse au désert avant d'entrer en résistance ouverte contre la domination grecque, celle des Pharisiens (*pérushim* ou Séparés) pour protester contre les compromis de l'État hasmonéen à la fin du 11^e siècle, celle des fidèles du

1. « Les Juifs entre l'État et l'apocalypse » dans Cl. NICOLET éd., *Rome et la conquête de la Méditerranée*. II. *Genèse d'un empire*, Nouvelle Clio, Paris, 1978.

MOBILITÉS ANTIQUES ET CONTEMPORAINES — Marie-Françoise Baslez

Maître de Justice de Qumrân sans doute dans le même contexte, celle des mouvements baptistes et des groupes du désert, si nombreux à l'époque de Jésus...

En effet, comment pouvait-on vivre sa foi dans l'espace élargi du royaume, puis de l'Empire, qui offrait de si belles possibilités d'entreprises économiques et d'action politique? *Le livre de Tobit* et *la Sagesse du Siracide* posaient déjà avec inquiétude, au II^e et au I^{er} siècle le problème du Juif de Cour, que sa situation ambiguë conduisait à d'inévitables compromis; on conseillait alors de séparer au mieux la vie publique et la vie privée et d'ériger la famille en forteresse de la foi, comme une position de repli, en pratiquant systématiquement l'endogamie et en limitant l'accueil chez soi de l'étranger². L'alternative se radicalisa au cours du dernier siècle, après que plusieurs courants du judaïsme eurent choisi le parti pris de la retraite en s'éloignant de la ville et en prenant leurs distances avec le pouvoir. Certains sont très bien connus comme les Thérapeutes à Alexandrie et les Esséniens en Judée, auxquels appartenait sans doute le groupe de Qumrân, mais d'autres encore, comme les Récabites, réactualisaient l'idéal du nomade au désert. En face, l'option de la présence au monde était représentée par les Pharisiens, malgré leur nom de « Séparés » et l'image caricaturale qu'en ont transmise les évangiles; ce sont eux qui instituèrent un apostolat de proximité en établissant le réseau des synagogues dans les villages, les quartiers, les groupes professionnels. Pour les premiers, il s'agissait moins d'un rejet ou d'un refus total du monde que d'une prise de distance. L'appellation de « secte », qui fut souvent utilisée pour ces groupes depuis Renan et Marcel Simon, s'avère en définitive peu appropriée. Installés dans ce que j'appellerai un « désert de proximité », dans les faubourgs ou dans le voisinage de la ville, ils étaient à l'écart du monde mais à son écoute, un peu comme les Solitaires de Port-Royal. Ils contestaient le pouvoir, mais si besoin était, ils revenaient épisodiquement à la Cour d'Hyrchan ou d'Hérode, en particulier pour y exercer leur fonction prophétique; ou bien encore, ils acceptaient un commandement militaire, ce que l'on constate à plusieurs reprises lors de la guerre juive de 66-70³.

2. M. F. BASLEZ, « Le roman de Tobit : un judaïsme entre deux mondes » dans Ph. ABADIE et J.-P. LEMONON (éd.), *Le judaïsme à l'aube de l'ère chrétienne*, Éd. du Cerf, « Lectio Divina », Paris, 2000, pp. 29-50.

3. M. F. BASLEZ, *Bible et histoire. Hellénisme, judaïsme, christianisme* (1998), Gallimard « Folio Histoire », 2003.

— *Habiter le monde : quand les premiers chrétiens ont choisi la cité*

Parallèlement l'idée d'un engagement religieux à caractère personnel s'est alors précisée, ce qui représente une révolution dans la manière de penser sa foi. Traditionnellement, dans toutes les sociétés antiques – biblique, sémitique ou gréco-romaine – l'appartenance religieuse n'était pas dissociée de l'appartenance ethnique ou politique : la religion faisait partie de la « patrie » au sens grec du terme, c'est-à-dire de l'héritage ancestral : les « deux cités », celle du religieux et celle du politique, se confondaient donc, principe qui a toujours inspiré le droit romain. Cependant, dans le judaïsme hellénistique, l'appartenance religieuse (nous dirions l'engagement) commençait à primer sur toute autre référence : certains se disaient ou étaient dits « L'Essénien », « Le Pharisien », « Le Nazir (*voué*) », « Le Nazoréen (*observant*) », et cela suffisait à les identifier par leur engagement religieux et non par leur famille ou par leur ethnie. Quand le nom de Chrétien fut inventé par les autorités romaines, dans les années 40-50, il désigna de la même façon un groupe religieux d'après l'adhésion individuelle de ses membres à une personne, Christ. Pour la première fois, en effet, apparaît une religion qui repose exclusivement sur l'engagement personnel, puisqu'on y entre par le baptême, que les convertis viennent à la fois des Juifs, des Grecs et des Romains (voire des Éthiopiens !) et que la foi se fonde sur une révélation historique et sur des témoignages, sans se confondre avec un héritage ancestral. C'est cela la première révolution chrétienne. Dès les années 50, le Chrétien s'identifiait publiquement comme quelqu'un de particulier dans certaines cités du monde romain, aux dépens de toute autre solidarité ; lors des interrogatoires d'identité, les martyrs se contentaient de répondre : « Je suis chrétien ».

Dans la continuité du judaïsme, la première génération chrétienne se partagea entre les deux options : aller au monde ou se retirer du monde. L'Église de Jérusalem, autour de Jacques, se rattache aux courants juifs qui ont privilégié la retraite. Désignés par leurs contemporains sous le nom d'*Observants* (Nazoréens) et non de *Chrétiens*⁴, les membres vivaient en communauté cénobitique, en poussant très loin les contraintes de discipline et de solidarité, jusqu'à la mise en commun des biens, comme chez les Thérapeutes et les Esséniens dont ils subissaient peut-être l'influence, car il y avait une implantation essénienne à Jérusalem même, tout près du Cénacle. Les membres de ces communautés avaient rompu avec

4. S. MIMOUNI, *Le Judéo-christianisme ancien*, Éd. du Cerf, Paris, 1998.

MOBILITÉS ANTIQUES ET CONTEMPORAINES — Marie-Françoise Baslez

leur famille et leur milieu d'origine. L'Église de Jérusalem, aussi⁵. Fermée sur elle-même, elle attendait un retour imminent du Christ, indifférente au devenir du monde ; elle disparut dans la tourmente de la guerre contre Rome. Au contraire, aller au monde et même s'immerger dans le monde civil fut le choix de Pierre, dont on ne peut dire grand-chose, et celui de Paul, dont il est intéressant d'examiner les formes de la présence au monde.

La mission paulinienne : une pénétration du mode gréco-romain par capillarité

À l'exception du célèbre passage de l'*Épître aux Romains* sur l'origine divine du pouvoir politique et le devoir de soumission aux autorités, on ne trouve pas chez Paul de développement théologique sur le rapport des deux cités, celle de Dieu et celle des hommes. Il faut donc tout tirer de sa pratique missionnaire.

D'emblée, en concevant le salut comme universel, ce qui n'était pas une notion juive, Paul a dilaté l'espace de la mission aux dimensions de la terre habitée, l'*oikouménè*, et il a donc inscrit l'Église dans le cadre politique de l'Empire romain qui structurait depuis peu cet espace. Les apologistes et les Pères de l'Église furent très vite conscients de la concomitance et d'une similitude de destins entre l'Église et l'Empire, mais cela doit beaucoup à l'intuition, géniale, de Paul. Né aux alentours de notre ère, c'est-à-dire à la deuxième génération seulement de l'Empire romain, il en comprit toutes les potentialités dans l'économie du salut. Peut-être parce qu'il appartenait à cette élite très restreinte des provinciaux citoyens romains, qui avaient assisté à la mise en place du système dans la tourmente des guerres civiles. Une génération plus tard, Auguste et son administration pensaient eux aussi l'économie et la politique en termes de mondialisation⁶. Paul fit de même dans le domaine du

5. R. I. PERVO, « PANTA KOINA : The Feeding Stories in the Light of Economic Data and Social Practice » dans L. BORMANN, K. DEL TREDICI et A. STANDHARTINGER (éd.), *Religious Propaganda and Missionary Competition in the New Testament World, Essays Honoring Dieter Georgi*, Leyde, 1994, pp. 163-193 et B. CAPPER, « Community of Goods in the Early Jerusalem Church », *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt* II. 26.2, Berlin-New York, 1995, pp. 1730-1734.

6. Cl. NICOLET, *L'inventaire du monde*, Fayard, 1988.

— *Habiter le monde : quand les premiers chrétiens ont choisi la cité*

religieux, en utilisant les réseaux d'affaires et ceux de l'administration impériale.

L'examen de ses objectifs montre qu'il établit des pôles missionnaires, choisis parmi les centres de la romanité. Antioche de Pisidie et Philippes étaient des colonies militaires et des nœuds routiers. Antioche, Salamine de Chypre, Thessalonique, Éphèse étaient des capitales provinciales où Paul séjourna parfois plusieurs années. Les milieux visés sont donc ceux qui étaient susceptibles de relayer l'évangile le plus facilement et le plus loin par des contacts personnels (1 *Thessaloniens* 1, 8-9). À l'échelle de l'époque, Paul ne fut pas un voyageur extraordinaire, quoi qu'on en dise. Il relève plutôt de ce type d'intellectuel que Cicéron appelait *circumforanus* et qui faisait systématiquement la tournée des capitales et des grandes villes pour y porter son message. Tout comme Cicéron, ainsi qu'il apparaît dans sa correspondance⁷, Paul utilise un réseau de « bonnes adresses », qui lui assurent des soutiens familiaux ou des appuis officiels : cela seul peut expliquer le déplacement tout à fait inattendu de Chypre à Antioche de Pisidie ; on le comprend mieux depuis que les inscriptions ont révélé que le proconsul de Chypre mentionné par les *Actes des Apôtres*, Sergius Paulus, appartenait à une famille originaire d'Antioche de Pisidie, où elle avait gardé des propriétés et des relations. Les voyages de Paul étaient organisés⁸.

La manière qu'a Paul d'aller au monde et de l'habiter est révélatrice, aussi, de préoccupations nouvelles et de nouvelles façons d'être. Dès ses débuts, l'empire romain s'est intéressé au problème des communications (dans tous les sens du terme, routières ou linguistiques !) et Paul a fait sien ce souci des gouvernants : pour diffuser l'évangile, il faut pouvoir et vouloir parler la langue des autres. C'est dans la continuité de la pensée de Paul qu'on a interprété l'expérience mystique de la Pentecôte comme le don des langues dans la dernière mise en forme des *Actes des Apôtres*, alors que la version plus ancienne concluait plutôt à une expérience de glossolalie, le « parler en langue », telle qu'il s'en produisait dans beaucoup de sanctuaires antiques. C'est Paul, en effet, dans la première *Épître aux Corinthiens* (14), qui modernise la fonction

7. Les qualités de « communicant » de Paul sont mises en valeur par R. BURNET, *Épîtres et lettres, 1^{er}-II^e siècle. De Paul de Tarse à Polycarpe de Smyrne*, Éd. du Cerf, « Lectio Divina », Paris, 2003.

8. Tous ces aspects sont développés dans ma biographie de *Saint Paul*, Fayard, 1991, réédité 1999.

MOBILITÉS ANTIQUES ET CONTEMPORAINES — Marie-Françoise Baslez

prophétique en refusant tout langage ésotérique (le *parler en langue*) et en établissant le prophète comme un communicant au sens moderne du terme, au sein des assemblées⁹. Les Églises pauliniennes furent des communautés charismatiques, mais elles n'eurent rien d'ésotérique, ni de sectaire. Certes le christianisme de la première génération est éclaté en groupuscules très personnalisés – à Corinthe, il y avait le groupe de Céphas (Pierre), celui de Paul, celui d'Apollos, celui de Christ, sans doute fondé par un de ses parents (1 *Corinthiens* 3, 4, 5 et 22) – mais Paul est le premier à penser l'unité de l'Église au-delà des personnes et des particularismes, dans une commune appartenance au Christ. D'emblée, la religion nouvelle se distingue de la secte. En particulier, Paul conclut au nécessaire effacement des fondateurs d'Églises, contrairement à la pratique des Écoles philosophiques ou des coteries (1 *Corinthiens* 3,7).

Localement, le paulinisme procède comme une pénétration du christianisme par capillarité dans le tissu social de la cité, ce qui en fait encore tout le contraire d'une secte. Paul a compris aussi bien le fonctionnement de la cité grecque que l'organisation de l'empire romain; d'ailleurs les Églises pauliniennes furent les premières communautés capables de se penser aux deux niveaux: celui des « autorités » (*archè*) de la cité et celui de la « puissance » impériale.

Comme l'avait si bien exposé Aristote, la cité grecque représente la communauté suprême qui englobe et assume toutes les autres, depuis la famille (l'*oikos*¹⁰), qui en constitue l'élément de base, jusqu'aux groupements professionnels, associatifs et culturels. La cité antique se présentait, un peu à la façon d'une poupée russe, comme une série de communautés imbriquées les unes dans les autres. L'homme grec appartenait donc à toutes sortes de réseaux associatifs, familiaux, religieux, professionnels, politiques... et son existence était rythmée par de fréquentes réunions qui se concluaient en général par un banquet. L'idéal de la cité est celui de la participation.

9. *Bible et histoire*, pp. 220-228.

10. Sur l'*oikos* dans la cité, P. BRULE, *La cité grecque à l'époque classique*, Rennes, 1994, pp. 157-160. *L'Économique* de Xénophon illustre bien leur articulation.

— *Habiter le monde : quand les premiers chrétiens ont choisi la cité*

La maisonnée (*oikos*), fondement de l'Église

C'est dans ce système et sur ces pratiques que Paul a construit ses Églises. Il leur a donné un noyau familial, celui de la maisonnée mise sous l'autorité du chef de famille et susceptible de se déplacer avec lui au hasard des mutations professionnelles ou des événements politiques. Ainsi l'*oikos* d'Aquila, un artisan du textile qui se déplaçait au rythme des grandes fêtes périodiques pour lesquelles il fabriquait des tentes, a propagé l'évangile de Rome à Corinthe, puis de Corinthe à Éphèse, avant de revenir à Rome ; celui d'un prince Hérodien l'a fait d'Antioche à Rome. La maison comme espace et la maisonnée comme communauté de base sont les cadres où s'inscrit la foi chrétienne. Fidèle à la pensée paulinienne, Luc leur donne, dans son évangile et dans les *Actes des Apôtres*, une importance proportionnelle au choc causé par la destruction récente du Temple en 70, si bien qu'on a pu parler, en comparant le christianisme naissant au judaïsme ancien, de deux conceptions du pouvoir et de la vie relationnelle¹¹. En l'absence désormais de tout lieu sacrificiel, la maison chrétienne devient le lieu du baptême, de la catéchèse et de l'eucharistie. Déjà, dans l'évangile, Jésus pèrègrine de maison en maison ; la maison est le lieu de fondation de l'Église missionnaire au jour de la Pentecôte ; les *Actes* s'achèvent sur l'image de Paul prêchant dans sa demeure romaine. La maisonnée antique, l'*oikos*, est un foyer, un centre d'activités, un nœud relationnel où sont dépassées, dans une certaine mesure, les discriminations statutaires : l'esclave y était accueilli par un rite approprié, le même que pour la jeune mariée. Dans une société fondamentalement inégalitaire, c'est un lieu où fonctionnent malgré tout l'échange et la réciprocité. L'*Épître à Philémon*, adressée au propriétaire d'un esclave fugitif, montre bien comment Paul espérait renouveler à l'intérieur de la maisonnée les rapports qui s'y vivent, puis modifier de proche en proche le tissu social de la cité, sans contester l'ordre établi. Comme l'a très bien écrit Yves Ré dalié, la maison chrétienne « affronte la

11. J. H. ELLIOTT, « Temple versus Household in *Luke-Acts* : A Contrast in Social Institutions », dans J. H. NERVEY (éd.), *The Social World of Luke-Acts*, Peabody, Hendrickson, 1991, pp. 211-240, discuté et repris avec des nuances par D. MARGUERAT, « Du temple à la maison suivant *Luc-Actes* » dans C. FOCANT (éd.), *Quelle maison pour Dieu ?*, Éd. du Cerf, « Lectio Divina », Paris, 2003, pp. 310-314.

MOBILITÉS ANTIQUES ET CONTEMPORAINES — Marie-Françoise Baslez

ville», dans la mesure où elle y constitue un « point d'appui pour une pratique de libération »¹². D'un autre point de vue, l'enracinement familial du premier christianisme et le processus familial de conversion autour du chef de famille (comme Philémon) ou du chef d'entreprise (comme Lydia ou Aquilas) font justice de certaines accusations propagées par les intellectuels romains, pour qui les missionnaires chrétiens auraient visé les maillons faibles de la société, jeunes, femmes et esclaves¹³.

Dans le milieu où était né Paul et qu'il n'a cessé de fréquenter, la maison d'un entrepreneur ou d'un négociant était intégrée à plusieurs réseaux familiaux et professionnels qui ont été les principaux facteurs du dynamisme paulinien. Ainsi, la structure ecclésiale s'est très vite étendue à la cité toute entière – comme à Corinthe, à Philippiques, à Thessalonique – ce qui pose d'ailleurs le problème d'un lieu de réunion adéquat que les archéologues pensent avoir identifié dans les grandes villas suburbaines de Corinthe. Enfin, à travers ces lettres circulaires que sont l'*Épître aux Galates* et la deuxième *Épître aux Corinthiens*, qui est adressée en réalité à l'Église d'Achaïe, l'Église est dilatée aux dimensions de la province. Mais l'affaiblissement qui aurait pu en résulter est compensé par l'intensité des réseaux de sociabilité.

La stabilité des fondations pauliniennes est remarquable, en dépit des crises d'autorité et des dissidences que dut affronter l'apôtre de son vivant. Elle se dégage de la comparaison des lettres personnelles avec les *Épîtres* dites pastorales (à Tite et à Timothée), mises sous le nom de Paul, mais qui représentent le paulinisme de la troisième génération. On peut aussi utiliser les *Actes apocryphes* de Paul, les plus anciens du genre, qui témoignent, malgré leur caractère romanesque, de la fidélité et de la précision de la mémoire ecclésiale, même dans les détails, ainsi que de l'attachement personnel qui unissait ses convertis à l'apôtre. Les Pastorales révèlent une structure associative de plus en plus complexe, avec une claire définition des différents ministères ; en même temps elles donnent

12. « Conversion ou libération ? *Actes*, 16, 11-40 », *Bulletin du Centre Protestant d'Études* 26, 1974, p. 17.

13. Il est vrai que les mêmes accusations ont été portées à Rome contre les cultes égyptiens ou sémitiques, alors que les inscriptions et les papyrus montrent qu'il s'agit là encore de conversions familiales, initiées par le chef de famille.

— *Habiter le monde : quand les premiers chrétiens ont choisi la cité*

de plus en plus d'importance à l'autorité du paterfamilias chrétien, conformément à l'évolution de la famille romaine au II^e siècle. Le paulinisme continuait à épouser les tendances de son temps, mais il conservait aussi quelques traits spécifiques, au moins dans des cercles marginaux. C'est ainsi que se prolongea encore au II^e siècle, en Asie Mineure, le féminisme des premières communautés pauliniennes, où les femmes étaient autorisées à prophétiser et à diriger la prière, ce que leur contestaient au contraire, dans la même région, l'auteur de l'*Apocalypse* et le milieu johannique¹⁴.

Cependant, l'immersion de l'Église dans la cité ne veut pas dire que le christianisme se dissout dans le vécu quotidien des habitants. À Corinthe (1 *Corinthiens* 10, 32), Paul établit l'Église de Dieu, comme une entité distincte et particulière à côté de la communauté juive et du corps civique grec, ce qui contient en germe la théologie du « nouveau peuple », ou du « troisième peuple », développée au II^e siècle pour revendiquer l'exception religieuse. En effet, même si Paul admet certains compromis extérieurs, par exemple pour la consommation des viandes sacrificielles ou pour les banquets familiaux et associatifs dans les temples, il lui importe en tout de marquer la différence chrétienne. En particulier, le principe d'humilité (parfois provocante) qui inspire son autobiographie lui fait prendre à rebours ce goût des honneurs et ce besoin de reconnaissance publique qui animaient la société antique : Paul se veut uniquement transparent à l'action du Christ en lui. L'anthropologie de Paul est révolutionnaire, mais non sa conception de la société. L'abolition des clivages déterminants de la cité entre citoyens et étrangers et entre hommes et esclaves est de l'ordre des attitudes personnelles, inspirées par la foi, comme le montre le billet à Philémon à propos d'une question d'actualité, celle de l'esclave fugitif, qui posait de délicats problèmes d'indemnisation et d'ordre public. Paul en tient compte. Pour lui, la christianisation de la société passe par une modification des comportements de proche en proche.

14. Voir W. COTTER, « Women's Authority Roles in Paul's Churches », *NT* 36, 1994, pp. 350-372. Sur le retrait des femmes dans les Pastorales, P. Brown, *Le renoncement à la chair*, Seuil, Paris, 1994, pp. 189-190.

MOBILITÉS ANTIQUES ET CONTEMPORAINES — Marie-Françoise Baslez

Les métaphores chrétiennes de l'« étranger »

Il faut attendre la fin du 1^{er} siècle pour qu'apparaisse une réflexion théologique sur le rapport du Chrétien au monde, alors que la question ne s'était pas posée à la génération de Paul, si grande était la tension eschatologique qu'on vivait alors dans l'attente imminente du retour du Christ. Dans les années 90, le Chrétien perçoit sa vie et le temps de l'Église comme un bref passage ici-bas : c'est le thème fameux du « visiteur de passage », « étranger » au monde (*épidémos kai xénos*), qui privilégie une attitude d'abstention (*Première Épître de Pierre*), en aspirant à la « cité qui lui est propre » (*idia polis*), une cité meilleure et plus durable, une cité à venir, c'est-à-dire la cité céleste (*Hébreux* 11.13). Cette thématique, reprise de Philon et du judaïsme hellénisé, marque surtout les communautés de Juifs convertis, comme les destinataires de la première lettre de Pierre ou de celle aux Hébreux. Cette indifférence au monde, qui n'interdit pas, d'ailleurs, le loyalisme politique, enseigné lui aussi dans la première lettre de Pierre, se radicalise dans les milieux les plus marqués par l'apocalyptique juive comme celui du *Pasteur d'Hermas*, écrit à Rome vers 100, qui conçoit une Église idéale, préexistante et eschatologique : le Chrétien est donc étranger au monde et doit le rester ; la distance est infinie et la différence radicale entre ce monde-ci et la « cité propre au chrétien », l'*idia polis*, à laquelle il doit tendre.

Cependant, au fur et à mesure que l'attente s'est indéfiniment dilatée, on pensa le temps de l'Église comme un temps intermédiaire, « celui de la diffusion de l'évangile au monde » (Saint Justin), ce monde dont l'Empire romain constituait le cadre. Être « étranger dans le monde », appartenir au peuple de Dieu, n'impliquait pas forcément de rester « étranger au monde ». À ce stade, la réflexion chrétienne a utilisé tout le spectre, fort riche, des représentations antiques de l'étranger dans la cité, en substituant à l'image du « visiteur de passage », l'étranger absolu (*parépidémos*), celle de l'« Église établie » ou de l'« étranger domicilié » (*katoikos, paroikos*), c'est-à-dire intégré.

Cette théologie de l'intégration sociale trouve son achèvement dans l'*Épître à Diognète* (V et VI), écrite vers 190, dont l'auteur anonyme, un Alexandrin, veut montrer à l'élite de l'administration romaine la différence entre christianisme et judaïsme¹⁵. Les Chrétiens

15. On renverra à la très belle édition par H. I. MARROU dans *Sources chrétiennes*.

— *Habiter le monde : quand les premiers chrétiens ont choisi la cité*

appartiennent à deux cités, celle d'ici-bas et celle du ciel, ce qui les met dans une situation paradoxale, certes, puisqu'ils doivent se plier aux lois et aux usages tout en se référant à un autre ordre de valeur. Mais ils vivent ce paradoxe. Ils ne constituent pas un ghetto et rien ne les distingue des autres hommes, contrairement aux Juifs ; ils sont dans le monde et participent aux activités collectives de la communauté locale, selon ce que leur permet leur statut civil de citoyen ou d'étranger. Ce faisant, ils sont l'âme du monde ; ils en sont l'élément inspirateur et le principe unificateur comme l'âme l'est pour le corps. En application de cette cosmologie d'inspiration stoïcienne, l'Église est investie d'un devoir de présence, d'animation et d'action dans le monde pour y réaliser le projet de Dieu : la puissance divine passe ainsi par une société d'hommes bien réelle. L'universalisme de l'Empire sous-tend, chez Justin comme chez Paul, l'idée d'une mission universelle et d'une présence chrétienne dans le monde entier. Vivre une double appartenance au quotidien, comme citoyen de sa cité et comme citoyen de Rome, banalise le paradoxe chrétien des « deux cités » et suggère qu'il est réductible. L'intérêt des Chrétiens rejoint celui des empereurs puisque le pouvoir civil maintient l'ordre établi par Dieu et incite l'humanité au bien ; il faut donc obéir aux lois, payer l'impôt et prier pour les gouvernants. Le moindre paradoxe n'est pas que ces principes aient été réaffirmés en des occasions de grande tension avec les gouvernants : à Rome, lors de la persécution de Domitien vers 90, par Clément de Rome et dans la *Première Épître de Pierre* ; à Smyrne, par Polycarpe, lors de son martyre dans les années 160. Cela donne une autre clé au comportement des chrétiens dans le monde. Ils refusaient de provoquer le pouvoir et d'aller au-devant de la mort comme le faisaient les résistants juifs et certains intellectuels grecs, nationalistes ou de tendance cynique. Paul lui-même, dans l'*Épître aux Philippiens*, qui fut écrite en captivité, hésitait entre son ardent désir d'aller au Christ le plus tôt possible et la nécessité de poursuivre la mission.

L'application pratique de cette position est remarquable. À la fin du 1^{er} siècle, l'Église se donne une mission éducative, celle de former l'élite de la cité. Cette volonté s'affirme à Rome avec Justin, à Alexandrie, vers l'époque de l'*Épître à Diognète*, avec la mise en place de la première « École » chrétienne, qui proposait un cycle d'études supérieures. Issu de cette institution, Origène affirme que le rôle des Chrétiens ne se limite pas à se rassembler en communautés de prières, plus ou moins secrètes, comme le pensaient les plus anciens apologistes, mais qu'ils doivent enseigner leurs

MOBILITÉS ANTIQUES ET CONTEMPORAINES — Marie-Françoise Baslez

concitoyens et travailler au salut du monde, car ils sont responsables de son devenir. Déjà la figure de Paul dans les *Actes des Apôtres* est celle d'un maître qui utilise une école, celle de Tyrannos, à Éphèse. De la maison à l'école, la mission paulinienne a toujours choisi des lieux d'implantation théologiquement neutres.

Marie-Françoise Baslez, professeur à l'Université de Paris XII.

Jean-Marie DEBLONDE

Les migrations et mobilités : défis pour les Églises chrétiennes

GABRIEL Le Bras provoquait en écrivant : « je suis convaincu, que sur cent ruraux qui s'établissent à Paris, il y en a à peu près quatre-vingt-dix qui, au sortir de la gare Montparnasse, cessent d'être des pratiquants... » Cette expression confirmée par les enquêtes du chanoine Boulard montre que le *xx*^e siècle correspond en France, et sans doute dans beaucoup de pays chrétiens, à une situation nouvelle introduite par les mouvements migratoires. Ce fut l'exode rural qui marqua l'Europe entre 1860 et 1970, toucha le Canada, après la Seconde Guerre mondiale, et aujourd'hui l'Amérique latine, l'Afrique noire anglophone et francophone, voire les Philippines, territoires chrétiens, catholiques, protestants mais aussi orthodoxes, (en Europe orientale et balkanique et Russie occidentale). Si l'exode rural est aujourd'hui achevé dans l'ancien monde chrétien, la mobilité résidentielle et les migrations internes urbaines entraînent à la fois des déplacements quotidiens et des déménagements, à l'intérieur de l'espace urbain, et entre départements, régions, provinces, cantons selon la terminologie. Originelles ou récentes, les migrations internationales entraînent mouvements et redistributions. Si la ville est, sous toutes les latitudes, la destination obligée de ce flux, l'échelle locale fournit le meilleur cadre de lecture de ces juxtapositions, cohabitations et parfois confrontations. Les réponses chrétiennes sont toujours à imaginer. Traditionnellement novatrices, les migrations restent un défi face à ce renouvellement majeur du paysage religieux initié par ces déplacements.

MOBILITÉS ANTIQUES ET CONTEMPORAINES — Jean-Marie Deblonde

La mesure des déplacements

L'exode rural caractérise le passage géographique d'une société, d'un lieu et mode de vie, de travail majoritairement agricole donc campagnard, à un environnement urbain, industriel ou de services. Il peut concerner de jeunes adultes qui n'ont pas de perspectives professionnelles locales, décidant de « tenter leur chance » en ville. Cela fut net pour les ruraux quittant leur Massif Central pour Lyon ou Paris, dès 1865. Cela correspond également à l'exode des jeunes Philippines vers les métropoles comme Manille. De nombreux adolescents réalisent ce déplacement dans le cadre de la poursuite de leurs études. Si la scolarisation primaire et secondaire se fait dans les bourgs, comme en Bretagne encore aujourd'hui, l'université est à Rennes ou à Paris. L'attraction urbaine s'exerce à travers un mode de vie, de pensée, d'anonymat qui peut séduire des ruraux vivant mal l'encadrement culturel, sociétal, voire clérical, et recherchant un individualisme propre aux structures à la fois de masse et parcellisées de l'espace urbain.

Le rythme des départs est régulier, alimenté par « les lumières » réelles ou supposées de la ville. Dès le début du XIX^e siècle dans le Bassin Parisien, vers 1865 dans le centre de la France, à partir de 1919 dans l'Ouest, on le retrouve plutôt vers 1880 en Écosse, au Pays de Galles, en Rhénanie, 1920 en Bavière... alors que le Québec vivra ce grand retournement vers 1940. Les pays chrétiens d'Europe, vivent ce mouvement parallèlement à la révolution agricole « chassant les bras » et aux révolutions industrielles, consommatrices de main-d'œuvre. Beaucoup de ces jeunes ont reçu un enseignement limité, mais, encadrés par les structures paroissiales, ils ont été catéchisés. Ils ont pu facilement s'intégrer à une société industrialo-urbaine, hiérarchisée, demandant avant tout de vendre son travail. Certains pays en transition (Irlande, Pologne) vivent encore ce phénomène. La réaction a été double. Elle implique, pour certains, la soumission, l'adhésion fataliste ou volontaire à un ordre social où la production prime, même si patronat et encadrement tentent de vivre la Doctrine Sociale de l'Église. D'autres refusent le modèle proposé cherchant, par le syndicalisme réformiste chrétien ou révolutionnaire, à transformer cette société qui ne les voit qu'en tant que force de travail, tel Lantier dans « Germinal ».

L'horizon migratoire se limite souvent à des populations de même nationalité, culture, langue ou religion, mais à côté du modèle franco-belge, méditerranéen et polonais, homogène, les germa-

— *Les migrations et mobilités : défis pour les Églises chrétiennes*

niques ou anglo-saxons sont caractérisés par le pluralisme catholico-protestant. L'Afrique des villes vit le plurireligieux, alors que l'Amérique latine est davantage confrontée au syncrétisme, au métissage, aux nouveaux mouvements pentecôtistes, après la vague des Communautés Ecclésiales de Base, associées à la théologie de la libération. Le champ migratoire ainsi créé, associe des foyers émetteurs ruraux proches ou lointains aux espaces urbains d'accueil permettant un encadrement ecclésial, sur la base paroissiale ou sur celle de patronages et centres sociaux organisés par les prêtres, avec missions, écoles, dispensaires... La concurrence des organisations politiques, syndicales, culturelles non chrétiennes qui ne placent pas la dimension d'Église au centre, peut cependant déstructurer ces paysages urbains nouveaux, comme le montre P. Pierrard dans ses travaux sur la deuxième partie du XIX^e siècle en France.

La mobilité résidentielle, dans les pays avancés et développés, a remplacé l'exode rural. Phénomène bien connu des grandes métropoles d'Europe et d'Amérique du Nord, il s'étend à certains espaces urbains d'Amérique latine (Rio, São Paulo, Mexico, Buenos Aires). Permis initialement par les transports publics, il a explosé avec l'automobile. Le modèle du lotissement installé dans un vieux village est le plus commun. S'il crée une sociabilité locale, ce phénomène relève mal des logiques de réseaux que l'on retrouve, dans l'exode rural ou dans l'immigration. Ainsi, il est difficile de proposer une règle concernant l'aptitude des paroisses existantes à intégrer ces néoruraux. Le type de travail, de gestion du temps, l'âge des enfants, les attentes vis-à-vis du mode de vie rural différencient les positions de ces populations vis-à-vis de l'Église. Le souci d'insertion locale, la proposition catéchétique, la disponibilité se calquant sur le temps professionnel déterminent le degré de participation à la vie paroissiale et ecclésiale. 10 à 15 % de la population occidentale vit dans ces quartiers « rurbains », et 25 à 35 %, dans les premières banlieues.

L'immigration est parfois constitutive de certains systèmes de peuplement. Canada, États-Unis, Australie et Nouvelle-Zélande, États chrétiens, ont été d'emblée formés d'immigrants entrant parfois massivement (plus d'un million en 1913 aux États-Unis). Leur provenance européenne entraînait l'apport du catholicisme (Irlandais, Italiens, Polonais), de l'anglicanisme (Britanniques), du luthéranisme ou du calvinisme, de divers groupes réformés (Britanniques, Scandinaves, Allemands). La France n'a guère envoyé de populations nombreuses que vers l'Algérie, associant chrétiens majoritairement catholiques et juifs locaux. Les descendants de ces deux

MOBILITÉS ANTIQUES ET CONTEMPORAINES — Jean-Marie Deblonde

populations, revenant en métropole (1956-1962), forment des communautés pied-noir davantage pratiquantes que la population d'accueil. L'Amérique latine s'est constituée à partir d'immigrants ibériques, métissant les populations indiennes et plus ou moins les populations noires esclaves amenées de force d'Afrique guinéenne : le catholicisme y est ici dominant, multiple, adaptant, parfois par l'acculturation, les idées, pratiques et cultes religieux préexistants, reproduisant cinq à dix siècles après la christianisation de l'Europe occidentale, le même modèle d'ancrage territorial et spirituel.

Le défi posé par l'immigration actuelle se lit davantage dans les pays d'Europe et d'Amérique du Nord confrontés à l'arrivée de nouvelles populations, attirées par le travail, le niveau de vie, les structures sociales, les possibilités de promotion personnelle, économiques et professionnelles... mais partageant aussi une certaine illusion. L'insertion est difficile pour ces populations, en particulier face à la xénophobie des pays d'accueil qui établissent des barrières juridiques bien plus discriminantes que les barrières « naturelles ». Le départ de ces populations a pu correspondre à un manque de travail, de qualité de vie matérielle mais aussi de structures de santé ou d'éducation, à un désordre politique, à une insécurité quotidienne. La plupart des grands pays d'accueil, chrétiens, d'Europe et d'Amérique du Nord, mais aussi ponctuellement des foyers du Sud, en voie de développement, qui sont attractifs, (le sud ivoirien autour d'Abidjan, Beyrouth, les régions économiques du sud Zaïrois ou de la République Sud-Africaine) voient arriver des populations marquées par une diversité culturelle, sociale, professionnelle, familiale et... religieuse.

Les lieux et les territoires : des populations majoritairement en juxtaposition, parfois en coopération, exceptionnellement en confrontation

En Grande-Bretagne, 5,5 % de la population résidente est d'origine ethnique non britannique. Localisées essentiellement en Angleterre, ces minorités se répartissent pour 1/5 à Londres, 1/6 dans les anciennes régions industrielles des Westmidlands, dans la dorsale jusqu'à Liverpool (Asie du Sud-Est, Antilles, Moyen-Orient). Hormis Bristol, le Pays de Galles et l'Écosse n'accueillent pratiquement pas de population étrangère. En Belgique et aux Pays-Bas, villes, ports et espaces industriels hérités concentrent la population

— *Les migrations et mobilités : défis pour les Églises chrétiennes*

étrangère. Bruxelles accueille ainsi 28.5 % de population étrangère, turque et kurde, ressortissants de l'Afrique des Grands Lacs, et Amsterdam plus de 21 %, en particulier provenant du Surinam, des Antilles néerlandaises ou d'Indonésie. En Allemagne, le contraste est extrême entre d'un côté, des ports comme Hambourg (10 %), ou des foyers industriels, comme Cologne avec 15 %, Francfort, 25 %, Munich 17 %, Berlin 15 % (Turcs, Kurdes, ex-Yougoslaves, Européens de l'Est, Irakiens), et de l'autre, l'espace rural et agricole resté peu marqué par la population d'origine étrangère. En Suisse, les grandes villes accueillent des taux élevés d'immigrés, tels la région lémanique, (près de 30 % à Genève), le Valais, Zurich ou Bâle, où la moitié de la population est européenne, l'autre moitié provenant du Moyen-Orient et du sous-continent indien. En Europe du Sud, les migrations sont spécifiques, associant des centres urbains, région romaine (plus de 1/4 des immigrés légaux italiens), Barcelone, Madrid, Lisbonne ou Athènes qui dépassent 15 % de population d'origine étrangère, tandis que les campagnes accueillent des groupes d'illégaux balkaniques. La France connaît le même mouvement que ses partenaires, même si l'immigration est plus ancienne, dès le milieu du XIX^e siècle, avec trois régions, Île-de-France, Rhône-Alpes, Provence Côte d'Azur accueillant les deux tiers de la population étrangère en France. 91 % sont des urbains, 16 % résident à Paris, les 2/3 vivent dans une métropole de plus d'un million d'habitants.

La surreprésentation des métropoles, capitales, régions industrielles, est fondée sur la présence des structures de transport. Les grands aéroports (Roissy, Heathrow, Malpensa...), les grandes gares, les ports (Londres, Amsterdam, Hambourg, Anvers ou Marseille) s'assimilent aux villes. G. Simon constate que la population immigrée est sensiblement plus jeune que la population résidente, ce qui permet de mieux comprendre les sentiments communautaires familiaux. La quasi-totalité des pays développés promeut des politiques de regroupement familial. L'offre d'emplois, leur diversité, parfois la création de quartiers homogènes immigrés (quartier turc de Kreuzberg à Berlin, maghrébin de Saint-Josse à Bruxelles ou de la Porte d'Aix, au nord de Marseille, « Chinatown » du XIII^e parisien...) structurent l'organisation des territoires de l'immigration. Légaux et clandestins se retrouvent associés via les réseaux, les systèmes migratoires locaux, fondés sur les familles, communautés villageoises, métiers, groupes d'étudiants... formant une géographie ethno-culturelle (G. Simon) spécifique. Les réseaux créent une

MOBILITÉS ANTIQUES ET CONTEMPORAINES — Jean-Marie Deblonde

diaspora destinée à favoriser la rencontre de ses membres, telle la rencontre annuelle de l'Union des Organisations Islamiques de France, au Bourget.

Paris comporte désormais 120 à 135 nationalités différentes (une dizaine en 1900). L'étude de la communauté mauricienne permet de comprendre les dynamiques internes et externes qui animent ces communautés déracinées. Quatrième communauté d'Afrique noire, les mauriciens sont localisés pour 3/4 en Île-de-France (Paris, petite couronne et Yvelines). La colonisation française a laissé des traces créant une communauté franco-mauricienne, malgré la conquête britannique (1810). L'émigration vers la France s'est amorcée dès avant l'indépendance (1968) via l'arrivée de domestiques chrétiennes accueillies par le personnel politique, diplomatique ou coopérant francophone local. Le flux est encadré par les élites françaises et mauriciennes. Les premières associations chrétiennes sont nées dans les quartiers de l'ouest et nord-ouest parisien. La communauté accueille dès 1978-1979 les « bonnes » dans le XVII^e. Les paroisses Notre-Dame-de-la-compassion et Saint-Ambroise (XI^e) sont des lieux de retrouvailles et de conscientisation. Les seconde (années 70) et troisième vagues (fin des années 70) voient des clivages à l'intérieur et hors des communautés chrétiennes (militants progressistes ou conservateurs, syndicalistes ou défenseurs des droits des sans-papiers). L'augmentation du nombre d'immigrants et leur diversité justifient l'apparition d'une nouvelle vague d'associations catholiques et protestantes. L'Église reste au cœur de la logistique : les prêtres s'appuient sur des journaux très introduits, « Le Dodo » et « La Vie Catholique », organisent des congrès, accueillent le principal prélat mauricien et relaient l'aumônerie dans les paroisses et quartiers accueillant des mauriciens. Certains dénoncent l'absence de lieux de culte, d'écoles et de cadres compétents pour les musulmans qui n'ont pu créer de mosquée que dans un entrepôt. Les hindous et tamouls se sont regroupés en associations folkloriques et musicales. Les patrons de cette communauté fonctionnent comme des « parrains religieux » particulièrement dans le cadre de l'émergence d'entreprises (confection, construction, alimentation et commerce).

Belleville est un quartier parisien, annexé en 1860, qui a gardé son identité. Ce quartier d'immigration historique a accueilli les juifs d'Europe orientale (1925-1935), puis d'Afrique du Nord (1956-1962), des musulmans maghrébins arabes ou berbères, des

— *Les migrations et mobilités : défis pour les Églises chrétiennes*

Africains noirs musulmans, chrétiens ou animistes, des Asiatiques bouddhistes ou confucéens, des méditerranéens catholiques, orthodoxes et même des musulmans turcs. Chaque groupe tente d'y créer des lieux de vie communautaire, commerciaux, artisanaux, et de culte. La coexistence devient conviviale lorsque chrétiens, juifs et arabes, venus d'Afrique du Nord, partagent les mêmes spécialités culinaires, langue, commerce caché... Se rendant de menus services, ils donnent à ce quartier mixte une teinte particulière, seulement assombrie lorsque les événements du Moyen-Orient sont dramatiques.

Au Royaume-Uni, les Antillais forment une communauté spécifique de 500 000 membres (17 % des immigrés). Il y a désormais plus de ressortissants nés sur place qu'immigrants. La région londonienne accueille 58 % de cette communauté. Les ressortissants bénéficient des droits civiques et de l'égalité juridique, mais restent inférieurs au plan socio-économique. Géographiquement, de nombreux Antillais habitent les *inner cities*. Ces quartiers centraux sont souvent déstructurés au plan urbain et marqués par des taux élevés de concentration résidentielle, autrement dit le phénomène des « ghettos ». Ainsi Brixton fait partie de la section londonienne qui accueille 13 % d'Antillais. Ces enclaves sont devenues des espaces de regroupement communautaire : les Barbadais à Notting Hill et les émigrés des petites Antilles à Leicester. Le lien est évident entre *inner cities* et pauvreté. Le phénomène de surreprésentation de l'une des ethnies dans un quartier est déterminant. À Newtown les Antillais sont 38 % des immigrants du quartier. Le chômage y touche 45 % de la population.

Les Antillais ne s'identifient pas à une religion ou à un comportement culturel, telle la diaspora juive, grecque orthodoxe mais davantage à une mosaïque d'affiliations diverses (C. Chivallon) L'apogée de l'immigration antillaise au Royaume-Uni correspond à l'émergence des églises noires Elles sont issues du Pentecôtisme américain, ramifié aux Antilles à partir de son introduction vers 1900 dans les Caraïbes. Il s'y ajoute les *Sabbatarians* et les *Holiness* dont les racines sont également américaines, et les composantes antillaises formées du mouvement rastafari et des églises revivalistes. Celles-ci ont leur origine dans le *Great Revival* qu'a connu la Jamaïque (1860-1861). Les Églises historiques ont été présentées comme racistes, en particulier dans le mouvement anglican. Plus que du racisme, il faudrait parler de volonté de développement séparé. D. Constant a parlé d'« un contexte d'innovation religieuse »

MOBILITÉS ANTIQUES ET CONTEMPORAINES — Jean-Marie Deblonde

à propos de la Jamaïque. La myriade d'églises que nous observons est induite par la nature du protestantisme. Les scissions, dénominations nouvelles, essaimage s'appuient sur des lignes de conflits diverses, de la simple rivalité entre personnes, à la contestation de la structure ecclésiale, de son administration blanche américaine. R. Gerloff a recensé 300 dénominations, 1 000 congrégations, dont 205 sont majoritairement antillaises, les autres accueillant Ghanéens ou Nigériens. 81 % de ces dénominations sont pentecôtistes (partagées entre les 3 branches : Trinitaires, Unitaires, Revivalistes). 6 Églises pentecôtistes dépassent 5 000 membres baptisés. 73 % des dénominations ont leur base au Royaume-Uni. 23 % sont affiliées à des Églises établies aux États-Unis et 4 % aux Antilles.

Le Pentecôtisme antillais est particulièrement vivant, témoignant de l'expérience religieuse, de l'importance accordée à la puissance du Saint-Esprit, d'une expérience spirituelle vécue physiquement et émotionnellement, exprimée lors des célébrations collectives. Les Églises pentecôtistes ont une énorme capacité à reconstituer le tissu communautaire. Le dynamisme des noyaux (50-100 personnes) suffit à rendre fondamentale l'assemblée à la fois comme le lieu de la communion, de la croyance en l'action de l'Esprit autant qu'un formidable outil identitaire : « être chrétien est la chose la plus importante, mais je ne dois pas oublier mon identité comme personne noire. »

Henri Lefebvre différencie l'espace pratiqué, de l'espace conçu et de l'espace représenté. Nous pouvons assimiler l'expression religieuse antillaise dans les *inner cities* à l'expression d'une contestation de l'ordre établi : « le royaume des fidèles du Christ se constitue sans condition sociale ni d'origine ». L'Église anglicane est dénoncée par les Antillais comme ayant trahi ! Ainsi, le racisme devient le mythe fondateur d'une nouvelle chrétienté. Quel paradoxe ! Dérangeantes, ces communautés pentecôtistes sont attirantes car elles n'ont pas encore la légitimité des églises historiques. Les lieux de culte pentecôtistes n'occupent pas encore la place centrale, *a contrario* des églises, temples, synagogues ou mosquées. La spontanéité, l'absence de dogme, remplacés ici par la symbolique et la convivialité illustrent à la fois l'attraction, le succès mais aussi l'ambiguïté de mouvements religieux nouveaux. S'adressant à des parties minoritaires de la population, (descendants d'esclaves tardivement convertis par l'anglicanisme) ce succès exprime le besoin de soutien d'immigrants déracinés.

— *Les migrations et mobilités : défis pour les Églises chrétiennes*

**Entre continuité et innovation,
réactions et réponses des Églises**

Dans le cas français, les réponses sont multiples et orientent vers des directions variées. La création des Chantiers du Cardinal (1931) à Paris avait posé clairement le principe de l'accompagnement des habitants des banlieues, par la construction de lieux de culte catholique, pour éviter leur expansion sans présence de Dieu. Il fallait ne pas dépasser 20 000 habitants par paroisse. Cela relayait des réalisations plus anciennes comme l'Œuvre des Chapelles de Secours (1900), et on répondait aux vœux exprimés dans des causeries radiophoniques et des livres par le Père Lhande. Ainsi dans les départements centraux de la future Île-de-France, réorganisés (1967) en quatre diocèses, 282 lieux de culte catholique ont été construits agrandis ou restaurés...

Cependant après 1945, le mouvement d'idées autour de la Mission de France conteste cette structuration paroissiale, en reconquête territoriale, et prône une Église de proximité des hommes sur leur lieu de vie, de travail, dans la lignée des prêtres-ouvriers. Ensuite, la réduction du nombre des prêtres et la diminution des ressources ecclésiales ont incité parfois à partager les lieux de culte et les dépenses immobilières. La constitution d'une communauté chaldéenne (rattachée à Rome depuis 1553) de quelques 18 000 membres d'origine turco-irakienne entre 1980 et 1990 sur Sarcelles, Garges-lès-Gonesse, Clichy-sous-Bois a entraîné d'abord le partage des églises paroissiales, des horaires spécifiques de messes pour certains groupes immigrés recherchant une célébration en langue autochtone, mais aussi la construction de l'église Saint-Thomas consacrée le 7 février 2004. D'autre part, face à la mobilité des personnes dans les espaces urbains, les municipalités espèrent trouver dans les associations, un relais socioculturel. L'essoufflement des modèles hérités de l'Action Catholique est l'occasion d'une réflexion sur une nouvelle territorialité, effectuée souvent lors des synodes diocésains, où l'accent est mis également sur la nécessité de la formation.

Le paysage paroissial est en recomposition, du fait du manque de prêtres pour desservir les lieux de culte, et de l'anémie de certaines paroisses – principalement rurales –, à cause de la diminution et du vieillissement du nombre des pratiquants. La réorganisation s'est faite selon deux modèles. L'un, encouragé par les instances centrales de l'Église de France, voit disparaître les anciennes paroisses au profit de nouvelles, regroupant dix à quinze clochers dans les

MOBILITÉS ANTIQUES ET CONTEMPORAINES — Jean-Marie Deblonde

campagnes et faisant réapparaître dans les villes, des entités de 25 à 40 000 habitants, ces « déserts spirituels » que le siècle précédent avait supprimés. L'autre modèle consiste à maintenir les paroisses anciennes qui sont regroupées dans des ensembles interparoissiaux administrés par un ou plusieurs prêtres. Cette organisation, qui respecte une tradition millénaire, ménage mieux le particularisme local, permet à une communauté chrétienne centrale (EAP) d'animer plus facilement l'ensemble paroissial. Elle a été adoptée à Bordeaux, Dijon, Metz, Mende où Mgr Robert Le Gall refuse de créer de « nouvelles entités abstraites et vides » non rattachées à un édifice précis.

Relevons quelques expériences de vie paroissiale qui tentent de répondre aux nouvelles mobilités. La pastorale du tourisme, visible l'été au cœur des stations balnéaires, montre combien le christianisme peut animer la vie des lieux de loisirs. Le redéploiement des communautés se manifeste encore par l'animation réalisée auprès des scolaires et des étudiants dans quelques églises par des groupes charismatiques, et par de jeunes prêtres. D'autre part, des célébrations en langue et culture traditionnelles pour des communautés chrétiennes issues des autres continents redonnent une couleur festive à la vie de certaines paroisses. Enfin la renaissance de pèlerinages, négligés pendant un temps, renoue avec des traditions ancestrales.

Le chantier est immense. Plus qu'un optimisme ou un pessimisme, non fondés sur l'analyse de la situation chrétienne face aux différentes mobilités, il apparaît nettement plus utile de valoriser la multitude de réponses existantes, souvent plus appréciées par les médias non-croyants que par les chrétiens eux-mêmes. Ainsi soulignons le développement assez soutenu d'Internet et des mises en ligne de sites diocésains, paroissiaux (archevêché de Strasbourg en 2003, Synode des jeunes à Lille) et de l'éclosion de manifestations spectaculaires comme les JMJ, ou le Chemin de Croix du Parvis de La Défense, lors du Vendredi Saint, ou de la messe quotidienne qui rassemble plus de 2 000 personnes issues des bureaux et du business... et rappelons la renaissance des Semaines Sociales dont le succès ne se dément pas, à l'image de 2003.

RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

Marie-Paule CAIRE-JABINET, *Histoire des religions en France (XVI^e-XVII^e siècles)*, coll. « *Cursus histoire* », Armand Colin, Paris, 2000.

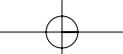
— *Les migrations et mobilités : défis pour les Églises chrétiennes*

Christine CHIVALLON, *La diaspora antillaise au Royaume-Uni et le religieux. L'espace géographique*, tome 4, Belin-Reclus, 2000.

Françoise MARCARD, *Religion et société en France aux XIX^e et XX^e siècles*, coll. « Prépas Histoire », Armand Colin, Paris, 1998.

Maryse TILLIER-DUMAS, *Le fait religieux en France*, Documentation photographique n° 8033, La Documentation Française, Paris, 2003.

Jean-Marie Deblonde. Agrégé de géographie. Professeur aux lycées Saint-Pierre et Notre-Dame-de-la-Paix, Lille.



Mgr Dominique REY

« Une nouvelle habitation » pour la paroisse : créer des pôles missionnaires

PAR la paroisse, l'Église « habite », institutionnellement et de manière stable, l'espace social. Portion d'Église, la paroisse ne se comprend que dans un rapport dynamique entre une communauté de croyants rassemblés par la foi et l'eucharistie et, d'autre part, des hommes qui vivent sur un territoire le mystère de leur existence.

La paroisse est la vie trinitaire qui accueille en son sein une part d'humanité. En la pénétrant de l'Évangile, elle la consacre à Dieu. Ainsi toute paroisse et chacun de ses membres a pour vocation la mission, à condition que son dynamisme d'évangélisation traverse de part en part tous les aspects de la vie de la paroisse et son mode de présence à la société.

Église « en réduction », la paroisse est la « cellule souche » de la mission ecclésiale. Elle se présente comme la structure fondamentale de toute mission. Le Christ y est annoncé par la prédication, expliqué par la catéchèse, engendré par les sacrements, servi parmi les pauvres auxquels il s'est identifié.

Dans les années 1960, la paroisse a connu un certain désenchantement. On a parfois privilégié la présence militante de l'Église dans les milieux sociaux, y reconnaissant une foi « implicite ». Le « milieu de vie » et ses composantes étaient considérés comme des « lieux » où l'Esprit précédait l'Église. Les paroisses apparaissaient, pour certains, comme « désincarnées ». La paroisse était supplantée par une théologie « du monde ». Cette valorisation théologique et pastorale du monde comme matière du Royaume de Dieu a provoqué un

LA PAROISSE, COMMUNAUTÉ HABITANTE — Dominique Rey

transfert de polarité. On a vu éclore un vocabulaire nouveau : « être avec », « présence au monde », « partir de la vie », « enfouissement ».

Sommes-nous désormais dans un nouveau modèle ecclésial ? On sort du désenchantement, semble-t-il, depuis plusieurs années. Les mouvements d'Action catholique connaissent une baisse d'effectifs et, quelquefois, une crise d'identité ecclésiale. De nouvelles attentes spirituelles, des quêtes de sens et de référents traversent notre société. L'engagement et la formation des laïcs contribuent également à donner aux communautés chrétiennes une nouvelle dynamique. Avec le Concile, la mise en valeur théologique de l'Église conduit à réévaluer le rapport entre évangélisation et pratique des sacrements. La paroisse redevient un lieu missionnaire.

On retrouve les intuitions profondes comme celles du Père Michonneau (« la paroisse communauté missionnaire »), des Pères Thivollier et Rétif. De nouvelles communautés s'impliquent dans les paroisses et engagent de nouvelles méthodes d'évangélisation. Dans un contexte de repli individualiste et de privatisation de l'existence, on redécouvre les vertus de la paroisse comme lieu de visibilité sociale. Elle apparaît comme un lieu de proximité domiciliaire. Elle assume, au titre de sa territorialité, les dimensions essentielles de la vie des hommes d'aujourd'hui : problèmes d'habitat, de quartier, d'écoles... mais aussi quête de rites et d'appartenance identitaire dans un univers souvent anonyme.

Sans absolutiser le lien avec les territoires, cette réévaluation pastorale de la paroisse rejoint les grandes orientations de l'Exhortation Apostolique *Christi Fideles Laici* « La paroisse doit être la maison ouverte à tous et au service de tous », comme se plaisait à dire Jean XXIII, « la fontaine du village à laquelle tout le monde veut étancher sa soif »¹.

Comment réhabiliter la paroisse comme réalisation communautaire du mystère de l'Église en un lieu ? Quelle mission lui assigner ? Quelle communauté chrétienne construire et faire grandir pour porter ensemble la même charge : l'annonce de la foi en Jésus-Christ ? À la lumière de Vatican II et des grands textes de Paul VI et de Jean-Paul II (*Evangelii Nuntiandi* et *Redemptoris Missio*), dans la prise de conscience spirituelle que l'Église a de sa propre identité, comment mettre en œuvre la priorité missionnaire au cœur de la vie paroissiale ?

1. Exhortation apostolique, *Christi Fideles Laici* n° 27.

Créer des pôles missionnaires

Certes, la mission déborde le cadre paroissial. Sa détermination territoriale ciblée, sa structure sacramentelle et ministérielle ne lui permettront pas d'avoir prise sur toutes les réalités vivantes d'un diocèse (milieux de vie, réseaux associatifs, entraide diocésaine, aumônerie, mouvements et services). Elle doit consentir à ce que des réalités spécifiques se développent et se structurent en dehors d'elle, dans l'espace diocésain et sous la responsabilité ultime de l'évêque (la paroisse n'est pas un micro-diocèse !) Elle doit même encourager ce dynamisme.

Cependant, au milieu de toutes les formes de vie ecclésiale, elle est la cristallisation locale de la vie diocésaine, l'expression incarnée dans un lieu et par une communauté croyante et confessante du mystère plénier de l'Église. Tout effort de renouveau missionnaire doit donc privilégier la communauté paroissiale.

Cet article se présente comme une proposition de renouvellement de la vie de la paroisse à la lumière de la nouvelle évangélisation. Il doit susciter une réflexion sur la constitution de véritables pôles missionnaires paroissiaux, comme une nouvelle manière « d'habiter » la réalité paroissiale en fonction de notre société. Ce modèle est mis en œuvre actuellement dans le diocèse du Var.

Vision d'ensemble

Se donner une « vision », c'est définir (ou recevoir) un horizon de pensée ou d'action pour notre mission d'aujourd'hui. Toute « vision » se décline en autant de projets qui prennent en compte les contraintes, suscitent des dynamismes efficaces de changement. L'élaboration de tout projet pastoral intègre les réalités humaines que l'on prend en compte, les priorités missionnaires que l'on promeut, les acteurs dont on dispose, les forces que l'on peut mobiliser. Le projet de pôles missionnaires paroissiaux concrétise en termes de réaménagement pastoral les perspectives de la nouvelle évangélisation des paroisses.

Beaucoup de paroisses sont confrontées à un essoufflement marqué par le vieillissement de la population pratiquante, les défaillances de transmission de la foi entre les générations, l'érosion des valeurs et des comportements qui se réfèrent au christianisme... Ce constat peut provoquer un sentiment d'échec ou de découragement. Il invite, au contraire, les chrétiens à un sursaut de foi pour relever le défi missionnaire.

LA PAROISSE, COMMUNAUTÉ HABITANTE — Dominique Rey

La pastorale de l'Église ne peut plus se situer dans une perspective de « gestion de décroissance », voire de « pastorale d'entretien » qui, en fait, marque déjà le début de la décroissance. L'Église est appelée à opter résolument pour une vision de croissance. Dans une telle perspective, la nouvelle évangélisation présente des critères théologiques, bibliques et spirituels qui permettent une fécondité réelle et même une surprenante multiplication pour que l'Église « engendre tous les jours l'Église », selon l'heureuse expression de saint Bède le Vénéérable. Cette ecclésiologie de la croissance est organique et fondée bibliquement (voir en particulier *Éphésiens* 4, 11-16). On la retrouve de manière diffuse mais explicite dans l'enseignement magistériel du Concile Vatican II.

La constitution de pôles missionnaires s'inscrit dans cette volonté de revitaliser nos communautés paroissiales, en se donnant les moyens d'un nouvel élan pastoral.

Une nouvelle structure paroissiale

« Nous devons tous redécouvrir, dans la foi, le vrai visage de la paroisse, c'est-à-dire le “mystère” même de l'Église présente et agissante en elle » (*Christi Fideles Laici*, n° 26).

La réorganisation des paroisses s'impose non par effet de mode, mais comme un impératif missionnaire, et surtout par le fait que la paroisse est un lieu prioritaire d'évangélisation.

On peut préciser plusieurs éléments qui concourent à ce remodelage :

– Si le critère territorial reste un moyen objectif d'organiser localement l'Église diocésaine, le canon 515 du *Code de Droit Canon* nous invite à considérer la paroisse d'abord comme une communauté. On ne peut donc pas se contenter d'une définition géographique si l'on ne crée pas les conditions d'existence d'une véritable communauté.

– Le dynamisme missionnaire nécessite un seuil critique minimum de personnes et de compétences que nombre de paroisses n'atteignent pas actuellement.

– La diminution du nombre de prêtres ne doit pas être la principale raison de notre réorganisation : il s'agit plutôt du symptôme des difficultés auxquelles nous sommes confrontés. Il s'agit néanmoins d'une réalité objective que nous devons prendre en compte. C'est une condition qui, pour le moment, s'impose à nous.

Créer des pôles missionnaires

– Le contexte sociologique dans lequel ces paroisses sont nées et fonctionnent depuis de nombreuses années a été profondément modifié : l'exode rural, l'accroissement de la population autour des grandes villes (cités ou villages « dortoirs »), les migrations estivales (notamment sur le littoral méditerranéen) sont à prendre en compte.

– Dans la lignée de Vatican II, il est important de veiller à donner une responsabilité plus importante aux laïcs dans l'animation des communautés paroissiales. Néanmoins, il sera nécessaire d'éviter une double dérive. La première serait de remplacer, en certaines occasions, un prêtre par un laïc sans changer le mode de fonctionnement, ce qui induit parfois une « clergification » des laïcs. Ou bien encore, à limiter le rôle du prêtre aux actes que lui seul peut réaliser, ce qui conduit à une définition résiduelle du ministère ordonné. L'autre dérive conduit aussi à une « instrumentalisation » du laïc pour des tâches pastorales en raison du déficit des prêtres, avec le risque de voir des laïcs « s'absenter du monde ».

Les nouvelles attentes religieuses et spirituelles qui affluent dans notre société, l'accueil des « gens du seuil » et des recommençants, la nécessité d'une catéchèse de la foi pour des jeunes ou des adultes, les quêtes diffuses de sens et de repères, l'écoute des personnes en difficulté morale ou matérielle, ou en situation de mal-être, conduisent nos communautés à ajuster leur organisation et leur fonctionnement en fonction de ces nouvelles données. Les enjeux avérés sont une nouvelle inculturation de la foi, ce qui implique une évolution significative des pratiques pastorales.

Modèles possibles de réorganisation paroissiale

Durant le dernier quart du ^{xx}e siècle, de nombreux diocèses ont entrepris une réorganisation des paroisses. Beaucoup de ces modèles ont été programmés sous la pression statistique de la diminution du nombre de prêtres. On se trouve ainsi confronté à plusieurs modèles :

– Le maintien des anciennes paroisses avec une nouvelle articulation entre elles. C'est le modèle de la fédération des paroisses : on se décroïsonne en développant des services communs, par exemple dans le cadre d'un même doyenné.

– La création de paroisses nouvelles, en supprimant les anciennes. On regroupe les ressources humaines et matérielles au bénéfice d'une nouvelle vitalité ecclésiale. Les anciennes paroisses sont animées par des personnes relais.

LA PAROISSE, COMMUNAUTÉ HABITANTE — Dominique Rey

– La mise en place de communautés locales avec un impératif de proximité. L'ensemble des paroisses sont regroupées en secteurs et les paroisses deviennent des communautés locales animées par au moins cinq laïcs investis de responsabilités : charge de la prière, annonce de la foi, service de la charité, trésorerie, coordination pastorale. Dans ce cas de figure, on s'est le plus souvent appuyé sur le canon 517 § 2 : « Si à cause de la pénurie de prêtres, l'évêque diocésain croit devoir confier à un diacre ou à une autre personne non revêtue du caractère sacerdotal, ou encore à une communauté de personnes, une participation à l'exercice de la charge pastorale d'une paroisse, il constituera un prêtre qui, muni des pouvoirs et facultés de curé, sera le modérateur de la charge pastorale ».

Toutefois, ces remodelages paroissiaux manifestent des limites et des risques de dérive :

– On ne doit pas sous-estimer la forte charge symbolique associée traditionnellement à la paroisse. Les paroisses héritées de l'histoire sont souvent associées à un clocher. Il faut mettre en valeur de nouveaux points de repère avec le souci des personnes éloignées de l'Église, qui restent attachées à « leur » église.

– À l'occasion de la mise en place des nouvelles paroisses, le partage de la charge pastorale a pu donner lieu à des confusions dans la place de chacun. Il faut bien mettre en rapport d'une part l'aspect institutionnel – avec la nécessité de reconnaître et de promouvoir l'engagement des laïcs (exhortation apostolique *Christi fideles Laïci* n° 23) – et d'autre part, l'aspect sacramental – avec la place centrale du ministère ordonné (*Instruction sur quelques questions concernant la collaboration des fidèles au ministère des prêtres du 13 novembre 1997*, § 10). En particulier, le recours au canon 517 § 2 est apparu comme moyen privilégié de mettre en place une collaboration des laïcs à la vie paroissiale. Mais cette alternative, de caractère exceptionnel, est souvent devenue une norme ordinaire qui a créé un certain flou sur la mission du prêtre et des laïcs.

– Toute démarche institutionnelle de changement doit s'accompagner d'une campagne d'information et d'un dispositif de formation. La reconfiguration du paysage ecclésial a induit de profondes modifications auxquelles n'ont pas toujours été préparés les acteurs concernés. La tentation est grande de reproduire le fonctionnement antérieur.

– Enfin, le renouveau paroissial ne peut pas résulter d'une réforme administrative. Il faut accepter de faire le deuil d'une stra-

Créer des pôles missionnaires

tégie d'occupation systématique du terrain par un quadrillage territorial de plus en plus lâche, au profit de la création d'une communauté missionnaire capable de promouvoir de nouveaux dynamismes d'évangélisation.

La paroisse, lieu de communion

La paroisse est le premier lieu de la communion, là où les fidèles prennent conscience de leur appartenance à l'Église diocésaine et universelle. L'ecclésiologie de Communion, telle qu'elle a été développée par le Concile Vatican II, nous rappelle que par essence, l'Église est « dans le Christ, en quelque sorte le sacrement, c'est-à-dire à la fois le signe et le moyen de l'union intime avec Dieu et de l'unité de tout le genre humain » (*Lumen Gentium* 1). Cette communion de grâce ou « communion des saints », réalisée par le don de l'Esprit Saint, s'accomplit par le moyen de la « communion aux choses saintes » (la Parole et les Sacrements) et passe par l'exercice du Sacerdoce unique du Christ, participé dans la complémentarité du sacerdoce ministériel ou hiérarchique et du sacerdoce commun des fidèles qui, « bien qu'il y ait entre eux une différence essentielle et non seulement de degré, sont cependant bien ordonnés l'un à l'autre » (*Lumen Gentium* 10). Aussi, la communion réalisée dans une communauté particulière n'est authentique que si elle est non seulement « communauté de fidèles », unis dans la diversité des charismes, mais « communion hiérarchique ». Voilà pourquoi il n'y a pas de communauté ecclésiale sans prêtre, lequel est par nature le « coopérateur avisé » de l'évêque dont il est « l'aide et l'instrument » et qu'il « rend d'une certaine façon présent » dans la communauté de fidèles dont il a reçu la charge (*Lumen Gentium* 28).

Quelles sont les caractéristiques de cette communion dont le prêtre est le ministre ?

– *Communion apostolique*. Coopérateur avisé de l'ordre épiscopal, le prêtre est appelé à servir l'apostolicité de la foi de tous les fidèles sur un territoire, et à promouvoir de la sorte la catholicité de l'Église locale.

– *Communion ministérielle*. Chargé de conduire le peuple chrétien, le prêtre signifie que la communion est reçue du Christ. Elle n'est une tâche que parce qu'elle est d'abord une grâce reçue, dont le prêtre, sous l'autorité de l'évêque, est le ministre.

LA PAROISSE, COMMUNAUTÉ HABITANTE — Dominique Rey

– *Communion synodale.* La vie ecclésiale impose que l'on se mette à l'écoute de tous pour discerner ce que « l'Esprit dit à l'Église ». Le ministère pastoral de discernement a pour fonction de gérer cette tension féconde entre la mobilisation de tous les baptisés et l'accueil par tous de la grâce.

– *Communion magistérielle.* Dans un contexte de perte de repères, de relativisme et d'inculture religieuse, le prêtre doit mettre en valeur l'enseignement de l'Église, le diffuser et en souligner l'intelligence anthropologique, éthique, théologique et spirituelle.

– *Communion fraternelle.* Communion « affective » qui se déploie dans la charité et le pardon mutuel entre tous les membres de la communauté qui se reçoivent les uns les autres comme frères et sœurs en Christ.

– *Spiritualité de communion.* L'ecclésiologie de communion fonde une spiritualité de communion qui se caractérise par l'accueil des charismes, la complémentarité des états de vie, l'attention accordée aux plus pauvres... dans la commune recherche de la sainteté.

Le curé doit veiller à entretenir un climat de collaboration entre tous les acteurs de la vie paroissiale, et vérifier que chaque baptisé, suivant ses capacités, trouve sa place dans la vie de la paroisse.

L'ecclésiologie de communion est mise en œuvre dans les diverses instances et conseils d'animation de la paroisse (Conseil pastoral, Conseil des affaires économiques...) et par l'accueil des congrégations, instituts, associations et communautés nouvelles qui doivent pouvoir s'insérer dans la vie ecclésiale.

La paroisse, lieu de mission

« La communion engendre la mission et se présente essentiellement comme communion missionnaire... La communion et la mission sont profondément unies entre elles, elles se compénètrent et s'impliquent mutuellement, au point que la communion représente la source et tout à la fois le fruit de la mission : la communion est missionnaire et la mission est pour la communion » (*Christi Fideles Laïci* n° 32).

La mission a pour terme la communion de tous les hommes dans le Christ. Et la communion est la condition de la fécondité de la mission, sa matrice. Le « voyez comme ils s'aiment » est le meilleur témoignage missionnaire que l'Église offre au monde. « C'est à l'amour que vous aurez les uns pour les autres que l'on reconnaîtra

Créer des pôles missionnaires

que vous êtes mes disciples » (*Jean* 13, 35). Le dynamisme missionnaire de l'Église ne se réduit pas à un mouvement *ad extra*. L'Église est d'abord missionnaire en existant comme communauté rassemblée par la foi, la liturgie, la charité, le service, et qui vit de l'Évangile. Elle offre alors la preuve, le signe de la présence en elle de Jésus-Christ Ressuscité. Elle interpelle ceux qui cherchent une espérance, une communion fraternelle, un sens à la vie ; telle était déjà la manière missionnaire décrite par les *Actes des Apôtres* (2, 42).

L'Église est aussi missionnaire en accueillant et discernant les signes des temps, et, à travers eux, les appels de l'Esprit : c'est la manière d'Ananie d'être missionnaire quand il accueille Saul de Tarse le persécuteur (*Actes* 9), de Pierre qui accepte de baptiser Corneille et sa famille (*Actes* 10), de Paul quand il parle aux Athéniens du Dieu inconnu qu'ils recherchent (*Actes* 17). Notre appartenance au monde est le lieu d'où Dieu nous parle.

La mission parachève la communion, permettant alors à l'Église de répondre pleinement à sa vocation qui est « d'évangéliser » (*Evangelii Nuntiandi*). Le mouvement missionnaire n'est pas une dispersion dans laquelle la communauté se dissout et s'éténue. Elle se met au contraire au diapason de la charité de Dieu, de l'amour trinitaire que le Père, le Fils et l'Esprit-Saint portent à l'humanité tout entière. La mission donne à la communauté son identité chrétienne.

Cette démarche missionnaire se déploie dans toutes les activités de la paroisse : elle rejoint ceux qui restent étrangers ou indifférents au message du Christ, elle conforte et affermit la foi de ceux qui hésitent, elle communique la pensée de l'Église à ceux qui l'ignorent ; par la catéchèse, par la proclamation régulière de la Parole de Dieu et la prédication, elle célèbre les mystères du salut par la liturgie, elle favorise l'expérience spirituelle authentiquement chrétienne, elle éclaire les chrétiens sur leurs responsabilités morales, civiles, sociales à l'égard de leurs frères et sœurs en humanité et elle les incite à prendre des engagements dans la Cité. La paroisse est missionnaire aussi par le « service public » de la religion (obsèques...), par l'éveil de vocations missionnaires...

La croissance de la communauté chrétienne

Historiquement, les paroisses sont nées d'un processus de la croissance de l'Église. Dès le IV^e siècle, l'expansion de l'Église a entraîné une démultiplication et un transfert de substance d'une « communauté-mère » vers des communautés locales structurées

LA PAROISSE, COMMUNAUTÉ HABITANTE — Dominique Rey

autour de trois polarités constitutives : une aire territoriale, un pasteur propre en étroite dépendance de l'évêque, une communauté sacramentellement organisée. Chaque paroisse devient la réalisation locale de l'Église diocésaine. En sa petitesse territoriale, la paroisse a vocation à une plénitude ecclésiale.

Aujourd'hui, comment la paroisse s'inscrit-elle dans un processus de croissance de l'Église ? Elle se restreint dans bien des cas à jouer un rôle d'entretien pastoral et culturel. Elle s'adresse à un public de « consommateurs » qui restent extérieurs à la dynamique de communion.

De quels instruments de mesure ou de vérification disposons-nous pour valider ou infirmer ce constat ? Nous devons légitimement nous livrer à un inventaire, à la fois quantitatif et qualitatif : évolution du nombre d'enfants catéchisés et de catéchumènes, des demandes sacramentelles ou liturgiques (mariage, baptême, obsèques), fréquentation des propositions de formation, croissance ou non des assemblées dominicales (en excluant les phénomènes de transfert en raison de la domiciliation ou des vacances). De quelle manière nos communautés accueillent-elles, accompagnent-elles, encouragent-elles les nouveaux venus et leur offrent-elles la possibilité de découvrir la présence vivante du Christ par l'annonce de la Parole et dans les sacrements ?

La paroisse doit devenir une communauté d'annonce, d'engendrement à la foi, d'intégration à l'Église, de formation spirituelle, biblique et catéchétique, et enfin d'envoi missionnaire au cœur du monde.

La communauté se met en ordre de mission lorsqu'elle est au service de la croissance spirituelle et humaine de ceux qui sont réceptifs à l'Évangile du salut. Elle reçoit sa fécondité sacramentelle du Christ ressuscité et la déploie dans la vie de chacun de ses membres. Mais cette croissance missionnaire de la communauté s'exprime aussi dans sa structure interne, dans sa cohésion organique en offrant à chaque fidèle un soutien et en lui donnant d'y déployer son charisme, dans la place donnée à la prière, aux œuvres de charité, dans sa présence au monde, aux pauvres...

Le déploiement cellulaire de la communauté

La communauté paroissiale se distribue en autant de « communautés ecclésiales de base » ou *ecclesiolae*. « Par communauté ecclésiale de base, on entend des groupes de chrétiens qui, au niveau familial ou dans un cadre restreint, se réunissent pour la prière, la

Créer des pôles missionnaires

lecture de l'Écriture, la catéchèse ainsi que le partage de problèmes humains et ecclésiaux en vue d'un engagement commun. Elles sont un signe de la vitalité de l'Église, un instrument de formation et d'évangélisation.

Ces communautés décentralisent et articulent la communauté paroissiale, à laquelle elles demeurent toujours unies. Dans ces groupes, le chrétien fait une expérience communautaire, par laquelle il se sent partie prenante et encouragé à apporter sa collaboration à l'engagement de tous. Les communautés ecclésiales de base sont de cette manière un instrument d'évangélisation et de première annonce ainsi qu'une source de nouveaux ministères, tandis que, animées de la charité du Christ, elles montrent aussi comment il est possible de dépasser les divisions, les tribalismes, les racismes» (*Redemptoris Missio* n° 51).

Les cellules de base constituent le premier levier de la croissance ecclésiale. Chaque cellule ou Église-maison (ou domestique) privilégie les relations de proximité, d'accueil personnalisé, de prière, d'accompagnement, de stimulation fraternelle par l'échange spontané et l'interpellation mutuelle... Les petits groupes peuvent se spécialiser: groupes d'évangélisation pour accueillir des personnes en recherche, groupes de prière pour soutenir et approfondir le cheminement de foi, groupes de formation biblique ou catéchétique, groupes de service autour d'un apostolat particulier, groupes d'accueil spirituel et de compassion pour des personnes en difficulté... Les *ecclesiolae* constituent des lieux d'humanisation, de construction de soi, d'attention aux autres, d'apprentissage de la foi en Jésus-Christ et de vie ecclésiale, de service aux autres. D'où la nécessité de faire appel à des responsables dont la personnalité sera affectivement intégrée, la foi vivante et qui sauront discerner, soutenir et former ceux et celles qui leur seront confiés. La constitution d'une cellule nécessite la formation adéquate du responsable, tant au niveau de la gestion du groupe et des personnes qui lui sont confiées, que de sa qualification spirituelle et théologique. Il est utile qu'un adjoint l'assiste pour favoriser la démultiplication ultérieure du groupe.

Les petits groupes ou cellules ne sont pas des subdivisions de la communauté en autant de micro-communautés, mais se rapportent organiquement à la vie paroissiale qui est la seule « communauté » dans la plénitude de sa dimension ministérielle et sacramentelle. Le curé doit veiller à la nécessaire articulation des *ecclesiolae* entre elles et leur intégration sacramentelle à l'ensemble de la vie paroissiale.

LA PAROISSE, COMMUNAUTÉ HABITANTE — Dominique Rey

Chaque cellule ou communauté ecclésiale de base doit être un lieu d'accueil, d'intégration ecclésiale et de cheminement. Le pasteur veillera à ce que chaque cellule se développe en accueillant de nouveaux membres et se subdivise progressivement en autant de nouveaux groupes. L'invitation à rejoindre le petit groupe implique l'ouverture et la mobilisation de chaque membre à « l'oïkos » dans son milieu de vie (travail, voisinage, réseaux d'amitiés) mais aussi la mobilisation spirituelle (intercession) et matérielle du groupe chargé d'accueillir et d'accompagner chaque nouveau venu.

Ce processus de démultiplication des *ecclesiolae* doit se coupler avec le souci de la croissance personnelle des membres et de leur insertion dans la vie de la communauté.

Les dimensions de la mission

La croissance de la communauté paroissiale est ordonnée au déploiement pastoral, homogène et articulé, des quatre dimensions de la mission : évangélisation directe, catéchèse et catéchuménat, vie liturgique et sacramentelle, diaconie. Ils constituent les quatre piliers des pôles missionnaires paroissiaux.

Dimension d'évangélisation, qui, par la « proclamation du salut » faite aux non croyants et aux croyants endormis, a pour but de conduire les hommes à la conversion à la foi. « Le Royaume de Dieu est tout proche : convertissez-vous et croyez à l'Évangile » (*Marc* 1, 15), dit Jésus dans sa prédication initiale. Cette annonce explicite appelle également un dialogue vrai et bienveillant avec les hommes de notre temps, dialogue mené avec un cœur profondément ouvert à l'écoute afin de discerner les « signes véritables de la présence ou du dessein de Dieu » (*Gaudium et Spes* 11) et ainsi de rendre l'Évangile présent à tous les domaines de la culture et des structures sociales. L'évangélisation part, la plupart du temps, du désir religieux de rites et d'appartenance spirituelle, soit de la quête personnelle de sens et de repères.

Comme le rappelle Jean-Paul II dans *Redemptoris missio*, le mode de renouvellement de nos communautés et du monde est celui de la « nouvelle évangélisation » qui consiste en un double mouvement. « *Ad intra* » : mettre en œuvre tous les moyens pour ré-évangéliser la communauté chrétienne, en redécouvrant la plénitude

Créer des pôles missionnaires

du don de la vie dans la grâce reçue au baptême. « *Ad extra* » : permettre la « proclamation du salut » à l'ensemble des personnes étrangères à la vie de l'Église.

L'évangélisation résulte, soit d'un « apostolat indirect », soit d'un « apostolat direct ». L'apostolat indirect s'appuie sur des services que propose l'Église (chorale, activités éducatives, entraide...) ou dans laquelle elle s'insère (vie associative). L'annonce de la foi se réalise essentiellement par la médiation des valeurs évangéliques vécues dans le cadre de ces activités. L'apostolat direct privilégie le contact direct et l'annonce explicite du Salut (porte à porte, évangélisation de rues, groupes missionnaires de quartier) afin de permettre une rencontre personnelle avec le Christ.

Au cœur de l'évangélisation se trouve l'accueil de l'autre (constituer des équipes d'accueil). Mais l'évangélisation passe aussi par l'annonce kérygmatique de la foi. De nouveaux moyens missionnaires sont à mettre en œuvre : porte à porte, évangélisation de rue, soirées thématiques, débats contradictoires, groupes Alpha... Il s'agit aussi d'investir les dévotions populaires et les demandes de rites aux diverses étapes de la vie (baptême, mariage, funérailles).

L'organisation de « missions itinérantes » devrait être un moyen privilégié pour mettre une communauté paroissiale en état de mission permanente en devenant « acteurs de la mission ».

Dimension catéchuménale, qui a pour but de conduire ceux qui se sont convertis et qui aspirent à faire une profession de foi et à accéder aux sacrements de l'initiation chrétienne.

Après l'annonce, vient la conversion, la profession de foi et le chemin vers la perfection. Même si nous arrivons à promouvoir une solide catéchèse (la formation initiale des enfants, des adolescents et des adultes), nous savons mal accompagner durant toute la vie une maturation spirituelle des chrétiens adultes.

De diverses manières s'exprime, dans la plupart de nos communautés, un besoin de se réappropriier le contenu de la foi. Ces demandes viennent de groupes variés : personnes d'âges différents (enfants, jeunes, adultes), baptisés n'ayant pas eu de catéchèse, croyants non pratiquants, personnes mal-croyantes et souvent blessées par une expérience ecclésiale difficile, recommençants, chercheurs de sens, etc. Il est évident qu'il ne peut y avoir une unique réponse.

En employant le terme « catéchuménal » pour désigner cette formation ou cet accompagnement d'un processus de conversion

LA PAROISSE, COMMUNAUTÉ HABITANTE — Dominique Rey

permanente nous ne voulons pas proposer le catéchuménat comme seul mode de réponse. Mais nous avons à entendre ce que rappelle avec insistance le *Directoire général pour la catéchèse* au § 59 : « Le modèle de toute catéchèse est le catéchuménat baptismal. Il constitue la formation spécifique par laquelle l'adulte converti à la foi est conduit à la profession de foi baptismale pendant la veillée pascale. » Cette formation catéchuménale doit inspirer les autres formes de catéchèse, dans leurs objectifs et dans leur dynamisme. »

Qu'est-ce que la démarche du catéchuménat des adultes nous apporte comme éclairage sur la formation de la foi des adultes ?

- Elle propose une initiation, c'est-à-dire une entrée progressive et globale dans une expérience personnelle (la rencontre du Christ) et communautaire.

- Elle est initiation par les sacrements qui proposent trois étapes : l'introduction et l'explication ; la vie et la célébration ; enfin le commentaire et le développement de ce qui a été vécu. « Comprends ce que tu as commencé d'être. »

- Elle invite à une démarche active de conversion, de changement de mentalité et de vie.

- Elle introduit à une expérience communautaire.

- Elle jalonne ce cheminement d'étapes, où l'homme engage sa liberté et sa volonté à la suite du Christ.

- Elle accompagne ces étapes par des signes et des rites.

Autant d'éléments qui doivent éclairer cette fonction d'accompagnement et de formation.

Ainsi cette dimension catéchuménale ne se limite pas aux seuls commençants ou recommençants mais doit permettre à tout chrétien de grandir de façon permanente dans son « adhésion à la personne du Christ et à son Évangile ». Cet accompagnement passe par la catéchèse initiale et d'adultes, qui propose un approfondissement toujours plus complet du contenu de la foi, alimentant par là-même une croissance spirituelle par toutes sortes d'enseignements du catéchisme et d'étapes liturgiques centrées sur la Parole de Dieu.

Dimension liturgique, qui vise essentiellement à la célébration de la foi comme accueil et service du don de Dieu. Cette fonction s'exprime dans les diverses formes de prière et par excellence dans la liturgie de l'Eucharistie, qui est « le sommet auquel tend l'action de l'Église », et à laquelle les fidèles sont appelés à participer de

Créer des pôles missionnaires

manière vraiment mûre, c'est-à-dire « consciente, active et fructueuse » (*Sacrosanctum Concilium* 10), dans la foi et la conversion de leurs mœurs aux exigences de l'amour de Dieu et du prochain. La vocation des baptisés qui se rassemblent dans l'assemblée dominicale est de signifier dans la diversité humaine qui la constitue, la convocation de tous les hommes au salut en s'insérant dans l'unité et l'universalité de l'Église.

La liturgie est au cœur de la communauté paroissiale : c'est là que se réalise par excellence la communion entre tous les fidèles dans la diversité des charismes et dans la complémentarité du sacerdoce ministériel et du sacerdoce commun des fidèles. L'Eucharistie structure l'Église dans sa réalité de Corps Mystique du Christ, communion missionnaire, sous la conduite du prêtre, guide et pasteur de la communauté paroissiale.

La liturgie, en particulier la liturgie de l'Eucharistie, est vraiment le sommet de la vie chrétienne. Elle n'est ni le passage obligé de tout rassemblement des fidèles, ni le « fourre-tout » de toutes les fonctions de la communauté ecclésiale : on doit prévoir des étapes, des seuils, une pédagogie active.

Comment nos liturgies peuvent-elles être le signe de la présence du Seigneur en évitant que la communauté se recroqueville sur son vécu et que la liturgie devienne une auto-célébration de l'assemblée ? Une grande attention au sens du sacré s'exprime dans les rites, les chants, le silence et la musique qui doivent favoriser l'adéquation du « sens surnaturel de la foi » (*Lumen Gentium* 10) au Mystère célébré. La liturgie ne doit pas se transformer en « palabres » ou en « enseignement permanent ». La communauté doit s'ouvrir à la venue eschatologique du Seigneur (Kyrios), anticipée dans la simplicité du sacrifice eucharistique : transcendance et intimité doivent être les deux fondamentaux de toute célébration liturgique...

On aura profit à se reporter au chapitre V de l'encyclique *Ecclesia de Eucharistia* sur la dignité de la célébration eucharistique et plus largement au chapitre IV de l'exhortation apostolique *Ecclesia in Europa* : « célébrer l'Évangile de l'Espérance ».

Dimension diaconale, qui s'enracine dans la liturgie, « source d'où découle » toute l'action de l'Église et permet ainsi la vie communautaire de la foi, s'exprimant plus particulièrement dans l'exercice de la charité. C'est ainsi que seront mis en œuvre tous les moyens spirituels et humains de servir la communion ecclésiale et

LA PAROISSE, COMMUNAUTÉ HABITANTE — Dominique Rey

la communauté humaine, avec le souci prioritaire du plus petit et du plus pauvre. Ce service de la diaconie passe autant par le service de la Parole que par l'engagement dans des structures d'organisation de l'ordre temporel.

La paroisse a pour but de participer à la mission du Christ-Serviteur auprès de tous. Au sein d'un pôle missionnaire, les diacres seront signes de cette dimension en se mettant au service de la communauté afin qu'elle entre elle-même dans une posture de service vis-à-vis de Dieu et des hommes. Mais cette dimension diaconale doit investir chaque baptisé. C'est le meilleur service que l'on peut rendre à une personne que de lui donner l'occasion de se donner. La dimension diaconale de la paroisse passe par le souci d'offrir à chaque fidèle un moyen de se donner pour le service de la communauté. Un inventaire permanent des tâches à proposer, avec leurs cahiers des charges, est indispensable. Cela nécessite un esprit de coresponsabilité et appelle la mise en pratique du principe de subsidiarité et de solidarité.

Pour assurer la permanence de l'orientation missionnaire, on devra veiller à ce que les quatre dimensions de la mission soient mises en œuvre : évangélisation, dimension catéchuménale, liturgie et dimension diaconale. Cette liste n'est pas ordonnée de façon systématique ni chronologique. Il ne faudrait pas considérer cela comme un catalogue de fonctions indépendantes, mais plutôt comme des moments d'un processus de croissance d'un organisme vivant, une communauté ecclésiale, qui a besoin en permanence de développer harmonieusement ces divers aspects et de manière intégrative.

Vers une nouvelle ère missionnaire

Notre Église est invitée à entrer dans une nouvelle culture missionnaire. Cet appel fait écho aux messages répétés du pape Jean-Paul II nous appelant à mettre la nouvelle évangélisation au centre de nos priorités. « Aujourd'hui, il est plus que jamais nécessaire que tout chrétien ait une conscience missionnaire... La situation culturelle et religieuse de l'Europe exige la présence de catholiques adultes dans leur foi, et de communautés chrétiennes missionnaires. ² »

2. JEAN-PAUL II, Exhortation apostolique, *L'Église en Europe* n° 49 & 50.

Créer des pôles missionnaires

Il existe aujourd'hui beaucoup de lieux missionnaires car notre société est traversée par des attentes missionnaires considérables. Elle est en perte de sens et de repères. Le temps du scientisme est révolu. Les grandes utopies philosophiques se sont éteintes. On surfe volontiers sur l'émotionnel et on grappille au supermarché des croyances et des superstitions. Dans ce contexte, la paroisse est une chance missionnaire : l'Église se vit et se dit dans la paroisse. Dans un univers mobile, la paroisse constitue un point visible et objectif de fixation et d'identification de l'Église. Le mystère de l'Église s'y déploie en condensé, par une communauté chrétienne qui annonce, professe, célèbre la foi. Chaque clocher est le signe de la visibilité sociale de l'Église dans un monde à la recherche de ses racines.

Le remembrement administratif des paroisses en fonction de la pénurie des prêtres, en essayant de rendre le quadrillage territorial plus lâche et le maillage plus léger, n'est pas la vraie réponse au défi de l'évangélisation. Il s'agit de promouvoir la revitalisation des communautés chrétiennes pour qu'elles soient capables d'annoncer l'évangile à nos contemporains. Cet objectif n'est possible qu'en déployant une masse critique suffisante de chrétiens engagés autour du (ou des) ministre ordonné et en valorisant les quatre dimensions constitutives de toute mission : kérygmaticque, catéchétique et catéchuménale, diaconale et, enfin, au cœur, eucharistique et sacramentelle.

La mise en place de tels pôles missionnaires paroissiaux ne peut être conduite que de façon graduelle, avec un souci pédagogique de mobilisation et de formation afin d'assimiler les nouveaux fonctionnements qu'implique la mise en œuvre d'une logique missionnaire plus dynamique.

C'est à cette tâche que notre Église s'attelle avec conviction pour répondre à l'invitation à laquelle le Pape Jean-Paul II nous appelle. « Un engagement, non de réévangélisation mais d'une nouvelle évangélisation, nouvelle dans son ardeur, dans ses méthodes, dans son expression. ³ »

Mgr Dominique Rey. Après des études d'économie politique, puis de théologie et de droit canonique, ordonné prêtre en 1984 pour le diocèse de Paris, membre de la Communauté de l'Emmanuel. Après avoir été en particulier aumônier de lycée, vicaire en paroisse puis Supérieur des chapelains à Paray-le-Monial, a été de 1995 à 2000 curé de la paroisse de la Sainte-Trinité à Paris. Depuis 2000, évêque du diocèse de Fréjus-Toulon.

3. JEAN-PAUL II (DC 1850, p. 438).

Les temps sont durs...

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

ABONNEMENT DE SOUTIEN

(voir conditions page 125)

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

Bernard PEYROUS

Une expérience d'évangélisation, les paroisses de la Communauté de l'Emmanuel

Une communauté d'évangélisation

Née à Paris en 1972, la Communauté de l'Emmanuel a reçu comme charisme principal l'évangélisation¹. Sa spiritualité, avec toutes les colorations qu'apporte le Renouveau charismatique, repose d'abord sur l'adoration du Christ dans l'hostie. De là naissent amour des hommes et compassion de leurs misères, matérielles comme spirituelles. Quelle plus grande misère peut atteindre le cœur de l'homme que de ne pas connaître Dieu? D'où un mouvement intérieur qui porte à parler du Christ à tous les hommes possibles, sous toutes les formes possibles: « Adoration et compassion conduisent donc à l'évangélisation qui est la raison d'être ultime de

1. Bernard PEYROUS, «La Communauté de l'Emmanuel», dans *Tychique*, n° 112, nov. 1994, pp. 48-58; Hervé-Marie CATA et Bernard PEYROUS, *Le feu et l'espérance. Pierre Goursat fondateur de la Communauté de l'Emmanuel*, Paris, Éd. de l'Emmanuel, 1995. Pour situer le contexte: *Nouveaux mouvements et nouvelles Communautés, VIII^e Université d'été d'histoire religieuse, Arras, 12-15 juillet 1999*, publié sous la dir. de Gérard CHOLVY, Montpellier, Centre Régional d'Histoire des Mentalités, 2000; *L'Église dans la mondialisation. L'apport des Communautés nouvelles. Colloque de Rome*, publié sous la responsabilité d'Hervé-Marie CATA, Paris, Éd. de l'Emmanuel, 2001; Olivier LANDRON, *Le renouveau communautaire dans le Christianisme français depuis Vatican II*, thèse Université de Montpellier, 2002, 4 vol.

LA PAROISSE, COMMUNAUTÉ HABITANTE – Bernard Peyrous

la Communauté, comme le confirme le décret d’approbation des statuts (8 décembre 1992)»².

Cette évangélisation a pris des formes extrêmement diverses au cours du temps, en fonction des états de vie et des divers pays³. Aux origines, l’Emmanuel s’est fait connaître par le biais des groupes de prière et par l’évangélisation dans les rues. Il fallait du courage pour aller parler du Christ sur les voies publiques dans les années 70-80, et l’Église de France à l’époque n’y poussait guère. Rapidement, les sessions d’été à Paray-le-Monial, cœur de la Communauté, sont devenues des lieux d’évangélisation extrêmement actifs. Ces sessions se sont déclinées en sessions générales, en sessions pour les familles, pour le monde du travail, pour les jeunes. Elles touchent plus de 20 000 personnes chaque année⁴. Elles ont été imitées par diverses autres communautés et les grandes sessions d’été sont devenues un des moyens d’action les plus productifs de l’Église de France. La Communauté les a également prolongées par des Forums des jeunes d’hiver, des sessions de travail du 1^{er} mai, des sessions pour retraités actifs ou pour les prêtres. L’évangélisation de l’Emmanuel s’est ensuite adressée aux couples et aux familles par le biais de la fondation Amour et Vérité, au monde du travail par le biais de Présence et Témoignage, aux pays du Tiers-monde par le biais de la Fidesco, aux jeunes par de nombreuses propositions⁵, etc. La Communauté a également été à l’origine des grands congrès missionnaires en vue de l’évangélisation des grandes métropoles actuelles. Le premier a eu lieu à Vienne, en Autriche, en 2003, le suivant aura lieu à Paris à l’automne 2004. Ils seront suivis de congrès semblables à Lisbonne, Bruxelles et Budapest, afin d’assurer une rencontre et une fécondation réciproques des initiatives prises un peu partout dans l’Église en faveur de l’évangélisation des villes.

2. *Coutumier de la Communauté de l’Emmanuel, juin 1999*, 1.24 ; voir aussi *Statuts de la Communauté de l’Emmanuel et de la Fraternité de Jésus*, 8 décembre 1992, *Préambule*.

3. En 2004 l’Emmanuel est répandu dans plus de 60 pays des cinq continents.

4. Maintenant, ces sessions sont également organisées dans de nombreux pays sur les cinq continents. Les Forums des Jeunes par exemple, touchent plusieurs milliers de personnes.

5. En particulier les Écoles internationales d’Évangélisation (Paray-le-Monial, Altötting en Bavière, Vienne en Autriche, Rome, Lisbonne, et les Écoles de Charité et de Mission en soirée (16 en France en 2004 ; 20 autres ailleurs dans le monde).

Une expérience d'évangélisation

Si l'on regarde l'organigramme de la Communauté, on s'aperçoit que l'évangélisation y revêt maintenant des formes extrêmement différentes et mobiles. On essaie en effet de ne pas s'enfermer dans une formule mais d'en tester sans cesse de nouvelles. Par ailleurs, un souci constant est que toute action qui réussit soit, si possible, reproductible, soit en interne soit en externe. L'Emmanuel a ainsi été, et est encore aujourd'hui, un laboratoire pour l'évangélisation, dont de nombreuses formules ont été acceptées dans l'Église de France, ou dans une partie de celle-ci, sans que l'on en sache toujours l'origine.

Une matrice de prêtres

L'un des grands soucis de Pierre Goursat, le fondateur de l'Emmanuel (mort en 1991), était le sacerdoce. Il était persuadé d'une part que l'Église n'aurait pas d'avenir si elle n'avait pas de prêtres pour la servir, d'autre part que les prêtres ne pourraient plus vivre comme auparavant. S'appuyant sur la complémentarité des deux sacerdoce, commun et ministériel, il voulait que les prêtres de la Communauté évangélisent en étroite union avec les laïcs et les consacrés, hommes et femmes. Cette raison principale inspira le choix du statut canonique des prêtres. Pierre Goursat ne voulut pas qu'ils deviennent des religieux, mais bien des prêtres diocésains. De cette manière, il leur serait possible de renouveler l'évangélisation sur le terrain, dans les diocèses, en union avec leurs frères et sœurs de Communauté et avec tous les baptisés qui voudraient se joindre à eux.

La décision de ne pas créer une société de prêtres autonome avait l'avantage de ne pas séparer les divers états de vie dans la Communauté. Elle avait l'autre avantage de mieux correspondre au charisme d'incarnation de la Communauté : Emmanuel signifie Dieu-avec-nous, là où nous sommes dans nos réalités de vie, concrètement, de manière très incarnée. « Aussi les prêtres mènent-ils la vie des autres membres de l'Emmanuel. Ils participent ainsi aux rencontres de maisonnée, qui sont de petits groupes de partage et de prière, se réunissant en principe chaque semaine. Une maisonnée est formée de 6 à 10 personnes, et les différents états de vie – couples mariés, célibataires, soeurs consacrés, prêtres – y sont représentés. C'est la base de la vie fraternelle et apostolique. Ils bénéficient d'un accompagnement. Dans toute la mesure du possible, ils participent également aux week-ends communautaires mensuels et aux sessions d'été de Paray-le-Monial. Cela procure aux prêtres une vie très fraternelle,

LA PAROISSE, COMMUNAUTÉ HABITANTE – Bernard Peyrous

pas du tout isolée, très proche de la vie des gens et d'abord de leurs frères et soeurs de Communauté.»

Par contre, cela supposait une acceptation compréhensive et loyale de la part des évêques des grâces de la Communauté. Il ne fallait pas considérer l'Emmanuel comme un réservoir de prêtres grâce à qui on allait pouvoir boucher des trous, mais comme une grâce particulière donnée à l'Église de ce temps, qui pouvait porter du fruit si on la respectait comme telle. Il fallut de longs dialogues et de nombreux actes de confiance réciproques entre la Communauté et de nombreux évêques pour arriver peu à peu à une situation juste et satisfaisante entre les deux parties.

Le premier prêtre de l'Emmanuel fut ordonné en 1981 pour un diocèse africain. En 1984 étaient ordonnés les quatre suivants, puis le courant ne s'arrêta plus. En janvier 2004, l'Emmanuel compte 156 prêtres, en majorité français, et plus de 100 jeunes en formation en vue du sacerdoce. C'est la preuve que le projet sacerdotal présent dès les débuts de l'Emmanuel a une réelle validité.

L'insertion dans les paroisses

Si l'on considère les activités de ces 156 prêtres, on s'aperçoit que pas moins de 111, en février 2004, se trouvent en paroisse. C'est de loin le premier poste d'activité. Il y a là un choix profond qui ne s'est pas démenti avec les années. Une trentaine de paroisses sont confiées actuellement à des prêtres de la Communauté. La première fut la paroisse de la Trinité à Paris. Suivirent ensuite d'autres paroisses à Paris (Saint Nicolas-des-Champs, Notre-Dame de Bercy) ou en banlieue (Asnières). D'autres se trouvent dans des villes de province (Lyon, Marseille, Aix-en-Provence, Bordeaux, Rouen, Rennes, Nantes, Chalon-sur-Saône, Le Mans, Saint-Étienne). Il y aussi des paroisses de petites villes (Digouin [Saône-et-Loire], Sainte-Maxime [Var], Ambarès [Gironde]) ou des paroisses rurales (secteur pastoral de l'Île Bouchard en Touraine). Deux autres paroisses se trouvent en Belgique (Bruxelles et Namur), une aux Pays-Bas, deux en Allemagne dans le diocèse de Munich et une en Autriche. Il faut y ajouter des paroisses confiées à des prêtres de la Communauté mais non à l'Emmanuel en tant que tel, quand fait défaut une communauté locale susceptible de s'engager aux côtés du curé (paroisse de la cathédrale de Moulins, Cusset dans le même diocèse, paroisses rurales dans les diocèses d'Autun et Périgueux).

Une expérience d'évangélisation

En effet, les évêques remettent rarement une paroisse à un curé de l'Emmanuel à titre isolé. Avec lui, il est bien entendu que c'est le projet d'évangélisation de la Communauté qui est reconnu et installé dans la paroisse. Une sorte de contrat moral est passé, selon lequel la Communauté s'engagera sur la paroisse, appuiera le curé au maximum de ses moyens, afin que son charisme d'évangélisation puisse s'y déployer au mieux.

Cette évangélisation, la carte des paroisses le montre clairement, se déroule particulièrement dans les grandes cités, même si la Communauté n'exclut nullement les petites villes, et si une expérience importante d'évangélisation en milieu rural se déroule sur trois cantons autour de l'Île Bouchard. Mais il est bien clair que l'avenir de la société et de l'Église se joue très certainement dans les villes les plus importantes.

Des centres d'évangélisation

Il n'y a pas encore de « directoire » des paroisses de l'Emmanuel dans lequel un projet de paroisse serait formulé à la lumière de l'expérience. Cela s'explique par la diversité des insertions, la variété de la taille des paroisses, la volonté de s'ouvrir à toutes formes nouvelles d'évangélisation dans un monde qui bouge sans cesse⁶. Il y a eu cependant des rencontres internes régulières de curés et de responsables communautaires, et une doctrine commune s'est peu à peu instaurée⁷. On retrouve en effet peu ou prou, en France ou à l'extérieur, les mêmes pratiques et les mêmes attitudes.

La première, qu'il est indispensable de comprendre, est que la Communauté ne prend pas une paroisse ou un secteur pastoral simplement pour « boucher des trous ». Cela ne serait pas, dans la durée, rendre service à l'Église. Toute paroisse est pour elle une « communion missionnaire », ou encore une base d'évangélisation. La vie de la paroisse doit être assurée comme il convient, avec tous les services qui peuvent être maintenus. Il ne s'agit pas de bouger les gens pour le plaisir et encore moins de faire une révolution. Mais tout doit être

6. D'où une attention à des expériences venues d'en-dehors de l'Emmanuel, mais dont on peut s'inspirer : Don Giuseppe MACCHIONI, *Évangéliser en paroisse. L'expérience des cellules paroissiales d'évangélisation*, Nouan-le-Fuzelier, Pneumatèque, 1996.

7. Un colloque organisé par l'Emmanuel, mais ouvert à tous, portant sur l'évangélisation dans les paroisses nouvelles s'est tenu à Lyon en mai 2004.

LA PAROISSE, COMMUNAUTÉ HABITANTE – Bernard Peyrous

revu et mis en perspective pour l'annonce explicite de la Parole de Dieu, le tout soutenu par une vraie vie fraternelle et de prière. C'est dire que toute paroisse confiée à la Communauté doit vivre une réflexion sur son vécu, sur ce qu'il est possible de faire de neuf, sur les possibilités d'avancer peu à peu en tous domaines en vue de la mission. Cette réflexion n'impliquera pas seulement les paroissiens, mais aussi tous les membres de la Communauté prêts à s'engager sur le projet. La Communauté est classique dans sa théologie, mais elle n'est pas conservatrice dans sa pratique.

La seconde chose importante est que toute paroisse ne peut fonctionner qu'avec le concours des paroissiens. Il est nécessaire que s'établisse une confiance entre la Communauté et les personnes qui sont sur place. C'est par une action et une fécondation réciproques que le projet pourra avancer. Une sorte de contrat moral est passé de la sorte entre la Communauté et les paroissiens. Sa traduction se manifesterà sous la forme de groupes de réflexion mixtes, qui peuvent très bien être d'ailleurs les Conseils paroissiaux ou les Bureaux de paroisse déjà existants.

Par ailleurs, on ne peut pas fonctionner au contraire de ce qu'on est. La spiritualité de la Communauté, qui soutient le charisme, est fondée sur l'adoration. C'est la première chose qui, spontanément, est mise en place dans une paroisse confiée à l'Emmanuel. Il n'y a pas là une recette spirituelle quelconque, mais la reconnaissance que, si Dieu ne bâtit la maison, les maçons travaillent en vain. Dans la même ligne, la louange joyeuse unit les cœurs et renouvelle l'esprit de la liturgie. Là où il y a l'adoration et la louange, l'Église n'est plus en état de soins palliatifs. Par la simple reconnaissance de la Présence de Dieu et de la primauté de son action, la vie revient et l'évangélisation en découle.

Enfin, chaque paroisse fonctionne actuellement comme en cercles concentriques. Le premier cercle est formé des paroissiens pratiquant régulièrement. L'expérience montre qu'une bonne part s'engage très vite pour peu qu'on le leur demande. Un second cercle est formé des paroissiens occasionnels, ceux qui demandent sacrements et rites de passage pour eux-mêmes et leurs enfants. C'est en fait la majorité de la population française. Un troisième cercle concerne les personnes plus éloignées de l'Église, qui n'ont *a priori* aucune raison d'y venir. Mais le souci de l'évangélisation ne doit aucunement les négliger, au contraire. Le bon équilibre entre ces trois cercles, la juste attention donnée à chacun par les responsables, conditionne la réussite de l'évangélisation.

Deux exemples parisiens

Plusieurs des paroisses confiées à l'Emmanuel mériteraient une étude spécifique. Nous nous contenterons ici de quelques exemples. La première paroisse, qui constitua à la fois une expérience et une sorte d'école, est la Trinité à Paris, confiée à l'Emmanuel en 1986. La Trinité se situe dans le 9^e arrondissement, entre le quartier de l'Opéra et des grands magasins et le quartier de la place Blanche qui monte vers Montmartre. Un lieu très contrasté, entre le luxe en bas et la prostitution en haut. La population résidentielle était nombreuse : plus de 30 000 habitants, mais le quartier était aussi parcouru en tous sens par des personnes se rendant à leur bureau (en particulier des grandes banques), allant faire des achats ou traversant vers la gare Saint-Lazare, toute proche. La paroisse avait été secouée par des difficultés diverses et la grande nef, sombre, était peu fréquentée. Dans la journée elle était même plutôt déserte.

La paroisse de Saint-Nicolas-des-Champs, près des Arts et Métiers, dans le 3^e arrondissement, confiée à l'Emmanuel en 1992, avait une belle architecture et un passé glorieux. Mais elle avait également souffert d'un passé récent difficile, et surtout d'une disparition de la population résidentielle catholique. Elle touchait en effet au quartier du Sentier et à l'un des *Chinatown* de Paris. On peut dire sans exagérer qu'il n'y avait plus que peu de pratiquants et qu'elle était vide la plupart du temps.

Dans les deux paroisses, un groupe communautaire fut mis en place en même temps que la nomination des curés et vicaires, pour collaborer étroitement avec eux. Aussitôt commencèrent l'adoration quotidienne dont la durée s'allongea quand ce fut possible, la louange communautaire, ouverte aux paroissiens, la création de groupes de prière. Un soin tout particulier fut apporté au renouvellement du chant et de la liturgie, non sans quelques difficultés parfois. Un climat de prière s'établit dans l'église et, peu à peu, dans toute la vie des deux paroisses. Il s'accompagna d'un climat de joie et d'espérance manifesté spécialement dans la liturgie. Tous les services des deux paroisses furent visités un à un. Des membres de la Communauté s'impliquèrent par exemple dans la catéchèse, dans les aumôneries, dans l'assistance aux malades. L'expérience montra que les paroissiens acceptaient peu à peu ce nouveau et que le nombre de ceux qui s'impliquaient était en augmentation. Un certain nombre demandèrent même à entrer dans la Communauté. Sur le plan de la pastorale ordinaire, ce fut un succès réel.

LA PAROISSE, COMMUNAUTÉ HABITANTE – Bernard Peyrous

Mais il ne s'agissait pas seulement de toucher les convaincus. Comment aller plus loin, vers le second cercle ? La pastorale des mariages, des enterrements, des baptêmes, fut l'objet de beaucoup d'attentions. À la Trinité, la fondation « Amour et Vérité » mit en place des formations pour fiancés qui attirèrent des personnes de toute la région parisienne. Des curés les recommandaient parfois à leurs propres paroissiens. Ce fut un succès réel.

Mais comment aller encore plus loin, vers des personnes qui ont très peu de rapports avec l'Église ? Toute une série d'expériences furent faites. À la Trinité, près de la place Blanche, il existait un bistro créé auparavant par un prêtre, en vue de l'évangélisation. Il se trouvait au milieu de magasins peu catholiques. Il fut décidé de le reprendre. Au premier étage du « Bistro du curé » se trouvait un oratoire avec la Présence réelle. Un membre de l'Emmanuel ou un paroissien y priait en permanence pour les consommateurs d'en bas. Ceux-ci étaient servis, le soir notamment, par des prêtres en clergyman. La population fréquentant le bistro était diversement composée. Des prostituées et des homosexuels le fréquentaient parfois, sûrs d'être accueillis sans jugement et dans un lieu de paix. En un tel lieu, de simples conversations permettaient beaucoup.

Une autre action qui bouleversa bien des personnes fut la soupe gratuite de Midi, instaurée assez vite à la Trinité, après le début de la Communauté. Cette soupe – en fait la plupart du temps un repas complet – avait lieu durant les mois d'hiver dans la crypte de la paroisse. Tous les produits venaient de dons divers. Il s'y côtoyait une véritable Cour des miracles sous le regard amical des dames de la bourgeoisie du quartier et des sœurs consacrées de l'Emmanuel, qui servaient côte à côte. Cette action n'évangélisa pas seulement de nombreux pauvres mais, en retour, de nombreux paroissiens ou communautaires.

Pour une population toute différente, plus intellectuelle, furent tentées à la Trinité de grandes soirées à thèmes, dont le point commun était le sens de la vie. Des artistes y participèrent, une installation remarquable fut mise en place. Ceux qui y ont assisté en ont gardé un grand souvenir.

Peu à peu, la paroisse de la Trinité a accru son rayonnement, aussi bien sur le plan géographique (on y vient de toute la ville de Paris et de toute la banlieue) que sur le plan social. Plus de 400 bénévoles y sont engagés. On eut le sentiment que la formation, en interne ou en externe, était capitale, non seulement pour les cadres de la paroisse, mais pour tous ceux qui voulaient approfondir leur foi.

Une expérience d'évangélisation

Ainsi fut créé le Centre Trinité qui, avec un millier d'inscrits à ses nombreux cours, est devenu un des lieux de formation les plus actifs de Paris.

À Saint Nicolas-des-Champs, les débuts furent difficiles, au milieu d'une sorte de désert. Mais une initiative opportune débloqua la situation. On eut l'idée d'instituer chaque semaine une soirée de prière pour les souffrants dans la grâce d'intercession développée au sein du renouveau charismatique. Ce fut un succès populaire. Il y a quantité de personnes qui souffrent dans les grandes villes, qui ont besoin d'encouragement, de consolation, de guérison, qui veulent connaître la bonté de Dieu pour elles. L'assemblée compta rapidement plus de 800 personnes. Il se produisait dans ces soirées quantité de choses, notamment des conversions⁸. Le service du catéchuménat des adultes de la paroisse se développa notablement. Saint Nicolas-des-Champs, qui était vide, se remplit aussi bien sur semaine que le dimanche. En 1997, les Journées Mondiales de la Jeunesse lui donnèrent l'occasion de devenir un centre encore plus jeune et plus actif. Saint Nicolas est devenu à son tour un pôle missionnaire en plein travail.

Deux exemples bordelais

Bordeaux est actuellement une agglomération d'un peu moins de 900 000 habitants. Le cardinal Pierre Eyt, alors archevêque, a voulu confier en 1995 à l'Emmanuel dans un contexte ecclésial alors encore sensible, la paroisse du Sacré-Cœur, le quartier de la gare Saint-Jean. Il s'agissait d'une expérience. La paroisse était quasiment morte à la suite d'une histoire interne difficile associée à un changement de population du quartier. On parlait même de la supprimer. Une quinzaine de personnes du quartier seulement y étaient engagées et participaient à tout, depuis le Conseil paroissial et le Conseil économique, jusqu'à l'aumônerie ou la comptabilité. Il n'y avait pratiquement plus de liturgie. L'archevêque avait fixé à la Communauté un double objectif ; d'une part ranimer la paroisse en tant que telle, dans la perspective d'un repeuplement du quartier que l'on commençait à voir venir ; d'autre part en faire un lieu vif dans le sud de Bordeaux, une sorte de petit Montmartre bordelais

8. Une partie des enseignements de ces soirées a été publié : Jean-Romain FRISCH, *Petit guide de vie dans les épreuves*, Paris, éd. de l'Emmanuel, 2000.

LA PAROISSE, COMMUNAUTÉ HABITANTE – Bernard Peyrous

où l'on puisse accueillir en permanence les personnes qui en auraient besoin.

Le projet bénéficia en fait de la situation de vacuité de la paroisse. On n'eut aucun mal à changer la liturgie puisqu'il n'y en avait plus et que personne, par exemple, ne faisait chanter. D'un seul coup, la paroisse se dynamisa. L'adoration se mit en place sans rencontrer davantage de résistances. La Communauté se pencha sur tous les services les uns après les autres. 40 frères et sœurs de l'Emmanuel s'y investirent pour assurer un renouveau de vie. Le succès fut rapide. L'église se remplit. Des bonnes volontés se présentèrent pour aider. En 2001, il y avait 180 personnes engagées à des titres divers dans la paroisse. Les ressources avaient triplé.

Le public touché fut d'abord celui du quartier. On vit arriver une série de personnes âgées qui n'allaient plus à l'église et qui y revinrent avec joie. Elles constituèrent comme un fond de prière et de soutien efficace et émouvant. Par ailleurs, l'Emmanuel, en lien avec d'autres communautés nouvelles, avait beaucoup « travaillé » la ville de Bordeaux depuis 1982. Beaucoup de personnes aspiraient à une paroisse jeune et dynamique pour elles et leurs enfants. Le Sacré-Cœur offrit cette opportunité et on y vint de quarante kilomètres à la ronde. Une excellente catéchèse pour les enfants, une liturgie toujours adaptée aux familles, expliquent également cette évolution.

Mais comment aller plus loin ? Citons quelques initiatives qui se révélèrent efficaces. La venue des reliques de sainte Thérèse de l'Enfant Jésus, au début de 1996, attira plus de 4 000 personnes dans l'église en trois jours. On y vit des marginaux, des routards et des prostituées. Des personnes vinrent de plus de 200 kilomètres à la ronde. Ce fut véritablement le lancement de la paroisse. Plus tard, une grande prière à l'occasion des événements du 11 septembre 2001 mobilisa la ville entière – la télévision et les journaux en rendirent compte. Une autre initiative fut la visite systématique, renouvelée plusieurs fois, grâce à l'École d'Évangélisation de Paray-le-Monial, de toutes les maisons du quartier. On y découvrit la misère de l'isolement : beaucoup de gens n'avaient absolument personne à qui parler. Cela permit de développer un service de visiteurs efficace. Par ailleurs, les prêtres de la paroisse accordèrent énormément de temps à la confession et à l'accompagnement. On était toujours sûr de trouver un prêtre pour se confesser et parler. En 2001, regardant leurs agendas, les quatre prêtres s'aperçurent qu'ils avaient accordé ensemble durant l'année 2000 entre 3 000 et 4 000 rendez-vous d'accompagnement spirituel. Cela produisit du fruit

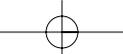
Une expérience d'évangélisation

jusque dans le troisième cercle. Actuellement, le Sacré-Cœur insiste sur l'évangélisation des jeunes, où se situe l'avenir de l'Église. Une cité des jeunes, le « Centre Jean-Paul II » a été aménagée, et est en pleine activité.

Aussi le diocèse confia-t-il en 2001 à l'Emmanuel une seconde paroisse à Ambarès, dans la banlieue Nord de Bordeaux. Il s'agissait en fait d'un secteur pastoral pavillonnaire, en pleine expansion démographique. La Communauté y procéda avec sa méthode ordinaire mais aussi avec prudence, car la vie chrétienne y était déjà très active. Elle avait surtout besoin d'un surcroît de forces, de jeunesse et d'espérance. La Communauté et la population locale se mêlèrent bien. On put en particulier s'orienter rapidement vers une pastorale de milieux pauvres et délaissés. Dès la seconde année, il y eut 11 baptêmes d'adultes et 20 d'enfants en âge de scolarité issus de ces milieux.

Ces exemples pourraient être détaillés et multipliés. Il est certain que dans presque toutes les paroisses confiées à la Communauté de l'Emmanuel la pratique a augmenté, s'est rajeunie, et que de nouvelles populations se sont mises à fréquenter les sacrements. Les conversions sont nombreuses et ne sont pas niables. Cela ne repose pas sur des méthodes particulières plus efficaces, mais simplement sur l'engagement de nombreuses personnes compétentes et formées dans le cadre communautaire et, redisons-le, sur une spiritualité de l'adoration et de la louange. C'est la vie donnée aux membres de l'Emmanuel par le Christ lui-même que ceux-ci ont voulu transmettre. Par là, le Renouveau charismatique se communique à la pastorale ordinaire de l'Église sous une forme acceptable et susceptible de lui donner un nouveau souffle.

Le Père Bernard Peyrous, du diocèse de Bordeaux, est membre de la Communauté de l'Emmanuel. Docteur ès-Lettres, il est spécialiste d'histoire de la spiritualité. Il a publié une vingtaine d'ouvrages, dont : *Le feu et l'espérance*. Pierre Goursat, fondateur de la Communauté de l'Emmanuel, Paris, éd. de l'Emmanuel, 1995 (en collab. avec Hervé-Marie Catta) ; *Les apparitions de l'Île Bouchard*, Paris, 1997 ; *Qu'est-ce que le Renouveau charismatique ? D'où vient-il ? Où va-t-il ?*, Paris, Mame, 1999 (en collab. avec Hervé-Marie Catta) ; *Peut-on rencontrer Dieu ?*, Paris, éd. de l'Emmanuel, 2001 ; *L'itinéraire de la vie spirituelle*, Paris, éd. de l'Emmanuel, 2003. Il est à l'heure actuelle à la Maison d'Accueil de Chézelles, près du sanctuaire de l'Île Bouchard.



Raymond ROGÉ

Image et exclusion

Réflexion sur une définition de Roland Barthes

DANS son beau livre *Fragments d'un discours amoureux*, Roland Barthes écrit : « Voici donc enfin la définition de l'image, de toute image : l'image c'est ce dont je suis exclu.¹ »

Cette formule semble d'abord balayer toute incertitude et nous nous surprenons à acquiescer, émerveillés et désabusés. Ne savions-nous pas, en effet, que se creuse entre les images et la réalité un fossé infranchissable ? Que les sages images, et même les moins sages, donnent à la vie, à *notre* vie, une intensité, un charme toujours renaissant et toujours décevant, et proposent des valeurs illusoires, exposent des qualités usurpées ? Les belles princesses de la vie ne sont jamais aussi belles que sur leurs portraits ; les forêts ne sont jamais aussi profondes que sur les gravures ou dans les dessins animés ; les produits du marché n'ont jamais l'enivrante saveur que l'image publicitaire leur confère... et nos banales vacances de l'été dernier se trouvent magnifiées dans l'album qui traîne négligemment sur la table du salon. Quelle femme plus belle que la femme des peintures ou des photographies ? Quelle plus séduisante, plus prometteuse, que ces Vénus, multipliées à l'envi par les peintres et les sculpteurs ? Quel guerrier plus beau et plus héroïque que le saint Georges de Carpaccio, au moment où, tel un éclair noir et doré, il

1. C'est moi qui dispose ainsi cette phrase en rapprochant deux passages éloignés, Seuil, 1977, pp. 157-159.

SIGNET _____ **Raymond Rogé**

transperce le dragon de sa lance et le fige, soudain statufié, dans l'élan de son envol? Et comme la guerre elle-même est jolie – et héroïque – sur les tableaux de bataille! Mais sans aller si loin, qui vit jamais trois pommes sur une table de bois, plus réelles et plus calmement émouvantes que ces pommes de Cézanne?

Marguerite Yourcenar imagine que l'Empereur de Chine s'adresse ainsi au peintre qu'il vient de faire arrêter: «... mon père avait ramassé une collection de tes peintures au fond de son palais, et c'est dans ces grandes salles que j'ai été élevé, vieux Wang-fô, car on ne me permettait pas de sortir [...]. Pendant dix ans j'ai regardé tes peintures jour et nuit...²» Mais quand l'empereur put enfin courir le monde, il le trouva si triste et si laid comparé aux images du peintre qu'il l'accusa de mensonge et de tromperie.

Mais, dira-t-on, il y a des images de cruauté, de laideur et d'horreur! Certes, elles ne manquent pas. Mais du monde qu'elles dépeignent, je suis encore exclu. En un sens, je ne peux entrer ni dans le jeu de cartes de la séduction ni dans celui de la torture; je ne peux séjourner ni sur ces sommets, ni dans ces bas-fonds. Le dépaysement, s'il se produit, reste passager et illusoire. L'image enlevée, le film achevé, le livre refermé, la gravure décrochée, la lumière éteinte, le musée, dans le soir, gagné par la pénombre... et je retombe de haut – ou je remonte de bas –, sur le rez-de-chaussée de la vie quotidienne, celle, banale, qui n'est pas faite d'images. Et, horreur, charme, ou même platitude, l'image demeure fermée et je ne puis y entrer, à moins de devenir semblable à ces héros des contes et légendes, qui voient les personnages dessinés venir les visiter et qui à leur tour pénètrent dans les mondes figurés. Et c'est ainsi que Wang-fô, dans le conte de Marguerite Yourcenar, échappe au courroux de l'empereur et se justifie de ses accusations: il peint la mer et la mer envahit le palais impérial, il peint une barque, il monte dans la barque et s'en va au loin sur la mer qui bientôt se retire, laissant à peine un peu d'humidité sur les dalles des grandes salles du palais.

Ainsi, le désir de prendre une éclatante revanche sur cette cruelle exclusion anime les récits merveilleux et fantastiques où l'image n'est plus seulement ce que je contemple de l'extérieur, mais s'ouvre pour m'accueillir et devient territoire accessible. Cette ouverture pouvant se révéler bénéfique (récits merveilleux), neutre ou maléfique (récits fantastiques).

2. *Comment Wang-fô fut sauvé*, Gallimard-jeunesse, 1998.

Image et exclusion

Toutefois, même si le *dépaysement* est éphémère, nous en faisons bel et bien l'expérience. Dans ce monde imaginaire, de manière précaire et fragile, il nous arrive, par moments, de faire comme chez nous, de nous risquer de manière fugace et subreptice sans doute – peut-être même faudrait-il dire furtive – à la manière d'un voleur-de-nuit – dans ces contrées de nos fantaisies, de nos rêves et de nos cauchemars ; le rêve en effet, sous toutes ses formes, et la rêverie, constituent de telles expériences et ces expériences sont *vraies*, ce qui met déjà en question la formule de Roland Barthes, son universalité certainement excessive. L'imagination est une conduite dont je peux rester maître ; l'image que je produis demeure à mon usage et je ne vois pas pourquoi je devrais *nécessairement* en être exclu !

Et d'ailleurs, même hors des contes et légendes, certaines croyances, illusoire il est vrai, demeurent largement répandues dans la population. Bien des gens répugnent à se laisser photographier craignant ainsi de s'exposer ou, pire, de se livrer. Même parmi les esprits rationnels, voire rationalistes, il n'est pas rare d'en trouver qui s'inquiètent, hors de toute mesure, lorsqu'ils apprennent qu'ils ont été photographiés à leur insu, ou que quelqu'un détient leur portrait. Sans doute ne craignent-ils pas positivement un envoûtement, mais, d'une certaine manière, ils se sentent « pris » – ne dit-on pas « pris en photo » ? – et dans le même sens ne parle-t-on pas de safari-photo cependant que nos appareils numériques, aux indications en anglais, signalent la position « prise de vue » par le mot *capture* qui signifie ce que nous devinons bien, même sans l'aide du dictionnaire ! En outre, il n'est pas rare que ces mêmes personnes rationnelles ou mêmes rationalistes se montrent bizarrement disposées à croire tel guérisseur capable de soigner un patient « d'après une photographie ». Et la participation s'accomplit en tous sens entre quatre termes, l'image elle-même et trois personnes : celui qui regarde ; le modèle aussi lointain soit-il ; enfin celui qui a « tiré le portrait ». Découvrir cet enlacement ou cet entrelacement, le déjouer, dénouer ces liens, en pénétrer la nature et le sens, tout ce jeu constitue le charme très prenant de ces récits dans lesquels l'image intervient comme objet-acteur ; ainsi peut-on s'enchanter et comme s'envoûter soi-même de cette douce conviction que, de l'image, je ne suis jamais sûr d'être totalement exclu !

Et c'est toute l'ambiguïté de l'imaginaire que cette « douceur d'être et de n'être pas », toute sa petite chanson équivoque à laquelle il suffit de se laisser prendre pour la connaître et la reconnaître. Un jour, un rationaliste agressif, comme on en trouve encore, même en

SIGNET _____ **Raymond Rogé**

dehors des réserves archéologiques, concluait ainsi son discours, devant un auditoire coi et stupéfait : « Je ne peux pas goûter un film de fiction ! je ne peux pas m'en laisser toucher ! c'est un objet industriel auquel il est impossible d'ajouter foi. Lorsque je vois un homme trébuchant et s'écroulant sur le point de mourir de soif dans le désert brûlant de sécheresse, je ne peux pas m'empêcher de penser à toute la nombreuse équipe qui, à quelques pas, est en train de le filmer avec son matériel, ses projecteurs pour le soleil de midi et ses souffleries pour le vent de simoun ! » Belle péroraison mais qui ne prouvait rien d'autre que l'incapacité de l'orateur, son incompetence. La compétence du spectateur consistant précisément à savoir que ce n'est qu'un film et, pourtant, *dans le même moment*, à croire suffisamment à l'histoire filmée pour s'y intéresser, y prendre plaisir et se laisser toucher. Mais de plus, cela n'est en rien propre au film cinématographique. Il en va de même au théâtre où j'oublie, *parce que je le veux bien*, que les acteurs ne sont que des acteurs ! Et rien ne m'empêche de dire : « Lorsque je lis que le père Goriot meurt dans la solitude d'un appartement sordide, je ne peux pas m'empêcher de penser à Balzac, en froc de moine et la cafetière sur la table, écrivant ces lignes d'une longue plume d'oie trempée dans l'encre violette ! » Si je suis un lecteur ou un spectateur compétent, sans jamais oublier que l'histoire racontée est inventée et même arbitraire, j'y accorderai suffisamment de foi pour m'y intéresser, et ainsi, précisément, elle sera pour moi une histoire !

Car les images ne sont pas seules à posséder ce pouvoir – tout relatif – d'exclusion que peut transgresser l'imagination d'un peintre, d'un conteur, d'un écrivain, d'un spectateur ou d'un lecteur. Le récit conté ou écrit, même s'il peut contenir des *images littéraires*, n'est pas une image, et pourtant, il m'exclut lui aussi, et, lui aussi, définitivement – si l'on veut ! Ce récit lui aussi m'emporte et me dépayse, et lui aussi m'exclut rigoureusement ; et jamais, en effet, je ne pourrai aller fumer l'herbe à pipe avec les hobbits, les nains et les magiciens ; jamais je ne pourrai chanter le soir sous les étoiles avec les Elfes, dans les chemins verts et les clairières baignées de lune de la Terre du Milieu. Jamais autrement qu'en imagination. Et sans doute n'est-ce pas peu de chose ! mais, à moins de folie, il faudra se réinstaller ensuite dans la banalité quotidienne et la platitude en quelque sorte constitutionnelle de la réalité.

Et c'est une autre critique qu'on peut formuler contre la définition de Roland Barthes : elle n'est pas spécifique, puisqu'elle convient aussi aux contes, histoires et récits en tous genres, aux pro-

Image et exclusion

duits de l'imagination en général. Nous retrouvons en outre dans cette formule, décidément pas très nouvelle, une ancienne leçon selon laquelle l'imagination est « la folle du logis », « maîtresse d'erreur et de fausseté », et saint Thomas d'Aquin déjà, voulant parler de l'image, utilise à maintes reprises l'exemple de la montagne d'or que j'imagine avec les expériences que j'ai pu avoir de l'or et des montagnes, ce qui ne lui confère bien évidemment aucune réalité.

*
* *

Ne pourrait-on dire encore : « Le passé, c'est ce dont je suis définitivement exclu » ? Mais, être toujours exclus, n'est-ce point l'expérience commune et le lot des mortels, si l'on veut les considérer ainsi ? Je ne puis me trouver en même temps ici et ailleurs. « Ailleurs, est ce dont je suis définitivement exclu » ! Je suis exclu de tout ce en quoi je ne suis pas inclus, et mon inclusion nécessaire dans l'ici-et-maintenant m'exclut par le fait même de tout ailleurs et de tout autre instant.

Cependant, il n'y a pas vraiment d'exclusion sans conscience de l'exclusion, sans la pensée d'un ailleurs où je voudrais me trouver, d'un sourire que j'aimerais voir rayonner sur un visage, d'un temps perdu que je voudrais retrouver...

Nous n'avons considéré que les images matérielles, perçues, et peut-être n'est-ce pas là le sens du mot dans la formule de Roland Barthes. Ici, nous devons prendre en considération la complexité du mot image. On a pu débattre sur l'existence d'une pensée sans image, mais la nostalgie de l'ailleurs ou de l'antan est toujours riche d'images et ce sont ces images qui l'entretiennent dans la conscience. Peut-être est-ce en ce sens, au sens d'image pensée, que Roland Barthes entendait le mot dans la formule examinée. Or, jusqu'ici, nous l'avons entendu au sens d'image matérielle, dessin, peinture, sculpture, photographie ou autre... Ces images perçues semblent par leur altérité même toutes prêtes à nous exclure, et ne considérer qu'elles, nous pousserait à approuver la formule de Roland Barthes. Cependant, n'avons-nous pas dans le même temps gravement gauchi sa pensée, ne l'avons-nous pas travestie en jouant sur les mots toujours susceptibles de porter le masque et d'en changer à la demande ?

Mais il n'en est rien, et le mot doit être entendu dans ces deux sens sous peine de perdre tout sens. La réflexion sur l'image de

SIGNET _____ **Raymond Rogé**

Roland Barthes, telle qu'on la trouve en divers écrits et en particulier dans *La Chambre claire*, se réfère toujours aux images perçues comme aux images pensées. En même temps il semble s'appuyer sur cette définition que l'on prête parfois aux phénoménologues : « l'image est un néant d'objet »³. Sartre pour sa part dit toute autre chose lorsqu'il affirme qu'imaginer c'est, pour la conscience, se donner un objet.

Mais passons. Je me fais une image de la tour Eiffel qui est à Paris, mais la tour Eiffel n'est pas ici, ni dans ma tête. Et si je regarde une photographie de la tour Eiffel dans mon bureau de Carcassonne, la tour n'y est toujours pas ! On se souvient que Magritte avait écrit sur un tableau, au-dessous du dessin très « réaliste » d'une pipe, cette affirmation : « Ceci n'est pas une pipe ». Ce que dénonce le peintre par cette formule c'est *l'illusion d'immanence*. Je regarde une photographie de la tour Eiffel et je dis : « C'est la tour Eiffel ! » ; nous nous illusionnerions en croyant à la présence de l'objet dans son image.

Mais une telle révélation était-elle bien nécessaire ? qui croit vraiment que la tour Eiffel est dans l'image ? ou que cette photographie *est* la tour Eiffel ? La pseudo-sagesse passablement prétentieuse du peintre ne condamne qu'une manière de parler et non une manière de penser. Même les enfants distinguent très tôt les images des objets dont elles sont les images. Il semble que ce ne soit que dans les contes qu'ils commettent d'amusantes confusions en ce domaine. Je ne suis même pas certain que les idolâtres aient jamais vu le dieu *dans* la statue. Pour confondre l'image et le réel, (en dehors de quelque illusion d'optique généralement laborieusement machinée, comme il en était pour les trompe-l'œil), il faut être fou, et c'est un type de folie bien répertorié que la confusion de l'imaginaire et du réel.

Sans doute le fétichisme existe-t-il, consistant en cette attitude qu'on pourrait appeler un « arrêt sur l'image ». Alors, l'image n'a plus d'au-delà, elle vaut pour elle-même et, par son seul pouvoir, provoque la satisfaction. Les effets de cette illusion s'observent dans les conduites de sorcellerie, comme lors d'un envoûtement, lorsqu'on perce d'épingles la statuette de cire et de boue d'un ennemi. À l'inverse, embrasser la photo d'un être aimé n'est pas fétichisme, le baiser s'adresse à la personne qu'on aime et non au petit rectangle de papier glacé, et celui qui agit ainsi n'est coupable

3. Cf. *La Chambre claire*, Le Seuil, 1980, p. 177.

Image et exclusion

– si toutefois on peut le juger coupable – que d’accorder une trop forte valeur symbolique à un portrait.

L’idolâtre n’adore pas la statue de bois ou de terre, mais il adore la force qui réside *en* elle et, en cela, il est bien fétichiste et bien nommé. Les iconoclastes craignaient cet égarement de la foi et de l’adoration qu’ils voulaient réserver à Dieu seul, au seul Dieu unique. Et il y eut bien des égarements idolâtres dans le culte des images, on n’en saurait douter. Ainsi, rapporte-t-on que des icônes de Démétrios, héros pourfendeur de monstres et sauveur de la ville de Thessalonique, servaient de parrain pour de jeunes enfants. Le parrain n’était pas le saint, ce que les théologiens auraient jugé fautif, mais peut-être pardonnable ; mais le parrain était telle image précise du saint. Il fallut interdire de telles pratiques. En un autre sens, dans certaines traditions, une icône n’était jugée achevée que lorsqu’elle avait été *baptisée*, c’est-à-dire lorsque le nom du prototype ou de la scène représentée était écrit sur le panneau même. De telles croyances étaient suspectes de sacrilège aux yeux des iconoclastes. Et ne raconte-t-on pas aussi que le véritable envoûtement exigeait [de son côté] qu’une fois sculptée à la ressemblance de la victime, l’effigie reçoive les sacrements de l’Église pour que le maléfice soit véritablement efficace ?

Il est clair que le fétichisme peut s’attacher à d’autres objets que des images et la liste de tels objets ne saurait être établie car le choix par un sujet particulier d’un fétiche particulier dépend d’une quantité indéterminable de variables. Cependant, les images occupent une place importante dans le fétichisme car elles sont par excellence des objets de substitution. Un autre aspect du fétichisme consiste à considérer certaines conduites impossibles en l’absence du fétiche qui devient alors condition *sine qua non*. Cela aussi se retrouve dans les pratiques pieuses de certains fidèles qui ne pensent pouvoir prier efficacement un saint qu’en priant « devant l’image ». Le temps n’est pas lointain où, dans nos églises, dans chaque chapelle, un cartel était accroché près de la statue, contenant la *Prière à lire devant l’image*.

Chaque fois que l’image devient ainsi un fétiche et plus précisément idole, alors, elle se dresse devant le sujet dans une extériorité totale et quelque peu menaçante ; ces idoles étant tout aussi intouchables par le commun des mortels que l’Arche d’alliance des Hébreux. À vrai dire l’Arche d’alliance de l’Ancien Testament ressemble fort à une idole. Intouchable, nous l’avons dit, sauf par le grand prêtre lors de certains cultes, elle demeure dans un splendide

SIGNET _____ **Raymond Rogé**

isolement au cœur même du Temple où nul ne pénètre sauf ce même grand prêtre pour des cérémonies solennelles. Mais elle n'est pas une divinité, elle n'est pas une image de Dieu (image interdite d'ailleurs par le deuxième commandement), elle est, sur la Terre, la résidence élue par Dieu. Si elle n'est pas idole ni image, elle ressemble fort à un fétiche, un *palladium* pour mieux dire, et sa possession assure la victoire d'Israël sous réserve que ses enfants accomplissent leur retour à Dieu.

*
* *

Cependant pour le Chrétien, c'est en un autre sens, beaucoup plus fondamental que la formule de Roland Barthes est insuffisante et même trompeuse. L'image, dans le judaïsme déjà, mais surtout dans le christianisme, revêt un aspect fort différent, car l'homme « est fait à l'image et à la ressemblance de Dieu ». Pour nous, chrétiens, l'image c'est l'homme et l'image par excellence, c'est l'homme-Dieu, Dieu fait homme, Jésus-Christ. En lui la ressemblance est demeurée dans toute sa pureté ce qui lui permet d'affirmer : « quiconque m'a vu, a vu le Père ». En l'homme au contraire, la ressemblance s'est dégradée du fait du péché. L'homme est toujours image, il ne peut en aller autrement. Être image de Dieu, c'est son être même : il ne peut cesser d'être image à moins de ne plus être. Mais il peut perdre plus ou moins la ressemblance. Je crois cette tension présente en tout homme ; cette tension de l'image vers la ressemblance perdue qu'elle rêve constamment de revêtir, explique la permanence en nous de l'inquiétude, du trouble, de l'angoisse puisqu'il faut l'appeler par son nom. Comme ces caricatures humaines que multiplie à l'envi les peintres contemporains, où la ressemblance détournée, disloquée, amputée, torturée même, se perd, de même nos âmes, déformées par les contorsions et les gesticulations du péché ne sont plus que des caricatures dans lesquelles la ressemblance s'éténue. À vrai dire, il semble que ces peintres contemporains, à leur insu le plus souvent – mais pas toujours – s'acharnent à rendre sensibles nos déformations spirituelles. Nous voyons maintenant que l'image des imagiers, celle qui se voit et se touche, est image en un sens second. Lorsqu'elle représente l'homme, ou *a fortiori* le Christ, elle est image d'image. Lorsqu'elle représente les saints, elle doit faire ressentir une plus grande ressemblance à la

Image et exclusion

divinité, et l'on a parfois admis que le nom de saint Michel signifie : semblable à Dieu.

Platon avait une idée proche de cette conception lorsqu'il décrit le prisonnier de la caverne qui n'a d'autre spectacle que les ombres des images des objets réels.

Savonarole n'avait pas tort. Une grande partie de l'art de la Renaissance est humaniste avant tout et, visant explicitement la belle humanité, oublie souvent la divinité. Cet art, manifestement n'est plus sacré. Et il est certes choquant que la Sainte Vierge soit représentée sous les traits d'une grande courtisane, voire sous ceux de la dernière maîtresse du prince !

Sans doute la Ressemblance ne doit pas s'entendre au sens physique ou sensible du terme ; mais la ressemblance spirituelle illumine la ressemblance sensible. Les iconoclastes byzantins se souciaient surtout de ne pas laisser la piété s'égarer, de ne pas proposer à l'adoration des images sensibles, dans lesquelles, pensaient-ils, la ressemblance spirituelle ne pouvait qu'être grossièrement travestie. Ils ne se souciaient guère des images profanes (mais peut-être, de ce temps, étaient-elles moins préoccupantes qu'elles ne devaient le devenir).

Dans l'icône la ressemblance rend sensible la gloire de Dieu et des Saints, elle rend *visible* leur sainteté. On a pu dire que l'icône est fenêtre ouverte sur la gloire du royaume.

On comprend alors que l'exclusion ne peut rendre compte de mon rapport à l'image, puisque je suis moi-même image et puisque je suis lié à l'Être par la ressemblance. Ce lien ne peut être entièrement rompu. Plutôt que d'exclusion il conviendrait de parler d'éloignement ; par le péché, je m'éloigne de Dieu. Pécheur, je n'en demeure pas moins un de ses enfants, un enfant aimé dont il ne veut pas la mort mais le retour. Par le péché, la ressemblance se trouble, s'obscurcit, elle s'enfonce dans l'ombre, elle sombre. Elle n'illumine plus la vie spirituelle de l'image. Ce naufrage pourtant demeure toujours sensible. Qu'est-ce donc cette fureur du pire qui emporte les grands criminels dans des crimes toujours recommencés et toujours plus affirmés ? qu'est-ce donc ? sinon cet effort définitivement vain, vrai travail de Sisyphe, pour en finir une bonne fois avec la ressemblance, pour apaiser cette tension, cet appel nécessaire de l'image vers l'éclat de la ressemblance. Et nous connaissons le principe qui doit guider notre conduite dans cette reconquête, de même que les artistes classiques s'attachaient à l'imitation de la nature, nous devons nous attacher à l'imitation de Jésus-Christ.

SIGNET _____ **Raymond Rogé**

En un sens, les magiciens, les sorciers, et le sens commun saisissent bien quelque chose de cette vérité des rapports de l'image au modèle. On se souvient qu'une des notions centrales de la sorcellerie est la notion de *participation*. L'envoûtement est possible parce que la partie participe du tout et parce que l'image participe du modèle. Il faudra donc que l'effigie contienne des morceaux détachés du tout (cheveux, rognures d'ongles, salive, etc.) et il faut aussi qu'elle lui ressemble, sinon par les traits, tout au moins par l'habillement.

Dans la vénération de l'icône, le fidèle estime que l'image participe du modèle, plus ou moins directement, mais sans nul doute par le canal de la ressemblance. Les iconographes insistent sur la ressemblance au modèle, transmise par une tradition qui remonte aux premiers portraits des saints, voire du Saint lui-même. Ainsi le visage de la Vierge nous est connu par une tradition qui remonte à saint Luc qui, étant peintre, eut à faire son portrait. Quant au visage du Christ, il nous en offrit lui-même l'image sensible dans l'icône acheiropoiète (non faite de main d'homme) de la Sainte Face d'Édesse ou du voile de Véronique.

Dans la relique également la notion de participation rend compte de la relation. Que ce soit la participation de la partie au tout, (des restes mortels à la personne) de l'objet à la personne qui en usa (vêtements) ou qui fut en contact avec elle (la croix du Christ).

Mais nous ne saurions dire qu'en tant qu'image nous participions à la divinité, ce serait beaucoup trop dire ! Peut-être pourrions-nous risquer cette idée que, par la ressemblance, *nous avons part* à la vie divine et que nous y avons plus ou moins part selon que cette ressemblance est plus ou moins affirmée. C'est ainsi que Paul peut s'écrier : « ce n'est plus moi qui vis, c'est le Christ qui vit en moi ! » (*Galates* 2, 20).

Peut-être la notion de convivialité serait-elle propre à rendre compte de cette relation de l'homme à Dieu, non seulement parce que nous sommes effectivement des convives, lorsque le Christ nous convie au repas eucharistique, mais encore au sens où toute vie ne peut exister qu'en trouvant sa source dans la vie divine. Nous risquerions bien le mot *convivants* s'il n'était si inélégant, contentons-nous d'opter pour : *co-vivants* qui exprime assez bien ce mystère. Saint-Exupéry affirme à plusieurs reprises dans ses écrits : « La seule joie est la joie d'être convive » !

Enfin nous pouvons espérer qu'au terme de notre purification,

Image et exclusion

notre ressemblance devenant parfaite, nous connaissons la fusion en Dieu.

*
* *

En conclusion, la formule de Roland Barthes ne demeure-t-elle pas juste dans l'ordre des images profanes perçues (matérielles)? Repensons aux illustrations des récits fantastiques ou merveilleux que nous évoquions au début de notre réflexion, mais surtout à toutes ces autres images si séduisantes (et faites pour séduire en effet) que nous voyons sur nos murs, dans les magazines, à la télévision ? Sans doute nous réagissons à de telles images en ressentant un manque, un besoin, une privation. Tel est le discours continu, insidieux, ou brutalement explicite, de la publicité : « Si vous ne possédez pas tel ou tel objet vous serez exclu (*out*), dépêchez-vous de l'acheter et vous serez dans le coup (*in*) ! »

Et nous nous en laissons persuader ! même si notre raison affirme que l'objet proposé ne comblera jamais ce manque, que l'objet capable de le combler n'est proposé nulle part, et que, même si, par extraordinaire, il existait, on se garderait bien de nous l'accorder ! En ce sens le monde merveilleux que la publicité nous promet, nous en serons toujours exclus ! et nous le savons bien, puisque le jeu incessant de la publicité c'est de promettre la satisfaction en cultivant l'insatisfaction ! Car le marché se ruinerait lui-même s'il parvenait à satisfaire une bonne fois les clients.

Le monde où de telles satisfactions sont accordées, nous n'y pénétrerons jamais. Ici, et ici seulement, se justifie – en tant que sentiment et ressentiment – la formule de R. Barthes. Mais elle souligne en même temps que dans le domaine des images pensées, de ces images que ma conscience se donne, je puis en choisir une et en faire une idole. Dans *Fragments d'un discours amoureux*, lorsque Roland Barthes parle de l'image, il s'agit de l'image de l'objet aimé. En faire une idole, c'est la poser comme séparée, intouchable, inaccessible, en faire une idole – comme les *fans* érigent en idole un chanteur ou un danseur – c'est en fait s'en exclure, car, quelle que soit sa bienveillance, l'idole est pensée comme extériorité inaccessible. Il n'est donc pas étonnant qu'elle soit traitée comme ces images perçues qui présentent en effet des objets à la fois séduisants et inaccessibles. Le choix est fait, alors, de vivre sur le mode de

SIGNET _____ **Raymond Rogé**

l'exclusion, de la séparation, de l'*incommunicabilité*, cela est le choix et le sort de l'homme sans Dieu, ou pour mieux dire, de celui qui vit dans l'oubli de Dieu, ou encore, qui dit en son cœur : « Dieu n'existe pas ! » ; pour le croyant, au contraire, la séparation est provisoire, ou même illusoire (« Je suis avec vous jusqu'à la fin du monde »), l'éloignement temporaire, car nous sommes en route, en pèlerinage vers la patrie, vers le royaume.

Raymond Rogé. Docteur ès lettres. Professeur de philosophie retraité.

COMMUNIO

REVUE CATHOLIQUE INTERNATIONALE

AIX-EN-PROVENCE :

Librairie du Baptistère
13, rue Portalis

AMIENS : Brandicourt
13, rue de Noyon

ANGERS : Richer
6, rue Chaperonnière

ANGOULÊME : Auvin
38, avenue Gambetta

BEAUVAIS : Prévot
20, rue Saint-Pierre

BESANÇON : Chevassu
119, Grande-Rue

BORDEAUX :
Les Bons Livres
35, rue Fondaudège

BREST : La Procure
2, rue Boussingault

BRIVE : Librairie Chrétienne
2, rue Briand Patier

BRUXELLES : U.O.P.C.
Chaussée de Wavre, 216

CHANTILLY : Les Fontaines
B.P. 205

CHOLET :
Librairie Jeanne-d'Arc
29, rue du Commerce

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

FRIBOURG (Suisse) :
- Librairie Saint-Augustin
rue de Lausanne, 88
- Librairie Saint-Paul
Pérolles, 38

GAP : Librairie Alpine
13, rue Carnot

GENÈVE : Labor et Fides
rue de Carouge, 53

GRENOBLE :
Librairie Notre-Dame
2, rue Lafayette

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

LE PUY : Cazes-Bonneton
21, bd Mal-Fayolle

LILLE : Tirloy
62, rue Esquemoise

LIMOGES :
Librairie Catholique
6, rue de la Courtine

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

MARSEILLE 1^{er} : Le Mistral
11, impasse Flammarion

MARSEILLE 6^e :
Librairie Saint-Paul
47, bd Paul-Peytral

MONTPELLIER : Logos
29, bd du Jeu-de-Paume

NANCY : Le Vent
30, rue Gambetta

NANTES : Lanoë
2, rue de Verdun

NEUILLY-SUR-SEINE :
Kiosque Saint-Jacques
167, bd Bineau

NICE : La Procure
10, rue de Suisse

NÎMES : Biblica
23, bd Amiral-Courbet

PARAY-LE-MONIAL :
Apostolat des Éditions
16, rue de la Visitation

PARIS 1^{er} : Librairie Delamain
155, rue Saint-Honoré

PARIS 4^e : École-Cathédrale
8, rue Massillon

PARIS 5^e : PUF
49, bd Saint-Michel
- Saint-Jacques-du-Haut-Pas
252, rue Saint-Jacques

PARIS 6^e :
- Apostolat des Éditions
46-18, rue du Four
- La Procure

3, rue de Mézières
- Librairie Saint-Paul
6, rue Cassette

PARIS 7^e :
- Basilique Sainte-Clotilde
23 bis, rue Las-Cases
- Saint-François-Xavier
12, pl. Président Mithouard
- Librairie du Cerf
29, bd Latour-Maubourg
- Stella Maris
132, rue du Bac

PARIS 9^e : Saint-Louis-d'Antin
63, rue Caumartin

PARIS 12^e : Paroisse du Saint-
Esprit
1, rue Canebière

PARIS 16^e :

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

PARIS 17^e : Chanel
26, rue d'Armaillé

PARIS 18^e :
Librairie de la Basilique
35, rue du Chevalier-de-la-
Barre

PAU : Duval
1, place de la Libération

POITIERS : Librairie Catholique
64, rue de la Cathédrale

QUIMPER : La Procure
9, rue du Froul

REIMS : LARGERON
23, rue Carnot

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

ROUEN : La Procure
rue du Grand Pont

SAINT-BRIEUC : SOFEC
13, rue Saint-François

SAINT-DIÉ : Le Neuf
15, place d'Alsace

SAINT-ÉTIENNE :
Culture et foi
20, rue Berthelot

STRASBOURG :
Librairie du Dôme
29, place de la Cathédrale

TOULON :
Librairie Catholique Saint-Louis
6, rue Anatole-France

TOULOUSE :
- Église de Gesù
22, rue des Fleurs
- Jouanaud
19, rue de la Trinité
- Sistac Maffre
33, rue Croix-Baragnon

VALENCE : Le Peuple Libre
2, rue Émile-Augier

VERSAILLES :
- Arts et Commerces
1, place Saint-Louis

VINCENNES : Notre-Dame
82, rue Raymond-du-Temple
Comités de presses paroissiaux.

REVUE CATHOLIQUE INTERNATIONALE

COMMUNIO

pour l'intelligence de la foi

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

CONSEIL DE RÉDACTION EN FRANÇAIS

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

COMITÉ DE RÉDACTION EN FRANÇAIS

Jean-Luc Archambault, Jean Bastaire (Grenoble), Guy Bedouelle (Fribourg), Françoise Brague, Régis Burnet, Christophe Carraud, Jean Congourdeau, Michel Constantini (Tours), Mgr Claude Dagens (Angoulême), Marie-José Duchesne, Stanislaw Grygiel (Rome), Roland 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, Krscanska Sadasnjost, Marulićev 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

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

TCHÈQUE : Mezinárodní Katolická Revue Communio

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

UKRAINIEN : Ukraine Communio

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

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

Prochain numéro : juillet-août 2004

La joie

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)
 Un Dieu souffrant ? (2003/5-6)

PHILOSOPHIE

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

Le plaisir (1982/2)
 La femme (1982/4)
 La sainteté de l'art (1982/6)
 L'espérance (1984/4)
 L'âme (1987/3)
 La vérité (1987/4)
 La souffrance (1988/6)
 L'imagination (1989/6)
 Sauver la raison (1992/2-3)
 Homme et femme il les créa (1993/2)
 La tentation de la gnose (1999/2)
 Fides et ratio (2000/6)
 Créés pour lui (2001/3)
 La Providence (2002/4)
 L'image aujourd'hui (2003/4)

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)
 Au cœur de 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)

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
juillet-août 2004
La joie

Nombre d'anciens, de chômeurs, de communautés religieuses ont actuellement du mal à renouveler leur abonnement à *Communio*. Aidez-les, aidez-nous, en souscrivant des abonnements de parrainage (voir conditions page 123).

Collection COMMUNIO-FAYARD

encore disponibles

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

Collection COMMUNIO-PUF

19. Jean-Marie LUSTIGER : **POUR L'EUROPE,
UN NOUVEL ART DE VIVRE**
20. Jean DUCHESNE : **VINGT SIÈCLES. ET APRÈS ?**
21. Jean-Robert ARMOGATHE : **DIVINE TRINITÉ**

Chez votre libraire

COMMUNIO EN AFRIQUE

Des Africains francophones, prêtres, séminaristes, responsables, désirent lire *Communio*. Financièrement, ils ne peuvent pas.

Déjà, de nombreux lecteurs donnent des abonnements en leur faveur. Il en manque encore une bonne soixantaine pour répondre aux nombreuses demandes qui continuent de nous parvenir ; aussi nous espérons anxieusement avoir de nouveaux « parrains » pour assurer ce service d'Église.

Francophones, qui le pouvez, ayez la générosité de « parrainer », au moins un lecteur africain avide de culture théologique (prix : 400 FF ; 61 €). Vous connaîtrez le nom et l'adresse du bénéficiaire.

Voici trois extraits de lettres reçues d'Afrique :

« J'ai une vénération pour la vie et les écrits du cardinal von Balthasar, qui, me semble-t-il, a beaucoup contribué à l'animation de cette revue, de formation théologique. Si j'ai dû suspendre mon abonnement, c'est pour des raisons économiques. » (Bénin)

« Je ne cesse de regretter les circonstances qui ont interrompu, de façon indépendante de ma volonté, ma collection Communio... Nos jeunes ont l'air d'apprécier vos textes, car je constate que certains numéros manquent à ma collection (à mon grand désespoir, car j'ai l'habitude de les consulter souvent). Mais ils sont excusables d'oublier facilement ce qu'ils empruntent. » (Cameroun)

« Merci pour tout le service que Communio m'a rendu à travers sa revue. » (Cameroun)

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

Ci-joint : 61 €.

Nom : Adresse :

.....

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 connus 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*.

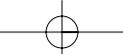
Je désire souscrire un abonnement de parrainage au profit d'un lecteur

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

Nom :

Adresse :

.....





Dépôt légal : juin 2004 – N° de CPPAP : 0106 G80668
N° ISBN : 2-915111-02-2 – N° ISSN : X-0338-781-X – N° d'édition : 95196 –
Directrice de la publication : Isabelle Ledoux-Rak – Composition : DV Arts Graphiques
à Chartres – Impression : Imprimerie Sagim-Canale à Courtry
N° d'impression : 7350.

