

LA JEUNESSE ET L'ÉGLISE

La jeunesse est un passage et non une fin en soi. Elle ne peut alors être qu'un temps privilégié de formation et de recherche de sa vocation. Qu'est-ce que l'Église offre aux jeunes en son sein ? Plus généralement, quels sont les moyens et les fins de l'éducation ? Comment accueillir cette vocation particulière qu'est la vocation sacerdotale ?

Questions _____

Marie-Christine GILLET : Que faire de sa jeunesse ?

Marguerite LENA : « Lève-toi et marche. » Le sens de l'éducation.

Ronald AusTnv : Hollywood et la jeunesse.

Témoignages _____

Sabine LAPLANE : La rencontre de Taizé.

Antoine HÉROUARD : L'aventure du FRAT.

Arguments _____

Gérard CHOLVY : Jeunesse chrétienne en mouvements (1945-1995).

Ludovic LALOUX : Les organisations catholiques de jeunes. **Éric**

AUMONIER : La formation au sacerdoce.

Dossier : L'exercice du Magistère _____

Bruno DUFOUR : La liberté religieuse, trente ans après.

Bruno NEVEU : Pouvoir et savoir dans l'Église.

Actualité _____

Les enjeux de la conférence de Pékin.

Signets _____

Paul Mc PARTLAN : Rapprochement catholiques-orthodoxes.

Ansgar SANTOGROSSI : Pourquoi ordonner des hommes plutôt que des femmes ?

XX, 6 — n° 122, novembre-décembre 1995

ISSN X-0338-781-X
ISBN 2-9072-1257-5



9 782907 212571

Couverture : *Veillée de prière à Taizé*, © Sabine Leutenegger.

Le numéro : 65 F.

COMMUNIO

REVUE CATHOLIQUE INTERNATIONALE

LA JEUNESSE ET L'ÉGLISE

Dossier: Le Magistère

COMMUNIO

REVUE CATHOLIQUE INTERNATIONALE

pour l'intelligence de la foi

LA JEUNESSE ET L'ÉGLISE

*CÉBÈS. — Que dire ? que faire ?
À quoi emploierai-je ces mains qui pendent, ces pieds
Qui m'emmènent comme le songe nocturne ?
La parole n'est qu'un bruit et les livres ne sont que du
papier. (...]
Qu'est-ce que je suis ?
Qu'est-ce que je fais ? qu'est-ce que j'attends ?
Et je réponds : Je ne sais pas ! et je désire en moi-même
Pleurer, ou crier,
Ou rire, ou bondir et agiter les bras !*

(Paul CLAUDEL, *Tête d'or*, 2^e version, I^{re} partie.)

À nos lecteurs : **Communio fête ses 20 ans**

En 1995, l'édition francophone de *Communio* aura vingt ans.

Les 16 et 17 février prochains, la revue fêtera cet anniversaire, à Paris, sous la présidence du cardinal Lustiger et du cardinal Poupard.

Communio ne vit que par vous. Sans votre soutien, sans votre fidélité, sans vos dons et suggestions, et sans la publicité que vous nous faites autour de vous, la revue ne serait pas ce qu'elle est.

Ces deux journées seront donc des journées d'action de grâces, de réflexion et de joie, auxquelles vous êtes naturellement associés.

Merci de réserver dès à présent cette date. Nous vous ferons parvenir bientôt un programme détaillé de ces deux journées.

Communio

ÉDITORIAL

Marie-Christine GILLET : **Que faire de sa jeunesse ?**

9

La jeunesse peut être définie comme un temps privilégié de formation et de prise de conscience de sa vocation. Nous proposons une réflexion sur les moyens et les fins de l'éducation, sur la façon dont doit être comprise et accueillie la vocation sacerdotale au sein de l'Église, enfin sur ce que l'Église offre et a offert à la jeunesse.

THÈME

Marguerite LÉNA : « **Lève-toi et marche** »

13

L'éducateur est confronté à maints paradoxes. Il doit combattre aussi bien le repli narcissique que le conditionnement extérieur et dispose pour cela de la parole. Il doit également permettre tout autant l'enracinement dans un passé que l'ouverture vers l'inconnu de l'avenir.

Ronald AUSTIN : **Hollywood et la jeunesse**

25

Qui détermine les valeurs des jeunes ? les parents, les professeurs, ou... l'industrie du divertissement qui, grâce aux médias, a pris la jeunesse pour cible en créant une pseudo-culture jeune, fondée sur le consumérisme ? Devant une telle remise en question, les adultes responsables – famille, communauté, Église – doivent affirmer leur autorité d'éducateurs : c'est un droit et un devoir.

Sabine LAPLANE : **Des serviteurs de la confiance**

31

Quelle est aujourd'hui la signification de ce rassemblement de jeunes que constitue Taizé ? Le non-conformisme de l'accueil, la simplicité des conditions de vie, l'intensité des offices sont autant de conditions favorables à la découverte ou à l'approfondissement d'une vocation.

Antoine HÉROUARD : **L'aventure du Frat**

41

Chaque année, les jeunes d'Île-de-France se retrouvent : 7 000 jeunes à Lourdes en 1994, 12 000 jeunes à Jambville en 1995. Telle est l'aventure du Frat (Fraternel), commencée au début du siècle et relancée dans les années 1970. Comment faire de cette expérience intense la source d'une foi durable et communautaire ?

Gérard CHOLVY : **Jeunesse chrétienne en mouvements (1945-1995)**

49

Après l'expansion sans précédent qui suit la Libération, les mouvements de jeunesse spécialisés connaissent une crise d'identité qui est une remise en cause de «la priorité donnée à l'évangélisation» au bénéfice d'une action temporelle, politique et sociale.

Dans la société éclatée de cette fin de siècle, l'uniformité des méthodes ne saurait convenir ; le réveil du religieux interpelle les mouvements éducatifs qui doivent répondre à un besoin grandissant de formation.

Ludovic LALOUX : **Panorama des organisations catholiques de jeunes**

61

L'option préférentielle accordée à l'Action catholique jusqu'en 1975 a longtemps constitué un obstacle au développement d'autres mouvements ou organisations de jeunes. Tandis que l'Action catholique est de plus en plus marquée par la désacralisation, on constate une grande variété parmi les mouvements éducatifs, ainsi qu'un foisonnement d'initiatives plus ponctuelles hors du cadre des mouvements. Tous deux se caractérisent par une annonce explicite de la foi.

Eric AUMONIER : **Vocations sacerdotales et formation sacerdotale**

75

Une vocation sacerdotale ne peut être « expliquée » que par l'appel de Dieu, non par les attentes des hommes. L'Église doit donc renoncer à tel ou tel idéal du prêtre pour reconnaître celui que Dieu a choisi. La formation doit être aussi bien formation spirituelle grâce à l'approfondissement de l'Écriture sainte qu'apprentissage d'une vie en communauté qu'on ne peut pourtant garantir aux futurs prêtres.

L'EXERCICE DU MAGISTÈRE : Questions disputéesBruno DUFOUR : **La Déclaration *Dignitatis humanae* trente ans après sa promulgation : glissement et renversement**

89

Le 7 décembre 1965, Paul VI promulguait la déclaration conciliaire *Dignitatis humanae*. Trente ans après, le nouveau contexte créé par l'effondrement du mur de Berlin a fait naître une nouvelle urgence dans les déclarations du Saint-Siège sur la liberté religieuse.

Bruno NEVEU : **Pouvoir et savoir. L'Église et la régulation théologique**

111

À l'heure où l'autorité de l'Église est souvent remise en question, il importait d'explicitier les nuances et les degrés d'adhésion qu'implique l'exercice du magistère.

ACTUALITÉ : La conférence de PékinJoan F. LEWIS : **Le Saint-Siège et la Conférence de Pékin**

139

Sur le rôle décisif des représentants du Saint-Siège à la conférence de Pékin : l'affaire des passages entre parenthèses du document préparatoire.

Mary Ann GLENDON : **Discours à la conférence de Pékin sur les Femmes**

145

Professeur de droit à Harvard, Mary Ann Glendon était à la tête de la délégation du Saint-Siège lors de la IV^e conférence mondiale sur les Femmes. Nous donnons des extraits de son discours du 5 septembre 1995.

SIGNETSPaul McPARTLAN : **Le *Catéchisme* et le dialogue catholiques-orthodoxes : rapprochement dans la même foi**

153

La dernière étape de la réconciliation entre catholiques et orthodoxes sera-t-elle franchie d'ici l'an 2000, comme semble l'espérer toujours le pape Jean Paul II ? Une lecture attentive du *Catéchisme de l'Église catholique* donne lieu de penser qu'un tel espoir n'est pas sans fondement. La primauté de l'évêque de Rome, difficulté théologique majeure dans le dialogue œcuménique, s'y trouve en effet présentée d'une manière à la fois ancienne et profondément renouvelée à partir du mystère de l'Eucharistie qui « fait l'Église ».

Ansgar SANTOGROSSI : **Pourquoi ordonner des hommes plutôt que des femmes ?**

171

La revendication du sacerdoce féminin résulte de l'oubli de la différence, que Dieu a instituée, tout comme l'identité, au sein de la création. La différence entre l'homme et la femme symbolise la différence entre Dieu et le monde, comme entre le Christ et l'Église.

Marie-Christine GILLET

Éditorial

Que faire de sa jeunesse ?

LES JEUNES sont partout. Du monde de la publicité à celui de l'éducation, en passant par les documents de l'Église, la jeunesse est devenue une préoccupation majeure, elle est au centre de tous les débats qui risquent d'en faire une fin en soi.

Il y a chez les jeunes une revendication formidable d'autonomie, mais celle-ci est elle-même récupérée et conditionnée par les médias et la société de consommation qui crée et renouvelle une « *culture jeune* » vouée à l'éphémère et à l'immédiat¹. Notre revue pouvait bien, elle aussi, s'y intéresser d'un peu plus près. Aussitôt apparut une difficulté : de saines règles de méthode nous ayant appris à définir d'abord ce dont nous discuterions ensuite, comment donc définir la jeunesse ? Le critère de l'âge est évidemment arbitraire, en dépit des interdits de la SNCF et de bien d'autres organismes officiels. Pourquoi donc un quadragénaire n'aurait-il pas le droit de revendiquer son appartenance à cette catégorie ? La situation familiale ou professionnelle offre des bases plus discutables encore : il y a des célibats, non consacrés, à vie, les étudiants dits du troisième âge ne sont plus rares, alors que certains interrompent encore leurs études à seize ans. Bref, nous voici réduits à ce sentiment on ne peut plus

1. Voir ici-même l'article de Ronald AUSTIN, p. 25-29.

subjectif qu'est l'état d'esprit : est « jeune » celui qui se sent tel, ce qui ne saurait fournir une assise bien sérieuse à une quelconque réflexion.

Une issue existait cependant : la jeunesse pourrait bien n'être pas une fin en soi, mais désigner un temps d'attente, de formation, de recherche de sa vocation. Ce n'est certes pas là une « définition » tout à fait satisfaisante. L'ensemble du temps humain, la vie tout entière ne peut-elle pas être, ne devrait-elle pas être une telle attente ou une telle disponibilité ? S'il est vrai que c'est notre projet qui ouvre et façonne le temps, le limiter à telle ou telle période signifie tout simplement vider le reste de notre vie de tout contenu. Il est pourtant incontestable que cet âge qui s'étend désormais au-delà de l'adolescence est un moment privilégié ou paradigmatique ; c'est ce que nous découvrons alors – ou ce que nous manquons – qui peut nous permettre – ou non – de prolonger bien au-delà de l'âge limite cette recherche de formation et cette disponibilité à un appel qui sont difficilement dissociables.

Communio devait donc, dans un cahier consacré à la jeunesse, aborder le problème de l'éducation, celui de la vocation – ici sous sa forme sacerdotale', mais elle n'est évidemment pas unique' – et esquisser un bilan de ce qui a été et est actuellement proposé aux jeunes par l'Église. L'historique et le panorama des mouvements ou organisations de jeunesse que l'on trouvera ici est volontairement limité à la situation française. La comparaison avec des pays voisins, l'Italie notamment, permet cependant de prendre conscience du paradoxe qui caractérise actuellement notre pays. De plus en plus de jeunes sont intéressés par les propositions ponctuelles des églises locales, comme en témoigne le succès des pèlerinages dans maints diocèses ; pourtant, la plupart des mouvements à l'échelle nationale ont du mal à prendre un réel essor, la majorité des évêques privilégiant toujours une Action catholique spécialisée qui n'attire plus les jeunes. Il y a sans aucun doute,

1. Voir l'article d'Éric AUMONIER, p. 78-88.

2. L'article de S. LAPLANE (p. 31-40) montre comment les groupements de jeunes, tel Taizé, peuvent contribuer à l'éveil de telle ou telle vocation.

3. Articles de G. CHOLVY et de L. LALOUX, p. 49-60 et 61-74.

en ces temps de nouvelle évangélisation, bien des possibilités que l'Église n'a pas encore pleinement exploitées.

Ajoutons enfin, quant à l'éducation, quelques questions sous-jacentes à l'article de Marguerite Léna (p. 13-24). Y a-t-il une spécificité de l'éducation chrétienne ? Sous doute serait-il présomptueux d'affirmer que le chrétien est, en tant que tel, plus ou mieux qualifié que d'autres dans sa tâche d'éducateur. Il apparaît pourtant que bien des problèmes ou paradoxes propres à l'éducation ne sont pas étrangers au chrétien. Quelle différence faut-il établir entre éducation et instruction ; à qui, parents ou professeurs, revient l'une et l'autre mission ? La tâche du professeur doit-elle se « réduire » à la transmission d'un savoir ? Il est bien certain que l'ambition de tout enseignant est aussi, qu'il se l'avoue ou non, de contribuer, à son échelle, à la formation beaucoup plus générale de l'esprit de son élève. Cette tentation est d'autant plus grande que les parents sont plus indifférents, plus absents, ou, disons-le brutalement, plus incompetents. Il n'est cependant pas certain que le critère de compétence soit requis dans cette formation de l'esprit et de la personnalité que constitue l'éducation de l'enfant et de l'adolescent. Risquons, pour éviter de conclure, le souhait d'une idéale complémentarité entre parents et professeurs, entre un amour attentif à laisser se développer l'imprévu et une compétence dévouée et décidée à ne pas faire de son élève seulement – même si cela est évidemment loin d'être négligeable – le lauréat de tel ou tel examen ou concours.

À la question initiale, ce cahier répond donc que la jeunesse est ce temps privilégié – mais pas unique – de formation et de recherche de sa vocation. Il aura atteint sa fin s'il incite chacun à s'interroger sur le devenir ou la réalisation de sa propre vocation.

Marie-Christine Gillet, née en 1964, mariée, un enfant. Ancienne élève de l'École normale supérieure, agrégée de philosophie, docteur en philosophie – *Schelling, une philosophie de l'extase* –, enseigne actuellement en terminale et en classe préparatoire à HEC. Traductions de Kant et Schelling, articles sur Schelling dans les *Études philosophiques*, les *Archives de philosophie*. Membre du comité de rédaction français de *Communio*.

Marguerite LÉNA, s.f.x.

« Lève-toi et marche * »

PEU DE TEMPS après la première Pentecôte, Pierre et Jean montaient au Temple pour prier. Il y avait là un homme infirme de naissance. Le voyant mendier, Pierre lui dit : « *D'or et d'argent je n'en ai pas ; mais ce que j'ai, je te le donne : au Nom de Jésus-Christ le Nazaréen, lève-toi et marche !* » (Actes 3, 1-10.)

« *Lève-toi et marche !* » Après vingt siècles, l'Église n'entre pas dans le champ de l'éducation avec l'or et l'argent qu'il faudrait pour faire face aux besoins de ce temps. Son « *expertise en humanité* » ne repose pas sur ses avoirs, ses pouvoirs, ni même ses savoirs. Elle n'a rien d'autre qu'une parole à offrir au monde. Encore cette parole n'est-elle pas la sienne, et n'est-ce pas en son nom propre qu'elle la prononce. Mais cette parole est plus qu'un impératif ; c'est un performatif : ce qu'elle énonce, elle l'accomplit en l'énonçant. « *Lève-toi et marche !* » C'est la reprise, dans la bouche de l'apôtre, de la parole par laquelle Jésus de Nazareth avait appelé hors du tombeau Lazare, son ami.

* Ce texte est la reprise d'une conférence donnée en mai 1993 à Genève dans le cadre d'une réflexion prospective sur l'éducation pour le XXI^e siècle, engagée par diverses organisations internationales catholiques d'enseignement : OIEC, FIUC, BICE, UMEC, OMAEC, SIESEC, Pax romana.

C'est surtout l'écho, dans le quotidien de l'Église, de la parole que le Père, au matin de Pâques, prononce sur le Bien-Aimé endormi dans la mort. Chaque fois que l'Église s'engage dans le domaine éducatif, elle est portée par sa responsabilité envers cette parole, tout entière reçue pour être tout entière donnée, et elle s'appuie sur la force agissante de cette parole dans l'histoire. L'éducation est même un domaine privilégié où le « *Lève-toi et marche !* » du livre des Actes peut déployer toutes ses résonances anthropologiques et théologiques.

Résonances anthropologiques d'abord. Cette parole ne prescrit encore aucune fin définie ni aucune destination explicite. Elle dit seulement qu'il vaut mieux être debout que couché, en route que paralysé. Le destinataire de cet ordre va se lever seul, et marcher de son propre mouvement. Mais il a fallu que la parole d'un autre, d'abord, le délie. Qu'elle aille plus loin que sa demande expresse et son désir immédiat. Qu'elle fasse crédit en lui à l'attente muette de ce qu'il n'osait même pas espérer. Qu'au-delà du visible elle anticipe le possible, et même l'impossible. Telle est bien l'injonction éducative. Elle met debout, et en route. Dans le mot français éducation, le préfixe é-, qui demeure évasif, indique ce mouvement sans préjuger de son terme. J'aime à voir là comme un index pointé vers le mystère de l'homme, en promesse et en genèse dans l'enfant. Mystère de l'homme qui le rend irréductible aux idées que nous formons sur lui, insaisissable par les seuls moyens de la puissance technique et de la planification politique. Éduquer un enfant, c'est toujours prendre en charge cette étrange « *claudication spirituelle* » qui le déporte sans cesse vers une fin soustraite à sa maîtrise et pourtant promise à son désir. Nous avons donc à promouvoir ensemble des réalités dont la synthèse ne peut être ni donnée ni produite : la personne et la société, la tradition et l'innovation, l'inscription dans la particularité d'une culture et l'ouverture à l'universalité humaine. Pour honorer ces paradoxes dans un monde qui tend à se totaliser et qui développe de manière prodigieuse ses moyens d'action sur l'homme lui-même, la première des priorités éducatives me paraît devoir s'énoncer de manière négative, comme l'étaient les premiers mots de Pierre à l'infirme de la Belle Porte : de concept adéquat

et déterminé, univoque et fonctionnel de l'homme, je n'en ai pas, je ne veux ni ne dois en avoir.

Mais il faut ajouter une seconde priorité. Notre monde est en effet confronté à un certain nombre de lignes de fracture qui en menacent l'avenir : rupture entre l'homme et son environnement naturel ; rupture entre générations ; écart croissant entre les pays économiquement riches et ceux qui ne le sont pas ; instauration, dans les pays développés eux-mêmes, de modèles de société, de santé, de culture à deux ou à plusieurs vitesses. Or la rupture est le destin normal des paradoxes dès qu'on n'en retient plus qu'un des termes. On joue alors l'individu contre la société, ou l'inverse ; la liberté contre la nature, ou l'inverse ; le repli identitaire contre l'universalisme, ou l'inverse... Moyennant quoi, on cautionne idéologiquement ou on renforce pratiquement les lignes de fracture à la surface de notre monde. Chaque fois qu'on dissocie les termes du paradoxe qu'est l'homme, ce sont les hommes que l'on divise et sépare. La seconde priorité serait donc de prendre pleinement en compte, dans la responsabilité éducative, les facettes contrastées de ce paradoxe, quitte à compliquer par là la tâche. Car précisément le principe d'unité de ces contraires nous échappe : « *L'homme passe infiniment l'homme.* » Il ne possède sa pleine identité qu'en la recevant d'un autre et d'un plus grand que lui. Ici intervient la responsabilité propre de la conscience chrétienne.

Revenons à l'injonction de Pierre : « *Lève-toi et marche* », en l'écoutant cette fois dans toute sa résonance théologique. Dans l'épisode des Actes, la puissance de vie du Ressuscité vient rejoindre cet homme, ce boiteux, jusque dans son corps paralysé au seuil du Temple par la maladie, pour le faire entrer dans le Temple « *marchant, bondissant et louant Dieu* ». Toute espérance éducative qui n'irait pas jusque-là pour nos enfants et pour le monde, qui resterait au seuil du Temple, serait une espérance mutilée et infirme. Elle trahirait le droit spirituel des consciences, l'attente implicite et inavouée du cœur. Elle manquerait le point secret d'unité où l'énigme qu'est l'homme pour lui-même est levée comme la pierre du tombeau sous la lumière pascale. Elle trahirait le don de Dieu en Jésus-Christ.

C'est vrai : aucun concept empirique ou rationnel ne mesure de façon adéquate l'agir éducatif, aucune fin immanente n'en épuise l'élan. Mais ainsi se marque en creux la vocation de l'homme à ne trouver qu'en Dieu son achèvement. La conscience chrétienne doit donc maintenir ouverte cette brèche qui protège l'éducation de toute dérive totalitaire ou idéologique. Elle doit garder mémoire de cette exigence infinie qui interdit aux éducateurs la démission et la pusillanimité. Elle a à aiguïser sans cesse la pointe du paradoxe. Bien plus : parce que le mystère de l'homme, qui polarise et dynamise tout notre travail éducatif, a sa source et sa clé dans le cœur de Dieu, l'attestation d'un principe d'unité au-delà des contraires et de sa présence opérante dans l'histoire est confiée au cœur de l'Église. À elle d'être assez profondément habitée par le Nom de Jésus-Christ pour que, à ceux qui demandent toujours plus de savoirs et de pouvoirs, de diplômes et de débouchés, elle puisse offrir ce qu'ils ne demandent pas, mais qu'ils attendent pourtant obscurément : leur nom pour Dieu et pour toujours, la joie de marcher librement en sa présence.

Je retiendrai ici deux de ces paradoxes auxquels l'éducateur est confronté. Ils touchent à la fois à l'essentiel et à l'urgent : aux permanences de la formation humaine et aux besoins conjoncturels de notre temps. Le premier concerne la mise en relation nécessaire et toujours plus ou moins conflictuelle de l'intériorité et de l'extériorité ; le second, l'articulation délicate des héritages du passé et des possibilités de l'avenir dans l'acte même de transmission.

Dans un beau texte de *La Crise de la culture*¹, écrit dans le contexte des années 68 aux États-Unis, Hannah Arendt pose une double question : Aimons-nous assez le monde pour en assumer la responsabilité devant et pour nos enfants ? Aimons-nous assez nos enfants pour ne pas les rejeter de notre monde ni leur enlever la chance d'entreprendre quelque chose de neuf ? Il s'agit bien en effet, en toute éducation, de

1. H. ARENDT, « La Crise de l'éducation », dans *La Crise de la culture*, Paris, Gallimard, coll. « Idées », 1972, p. 251-252.

promouvoir l'une par l'autre l'intériorité d'une nouvelle présence irremplaçable, inédite – « *chaque enfant a une parole à dire qui n'est qu'à lui* » – et l'extériorité d'un monde donné, dans sa configuration sociale et historique. Ces deux amours, du réel avec ses nécessités et ses lois, et de l'enfant dans sa faiblesse et ses promesses, sont la première condition de l'action éducative : elle s'accommode aussi mal du ressentiment contre le monde que du mépris de l'enfance ou de la peur devant les jeunes. Mais ces deux amours ne coïncident pas aisément. D'un côté, les impératifs du monde extérieur vont croissant, et ils ont tendance à s'intégrer dans des technosciences de plus en plus contraignantes, qui polarisent largement à leur service les pratiques éducatives. De l'autre côté, les sciences humaines ont démultiplié les médiations et les variables du développement physique, cognitif, social, affectif de l'enfant, et tendent à particulariser à l'infini l'acte pédagogique. Où trouver alors le principe d'unité qui fasse droit à la fois au réel tel qu'il est et à l'enfant tel qu'il peut et veut être, sans céder aux pentes de l'utilitarisme d'un côté, de l'individualisme de l'autre ?

Je crois qu'il faut remonter pour cela à contre-courant, vers le mystère même de la vie de l'esprit, en sa double pulsation d'intériorité singulière et d'ouverture sans frontières. Éveiller et fortifier en chaque enfant, en chaque jeune, la vie de l'esprit, c'est l'arracher à la fois au repli narcissique sur soi et à l'empire exclusif des conditionnements extérieurs. Car c'est seulement par la vie de l'esprit que ces conditionnements peuvent devenir les conditions de la liberté personnelle, et que l'individualité peut s'ouvrir lentement à l'universel. La vie de l'esprit est intériorité *et* manifestation, réceptivité *et* initiative, consentement à la nécessité *et* rébellion contre elle. Elle est cet étrange pouvoir du faire sien ce qui est autre, et d'exprimer hors de soi, dans l'extériorité du monde, ce qui est sien.

Nous en avons un paradigme dans le tout premier apprentissage linguistique de l'enfant, qui lui ouvre précisément l'accès à la vie de l'esprit : on y voit comment l'obéissance à un système anonyme, contraignant, contingent, comme l'est toute langue maternelle, engendre l'enfant à la liberté de penser, devient la condition d'une expression spontanée et d'une

communication virtuellement universelle. En apprenant à parler, c'est-à-dire en recevant les moyens de sa propre manifestation, l'enfant se met en chemin vers le secret de sa propre identité ; en se soumettant à une loi extérieure, il commence à déployer son propre désir d'être.

Au-delà de ce paradigme, mais à sa lumière, se dégage un point important de vigilance éducative dans notre présent. Être capable de s'exprimer et de rejoindre autrui dans sa manifestation, avoir quelque chose à dire et savoir prendre le risque de le dire, et cela universellement, voilà un des défis de notre temps de communication généralisée mais souvent distraite, éclatée, anonyme. Défi rendu plus vigoureux par l'existence massive des phénomènes de l'oppression et de l'exclusion. L'exclusion refoule un être au-dehors, lui interdit l'accès au monde social commun ; l'oppression, elle, l'enferme au-dedans, barre la manifestation publique de ses propres convictions jusqu'à les faire oublier du sujet lui-même. Or l'exclusion et l'oppression ont un seul contraire : l'expression qui conduit du dedans au dehors, suscite et fait communiquer l'une avec l'autre une intériorité éveillée à ses propres profondeurs et une extériorité offerte à l'engagement responsable. La distinction sans séparation de ces termes et leur relation sans confusion a donc un enjeu éthique, culturel et politique décisif.

Pouvons-nous, comme éducateurs, relever ces défis ? Nous disposons pour cela d'un instrument fragile, d'une arme aux effets incertains, et souvent semblable à un boomerang : la parole. Dans notre histoire récente, nous avons appris des dissidences aux mains nues et au courage invincible qu'une parole de vérité pèse plus lourd que l'oppression, et que la violence totalitaire peut vaciller sur ses bases quand certains osent dire tout haut ce qu'ils savent vrai. Ils font tomber le mur qui séparait les attitudes extérieures des certitudes intérieures. Ils restaurent entre elles la communication coupée par le mensonge. Peut-être faut-il aujourd'hui attendre d'éducateurs aux mains nues, mais au courage également invincible, la parole libératrice qui peut faire vaciller les murs de l'exclusion sociale et de la marginalisation juvénile. Est

libératrice une parole vraiment adressée à un jeune, sans fausse distance ni molle compromission, qui le constitue en interlocuteur, attend de lui une réponse dont elle ne préjuge pas, dont elle ne dispose pas. Ce sont des paroles de cette sorte qui éveillent la vie de l'esprit. En deçà et au cœur des problèmes brûlants de formation technique et de chômage économique, il y a des esprits en jachère, des énergies spirituelles sans emploi. Combien de jeunes sont exclus de leur propre identité, de leurs propres dons, littéralement enfermés hors d'eux-mêmes, parce qu'aucune parole responsable n'est venue au-devant d'eux pour leur permettre de s'exprimer, de déployer leurs capacités créatrices ? Qu'est-ce que la violence, sinon le retour de la parole au cri, et des gestes du corps à la décharge brutale d'énergies refoulées ? Donner à un être des moyens d'expression, c'est donc remonter en sens inverse le cours insensé de la violence, dessiner un espace commun de reconnaissance où les différences, au lieu de se durcir en rejets passionnels, peuvent apprendre à se confronter et à se féconder sous la loi de la parole et de la vérité. C'est réamorcer sans cesse l'interminable conversion de l'esprit de domination à l'esprit de réciprocité.

Mais il faut aussi inlassablement convertir le passé en avenir. Nous touchons ici le second paradoxe de notre tâche d'éducateurs, qui est celui de l'histoire humaine comme telle. Assumer la responsabilité du monde devant et pour nos enfants, c'est en effet répondre d'un certain nombre d'héritages qui constituent notre mémoire commune. Donner à nos enfants la chance d'entreprendre quelque chose de neuf, c'est ouvrir devant eux un avenir non balisé d'avance et plus vaste que le court terme d'une temporalité en miettes. Chaque génération nouvelle constitue un écart vis-à-vis du passé ; ses tensions avec celle qui la précède sont comme le signe et la cicatrice de cet écart. Elle contient aussi en elle-même une inépuisable réserve d'avenir. Mais elle ne peut marquer son écart et puiser dans cette réserve d'avenir qu'en devenant d'abord elle-même héritière. Ce n'est pas sans raison que la plupart des sociétés ont fortement ritualisé les conduites de transmission : l'acte de transmettre – une vie, une culture, une foi – met en jeu les données les plus hautes de

de l'existence, la vie et la mort, le oui et le non des libertés. Entrer, par l'éducation reçue, dans une tradition culturelle, c'est se constituer débiteur et accepter spirituellement une origine ; partager une culture à des jeunes, c'est consentir spirituellement au devenir autre de ce que nous transmettons, lui ouvrir un avenir au-delà de nous-mêmes, au-delà de la mort. Toute formation humaine obéit à un double et indissociable mouvement : elle ouvre, en amont, l'accès au passé humain, des savoir-faire immémoriaux jusqu'aux conquêtes ou aux blessures les plus récentes ; elle libère en aval l'espace du possible, c'est-à-dire la condition de toute décision personnelle comme de toute vie collective sensée. À cet égard l'éducation est nécessairement tout ensemble conservatrice et révolutionnaire.

Cette double exigence nous conduit à nouveau au plus vif de la vie de l'esprit, dont le propre est d'être à la fois mémoire, présence gardée et intériorisée de ce qui a été, et création continue d'imprévisible nouveauté. Cela nous met aussi, me semble-t-il, au vif des priorités de notre temps. On peut constater en effet que s'y dessinent actuellement des lignes de fracture qui menacent la trame même de la transmission culturelle. Nous ressentons dans la société occidentale la pression d'impératifs techniques et économiques qui nous projettent vigoureusement en avant de nous-mêmes, mais qui risquent de créer par distraction des oublis sélectifs, des mutilations de la mémoire : pensons à l'analphabétisme religieux de tant de jeunes Européens de l'Ouest. Au même moment, nous assistons dans les pays de l'Est européen à un formidable effort de réappropriation d'une mémoire refoulée ou interdite, avec toutes les graves menaces de dérive nationaliste qu'il inclut, mais aussi tous les rejaillissements créateurs qu'il peut susciter. Nous constatons surtout, et cette fois à l'échelle du monde entier, les phénomènes massifs de déracinement géographique, social, affectif, qui privent tant de jeunes des assises de leur propre existence en les aliénant de leurs origines familiales et culturelles.

Le rapport à l'avenir n'est pas actuellement moins

problématique que le rapport au passé, et les deux sont d'ailleurs solidaires. Un récent essai de Luc Pareydt parlait de « *génération en mal d'héritage* », prise dans une « *histoire lisse* », dont elle est plus spectatrice qu'actrice¹. Faute des référentiels symboliques que constituent des événements fortement vécus en commun, dans le conflit ou le consensus, par toute une génération, celle des jeunes a, en France, du mal à définir en avant d'elle-même ses propres projets d'avenir. Or, l'incertitude économique généralisée ainsi que l'effacement contemporain des idéologies qui assignaient à grands frais un sens déterminé à l'histoire appellent précisément une imagination créatrice d'avenir, capable de projeter de nouvelles configurations du sens, suscitant et orientant le courage d'agir. Ajoutons à cela, comme un passionnant défi, les nouveaux rapports au temps induits par les révolutions technologiques contemporaines, qui modélisent, simulent, démultiplient les virtualités et les stratégies de l'action, mais restent muettes sur ses fins.

Je pose à nouveau la question : pouvons-nous, comme éducateurs, relever ces défis ? Il me semble que oui. Non pas tant en faisant ceci ou cela, mais en étant simplement et courageusement ce que nous sommes. Il faut entendre ici la voix de Soljenitsyne, rappelant récemment « *l'urgence de semer d'abord ce qui croît lentement* ». Les éducateurs sont précisément les jardiniers de ces lentes croissances, gardiens de la longue durée en même temps que penchés sur tout ce qui veut naître et grandir. Ils sont à cet égard les témoins et les artisans de l'historicité proprement humaine, dont ils tissent obscurément la trame, à un niveau peut-être plus radical que ne le font les échanges économiques et les luttes politiques. Comme l'ont toujours senti les régimes totalitaires, pour déchirer cette trame il suffit de casser ou de manipuler les institutions éducatives. À l'inverse, pour la retisser patiemment, fil après fil, il faut des éducateurs qui exercent auprès des jeunes la double générosité des racines et des horizons, sans se laisser trop impressionner par l'utilité ou l'efficacité immédiates. Le détour est souvent le plus court chemin d'un

1. L. PAREYDT, *Génération en mal d'héritage. Des jeunes en quête de mémoire*, Paris, Assas Éditions, 1992.

homme vers lui-même et vers les autres. Encore faut-il que ce détour permette et facilite une appropriation responsable, et que les héritages reçus, les possibilités offertes puissent se mettre à la première personne en ceux qui les reçoivent, prennent corps en un projet personnel de vie. Aucune éducation ne peut s'en porter garante. Mais nous savons tous qu'ont seuls quelque chance d'y mener les éducateurs qui sont en même temps des témoins. Des hommes et des femmes qui mettent au foyer de leur propre existence les valeurs et les significations dont ils sont les passeurs. De tels témoins n'imposent rien ; mais, comme dit profondément la langue, ils « *inspirent confiance* ». Cette inspiration-là peut conduire un jeune jusqu'au point secret de son être où la mémoire ne fait plus qu'un avec l'esprit en acte, et où un projet peut unifier son existence tout entière.

Aujourd'hui comme hier, être éducateur, c'est donc veiller aux sources de la vie de l'esprit, éveiller l'esprit. Tout enfant y a droit et en a besoin, et plus que tout autre ceux sur qui pèsent des conditions extérieures plus défavorables. Mais notre monde aussi y a droit, parce que nos plus hautes conquêtes, dans l'ordre des savoirs et des pouvoirs, ne prennent et ne gardent sens que prises et gardées dans la vie de l'esprit. Émancipées de sa vigilance créatrice, réflexive, critique, elles risquent toujours de devenir opaques ou oppressives, de séparer plutôt que d'unir. Dans les années 1930, Bergson distinguait deux éducations, l'une adéquate aux sociétés closes, fondée sur la pression extérieure du groupe et les nécessités sociales, l'autre appelant la vie de l'esprit par la contagion propre de l'esprit'. Mais il n'y a plus de sociétés closes. Dans un monde ouvert, pluraliste et mobile comme est le nôtre, seule la vie de l'esprit est assez personnelle pour résister aux entraînements collectifs, faire de l'un et du mien avec le pluriel et l'étranger, et de l'avenir avec le passé. Seule elle est assez universelle pour franchir toutes les frontières et créer inlassablement du neuf.

1. H. BERGSON, *Les Deux Sources de la morale et de la religion*, Paris, PUF, 1958, p. 99-103.

Peut-être pouvons-nous alors revenir, au terme de cette réflexion, à la responsabilité et à la grâce propres des chrétiens dans le domaine de l'éducation. Garder la parole, la mémoire, le possible, tenir ensemble l'intériorité et l'extériorité, le singulier et l'universel, le déjà dit et l'inédit de l'histoire : si tels sont les impératifs paradoxaux de l'éducation, nous n'y sommes pas, comme chrétiens, des étrangers ni des hôtes de passage. Nous y reconnaissons en filigrane des réalités familières, celles-là mêmes que le Christ, dans le mouvement de son Incarnation et de sa Pâque, dans l'effusion de son Esprit sur toute chair, est venu assumer et accomplir dans notre histoire.

Dans le Verbe fait chair, en lui seul et une fois pour toutes, la parfaite coïncidence de l'intériorité et de l'extériorité s'est réalisée : « *Philippe, qui me voit voit le Père* » (Jean 14, 9). Par le don de la Pentecôte, l'intériorité de la conscience baptisée s'est creusée en conscience filiale jusqu'à ce seuil, cet abîme où l'Esprit se joint à notre esprit pour attester que nous sommes enfants de Dieu. Mais loin d'inviter au repli intimiste ou à une mystique d'évasion, le même don de l'Esprit suscite la parole et la met en branle aux dimensions du monde et de l'histoire. Sous la mouvance de l'Esprit-Saint qui approfondit l'homme intérieur et dilate universellement le cœur, un éducateur peut respirer largement.

Il peut, avec la même audace confiante, assumer le passé et s'ouvrir à l'avenir. Car, quelles que soient les forces de mort qui travaillent notre histoire, si lourds que soient parfois les héritages, si menaçant que nous paraisse à certaines heures l'avenir, nous savons que notre mémoire est déjà purifiée par un pardon, que notre avenir est déjà sauvé par une promesse. A l'heure unique de sa Pâque, le Seigneur Jésus a posé sur notre passé pécheur, sur notre avenir fragile, le sceau de sa présence : « *Je suis avec vous tous les jours jusqu'à la fin du monde* » (Matthieu 28, 20). Chaque eucharistie fait entrer notre mémoire dans son mémorial, ouvre notre avenir à son avènement.

C'est en fin de compte à nous, éducateurs chrétiens souvent paralysés au seuil de notre tâche, à nous qui n'osons pas aller au

fond de notre désir de salut pour ceux qui nous sont confiés,
que s'adresse la parole de Pierre, la parole de l'Église :
« Lève-toi et marche. »

Communio

**a besoin de votre soutien.
Faites des abonnés.**

Marguerite Léna, née en 1939. Membre depuis 1961 de la communauté apostolique Saint-François-Xavier. Agrégée de philosophie, professeur de philosophie en lettres supérieures à Sainte-Marie-de-Neuilly et au séminaire diocésain de Paris. Membre du comité de rédaction de l'édition française de *Communio*. Publications : *L'Espoir de l'éducation*, Desclée, 1991 ; *Honneur aux Maîtres*, Critérium, 1991 ; Articles dans *Axes*, *Études*, *Communio*.

Ronald AUSTIN

Hollywood et la jeunesse

PARENTS et éducateurs ne cessent de déplorer la violence à la télévision, ce qui n'empêche pas qu'il y ait une violence à la mode au cinéma aujourd'hui. *Tueurs-nés* d'Oliver Stone est peut-être une satire, mais le film s'appuie sur un goût qu'on a encouragé pour l'étalage d'une violence démesurée. Les chaînes de télévision dépensent des millions pour éviter la réglementation d'une violence relativement modérée, pendant que Hollywood ne cesse de remplir ses caisses grâce à des flots de sang. Y a-t-il là un mépris conscient de ce qu'on peut en penser ? La réponse tient à la nature du marché du cinéma, et au fait qu'il dépend de plus en plus des jeunes.

Si l'on veut vraiment imposer des limites à ce que les médias peuvent montrer à un public jeune, ou même arriver à un compromis raisonnable sur la question, il ne faut pas oublier, dans le débat, d'évaluer à sa juste mesure la puissance des médias et l'importance des bénéfices tirés du marché de la jeunesse.

Quentin Schultze et ses collègues ont été dans les premiers à essayer de le faire dans leur livre de 1990, *Danser dans l'obscurité*. Ce livre, dont le sous-titre est *Jeunesse, culture populaire et médias*, étudie l'histoire et l'évolution de la « culture jeune » et analyse avec perspicacité les effets à long terme de la commercialisation des rites de passage. Q. Schultze et son

équipe adoptent en effet une perspective historique, et rappellent que si toutes les sociétés ont dû chercher à canaliser l'énergie et la fièvre de la jeunesse, seule la société contemporaine a poussé sa jeunesse à créer elle-même ses propres valeurs, croyances et pratiques.

Les jeunes restent plus longtemps à l'école, ce qui prolonge leur adolescence. Dans les années 1950, les effets de cette adolescence prolongée et le message ambigu qui leur prêchait à la fois l'indépendance et le conformisme produisirent chez les jeunes ouvriers blancs une « *culture jeune* » rebelle, à la façon d'Elvis Presley. De même, l'explosion des campus dans les années 1960 n'était pas due à la guerre du Viêt-Nam, mais à la prise de conscience par les étudiants du fait qu'ils n'étaient que des numéros dans l'ordinateur de l'université. Il ne faut pas oublier que le premier slogan des étudiants révoltés de Berkeley était : « *Pas de soumission, pas de mutilation.* »

À partir de 1955, l'augmentation du revenu net et la crise de la famille ont créé à la fois des possibilités économiques et des besoins affectifs sans précédent. Il en est résulté une « *culture jeune* » aussi contradictoire que les conditions de son apparition : recherche d'identité orientée par des industries dont le but est le profit, et « *révolte* » qui finit par s'adapter à un système socio-économique. Ce que cette « *culture* » apporte, ce n'est pas la révolution, c'est le consumérisme. Le marché de la jeunesse a longtemps été le principal champ de bataille du combat sur les valeurs. Ce n'est pas là, quoi qu'en disent certains, un conflit de générations. Le croire, c'est croire que le conseil d'administration des grandes entreprises qui dominent la production et la distribution dans ce domaine est aux mains de jeunes à cheveux longs.

Si donc le débat sur les valeurs de la « *culture jeune* » n'est pas le combat d'un ordre vieillissant contre une jeunesse en pleine évolution, s'il s'agit au fond, au contraire, comme ce livre le montre, d'une pseudo-culture artificielle créée pour les jeunes par ceux qui ont le pouvoir, qu'est-ce donc qui est vraiment en question ici ?

Eh bien, c'est l'autorité, surtout dans le domaine moral – il s'agit de savoir quelle en est la nature, qui en est investi – et

l'amour, qui se cachent sous les termes de « *violence* » et de « *sexualité* ».

Le problème de l'autorité est absolument crucial si l'on veut contenir le fléau de la violence. La « *violence* », dans la réalité de la vie urbaine, c'est le comportement agressif et violent des jeunes mâles. Il suffit d'avoir observé un tant soit peu les tendances des médias dans les deux dernières générations pour ne pas être étonné de l'éclatement et du manque de cohérence de toutes les formes d'autorité. Le plus dangereux a pourtant été le dénigrement constant de l'autorité virile légitime. Les médias représentent sans cesse, dans leurs héros et leurs « *durs* », le conflit du jeune incompris et de l'adulte en position d'autorité. Mais toute société qui méconnaît le rôle irremplaçable des adultes ne peut que dépendre de plus en plus de la police et du pouvoir de l'État.

Quant au problème de l'amour, on le perd en général de vue dans tous les débats sur la sexualité. Mais les fantaisies des médias à propos du sexe n'utilisent pas seulement les besoins biologiques des adolescents. Elles font entrer dans des relations fictives, où l'on peut s'affirmer et être accepté sans aucun des risques que l'on court dans un engagement réel.

L'adolescent consommateur de spectacles pose ainsi lui-même les règles du jeu. Il n'y a pas d'exigence ou de conflit, comme dans une véritable relation avec des parents, pas de souffrance, pas de déception. Cette commercialisation du bonheur affaiblit encore plus toute autorité réelle, que ce soit celle des parents ou celle des professeurs. Comme toute transaction économique, elle est anonyme et standardisée. Ce qui la rend plus séduisante, c'est le rêve du consommateur, qui s'imagine qu'il « *connaît* » la vedette, ou même qu'il a part à la création de l'événement médiatique.

La valeur irremplaçable de la « *culture jeune* » pour l'industrie des médias tient au fait que les jeunes ne sont pas seulement les plus malléables et les plus exposés des consommateurs, mais encore qu'ils rendent possible un renouvellement constant des produits. Ce n'est pas une « *génération* », comme on le dit, qui est la cible de la publicité des médias, puisque ses références ne durent que quelques

années. Une culture qui n'a plus beaucoup de contenu religieux a déjà suffisamment de peine à affronter le vieillissement et la mort, mais un consumérisme fondé sur une adolescence prolongée produit finalement des attitudes qui empêchent d'accéder à la maturité.

De toute façon, comme on pouvait le prévoir, l'essai des médias pour fabriquer une identité et une solidarité de génération est incapable de créer de vrais rites de passage. Sans engagement, sans sacrifice de soi, il ne peut y avoir d'identité précise ni de buts pour les jeunes. La seule échelle de valeurs est une échelle des plaisirs et des peines, dans une vie où l'on ne cherche plus que la nouveauté de l'expérience.

Devant les effets de la culture jeune, on ne peut éviter la question de fond : Qui a autorité sur la vie des jeunes ? Qui a le droit et l'obligation d'exercer cette autorité ? Mais aussi : Qui détermine en fait les valeurs des jeunes ? Les parents ? Les professeurs ? Ou l'industrie du divertissement ? Il semble bien que ce qui se passe en fait ne soit guère satisfaisant. La défense rebattue que les médias opposent à toute critique, à savoir qu'ils sont au service du consommateur, avec le marché pour seul arbitre, n'est pas vraiment honnête ici, car cet argument suppose la maturité du consommateur. Il faut bien que quelqu'un soit responsable.

Les auteurs de *Danser dans l'obscurité* n'ont pas grand-chose à proposer en guise de solution. Ils ne sont pas convaincus par le lieu commun selon lequel la technologie résoudra ces problèmes toute seule, grâce à une décentralisation généralisée. Avec les fortunes que l'on gagne à produire pour les jeunes, que ce soit des films ou de la musique, il est naïf d'espérer que l'industrie concernée se reformera d'elle-même. Ils ne veulent pas non plus de la réaction d'un « *traditionalisme stupide* », bien qu'ils concluent que des « *structures locales traditionnelles fortes* » sont nécessaires au maintien d'un pluralisme assez vigoureux pour proposer d'autres formes de culture.

Le mouvement naissant qui veut « *apprendre à lire* » les médias est un pas dans la bonne direction ; il n'est pourtant pas assez connu du public. Plus développé au Canada et en Australie qu'aux États-Unis, c'est un essai pour inclure dans le

concept d'alphabétisation l'accès aux divers médias, et pour proposer des programmes éducatifs destinés à développer la pensée critique et le jugement.

Les catholiques qui tentent de faire face au problème des médias, que ce soit comme spectateurs, parents ou éducateurs, pourraient commencer par affirmer leur propre point de vue. La famille, la communauté et l'Église ont le droit et le devoir de donner une éducation morale aux enfants. Les médias sont au mieux une extension de la communauté, et si le droit de rechercher un profit sur le marché est bien un droit, c'est un droit secondaire.

Traduit de l'américain par Irène Fernandez.

Ronald Austin, réalisateur de film et de TV, très connu aux États-Unis. Converti au catholicisme, il est très actif dans *Christians in the Media*. Il a publié cet article en 1994 dans le *National Catholic Register*.

Sabine LAPLANE, s.f.x.

Des serviteurs de la confiance

« **A**CCUEILLIR depuis des années de si grands nombres de jeunes demeure pour nous un étonnement. Dès les débuts de Taizé, nous avons compris qu'il était essentiel de vivre dans une confiance réciproque avec les nouvelles générations. » Ces mots récents de frère Roger, fondateur de la communauté de Taizé, peuvent être pris comme clefs de lecture d'une expérience qui a pris des dimensions universelles, de Taizé à la mer de Chine, de Paris à Budapest, et bientôt Wrocław¹, de Rome à Dakar en passant par Nairobi Londres et Madras, du Brésil aux Philippines... *Accueil. Étonnement. Confiance.* Ni fruit d'un vaste projet de conquête apostolique, ni résultat d'adaptations savantes, moins encore effet d'un savoir-faire appliqué, l'attraction exercée par Taizé relève d'un autre ordre de réalités : la force du témoignage d'une communauté monastique ancrée dans l'Évangile, cimentée par un amour jaloux de l'Église et consciente d'une mission. Les jeunes ne s'y trompent pas qui reconnaissent l'authenticité de l'inspiration qui anime la communauté et les rencontres qu'elle suscite aujourd'hui comme hier.

1. Du 28 décembre 1995 au 1^{er} janvier 1996, des dizaines de milliers de jeunes de tous les pays d'Europe seront accueillis en Pologne, à Wrocław. Nouvelle étape du « pèlerinage de confiance sur la terre », ce sera la dix-huitième rencontre européenne de jeunes préparée par Taizé.

Ubi caritas

Pour le jeune qui débarque sur la colline de Bourgogne (ou dans une des grandes villes européennes qui reçoivent une rencontre internationale entre Noël et le Jour de l'an), pas de préalable contraignant à l'accueil mais une présomption de recherche personnelle. À son arrivée, il reçoit un document contenant toutes les instructions pratiques nécessaires, mais qui commence ainsi :

Si le Christ est uni à chaque être humain sans exception, il attend de chacun de nous une réponse toute simple, toute libre. Venir à Taizé, c'est être invité à aller aux sources d'Évangile par la prière, le silence, une recherche. Chacun est ici pour découvrir ou redécouvrir un sens à sa vie, pour reprendre élan, pour se préparer à prendre des responsabilités de retour chez soi, se rappelant la parole de saint Jean : le Christ Jésus n'est pas venu sur la terre pour juger le monde mais pour que par lui toute créature humaine soit sauvée, réconciliée.

D'emblée, la référence au Christ est proposée sans ambiguïté, mais l'identité chrétienne n'est ni exigée ni imposée. Il n'est qu'à se situer parmi les hommes de bonne volonté pour être cordialement accueilli.

L'on entre dans un univers où le mode de relation est tout autre que celui de la vie sociale habituelle en cette fin de siècle. Les points de repère basculent. Par exemple, pour beaucoup, le nom de famille, parmi tant d'autres, ne sera pas retenu, l'appartenance confessionnelle ne sera pas connue, non plus que les diplômes ou l'insertion sociale. Vous serez appelé par votre prénom suivi souvent du nom du pays, de la région ou de la ville d'où vous arrivez. Là se découvre finalement qui vous êtes en vous-même. Et vous êtes respecté pour vous-même, sans étiquette, tel que vous voudrez bien vous présenter.

C'est ainsi qu'un beau jour, je me suis trouvée assise à côté d'un Équatorien qui me parut remarquable. Il s'était présenté comme pasteur. À la fin de l'échange, n'y tenant plus, je lui demandai quelle sorte de pasteur il était. Sa réponse me permit de comprendre que je parlais à Mgr Proano, défenseur

des Indiens dans son diocèse. À l'époque – c'était dans les années 1970 – il ne cherchait pas l'incognito, mais s'il s'était d'emblée présenté avec sa charge pastorale, peu de jeunes auraient pu avoir avec lui le dialogue si simple et profond que nous avons ouvert ce jour-là et j'aurais été bien intimidée d'avoir à animer un atelier de partage sur la prière devant un évêque...

« À Taizé, on fait attention aux personnes, aux nouvelles idées. La recherche crée à elle seule un esprit commun » me disait avec conviction un jeune venu de l'Est lors de la grande rencontre de Paris, en décembre 1994. Il est vrai qu'on entre dans un mode de vie et un style de rapports qui font rupture avec l'ordinaire. De plus, les conditions matérielles de l'accueil restent volontairement simples : elles permettent de prendre du recul par rapport à une société où la tentation consumériste est forte.

Cet esprit commun s'acquiert comme par contagion, sans discours moralisateurs ni multiplication des interdits, et pourtant l'on constate de surprenantes évolutions dans les comportements, de la désinvolture au respect de l'autre, du respect à l'attention à l'autre, particulièrement au plus petit, au faible, à l'exclu.

Déjà, lorsque celui qui allait devenir le frère Roger parcourait la région à bicyclette pour y trouver le lieu qui serait propice à ses projets, le 21 août 1940, il avait su se laisser accueillir par une vieille femme. Son cœur l'avait entendu lui dire : « *Restez donc ici, nous sommes si seuls et l'hiver est long.* » Pendant deux ans, de 1940 à 1942, il avait caché des réfugiés dont de nombreux Juifs et en avait aidé à franchir la frontière, jusqu'à l'occupation de toute la France. À son retour de Suisse avec ses premiers compagnons, à la fin de la guerre, il s'était soucié du sort des Allemands prisonniers et la communauté naissante avait recueilli des enfants que les événements avaient laissés orphelins. De la même façon, de petites fraternités inscrivent une présence de prière et d'accueil dans des lieux de grande pauvreté : Bangladesh, Brésil, Sénégal...

Aujourd'hui, à Taizé, on remarque la présence de plus en plus forte de handicapés physiques parmi les cent mille

personnes environ qui passent dans l'année. Tout homme se sait accueilli et reconnu comme un frère, une sœur... Il a fallu organiser les lieux pour cet accueil généreux. D'année en année, l'on a pu voir l'église de la Réconciliation modifier son plan pour s'agrandir au gré des saisons, selon une dynamique de construction légère et fonctionnelle, toujours et vite modifiable... De même pour les lieux de logement, où l'on a utilisé, notamment, d'anciennes installations pour ouvriers dans les chantiers. Ces baraquements astucieusement installés, peints, décorés et fleuris forment comme un village d'Europe centrale : c'est beaucoup plus accueillant que les grandes tentes d'autrefois ! Et c'est à cette même créativité que sont invités tous ceux qui accueillent lors des rencontres dans les grandes villes d'Europe.

« Accueillir tout simplement est tellement important. En nous quelque chose se simplifie [...]. Même avec des moyens pauvres et tout démunis que nous soyons, dans la foi au Christ, nous pouvons tellement [...]. Et le rayonnement du Christ sera lumière pour beaucoup d'autres à travers toute l'Europe », disait frère Roger, à Paris, le 31 décembre dernier. L'on ne sera guère surpris, dès lors, d'entendre de sa bouche : *« Une des marques de l'amour de Dieu, c'est qu'il nous accueille toujours, par le pardon, par la compassion. »*

Ne laisse pas mes ténèbres me parler

Un refrain souvent repris semble bien significatif du combat qui se livre en nous : *« Jésus le Christ, lumière intérieure, ne laisse pas mes ténèbres me parler... »* Ce qui entrave la vie de foi de tant d'êtres jeunes aujourd'hui, d'où qu'ils soient, ce sont des blessures personnelles qui remontent souvent à l'enfance, à des ruptures d'affection graves. Et Taizé sait que l'écoute fait partie de l'accueil à offrir. *« Être écouté fait tomber des obstacles créés par les frustrations du cœur, les blessures d'un passé proche ou lointain. Être écouté, c'est le commencement d'une guérison de l'âme. Et se lève le souffle d'une confiance [...]. Et s'entrouvre la porte d'une liberté. »* C'est pourquoi chaque soir, à l'issue de l'office, plusieurs frères se dispersent dans l'église et restent à la dis-

position de qui veut, tant que cela est nécessaire. Souvent, il y a là aussi un prêtre pour ceux qui désirent recevoir le sacrement de la réconciliation ouverte par le dialogue ou la simple écoute. *« Dieu enfouit notre passé dans le cœur du Christ, et de notre futur il va prendre soin. »*

C'est bien là ce qui structure l'accueil sur la colline : la prière commune, trois fois par jour. À partir du moment où l'on peut dire ou chanter la beauté de la création ou d'un geste humain s'établit une transformation du regard qui fait découvrir la force de conversion qu'est la louange dans nos vies. Lors d'un premier passage par Taizé, j'avais remarqué un emploi inhabituel de l'expression *« c'est beau ! »* pour qualifier des situations ou des actions. Je l'avais entendue dans la bouche de frères qui n'étaient pas Français, et j'attribuai d'abord cette tournure à une mauvaise maîtrise de la langue avant d'en découvrir le sens profond, celui qui ouvre à une nouvelle manière de déchiffrer le monde. L'émerveillement se substitue au désespoir : *« Étonnement d'un amour »,* dès lors que je me livre à la lumière du Christ dans la prière, même dans ce qui peut m'apparaître comme un silence bien long. C'est certainement ce qui frappe le plus celui qui participe pour la première fois à l'office de Taizé : la place et la qualité du silence, au cœur même de la prière commune.

L'appel de la cloche prend signification pour ces flots de jeunes qui se dirigent vers l'église autour de laquelle est organisée une grande zone de silence. À l'intérieur, l'obscurité trouée de lumignons facilite l'intériorité. À proximité de l'icône de Jean Baptiste, une fontaine d'eau vive évoque la vie baptismale qui ne demande qu'à irriguer nos engagements, au jour le jour. À l'entrée du chœur, la réserve eucharistique s'offre à l'adoration. Un espace marqué par des masifs de buis est réservé aux frères qui forment comme la colonne dorsale de l'assemblée celle qui porte et entraîne...

Le vendredi soir, à la fin de l'office, il se fait un mouvement discret, et l'on apporte une grande croix peinte. Déposée à même le sol, elle est entourée de quelques bougies. En cercle, tout autour, des frères se prosternent pour la vénérer. Ceux qui le désirent poursuivent le mouvement, et pendant plusieurs heures l'on peut voir des jeunes – et des moins

jeunes – y poser leur front pour déposer leur fardeau en Christ ou trouver d'autres attitudes pour exprimer leur prière. La force de symboles simples inspirés des diverses traditions chrétiennes permet d'évangéliser l'affectivité religieuse tout comme les versets et refrains inlassablement repris, en latin ou dans les principales langues parlées par les jeunes présents.

Suzanne, Berlinoise, confiait : « *Pour moi, il a été essentiel de me rendre compte que, dans la vie de foi, des jeunes d'Italie ou, d'une façon plus générale, de l'Ouest, avaient les mêmes problèmes que moi qui étais un pur produit du socialisme [...]. Je réalise qu'au-delà de toutes nos différences, confessionnelles ou autres, c'est bien le même Dieu que nous prions.* » Mais si Suzanne le comprend maintenant, c'est qu'elle a pu expérimenter dans le silence et la prière quelque chose de cette communion qui nous est promise dans l'Esprit.

Beaucoup de jeunes, comme elle, arrivent avec leur copieux bagage de doutes et d'interrogations sur Dieu, l'Église et un monde dans lequel ils voient parfois mal leur place. Ce sont pour eux des impressions, un malaise mal élucidé. Ils entendent alors que « *l'être humain n'a pas été créé pour la désespérance* » et expérimentent avec d'autres que la prière est une réalité toute simple mais qui peut changer leur vie. Et, dans un langage non moins simple, ils apprennent aussi le B.A.-Ba de l'expression d'une vie intérieure qui se développe en eux.

Leur ignorance des réalités de la foi leur fait craindre leurs propres doutes ou interrogations, et les voilà réconfortés lorsqu'ils découvrent qu'Augustin a écrit : « *Si tu désires voir Dieu, tu as déjà la foi.* » Pour nombre d'entre eux, c'est la première fois qu'ils peuvent entendre ce message que le doute n'a rien d'alarmant quand on cherche à se construire. Il est bon d'entendre un homme d'expérience dire : « *Quand nous prions et que rien ne semble se passer, resterions-nous sans exaucement ? Non. Le feu d'un amour atteint en nous jusqu'aux régions arides, jusqu'aux contradictions de notre personne.* »

Cet enseignement peut être lu ensemble, par petits groupes, quand on échange à partir de la *Lettre de Taizé* publiée au

moment de la grande rencontre de décembre ¹. De plus, chaque jour, à Taizé, des frères initient à une démarche d'intelligence de la foi ou d'approfondissement biblique. Pour mieux savourer la Parole de Dieu entendue dans la prière, quelques mots, quelques pistes ouvrent à la méditation et invitent à poursuivre une lecture personnelle de l'Écriture. De retour chez eux, beaucoup chercheront à poursuivre ce qui a été commencé et expérimenté là.

Il n'est pas de plus grand amour...

Le non-conformisme de l'accueil et l'introduction aux vraies dimensions de la vie intérieure orientée vers l'amour du Christ sont libérants, tout comme la confiance qui est faite aux jeunes. Car, à Taizé, ce n'est pas seulement la communauté qui accueille, mais aussi d'autres jeunes qui, pour un temps, se mettent au service de ce pèlerinage de confiance sur la terre. Ils ont perçu que c'est en se donnant qu'ils trouveront le sens de leur vie. On quitte l'ère de la productivité et de la rentabilité pour celle de la gratuité, mais le sérieux des enjeux ne fait pas perdre le sens de l'efficacité : à Taizé, improvisation et organisation font bon ménage.

Quelques-uns resteront quelques semaines, voire une année, qui seront un temps de formation et de discernement, car ils sont conscients que la foi ne fait pas d'eux des irresponsables. « *Aimer le Christ, c'est aussitôt recevoir de lui une part, plus ou moins grande, de don pastoral. À chacun, Dieu confie une ou quelques personnes. Ce don pastoral est une source où puiser les inspirations pour transmettre le Christ et lui permettre d'accomplir son pèlerinage dans toute la famille humaine.* » Chaque semaine, frère Roger prend la parole dans l'église, en compagnie la plupart du temps de témoins qui viennent de pays plus lointains, ou de l'hémisphère Sud, et qui appartiennent souvent à des peuples qui

1. La *Lettre de Taizé* paraît tous les deux mois avec des témoignages sur les rencontres, des textes à méditer et des pistes pour la réflexion en groupe ou la prière.

peuvent actuellement s'identifier au Serviteur souffrant d'Isaïe. Ainsi s'élargissent les horizons concrets de l'Église pour les jeunes Occidentaux.

Les temps de rencontres en dehors de Taizé, en Europe ou sur d'autres continents, à Johannesburg en Afrique du Sud tout récemment, permettent un regard positif sur les réalités d'un quartier, même réputé difficile, sur une situation nationale ou paroissiale. Que l'on évoque, par exemple, ces jeunes du *township* de Sebokeng qui lancent une préparation au baccalauréat entièrement assurée par des professeurs bénévoles, ou cette femme universitaire noire qui, après dix-sept ans d'exil, revient en Afrique du Sud, renonce à la belle demeure familiale qu'elle pouvait récupérer, préfère s'installer dans un quartier très pauvre et lance des activités pour des femmes très démunies. Cette manière d'attention à des *signes d'espérance* vécus au quotidien fait toucher du doigt qu'il est possible de contribuer soi-même à plus de paix et de confiance dans le monde.

À partager la mission de la communauté, les jeunes découvrent de façon plus intérieure le vrai sens de l'Église universelle ; parce qu'on leur fait confiance, ils deviennent capables de faire confiance à leur tour : « *Avec presque rien, ose le don de ta vie.* » Ils apprennent à aimer une Église qui accueille, écoute, guérit, elle qui nous transmet la vie baptismale. Aimer, c'est aussi souffrir de voir son visage défiguré et se laisser saisir par l'urgence de la réconciliation. Ils entrent ainsi dans un autre rapport au temps, celui de l'espérance, qui rend capable d'anticiper, de « *vivre l'aujourd'hui de Dieu*¹ ». Et c'est une grande joie pour les frères de voir beaucoup de vocations si diverses se révéler parmi les jeunes qui fréquentent la colline de Taizé.

1. *Vivre l'aujourd'hui de Dieu* titre d'un livre de frère Roger paru aux Presses de Taizé en 1959. Parmi les publications de Taizé, l'on recommandera tout particulièrement la lecture du recueil des *Sources de Taizé* où l'on retrouvera la Règle de Taizé et quelques textes fondateurs, et celle de *Son amour est un feu*, sélection des plus belles pages de frère Roger, extraits de son journal ou textes écrits pour les jeunes (diffusion par les Éditions du Seuil).

Par participation leur est donnée l'intuition de la dimension eschatologique de la vie monastique. L'un ou l'autre s'adjoindra peut-être à la famille des frères, beaucoup suivront d'autres chemins du don de sa vie dans l'Église, dans le mariage ou la vie consacrée. Certains s'engagent de tout leur être pour rendre la terre plus habitable et prennent des responsabilités. Ils se rendent compétents pour être présents aux évolutions de ce monde. D'autres vivent l'enfouissement dans le partage de la condition des plus démunis. À tous est proposé le témoignage de la joie sereine d'une fidélité fondée sur la fidélité de Dieu qui nous appelle et féconde jusqu'à nos fragilités. Et à l'office du soir, chaque soir, l'on entend une voix d'enfant chanter : « *Il n'est pas de plus grand amour que de donner sa vie pour ceux qu'on aime.* » N'est-ce pas encore une façon d'éveiller à un sens de la vie ?

Accueil, étonnement, confiance. Taizé nous découvre un visage de l'Église « *libérée des sévérités* », exerçant sa mission maternelle en dispensant une éducation théologique. Par l'accueil, les jeunes sont introduits aux exigences concrètes de l'amour qui se laisse déranger, qui cherche à comprendre tout de l'autre, tout en le respectant infiniment. Dans le silence et la prière, par l'exercice de l'admiration et de la louange, sans que soit présumée la foi, cette dernière se fait peu à peu reconnaître pour ce qu'elle est et devient agissante comme par imprégnation de la vie quand tout commence à faire sens. Par guérison de leur rapport à leur propre histoire, des jeunes entrent dans une démarche de réappropriation de leur futur et de celui de notre monde. Ils découvrent déposé en eux ce don de l'espérance qui permet d'attendre et de reconnaître l'événement de Dieu dans nos vies et celle des autres, au jour le jour, comme autant d'étapes vers son avènement décisif. Elle conduit au don de sa vie pour toujours. Au coup par coup, et sans aucun esprit de système, se découvre une véritable initiation à la vie en Christ qui ne se peut sans l'amour de son corps qu'est l'Église.

À propos de l'urgence de la réconciliation

En Europe, aujourd'hui, beaucoup savent qu'il y a urgence à construire ensemble, à ne pas passer à côté des réconciliations. Et nous prions pour que cette communion d'amour qu'est l'Église devienne un ferment de paix dans la famille humaine. Il peut y avoir parfois dans l'Église des inconséquences, des attitudes endurcies qui font mal. Est-ce que nous allons pour autant juger l'endurcissement de tel ou tel ? Non, nous voudrions plutôt chercher tout ce qui entraîne à *vivre déjà en réconciliés* (frère Roger, à Paris, le 30 décembre 1994, lors d'une rencontre euronéenne).

Sabine Laplane, née en 1952, appartient depuis 1974 à la communauté apostolique Saint-François-Xavier, fondée par Madeleine Daniélou, qui se consacre à l'évangélisation des jeunes. Après six ans au Tchad, où elle était journaliste et aumônier d'étudiants, elle est actuellement directrice des études à Sainte-Marie de Neuilly.

Antoine HÉROUARD

L'aventure du Frat

ON LE DIT, et l'expérience permet de le vérifier (de Czestochowa à Manille, de Lisieux à Chartres), les grands rassemblements de jeunes sont au goût du jour. Mais s'agit-il simplement d'un phénomène de mode, d'un engouement conjoncturel, ou de quelque chose de plus profond ? Certains de ces rassemblements sont ponctuels, d'autres s'inscrivent dans la durée et la régularité. C'est le cas du *Frat* ou *Fraternel*, rassemblement des jeunes issus des huit diocèses de l'Île-de-France. S'il a acquis auprès des jeunes une notoriété certaine qui se transmet entre les générations, le Frat est le fruit d'une longue histoire et il a connu bien des évolutions.

Les débuts remontent à 1908. À l'époque, c'est le pèlerinage à Lourdes des 13-20 ans du diocèse de Paris, et il s'adresse une année aux garçons (le « *Fraternel* »), l'autre aux filles (les « Bernadettes »). Mais, au cours des années 1970, la nécessité d'une évolution se fait jour. La formule n'est pas trouvée immédiatement ; finalement, grâce en particulier à l'impulsion de Mgr Marcus, alors évêque auxiliaire de Paris, on décide de créer deux Frat, mixtes tous les deux. Les années impaires, le Fraternel des jeunes des 13 à 15 ans (ou 4^e-3^e) a lieu à Jambville, la propriété des Scouts de France qui nous accueillent, dans les Yvelines, à une soixantaine de kilomètres de Paris, pendant trois jours pleins autour de la

Pentecôte ou de l'Ascension. Les années paires, les jeunes de 15 à 18 ans (de la seconde à la terminale) sont invités à se retrouver à Lourdes pendant quatre jours durant les vacances scolaires de printemps.

L'évolution des effectifs a été très rapide. Le Frat de Lourdes, héritier direct de la structure précédente, rassemblait 2 000 participants au début des années 1980. La dernière édition, en 1994 en a réuni plus de 6 700, faisant ainsi du Frat le plus gros rassemblement de jeunes de la tranche d'âge à Lourdes. Quant au Frat de Jambville, l'évolution a été encore plus spectaculaire : la première édition rassemblait 1 200 participants en 1979 ; ils étaient dix fois plus à l'Ascension 1995.

Le Frat, voulu et soutenu par l'ensemble des évêques de la région, rassemble des jeunes des huit diocèses, dans des proportions variables, mais qui traduisent l'évolution de la démographie et les efforts de participation des uns et des autres. Cette dimension régionale est essentielle au rassemblement tant dans la préparation (c'est une équipe interdiocésaine de 40 à 60 personnes qui y travaille directement, autour d'un responsable nommé par les évêques de la région, avec un évêque accompagnateur) que dans la réalisation. Après tout, il n'y a pas beaucoup de structures dans la société qui permettent à des jeunes d'une telle diversité de provenances (depuis certains beaux quartiers parisiens jusqu'à des jeunes de banlieues réputées « difficiles », en passant par les zones rurales de l'Île-de-France) de se rencontrer, d'échanger, de partager, de célébrer et de faire la fête ensemble.

La diversité vient aussi de l'origine des groupes présents au Frat. Si le plus grand nombre vient des aumôneries de l'enseignement public, les groupes issus des établissements catholiques d'enseignement sont maintenant bien représentés, ainsi que des groupes paroissiaux ou provenant de divers mouvements. Là aussi, un certain brassage est possible, la seule condition pour participer au Frat étant d'y venir en groupe. La diversité est aussi présente dans la taille des groupes : cela va de quelques unités pour certains groupes parfois très isolés à d'autres qui dépassent la centaine. Il n'y a pas d'inscriptions individuelles, non seulement pour des

raisons pratiques d'organisation et de responsabilité, mais aussi pour une raison de fond.

Il ne s'agit pas de faire du Frat une sorte de « soufflé émotionnel » sans lendemain, un temps fort jouant sur la sensibilité et qui renverrait ensuite chacun à sa solitude, mais, au contraire, de marquer une étape destinée à dynamiser la vie d'un groupe. Non pas un coup d'éclat, impressionnant et éphémère, mais un temps fort qui veut prendre sa place dans la trame d'un travail pastoral quotidien. Il y a bien un avant et un après Frat : une préparation portée et assurée tout au long de l'année dans les groupes par les responsables et les animateurs non seulement du point de vue pratique, mais aussi sur le fond de la démarche, à partir de la mise en œuvre du thème qui a été choisi. Le Frat ne doit pas arriver comme une proposition d'activité au dernier moment, mais comme un objectif dans le travail d'une année de catéchèse ou d'aumônerie.

Chaque année, un thème est proposé pour le Frat : être porteurs d'espérance (Lourdes, 1994), la vie à accueillir et à bâtir (projet Lourdes, 1996). A Jambville, le thème a été le plus souvent lié au temps liturgique, autour des dons de l'esprit pour la Pentecôte 1993 et en « *cherchant dans nos vies sa présence* » pour l'Ascension 1995. Ce thème va ensuite servir d'axe principal à la liturgie mais aussi pouvoir être utilisé dans les temps de réflexion ou de témoignage.

De même, la demande de formation au niveau des animateurs qui vont encadrer les groupes se fait plus forte au niveau d'une réflexion de type catéchétique ou sacramentel. Il y a là un enjeu important pour la réussite du Frat – ce que les jeunes vont pouvoir découvrir –, et qui nous amène à proposer modestement mais sérieusement des éléments de réflexion pour les animateurs.

S'il y a un « *avant Frat* », nous souhaitons aussi vivement qu'il puisse y avoir des suites concrètes au niveau du groupe. Une fois encore, le projet du Frat se veut à l'opposé d'un élément de surchauffe sans lendemain. Les fruits personnels sont souvent perceptibles, parfois dans un déblocage au niveau de la vie de foi, dans un engagement au service des autres, dans une participation plus concrète à la vie de

l'Église... La venue au Frat marque souvent profondément ceux qui y ont participé, et reste fréquemment une pierre de marque d'un itinéraire chrétien. Des années après, certains en reparlent. Il m'est arrivé plusieurs fois dans l'accueil de fiancés pour leur mariage de constater l'impact qu'avait pu avoir la participation au Frat dans leur itinéraire personnel.

Le Frat est bien sûr aussi un élan porteur pour la vie du groupe, et des projets peuvent voir le jour et se mettre en route pour l'année suivante. En particulier, à Lourdes, il a été proposé plusieurs fois des engagements concrets en groupe d'aumônerie à la suite du Frat (par exemple lors du « *Frat des Actes* » en 1992...).

La première expérience qui est faite au Frat me semble être celle de la dimension d'Église. Si le nombre n'est pas un but en soi – il ne s'agit en aucune façon d'une course au gigantisme –, il n'est pas sans importance pour des jeunes de ces deux tranches d'âge de savoir qu'ils ne sont pas seuls à être croyants, et qu'au-delà de leur groupe habituel ils peuvent partager avec beaucoup d'autres, parfois très différents d'eux-mêmes, la même foi, la même vie en Église. Cette dimension d'Église, c'est lorsque tous sont réunis, en particulier pour les temps de célébration, que les jeunes peuvent le plus en prendre conscience. À Jambville, c'est un immense chapiteau qui rassemble les 12 000 participants et qui constitue ainsi l'église du Frat. A Lourdes, c'est la basilique Saint - Pie-X qui accueille maintenant les 6 700 « frateux ».

Mais cette dimension d'Église sera vécue aussi dans les structures intermédiaires dont l'importance s'accroît au fur et à mesure de la croissance globale. Je pense en particulier aux temps diocésains que nous avons développés depuis plusieurs années. Ils permettent une prise de conscience de l'appartenance à un diocèse ainsi que la présentation ou proposition de projets spécifiques.

À Jambville, une évolution notable concerne le développement des villages. Il s'agit de véritables villages de toile (nous sommes sous tente) qui regroupent entre 300 et 500 jeunes d'un même diocèse autour d'un maire et d'une équipe municipale chargés d'animer avec les jeunes la vie de chacun de ces villages (31 villages étaient ainsi constitués en 1995). Le

village est le lieu de la vie quotidienne : l'intendance est assurée par les équipes de jeunes des Scouts de France (la plupart d'âge pionnier), qui se dépensent sans compter au service d'autres jeunes. Un conseil municipal rassemble des représentants des jeunes, le maire et ses adjoints. Chaque village connaît aussi son rythme de prière avec un oratoire et des célébrations. Cet effort de décentralisation d'un certain nombre d'activités au niveau des villages répond à des considérations pratiques évidentes, mais aussi au souci de permettre la rencontre de groupes géographiquement voisins.

À Lourdes, cette dimension intermédiaire se joue au niveau de la vie d'hôtel (plusieurs groupes peuvent être hébergés dans le même hôtel) et par les propositions développant la vie de groupe.

La structure du Frat est sacramentelle et, à travers les divers temps de célébration, c'est bien une dimension catéchétique et pédagogique qui va se mettre en œuvre. Si l'articulation des célébrations peut varier en fonction du calendrier ou de la mise en valeur du thème, on y retrouvera toujours une dimension d'accueil, d'écoute de la Parole, la proposition du sacrement de réconciliation, l'eucharistie et une dimension d'envoi. Cet enjeu catéchétique est de plus en plus important, compte tenu de la dimension missionnaire du Frat et de l'accueil de jeunes issus de milieux souvent peu ou pas chrétiens et manquant de repères quant à la structuration de leur foi.

L'accueil soulignera qu'il ne s'agit pas seulement de se dire heureux d'être ensemble, mais que c'est bien au nom du Christ que nous sommes rassemblés. Un soin important a été donné à la proposition de la réconciliation. D'abord en proposant des éléments de formation et de réflexion, tant pour les animateurs que pour les jeunes. Ensuite en voulant permettre une démarche personnelle dans la rencontre d'un prêtre. À Jambville, ce sont près de 400 prêtres qui viennent ainsi pour permettre aux jeunes de vivre ce temps, qu'il soit proposé en rassemblement ou, depuis la dernière fois, en village. À Lourdes, les modalités concrètes ont aussi souvent varié, pourvu que la démarche soit vraiment libre, préparée, et dépasse l'élan affectif d'un moment d'intensité.

L'eucharistie est toujours au centre du rassemblement, soit à travers des célébrations quotidiennes de taille plus restreinte, soit lorsque, tous réunis, nous accueillons le don de Dieu. S'il peut y avoir référence à d'autres sacrements de l'initiation chrétienne (baptême, confirmation), nous avons toujours souhaité que ces sacrements ne soient pas célébrés pendant le rassemblement pour éviter tout vedettariat et bien renvoyer aux communautés d'origine. Si la qualité musicale ou les améliorations d'ordre technique (écrans vidéo) aident incontestablement la participation des jeunes, il reste certainement à chercher des façons pour eux d'être plus directement acteurs de la liturgie.

La réflexion est conduite autour du thème, en particulier au sein des « *carrefours* » ou huit jeunes qui ne se connaissent pas au départ et qui sont répartis à partir d'une « *amorce* » choisie à l'avance se retrouvent à trois ou quatre reprises avec un animateur pour une démarche progressive de réflexion sur leur vie et leur foi. Après une période où l'existence des carrefours a pu être remise en question, les derniers Frats ont montré un intérêt croissant pour cette démarche. Dialoguer n'est pas facile, mais peu à peu quelque chose se construit. Des contacts peuvent parfois se nouer bien au-delà du Frat, et des jeunes sont amenés à se retrouver ultérieurement.

Dans les « *relais* », environ 300 témoins adultes chrétiens viennent partager leur expérience de foi ou un engagement qu'ils ont vécu ou vivent encore au service des autres. Il ne s'agit pas de faire venir des « vedettes », mais bien plutôt de faire percevoir comment des gens « ordinaires » peuvent vivre quelque chose de l'expérience chrétienne, là où ils sont et avec les moyens dont ils disposent. Cela permet de découvrir que la foi s'incarne dans la vie à partir des choix et des engagements de ceux qui veulent prendre cette dimension au sérieux. Les thèmes abordés peuvent être très vastes : la famille, l'amitié et l'amour, mais aussi le collège ou le lycée, la justice et les exclus, les modes d'expression, les religions, mais aussi la vocation ou le pardon... Ces relais sont souvent très appréciés, tant il est important de manifester à des jeunes souvent inquiets de l'avenir que des engagements concrets peuvent être pris dans bien des domaines.

Le Frat, on s'en doute, est une grosse machine (et il faudrait encore parler des permanences ou espaces d'exposition, du journal du Frat, des veillées, des transports, de la sécurité, etc.). Le travail de préparation est considérable. L'intendance parfois lourde, les questions techniques complexes. Mais je crois que tous ceux qui vivent cette aventure – car c'en est une ! – ne le regrettent pas. Non seulement à cause du défi à relever, mais surtout par ce qui est ainsi donné aux uns et aux autres.

Ces jeunes, peut-être davantage marqués que leurs prédécesseurs par les difficultés des temps ou les interrogations devant l'avenir, sont vraiment soucieux de points de repère solides, sensibles aux témoins authentiques, capables de vrais moments d'intériorité et de recueillement (même à 12 000 !) comme de la plus grande exubérance et explosion de joie. Le Frat est vraiment un moment de fête, non pas de surchauffe exaltée, mais où est partagée la joie d'être ensemble, de se rencontrer, joie de la foi et de la vie en Église.

Vivre le Frat ne laisse pas indifférent. Pour les adolescents qui y participent, avec les promesses mais aussi les fragilités et les incertitudes de cet âge, dans le bonheur de ces journées vécues à pleine intensité, la découverte de soi-même, la capacité de partager et de rencontrer les autres, dans la célébration du Christ ressuscité au milieu de son peuple, il y a là autant de pierres qui peuvent baliser un chemin de foi. Certains pourraient penser que le contexte est exceptionnel, trop différent du quotidien pour qu'ils puissent en tirer réellement profit. Mais le Frat peut être le lieu d'une expérience spirituelle à la fois profonde et vraie, une étape importante, parfois décisive, de leur vie chrétienne.

Antoine Hérouard, prêtre du diocèse de Paris, est responsable du Frat de Jambville depuis 1993, et curé de Notre-Dame-de-la-Gare depuis septembre 1995. Il est en outre chargé de cours de morale sociale au Séminaire de Paris.

Gérard CHOLVY

Jeunesse chrétienne en mouvements (1945-1995)

Les temps sont durs...

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.

L'apogée des mouvements de jeunesse chrétiens au lendemain de la Libération

A LA LIBÉRATION, les mouvements de jeunesse catholiques et protestants constituent une force impressionnante par le nombre et « *l'explosion de vitalité* » (René Rémond). À la base, il existe un vivier pour les mouvements au recrutement populaire. Pour les protestants, ce sont les unions chrétiennes de jeunes gens et de jeunes filles au rôle souvent actif durant la Résistance. Pour les catholiques, il s'agit du réseau alors dense constitué par les patronages d'enfants et les oeuvres de jeunesse. Les meilleurs d'entre eux permettent aux aînés de franchir le cap difficile de l'adolescence en évitant une rupture avec l'Église. Par des activités ludiques, et principalement les sports, des centaines de milliers de jeunes gens et de jeunes filles gardent un lien avec l'Église alors que le spirituel n'aurait pas constitué pour eux une motivation suffisante. Ce n'est pas rien que d'encadrer 750 000 garçons dans la Fédération sportive de France et 250 000 filles dans le Rayon sportif féminin ¹. Pour les plus jeunes, la Croisade eucharistique, « *cette école primaire*

1. Gérard CHOLVY (éd.), *Le Patronage, ghetto ou vivier ?*, Nouvelle Cité, 1988.

de l'Action catholique » (Pie XI), avec ses 600 000 adhérents, et le mouvement Cœurs vaillants et Âmes vaillantes, qui atteint un bon million d'enfants encadrés par 25 000 dirigeants¹, mettent en œuvre une pédagogie qui, fondée sur le jeu, n'exclut pas une ascension personnelle. Les colonies de vacances prolongent cette influence. Les Frères des écoles chrétiennes, les Salésiens, les Frères de Saint-Vincent-de-Paul, les Pères de Timon-David, les Messieurs de l'Œuvre allemand à Marseille, ont une spécificité affirmée, plus attentive aux jeux qu'aux sports en général, et surtout très soucieuse de formation spirituelle.

Les relations ne sont pas toujours au beau fixe avec le scoutisme. La tentation de créer un unique mouvement chrétien de l'enfance ne peut que hérisser les tenants du louvetisme (1945-1946), celui-ci constituant le vivier des Scouts de France et des Guides de France. Les associations du scoutisme ont connu un grand développement durant la guerre, elles pâtissent quelque peu alors de l'adoption préférentielle de ce modèle dans les mouvements créés sous l'égide de la Révolution nationale comme les Compagnons de France, comme aussi les Chantiers de jeunesse.

Mais le seul scoutisme catholique compte quelque 200 000 membres dont 16 600 routiers. Un certain nombre de ces derniers pratique d'ailleurs une double appartenance, principalement à la JOC (Marcel Callo était scout et jociste ainsi que membre de la Croisade eucharistique) et à la JEC. Quant au scoutisme unioniste (protestant), revitalisé par des chefs frottés au barthisme, il fournit des cadres aux Églises.

Les mouvements d'Action catholique, eux aussi en plein essor durant la guerre, ont alors la chance d'apparaître comme des médiateurs alors que les tensions politiques sont vives dans plusieurs régions, en particulier dans les villages. Cela est vrai pour les jacistes, mais éclairante est aussi cette déclaration de Jo Portalès au rassemblement de la Jeunesse

catholique à Montpellier le 31 mars 1946: « *La JOC veut chasser cet esprit de lutte de classes, de haine, mais aussi développer ce christianisme inconscient fait de justice, de solidarité, qui se trouve au fond de toute âme ouvrière.* » Les jécistes, de leur côté, jouent un rôle majeur dans le syndicalisme étudiant. Le mouvement recrute dans le secondaire et le technique, il dispose aussi d'un certain vivier au sein des groupes d'étudiants reliés à la Fédération française des étudiants catholiques.

Si l'on n'oublie pas encore, pour les jeunes filles faisant des études, le mouvement du Noël, attentif à la culture chrétienne comme à la formation liturgique sans négliger la culture profane¹, et les groupes indifférenciés liés soit à la Ligue féminine d'action catholique soit à des fédérations diocésaines de jeunes filles², on peut conclure qu'au bas mot trois milliards d'enfants, d'adolescents et de jeunes sont atteints par les organisations de jeunesse catholique³. Sur ce nombre, quelque 300 000 sont des cadres ou des militants très engagés. On peut considérer aussi que, sur les 6 500 000 jeunes Françaises et Français âgés en 1946 de 15 à 24 ans, 10 pour cent sont membres des mouvements, soit sans doute une proportion jamais atteinte et qui va régresser dès 1950.

Le modèle de l'Action catholique spécialisée encouragé par l'épiscopat

En mars 1938, l'assemblée des cardinaux et archevêques, au sujet de l'Action catholique, avait recommandé « une

1. Isabelle CROUPI, *Le Noël (1919-1939). Une revue et un mouvement pour une élite féminine catholique*, mémoire de maîtrise, Lyon-III, 1991.
2. On lira à ce sujet la thèse très neuve de Jacqueline Roux, *Sous l'étendard de Jeanne. Les fédérations diocésaines de jeunes filles (1904-1945)*, Éd. du Cerf, 1995. Elle révèle tout un amont des mouvements spécialisés qui était tombé dans l'oubli.
3. Faut-il rappeler que sous le terme « Action catholique », les articles signés en 1947 dans l'encyclopédie *Catholicisme* par Mgr Guerry et le chanoine Courbe présentent une soixantaine d'organisations différentes, ne relevant pas, pour la plupart, des mouvements spécialisés ?

1. Vincent FEROLDI, *La Force des enfants. Des Cœurs vaillants à l'ACE*, Éditions Ouvrières, 1987.

orientation nette, courageuse et prudente vers la spécialisation » par milieux de vie. Celle-ci, beaucoup plus lente à se faire pour les organisations féminines, s'était produite non sans frictions, la spécialisation par milieux répondant mieux à l'évolution économique et sociologique de la moitié Nord du pays. Dans le climat de la Libération, alors que sur le plan politique se produit l'essor d'un MRP¹ dont les élus viennent en grand nombre des organisations et mouvements de jeunesse, c'est l'ACJF² qui a le vent en poupe³. Celle-ci est forte des engagements pris au cours de la guerre ; le conseil fédéral d'Avignon, en 1943, s'est opposé au STO. Les *Fiches de doctrine spirituelle*, créées après le congrès de Versailles (1947), visent à approfondir la réflexion doctrinale, et les mouvements sont invités à une action collective qui dépasse les intérêts particuliers de chacun d'entre eux. Cette ligne est encore réaffirmée avec vigueur en décembre 1949 par le jociste Roger Laviolle, devenu le président d'une association dont tous les dirigeants souhaitent qu'elle travaille à la promotion de la jeunesse des milieux populaires : « *La JAC se soucie de la promotion du monde rural pour lui-même ; la JOC se soucie de la promotion du monde ouvrier pour lui-même ; les jécistes refont la société tout seuls 1...]. Or, il n'y a pas de promotion ouvrière indépendante de toute l'évolution du pays.* » Dans le droit-fil de ses origines, l'ACJF veut aborder l'action institutionnelle face à un épiscopat qui a intériorisé la conception de l'Action catholique venant de Pie XI et qui met l'accent sur l'apostolat et invite à mieux distinguer les plans : l'action syndicale et politique relève de la responsabilité personnelle des militants

1. MRP : Mouvement républicain populaire.
2. ACJF : Association catholique de la jeunesse française, regroupant la JAC (agricole), la JEC (étudiante), la JIC (indépendante), la JMC (maritime) et la JOC (ouvrière).
3. L'Association catholique de la jeunesse française est née en 1886 à l'initiative de laïcs qui sont des notables, alors que le premier mouvement spécialisé, la JOC est née à l'initiative de prêtres et dans un autre esprit, la dimension « *apostolique* », sous la forme de la « *conquête* » étant prioritaire. Mais, avec la spécialisation et dans les années trente, l'ACJF devient l'instance de coordination des mouvements spécialisés masculins : JOC, JEC, JIC, JMC.

et non des mouvements eux-mêmes. Mais, dans le concret, une telle distinction n'est pas si aisée à faire. C'est la JOC, dont la naissance ne doit rien à la tradition ACJF, qui d'évidence, avec la priorité donnée à l'évangélisation, correspond alors le mieux au modèle de l'Action catholique comme « *participation des laïcs à la mission d'apostolat de la hiérarchie* ». C'est donc elle qui va bénéficier du soutien de cette hiérarchie lors de la crise de 1956, crise qui entraîne la disparition de l'ACJF.

Le rythme d'évolution des mouvements n'a pas été identique. La décennie 1950-1960 est la belle époque du mouvement jociste. Il faut se souvenir qu'en 1946 32,5 pour cent des actifs travaillent dans l'agriculture, cette proportion n'ayant guère varié depuis 1931. Or, avec la modernisation, les risques d'une situation explosive sont une réalité, particulièrement dans les régions de chrétienté où la fécondité des familles reste élevée. La JAC promeut le progrès agricole, et contribue de façon décisive à l'évolution des mentalités : « *On ne peut pas être contre les machines* » écrit René Colson. Il faut ouvrir la voie d'une modernité à visage humain. Par leurs campagnes d'années, une panoplie d'activités qui visent à prendre en charge tous les aspects de la vie des jeunes paysans – y compris les loisirs –, la JAC et la JACF conduisent *La Révolution silencieuse des paysans* (Michel Debatisse, 1963). C'est une incontestable réussite de masse. Les congrès départementaux de 1960 rassemblent 500 000 participants. Une génération de jeunes dirigeants va prendre la relève des notables radicaux ou des grands propriétaires fonciers dans la vie politique, le syndicalisme et les organisations professionnelles et sociales du monde agricole.

La première crise des mouvements en 1949-1950

La JOC, en revanche, ne retrouve pas le dynamisme qui a été le sien jusqu'au lendemain de la guerre. Vers 1949, le mouvement s'est réapproprié les valeurs et l'histoire du mouvement ouvrier. Une tendance s'affirme pour donner la priorité à la solidarité ouvrière sur la solidarité chrétienne. Quelque peu désabusé, l'abbé Guérin, fondateur du mouvement

en France, fait état de son inquiétude dans *Masses ouvrières* en 1954. Pour lui, « la jeunesse reste le temps de la formation. Les engagements trop précoces font perdre le goût de la vie divine [...]. Il y a danger de substituer une rédemption temporelle à la rédemption du Christ. » Il semble toutefois que cette possible dérive ait moins concerné encore la JOC que d'autres mouvements tels que la JIC, la JEC et, dans une moindre mesure, la JAC. De nombreux jeunes intellectuels catholiques ont vu s'effondrer un monde. Pour eux, l'Église – jugée de plus en plus sévèrement, *L'Histoire des catholiques français* d'Henri Guillemin (1947) donnant le ton – s'est compromise avec l'ordre établi alors que « le communisme apparaît comme la jeunesse du monde » (J.-M. Domenach). La pertinence du catholicisme social – ce vecteur essentiel de cohésion – est mise en question. « Nous demandons qu'on puisse aller à Dieu à travers l'action, sans s'imposer un détour, par la contemplation [...].; à l'époque actuelle c'est peut-être la voie la mieux adaptée pour la majorité de nos camarades » répondent au nom de la JEC Cécile Guillard et Yvon Brès à l'enquête lancée en 1950 par la revue *Les Mal-Pensants* que dirige Georges Suffert. Ainsi est contesté de façon radicale le bréviaire des militants des générations précédentes, *L'Âme de tout apostolat* du cistercien Dom Chautard. « Il s'agit d'orienter mon métier dans un sens révolutionnaire », déclare un militant de la JIC.

Deux rapports, préparés sans doute à la demande du cardinal Gerlier, confirment l'existence de cette première crise en 1949-1950¹. Mgr Ancel note « qu'actuellement certaines sections de la JOC ressemblent beaucoup à des groupements d'action temporelle ». Il redoute « un christianisme centré sur l'homme et qui refuse le mystère », « des déviations doctrinales », « une tentation de suffisance », la volonté de « supprimer les oeuvres », et conclut qu'à « vouloir dominer l'action temporelle par l'Action catholique spécialisée il y aurait une sorte de laïcisme d'Église aussi dangereux que le cléricalisme ». Quant à Mgr Maurice Lacroix, il se montre très sévère pour les dirigeants de la JIC : « Un état-major qui sent ses troupes s'en aller [...]. Actuellement, la JIC est,

sauf dans le Nord, un mouvement fantôme. » Cette crise d'identité a provoqué une hémorragie certaine. Elle paraît toutefois avoir été surmontée.

La disparition de l'Association catholique de la jeunesse française en 1956

De 1949 à 1953, l'ACJF retrouve vitalité et unité. Puis survient la crise de 1956. René Rémond en fait porter la responsabilité à « la conjonction entre le séparatisme de la classe ouvrière et l'ouvriérisme de l'autorité religieuse¹ ». On peut penser cependant que la cause essentielle a été le désaccord sur l'étendue du domaine « libre » dans le temporel. Il vient, pensons-nous, du malentendu initial entre l'héritage de l'ACJF et la conception propre à l'Action catholique. Le réel malaise porterait donc bien sur les conceptions de l'évangélisation. Une autre crise secoue la Route des scouts de France en 1957, alors qu'il n'y a plus que 4 350 routiers². Elle est liée, comme pour la démission de quatre-vingts dirigeants de la JEC la même année, aux remous suscités par la guerre d'Algérie. Madeleine Delbrêl se demande, en 1954, « où on a pu aller chercher l'opinion si courante aujourd'hui que parler soit facultatif quand on est chrétien [...]. Dans un milieu incroyant, il y a nécessité chrétienne d'évangéliser [...]. On ne peut pas choisir de parler ou de se taire », et Joseph Folliet considère, en 1957, que « c'est une carence de l'Action catholique au lendemain de la guerre d'avoir abandonné cette évangélisation par la parole qu'elle avait faite avant-guerre ». Dans son rapport doctrinal de 1957, le cardinal Joseph Lefebvre redoute la dérive qui consiste à réduire le message évangélique « à ses dimensions morales [...]. Cela n'a rien d'attirant pour les âmes de se convertir à un

1. Archives du cardinal Gerlier, archevêché de Lyon. Voir G. CHOLVY, « Les mouvements de jeunesse », *La Vie spirituelle, Jeunesses*, n° 704, mars-avril 1993, p. 237-255.

1. De René RÉMOND, on lira avec intérêt dans le récent recueil d'articles publié aux Éditions de l'Atelier, *Le Catholicisme français et la société politique*, le rapport d'orientation de décembre 1947 au conseil fédéral de l'ACJF et « L'ACJF et la jeunesse ouvrière » (1955).

2. Jean-Yves Riou, *Scoutisme en crise (1945-1957)*, CLD, 1987 et Philippe LANEYRIE, *Les Scouts de France*, Éd. du Cerf, 1985.

humanisme parmi les autres, le marxisme est plus attrayant. »
 « Où qu'on se tourne, écrit-il, on trouve le politique d'abord, l'économique d'abord, le social d'abord. » Pourtant, les pesanteurs aidant comme aussi l'influence de forces agissant en sens contraire, c'est en 1959 que le pèlerinage des étudiants à Chartres (7 000 participants en 1950) connaît sa plus forte participation : 18 000 pèlerins. Un succès qu'il faut attribuer à l'action de paroisses « *communautaires et missionnaires* » attentives à donner une formation spirituelle et théologique : le centre Saint-Yves pour le droit, la conférence Laënnec pour la médecine, la conférence Olivaint pour les sciences politiques, l'aumônerie des grandes écoles et surtout le centre Richelieu pour les lettres et les sciences sous la direction de l'abbé Charles¹.

Le déclin des mouvements spécialisés (1956-1975)

De 1956 à 1975, vingt années de crise tournent autour de la question du « *mandat* » en échange duquel l'épiscopat accorde une sorte de monopole pour l'évangélisation d'un milieu donné. L'option prise en 1967 en faveur du « *type de présence que représente l'Action catholique sous toutes ses formes* » pouvait être interprétée dans un sens large. Elle l'a été dans un sens étroit qui invite à ignorer sinon à proscrire toutes les autres formes d'organisations –, scoutisme, patronages et oeuvres de jeunesse, mouvements spirituels. A ces facteurs internes de dépérissement, il faut bien sûr ajouter le poids des facteurs externes, à savoir la grande crise de civilisation des « *sixties* », particulièrement durant la « *décennie d'interdestruction soupçonneuse* » (pasteur André Dumas), 1965-1975. L'air du temps contribue à la désaffection vis-à-vis de mouvements qui passaient pour libérateurs vers 1946 et qui, vingt ans après, sont soupçonnés d'être les vecteurs d'un embrigadement. Ils sont d'autant moins nécessaires avec la mobylette, l'argent de

1. J. BENOIT, « Le Centre Richelieu », encyclopédie *Catholicisme*, fasc. 65,312-317.

poche, le transistor et la libération des mœurs : l'« *effet Johnny et Sylvie* » joue à plein¹.

Tous les mouvements, à des degrés divers, sont victimes d'une importante chute des effectifs. Ceux de la JEC ont diminué de moitié entre 1960 et 1977, où ils sont d'environ 10 000. La JOC résiste mieux, mais le MRJC, qui a pris la suite de la JAC-JACF en 1962, s'effondre avec quelque 10 000 membres en 1976. Les mouvements éducatifs ne sont pas épargnés. En dix ans (1963-1973), Scouts et Guides de France perdent la moitié de leurs adhérents, les routiers disparaissent en 1975. La chute est encore plus forte – de l'ordre des deux tiers – pour l'Action catholique de l'enfance, qui atteint 225 000 enfants en 1975. Quant à l'abandon, volontaire ou non, de la structure patronage-œuvre de jeunesse, il contribue indubitablement à la dévitalisation de la paroisse, particulièrement en milieu urbain et populaire. Une des conséquences de la diminution numérique est la radicalisation idéologique. Les crises se succèdent à partir de celle de la JEC en 1965, suivie de celles du MRJC en 1967 et 1972... À la désacralisation de la religion a souvent correspondu une sacralisation du politique en direction duquel se transfèrent les certitudes. La « *difficulté à dire* » le Christ vient en partie d'une crise de la foi. Elle explique le passage du « *témoignage* » à la « *présence* » et de la « *présence* » à l'« *écoute* ». À propos de l'évolution politique vers la gauche de la JEC et du MRJC, Louis de Vaucelles a parlé de « *maurrassisme à rebours* »². Si la JOC évite mieux de tomber dans le messianisme qui entraîne d'autres mouvements, le rapprochement qu'elle opère en direction du Parti communiste conduit à « *taire beaucoup de choses cachées depuis la fondation de l'URSS* » (Jean Lebrun, *Esprit*, 1979).

1. Rémi FABRE, Gérard CHOLVY (dir.), dans *Jeunesses chrétiennes au xx^e siècle*, Éditions Ouvrières, 1991. Actes d'un colloque tenu à Lyon et qui fait appel aux témoignages des différentes générations de membres d'organisations de jeunesse.

2. « Essai sur les difficultés présentes de l'Action catholique », *Études*, mars 1994.

Vers une pluralité reconnue, 1975-1995

L'abandon du mandat, décidé par l'assemblée plénière de Lourdes en décembre 1975, clarifie la situation. Désormais, l'engagement des mouvements n'engage plus l'Église. Nous sommes là à un tournant à partir duquel les prémices d'une inversion de tendances se manifestent¹. Les Scouts de France, alors mal-aimés d'une partie du clergé², font paraître un *Baden-Powell aujourd'hui*. Paul VI, qui vient de qualifier le renouveau charismatique de « *chance pour l'Église* », publie le 8 décembre l'exhortation apostolique *Evangelii nuntiandi* : l'évangélisation passe par une annonce explicite, elle demande une visibilité. Peu après, Mgr Matagrín publie un rapport dans lequel il s'inquiète de « *la marxisation croissante d'une fraction du monde catholique* ».

Les perspectives missionnaires actuelles ne sont plus les mêmes en raison des requêtes des générations nouvelles. L'air du temps est porteur d'identité. Le besoin de formation est plus grand. Avant 1960, il fallait faire passer de la « *foi connue* » à la « *foi vécue* ». La situation est tout autre aujourd'hui. Le préalable d'une initiation précède l'invitation à un possible engagement. Le réveil du « *religieux* » interpelle les mouvements, la prière et la contemplation redeviennent des valeurs. « *Il faudra chercher comment la JOC peut répondre aux besoins grandissants de formation relevant du catéchisme* », s'interroge un dirigeant lyonnais après dix années d'expérience³. La crise persistante de l'école et celle de la famille donnent leur chance aux mouvements éducatifs. L'optimisme néopositiviste des *sixties* n'étant plus de saison, les conséquences de l'abandon d'une pastorale de l'enfance sont mieux perçues. « *Nous avons laissé tomber les enfants*

1. Nous en tentons l'esquisse dans *La Religion en France de la fin du XVIII^e à nos jours*, Hachette, coll. « Carré histoire », 1991, p. 167.

2. « Le Scoutisme dans l'histoire religieuse de la France. Un mal-aimé ? » (G. CHOLVY, *Le Scoutisme. Quel type d'hommes ? Quel type de femmes ? Quel type de chrétiens ?* Actes du colloque de Chantilly, Ed. du Cerf, 1994.)

3. Bertrand BELLANGER, « La JOC qui est à Lyon » (1987) ; voir *La JOC-JOCF. Efficacité et postérité d'un mouvement d'action catholique de jeunesse*, Amis de la JOC-JOCF, Lyon, 1991.

pendant pas mal d'années. Nous nous en mordons les doigts », confie un prêtre de la Mission de France en Limousin à Jean Pihan, l'un des fondateurs des Cœurs vaillants. Là où elles se sont maintenues, les oeuvres de jeunesse sont très vivantes. Des municipalités sont trop heureuses de leur accorder une aide financière. La Fédération sportive et culturelle de France, qui fêtera ses cent ans en 1998, compte 200 000 licenciés et 30 000 bénévoles ; « *en certaines contrées, elle est la seule à atteindre encore au nom de l'Évangile le monde des jeunes* »¹. La remontée est sensible du côté des mouvements éducatifs, en particulier dans les diverses associations du scoutisme. Celles qui se réclament du christianisme rassemblent, dans un éventail qui est large, environ 230 000 adhérents. Si la JOC-JOCF n'existait pas, il faudrait l'inventer : malgré les difficultés considérables inhérentes à la volonté d'atteindre des milieux défavorisés et au recrutement d'« *accompagnateurs* », le mouvement, qui est un des ponts existant entre chrétiens et musulmans (avec certaines oeuvres de jeunesse et le scoutisme face à ce défi essentiel de notre société), rejoint environ 25 000 jeunes.

La JEC en revanche, concurrencée sur son terrain, a du mal à se maintenir ou à renaître. En milieu scolaire et universitaire, les aumôneries et la Mission étudiante pallient plus ou moins cette absence. Dans le monde rural, la situation paraît très contrastée pour ce qui est du MRJC. La diminution drastique du nombre des aumôniers, et leur relève possible par des laïcs, est l'un des grands problèmes d'aujourd'hui. De ce point de vue, l'avenir est moins sombre pour le scoutisme en raison de l'importance du vivier scout dans le recrutement actuel des séminaires. Le Mouvement eucharistique des jeunes² atteint quelque 25 000 enfants et adolescents, les Jeunesses mariales 1500, les Focolari-GEN, 3600, et les équipes Notre-Dame jeunes, 1500. On n'oubliera pas ceux qui gravitent dans l'orbite des groupes de prières, de Taizé et des communautés nouvelles. Les grands rassemblements de Saint-Jacques-de-Compostelle, de Czestochowa...

1. Mgr HARDY, *La Croix*, 17 décembre 1991.

2. Sous ce titre, Ludovic LALOUX, Le Sarmant-Fayard, 1988.

ont eu un indéniable effet d'entraînement. Des rassemblements nationaux et diocésains jouent aussi leur rôle. Bref, « *cette Église du petit reste [...] est une Église vivante*¹ ».

Dans une société éclatée comme la nôtre, l'uniformité des méthodes, moins que jamais, ne saurait convenir. Sans doute la gestion des rapports entre différentes familles – on pense au scoutisme – n'est pas toujours facile, mais d'évidents progrès ont été enregistrés sur ce point. Des rencontres difficiles à imaginer il y a vingt ans se sont produites, par exemple, en 1991, au Futuroscope de Poitiers. Aussi bien, pensent de jeunes témoins, « *le Renouveau n'est pas une marque déposée* » et « *la JOC est fondamentalement charismatique*² ».

Gérard Cholvy, né en 1932, enseigne l'histoire contemporaine à l'université Paul-Valéry (Montpellier-III). Auteur de plusieurs ouvrages concernant l'histoire régionale ; coauteur avec Y.-M. Hilaire d'une *Histoire religieuse de la France contemporaine*, en 3 volumes, publiés chez Privat (1985-1988). Dans le cadre du groupe de recherche 1095 du CNRS, il coordonne des recherches sur l'histoire des organisations de jeunesse chrétienne, recherches publiées plusieurs fois. Dernier ouvrage paru : *Le Scoutisme. Quel type d'hommes ? Quel type de femmes ? Quel type de chrétiens ?* (Ed. du Cerf, 1994, 515 p.)

1. Bernard Housset, « Évolution des mouvements de jeunesse », *Prêtres diocésains*, août-septembre 1991.

2. Déclarations faites au colloque de Lyon « Être témoins de l'Évangile ? La réponse des organisations de jeunesse » (*Jeunesses chrétiennes au xx^e siècle*, 1991).

Ludovic LALOUX

Panorama des organisations catholiques de jeunes

EN CES TEMPS difficiles, il me paraît nécessaire de mobiliser les énergies et de regrouper les forces en établissant une plus grande collaboration des aumôneries entre elles et avec les paroisses ou les mouvements. Mettons également à profit les célébrations à l'occasion des temps forts du calendrier liturgique, les rassemblements ou les pèlerinages pour réunir des jeunes venus d'horizons divers afin de les aider à prendre ainsi conscience qu'ils ne sont pas seuls et leur permettre de faire une véritable expérience d'Église. »

Évoquant l'éducation des adolescents et des jeunes¹, Mgr Henri Brincard, évêque du Puy-en-Velay, invite à dépasser les clivages existants, dont il a conscience. Les spécificités des uns et des autres laissent apparaître de naturels rapprochements. La mise en œuvre d'une pastorale coordonnée peut permettre de dépasser les écueils et de s'inspirer des remarquables réussites déjà réalisées, dans le but d'annoncer au mieux l'Évangile auprès des jeunes.

1. H. BRINCARD, « La Transmission de la foi à nos enfants », *SNOP*, n° 904, 19 mars 1993, p. 7-10.

Différentes étapes dans la reconnaissance

Option en faveur de l'Action catholique

Au sein de l'Église catholique, les années 1950 et 1960 sont particulièrement marquées par l'option en faveur de l'Action catholique. Pour Élisabeth Bourel, commissaire international chez les Guides de France de 1960 à 1977, « *cette période est pour nos deux mouvements, scout et guide, celle des grandes incompréhensions au sein de notre Église, d'une Église qui a confié la mission à l'Action catholique ; c'est l'époque pour toutes les paroisses et les aumôneries de la priorité à donner à l'Action catholique, des oukases de certaines paroisses, ouvrières surtout, refusant le scoutisme* ¹ ». De fait, l'Assemblée plénière de l'épiscopat déclarait en 1967 à Lourdes prendre une « *option pastorale ferme pour le type de présence missionnaire que représente, en France, l'Action catholique sous toutes ses formes* ». Le mot « *option* » fut parfois traduit dans les faits en termes d'« *exclusivité* », nécessitant une mise au point du Conseil permanent de l'épiscopat en juin 1969, qui ajoute, paradoxalement pourtant : « *L'apostolat des laïcs en France apparaît, dans sa diversité, comme orienté par le type de présence inventé et vécu par l'Action catholique. C'est ainsi que l'Action catholique donne le ton, le sens de la marche, le style de présence.* » À cette époque, des déclarations d'évêques accentuent même ces dispositions : « *Il n'y a pas de place pour les mouvements spirituels dans mon diocèse* », déclare un nouvel évêque d'un diocèse alpin ; un autre, à Nevers, interdit l'existence d'un groupe du Mouvement eucharistique des jeunes (MEJ) sous prétexte de l'absence de Jeunesse étudiante chrétienne (JEC) et de Jeunesse indépendante chrétienne (JIC) dans cette localité ; « *aucune œuvre, de charité ou de piété, ne sera fondée que là où, au préalable ou en même temps, un effort est tenté pour l'existence d'une*

1. E. BOUREL, « Guides de France », dans G. CHOLVY, (éd.) *Jeunesses chrétiennes au Di^e siècle*, Paris, Éditions Ouvrières, 1991.

véritable Action catholique dans le doyenné », affirme Mgr Paul Gouyon ¹.

La fin du mandat

Le mandat décerné par l'épiscopat à l'Action catholique, afin que celle-ci participe à l'apostolat hiérarchique ², accorde une primauté qui lèse les autres mouvements. Ainsi s'expliquent de nécessaires mises au point de la part de la Commission épiscopale enfance jeunesse, notamment pour le MEJ ainsi que pour les Scouts de France et les Guides de France ⁴. Le but est de confirmer leurs liens avec l'Église et de dissiper la suspicion grandissante manifestée à maintes reprises à propos de ces mouvements qui ne semblaient pas avoir suffisamment d'étoffe pour être reconnus.

Toutefois, les crises internes successives affectant les mouvements d'Action catholique (Mouvement rural de la jeunesse chrétienne [MRJC] et JFC particulièrement, ainsi que l'éphémère Jeunesse universitaire chrétienne [JUC]) se caractérisent par un rejet des institutions et par des choix de société guidés, au moins pour une part, par la séduction marxiste. Georges Marchais n'est-il pas invité, en tant que secrétaire général du Parti communiste français, à la rencontre nationale de la Jeunesse ouvrière chrétienne (JOC) le 1^{er} juillet 1974 ? Ces mouvements expliquent leur liberté d'action et de parole, car ils veulent être non seulement « *mouvements d'Église* » mais aussi « *mouvements de jeunes* ». Ces différents éléments contribuent à expliquer la décision

1. Extrait de la conférence donnée, lors de la journée des doyens du 10 octobre 1967, par Mgr Paul GOUYON, à l'époque archevêque de Rennes (*La Vie diocésaine*, n° 41, 11 novembre 1967, p. 652).

2. « Participation des laïcs à l'apostolat hiérarchique de l'Église » (PIE XI, *Ubi arcano*, 1922).

3. Secrétariat général de l'épiscopat, *Le Mouvement eucharistique des jeunes*, note de la Commission épiscopale enfance jeunesse, 22 octobre 1969, 8 p.

4. Secrétariat général de l'épiscopat, *Les Mouvements « Scouts de France » et « Guides de France »*, note de la Commission épiscopale enfance-jeunesse, mars 1970, 5 p.

des évêques français de mettre fin au mandat lors de leur assemblée plénière en 1975 à Lourdes.

Ce bouleversement ouvre la porte à un nouveau regroupement en cinq « familles » des mouvements existants dans l'Église de France pour préparer la venue du pape Jean Paul II en 1980. Ainsi, par exemple, les « *mouvements éducatifs* » comprennent la Fédération sportive et culturelle de France, la branche « *Gen* » des Focolari, les Jeunesses mariales, le Mouvement eucharistique des jeunes, les Guides de France, les Scouts de France et les équipes d'Eaux vives (mouvement noëliste).

Le congrès eucharistique international de Lourdes, en juillet 1981, rassemble notamment plusieurs milliers de jeunes. Le camp *des jeunes les accueille. Il est divisé en treize villages dont l'animation est confiée à une organisation de jeunes spécifique : Guides de France, « *Gen* » des Focolari, JOC, MEJ, Scouts de France ; d'autres sont pris en charge par la communauté de Taizé, la Mission étudiante, le Renouveau charismatique... Cette équité dans le partage des responsabilités entre les différents groupes peut être considérée comme un élément marquant d'une reconnaissance dans les faits.

L'élargissement de la reconnaissance

Au cours des années 1970 apparaissent de nouvelles organisations qui voient dans le Code de droit canon de 1983 des raisons d'espérer une reconnaissance : « *Les fidèles ont la liberté de fonder et de diriger librement des associations ayant pour but la charité ou la piété, ou encore destinées à promouvoir la vocation chrétienne dans le monde, ainsi que de se réunir afin de poursuivre ensemble ces mêmes fins* » (canon 215). L'exhortation apostolique de Jean Paul II *Christifideles laici* (1988) énonce cinq critères de discernement pour en garantir l'ecclésialité : le primat donné à la vocation de tout chrétien à la sainteté, l'engagement à professer la foi catholique, le témoignage d'une communion solide et forte dans sa conviction, l'accord et la coopération avec le but apostolique de l'Église, l'engagement à être présents dans la société humaine.

Cette perspective juridique se trouve confortée dans les faits par des évêques invitant ces nouveaux groupes aux fêtes diocésaines organisées pour les jeunes, le développement de liens avec des groupes anciennement reconnus, la participation aux rencontres avec le pape (voyages en France, Journées mondiales de la jeunesse), les rencontres nationales organisées depuis décembre 1985 par la Commission épiscopale enfance jeunesse.

Actuellement, si tous les mouvements ne se situent pas encore sur un pied d'égalité dans l'ensemble des diocèses, la règle de l'équité s'impose peu à peu. Quelques tensions subsistent ici ou là entre les différentes générations : les nostalgiques d'un ordre peu à peu révolu sont parfois bousculés par les nouveaux venus.

Typologie des organisations de jeunes

« *Mouvements de jeunes* » et « *mouvements d'Église* » la double référence de l'Action catholique

Au cours des dernières décennies, une certaine désacralisation a marqué les mouvements d'Action catholique dans leur approche de la foi. Il n'est pas anodin d'employer le terme de « *télé* » pour désigner une « *célébration eucharistique* » ou d'utiliser la lettre C pour qualifier ce qui relève du domaine de la foi. Le fait de célébrer une eucharistie dans le « *lieu de vie* » (salle de sport, de jeu ou de réunion) où s'est déroulée la rencontre de la journée, plutôt que dans une église ou une chapelle, n'est pas neutre non plus. De plus, la part de l'annonce explicite de la foi dans les revues s'amenuise progressivement. Toutefois, la remarquable préparation de la messe de la rencontre nationale « *Passion' ados* » de l'Action catholique des enfants (ACE) au printemps 1994 atteste des capacités du mouvement à s'investir dans le spirituel.

En général, les propositions des mouvements se situent davantage dans l'axe d'un monde humain à construire. En témoigne la Fête du jeu organisée par l'ACE annuellement depuis le printemps 1991, où les enfants animent leur

quartier ou leur village par des jeux en invitant leurs copains. De son côté, la JIC, comme lors de son rassemblement national à Chartres le 9 mai 1992, veille à favoriser auprès des jeunes la prise de parole en leur proposant de débattre ensemble pour bâtir un monde plus humain, en insistant sur les mots : découvrir, dialoguer, proclamer, fêter. La JOC-JOCF¹ organise, en mars 1994 à Créteil, une rencontre nationale des apprentis (« *Pari apprentis 94* ») où sept cents d'entre eux témoignent de l'apprentissage et de leurs aspirations par rapport à cette réalité. La JEC, pour son rassemblement national de mai 1995, retient comme thème : « *1 001 raisons de vivre : pari gagné.* »

Les effectifs des adhérents se sont amenuisés au fil des années et se situent aux alentours d'un millier pour la JEC, la JIC, la Jeunesse indépendante chrétienne féminine (JICF), entre 3 000 et 4 000 pour la JOC-JOCF et le MRJC, 50 000 pour l'ACE. En certains lieux, les membres non catholiques sont nombreux : les musulmans représentent parfois le quart des membres dans un diocèse.

La recherche d'identité des mouvements éducatifs

L'évolution des mouvements n'est pas homogène dans ce groupe. Importante et pourtant peu connue, la Fédération sportive et culturelle de France, née en 1898, rassemble 200 000 licenciés. Ses rassemblements d'une exceptionnelle qualité visent l'objectif de « *favoriser l'éducation de la jeunesse dans les loisirs selon une vision chrétienne de l'homme et du monde en cohérence avec l'Évangile* » (article I^e des statuts). 1 500 jeunes, majoritairement des filles, rejoignent Jeunesse mariale qui développe un esprit marial et apostolique, notamment dans des milieux défavorisés. Très discrets et pourtant bien actifs, les 3 600 jeunes appartenant au groupe « *Gen* » des Focolari, animés par un dynamisme missionnaire, ont lancé ces dernières années les « *Jeunes pour*

1. La Jeunesse ouvrière chrétienne (JOC) et la Jeunesse ouvrière chrétienne féminine (JOCF) ont fusionné pour constituer la JOC-JOCF en 1987.

un monde uni » (JPMU) pour rencontrer des jeunes éloignés de la foi.

L'hémorragie actuelle des effectifs du MEJ (25 000 membres aujourd'hui, le double il y a dix ans) s'explique notamment par sa crainte manifestée à l'échelon national de présenter explicitement son identité : l'expression « *mouvement catholique* » suscite des réserves, voire des refus ; la volonté délibérée de préférer une salle de spectacles plutôt que l'église voisine étonne pour un mouvement s'affirmant « *eucharistique* » ; le message de la foi est progressivement édulcoré dans les revues ; des entraves sont déployées pour empêcher une participation à la Journée mondiale de la jeunesse de Czestochowa en 1991.

Le nombre des Scouts de France (90 000) s'est étoffé depuis le début des années 1980 grâce à une attention plus développée aux principes essentiels du scoutisme, à une plus grande prise en compte du spirituel (pèlerinage au sanctuaire marial du Puy-en-Velay en août 1992) et par la venue de filles (un tiers des adhérents en certains lieux). Chaque été depuis 1992, ils accueillent plusieurs milliers de jeunes des banlieues (Val-Fourré, Lille-Sud, Les Minguettes, Garges-les-Gonnesse) et leur ouvrent les yeux sur un nouvel idéal de vie. Les Guides de France (30 000) marquent leur attachement à proposer un scoutisme au féminin (des garçons les rejoignent parfois : voir le « *Jamboree guide* » de juillet 1994 à Richelieu).

Un foisonnement d'initiatives pour une annonce explicite

Issues des anciennes congrégations mariales, les Communautés de vie chrétienne (CVX) développent un profond dynamisme, particulièrement avec leur branche « *jeunes* » (1400 membres) aux exigences spirituelles soutenues (accompagnement spirituel personnel, retraite annuelle). Elles développent une attention sur le monde, avec notamment la rencontre européenne de l'été 1995 à Biviers dans l'Isère. Proches d'elles dans leur fonctionnement par petites équipes de partage de vie et de foi se trouvent les équipes Notre-

Dame jeunes (1 700 jeunes célibataires appartiennent aux ENDJ), fondées en 1976 et recrutant aussi largement dans le monde étudiant.

Depuis 1970, les Goums rassemblent, à Pâques ou en été, de nombreux groupes de quinze à vingt jeunes pour un raid spirituel d'une semaine dans le désert, avec un accompagnement par un prêtre pour la Parole de Dieu et les sacrements.

Les temps de vacances constituent un moment privilégié pour le ressourcement spirituel. Au sein du Renouveau charismatique, le Chemin neuf, le Verbe de vie, les Béatitudes et l'Emmanuel l'ont compris en proposant pour cette période de vastes rencontres de plusieurs milliers de jeunes, respectivement à l'abbaye d'Hautecombe, Andecy, Nouan-le-Fuzelier et Paray-le-Monial. Dans cette dernière localité, l'Emmanuel a aussi fondé une école d'évangélisation, tout comme Daniel Ange à Pratlong dans le Tarn (Jeunesse lumière). En plus de leurs autres propositions, les Fondations du monde nouveau, par le biais de leurs Communautés chrétiennes d'adolescents (CCA), organisent aussi l'été des camps de formation et d'évangélisation pour 1 300 adolescents.

Répertoriés depuis 1991 sur les tablettes de l'Apostolat des laïcs (des contacts existaient déjà auparavant), les Guides et les Scouts d'Europe (30 000) s'attachent aux caractères originaux du scoutisme. Également attentifs à leurs origines, les Scouts unitaires de France (SUF) rassemblent 23 000 filles et garçons (sans mixité) et veillent à proposer une foi non seulement célébrée mais aussi vécue. D'autres groupes se réfèrent au scoutisme catholique tels les 2 000 Scouts catholiques de France, les 400 Raiders, les 800 Europa-Scouts...

Limites et espérances

Enjeux du calendrier scolaire et des subventions

Les transformations récentes affectant le fonctionnement de nombreux établissements catholiques sont préjudiciables à la vitalité de certaines organisations comme le MEJ, Terres lointaines ou les Jeunesses mariales solidement établis en ces

lieux. Les emplois du temps sont comprimés en limitant au maximum les temps libres, notamment après le repas de midi. Le but est de supprimer les cours le samedi matin. Cela rend finalement plus difficiles les possibilités de réunion pour les groupes cités ci-dessus. De plus, l'échelonnement du passage des élèves pour le repas de midi avec l'instauration de selfs rend aléatoire, durant le peu de temps resté disponible, la tenue de rencontres si l'on désire rassembler l'ensemble des effectifs. La baisse du nombre de prêtres, de religieux et de religieuses, autrefois pivots de ces mouvements dans ces établissements, accentue les difficultés. S'étiolant, ces groupes ne possèdent plus les moyens d'y jouer le rôle de moteur spirituel et apostolique. Contrairement aux idées reçues, la baisse sensible de l'implantation de ces mouvements dans le monde scolaire n'entraîne pas *ipso facto* une augmentation de leur présence dans les paroisses : se dessine simplement un nouvel équilibre de répartition entre ces deux pôles.

Lors de la période du mandat, les mouvements d'Action catholique ont bénéficié aux plans national et diocésain d'appréciables avantages matériels, financiers et humains qui se manifestent encore aujourd'hui. Cette situation présente parfois des effets négatifs. Seuls habitués à recevoir d'importants subsides de l'épiscopat, mis à part le MEJ, ils ont fréquemment privilégié le fonctionnement de structures plutôt qu'un véritable déploiement de moyens pour annoncer l'Évangile au plus grand nombre. Il est par ailleurs curieux de constater que, rapportées au nombre de jeunes dans ces mouvements, les subventions épiscopales sont d'autant plus importantes qu'un mouvement est contestataire ou relégué au second rang de ses préoccupations l'évangélisation. En effet, la politique menée vise à créer une égalité de traitement entre les mouvements d'Action catholique, sans tenir compte de leurs effectifs. Cela crée finalement des disparités. De plus, les nombreux aumôniers destinés à ces mouvements y sont devenus des piliers essentiels, limitant la prise de responsabilité réelle des laïcs. Aussi, aujourd'hui, ces derniers ne se trouvent-ils pas toujours suffisamment prêts pour assumer la conduite de ces organisations. Par ailleurs, se pose aussi le problème de la répartition des tâches entre les permanents

salariés et les bénévoles, notamment pour la participation aux nombreuses réunions du soir.

Les journées mondiales de la jeunesse

La rencontre de Saint-Jacques-de-Compostelle d'août 1989 met très nettement en évidence trois ensembles parmi les organisations de jeunes. Les mouvements d'Action catholique indiquent avec honnêteté qu'un tel rassemblement n'entre pas dans le champ de leurs préoccupations ; les mouvements éducatifs y participent mais avec parcimonie (être présents sans pour autant marquer une adhésion trop franche à une proposition papale se situant trop explicitement dans une dimension de foi, gallicanisme, souci d'indépendance... sans doute un peu tout cela à la foi) ; enfin, animées par des fidèles, d'autres organisations, non nécessairement en lien avec le secrétariat de l'Apostolat des laïcs mais agissant au sein de l'Église comme associations de fidèles au sens du Code de droit canon de 1983, répondent par un oui franc et massif, parfois juste après l'invitation de Jean Paul II dès le printemps 1988 (désir secret d'être plus facilement reconnus en participant à une vaste manifestation officielle d'Église, charisme ou personnalité du pape, profonde adhésion à son message de foi explicite... autant de motivations qui se mêlent probablement). Ainsi, les réponses s'échelonnent d'un non net à un oui... mais, jusqu'à un oui franc et massif.

Les rencontres ultérieures (Czestochowa, 1991 ; Denver, 1993 ; Manille, 1995) présentent une attitude plus homogène.

Au nom des évêques de la région apostolique Nord, Mgr Lucien Bardonne, lors de sa visite *ad limina* du 18 janvier 1992, déclare au pape : « *Les convocations qui viennent de vous sont parfois trop rapprochées, et ne permettent pas toujours de réaliser, entre-temps, ces rassemblements que nous souhaitons faire au niveau de nos diocèses, surtout si nous encourageons les initiatives des mouvements de jeunes*¹. » Y

1. Allocution de Mgr Lucien BARDONNE, évêque de Châlons-sur-Marne, *La Documentation catholique*, n° 2045, 1^{er} mars 1992, p. 207.

a-t-il vraiment excès de propositions au point de s'en plaindre ? N'y aurait-il pas lieu, au contraire, de se réjouir de la multiplication des initiatives prises pour annoncer l'Évangile ? Comme les adultes, les jeunes ont besoin de pasteurs qui annoncent l'Évangile pour, à leur tour, témoigner.

Vitalité et dynamisme hors mouvements

Hors du cadre des mouvements, nombre de propositions rejoignent les deux idées fondamentales composant la nouvelle évangélisation proposée par Jean Paul II en 1979 : annonce explicite de la foi et affirmation de l'identité chrétienne.

Le pèlerinage marial européen sur le thème « *Le 1^{er} janvier 1993, l'Europe commence à Rome* », lancé au Puy-en-Velay, se situe dans cette double perspective et affiche aussi la volonté de restaurer une communion séculaire entre l'Europe occidentale et l'Europe orientale. L'attrait des pèlerinages ne se dément pas, comme l'atteste notamment l'affluence sur les routes de Chartres où une véritable éducation dans la foi est proposée avec des moments de catéchèse et la célébration des sacrements de l'eucharistie et de la réconciliation. Le pèlerinage des étudiants à Chartres est confié depuis 1991 à la Mission étudiante. Il s'ouvre aussi à un public élargi avec la participation des groupes de la basilique de Montmartre, de mouvements et de paroisses de la région parisienne. Le 7 mai 1995, soixante jeunes de quinze à dix-huit ans ont accompli le pèlerinage de Montmartre (lieu du martyr de saint Denis) jusqu'à la basilique cathédrale de Saint-Denis (tombeau). Le sanctuaire marial de Lourdes attire aussi largement. Les milliers de jeunes participant à la fête du 15 août dans le cadre du « *pèle-jeunes* » en témoignent. Le « *Frat* » (Fraternel), organisé les années paires au printemps pour les jeunes de quinze à dix-huit ans des huit diocèses d'Île-de-France, rassemble aussi des milliers de pèlerins dans la cité mariale béarnaise (7 000 en 1994) ; les jeunes de treize à quinze ans se retrouvent les années impaires à Jambville. Dans les deux cas, la dimension sacramentelle est bien visible, notamment par la célébration du sacrement de réconciliation.

Des écoles de prière pour enfants et jeunes (de sept à dix-sept ans) s'ouvrent dans plusieurs diocèses (Le Puy-en-Velay en 1984, Troyes en 1989, Angers, Strasbourg en 1993) pour favoriser l'écoute de la Parole de Dieu, la prière personnelle, la célébration des sacrements et la détente. Le diocèse de Tours propose une école de la foi pour lycéens (de seize à dix-neuf ans) au programme varié : initiation au *Credo* et à la Bible, panorama de l'histoire du christianisme, découverte des sacrements, étude des grands courants spirituels, approche de l'art chrétien... Le diocèse de Clermont crée en 1989 un service ecclésial pour des jeunes de vingt à trente ans. Il accueille des jeunes s'engageant pour un an ou deux afin d'assurer une responsabilité d'Église en leur offrant une formation leur permettant d'assurer au mieux cette tâche. Une école de l'Évangile s'est ouverte dans plusieurs diocèses (Coutances, Lourdes et Tarbes, Lille, Arras) afin d'aider les jeunes à approfondir le sens de leur foi. En octobre 1995, à Notre-Dame-du-Laus près de Gap, est fondé le Centre missionnaire de la vie pour permettre aux jeunes une formation au message de la vie et un temps de mission pour le transmettre.

D'autres propositions diocésaines se multiplient. Quelques exemples le prouvent dans les diocèses suivants pour 1995 : en janvier sur le thème « *N'oublie pas de faire mémoire !* » pour Coutances ; en mars, journée de formation des jeunes à l'animation liturgique pour Poitiers, rencontre avec l'évêque pour Luçon ; en avril, rassemblement des jeunes de quinze à vingt ans sur le thème « *Oser la vie* » pour Angers, marche pascale pour Aire et Dax, 700 jeunes à Pontigny pour Sens-Auxerre, 2000 à Châteaulin sur le thème « *Osons demain* » pour Quimper ; en septembre, forum « *Chrétiens de l'an 2000* » pour Autun ; en octobre, rassemblement diocésain pour Valence.

Refusant de constituer un mouvement, la communauté œcuménique de Taizé invite les jeunes à retourner dans leurs lieux d'origine pour s'y investir (paroisse, aumônerie, Église locale...). Les rencontres européennes de jeunes organisées au seuil de l'an nouveau veulent promouvoir un pèlerinage de confiance et suscitent un vaste engouement : plus de

100 000 jeunes à Paris pour la dix-septième rencontre, fin décembre 1994 et début janvier 1995.

Comme un écho aux invitations à développer une plus grande collaboration entre les organisations s'occupant de jeunes, une enquête sur les coordinations diocésaines de la pastorale des jeunes a été conduite par le secrétariat pour l'Apostolat des laïcs au seuil de l'année 1994. Son responsable, le père Paul Destable, souligne que la moitié des diocèses sont dotés d'une telle instance. Le phénomène, apparu surtout vers 1988, permet une expression de la diversité des spécificités. Mgr Pican, président de la Commission épiscopale enfance-jeunesse, insiste sur le fait que les rencontres sont « *des lieux de compréhension progressive, de décloisonnement, de communion et de concertation missionnaire* ».

Une collaboration est d'autant plus nécessaire que les propositions pour les jeunes abondent. À celles citées peuvent être ajoutés les patronages et oeuvres de Timon-David ou de Jean-Joseph Allemand, ainsi que les organisations de jeunes des religieux (Salésiens, Saint-Vincent-de-Paul), Aïn Karim, le Service interdiocésain des jeunes équipes liturgiques (SIJEL) pour les servants d'autel, « *Cinq pains et deux poissons* » pour la catéchisation des enfants, le Service missionnaire des jeunes (SMJ), les actions de la Croisade des aveugles ou du Secours catholique (8 300 enfants placés dans des familles d'accueil pendant l'été 1995), Jeunes chrétiens Europe, Jeunes chrétiens service, Saint-Jean éducation, Communion et Libération, les groupes de jeunes de l'Opus Dei (Paris et Aix-en-Provence notamment), et bien sûr les aumôneries de l'enseignement catholique et public. Loin est le temps d'une focalisation excessive sur quelques mouvements.

Souhaitons qu'un jour chaque mouvement ou service rejoigne les lignes suivantes inspirées d'un texte du MEJ : ouverte mais consciente de ne pouvoir répondre aux besoins de tous, chaque organisation de jeunes veut être, dans

l'Église, un chemin parmi d'autres. Autour d'elle, d'autres chemins sont proposés. Puisse chaque jeune trouver ainsi celui dont il a besoin.

Éric AUMONIER

Vocations sacerdotales et formation sacerdotale

BÉNÉFICIAIRE de l'éclairage de la récente exhortation apostolique postsynodale *Pastores dabo vobis* (25 mars 1992), sur la formation des prêtres dans les circonstances actuelles, et dans la perspective de la prochaine Journée mondiale de la jeunesse, nous proposons ici quelques réflexions concernant l'interaction entre formation sacerdotale et vocations sacerdotales : non seulement parce qu'on pense à la formation en fonction de ceux qui se présentent, mais aussi parce que les jeunes, qu'ils soient candidats ou non au sacerdoce, se posent des questions sur le contenu et les modalités de la formation sacerdotale¹. Nous ne traiterons cette question que sous l'angle de la formation du prêtre diocésain.

Peut-on « expliquer » une vocation sacerdotale ?

Face au « phénomène » que représente une vocation sacerdotale, certains de ses témoins en perçoivent l'étrangeté

Né en 1963, marié, Ludovic Laloux est administrateur de l'association nationale du Mouvement eucharistique des jeunes. Il enseigne à l'institut catholique de Lille et à l'université Charles-de-Gaulle-Lille-III. Auteur, aux Éditions Le Sarmant-Fayard, du livre *Le Mouvement eucharistique des jeunes* (1988), il poursuit ses travaux pour une thèse sur l'apostolat des laïcs depuis le concile Vatican II.

1. Sur le sujet des vocations existent de nombreuses études, dont récemment les articles consacrés à « Vocation » dans le *Dictionnaire de spiritualité*, col. 1081-1167 (S. LEGASSE, M. SAUVAGE, A. GODIN) ; et le livre du P. Guy MESNARD, *L'Appel du Seigneur (entretien sur la vocation)*, Solesmes, 1995 ; de son côté, la revue du service national des vocations, *Jeunes et vocations*, publie chaque année un dossier trimestriel.

apparente, et cherchent à en rendre raison par l'analyse assez extérieure de la décision humaine, présentée le plus souvent de façon subjective. C'est ainsi que des modèles profanes de choix d'un métier sont pris comme modèle de vocation : on sera sensible, en essayant de se placer du point de vue du sujet, à ses prédispositions naturelles, à une préparation lointaine, à un atavisme, au choix risqué fondé sur un acte de confiance ou sur un attrait plus ou moins réfléchi, à la découverte d'une correspondance entre le métier exercé et les affinités qu'on se découvre avec lui, au point de l'exercer comme une sorte de vocation à laquelle on était comme naturellement préparé. Ou, en imaginant le point de vue de l'« employeur » ou de la société, on regardera le rapport entre les diplômes, l'attrait, la « valeur humaine » du candidat, le *curriculum vitae*. On comparera l'entrée en formation avec l'embauche et les entretiens dans une entreprise. Même si ces comparaisons ne résistent guère à l'analyse, des chrétiens les reprennent parfois à leur compte, ne sachant pas comment s'expliquer le choix de tel de leurs amis qui décide de rentrer au séminaire alors que tant d'autres possibilités s'offraient à lui.

La vocation, dont le vocabulaire est largement employé dans des contextes non religieux, est souvent considérée sur le registre possessif : on aura la vocation de ses désirs ou de sa fantaisie, et l'on se répondra au fond plus à soi-même qu'à un autre en réalisant « sa » vocation, dont on se considérera plus ou moins consciemment comme le propriétaire plus qu'on ne la recevra comme don. Ou bien on imaginera la vocation comme le résultat d'une quête plus ou moins fébrile à la recherche d'une destinée inscrite dans les astres¹. L'homme se forgerait sa vocation, indépendamment de toute initiative extérieure à lui-même. La vocation serait la réalisation de

1. Dans le roman *best seller* de Paulo COELHO, *L'Alchimiste* (1988, trad. fr. 1994), le héros du conte cherche à réaliser sa « légende personnelle » : il s'agit seulement pour lui d'entrer dans ce qui est prévu, dans un plan cosmique dont il constitue un rouage, plan qu'il découvre en déchiffrant peu à peu comme trame ce qu'il croyait dans un premier temps n'être que l'effet du hasard. Ce livre, qui cite aussi (à contresens d'ailleurs) l'Écriture, est un bon exemple de syncrétisme religieux.

soi-même par la mise en œuvre de ses seuls projets, et ne serait pas liée à l'accomplissement d'une mission confiée. Le vocabulaire chrétien de la vocation se trouve seul récupéré, et il ne reste plus rien de ce qui fait la réalité des vocations telles que l'Église les reçoit. De telles représentations, séparant l'appel qu'on croit percevoir de la conversion et de l'envoi vers les frères ou de la participation à l'amour sauveur, peuvent obnubiler un regard serein sur la vocation.

Pas plus que le ministère sacerdotal ni que le sacerdoce du Christ, la vocation sacerdotale ne peut s'expliquer ni même se décrire de façon purement extérieure. Il y faut le regard de la foi.

Il y a d'abord quelque chose de mystérieux dans le fait que des hommes soient appelés au sacerdoce, plus mystérieux que ne l'est la prétendue crise des vocations dans certaines régions. Même s'il est indéniable que notre pays connaît, en particulier depuis vingt ans, un affaissement du nombre d'ordinations et d'entrées au séminaire¹, on imagine trop rapidement que cette « crise » serait universelle, alors que l'existence, et le nombre, voire l'augmentation des vocations dans le monde, sont plus impressionnants que la diminution du nombre des prêtres en France. Il faut au contraire reconnaître que Dieu ne cesse pas d'appeler, et que, là où il y a crise, la crise n'est pas du côté de Dieu mais du côté de l'homme.

La diversité et la variété des personnalités et des itinéraires, facilement constatables, ne sont pas seulement le signe de la variété des humains ; ils sont aussi et d'abord signes de la liberté de Dieu même. Il n'est pas incantatoire mais simplement honnête et conforme à la simple réalité de reconnaître la réponse d'hommes nombreux et variés, représentatifs du monde d'où ils sont pris, qui se présentent pour répondre à l'appel de Dieu. Si le plus grand nombre de vocations

1. Si la baisse du nombre des entrées dans la vie religieuse ou les séminaires a de quoi impressionner, et affecte de façon particulièrement grave la plupart des diocèses où se font sentir les effets de l'exode rural des jeunes, cette baisse n'est pas uniforme sur le pays tout entier, et il importe à la fois de bien la définir et de la pondérer (je renvoie ici à l'art. de H. SIMON, « Les Vocations », dans *Documents épiscopaux*, 8 avril 1992).

naît et grandit sur un terreau familial catholique, ni l'âge, ni la sensibilité, ni le type d'études ne prédisposent davantage que d'autres. On parle parfois du « *mystère d'une vocation* » pour dire qu'une personnalité exceptionnelle, ou tout simplement une personnalité qu'on a du mal à cerner, a répondu à l'appel de Dieu. Mais ce « *mystère* » ne réside pas dans l'étrangeté ou la rareté d'un itinéraire ou d'un individu, mais dans le fait que Dieu lui-même s'exprime, sans y être jamais enfermé, dans les contours d'une histoire et d'une personnalité singulières. On ne peut prétendre y avoir accès par la seule analyse psychologique, si fine puisse-t-elle être ; on peut, dans la foi, déceler la trace d'un mystère divin, transcendant les limites humaines par lesquelles il se dit.

La vocation sacerdotale touche le mystère de Dieu même, dont la parole est invitation non seulement à l'écouter, mais à entrer dans son dessein et dans sa vie. La Révélation est en cause derrière l'expérience de la vocation – qu'on pense à l'élection du peuple d'Israël, à l'élection particulière de tel homme et de telle femme dans l'histoire du salut –, si bien qu'on ne peut parler du Père sans parler de Dieu qui appelle qui il veut et quand il veut, par les médiations qu'il choisit.

La parole du Christ sur les ouvriers pour la moisson et la prière faite au Père d'envoyer des ouvriers à sa moisson nous avertissent, surtout si on les rapproche de la prière dite sacerdotale de Jean 17, qu'il y a là mystère de grâce. Face à cette promesse et à ce don, l'Église n'est pas située vis-à-vis de Dieu comme ayant-droit et comme pouvant revendiquer. Les vocations ne sont pas en son pouvoir, mais elle reçoit mission de prier, pour coopérer à la grâce et pour implorer cette grâce. Elle se coule à vrai dire dans la prière même du Christ, qui le premier prie son Père pour qu'il lui donne les Douze, qu'il les garde, et que ceux-ci ne faillissent pas en leur mission. L'Église, qui ne cesse de prier et d'inviter à la prière, affirme sa foi en Dieu qui appelle personnellement et spécifiquement au sacerdoce. L'appel est appel trinitaire, où chaque personne intervient selon ce qu'elle est, dans le mystère de la communion des personnes. La raison de cela se trouve dans l'« économie divine », et non pas dans le désir de prolonger une institution au-delà de l'existence terrestre de Jésus.

Comment reconnaître et servir l'appel de Dieu ?

Autant pour celui qui est ou se croit appelé que pour ceux qui vont l'aider à trouver et à suivre la volonté de Dieu dans sa vie, cette question est « existentielle » : pour l'homme concerné, il se trouve surpris, comme saisi à l'improviste, éprouvant une certaine solitude : qui va le comprendre ? Qu'il soit regardé comme un être curieux ou, au contraire, privilégié par son entourage, comment va-t-il s'assurer davantage d'un appel ? À qui peut-il se fier ? Les questions que se pose celui qui croit deviner un appel de Dieu, celles de celui qui en est sûr, celles qu'on se pose autour de lui, s'additionnent : il est urgent de répondre, et l'expérience montre aussi qu'il est imprudent de se précipiter à l'aveuglette.

La vocation divine passe par des médiations humaines, elle est reconnue et attestée par l'Église. La responsabilité de l'Église est engagée. La manière dont elle encourage et cherche à favoriser la naissance et l'éclosion des vocations sacerdotales a été dernièrement soulignée par *Pastores dabo vobis* (34-41). Soulignons ici certaines des conditions qui disposent à entendre et à suivre l'appel de Dieu, mais également ce qui peut entraver une réponse à cet appel.

Reconnaître en Dieu la source d'une vocation et parler pour elle d'une « *vocation divine* » suppose de la part de l'Église une grande docilité et une perception fidèle et juste de son propre mystère comme « *peuple de Dieu* », « *corps du Christ* », « *construction de Dieu* », et comme « *Jérusalem d'en haut* » (*Lumen gentium*, 6, 7, 9) ; quand la hiérarchie apostolique, avec les différents ministères ordonnés qui la constituent, est reconnue elle-même comme voulue par le Christ, non d'abord ou seulement pour répondre aux nécessités d'une organisation humaine, quand toute l'Église se reçoit comme signe et instrument du Christ serviteur, prêtre et pasteur, et non pas en opposition aux charismes suscités par l'Esprit-Saint, quand elle comprend qu'elle reçoit de son Seigneur la grâce de conférer l'ordination à ceux que Dieu choisit, elle se comporte comme étant littéralement au service et à la disposition de celui qui la dirige et la sanctifie. Si

elle l'oubliait, comprenant son fonctionnement et sa propre nature selon des modèles purement politiques, elle se conduirait comme si elle prétendait conditionner l'appel par une appréciation humaine, prise en fonction des seuls besoins, eux-mêmes définis à partir de critères purement organisationnels.

Pour dire les choses autrement, le climat de foi, de mission, la cohérence de l'existence chrétienne, les exemples donnés, notamment dans la famille « *premier et meilleur séminaire de la vocation* » (Jean Paul II, *Familiaris consortio*, 53), la vie théologale et les sacrements, la qualité de la prière liturgique, l'existence d'une communauté ecclésiale dont on peut dire qu'elle est « vivante », parce que les sacrements y sont célébrés, qu'elle annonce l'Évangile, que la grâce de l'Esprit, Esprit de communion dans la foi et d'amour des pauvres, s'y manifeste, que le ministère épiscopal s'y exerce ; une communauté où, au catéchisme, l'enfant entend parler du prêtre et peut bénéficier du témoignage que celui-ci peut donner par l'exercice joyeux du ministère ; l'audace à répercuter l'appel de Dieu : tout cela constitue un terreau favorable à la vocation sacerdotale. Ce climat de foi n'est pas perçu seulement ni toujours dans le cadre d'une aumônerie, d'une paroisse ou d'un mouvement, et l'on voit surgir ou renaître un appel de Dieu dans le cadre de nouvelles communautés ou de nouveaux mouvements (groupes du « *renouveau* », Focolari, etc.) dont le rayonnement est international et dont un des fruits spirituels est précisément la capacité à encourager et à accompagner les vocations ! Ce n'est sans doute pas un hasard, encore moins une mode, si les grands rassemblements, comme les rassemblements mondiaux de la jeunesse, constituent des moments où la vocation est réfléchie et où l'appel se fait entendre. Cette démarche de pèlerinage, avec l'intensité d'un temps volontairement consacré à laisser de l'espace à Dieu, donne de voir l'Église, y compris avec ses yeux de chair, dans une expression forte de sa catholicité et de son apostolicité. La dimension personnelle de l'appel est en même temps ecclésiale, et il n'est pas étonnant que la Parole de Dieu, entendue dans un tel cadre, résonne fortement, puisque c'est pour le monde entier et dans cette Église que Dieu envoie.

_____ *Vocations sacerdotales et formation sacerdotale*

En revanche, on pourrait et on devrait éviter qu'un jeune qui s'ouvre de sa vocation ne soit bloqué dans sa démarche par nos manques de foi, ou entraîné n'importe où par nos imprudences ou nos a priori.

Il est clair que, dans l'accueil d'une vocation, on ne doit pas traiter tout le monde de la même manière. L'A priori de bienveillance est nécessaire, nous l'avons dit, mais insuffisant. L'Église n'est ni un bureau de recrutement ni un bureau d'orientation pratiquant une sélection impitoyable, ou, sous prétexte d'un besoin urgent de prêtres, un accueil aveugle. Les services des vocations voient arriver des candidats qui sont certains et affirment leur générosité et leur vocation, sans avoir auparavant presque jamais rencontré de prêtres et sans avoir pris le moindre engagement public au nom de leur foi. D'autres candidats désirent être prêtres depuis leur enfance, d'autres viennent de se convertir. Que la vocation s'exprime avec assurance et de façon argumentée, ou timidement et maladroitement, c'est prendre une grave responsabilité que d'y répondre d'abord par le doute, voire le soupçon sur son authenticité, ou, pire, de chercher à en dissuader sans raison. Mais, sans soupçonner à priori la démarche, il faut en vérifier la solidité. Avant l'entrée au séminaire, les critères donnés par l'Église pour le jugement d'aptitude en vue du sacerdoce, récemment précisés dans *Pastores dabo vobis* (43, 44 par exemple), constituent des points de repère obligés : vie théologale, engagement et capacité à vivre dans le célibat, droiture d'intention, liberté de la démarche, suffisant équilibre humain. C'est pourquoi aussi le prêtre chargé par l'évêque des vocations sacerdotales demandera à certains de différer leur entrée au séminaire, en veillant à ce qu'ils soient suivis par un père spirituel. Parfois, des délais sont dus à la nécessité de terminer un cycle d'études commencé, ou de quitter convenablement la vie professionnelle, ou à des questions de santé et de famille. Parfois, ils sont requis si la conversion, voire la vocation, est récente. La prudence s'impose pour éviter les illusions. Une certaine mise à l'épreuve se comprend, pour permettre à cette démarche de s'exprimer dans la droiture et la liberté. Mais on ne demande pas sans raison à quelqu'un d'attendre indéfiniment. Il faut plutôt,

dans de nombreuses situations, encourager à prendre (enfin) une décision jusqu'alors sans cesse reculée.

Les vocations de jeunes ne surviennent pas sur un terrain neutre. Elles s'expriment devant des fidèles et des prêtres qui, selon leur expérience de l'Église, ont des convictions ou des projets concernant l'avenir, concernant le ministère du prêtre, mais aussi des craintes, et qui constatent, parfois avec surprise, que les jeunes se présentant aujourd'hui au sacerdoce ne leur ressemblent pas. Pour certains, il faudrait, pour être fidèle au Seigneur, reproduire les formes extérieures passées du ministère, souvent considérées à partir d'une vision idéalisée d'un passé réduit à une courte séquence historique. Certaines vocations sont parfois encouragées en ce sens, davantage encore par leurs amis que par leur famille. L'inconvénient ici consiste alors à prolonger non pas tant le ministère sacerdotal que des manières de faire, des méthodes, des habitudes, et rejoint une certaine forme d'irréalisme qui ferait fi de l'objectivité de la mission, de la charge du pasteur et des exigences incontournables du ministère sacerdotal, dans tel ou tel diocèse. Ce n'est pas aider une vocation que de la maintenir dans le rêve ou l'illusion, en l'encourageant dans une fuite de la croix ou dans un attachement superficiel aux apparences et aux formes extérieures. Pour d'autres, il ne faudrait accepter comme prêtres qu'un certain type d'hommes, offrant au départ toutes les garanties de « modernité », correspondant à un modèle supposé idéal de « communicant », d'« entraîneur », d'« écoutant », adapté à des tâches précises qu'on définirait à l'avance, dans une Église qui devrait s'habituer ou se préparer à manquer de prêtres... On rejoint ici, et à vrai dire dans ces deux perspectives brossées à gros traits, une vision purement fonctionnaliste du prêtre, ne s'attachant qu'aux tâches qu'il remplit ou devrait remplir. Cela implique des conséquences négatives sur les vocations, conduisant tour à tour à privilégier ou à refuser tel ou tel type de personnalité, selon qu'il correspond ou non à ce qu'on imagine. Il est à craindre alors que ce ne soit pas tant l'appel de Dieu qu'on cherche à reconnaître, que la correspondance à un « modèle », variable selon les lieux, l'évêque, la situation du presbyterium, tel qu'il est ou tel qu'on souhaiterait qu'il fût : l'emploi de certaines formules (« *De quels prêtres a-t-on besoin pour de-*

main ? » ou « *Quelle Église construisons-nous pour demain ?* ») donne à penser qu'on pourrait se refuser, par l'effet d'une sorte d'assimilation inconsciente entre ce que nous sommes et le Christ prêtre unique modèle, à reconnaître l'appel de Dieu chez un homme qui ne correspondrait pas à nos vues ou ne nous ressemblerait pas.

La véritable question ici, et la plus spirituellement réaliste, n'est-elle pas plutôt : Quels prêtres Dieu nous fait-il la grâce de nous envoyer ? Et le véritable enjeu n'est-il pas de croire que, malgré leurs faiblesses et leurs maladroites, mais à cause de l'ordination, ils représentent pour nous le Christ tête ? Ils le feront ou le font avec ce qu'ils sont. Les jeunes dans l'Église ne sont pas en tout point semblables à ceux d'il y a cinquante ans, ni même à ceux d'il y a vingt ans ; ils sont nés une fois promulgués les textes du dernier concile ; fils de leur époque, ils savent que les conditions concrètes de la vie et de la mission de l'Église ne sont plus les mêmes que celles d'autrefois. Le fait de n'avoir pas connu personnellement les soubresauts d'il y a cinquante ans n'ôte pas en eux le désir de les comprendre, ni l'ardeur pour la mission ou l'audace dans l'évangélisation : celles-ci sont au rendez-vous, sous des formes parfois surprenantes, mais dont on peut voir les fruits. Quand la baisse effective de la pratique religieuse devient si patente, quand, après l'effondrement des idéologies marxistes, le libéralisme sans frein déshumanise l'homme, c'est à une forme de témoignage courageux de la foi qu'ils se savent appelés, en désaveu d'un paganisme qui les a pourtant marqués, mais ne leur a pas tué l'âme. Ils ont droit de la part de leurs aînés non seulement à de la sympathie, mais à ce qu'il leur soit fait confiance ; non pas la confiance de démissionnaires, mais de ceux qui transmettent activement ce qu'ils ont reçu, et croient que Dieu agit ou pourra agir à travers eux. C'est seulement par là que sont dépassés les à priori qu'on met trop facilement sur le compte d'un conflit de générations.

Accueillant les vocations qui se présentent, et les aidant à mûrir, l'Église montre qu'elle ne s'autoconstruit pas, que la figure du prêtre ne se dessine pas arbitrairement à partir des besoins tels que nous nous les représentons ou imaginons, visant un type d'homme idéal, dans une situation ecclésiale vue à partir d'un regard localement limité, les yeux et le cœur

souvent trop dépendants de prévisions statistiques : on comprend bien qu'il faille prévoir l'avenir, et que l'espérance ne dispense pas de la prévision, mais la prévision de l'avenir dans les affaires de la foi inclut précisément l'appel au sacerdoce, comme et quand Dieu voudra.

Nous avons précédemment évoqué quelques-unes des conditions préalables favorables à l'éveil des vocations. Chacune d'entre elles doit être reçue dans son histoire et sa singularité : comment ne pas noter ici l'importance de la direction spirituelle dans l'accompagnement d'une vocation et plusieurs caractéristiques de ce ministère ? L'accueil d'une vocation commence par une écoute plus attentive de Dieu : Dieu *me* veut-il comme prêtre ? Dieu *le* veut-il comme prêtre ? Il s'agit de reconnaître la grâce que constitue un appel au sacerdoce tant pour la personne, si elle est bien appelée, que pour toute l'Église ; d'aider d'abord la personne à entendre et à suivre les indications de l'Esprit-Saint ; de savoir et d'aider la personne qui se confie à découvrir que l'appel de Dieu au sacerdoce peut être constaté à partir de signes dont la convergence est lisible dans la foi à nos yeux d'homme, pourvu qu'on ne se ferme pas volontairement, à l'écoute de ces signes, dans la disponibilité humble au Christ dans son Église. Surtout, le père spirituel encourage : la vocation est exposée aux doutes, aux incompréhensions, aux délais apportés plus ou moins volontairement à sa réalisation, aux illusions. Il est souvent précieux que le père spirituel soit comme la mémoire vivante de l'appel. Parfois, l'encouragement comprendra tel ou tel enseignement sur un point de foi ou de vie morale, parfois une question, ou une réflexion aidant au réalisme spirituel, en veillant toujours au déploiement de la liberté spirituelle.

Qu'est-ce qu'une « formation exigeante » ?

Ce que l'Église comprend comme une formation exigeante, dans le cas de la préparation à l'ordination, tout le monde peut le savoir en prenant connaissance de l'exhortation *Pastores dabo vobis*, qui exprime avec force et clarté le but et les moyens spécifiques de la formation sacerdotale. Il ne s'agit pas de

l'apprentissage d'un mimétisme de comportement pour entrer dans un corps social, le clergé, ni de l'emmagasinage de techniques utiles, ni d'un parcours disciplinaire, scolaire, voire académique. C'est une formation à la sainteté du Christ Bon Pasteur donnant sa vie pour ses brebis, dans un amour et une obéissance de fils, c'est une initiation sacramentelle, dans l'intensité et la longueur de son parcours. À partir de là, il n'échappe à personne que cette formation, comprenant des éléments de formation humaine, intellectuelle, spirituelle et pastorale étroitement liés, est dans le même temps une démarche de conversion.

Une correspondance existe entre cet objectif de la formation sacerdotale et la soif, parfois maladroitement exprimée, des candidats eux-mêmes. Les exigences qui se font jour rejoignent, en leur fond, le cœur de ce qui est demandé par l'Église universelle dans la formation de ses prêtres. Certains de ces candidats, très marqués par le type et la longueur des études qu'ils ont suivies eux-mêmes ou qu'ils voient leurs contemporains suivre, imaginent volontiers, avant de la commencer, la formation sacerdotale comme une formation universitaire ou professionnelle, en se demandant un peu quelle serait la meilleure « grande école » pour se préparer au « plus haut service »... On peut sourire, mais il n'empêche qu'une fois perçue par eux la différence entre le service propre au prêtre et une carrière dans le monde, entre le choix souvent solitaire d'une école et l'acceptation d'un envoi par l'évêque, il est légitime et même souhaitable qu'ils cherchent, en se comportant de façon responsable et en entrant dans la formation comme dans la mission qui leur est confiée, à la poursuivre dans les meilleures conditions possibles, c'est-à-dire pour se donner selon toutes leurs capacités.

Je distinguerai ici deux types de requêtes : les premières, formulées plutôt avant l'entrée en formation, visent le contenu de la formation. Elles sont caractéristiques, si l'on considère que la plupart des candidats ont suivi des études scientifiques ou techniques, que leurs « humanités » ont été plus marquées par la sociologie et la psychologie que par la philosophie ou les lettres ; si l'on considère aussi qu'ils bénéficient du renouveau biblique et patristique, parfois sans le savoir : il s'agit du désir d'une formation où l'Écriture sainte

tient la première place, et où les moyens d'une formation spirituelle authentique sont assurés. On s'inquiète parfois de cette insistance sur la primauté du spirituel, en y voyant le risque d'une fuite. Les hommes d'expérience savent qu'il faudra une longue patience pour aider à entrer profondément dans la suite du Christ, dans une vie spirituelle authentiquement chrétienne, pour traduire la fidélité dans l'ascèse quotidienne et surtout dans la charité ; pour que l'étude théologique de l'Écriture nourrisse et informe cette vie spirituelle, en sorte qu'elle ne soit pas confondue avec un vague piétisme, ou l'accomplissement d'exercices spirituels. Il n'empêche que, par ce désir, s'exprime une intuition dont il faut mesurer la gravité et l'enjeu. Si, dès le début du séminaire, une entrée sur le chemin de la conversion, avec les moyens que cela suppose de mettre en œuvre (par exemple un temps conséquent de retraite), n'est pas sérieusement mise en route, si un ancrage spirituel à la personne du Christ et à son Église n'est pas mis en place, si la décision de donner sa vie dans le célibat, en réponse d'amour à l'appel de Dieu, n'est pas prise après mûre réflexion, les études en vue du sacerdoce risquent, au lieu de nourrir le don de la personne, d'être seulement reçues comme des informations professionnellement utiles, sans lien réel avec la conversion de l'être. En ce qui concerne le temps de formation, la perspective de six ou sept années ' de formation est regardée d'un œil différent par un homme sortant du baccalauréat et par un autre sortant de cinq années d'études supérieures, mais l'allongement du temps d'études est généralement bien compris pourvu que chacun constate qu'il est suivi personnellement, surtout si le cursus comprend des variations (non pas tant de contenus que de styles et de lieux). Les candidats comprennent que ce n'est pas parce qu'on manque de prêtres qu'il faut les former au rabais. Au moment où les points de repère doivent être retrouvés ou découverts, mais aussi parce que les exigences de discernement et d'approfondissement théologique sont fortes, au

3. À Paris, à Aix-en-Provence, par exemple, on compte sept années incluant l'année de formation spirituelle, au début de la formation, suivie par les six années de premier et de deuxième cycle ; dans la plupart des séminaires en France, l'ensemble de la formation dure six ans.

moment où sur les épaules du prêtre reposent vite des responsabilités qui sont à vrai dire les siennes propres, on ne peut en rabattre quant au temps nécessaire et aux études et à la maturation de la vocation.

Le deuxième type de requêtes s'exprime davantage pendant la formation, et rejoint aussi ce que l'Église propose à ses futurs prêtres : il y a d'abord le désir de proximité avec l'évêque, premier responsable de la formation des prêtres que l'Église du Christ confie à sa charge. Ne serait-ce pas l'effet de l'engagement direct, ou plus directement visible, de l'évêque dans la formation et des décisions prises quant à la formation des prêtres ? Une compréhension plus simple et plus saine du rapport entre l'évêque et ses prêtres ne se dessine-t-elle pas ainsi ? C'est en tout cas une grâce particulièrement sensible dans un séminaire diocésain. Il y a ensuite, pour beaucoup sinon pour tous, l'intérêt marqué pour la vie communautaire, qui peut varier au fur et à mesure que se déroule la formation. Cet intérêt s'exprime avec souvent certaines appréhensions sur la condition de vie des prêtres dans l'avenir, appréhensions telles qu'elles constituent parfois un motif invoqué – insuffisant à coup sûr et pas toujours éclairé – d'entrée dans la vie religieuse. C'est peu à peu, au cours de la formation et devant la réalité incontournable de la vie fraternelle, que se découvrent les richesses et l'enjeu de la charité quotidienne, dans les échanges, dans l'écoute, mais aussi dans la solitude. La vie commune au séminaire, pourvu qu'elle soit suffisamment consistante, permet de mesurer ses capacités ; elle n'a pas pour but de constituer une simulation anticipée de ce que sera le ministère. C'est pourquoi, s'il faut certes être réaliste, et ne pas promettre au futur prêtre ni qu'il vivra forcément son ministère en communauté avec d'autres prêtres, ni que son statut social sera reconnu par tous, il me semble qu'il faut d'abord aider le candidat à quitter ses craintes, à les dépasser dans la foi, comme Jésus invitait les Douze tout simplement à le suivre, tandis qu'ils se préoccupaient de leur avenir. On rejoint ici ce qui est dit sur l'enracinement spirituel. Enfin, une autre question est souvent posée sur la formation permanente, de la part d'hommes dont les contemporains ont l'habitude de se former de façon continue. Ils mesurent aussi qu'une telle formation commence en

fait dès le séminaire, qui n'a pas pour but de constituer un paquetage utilisable pendant la vie, encore moins un équipement de survie, mais de mettre en marche un dynamisme, une capacité d'écoute, de travail, de jugement, d'exposition, d'expression, de curiosité ; à la fois un goût pour la recherche de Dieu et la compréhension des hommes, et une humilité capable de recevoir, sans oublier une méthode de travail... Ils mesurent que cette formation ne peut être isolée de celle des laïcs et des diacres, et qu'une partie notable du temps devra être consacrée tout au long de leur vie à cette formation continue.

Sans conclure sur un sujet où l'Église nous invite, en étant fidèles aux principes gouvernant les séminaires, à être inventifs, pourquoi ne pas citer l'adresse de Jean Paul II aux jeunes, à l'aube du III^e millénaire : « *L'avenir du monde et de l'Église appartient aux jeunes générations 1...] le Christ attend les jeunes, comme il attendait le jeune homme qui lui posa la question : "Que dois-je faire de bon pour obtenir la vie éternelle ?" (Matthieu 19, 16)*¹. »

Éric Aumonier, né en 1946, prêtre du diocèse de Paris depuis 1971 ; docteur en théologie ; actuellement et depuis 1990 supérieur du séminaire diocésain de Paris (premier et deuxième cycles) après avoir été supérieur de la maison Saint-Augustin (année de formation spirituelle) depuis sa fondation en 1984.

1. JEAN PAUL II, lettre apostolique *Tertio millenio adveniente*, 10 nov. 1994, § 58.

Bruno DUFOUR

La déclaration *Dignitatis humanae* trente ans après sa promulgation Glissement et renversement

L'Église, en affirmant constamment la dignité transcendante de la personne, adopte comme règle d'action le respect de la liberté.

Jean Paul II, *Centesimus annus*, 46.

LE 7 DÉCEMBRE 1965, Paul VI promulguait la déclaration *Dignitatis humanae* sur la liberté religieuse (Du droit de la personne et des communautés à la liberté sociale et civile en matière religieuse). Il a paru intéressant de relire cette déclaration à trente ans de distance. Il ne s'agit pas ici de faire un bilan du respect ou du mépris du droit à la liberté religieuse dans le monde, ou une évaluation de la réception du texte, mais de suivre, sur ce sujet, les déplacements de perspective dans les prises de parole de l'Église, tels qu'on peut les constater en suivant les axes principaux de la doctrine de notre document.

Les thèses en présence

Disons de façon rapide que trois thèses ont été soutenues : l'une, opposée, pour des motifs doctrinaux, au texte présenté, une autre, proprement pragmatique, une troisième, enfin, favorable mais réclamant une meilleure assise doctrinale.

Le premier groupe est surtout originaire des pays marqués par la crise du laïcisme et des libertés modernes, par le libéralisme des XVIII^e et XIX^e siècles, et par la vieille question du mariage entre la démocratie et l'Église. Cette opposition au texte avait bien vu que ce sont les fondements mêmes de la société et de l'Église qui étaient concernés. Son insistance sur le primat de la vérité (conscience et vérité, liberté et vérité, loi morale et vérité, droit et vérité), sur l'enjeu métaphysique de l'objectivité de la vérité, sur les exigences de ce qu'on appellerait aujourd'hui la transcendance, insistance parfois de très haute tenue, ne fut malheureusement pas accompagnée d'une approche aussi claire et mûrie des questions de philosophie politique en général, de la notion d'« État de droit » en particulier. La position de ce groupe pourrait se résumer ainsi : la liberté religieuse est un succédané du naturalisme, du rationalisme et du subjectivisme ; elle ne peut donc pas être reconstruite comme un droit fondamental, mais seulement comme un droit positif, et la déclaration, procédant par une sorte d'*illatio falsa* (fausse déduction) des droits de la conscience invinciblement erronée au droit à la liberté religieuse, véhicule les erreurs condamnées par le magistère au XIX^e siècle. La coloration moralisante ne pouvait que les encourager, car la déclaration ne parvenait pas à se dégager de ses origines et les motivations initiales (essentiellement œcuméniques) ont empêché la largeur de vue qui aurait été souhaitable.

À cette contestation doctrinale fut opposée une position pragmatique : faire un texte déclaratif et non discursif, avalisant une pratique du constitutionnalisme contemporain. D'où l'adoption d'une optique juridique par souci de dégager la liberté religieuse du problème spécifique des droits de la conscience erronée ; en conséquence de quoi a été aussi abandonnée l'unité organique étroite entre l'ordre naturel et l'ordre surnaturel pour un plan en deux parties (raison et foi). Cependant, cette position pragmatique prêtait le flanc à de graves reproches : le passage du plan historique au plan doctrinal prenait une allure de positivisme juridique, voire versait dans l'opportunisme, en tout cas restait inefficace face aux idéologies totalitaires.

La solution était jugée insatisfaisante par les partisans du premier groupe et insuffisante pour un groupe de Pères originaires

des régions d'obédience totalitaire marxiste qui réclamaient un approfondissement philosophique. Lors du débat sur le quatrième schéma, le primat de Pologne, le cardinal Wyszynski, avait ainsi attiré l'attention sur le danger d'un texte trop pragmatique où le mot « *liberté* », faute d'être fondé, perdait son impact pratique face à des textes constitutionnels intégrant le droit à la liberté religieuse dans des pays où, au nom du droit, tous les efforts de l'État étaient déployés pour éliminer la religion, et où la liberté religieuse signifiait « *libérer de la religion*¹ ». Ces interventions permirent la rédaction d'un quatrième texte très argumenté, qui resta sans grande modification jusqu'à la fin. La déclaration semblait désormais mieux convenir à ceux qui souffraient de l'oppression totalitaire.

Mais convenait-elle vraiment aux sociétés libérales ? N'étaient-elles pas tout autant menacées ? Après la chute du Mur, la question se posera encore plus clairement pour elles. C'est ce que souligne Jean Paul II dans son analyse des aspects politiques de la séparation entre morale et vérité :

Après la chute des idéologies qui liaient la politique à une conception totalitaire du monde, [...] un risque non moins grave apparaît aujourd'hui à cause de la négation des droits fondamentaux de la personne humaine et à cause de l'absorption dans le cadre politique de l'aspiration religieuse qui réside dans le cœur de tout être humain : *c'est le risque de l'alliance entre la démocratie et le relativisme éthique* qui retire à la convivialité civile toute référence morale sûre et la prive, plus radicalement, de l'acceptation de la vérité².

1. Voir *Actes du concile*, IV, I, p. 183-185, p. 651. On se référera surtout à son intervention du 20 septembre 1965, IV, I, p. 387-390. La Constitution de l'URSS du 15 décembre 1936, augmentée d'amendements ultérieurs, stipule à l'article 24 : « *Dans le but d'assurer aux citoyens la liberté de conscience, l'Église en URSS est séparée de l'État, et l'école, de l'Église. La liberté de professer les cultes religieux et la liberté de la propagande antireligieuse sont reconnues à tous les citoyens* (cité par P. PAVAN, *Libertà religiosa e pubblici poteri*, Éd. Nancora, Milan, 1965, p. 147).

2. *Veritatis Splendor*, 101.

Le risque a bien été évoqué pendant les travaux, mais présenté un peu comme passé, ou pour assurer qu'il ne s'agissait pas de bénir les systèmes politiques visés par les condamnations¹. La déclaration de Vatican II se présentait comme une réaction au totalitarisme plutôt qu'au libéralisme. On n'a pas bien vu à l'époque que les risques du rationalisme et du subjectivisme étaient très réels, non seulement dans la culture générale, mais aussi chez les catholiques eux-mêmes, et que ces dérives étaient bien plus une menace pour les libertés que les structures étatiques ou les comportements particuliers. Ou plutôt que les menaces avaient des racines ontologiques bien plus profondes que le seul aménagement constitutionnel.

Méthode et argumentation

La méthode adoptée par la déclaration procède en deux phases : la première développe une argumentation fondée sur la raison, la seconde une argumentation fondée sur la révélation.

1. L'analyse de la dérive potentielle des États libéraux se retrouvait en note des premiers schémas : « *De même qu'hier, ainsi aujourd'hui, est condamnée cette liberté de conscience que préconisaient les tenants du rationalisme fondée sur le fait que la conscience individuelle est ex lex (non soumise à la loi), de sorte qu'elle n'est soumise à aucune norme divinement transmise. Encore aujourd'hui, comme hier, est condamnée cette liberté de culte dont le principe est l'indifférentisme religieux, découlant de la source du relativisme doctrinal. Pas moins aujourd'hui qu'hier, est condamnée cette séparation de l'Église et de l'État, celle que propose la théorie rationaliste de l'omnicompétence juridique de l'État, selon laquelle l'Église devrait être incorporée dans l'organisation même de l'État, de sorte qu'elle soit soumise au pouvoir étatique. Conservent tout leur contenu et toute leur force ces condamnations portées autrefois, car le principe de ces condamnations demeure inébranlable : la doctrine catholique de la dignité de l'homme et la sollicitude catholique pour la liberté dans son vrai sens. En effet, la dignité de l'homme repose en ce qu'il doit servir le seul Dieu vivant et vrai, et la liberté de l'homme se manifeste au plus haut point en ce que ce service soit libre, selon la norme droite de sa propre conscience* » (*Actes du concile, II, V, p. 437*).

L'importance de la méthode

À qui l'Église s'adresse-t-elle ? À quel titre intervient-elle dans la vie des sociétés ? Deux questions étroitement liées et souvent soulevées pendant le débat : si elle veut s'adresser à tous les hommes, et être comprise de tous, doit-elle le faire au nom de la raison et de l'expérience humaine ? Si elle parle au nom de sa foi, ne limite-t-elle pas son message aux seuls catholiques¹ ? Quelles sont les méthodes possibles ? L'histoire des interventions de l'Église sur les questions sociales et politiques en présente trois.

Trois méthodes possibles

a) L'application aux réalités naturelles de la doctrine chrétienne : l'Église est en position de puissance et d'autorité face à la société civile. L'origine, la profondeur et l'ampleur de sa doctrine fondent une annonce « omnisciente » et ouvrent à la reconnaissance publique de la loi du Christ-Roi. Dans cette attitude est mise en avant l'unité organique qui prévaut entre la raison et la révélation, la création et la rédemption, ainsi que la priorité du surnaturel sur le naturel. Le risque de cette démarche est la dissolution de la nature dans la grâce et ce que Pie XII nommera, pour le dénoncer, le « *surnaturalisme*² », c'est-à-dire la transposition idéologique sur la société naturelle de la révélation. Sa forme politique extrême est la théocratie.

b) Christianiser une morale « naturelle » : l'Église est conçue comme ferment à l'intérieur de la société qui, par la force de l'Esprit, s'organise sans nécessaire référence explicite à la foi ni aux directives de l'Église. L'Église se contente

1. Sur le rôle de l'Église dans le monde, et donc l'interpénétration des réalités surnaturelles et des réalités naturelles, voir *Gaudium et spes*, 40-44.

2. Le « *surnaturalisme unilatéral* », fut écarté par Pie XII dans son important message de Noël 1954 « *Ecce ego declinabo...* » Questa medesima promessa », *Actes du concile*, 46, 1955, p. 25 ; publié la première fois dans *L'osservatore romano* des 3 et 4 janvier 1955. Traduction française d'Alain Savignat, dans *Relations humaines et société contemporaine*, t. II, Éditions Saint-Paul, Fribourg, 1956.

alors de déclarer comme compatibles avec sa foi les institutions ou activités humaines. Ses interventions se fondent sur le « *droit naturel* », référé au Créateur (*Gaudium et spes*, 36). C'est à cette logique qu'obéit *Dignitatis humanae*. L'avantage de cette attitude réside dans sa capacité à être comprise par tous, indépendamment des croyances religieuses. Mais dans la mesure où le « *naturel* » ne peut exister que référé au Créateur, on reste dans une optique chrétienne. Si l'on a quitté le registre de la confessionnalité de principe¹, on reste cependant dans une métaconfessionnalité (la conception chrétienne de l'organisation non confessionnelle des sociétés humaines). La confiance dans les potentialités naturelles et sociales de l'homme (attitude qui peut trouver son fondement dans la fécondité très large de l'Esprit-Saint au-delà des frontières visibles de l'Église) ne doit pas minimiser le risque de naturalisme².

c) Montrer comment la morale chrétienne est pleinement humaine : l'Église est au service de la communauté politique pour l'aider à mieux servir l'homme. À cet esprit de dialogue s'ajoute la certitude que « *le mystère de l'homme ne s'éclaire vraiment que dans le mystère du Verbe incarné en Jésus-Christ*³ » (*Gaudium et spes*, 22). En christianisant, l'Église humanise, en même temps qu'elle divinise. Pourtant, Jean Paul II y insiste, la vérité chrétienne n'est pas de nature idéologique⁴. L'inconvénient d'une telle attitude tient aux difficultés

1. *Dignitatis humanae* ne reconnaît pas la confessionnalité de principe pour l'État de droit, mais une confessionnalité possible de fait, en considération de circonstances particulières (6 b).

2. Pour une analyse des dérives naturalistes et de leurs origines, on peut se référer au travail de H. DE LUBAC, *La Postérité spirituelle de Joachim de Flore*, Lethielleux, Namur-Paris, 1979-1981.

3. *Gaudium et spes*, 22 ; pour Jean Paul II, la dimension théologique de l'anthropologie chrétienne est une nécessité pour interpréter comme pour résoudre les problèmes actuels de la convivialité humaine : voir *Centesimus Annus*, 55.

4. « *Et l'Église n'ignore pas le danger du fanatisme, ou du fondamentalisme, de ceux qui, au nom d'une idéologie qui se prétend scientifique ou religieuse, estiment pouvoir imposer aux autres hommes leur conception de la vérité et du bien. La vérité chrétienne n'est pas de cette nature. N'étant pas une idéologie, la foi chrétienne ne cherche nullement à enfermer dans le cadre d'un modèle rigide la changeante réalité sociale et*

de la déduction du naturel à partir du surnaturel. Il faudra une avancée supplémentaire pour préciser comment parler de la transcendance indépendamment des options en matière religieuse, dans le respect d'une juste autonomie des réalités politiques. C'est à Jean Paul II qu'on le doit.

Dans tous les cas, le magistère entend éviter deux erreurs extrêmes : celle du surnaturalisme unilatéral (négarion de l'autonomie des réalités humaines), et celle du naturalisme (autonomie sans transcendance, droit naturel autosubsistant auquel on a enlevé son fondement divin).

« Immunité en matière religieuse » (*Dignitatis humanae*, 2, 4) : l'objet du droit à la liberté religieuse

Ce droit concerne une sphère très vaste d'activités, se ramenant toutes au fait « *de ne pas être forcé d'agir contre sa conscience, ni empêché d'agir contre sa conscience, en privé comme en public, seul ou associé à d'autres*¹ ». Cette sphère d'autonomie implique que les groupes de fidèles d'une religion peuvent se régir selon leurs propres normes, rendre un culte public, aider les fidèles et les enseigner, se pourvoir en institutions, choisir leurs ministres, les former, les nommer, les transférer, communiquer, construire des édifices religieux, avoir et gérer des biens, enseigner, manifester et propager publiquement des convictions, donner leur avis sur l'organisation de la société et vivifier les activités humaines, tenir des réunions ou constituer des associations éducatives, culturelles, caritatives et

politique et elle admet que la vie de l'homme se réalise dans l'histoire de manières diverses et imparfaites. Cependant l'Église, en réaffirmant constamment la dignité transcendante de la personne, adopte comme règle d'action le respect de la liberté » (Jean Paul II, *Centesimus Annus*, 46). Notons qu'ici le pape se réfère à *Dignitatis humanae*. L'autonomie des réalités politiques fonde dans l'argumentation de Jean Paul II le caractère historique donc changeant et imparfait des structures politiques, soumises aux péchés et aux limites des personnes, excluant une modélisation valable pour tous les temps et tous les lieux (*ibid.*, 25, 43, 46, 59).

1. *Dignitatis humanae*, 2 : il s'agit là du contenu formel du droit.

sociales¹. Il s'agit donc de bien plus que de la simple « liberté de culte » qui consiste dans le seul exercice libre du culte religieux (c'est la forme minimale de la liberté religieuse ; elle est parfois reconnue par les États totalitaires). La liberté religieuse est aussi plus que la non-discrimination pour motif religieux : par exemple, libre accès aux charges publiques, à la citoyenneté, à l'éducation, et reconnaissance des droits quelle que soit l'appartenance religieuse.

D'autre part, les options religieuses influencent les comportements, même les plus ordinaires. Elles portent en elles une vision du monde, du temps, de la vie, de la souffrance, etc. Elles impliquent donc une conception déterminée des droits fondamentaux. L'union étroite entre les options religieuses et les comportements éthiques a été flagrante lors de la conférence du Caire sur « *Population et développement* ». Elle a été l'occasion de mesurer le fossé creusé entre la conception catholique de la dignité de la personne (et de ses droits) et la conception qu'en ont les organismes internationaux, auteurs du document préparatoire. Les pouvoirs laïcs reprochent à l'Église de vouloir imposer sa foi religieuse, alors que, de son côté, l'Église défend les droits des personnes. Ainsi, lorsque l'Église parle de ces droits, elle entend bien évoquer le domaine du droit naturel, mais ne peut faire autrement que d'en faire une lecture chrétienne. Désormais, le respect de la liberté religieuse et celui des autres droits fondamentaux se trouvent pris dans une même revendication. Cela démontre *a contrario* que les droits sont inséparables les uns des autres. Face au développement des législations ou des programmes contraires à la conception chrétienne de la dignité de la personne, une conscience inspirée par l'Évangile ne peut qu'opposer un ferme refus². La dénonciation des

1. *Ibid.*, 4 : il s'agit là du contenu matériel du droit.

2. Ce refus peut prendre la forme d'un recours à la « clause de conscience » et se retrancher derrière elle. Mais cette solution est insuffisante et illusoire. D'abord parce que tôt ou tard l'État imposera sa loi, érigeant en droit ce qu'il ne faisait que permettre, créant un devoir d'intervention même contre les choix fondamentaux personnels. Illusoire aussi parce que chacun a le devoir de revendiquer pour les autres le respect des droits fondamentaux qu'il réclame pour lui-même.

violations de la liberté religieuse que mentionne la déclaration devient dénonciation de toute atteinte aux droits fondamentaux. L'Église s'applique à elle-même ce principe de liberté totale découlant de la liberté religieuse. Elle estime qu'elle a toujours le droit et le devoir de vivre la loi naturelle dont elle sait la cohérence avec le plan de Dieu, qu'elle a toujours le droit et le devoir de refuser ce qui est contraire à cette loi telle qu'elle la conçoit, que l'obéissance aux pouvoirs civils cesse lorsque la loi humaine contredit la loi naturelle.

La stratégie de l'Église consiste actuellement à dénoncer les atteintes aux droits, au nom d'une autorité morale dont elle espère qu'elle provoquera une prise de conscience chez les hommes de bonne volonté. Les interventions de Jean Paul II se situent presque exclusivement au plan théologique et moral, où l'argumentation est généralement riche et très charpentée, proposant une vision intégrale de la personne et de la société. Mais, au plan juridique, il recourt à un argument *a posteriori* : les États se constituant comme unique source du droit produisent des législations et se comportent en violation des exigences inscrites dans la nature de l'homme, et sont totalitaires. Les faits prouvent l'impasse. Ce n'est donc pas là la voie de la liberté. Si le pape privilégie le plan moral, c'est aussi parce qu'il sait que rien ne sert de changer les structures si le cœur de l'homme ne change pas, que les violations de la dignité ne sont pas tant le fait de structures que celui des hommes engagés dans ces structures. Cependant, il restera toujours le risque d'une incompréhension due à la confusion fréquente entre l'instance qui parle et le contenu de ce qui est dit. Lorsque l'Église parle, c'est bien une autorité religieuse qui se prononce, mais sur un sujet qui relève de l'ordre naturel. La liberté pour une instance religieuse de se prononcer sur des questions non directement religieuses fait partie de l'objet du droit à la liberté religieuse. Pour l'Église, l'unité entre ce que l'homme connaît par la foi et ce qu'il connaît par la raison fonde son droit à parler des réalités naturelles.

La liberté religieuse devient clef de voûte des libertés

La déclaration accorde timidement une place particulière au droit à la liberté religieuse au sein des autres droits inviolables de l'homme :

Cette exigence de liberté dans la société humaine regarde principalement ce qui est l'apanage de l'esprit humain et, au premier chef, ce qui concerne le libre exercice de la religion dans la société. (*Dignitatis humanae*, 1.)

La constitution pastorale *Gaudium et Spes* (76-2) fixe incidemment le lien entre religion et droits fondamentaux de la personne :

L'Église qui, en raison de sa charge et de sa compétence, ne se confond d'aucune manière avec la communauté politique et n'est liée à aucun système politique, est à la fois le signe et la sauvegarde du caractère transcendant de la personne humaine.

Ce lien est évoqué pour l'Église. Paul VI élargit la perspective au fait religieux en général :

De cette juste libération liée à l'évangélisation, qui cherche précisément à réaliser des structures sauvegardant la liberté humaine, on ne peut séparer la nécessité d'assurer tous les droits fondamentaux de l'homme, parmi lesquels la liberté religieuse tient une place de première importance¹.

Pour Jean Paul II, la liberté religieuse implique le primat du spirituel. À ce titre elle est le fondement de l'ensemble organique des droits fondamentaux de la personne :

Il n'y a pas de doute que notre époque est arrivée à une perception particulièrement vive de la liberté. « La dignité de la personne humaine est, en notre temps, l'objet d'une conscience toujours plus vive », comme le constatait déjà la déclaration conciliaire *Dignitatis humanae* (n° 1) sur la liberté religieuse. D'où la revendication de la possibilité pour l'homme « d'agir en vertu de ses propres options et en toute libre responsabilité, non pas sous la pression d'une contrainte, mais

1. *Evangelii nuntiandi*, 39.

guidée par la conscience de son devoir ». En particulier, le droit à la liberté religieuse et au respect de la conscience dans sa marche vers la vérité est toujours plus ressenti comme le fondement des droits de la personne considérés dans leur ensemble¹.

On voit ainsi que, dans la liberté religieuse et au niveau du droit naturel, c'est la transcendance qui est appréhendée comme l'élément constitutif du droit, et plus précisément encore, l'ouverture à la vérité objective qui donne à la transcendance sa force antitotalitaire. Car, si l'autonomie des réalités profanes fixe l'incompétence de l'État pour ce qui concerne le contenu des croyances, le bien de la société et l'ordre social juste consistent dans l'ouverture à un sens objectif de la vérité que la vie religieuse porte avec elle². On voit ainsi que la non-confessionnalité de principe de l'État moderne ne signifie pas son indépendance à l'égard de la vérité objective. Le lien inséparable entre vérité et liberté, dans la société, est le reflet du lien religieux essentiel entre la sagesse et la volonté de Dieu³.

Dans les déclarations des Droits de l'homme et dans les constitutions, la référence à Dieu constitue la manifestation positive de l'ouverture à la « vérité objective ». Le défaut de cette référence constitue-t-il une impossibilité de l'affirmation intégrale des droits fondamentaux objectifs ? Pas nécessairement, parce que la loi naturelle est inscrite dans la nature humaine et peut être découverte antérieurement à la découverte de l'existence de Dieu. Négativement, il est clair qu'on se détourne de cette ouverture à la vérité objective lorsque la religion est considérée comme aliénante, nocive pour le bien des personnes et des sociétés, mais aussi lorsqu'on est inspiré par l'indifférentisme religieux, le laïcisme, le relativisme doctrinal, le « pessimisme dilettante »,

1. *Veritatis splendor*, 31.

2. « Le totalitarisme naît de la négation de la vérité au sens objectif du terme : s'il n'existe pas de vérité transcendante, par l'obéissance à laquelle l'homme acquiert sa pleine identité, dans ces conditions, il n'existe aucun principe sûr pour garantir des rapports justes entre les hommes » (*Veritatis splendor*, 98).

3. *Ibid.*

et par la relégation de la religion dans la sphère de la vie privée. Une autre forme de fermeture à la vérité objective consiste à refuser d'aller au-delà de la reconnaissance de la seule liberté de culte, et même de la seule liberté entendue négativement (la seule immunité). En effet, la liberté religieuse est incomplètement honorée si ce minimum n'est pas accompagné d'un service positif de la part des pouvoirs publics. Il revient à ces derniers, non seulement de s'abstenir de toute agression, non seulement de promouvoir et de garantir le droit, mais aussi d'en rendre l'exercice plus facile, plus rapide, plus complet¹. La déclaration se situe ainsi à l'opposé de l'indifférentisme d'État qui exclut tout intérêt à l'égard des faits religieux².

Le souverain pontife présente un autre signe évident du refus de l'ouverture à la vérité objective : la volonté de faire taire les courants de pensée contraires à l'idéologie d'État :

L'État, ou le parti, qui considère qu'il peut réaliser dans l'histoire le bien absolu et qui se met lui-même au-dessus de toutes les valeurs, ne peut tolérer que l'on défende un critère objectif du bien et du mal qui soit différent de la volonté des gouvernants et qui, dans certaines circonstances, puisse servir à porter un jugement sur leur comportement³.

Jean Paul II livre ici, semble-t-il, le motif de son insistance parénétiq. L'État vaut ce que valent ses dirigeants. Les régimes oppressifs sont d'abord le reflet de la malice de ceux qui les conduisent. Il ne nie pas qu'il y ait des malices structurelles. Mais de même qu'il en appelle à la droiture de la conscience, à la responsabilité et au don de soi sans lesquels les droits fondamentaux, ne seraient que « lettre » sans « esprit », de même c'est en interpellant les consciences des dirigeants qu'il pense faire cesser les exactions totalitaires. L'ouverture à la vérité présuppose les qualités morales de don de soi, de droiture, d'honnêteté et de respect.

1. *Dignitatis humanae*, 6 a.

2. Voir « Relation sur le quatrième schéma – réponses aux Pères », 5-7 et 11-12, dans *Actes du concile*, IV, I, p. 193-195.

3. *Centesimus Annus*, 45.

La dignité de la personne humaine : nécessité d'un statut théologique

Le concept de dignité de la personne humaine a été choisi comme fondement du droit à la liberté religieuse précisément à cause des perspectives ontologique et juridique qu'il ouvrait. Étaient exclus comme fondement la conscience et le bien commun, les deux thèses extrêmes refusées par la déclaration : la première opère une séparation entre le droit et le vrai, la seconde relativise la vérité objective du concept de dignité de la personne humaine.

Étant posée la dignité de la personne humaine, le plus difficile reste à franchir. Qu'est-ce qui constitue cette dignité ? La question déborde le sujet de la liberté religieuse. Les acquis de *Dignitatis humanae* ouvrent cependant la voie d'une solution qu'il faut compléter par *Gaudium et spes*. Les rédacteurs de la déclaration n'ont jamais cessé de donner au droit un fondement objectif :

En effet le fondement ultime de la dignité humaine réside en ceci : l'homme est créature de Dieu. Il n'est pas dieu lui-même mais image de Dieu. De cette dépendance absolue de l'homme à l'égard de Dieu découle le droit et le devoir de revendiquer pour lui et les autres la liberté religieuse bien comprise. L'homme est donc tenu subjectivement au culte à Dieu selon la nonne de sa conscience, parce qu'objectivement il dépend absolument de Dieu¹.

Pour la commission de rédaction, la notion d'« image de Dieu » signifie donc, dans un premier temps, une dépendance (l'image n'est pas Dieu). Par la suite, elle signifiera davantage la qualité de « personne », douée de raison et de volonté libre, méritant donc le respect. C'est ainsi que dans la déclaration sera qualifiée la dignité (*Dignitatis humanae*, 2). Est soulignée ainsi, pour l'organisation de la société, l'importance de la liberté au côté de la vérité, de la justice et de l'amour². Cette dignité sera proposée par les rédacteurs

1. *Relation sur le premier schéma*.

2. « Voilà pourquoi une société n'est dûment ordonnée, bienfaisante, respectueuse de la personne humaine, que si elle se fonde sur la vérité, selon

suivant la conception thomiste : «... Et voilà le plus haut degré de la dignité chez les hommes : qu'ils soient dirigés vers le bien non par les autres mais par eux-mêmes. »

Les droits fondamentaux sont présentés comme l'appel à se conformer au Christ. Les développements de Jean Paul II sont tout autre chose que des développements sur des valeurs, fussent-elles chrétiennes. Le processus de libération n'est pas seulement moral mais aussi spirituel, c'est-à-dire qu'il relève d'une dynamique de l'Esprit-Saint. Il n'est pas seulement théologique, mais christocentrique. L'attention aux réalités historiques trouve ici sa place. La première encyclique de son pontificat, *Redemptor hominis*, invitait à considérer d'abord une Personne (le Christ), avant sa doctrine. Si l'histoire des hommes a un sens, c'est dans la rencontre personnelle avec le Christ et non pas d'abord avec des valeurs. C'est dans cette optique qu'il faut comprendre l'expression chère au pape : « *L'homme est la route de l'Église*¹ » ; « *chaque homme* », avec son mystère de grâce et de péché, selon son propre dynamisme.

Les limites de la liberté religieuse : l'ordre public

Pour souligner le mystère de l'homme, *Gaudium et spes* (24) a eu cette heureuse formule : « *L'homme est, sur terre, la seule créature que Dieu ait voulue pour elle-même.* » Ce que Jean Paul II commente, explicitant la notion de dignité, pour fonder une distinction importante entre les différents

l'avertissement de saint Paul : « Rejetez donc le mensonge ; que chacun de vous dise la vérité à son prochain, car nous sommes membres les uns des autres. » *Cela suppose que soient sincèrement reconnus les droits et les devoirs mutuels. Cette société doit, en outre, reposer sur la justice, c'est-à-dire le respect effectif de ces droits et sur l'accomplissement loyal de ces devoirs ; elle doit être vivifiée par l'amour, attitude d'âme qui fait éprouver à chacun comme siens les besoins d'autrui, lui fait partager ses propres biens et incite à un échange toujours plus intense dans le domaine des valeurs spirituelles. Cette société, enfin, doit se réaliser dans la liberté, c'est-à-dire de la façon qui convient à des êtres raisonnables, faits pour assurer la responsabilité de leurs actes »* (*Pacem in terris*, 35).

1. *Redemptor hominis*, 13 ; *Centesimus Annus*, 53.

droits de la personne : « *En effet, au-delà des droits que l'homme acquiert pour son travail, il existe des droits qui ne sont corrélatifs à aucune de ses activités mais dérivent de sa dignité essentielle de personne*¹. » Différence dans les droits de la personne, et donc différence d'attitude des pouvoirs publics à l'égard de ces droits. On ne peut pas évoquer la question des limites à l'exercice des droits sans intégrer cette distinction. La déclaration conciliaire fonde ces limites sur la notion d'« *ordre public*² » ; or l'ordre public est compromis lorsque les droits d'autrui sont lésés, la moralité publique blessée, ou la paix publique perturbée.

Par là même la déclaration limite les droits des pouvoirs publics. Elle les réfère à une dimension transcendante à laquelle ils sont soumis, à une « *vérité objective*³ ».

La déclaration semble faire appel à un concept assez souple et relatif : qu'est-ce en effet que la « *paix publique* » ? Si ce concept était le seul, il n'y aurait pas de rempart à l'arbitraire des pouvoirs publics. La mention des droits objectifs des autres et de la moralité publique replace le dispositif dans l'ordre objectif. Mais la référence à la paix publique appelle à prendre en compte les personnes et les sociétés, selon leur degré de maturité et de pacification.

L'expression des convictions religieuses est expression de la dignité de la personne humaine en même temps qu'un service qu'elle lui rend. Elle revendique le respect et le favorise. La vérité elle-même tient cette manifestation des convictions dans les limites du respect. Le principe de la limitation ne se règle donc pas sur la défiance ni sur la peur. C'est pourquoi, avant de se référer au plan juridique d'ordre public pour préciser la règle de limitation, la déclaration se réfère au plan moral :

Dans l'usage de toute liberté doit être observé le principe moral de la responsabilité personnelle et sociale : la loi morale oblige tout homme et groupe social dans l'exercice de leurs

1. *Centesimus Annus*, 11.

2. C'est à l'occasion de la présentation du quatrième schéma que la commission prendra le temps de préciser en quoi l'ordre public peut constituer un critère de limitation du droit : dans *Actes du concile*, IV, I, p. 187.

3. *Dignitatis humanae*, 7 b.

droits à tenir compte des droits d'autrui, de ses devoirs envers les autres et du bien commun de tous. À l'égard de tous, il faut agir avec justice et humanité¹.

De même, mais à l'adresse des catholiques, la déclaration développe une ligne de conduite inspirée de la manière d'agir du Christ et des apôtres². Paul VI et Jean Paul II souligneront l'importance de ces règles de comportement. Ce dernier ne se contentera pas de la seule proclamation de la liberté juridique puisque cette liberté ne peut exister dans les faits et longtemps, si l'homme ne s'investit pas effectivement dans ce qui fonde le droit : l'obligation de chercher la vérité et de s'y conformer. Cependant en se posant résolument au niveau du droit et non de la morale, la déclaration fait appel à une maturité des esprits et des sociétés : le droit permet aux hommes, dans leurs rapports intersubjectifs, d'échapper à l'irrationnel, à l'arbitraire et à la force. L'effort de distinction entre les dispositions morales et les dispositifs juridiques a été notable dans l'élaboration de la déclaration. On cherchait ainsi à répondre aux adversaires du schéma, plus enclins à admettre un droit seulement positif, ou à combattre un relativisme doctrinal, et à légitimer moralement la liberté religieuse par la seule tolérance.

On peut voir là une réserve prudente puisque l'Église, de par sa nature et sa mission, n'a pas de solution technique à apporter dans l'organisation des sociétés.

Perspectives

Contre le relativisme

Il apparaît donc qu'entre *Dignitatis humanae* et Jean Paul II, la question de la liberté religieuse subit à la fois un glissement et un renversement. Un glissement : la déclaration se tenait résolument dans le domaine des libertés publiques et donc au plan juridique de la sphère d'autonomie, tandis que

Jean Paul II explore cette sphère dans ses composantes morales et théologiques, ce pourquoi le droit existe et n'est qu'un moyen. Un renversement : la déclaration affirme qu'il y a un droit à la liberté religieuse parce qu'il y a un devoir à l'égard de la vérité objective (dépendance de l'homme donc liberté publique), Jean Paul II affirme que la liberté religieuse s'écroule si la personne humaine refuse de s'ouvrir à la vérité objective (liberté publique, donc nécessité de s'ouvrir à la transcendance). Non seulement le devoir fonde le droit (déclaration), mais le droit ne peut tenir de fait si le devoir n'est pas honoré (Jean Paul II). Jean Paul II reprend toutes les grandes affirmations du magistère sur le caractère objectif de la vérité, sur la certitude qu'elle existe et qu'on peut la trouver ; que, de fait, elle est donnée en Jésus-Christ, qu'elle doit être annoncée, et tout cela de façon libre¹. Mais il réinterprète et réorganise ces données pour fonder la possibilité d'un salut pour les personnes et les sociétés menacées ou atteintes dans leurs droits fondamentaux.

Au contraire, en se laissant inspirer par les courants de pensée relativiste, historiciste et sécularisatrice, nombre de catholiques risquent d'annihiler les valeurs qu'ils prétendent défendre. La crise des droits de l'homme est d'abord une crise métaphysique qui affecte la notion de vérité et la connaissance. L'encyclique *Veritatis splendor* le démontre amplement. Dans la ligne de la déclaration, elle rappelle le caractère universel de la vérité². La suspicion envers l'universel et le doute entretenu autour du droit naturel et tendant à l'exacerbation des paramètres psychologiques, sociologiques et culturels, compromettent la possibilité même de définir les droits de la personne humaine. Relativiser le caractère obligatoire de la vérité universelle ne peut que conduire à la relativisation du respect de ces droits.

1. Ces éléments sont tous rappelés dans *Dignitatis humanae*.

2. *Veritatis splendor*, 32 ; on pourra ajouter que le caractère dogmatique, également refusé par le rationalisme, est également intrinsèque à la notion de vérité.

1. *Dignitatis humane*, 7 a.

2. *Ibid.*, 11.

Vérité et certitude

Une autre caractéristique de la vérité est la *certitude*. La déclaration est incompréhensible si l'on ne prend pas garde à la place qu'y tient cette note. Là encore le scepticisme ou l'indifférentisme du « tout se vaut » sont clairement une contradiction dans les termes. On reproche à Jean Paul II de vouloir une Église de certitude, en opposition à l'humilité de Vatican II, concile de dialogue et d'ouverture au monde. Cette opposition témoigne d'une lecture malencontreuse de Vatican II. Si *Dignitatis humanae* est audacieuse dans la proclamation du droit à la liberté religieuse, c'est précisément parce qu'elle est audacieuse dans sa certitude de la vérité. Certes une parole de certitude pourra être plus ou moins dramatique et contestataire. L'Église a toujours vu se côtoyer en son sein des pédagogues et des prophètes. Ni les saints, ni les papes ne se ressemblent et il est toujours loisible à quiconque de se retrouver plus à l'aise dans un type de prise de parole que dans un autre. Mais il n'y a guère que les indifférents pour pouvoir évoquer en toute sérénité les questions afférentes à la dignité de la personne humaine, car lorsqu'il s'agit d'épargner les vies humaines, ni la bonne foi, ni la sincérité ne suffisent, encore moins le scepticisme :

On tend à affirmer aujourd'hui que l'agnosticisme et le relativisme sceptique représentent la philosophie et l'attitude fondamentale accordées aux formes démocratiques de la vie politique, et que ceux qui sont convaincus de connaître la vérité et qui lui donnent une ferme adhésion ne sont pas dignes de confiance du point de vue démocratique, parce qu'ils n'acceptent pas que la vérité soit déterminée par la majorité, ou bien qu'elle diffère selon les divers équilibres politiques¹.

La tendance à l'indifférentisme d'une foi mal assurée et d'une charité trop vague risque de laisser encore longtemps les sociétés humaines dans leurs ornières de mépris et d'oppression. Surtout, elle vide de son contenu le droit lui-même : si le choix religieux n'est pas d'une telle importance, si une certitude religieuse est insultante pour ceux qui ne la partagent

1. *Dignitatis humanae*, 46.

pas, alors le droit n'a pas d'intérêt, plus, il est nuisible.

La dynamique missionnaire fonde la liberté

Ainsi conçue, la vérité est un bien et, comme tout bien, elle cherche à se répandre. Le droit à la diffusion des convictions religieuses, rappelé par *Dignitatis humanae*, se fonde sur une exigence intrinsèque à la vérité elle-même. Mais à ce motif s'ajoute, pour l'Église, celui du commandement de l'amour et donc de l'évangélisation. Et puisque pour elle, c'est dans le Christ que l'homme découvre en plénitude le mystère de sa vocation comme être personnel et social¹, c'est en invitant la conversion que l'Église veut servir l'humanité. On voit là prétention obscurantiste ou intolérante, ou prosélytisme. Cette évangélisation audacieuse, qui est bien plus qu'une simple proposition « pour information », doit certes être faite d'humilité. Là encore, *Dignitatis humanae* donne les grandes lignes d'une conduite évangélique de la mission, où certitude, humilité, respect, admiration, contestation, et dénonciation se conjuguent admirablement.

Loin de menacer la liberté des autres et des sociétés, une annonce à la fois ferme et ouverte les sauve. Et on n'a jamais vu un syncrétisme se mettre en place sans qu'il n'entraîne avec lui une mainmise du pouvoir sur la vie des hommes. Car la volonté hégémonique du pouvoir ne peut que profiter de l'affaiblissement des convictions religieuses des citoyens, de la perte d'un sens clair de l'existence, de la perte du sens de la transcendance, de la perte de l'objectivité des normes éthiques. Seule une Église, claire sur ce qu'elle est, peut faire vaciller les États totalitaires ou des groupes de pression planétaires. En poussant l'État dans ses frontières, elle assure sa propre liberté mais aussi celle des autres confessions, et, partant, des autres droits fondamentaux. Plus elle conteste, plus

1. *Gaudium et spes*, 22 ; relisant et résumant l'enseignement de Léon XIII, Jean Paul II insiste : « Comme à cette époque, il faut répéter qu'il n'existe pas de véritable solution de la question sociale hors de l'Évangile et que, d'autre part, les « choses nouvelles » peuvent trouver en lui leur espace de vérité et la qualification morale qui convient. » (*Centesimus Annus*, 7.)

elle sert le bien des hommes. On sait que le catholicisme porte en lui une certaine désacralisation de l'État, non parce qu'il y voit un dangereux monstre mangeur d'hommes : en refusant à l'État de droit une compétence doctrinale en matière religieuse, il libère le religieux mais aussi l'État lui-même. Au-delà de cette particularité du fait religieux, c'est l'objectivité elle-même de la vérité, et la tension spirituelle qu'elle induit, qui relativisent les structures humaines.

La tension eschatologique

À quoi il faut ajouter que, dans la ligne de sa mission spirituelle, l'Église inscrit le monde dans une tension eschatologique¹. Là encore, on constate que lorsque l'Église néglige dans son action et sa prédication cette note qui lui est propre, oubliant la rupture entre la « Terre d'ici-bas » et la « Terre nouvelle », elle sombre dans le sécularisme et perd sa capacité à défendre la dignité de la personne humaine. Dans une dernière phrase, admirablement trinitaire, la déclaration donne au sujet sa dimension finale :

Fasse Dieu, Père de tous les hommes, que la famille humaine, à la faveur d'un régime assuré de liberté religieuse, par la grâce du Christ et la puissance de l'Esprit-Saint, parvienne à la sublime et éternelle « liberté de la gloire des fils de Dieu² ».

Il est impossible de parler de la dimension spirituelle de l'homme sans se souvenir que « *ce monde passera* ». Tout

1. Congrégation pour la Doctrine de la foi, instruction du 22 mars 1986, « La vérité nous rend libres », 62, *Documentation catholique*, n° 1916, 1986, p. 403: « Car, en enseignant la confiance qui s'appuie sur Dieu, l'espérance de la vie éternelle, l'amour de la justice, la miséricorde qui va jusqu'au pardon et à la réconciliation, les Béatitudes permettent de situer l'ordre temporel en fonction d'un ordre transcendant qui, sans lui ôter sa propre consistance, lui confère sa vraie mesure. À leur lumière, l'engagement nécessaire dans les tâches temporelles au service du prochain et de la communauté des hommes est à la fois demandé avec urgence et maintenu dans sa juste perspective. Les Béatitudes préservent de l'idolâtrie des biens terrestres et des injustices qu'entraîne leur poursuite effrénée (Gaudium et spes, 37). Elles détournent de la recherche utopique et ruineuse d'un monde parfait, car « elle passe, la figure de ce monde » (1 Corinthiens 7, 31). »

2. *Dignitatis humanae*, 15.

autant que la transcendance et à l'intérieur d'elle, l'eschatologie fonde le primat du spirituel sur la matière, et le primat de la personne sur la matière et sur la société. Plusieurs fois Jean Paul II fondera dans la dimension eschatologique les facteurs de paix, de pardon et de patience, nécessaires à la convivialité sociale. En effet, sans la visée eschatologique, les responsables du bien commun, menacé par une pratique égoïste des libertés publiques individuelles, seront portés à se faire juges définitifs et universels, s'obnubilant dans la recherche d'un paradis sur terre, confondant société politique et royaume de Dieu¹. Nous trouvons là le fondement évangélique de la règle de droit évoquée par *Dignitatis humanae* et selon laquelle la présomption va à la liberté : il n'appartient pas à l'homme de séparer le bon grain de l'ivraie.

Indications bibliographiques

Bertrand DE MARGERIE, *Liberté religieuse et règne du Christ*, Paris, Cerf, 1988 (Préface du cardinal EYT).

Carl A. ANDERSON, « La Conférence du Caire sur la population : les vrais enjeux », *Communio*, n° XX, 1 – janvier-février 1995, p. 119-130.

Bruno Dufour, né en 1951, prêtre du diocèse de Nancy, chargé *in solidum* de la paroisse de Villers-lès-Nancy, docteur en droit canonique de l'université pontificale Saint-Thomas-d'Aquin (Rome) et professeur de cette matière au séminaire de Metz, est l'auteur d'une thèse sur la Liberté religieuse : *La Liberté religieuse comme immunité dans l'élaboration de la déclaration du concile de Vatican II « Dignitatis humanae »* (Rome, 1980).

1. *Centesimus annus*, 25.

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**,
réédité aux P.U.F.
12. André MANARANCHE, s.j. : **POUR NOUS LES HOMMES**
LA RÉDEMPTION
13. Rocco BUTTIGLIONE : **LA PENSÉE DE 'CAROL**
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

Chez votre libraire

Bruno NEVEU

Pouvoir et savoir : l'Église et la régulation théologique

Dans les domaines de la foi et de la morale, le Magistère exerce sa mission par des interventions adaptées aux problèmes soulevés à une époque donnée, ainsi qu'au besoin d'explication du dépôt révélé qui se manifeste dans la vie de l'Église. Mais quels sont les caractères propres de la mission enseignante de l'Église ? Comment une même autorité peut-elle décider dans l'ordre du savoir et dans l'ordre du pouvoir ? Qu'est-ce qu'un catholique doit croire de foi divine ? de foi humaine ? Quelle différence y a-t-il entre croire et tenir fermement ? qu'est-ce que la proposition définitive d'une vérité ? Comment régler les divers degrés d'assentiment ?

L'étude de Bruno Neveu s'efforce de présenter, exemples à l'appui, le cheminement complexe qui a conduit l'Église à se doter des instruments nécessaires à sa vigilance doctrinale : c'est pourquoi ces nuances la rendent plus difficile que la plupart des articles de Communio. Mais l'importance et l'acuité de son enjeu contemporain, en matière d'expression de la foi comme de normativité du discours moral, n'échapperont à personne.

LA RÉCENTE publication de lettres encycliques adressées par le pontife romain à ses frères dans l'épiscopat a ramené l'attention sur les modes d'expression que choisit l'Église catholique romaine quand elle se prononce par un des organes du magistère, ordinaire ou extraordinaire,

sur des matières intéressant la foi ou les mœurs. Datée du 6 août 1993, *Veritatis splendor* a suscité de nombreuses réactions, dans le monde catholique et en dehors de celui-ci : ainsi l'essai alerte et clair d'Éric Fuchs, *La Morale de Jean Paul II. Réponse protestante à une encyclique*¹, qui souligne les difficultés que soulèvent la réception et l'interprétation du document pontifical. Force est cependant de reconnaître que, parmi les critiques qui saluent l'apparition de semblables textes magistériels, la plupart reflètent surtout l'ignorance épaisse de l'opinion, fidèles et clergé compris, touchant les caractères propres à l'exercice de la mission enseignante de l'Église, de son *munus docendi*.

Il est manifeste par exemple que l'on a peine aujourd'hui à comprendre qu'une même autorité soit à la fois épistémique et déontique, autrement dit qu'elle décide simultanément, au cours d'un même acte souverain, dans l'ordre du savoir et dans l'ordre du pouvoir, en édictant à la fois un jugement et un ordre. Il est clair aussi que la plupart de nos contemporains répugnent à se voir rappeler, de manière coercitive, des principes ou des normes qui se heurtent dans l'ordre moral à des comportements personnels de plus en plus éloignés des exigences consacrées par la tradition et la conscience chrétiennes.

Cependant, certaines lectures de l'encyclique *Veritatis splendor* conduites par des spécialistes – théologiens, canonistes, philosophes – soulèvent des questions qui ont une réelle pertinence. On a ainsi été généralement frappé par la longueur de l'exposé, conduit de manière didactique par le pontife qui a manifestement entendu faire le point sur des sujets précis, agités dans les cercles théologiques les plus renommés. Cette présentation de thèses d'école complexes a été menée avec beaucoup de soin et de pénétration – on sait le temps qu'a pris l'élaboration du document, en ses versions successives –, et l'on doit admirer la maîtrise des descriptions techniques que renferme l'encyclique. Est-ce à dire que les experts ont aussitôt reconnu comme un reflet fidèle des théories visées – en premier lieu le proportionnalisme et le

1. Labor et Fides, 1994.

conséquentialisme – la présentation succincte qu'en offre *Veritatis splendor* ?

L'analyse des articles de revues spécialisées ne donne pas entièrement ce sentiment. À vrai dire, et nous y reviendrons, il n'y a rien que de très courant, de très naturel même, dans le fait que les auteurs ne reconnaissent pas leur pensée, telle que leurs oeuvres imprimées ou leurs cours la transmettent, dans le résumé schématique qu'en fait le juge de la foi. Ce dernier se préoccupe moins en effet de parvenir à une transcription totalement exacte en tous ses points que de mettre en évidence, par divers procédés de sélection et de surimpression, les aspects de l'œuvre théologique qui sont en contradiction, réelle mais aussi virtuelle, avec le dogme défini ou la doctrine approuvée et commune. Cela dit, plus le prononcé magistériel tient à suivre tous les linéaments d'un système, plus il court le risque de s'engager dans le domaine du savoir spécialisé, qui n'est pas le sien, et de prendre parti entre des écoles que la prudence inviterait à laisser s'exprimer et s'affronter avec la liberté propre à la recherche, en théologie comme ailleurs. On a rappelé à ce propos la sagesse de Paul V, qui mit fin en 1607 à l'épineuse controverse *de auxiliis*, roulant sur les questions cruciales de la grâce et de la prédestination, non par un jugement mais par un non-lieu renvoyant dos à dos les parties, augustiniens, thomistes, molinistes. Cette comparaison historique ne nous paraît pas d'une grande pertinence, dans la mesure où elle omet de mentionner que le silence fut alors imposé par l'autorité sur les matières en discussion, ce qui interdisait, en théorie du moins, toute investigation nouvelle, donc toute clarification ultérieure. Il n'empêche que la récente encyclique prête davantage le flanc aux critiques que ne l'aurait fait un exposé plus bref, moins proche d'un cours professoral où le pontife semble reprendre et défendre les options qu'il avait embrassées durant sa carrière universitaire – en gros le personnelisme de Max Scheler, pour lequel la phénoménologie est une méthode d'investigation des « faits éthiques ¹ ». Il est manifeste que le cadre de la

1. Voir Rocco BUTTIGLIONE, *La Pensée de Karol Wojtyła*, Paris, 1984, coll. « Communio » (éd. originale italienne, 1982).

philosophie néothomiste, qui depuis plus d'un siècle structurerait les exposés doctrinaux présentés par les documents pontificaux, a été ici abandonné. Il n'est pas interdit de se réjouir de l'effacement d'une philosophie officielle, à laquelle l'Église ferait constamment et uniquement référence.

Le problème de savoir si la Révélation, transmise et interprétée par l'Église au long des temps, appelle en complément de son message une philosophie chrétienne, et laquelle, a été exposé naguère avec lucidité par Etienne Gilson et par Maurice Nédoncelle'. S'il paraît sage de ne canoniser aucune formule métaphysique, fût-elle inspirée par les plus pures lumières de l'hellénisme, il est également prudent de mesurer les conséquences que risque d'avoir sur les décisions du magistère l'adoption de concepts ou de visions du monde empruntés à telle ou telle école philosophique contemporaine. Par son caractère holistique, qui fait du corps et de l'âme un composé inséparable, la philosophie personaliste permet assurément mieux que d'autres systèmes d'étayer les principes d'action morale que sanctionne le christianisme catholique ; mais elle se prête aussi plus aisément à fournir des justifications à diverses thèses actuellement considérées par l'autorité comme erronées ou téméraires, par exemple celle qui conclut à la possibilité du sacerdoce des femmes – un point que plus d'un des recenseurs de l'encyclique a souligné. Ainsi le pape romain fait surgir à l'occasion de cet acte doctrinal une question fort délicate, que lui-même et ses successeurs auront à envisager avec circonspection : le support offert par une philosophie à l'ordre théologique n'entraîne-t-il pas, tout nécessaire qu'il puisse être, certains dangers pour la vie du dogme, *a fortiori* pour le développement de la doctrine en matière éthique et sociale ? Les catégories juridiques empruntées au droit romain, les concepts métaphysiques et mystiques hérités de la tradition hellénistique, si intimement liés aux définitions de la foi et aux règles de la discipline qu'il s'agit pour ainsi dire d'une union organique, ont-ils fait leur temps, et se présente-t-il d'autres références philosophiques susceptibles de

1. Étienne GILSON, *Christianisme et philosophie*, Paris, 1949 ; Maurice NÉDONCELLE, *Existe-t-il une philosophie chrétienne ?*, Paris, 1956.

soutenir avec une égale solidité l'édifice que l'Église a dressé sur le socle inébranlable mais étroit du dépôt révélé ?

Les réponses à cette interrogation n'iraient pas toutes dans le même sens : nous ne pouvons les passer ici en revue car d'autres questions également délicates se pressent à la lecture du document pontifical, en dehors même des problèmes de morale qui y sont traités. Par exemple, quel rang assigner à l'encyclique dans la hiérarchie des décisions prises sous diverses formes par le magistère et qui appellent lors de la réception, qui exigent même, sous peine des sanctions du for interne et du for externe, l'adhésion entière et sans réserve de tout membre de l'Église, que ce soit *l'Ecclēsia docens* des évêques chargée de la mission enseignante ou *l'Ecclēsia discens* des fidèles, théologiens compris ? Les tentations d'inflation ou de déflation de la parole pontificale ne sont pas, en de telles matières controversées, négligeables. Or, sur plusieurs points décisifs, la discussion entre experts reste ouverte depuis bien plus d'un siècle, et le débat est loin d'être terminé. Force est de le confesser, quand des notions cardinales toutes très riches et chargées d'histoire – dépôt révélé, progrès dogmatique, foi et doctrine, magistère ordinaire et extraordinaire, définitions de foi, hérésie et erreur, indéfectibilité et infailibilité, acte de foi et assentiment religieux – s'articulent et se combinent à perte de vue, on en arrive à une véritable algèbre dont la beauté mathématique est grisante mais qui demande, pour être exposée et comprise avec l'absolue précision requise, une agilité d'esprit et une sûreté de coup d'œil que seuls procurent de patients exercices.

Les faits dogmatiques

C'est l'expérience que nous avons faite personnellement, à nos dépens, en nous livrant durant quelques années à une enquête de caractère historique qui n'entendait pas sacrifier la dimension doctrinale. Les faits d'abord, mais toujours en liaison avec les idées. Le fruit de cette recherche est maintenant accessible au lecteur, et en dépit de quelques inévitables repentirs d'auteur, qui inviteraient à des retouches, nous prenons la liberté d'en signaler la publication : *L'Erreur et son*

*judge. Remarques sur les censures doctrinales à l'époque moderne*¹.

La période principalement considérée dans cet ouvrage s'étend à peu près sur deux siècles de l'histoire de la théologie catholique et de l'Église, qui sont aujourd'hui assez maltraités par l'historiographie confessionnelle, plus désireuse de déclarer obsolète que de remettre en lumière une post-tridentinité tenue pour étroite et despotique. Malheureusement pour les belles âmes, inspirées souvent par un oecuménisme à gros grain, ces deux bons siècles – de l'organisation de la curie romaine en congrégations cardinalices en 1588 à la bulle *Vineam Domini* de 1794 – ont vu prendre forme et se développer la plupart des concepts opérationnels encore en usage à présent dans la théologie et le droit canonique. Le langage que parle l'Église enseignante est toujours celui qu'ont forgé, enrichi et précisé les écrits de caractère historique ou spéculatif, entre XVI^e et XVIII^e siècle. On ne saurait oublier par exemple qu'un Fénelon, généralement apprécié pour d'autres ouvrages, a été conduit par sa lutte contre le jansénisme à faire progresser de manière décisive la réflexion sur le jugement par l'Église des textes théologiques, et par là sur la notion fort complexe de « *fait dogmatique* », que notre étude s'est efforcée de cerner dans ses présentations successives. Nous ne prétendons nullement, cela va de soi, avoir pénétré les secrets vitaux d'une activité magistérielles qui n'a jamais eu pour principe de justifier ses décisions, solennelles ou non, par des attendus ou des explications. *Oracula monstrant, non demonstrant*. La vérité est déclarée, l'erreur proscrite. Le procédé peut déplaire, mais les promesses faites à l'Église lui confèrent en plénitude l'assurance nécessaire lors d'un semblable discernement du vrai et du faux ou des divers degrés de l'erreur. Dans certaines limites toutefois, car si les définitions du dogme révélé relèvent bien de l'ordre de la vérité immuable et irréformable, la doctrine théologique, la périphérie du dogme, de plus en plus développée au cours des âges, ne se place que dans l'ordre de la certitude morale.

1. Naples, Bibliopolis, 1993, 759 pages (Istituto italiano per gli studi filologici).

Toute la réflexion des XVII^e et XVIII^e siècles tourne autour de cet espace intellectuel du « *moralement certain* », plus ample encore que celui du vrai. On s'aperçoit que les analyses des plus profonds théologiens de ce temps déploient sans cesse l'éventail du vrai, du moralement certain, du plus probable, du probable : il n'est que de rappeler la controverse capitale autour du probabilisme, doctrine qui mettait en jeu les conduites fondamentales de la vie morale et l'infinie variété des situations concrètes, écartée par Rome au profit d'une doctrine plus exigeante, le probabiliorisme, soigneusement distinguée elle-même de la doctrine rigoriste du tutorisme.

On retrouverait sans peine chez les casuistes d'autrefois, si indignement travestis par les gens de Port-Royal, les questions que se posent les moralistes d'aujourd'hui, en particulier sur la vie intime des époux et ses conséquences sur la procréation. Au présent comme jadis, la fidélité à la tradition, écrite et non écrite, impose au successeur de Pierre de rejeter résolument des solutions qui paraissent, à vues humaines, les plus compatibles avec l'état des mœurs, la sensibilité contemporaine. Alors précisément s'amorce, au stade de la réception du document pontifical, une discussion assez vive entre spécialistes : d'un côté ceux qui entendent donner aux paroles du pontife la valeur d'une monition particulièrement autorisée, à laquelle ce serait un péché grave de s'opposer par un refus catégorique, mais qui demeure dans l'ordre de la certitude morale, dans le domaine de la doctrine et non du dogme, et par conséquent n'oblige pas à un acte de foi divine, théologique, tel qu'on est tenu de le donner aux définitions dogmatiques ; de l'autre côté ceux qui soutiennent que les jugements articulés par l'encyclique – qui n'est pas, ils en sont d'accord, un acte du magistère pontifical extraordinaire rendu *ex cathedra*, donc irréformable en sa substance – ont déjà été très clairement exprimés par le magistère ordinaire et universel de l'Église, dont les propositions sont aussi sous la garantie de l'infaillibilité¹.

1. Germain GRIZEZ, « Infallibility and Specific Moral Norms : a Review Discussion », *The Thomist*, vol. 49, avril 1985, n° 2, p. 248-287 ; Francis A. SULLIVAN, s.j., « The "Secondary Object" of Infallibility », *Theological Studies*, vol. 54, 1993, p. 536-550. Le père Sullivan est l'auteur d'un ouvrage qui fait autorité : *Magisterium Teaching Authority in the*

Les sujets de l'infaillibilité

Plus d'une difficulté d'ordre spéculatif ou critique contribue à obscurcir la discussion. L'infaillibilité, attribut méta-théologique, dogme à produire du dogme si l'on veut, pose pour sa définition même de délicats problèmes. L'objet sur lequel porte l'enseignement garanti par l'infaillibilité – *fides et mores* –, c'est bien certes le dépôt révélé, mais c'est aussi l'ensemble des vérités qui lui sont intimement liées, connexes. Les sujets de l'infaillibilité sont trois organes de l'Église : les deux premiers sur le mode extraordinaire (solennel) – concile œcuménique et pontife romain parlant *ex cathedra* –, le troisième sur le mode ordinaire – le magistère ordinaire et universel de l'Église dispersée en union avec le pontife romain. Lorsqu'il s'agit de déterminer sans contestation possible les prononcés de ces trois organes que l'on doit recevoir comme définitions ou jugements irréfornables, la réponse n'est pas toujours claire. Pour les conciles, on a longtemps considéré que la clause d'anathème accompagnant un canon était la preuve que ce canon avait été promulgué par le concile comme dogme de foi. Des études historiques ont montré qu'il n'en était pas ainsi. Pour les actes solennels des souverains pontifes rendus pendant les dix-huit premiers siècles de l'Église, la vérification est plus ingrate encore : les auteurs d'autrefois proposent des critères variés dont aucun n'emporte la certitude absolue, dans la mesure où il n'y a pas de diplomatie propre à ces actes prononcés avec la marque indiscutable de l'ex-cathédralité, même après la définition de l'infaillibilité personnelle et séparée du pontife romain par la constitution *Pastor aeternus* du 18 juillet 1870. Il faut une exégèse minutieuse du texte et des conditions historiques qui ont présidé à sa rédaction pour décider, au cas par cas, de son caractère. On a déjà dit que l'encyclique *Veritatis splendor* n'entre de toute façon pas dans le cadre de telles déclarations solennelles. Mais le troisième sujet de l'infaillibilité, le magistère ordinaire et universel de l'Église, est encore plus

Catholic Church, New York, 1983. Voir la suite de la controverse dans Germain GRISEZ, « *Quaestio disputata. The Ordinary Magisterium's Infallibility* », *Theological Studies*, vol. 55, 1994, p. 720-738.

difficile à appréhender dans son exercice et dans la prolotion des vérités qu'il présente à la croyance des fidèles¹.

C'est au cours du XIX^e siècle, comme l'a montré une étude récente, que la notion de ce magistère s'est dégagée. Jusque-là, Rome avait montré beaucoup d'éloignement pour tout appel à un consensus ou à un assentiment des pasteurs des Eglises locales : cette idée lui semblait en effet recéler des dangers épiscopalistes, en dépit de la vieille règle qui veut que soit réputée *sanior pars* celle qui adhère au pape, même si elle n'emporte pas la pluralité. Le terme « *magistère ordinaire et universel* » fut employé par Pie IX en 1863 dans sa lettre *Tuas libenter* à l'archevêque de Munich, où il rappelait que le mode de présentation infaillible de l'objet de la foi n'est pas seulement le jugement solennel (concile ou pontife romain), mais aussi la proposition faite « *par le magistère ordinaire de toute l'Église dispersée sur la terre* ». C'est dans la session III, chapitre 3, du premier concile du Vatican qu'est mentionné officiellement le magistère ordinaire, sur lequel revint Léon XIII dans l'encyclique *Satis cognitum*. Pour la majorité des interprètes, dociles à la constitution *Dei filius* du 24 avril 1870, il s'agit du magistère vivant qui s'exerce infailliblement chaque jour par l'ensemble des évêques dispersés, successeurs des apôtres, avec le pontife romain à leur tête. Il enseigne les vérités touchant la foi et les mœurs, comme le magistère extraordinaire, auquel il ne fait pas concurrence. Mais sous quelle forme ? Les Pères du concile du Vatican avaient hésité sur les expressions propres à définir cet enseignement : *propositio*, *doctrina*, *professio* et *praedicatio*, ce qui reste un peu vague au regard des *definitiones* et des *judicia* du magistère extraordinaire. Les théologiens dressent pour leur compte des nomenclatures qui recourent plus ou moins les actes publics de l'évêque dans son diocèse – lettres pastorales, édition de catéchismes, approbation ou condamnation de livres de doctrine ou de dévotion, lois disciplinaires et liturgiques – ou les actes collectifs d'un groupe d'évêques – synodes, conciles particuliers,

1. John P. BOYLE, « The Ordinary Magisterium : Towards a History of the Concept », *The Heythrop Journal*, vol. XX, 1979, p. 380-398 ; vol. XXI, 1980, p. 14-29.

lettres ou déclarations communes, conférences épiscopales de plus en plus prédominantes. En dehors des points de dogme ou des doctrines moralement certaines, déjà tenues, tout accord unanime semble, à l'heure actuelle, fort délicat à dégager. D'abord parce que les évêques dispersés ne s'expriment plus guère par les actes publics individuels ci-dessus énumérés. Ensuite parce que la communion des évêques avec Rome, et même leur union de croyance et d'intention avec le pontife romain sur les vérités à défendre et à transmettre, n'impliquent pas d'emblée et sur tous les points qui sont précisément en cours de cristallisation doctrinale des déclarations allant toutes dans le même sens, et dans le sens même que le siège romain tendrait à privilégier. Cela est de notoriété publique. Si au XIX^e siècle et fort avant dans le XX^e siècle l'épiscopat universel dispersé servait spontanément de caisse de résonance aux enseignements romains, ce qui n'avait pas été le cas auparavant d'une telle façon, au moment présent une consultation de cet épiscopat ou un bilan de ses déclarations authentiques sur tel ou tel point lié à la foi ou aux mœurs – contraception artificielle, célibat du clergé latin, sacerdoce voire épiscopat des femmes, *a fortiori* limites de l'infaillibilité *in docendo* – n'apporteraient peut-être pas une réponse moralement unanime, valant prolation d'une doctrine. Sur ces questions en suspens les évêques dispersés n'ont plus, à de rares exceptions près, ni les capacités intellectuelles ni les lumières pour s'exprimer individuellement, en tant que juges et docteurs de la foi, ni d'ailleurs le loisir et le goût de le faire.

Quant aux conférences épiscopales, leur poids doctrinal varie selon les auteurs qui ont traité de leur statut canonique. Un important colloque tenu en 1988 à Salamanque a invité les spécialistes, canonistes et théologiens, à faire le point sur cette institution nouvelle, située entre le diocèse et l'Église universelle, qui risque de renforcer une structure pyramidale que l'on s'efforce tout justement, depuis le dernier concile, de transformer en une structure de communion¹. La thèse qui

1. Voir les actes publiés par Hervé LEGRAND, Julio MANZANARES, Antonio GARCIA Y GARCIA, *Les Conférences épiscopales. Théologie, statut canonique, avenir*, Paris, 1988 (« Cogitatio fidei », 149).

voudrait que les conférences épiscopales fussent le siège d'un pouvoir « ordinaire » (non délégué) et « propre » (non vicaire) est loin de faire l'unanimité, même après le décret *Christus Dominus* qui les a transformées de simples réunions particulières, opérationnelles et pragmatiques, en instances capables d'actes délibératifs qui obligent juridiquement¹.

Tous les experts ne sont pas d'accord avec le père J.-M. Tillard pour y voir une expansion de la collégialité, un agir-ensemble, *conjunctim* non comme « représentants » mais comme « membres » d'une assemblée prenant des décisions en son nom propre, *formaliter*, engageant l'unité du *collegium* comme tel². La conférence épiscopale, légitimement constituée en tant qu'unité et agissant en accord avec ses statuts, a selon certains capacité pour exercer un magistère authentique et jouit des dispositions nécessaires pour l'exercer de fait, mais non seulement ce magistère ne peut être infaillible, il peut encore rester ordinairement en deçà de l'assentiment religieux correspondant à un magistère authentique et se limiter à donner une orientation ou à susciter une inquiétude. C'est la raison pour laquelle il conviendrait que la valeur que la conférence épiscopale entend accorder aux documents qu'elle publie, formellement approuvés *modo specifico* par l'assemblée plénière, ressortît sans équivoque soit d'une déclaration explicite soit de la teneur des textes³. Semblable décision n'a pas été toujours apportée, ce qui complique l'exercice du *munus docendi* de ces conférences épiscopales : comment distinguer les déclarations doctrinales des avis prudentiels ? Comment fixer en conséquence le degré d'adhésion requis ? Comment éviter au sein du *cætus episcoporum*, qui engage collégialement chaque évêque comme pasteur témoin de la tradition apostolique, le jeu déplacé de la dialectique parlementaire, majorité contre minorité, et l'action perverse du système formel des *appareils* et du système informel des *réseaux* ?

1. A. ANTON, « Le "status" théologique des conférences épiscopales », *ibid.*, p. 253-289.

2. Réponse du père TILLARD à l'exposé précédent, *ibid.*, p. 291-298.

3. Julio MANZANARES, « L'Autorité doctrinale des conférences épiscopales », *ibid.*, p. 309-343.

Poser, avec les *periti*, toutes ces questions n'est pas contester l'existence et l'authenticité d'une instance disciplinaire et magistérielle de subsidiarité répondant aux attentes d'une réunion d'Églises particulières, mais c'est rappeler que la mission canonique d'une conférence épiscopale ne peut s'exercer que dans des limites bien précises, qui dans l'ordre doctrinal ne sauraient en tout état de cause s'étendre à la proposition claire et indubitable de vérités implicitement contenues dans le dépôt de la foi. Il convient encore de rappeler que des auteurs très autorisés – J. Ratzinger, V. Messori, *Entretiens sur la foi...* – tiennent qu'« aucune conférence épiscopale n'a en tant que telle une mission de magistère ; ses documents n'ont pas de valeur spécifique, ils ont la valeur de l'accord donné par chaque évêque », ce qui limite nettement les expressions de l'*affectus collegialis*.

Dans le domaine qu'embrasse *Veritatis splendor*, celui des actes intrinsèquement bons ou pervers, il revient d'abord aux experts de prouver que telle ou telle conduite morale, par exemple la pratique de la contraception artificielle, a déjà été et est effectivement condamnée ou non d'une manière unanime par le magistère ordinaire et universel de l'Église, ce qui dans l'affirmative entraînerait pour les fidèles l'obligation de « tenir définitivement » ces décisions magistérielles, par une adhésion intérieure et plénière qui n'est pas l'acte de foi divine et dont le refus n'entraîne donc pas l'hérésie mais constitue cependant une très grave faute aux yeux de l'Église. La difficulté de ces questions apparaît lorsqu'on les envisage concrètement. Il est évident que les partisans de la condamnation de la contraception artificielle auraient sans peine pu en appeler, il y a un demi-siècle encore, à l'enseignement du magistère universel ordinaire, lui-même étayé et gagé par l'adhésion quasi universelle du peuple chrétien, le *sensus fidei*, et qu'à l'heure présente ils ne sont plus à même d'assurer que la doctrine qu'ils défendent est enseignée et reçue comme devant être « tenue définitivement ». Mais on s'avance ici sur le terrain de la plus brûlante actualité...

L'exemple janséniste

L'historien a parfois quelque peine à suivre le cheminement qui a conduit l'Église à se doter des instruments nécessaires à l'exercice de sa mission enseignante, de sa vigilance doctrinale. Il doit savoir que des vocables majeurs ont changé de sens avec le temps : ainsi des *mores*, autrefois beaucoup plus proches des *consuetudines*, des usages et pratiques reçus par les Églises locales ; ainsi du magistère, qui a désigné d'abord le contenu de l'enseignement public de l'Église, avant de représenter, tardivement, par un glissement fort significatif, les organes chargés du *munus docendi*, et même presque exclusivement le pontife romain assisté de sa curie. Le père Yves Congar a parfaitement retracé cette instructive évolution, du *quod* au *quo*¹. Si l'on s'attache aux premiers siècles du christianisme, on y observe que foi et mœurs (entendues comme coutumes et comme code moral) sont fort peu séparées : le retranchement de la communauté ecclésiale opéré par l'excommunication, l'anathème, frappe aussi bien les défaillances disciplinaires, les écarts de conduite, que la perversion de la saine doctrine. Ce lien entre hétérodoxie et hétéropraxie ne fut jamais vraiment rompu : la notion d'hérésie englobe à la fois les comportements personnels et l'*electio pravae doctrinae*. Pour la détection et la condamnation de l'hérésie recélée dans un écrit ou un enseignement suspect, on prend en considération la personne de l'auteur ou du prédicateur, ses origines familiales et nationales, son caractère et ses mœurs, ses relations, bref tout ce qui peut nourrir le soupçon inquisitorial entretenu sur l'héréticité de l'œuvre, du cours, du sermon. Ainsi pour Arius et sa *Thalie*, pour Nestorius et ses écrits. Inversement, l'œuvre déteint, peut-on dire, sur l'auteur : si elle est hérétique, dangereusement erronée même, elle entraîne pour la personne qui a donné ainsi *auctoritas* à la mauvaise doctrine une perte d'honneur, de crédit, voire une *damnatio* posthume, comme ce fut le cas lors de la fameuse controverse

1. « Bref historique des formes du "magistère" et de ses relations avec les docteurs », *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, t. 60, 1976, p. 99-112. Voir, du même, « Histoire du mot *magisterium* », *Concilium*, n° 117, 1976, p. 129-141.

des Trois Chapitres¹. En dépit des efforts techniques des théologiens médiévaux et modernes pour distinguer l'hérésie de l'erreur et surtout pour les considérer en elles-mêmes, dans les textes seuls incriminés, *ut verba jacent*, abstraction faite de toute considération de provenance, il s'avère que l'unique manière de saisir réellement cette hérésie ou cette erreur, de la transpercer, c'est d'attacher le texte ou les propositions répréhensibles ou dangereuses à un cadre concret, un manuscrit, un livre, un cours d'un auteur donné, attaché à une certaine école. Même quand l'autorité ne fait pas mention, pour des motifs de prudence ou de charité, des sources textuelles où sont puisées les propositions ou les thèses proscrites, elle les sous-entend en fait. La condamnation, qui semble abstraite, est en réalité concrète. C'est le cas pour les propositions de Baius censurées en 1567, c'est encore le cas pour les théories que rejette en 1993 *Veritatis splendor*, où les auteurs et les titres ne sont pas cités mais apparaissent en filigrane. L'inconvénient majeur de ce silence, c'est de permettre aux auteurs visés et à leurs adeptes de ne pas reconnaître, de bonne foi ou par chicane, leur pensée dans la transcription offerte par l'autorité enseignante, laquelle, on l'a dit, n'a pas pour premier dessein de présenter une photographie des textes et doctrines en examen, mais bien plutôt d'en produire une radiographie.

Le déroulement pendant cent cinquante ans, de 1640 à 1794, de l'épuisante controverse janséniste illustre à merveille les obstacles auxquels s'est douloureusement heurté le magistère romain et épiscopal pour étreindre une hérésie qui se dérobaient comme un fantôme. L'erreur initiale avait justement été de ne pas impliquer nettement l'*Augustinus* de Jansénius dans la censure des Cinq Propositions déférées à Rome. Privée de support textuel et nominal, cette censure flottait dans l'espace théologique sans paraître rencontrer de résistances ; les jansénistes eux-mêmes déclarèrent à grand bruit qu'ils y souscrivaient de bon cœur. Mais à peine Rome

1. L'expression « les Trois Chapitres » désigne d'abord les anathèmes qui, au second concile de Constantinople (553), frappèrent les écrits de trois théologiens de l'école d'Antioche : Ibas d'Edesse, Théodoret de Cyr, et surtout Théodore de Mopsueste. Par extension, elle en est venue à désigner la cause des trois théologiens incriminés.

eut-elle, par une autre bulle, établi le lien organique entre les Cinq Propositions et le livre donné d'un auteur donné – l'Augustinus de Jansénius – que les jansénistes et leurs amis déclenchèrent une guerre sans merci contre l'autorité pontificale et épiscopale, en dressant pour protéger l'auteur et le livre la précieuse distinction du droit et du fait. L'Église, selon eux, avait bien le droit et le devoir de censurer *in abstracto* la doctrine hérétique ou fautive de certaines propositions, mais son pouvoir n'allait pas jusqu'à trancher une question de pur fait, à savoir la relation entre ces propositions et un certain texte d'un certain auteur. On leur opposait en vain divers exemples de semblables condamnations prononcées durant l'Antiquité chrétienne : ils répondaient qu'en de tel cas, comme plus tard en celui des hérésiarques protestants, le rapport était patent, indiscutable. Comme il est avéré que les Cinq Propositions ne se trouvent pas *verbatim* dans l'*Augustinus*, et que de surcroît plusieurs desdites propositions sont rédigées sous une forme équivoque, qui se prête à divers sens, les uns catholiques et les autres hérétiques, il n'y a rien de surprenant à voir plus d'une conscience scrupuleuse se refuser à admettre que le sens hérétique des Cinq Propositions soit un des sens présentés par Jansénius dans son *Augustinus*. Entendons Jansénius comme auteur de cet *Augustinus* et non Cornelius Jansénius comme personne, dont la pensée intime n'est évidemment connue que de Dieu seul. *Ecclesia de occultis non judicat*. Cette précision est nécessaire pour mettre fin au mauvais procès que l'on continue parfois à faire à l'Église, sous l'impression des calomnies des jansénistes, d'avoir voulu juger de la pensée intime d'une personne, en l'espèce savant professeur de l'université de Louvain puis vénérable évêque d'Ypres, mort avant la publication de son ouvrage et dont on ne connaîtra jamais les réactions devant la censure. Ce que l'autorité vise, ce n'est pas la personne de l'auteur – sauf si par la suite celui-ci déclare s'attacher avec pertinacité au sens condamné –, c'est l'expression publique d'une thèse, d'une doctrine, celle que le livre ou le cours magistral de l'auteur ou du docteur véhiculent, avec toutes les virtualités que l'examen peut révéler. Et cette autorité s'attribue le pouvoir – le charisme s'il s'agit d'un jugement sous la garantie de l'infaillibilité – de

discerner parmi la foule de sens que recèle le texte théologique un sens dogmatique, intéressant la foi, qu'elle est amenée à déclarer positif ou négatif, catholique ou hérétique. Sur les autres sens l'Église n'a pas compétence. Elle est, littéralement, aveugle. Mais les yeux de feu de la foi saisissent et déchiffrent le sens dogmatique, et lui seul. Ils ne cherchent pas, ils trouvent.

À l'époque étudiée par notre ouvrage, de semblables clarifications sur la nature et la portée de l'activité magistérielles n'avaient pas été avancées. Le *munus docendi* dans l'Église a mis beaucoup de temps à s'expliciter, plus en tout cas que la juridiction. Ainsi l'infailibilité pontificale fut-elle depuis le Moyen Âge mal distinguée de la souveraineté. On faisait communément découler le pouvoir enseignant de la juridiction. D'où les résistances très vives dans l'Europe de l'Ancien Régime à la thèse de l'infailibilité pontificale, dont le triomphe aurait entraîné, croyait-on, des conséquences graves pour l'indépendance temporelle des États. Avant même que la définition du dogme en 1870 et son interprétation officielle ne vinssent rassurer les esprits et les gouvernements sur l'étendue exacte de cette prérogative pétrin, la théologie s'était engagée dans des voies plus aisées, en reconnaissant le pontife romain comme roi, prêtre et prophète, avec les attributs correspondant à ces trois ministères. La même distinction s'appliquant aux évêques, les différents « sujets » de l'infailibilité ont vu leur mission enseignante se rattacher plus nettement à la tradition prophétique et apostolique et reprendre par là le caractère surnaturel que la prééminence des formes juridiques, propre à l'Église romaine, avait longtemps offusqué. S'il ne s'agit ni d'inspiration ni de révélation, il y a bien assistance de l'Esprit prêtée à l'énonciation magistérielle et qui la protège de toute erreur quand elle s'exprime de manière solennelle (concile œcuménique ou pontife romain parlant *ex cathedra*) ou par l'enseignement du magistère ordinaire et universel¹.

1. Voir les analyses classiques de Mgr Gérard PHILIPS, *L'Église et son mystère au « concile du Vatican. Histoire, texte et commentaire de la Constitution « Lumen gentium »*, t. I, Paris, 1967 (p. 317 s. : « Les Fonctions des évêques »).

En dehors de l'Église catholique romaine, les communions chrétiennes affirment ne reconnaître ni magistère ni développement dogmatique – deux notions qui ont un lien évident puisqu'il faut de toute nécessité un organe chargé de vérifier à chaque moment l'aloï des vérités nouvellement mises en lumière à partir du dépôt révélé clos à la fin de l'âge apostolique. Cette différence majeure constitue, à notre sentiment, le principal obstacle à toute réunion avec Rome, comme le montre très clairement le ralentissement du projet œcuménique. Les Églises gréco-slaves autocéphales, qui n'ont pas connu le prodigieux essor intellectuel de l'Occident latin à partir du Moyen Âge, n'envisagent guère la théologie comme une science et se règlent sur une tradition conciliaire et patristique, souvent interprétée de manière fondamentaliste, qui renvoie en dernier ressort, pour le jugement des questions nouvelles et controversées, au futur grand concile qui dira la foi. L'Église anglicane et épiscopaliennne, longtemps habitée elle aussi par le mythe de l'Antiquité chrétienne entretenu par une pléiade de *scholars* patristiciens, est aujourd'hui soumise à une implosion théologique et disciplinaire que l'absence de magistère n'aide pas à conjurer. Les confessions protestantes ont presque toutes abandonné la position historiquement intenable qui les amenait à nier l'explicitation progressive des vérités révélées, mais elles ne se sont pas dotées d'organes exerçant à la fois la primauté et la vigilance doctrinale, même si dans ce second ordre les facultés universitaires de théologie peuvent jouer un rôle, purement consultatif.

La régulation doctrinale opérée quotidiennement au sein de l'Église catholique romaine par les organes du magistère – éclairés par le travail des théologiens, dont les devoirs ecclésiaux ont été récemment précisés par l'importante instruction *Donum veritatis* de la Sacrée Congrégation pour la doctrine de la foi, en date du 24 mai 1990 –, cette régulation permet à l'univers catholique de conserver, en dépit de quelques turbulences inévitables, une consistance dogmatique, une cohérence de doctrine que les autres communions chrétiennes n'atteignent pas, auxquelles elles ont même parfois renoncé. Rome occupe un rôle prépondérant, central, dans cette incessante réactualisation : les actes du pontife romain dans l'exercice de son magistère ordinaire – encycliques, discours,

adresses, messages, instructions – tiennent par leur seul volume une place de plus en plus considérable. Cette situation rappelle à certains égards la période médiévale, alors que l'âge moderne a vu la chaire de saint Pierre se prononcer rarement, comme à regret, essentiellement sous la forme négative de condamnations qui, en désignant l'erreur, dessinent la vérité. Cette retenue n'a pas préservé l'autorité pontificale aux XVII^e et XVIII^e siècles de certaines perplexités. Le principe que l'Église, par quelque organe que ce soit, puisse juger irrévocablement de « faits dogmatiques », quand un support historique concret (un livre, un auteur dans le cas des textes théologiques) est englobé dans le jugement prononcé sur une hérésie a été fortement combattu. Quelle est la nature de l'acte, produit par la raison et la volonté sous l'influence de la grâce, qui doit répondre chez les fidèles à un tel arrêt ? Croire, oui mais de quelle foi ? un acte de foi divine, fondé sur le témoignage de Dieu, comme celui qu'impliquent une définition ou un jugement portant sur des points appartenant à la Révélation ? un acte de pure déférence, de respect hiérarchique, bref le « *silence respectueux* » cher aux jansénistes ? un acte de « foi ecclésiastique », notion lancée au XVII^e siècle par l'archevêque de Paris Hardouin de Péréfixe et qui s'est perpétuée sous divers noms jusqu'à nos jours car elle est séduisante d'apparence, puisqu'elle offre un degré intermédiaire de foi, un consentement intérieur à mi-chemin entre foi divine et respectueux acquiescement ? Affronté en 1705 à ce problème lors de la rédaction de la bulle *Vineam Domini*, qui déclarait précisément insuffisant le silence respectueux en matière de fait doctrinal textuel, Clément XI, hanté par le souvenir des imprudences du pape Honorius au VII^e siècle, se contenta d'exiger pour la réception de son jugement solennel sur un point n'appartenant pas directement à la Révélation une adhésion « *de coeur et de bouche* », donnée *interius* et donc engageant entièrement la conscience, soumission entière, mais qui n'est pas pour autant un acte de foi divine. Pour pouvoir trancher autrement, il faudrait régler le problème très complexe du statut des vérités connexes à la Révélation, qui ont avec elle un rapport intime et nécessaire. Il n'est pas aisé en effet, dans la sylve de la doctrine périphérique au dogme, de désigner toujours sans aucune hésitation les propositions

qui sont véritablement connexes au révélé, à moins qu'elles n'aient été obtenues par la voie syllogistique des conclusions théologiques. Or ces conclusions théologiques ne constituent qu'une des voies du développement dogmatique, une des moins empruntées à l'heure actuelle.

Ce serait certainement une naïveté que de tenir semblables interrogations – que nous avons évoquées historiquement dans *L'Erreur et son juge* – pour surannées : *nolens volens* l'Église est tenue de les envisager, voire d'y répondre. C'est ce que nous voudrions démontrer en quelques lignes, nécessairement trop succinctes.

Les vérités connexes à la Révélation

Si le problème du fait dogmatique textuel ne se pose pas aujourd'hui avec acuité – encore qu'il demeure suspendu –, il n'en va pas de même pour des réalités théologiques voisines – par exemple les vérités philosophiques nécessaires à la présentation du dépôt de foi – ou encore, dans le cas par exemple de *Veritatis splendor*, des règles et des principes moraux qui, sans être inclus dans la Révélation, ont avec elle un lien reconnu comme intime, organique.

Si l'on se contente d'y voir, une fois proposées par l'Église, des vérités de « foi ecclésiastique », auxquelles répondrait l'acte de foi de ce nom, on reste dans la sphère étrangère au dogme défini et à l'acte de foi divine qui lui répond. Mais cette position commode, souvent adoptée par les manuels, se révèle très vulnérable à l'examen, et on la considère assez généralement comme renversée après les attaques conduites par d'éminents thomistes, le père Marin-Sola puis le père Guérard des Lauriers, suivi par le père Congar. Nous souscrivons entièrement, pour notre part, à ce rejet, fondé sur l'insuffisance du motif de croire. Faut-il s'engager alors, touchant les vérités non révélées mais connexes au révélé, présentées infailliblement, sur la voie exigeante de la foi divine, théologale, ou emprunter celle d'un assentiment religieux plénier, dont le statut n'est peut-être pas aussi nettement arrêté qu'on le souhaiterait ?

Diverses déclarations récentes venues de Rome apportent des éléments de solution, un peu plus que des indices¹.

L'assertion la plus frappante – parce qu'elle va seule dans ce sens, et sous une forme catégorique – est livrée par le nouveau *Catéchisme de l'Église catholique*, publié en exécution de la constitution *Fidei depositum* du 11 octobre 1992, au § 88, « Dogmes de foi » : « Le magistère de l'Église engage pleinement l'autorité qu'il tient du Christ quand il définit les dogmes, c'est-à-dire quand il propose, sous une forme obligeant le peuple chrétien à *une adhésion irrévocable de foi*, des vérités contenues dans la Révélation divine ou *des vérités ayant avec celles-là un lien nécessaire* » (les italiques sont nôtres). On reconnaîtra aisément sur ce dernier point – les vérités qui ont une connexion nécessaire avec la vérité révélée – le prolongement de la réflexion ci-dessus évoquée sur « *l'objet secondaire de l'infaillibilité* », longtemps concentrée sur les « *faits dogmatiques* » mais désormais tournée surtout vers la loi naturelle, l'ordre éthique, liés au révélé. Toute réponse autre que la foi divine serait ainsi, d'après le *Catéchisme*, insuffisante. Il s'agit là, sans contestation possible, d'une doctrine sûre, autorisée, jouissant d'un privilège d'excellence, sereinement affirmée².

Cette affirmation doit être confrontée à d'autres déclarations de l'autorité magistérielle, qui touchent directement ou indirectement le même sujet.

Le premier concile du Vatican décida que le pontife romain (mais ceci vaut aussi pour les autres « sujets » de l'infaillibilité) pourrait définir infailliblement une doctrine sur la foi et les mœurs « *à tenir* (tenendam) *par l'Église universelle* » – sans que soit mentionné « *comme de foi* » (*tanquam de fide*), ce qui implique que cette doctrine, portant sur des vérités nécessaires à la défense et à l'explication du dépôt révélé, doit être non pas « *crue* » (*credenda*) mais « *revue* » pour vraie.

1. Nous suivons ici l'excellent exposé du père SULLIVAN.

2. Voir à ce propos les observations de Mgr Jean HONORÉ, « Le *Catéchisme de l'Église catholique*. Genèse et profil », *Nouvelle revue théologique*, t. 115, n° 1, 1993, p. 3-18.

Au siècle suivant, la commission théologique du second concile du Vatican a précisé la position exprimée dans la constitution *Lumen gentium* de ce même concile : l'objet de l'infaillibilité de l'Église s'étend aux vérités qui sont nécessaires pour que le dépôt révélé soit défendu et expliqué. Mais la réponse à donner n'est pas précisée pour la réception de ces vérités ou la condamnation des erreurs opposées. Toutefois *Lumen gentium* a touché encore la question à propos de l'enseignement infaillible du collège épiscopal dispersé : ce magistère ordinaire et universel porte sur « *les matières de foi et de morale* » (et non sur « *la foi révélée* » comme on l'avait d'abord écrit) et doit être reçu *tanquam definitive tenendam* (« *tenu* » et non pas « *cru de foi divine* ») : cela indique que les Pères n'ont pas souhaité eux non plus déclarer que la réponse à un enseignement présenté sous la garantie de l'infaillibilité doit être un acte de foi divine si la vérité définie n'est pas en elle-même révélée.

Même position dans la déclaration *Mysterium Ecclesiae* du 24 juin 1973, où la Sacrée Congrégation pour la doctrine de la foi énonce « *qu'il est de la doctrine catholique que l'infaillibilité du magistère de l'Église s'étend aussi aux matières sans lesquelles le dépôt de la foi ne peut être correctement préservé et exposé* ». La nature de l'assentiment à donner n'est pas précisée.

Le nouveau *Codex juris canonici*, promulgué en 1983, use trois fois de l'expression *tenendam* (« *à tenir* ») dans le canon 749 pour définir la réponse à donner à un enseignement présenté sous forme définitive par un des organes du magistère : ici encore le terme retenu – qui s'oppose au *credenda* (« *à croire* ») employé au canon 750 pour « *la foi divine et catholique* » devant répondre aux vérités proposées comme divinement révélées – est choisi vraisemblablement afin de laisser la voie ouverte au magistère pour un enseignement irréformable sur une matière non révélée en elle-même et qui de ce fait n'appelle pas une réponse de foi divine.

Le 25 février 1989, la Sacrée Congrégation pour la doctrine de la foi a dressé un nouveau formulaire pour la profession de foi : il exige, dans la ligne de Vatican I et du *Codex*, l'adhésion de foi divine à ce qui a été proposé comme

divinement révélé. Quant aux décisions « *concernant la foi et les mœurs* » qui ont été définitivement proposées, on jure de les « *accepter* » et de les « *tenir* » fermement (*firmiter amplector ac retineo*). La réponse à donner en ce cas n'est donc pas la foi divine mais un ferme assentiment, répondant à un enseignement « *définitif* » (on verra que cet adjectif soulève une interrogation).

Dans l'instruction *Donum veritatis* du 24 mai 1990, citée plus haut, la même congrégation a fourni un important éclaircissement à ce formulaire en déclarant, au § 16 :

Le devoir de conserver et d'exposer le dépôt de la Révélation implique, de par sa nature, que le magistère puisse proposer « d'une manière définitive » des énoncés qui, même s'ils ne sont pas contenus dans les vérités de foi, leur sont cependant connexes [...]. Ce qui concerne la morale peut être l'objet du magistère authentique [...]. La compétence du magistère s'étend aussi à ce qui regarde la loi naturelle.

Et plus loin, au § 23 :

Lorsque le magistère propose « d'une manière définitive » des vérités concernant la foi ou les mœurs qui, même si elles ne sont pas divinement révélées, sont toutefois étroitement et intimement connexes avec la Révélation, celles-ci doivent être fermement acceptées et tenues.

Ajoutons, pour être complet, que lorsque le magistère ordinaire enseigne une doctrine « *même sans l'intention de poser un acte définitif* », « *un assentiment religieux de la volonté et de l'intelligence est requis* », comme l'avaient déclaré *Lumen gentium* puis le canon 752 du *Codex*.

Le soin extrême avec lequel l'autorité a évité récemment de parler de « *foi* » pour désigner la nature de la réponse à donner à la proposition de vérités connexes à la Révélation rend surprenant le parti que le *Catéchisme* a épousé en affirmant que « *des vérités ayant avec la Révélation un lien nécessaire* » obligent à une réception par « *une adhésion irrévocable de foi* ».

Nous voudrions observer ici que les concepts mêmes de foi comme d'assentiment religieux fermement tenu devraient appeler de plus amples précisions, dans le prolongement du

maître livre du chanoine Roger Aubert sur l'acte de foi¹. Alors qu'à l'époque privilégiée dans notre ouvrage, les XVII^e et XVIII^e siècles, l'acte de foi est surtout « *un état d'esprit* », où dominant sous l'action de la grâce le travail de la raison et l'énergie du vouloir, il est plutôt depuis le *ax*^e siècle « *un état d'âme* », coloré par une touche expérimentale et sensible. Mais s'il est encore possible de serrer d'assez près cette notion d'acte de foi théologique pour en faire la réponse adéquate aux vérités révélées et définitions dogmatiques que propose infailliblement l'Église à la créance, que dire de la consistance réelle et des bornes exactes de l'adhésion religieuse « *sincère, pure et simple* » par laquelle « *on accepte et tient fermement* » des vérités que l'Église demande de recevoir comme intimement liées au révélé ? Même en recourant à l'expédient de la « *foi ecclésiastique* » ou de ses succédanés², qui fait appel à l'autorité de l'Église indéfectible, dans le cadre d'une « *positive du magistère* », on ne voit pas très précisément le degré d'engagement de la personne, la différence très tranchée qui doit séparer cet assentiment intime, « *hommage du cœur et de l'esprit* », d'une soumission purement humaine. Dans cette perspective, la position englobante qu'adopte le *Catéchisme* s'insère, à notre avis, plus heureusement dans les dimensions de la foi. En tout cas, il ne faut pas oublier que l'assentiment n'est pas d'abord soumission passive à l'autorité mais consentement intériorisé, réception active du contenu de vérité proposé par l'Église.

Vérités définitives : vérités définies ou vérités irrévocables ?

Parmi les opacités qui subsistent, à notre sens, dans les documents que l'on vient de citer, relevons celle qui tient à la

1. Roger AUBERT, *Le Problème de l'acte de foi. Données traditionnelles et résultats des controverses récentes*, 3^e éd., Louvain, 1958.

2. Par exemple celui que propose le père Piet FRANSEN, s.j., sous le nom de « *certitude définie* » dans « *Enkele opmerkingen over de theologische kwalificaties* » (1968), in *Hermeneutic of the Councils*, Louvain, 1985, p. 361-381.

nuance exacte qu'ils veulent introduire quand ils parlent de vérités proposées par le magistère « *d'une manière définitive* » ou à tenir par les fidèles « *d'une manière définitive* ». Quel est ici le sens du *definitive* latin : « *sur le mode d'une définition (ad instar definitionis)* », ou alors « *irrévocablement* » ? Ce pourrait être une locution plus discrète pour désigner aujourd'hui la marque de l'infailibilité et de l'irréformabilité. Ou bien y a-t-il le signe d'une distinction entre d'un côté l'acte définitif du magistère solennel se prononçant infailiblement et de manière irréformable pour déclarer qu'une vérité est contenue dans la Révélation ou la tradition (ce qui entraîne en réponse la foi divine), et de l'autre côté l'acte du magistère proposant « *d'une manière définitive* » (les guillemets figurent dans certains des textes officiels) des vérités concernant la foi et les mœurs intrinsèquement liées à la Révélation, « *à accepter et à tenir fermement* » ? Il faudrait considérer plus attentivement le contexte dans lequel l'adverbe est placé – *definitive tenendam ; definitive proponuntur ; proponit definitive...* Il s'agit tantôt de marquer que la proposition par le magistère de telle vérité est définitive, *modo definitionis*, tantôt que la proposition doit être tenue définitivement lors de sa réception.

On saisit sans peine par cet aperçu que des notions à la fois précises et complexes s'enchaînent continuellement dans cet ordre magistériel, sans qu'il soit toujours possible d'écarter les apparences d'une troublante circularité. Ainsi est tenue pour infailible une définition qui appelle un acte de foi divine ; inversement est de foi divine ce qui est infailiblement défini. Ou encore, pour être infailiblement proposée par le magistère ordinaire et universel, une définition concernant l'objet secondaire de l'infailibilité – les vérités connexes au révélé – doit être la reconnaissance d'une croyance universellement reçue dans le temps et dans l'espace par le *sen-sus fidei* du peuple chrétien ; inversement, la croyance générale de la chrétienté a été plus d'une fois constatée et établie à partir de témoignages qui relevaient en fait de la sphère d'un enseignement, d'une tutelle de *l'Ecclesia docens*. Qu'il s'agisse là non d'apories mais de correspondances intimes, de complémentarités dialectiques, ne fait pas doute aux yeux du théologien et du croyant ; mais on est cependant porté à

désirer que l'autorité d'enseignement et de gouvernement soit amenée à préciser encore certains concepts liés tant à l'objet secondaire de l'infailibilité qu'à l'exercice du magistère ordinaire et universel et qu'à la nature exacte du *religiosum obsequium*, de l'adhésion donnée *firmiter, definitive* – points sur lesquels la réflexion doctrinale n'est pas encore parvenue à un plein développement. Il est bon aussi d'éclairer dans toutes les circonstances les distinctions, sans lesquelles on s'égarerait, entre les vérités de foi contenues dans le dépôt de l'Écriture et de la tradition, proposées par une définition de l'Église comme révélées, qui exigent un acte de foi divine et catholique ; les vérités sur la foi et les mœurs proposées définitivement par l'Église mais non révélées, qui doivent être embrassées et retenues fermement ; les enseignements du magistère authentique proposés d'une manière non définitive et qui appellent le respect religieux, la soumission de la volonté et de l'intelligence.

Plus d'une preuve de la vigilance de l'autorité de pouvoir et de savoir a été récemment offerte : il suffit de citer le très important document de la commission théologique internationale d'octobre 1989, approuvé *in forma specifica, De interpretatione dogmatum*¹, qui apporte des directives bienvenues. Relevons au passage – dans la perspective de notre étude sur les censures – cette réévaluation des qualifications théologiques :

« Du caractère vital de la tradition il résulte une multiplicité de déclarations du magistère, d'un poids et d'un degré d'obligation variables. Pour leur évaluation correcte et leur interprétation, la théologie a élaboré une science des qualifications doctrinales ; cette science a été adoptée en partie par le magistère de l'Église. Il faut regretter qu'elle ait été quelque peu placée en obsolescence par les modernes. Elle est pourtant utile pour l'interprétation des dogmes, et pour cette raison elle devrait être renouvelée et développée davantage. »

1. Édité dans *Enchiridion Vaticanum* 11, Documenti ufficiali della Santa Sede, 1988-1989, Bologne, 1991, n° 75, p. 1706-1776, n° 2717-2811. La citation *infra* est placée p. 1749.

Le magistère, solennel ou ordinaire, a un avenir. Il est convié à un approfondissement théologique et pastoral de sa charge d'enseignement, de son rôle d'instance dotée de la fonction énonciatrice et régulatrice. Pour que le consensus des fidèles – foi ou religieux assentiment – réponde aux interventions définitrices ou prudentielles, pour que le phénomène de non-réception n'aille pas croissant, il faut que le cadre dogmatique magistériel s'allège et se précise par des investigations et des procédures techniques. Quand y a-t-il *determinatio fidei*, quand y a-t-il seulement *testificatio fidei* ? la question s'impose à propos du magistère ordinaire, dont le statut appelle clarification¹.

Le lecteur que n'auraient pas lassé ces analyses nécessairement pointilleuses sera peut-être tenté de tenir l'activité magistérielle qui distingue si nettement l'Église catholique des autres communions religieuses sinon pour superflue, du moins pour étouffante. Le danger d'une « hiérarchologie » n'est pas entièrement fictif. C'est toutefois un effet même de la fécondité et de la liberté de la recherche théologique que l'obligation constante d'un examen, d'un tri, d'un rejet, d'une proscription s'il le faut. La rigueur est à la mesure des ambitions d'une Église latine qui n'a jamais craint l'usage méthodique des instruments rationnels pour extraire de la foi révélée, à l'aide de la tradition, les infinies richesses de la doctrine, susceptible en certains cas d'accéder au statut du dogme. Mais cette surabondance de décisions, de jugements, de définitions, ne finit-elle pas par écraser l'institution ecclésiale sous son poids pluriséculaire, par la paralyser – surtout quand on se trouve en face de prononcés irréformables² ?

C'est oublier qu'il existe une herméneutique des actes du magistère. Avec de multiples précautions elle commente, harmonise, interprète. Son outil privilégié, dans ce travail de

1. Voir l'ensemble des contributions au numéro spécial des *Recherches de sciences religieuses*, t. 71, 1983, p. 9-168 ; 169-308: *Le Magistère. Institutions et fonctionnements*.

2. Giuseppe RUGGIERI, « Magistère ordinaire. La lettre *Tuas libenter* de Pie IX du 21 décembre 1863 », dans *Le Magistère*, p. 259-269.

haute précision, c'est l'histoire de l'Église, qui permet de dégager peu à peu l'intention de fond, le contenu permanent, le noyau indestructible, des circonstances concrètes qui ont provoqué la décision ou le jugement, des représentations propres à l'époque où ils ont été prononcés¹. Cette approche a été approuvée par la déclaration *Mysterium Ecclesiae* de la Sacrée Congrégation de la doctrine de la foi, en date du 24 juin 1973, qui précise la mission des *periti* auprès du magistère. Il va de soi que l'opération herméneutique ne doit pas conduire à une évanescence dogmatique, où les textes deviendraient des résidus implicitement vides de toute autorité, perdraient leur caractère opératif². Aussi est-il vital que cette interprétation soit conduite en union avec le centre de la foi, avec le cœur magistériel : Rome. Dans cet ordre plus encore que dans tous les autres, l'échange incessant entre romanité et catholicité – admirablement décrit par le père Congar il y a peu³ – rythme la vie de l'Église.

Bruno Neveu, archiviste-paléographe, ancien membre de l'École française de Rome, docteur ès lettres, docteur en droit, directeur d'études à la section des sciences historiques et philosophiques de l'École pratique des hautes études, président de cette École, a publié des ouvrages et articles consacrés à l'histoire des controverses doctrinales à l'époque moderne, à l'exercice de la fonction magistérielle du pontificat romain. Récemment parus : *L'Erreur et son juge. Remarques sur les censures doctrinales* (Naples, 1993) ; *Érudition et religion* (Paris, 1994).

1. Voir Roger AUBERT, « L'Histoire de l'Église, une clé indispensable à l'interprétation du magistère », *Concilium*, n° 57, 1970, p. 85-94.

2. Voir les remarques du père Juan ALFARO, s.j., « La Théologie face au magistère », dans *Problèmes et perspectives de théologie fondamentale*, Paris, 1982, p. 447-468.

3. Yves CONGAR, o.p., « Romanité et catholicité. Histoire de la conjonction changeante de deux dimensions de l'Église », *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, t. 71, 1987, p. 161-190.

Joan F. LEWIS

Le Saint-Siège et la conférence de Pékin

**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 192)**

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

COMME au Caire en septembre 1994, pour la conférence internationale sur la Population et le Développement ¹, et à Copenhague en mars 1995 au sommet mondial sur le Développement social, le Saint-Siège fut de nouveau un participant éminent de la conférence mondiale sur les Femmes organisée par les Nations unies à Pékin. Le Saint-Siège, qui a un statut d'observateur permanent aux Nations unies, participe à toutes les rencontres régionales et aux sessions du comité de préparation (Prepcom) qui précèdent les réunions internationales. Le but de ces rencontres, en particulier celles du Prepcom, est de fournir un document préparatoire discuté à la conférence internationale. Les passages du document préparatoire qui ne sont pas approuvés lors des premières rencontres sont mis entre parenthèses, et ce sont ces paragraphes ou ces phrases entre parenthèses qui font l'objet d'une délibération à la conférence en vue du document final.

Celui-ci n'est pas bouclé tant que les nations n'ont pas délégué leur souveraineté, de sorte qu'il devienne une part du patrimoine de la communauté internationale et qu'il puisse être utilisé dans l'avenir comme tremplin pour une action

1. Voir Carl A. ANDERSON, « La Conférence du Caire sur la Population : les vrais enjeux », *Communio*, n° XX, 1 — janvier-février 1995, p. 119-130 (*ndlr*).

gouvernementale de portée nationale ou internationale. Pour un néophyte, le document préparatoire, dont la version originale officielle est en anglais, apparaît comme un long traité, composé de considérations juridiques apparemment anodines, d'engagements et de résolutions. Pour les experts, c'est une autre histoire – et même plusieurs autres histoires, selon le point de vue ou le calendrier, et selon que tel État membre est une puissante nation industrialisée ou un pays en voie de développement dépendant des nations les plus riches, selon que c'est un État constitutionnellement religieux ou un État laïc, enfin selon son arrière-plan historique et culturel. Tout cela détermine la manière dont la délégation d'un État membre des Nations unies interprète le document initial et délibère lors de la conférence. Le Saint-Siège, conformément à sa nature et à sa mission particulières, essaie d'envisager ces conférences dans une perspective qui transcende les intérêts particuliers. À Pékin, il a affirmé la dignité des femmes, les droits égaux des hommes et des femmes, et, pendant les délibérations, s'est fait la voix des sans-voix, pauvres, marginalisés, opprimés.

Dans sa première intervention en juin dernier à la quatrième conférence des Nations unies sur les Femmes, le directeur de l'office de presse du Saint-Siège, Joaquim Navarro-Valls, mit en relief les lumières et les ombres du document préparatoire, et rappela que le Saint-Siège souscrit au constat selon lequel, « *dans trop de contextes sociaux et géographiques, la dignité des femmes est loin d'être reconnue* » :

Nous pensons que le moment est venu d'établir un accord universel effectif afin de combler le fossé entre ce qui est affirmé juridiquement au niveau international et les applications concrètes, entre propositions et réglementations, entre la rhétorique et les espoirs réels des femmes.

Le Saint-Siège s'exprima haut et fort à Pékin, en indiquant les points où il n'était pas d'accord avec le document préparatoire et en insistant pour conserver dans le document final certains passages d'abord mis entre parenthèses. Parmi ce qui, à la stupéfaction de beaucoup, apparaissait entre parenthèses dans le document préparatoire, il y avait le mot « *mère* », ou des phrases comme « *la famille est l'unité de base*

de la société », « *les droits universels de l'homme* », « *la religion joue un rôle central dans la vie de millions de femmes* », ou encore : « *prendre en compte, conformément à la Convention des droits de l'enfant, les droits, les devoirs et les responsabilités des parents ou des autres personnes légalement responsables des enfants* ». Le Saint-Siège, arguant de ce que la mise entre parenthèses de ces passages, préparant leur suppression, rompait la continuité et la cohérence avec les documents internationaux antérieurs où ils avaient été acceptés dans le consensus, se battit – avec succès – pendant deux semaines à Pékin pour faire ôter les parenthèses autour de ces termes décisifs.

Les documents internationaux antérieurs avaient, par exemple, défini la famille comme « *l'unité de base de la société* ». À Pékin, de nombreuses délégations voulurent faire un usage « *politically correct* » et ambigu du mot « *famille* », pour l'étendre à n'importe quel groupe d'individus qui pourrait décréter lui-même s'appeler « *famille* ». Le Saint-Siège était justement une des délégations qui, quoique minoritaires, bataillèrent dur et obtinrent de maintenir la définition originale de la famille. L'expression « *les droits universels de l'homme* » constituait un autre point de contentieux. Le Saint-Siège fit mention avec insistance de la Déclaration universelle des droits de l'homme de 1948 et, à la conférence de presse du 9 septembre, fit remarquer que, « *alors que la Déclaration universelle affirme que la reconnaissance de la dignité inhérente à la personne et les droits égaux de tous les êtres humains sont le vrai fondement de la liberté, de la justice et de la paix, une coalition déterminée de négociateurs à Pékin s'efforça avec acharnement d'éliminer du texte toute référence à la dignité humaine* ».

Les discussions, pendant la journée, avec les délégations qui avaient des vues semblables (d'habitude une minorité), et, souvent tard dans la nuit, les rencontres des comités, aboutirent à l'obtention par le Saint-Siège et ses alliés de la levée des parenthèses autour des « *universal human rights* (les droits universels de l'homme) », restaurant ainsi la définition originale. Un troisième point pour lequel le Saint-Siège dut intervenir concernait le paragraphe 31 sur le rôle de la religion

dans la vie des femmes. La délégation rappela que « la Déclaration universelle [des droits de l'homme] prévoit que chacun a droit à la liberté de pensée, de conscience et de religion [...] – liberté qui peut s'exercer seule ou en commun avec d'autres, en privé ou en public, dans l'enseignement, la pratique du culte et l'observance de ses règles. À Pékin, une coalition très active a cherché à repousser systématiquement toute référence à la religion, à la morale et la spiritualité, sauf dans les passages où la religion était représentée sous un mauvais jour, c'est-à-dire liée à l'intolérance ou à l'extrémisme. » Suivant de bout en bout ces sessions avec inquiétude, et prenant part à ces négociations, le Saint-Siège contribua effectivement au retrait des parenthèses autour du paragraphe 31 : le rôle de la religion est désormais reconnu dans le document final.

Le droit des parents et la responsabilité de l'éducation des enfants constituait un autre point de litige. La Déclaration universelle et la Convention des droits de l'enfant font toutes deux une mention spéciale des responsabilités parentales. De nouveau, dit le Saint-Siège, « les négociateurs de Pékin ont essayé d'éliminer toute reconnaissance des droits et des devoirs des parents des sections clés du projet – souvent en rejetant purement et simplement les citations de la Convention des droits de l'enfant ». La rédaction finale de Pékin sur ces questions délicates est peu heureuse et témoigne d'un compromis ambigu qui donne à peu près des droits égaux aux parents pour élever et éduquer leurs enfants, et aux enfants dans leur vie privée, surtout en matière sexuelle. Ce fut donc un demi-succès du Saint-Siège et de ceux qui pensaient comme lui, qui permirent cependant de conserver un langage que beaucoup de négociateurs avaient espéré éliminer totalement.

Le point le plus difficile du document de Pékin, comme celui de l'an dernier au Caire, portait sur le domaine de la « santé », en particulier « la politique de santé concernant la reproduction », et, sous cette appellation, l'avortement. Le succès obtenu par le Saint-Siège au Caire lorsqu'il exigea que l'avortement ne devienne pas un droit de l'homme, et qu'il ne puisse pas être utilisé comme moyen de contrôle des naissances, s'est répété de nouveau cette année, à la grande consternation des nations qui espéraient gagner cette seconde

manche à Pékin. La « politique de la santé concernant la reproduction » fut, pour plusieurs raisons, une des sections les plus épineuses du document préparatoire. En particulier, ce qui semblait d'abord une expression anodine aux délégués dont la langue maternelle n'était pas l'anglais devint pour beaucoup d'entre eux un point de discussion très aigu quand ils prirent conscience que la « politique de santé concernant la reproduction » désignait en fait le plus souvent l'avortement¹.

Curieusement, une des forces de la délégation du Saint-Siège fut le nombre relativement restreint de ses membres, compensé par leur compétence et leur expérience. Alors que la délégation nombreuse d'un autre pays pouvait avoir des experts différents, assignés chacun à une section particulière du document à étudier, les délégués du Saint-Siège devaient connaître le document parfaitement de part en part : ce qui était un inconvénient se retournait en avantage. On doit y ajouter leur compétence juridique et linguistique, très précieuse pour des points équivoques comme l'exemple pris ci-dessus, et pour échanger avec les délégués des 189 pays représentés (y compris en arabe, chinois, norvégien ou vietnamien par exemple). À Pékin, la délégation du Saint-Siège pour la première fois dirigée par une femme, professeur en droit de Harvard, Mary Ann Glendon, était composée de vingt-deux membres, dont quatorze femmes, de quatorze nationalités différentes.

Le Saint-Siège a répété à plusieurs reprises que les ambiguïtés du langage prétendument international étaient souvent un moyen de déplacer une difficulté et d'éviter une solution concrète. Par exemple, dit Joaquim Navarro-Valls, « certains termes dans le document ne sont pas clairement définis et restent donc très vagues, comme sexual orientation ou lifestyle ; de telles expressions n'ont aucun statut juridique. Cette sémantique ambiguë pourrait, par exemple, conduire à considérer la pédophilie comme un simple mode d'orientation sexuelle », et ensuite à l'envisager comme un droit. »

1. Sur les difficultés de traduction que pose cette périphrase, voir l'art. cité note 1, en part. p. 121 (ndlr).

Cette expression « *orientation sexuelle* », proposée pour le document par certains pays occidentaux, a été refusée par le Saint-Siège comme par les pays en voie de développement et, après un affrontement difficile et de terribles pressions, n'est pas apparue dans le document final.

Comment la délégation du Saint-Siège considère-t-elle son travail ? Dans son exposé de conclusion, Mary Ann Glendon déclare :

Quand on regarde le long processus de libération de la femme, on voit que l'avancée a été difficile, avec sa « part d'erreurs », mais qu'elle a cependant ouvert un avenir meilleur aux femmes. Ce sont les mots mêmes du pape. Et Jean Paul II ajoute : « Cette avancée doit se poursuivre ! » La délégation du Saint-Siège joint sa voix à la sienne : cette grande avancée doit continuer ! [...]

Les documents reflètent la complexité et l'histoire mouvementée de la quête des femmes. Ils sont plein de promesses mais souvent insuffisants lorsqu'il s'agit de réalisations concrètes ; on peut même quelquefois se demander si leurs conséquences à long terme serviront réellement le bien des femmes. La délégation du Saint-Siège, qui s'est efforcée de travailler dans une perspective positive et constructive, a voulu que ces documents concernent vraiment et concrètement les femmes. [...]

Le cœur de ces documents se trouve dans les sections sur les besoins des femmes dans la pauvreté, sur les politiques de développement, sur l'alphabétisation et l'éducation, sur les résolutions prises pour faire cesser les violences dont les femmes sont victimes, sur une culture pour la paix et sur l'accès à l'emploi, à la propriété, au capital et à la technologie. Ma délégation est heureuse de relever la coïncidence de ces points essentiels avec la doctrine sociale de l'Église.

Article paru dans le *National Catholic Register*.
Traduit de l'américain par Serge Durand.

Joan F. Lewis, journaliste du service de presse du Vatican, a participé dans la délégation du Saint-Siège aux conférences du Caire, de Copenhague et de Pékin.

Mary Ann GLENDON

Discours à la conférence de Pékin sur les Femmes (5 septembre 1995)

Nous célébrons la quatrième conférence mondiale sur les Femmes. Elle fait suite à une série de conférences internationales qui marqueront certainement le climat social international alors que nous abordons la fin de ce millénaire et le début du prochain. De Rio de Janeiro à Vienne, du Caire à Copenhague et maintenant à Pékin, la communauté des nations et chaque État séparément ont été attentifs à la signification et aux conséquences pratiques de ce qui avait été affirmé dans le premier principe de la déclaration de Rio, à savoir que « *les êtres humains constituent le centre du soutien au développement* ».

Aujourd'hui, plus que jamais, notre tâche est de passer des aspirations à l'action. Nous devons veiller à ce que ce qui a été affirmé à un niveau universel devienne partout dans le monde une réalité dans la vie de tous les jours des femmes. Dans l'histoire, l'oppression des femmes a privé l'humanité de ressources inexploitées. La reconnaissance de l'égalité, en dignité et en droits fondamentaux, des femmes et des hommes, et la garantie d'un accès pour toutes les femmes au plein exercice de ces droits auront des conséquences de grande envergure et fourniront de considérables réserves d'intelligence et d'énergie, particulièrement nécessaires dans un monde qui cherche dans la douleur et la difficulté la paix et la justice.

Durant la préparation de cette conférence, le Saint-Siège a écouté attentivement les espérances, les peurs et les intérêts quotidiens, aussi bien que les critiques, des femmes partout dans le monde et de tout niveau de vie. Le pape Jean Paul II a lui-même souligné l'intérêt de la conférence en indiquant les nombreuses tâches et les débats les plus urgents, en particulier dans sa récente *Lettre aux femmes*. Il a reconnu les fautes du passé, y compris celles de l'Église catholique, et a accueilli cette initiative des Nations-Unies comme une contribution importante pour l'amélioration globale de la situation des femmes dans le monde contemporain. La délégation du Saint-Siège, dirigée par une femme et composée de femmes issues de milieux et d'expériences variés, se félicite des intentions du « *projet, de plate-forme d'action* » visant à libérer enfin les femmes des fardeaux injustes dus à leur condition culturelle et qui les ont si souvent empêchées de prendre conscience de leur propre dignité.

Je souhaite d'abord attirer l'attention sur quelques-uns des nombreux points où ma délégation concourt à la « *plate-forme d'action* », et, dans le même temps, j'indiquerai aussi quelques points dont ma délégation a le sentiment qu'ils auraient dû être développés de manière différente. Pendant la préparation de la conférence, le Saint-Siège avait dû souligner énergiquement que le mariage, la maternité et la famille, ou l'adhésion à des valeurs religieuses, ne devaient pas seulement être présentés de façon négative. Affirmer la dignité et les droits de toutes les femmes requiert un respect des rôles des femmes parmi lesquels la recherche d'un accomplissement personnel et la construction d'une société stable sont inséparablement liées à leurs engagements envers Dieu, la famille, le prochain et, plus particulièrement, leurs enfants.

La position des femmes est liée au destin de la famille humaine entière. Il ne peut y avoir de réel progrès pour les femmes, ou les hommes, en faisant l'économie des enfants ou de leurs frères et sœurs déshérités. Des avancées authentiques pour les femmes ne sauraient négliger les inégalités qui existent entre elles-mêmes. Un progrès durable pour les femmes doit être fondé sur la solidarité entre jeunes et person-

nes âgées, entre sexes masculin et féminin, mais aussi entre celles et ceux qui jouissent d'un niveau de vie confortable et d'un accès facile aux besoins de première nécessité et celles et ceux qui en sont privés. En même temps, il doit être clair que l'effort de promotion des femmes, de leurs talents et de leurs droits, comme de leur rôle au sein de la famille, n'ira pas sans un appel non seulement aux époux et aux pères, et à leurs responsabilités familiales, mais aussi aux gouvernements et à leurs devoirs sociaux.

C'est parce que tant de femmes sont confrontées à des difficultés exceptionnelles quand elles cherchent à équilibrer une meilleure participation à la vie économique et sociale et leurs responsabilités familiales, que cette conférence donne à juste titre la priorité au droit des femmes à partager à parts effectivement égales avec les hommes le marché du travail aussi bien que les prises de décisions, surtout quand elles touchent les femmes elles-mêmes. La justice pour les femmes sur le marché du travail requiert en premier lieu la suppression de toutes les formes d'exploitation des femmes et des jeunes filles comme main-d'œuvre à bon marché, trop souvent au service du « *mode de vie* » (*lifestyle*) d'un riche. Elle implique des chances égales à l'avancement professionnel, tout en soulignant les responsabilités supplémentaires des femmes comme mères au travail et en exigeant une attention spéciale aux femmes qui fournissent le seul revenu de leur famille.

En outre, une action concrète pour les mères au travail implique de donner la priorité aux valeurs humaines sur les valeurs économiques. Si l'efficacité et la productivité sont considérées comme les buts premiers de la société, les valeurs de la maternité seront nécessairement pénalisées. La crainte de réendosser certains stéréotypes sur le rôle des femmes ne doit pas empêcher cette conférence de formuler clairement le défi et la valeur (mais aussi les besoins vitaux) de millions de femmes qui se consacrent à la maternité et aux responsabilités familiales, en même temps qu'à un travail à plein temps ou à d'autres activités sociales ou économiques. Nos sociétés ne reconnaissent pas assez et n'offrent que très peu l'assistance concrète à ces femmes qui luttent pour un emploi convenable leur permettant d'élever leurs enfants dans des

circonstances économiques éprouvantes. Pour notre conférence, ne pas faire face à ces situations concrètes reviendrait à entériner une égalité souvent purement théorique pour la majorité des femmes du monde.

Le Saint-Siège, pendant cette conférence, comme à l'occasion du sommet mondial sur le Développement social, insiste sur l'importance de dégager de nouveaux moyens pour reconnaître la valeur économique et sociale du travail non rémunéré des femmes, dans la famille, dans la production et la conservation de la nourriture et à l'intérieur d'une communauté plus vaste dans laquelle le travail est productif. Les femmes doivent être protégées par des mesures sociales et économiques qui manifestent vraiment leur égale dignité, leurs droits spécifiques d'accès à la propriété, au crédit et aux richesses. La contribution effective du travail des femmes à la sécurité économique et au bien-être social est souvent plus importante que celle des hommes.

Il est bien connu que l'Église catholique a joué un rôle de pionnier et reste un leader dans l'éducation donnée aux filles dans les pays développés ou en voie de développement, et souvent dans des régions ou des cultures où peu acceptaient l'égalité des chances entre filles et garçons en matière d'éducation. Le 29 août 1995, le pape Jean Paul II a engagé les 300 000 institutions sociales, d'éducation et de santé de l'Église catholique dans une stratégie concertée et prioritairement dirigée vers les filles et les jeunes femmes, et particulièrement les plus pauvres, pour leur assurer l'égalité de statuts, le bien-être et une opportunité réelle en matière d'alphabétisation et d'éducation, de santé et de nourriture, et pour faire en sorte qu'elles puissent, en toute circonstance, poursuivre et compléter leur éducation. Le Saint-Siège a lancé un appel spécial aux institutions éducatives de l'Église et aux congrégations religieuses en elles-mêmes ou comme parties prenantes de politiques nationales plus larges, pour faire de cet engagement en faveur des filles une réalité. Cet engagement a d'ores et déjà été garanti au sommet de Copenhague pour le Développement social, et le Saint-Siège, à cette occasion, agit en partenaire de tous les gouvernements du

monde pour travailler en collaboration avec eux sur les programmes d'éducation. Il est de plus en plus reconnu que l'investissement dans l'éducation des filles fournit la clé fondamentale pour accéder plus tard à la pleine promotion des femmes.

La féminisation du pouvoir doit se faire dans l'intérêt de toutes les femmes et se signaler par un ensemble de lois sociales, politiques et économiques. Il faut que les femmes elles-mêmes soient en première ligne dans le combat contre les inégalités entre femmes, dans le monde d'aujourd'hui, grâce à des aides concrètes et à la solidarité directe avec les plus pauvres d'entre elles. Je me permets d'insister ici sur le travail extraordinaire qui a été fait, et qui continue d'être fait aujourd'hui, par une catégorie de femmes dont le service est tenu si souvent pour rien, celle des religieuses. Dans leurs communautés, elles ont développé des formes nouvelles de spiritualité féminine. Hors de leurs communautés, elles ont développé des formes nouvelles de solidarité, de soin, d'entraide et d'éducation pour et entre femmes. Elles montrent nettement que les principes religieux sont pour de nombreuses femmes d'aujourd'hui une source d'inspiration dans la découverte de nouvelles possibilités et de persévérance dans le service et la promotion des femmes.

Le Saint-Siège soutient la « *plate-forme d'action* » dans les négociations autour des questions de sexualité et de reproduction quand il affirme que des changements sont nécessaires à la fois dans les attitudes des hommes et des femmes, pour une égalité réelle, et que les responsabilités en matière sexuelle appartiennent aux hommes comme aux femmes. Les femmes sont du reste le plus souvent les victimes de comportements sexuels irresponsables, engageant souffrance personnelle, maladie, pauvreté, détérioration ou suppression de la vie de famille. Les documents de la conférence ne me semblent, du point de vue de ma délégation, pas assez nets et hardis concernant la menace pesant sur la santé des femmes qui résulte d'attitudes dues à la permissivité sexuelle. Le document s'abstient en outre de remettre en question les sociétés qui ont abdiqué leur responsabilité et qui

refusent de changer radicalement les attitudes et les comportements irresponsables et dangereux.

La communauté internationale a rappelé de façon constante que la décision des parents concernant le nombre de leurs enfants et l'espacement entre les naissances devait être prise librement et de façon responsable. Dans ce contexte, le propos de l'Église catholique sur la procréation est souvent mal compris. Dire qu'il soutient la procréation à tout prix travestit son enseignement sur la parenté responsable. Aucune attitude prétendant au respect pour la vie humaine et sa transmission ne peut se dispenser d'une autodiscipline et d'une maîtrise de soi, en particulier dans les cultures qui encouragent la complaisance envers soi-même et la gratification immédiate. La procréation responsable requiert donc spécialement une participation et un partage égaux des responsabilités entre les époux – ce qui ne sera accompli que par un processus complet de changement des comportements.

Le Saint-Siège se joint à tous les participants de la conférence pour condamner la coercition en matière de contrôle des naissances. Il y a un consensus très net au sein de la communauté internationale pour que l'avortement ne soit pas promu comme un moyen de planning familial et pour que tous les efforts soient faits pour éliminer les causes qui obligent les femmes à demander l'avortement. Le pape Jean Paul II a souligné fortement dans sa lettre citée plus haut qu'il y a bien des circonstances où, « *avant de blâmer en quelque manière que ce soit les femmes qui prennent la décision douloureuse et tragique d'avorter, la culpabilité doit être attribuée aux hommes et tout un environnement social doit être dénoncé comme complice* ». Tous ceux qui sont authentiquement engagés pour la promotion des femmes peuvent et doivent offrir à une femme ou une fille enceinte, effrayée et seule, une autre solution que la disparition de son propre enfant. Une fois de plus, les femmes doivent prendre la tête du combat contre les pratiques sociales qui facilitent l'irresponsabilité des hommes et qui blessent les femmes, et contre une industrie qui tire profit du corps des femmes tout en ayant la prétention d'être leur libératrice.

La conférence a, de toute façon, rendu un grand service en

braquant les projecteurs sur la violence exercée à l'encontre des femmes et des jeunes filles, violence physique, sexuelle, psychologique ou morale. Il importe de faire plus encore pour mesurer l'étendue, identifier les causes de cette violence, et pour en condamner toutes les formes. Il est urgent de mettre en place une politique sociale qui travaille à en supprimer les causes. Il faut aussi faire beaucoup plus pour éliminer les mutilations génitales des femmes et les autres pratiques lamentables que sont la prostitution infantile, les mariages d'enfants, le trafic d'enfants et de leurs organes, etc. La société doit secourir tous ceux qui ont été victimes de telles violences, faire en sorte qu'ils ne souffrent d'aucun préjudice social, et s'assurer que la justice est appliquée à ses auteurs. Il ne fait pas de doute que la question de la violence envers les femmes est liée au développement exclusivement hédoniste de la société de consommation qui encourage l'exploitation de la sexualité et réduit spécialement la femme à n'être qu'un objet sexuel. La conférence ne devrait-elle pas condamner de telles attitudes, sous peine d'être accusée de fermer les yeux sur les causes les plus radicales de ces violences exercées sur les femmes et les jeunes filles ?

Le titre de notre conférence est « *Égalité, développement et paix* ». Nous devons passer d'une vision des personnes humaines à une autre, c'est-à-dire cesser de les considérer comme des objets ou des instruments et œuvrer à ce que chaque personne puisse réaliser pleinement sa dignité d'homme ou de femme. Notre siècle a certes été un siècle de progrès scientifique sans précédent, mais aussi un siècle de conflits horribles et de guerres atroces. Dans une culture de mort, ce sont souvent des femmes qui ont sauvé et promu une civilisation d'amour, préservant dans les jours et les années les plus sombres les vestiges de la dignité humaine. Même ignorée, sous-estimée et méprisée, l'influence bénéfique des femmes a rayonné à travers l'histoire, enrichissant la vie des générations successives. C'est vers l'avenir que nous devons maintenant tourner les yeux. Les femmes, plus libres, ont à partager leurs dons avec le reste de la société, et à y être l'élément moteur pour que la communauté humaine entière progresse en sagesse et en justice dans une vie digne.

La délégation du Saint-Siège espère que l'histoire retiendra cette conférence, associée au nom de la grande cité de Pékin, comme un événement important grâce auquel nous avons contribué, par la promotion de la liberté et de la dignité des femmes, à construire une civilisation d'amour où chaque individu, femme, homme et enfant, puisse vivre en paix, liberté et estime mutuelle, dans le plein respect de ses droits et de ses responsabilités – une civilisation où ce n'est plus la culture de mort qui doit dominer. Puisse le Dieu tout-puissant nous accompagner et nous soutenir dans notre tâche.

Conférence parue dans le *National Catholic Register*.
Traduite de l'américain par Serge Durand.

————— **Pensez à votre réabonnement** —————

Mary Ann Glendon, professeur de droit à Harvard, était à la tête de la délégation du Saint-Siège lors de la quatrième conférence mondiale sur les Femmes.

Paul McPARTLAN

Le *Catéchisme* et le dialogue catholique-orthodoxe : rapprochement dans la même foi

BIEN QUE le *Catéchisme de l'Église catholique* (CEC) résume deux mille ans de tradition chrétienne, aussi bien occidentale qu'orientale, cela ne signifie pas qu'il ne nous apprenne rien que nous ne sachions déjà. L'un de ses apports les plus importants est de nous rappeler beaucoup de choses qu'individuellement ou collectivement nous avons eu tendance à oublier avec le temps. Une réappropriation, par les différentes composantes du mouvement œcuménique, d'aspects oubliés ou négligés de la foi chrétienne a, au cours des dernières décennies, nourri le dialogue et l'entente œcuméniques, notamment en ce qui concerne le mystère central de l'Eucharistie. Nous verrons ici comment le *Catéchisme* reflète les insistances renouvelées qui caractérisent le dialogue catholique-orthodoxe depuis 1979, l'année où le pape Jean Paul II et le patriarche Dimitrios I^{er} créèrent la Commission mixte internationale de dialogue théologique entre l'Église catholique romaine et l'Église orthodoxe.

Le Pape a répété l'an dernier de manière significative l'espoir exprimé en 1979 qu'une réconciliation entre catholiques et orthodoxes serait réalisée d'ici l'an 2000. S'exprimant au Phanar d'Istanbul lors de la fête patriarcale de Saint-André en 1979, il a fixé cet objectif : « *N'est-il pas temps de se hâter d'arriver à une parfaite réconciliation fraternelle, de sorte que l'aube du troisième millénaire nous trouve côte à côte,*

en pleine communion, pour porter témoignage du salut ensemble devant le monde dont l'évangélisation attend ce signe d'unité¹ ? » S'adressant aux cardinaux réunis en consistoire à Rome le 13 juin 1994, le pape Jean Paul a exhorté son auditoire à faire confiance à la Vierge Marie « pour qu'elle nous aide à trouver le chemin d'un accord mutuel entre l'Occident catholique et l'Orient orthodoxe » et a ajouté ces paroles : « À l'approche de l'an 2000, c'est peut-être la tâche la plus grande. ...] Ces divisions doivent céder la place au rapprochement et à l'harmonie. »

À la fin de sa retraite de Carême, le 11 mars 1995, le pape a exprimé à nouveau son désir de rapprochement avec « nos frères orientaux, byzantins et russes », parce que, dit-il, « nous sommes profondément convaincu que la même foi nous unit ». Nous verrons comment le *Catéchisme* fournit les moyens d'une catéchèse qui fera avancer ce rapprochement vital dans la même foi.

Le premier document commun produit par la Commission mixte traitait de l'Eucharistie. Il s'intitule, « Le Mystère de l'Église et de l'Eucharistie à la lumière du Mystère de la Sainte Trinité² ». Il résume sa démarche en une phrase : « La célébration eucharistique prise en son ensemble rend présent le mystère trinitaire de l'Église » (1, 6).

Il serait impossible d'imaginer un cadre plus riche pour considérer l'Eucharistie. Le texte montre les délégués catholiques et orthodoxes prenant le meilleur les uns des autres pour situer l'Eucharistie dans la plénitude de son contexte. Relativement au *Catéchisme*, l'éminent liturgiste Pierre Jounel a noté récemment : « Nul document antérieur ne mettait autant en relief le caractère trinitaire du culte chrétien. »

1. Voir Paul MCPARTLAN, *One in 2000 ? Towards Catholic-Orthodox Unity. Agreed Statements and Parish Papers*, St. Paul, Slough, 1993, p. 9.

2. Les premier, second et troisième documents communs se trouvent respectivement dans *Irénikon* 55 (1982), p. 350-362 ; 60 (1987), p. 336-349 ; et 61 (1988), p. 347-359. Les références entre parenthèses tout au long de l'article renvoient, selon le contexte, aux numéros de paragraphes dans l'un des documents communs ou dans le *Catéchisme*.

Abordant la célébration de l'économie sacramentelle et du mystère pascal dans le temps de l'Église, le *Catéchisme* traite en premier lieu de la liturgie comme œuvre de la Sainte Trinité (CEC 1077-1112). Le mystère pascal du Christ y prend son origine et y trouve son achèvement. Tout vient du Père et tout retourne au Père par le Christ dans l'Esprit¹.

Ainsi a-t-on déjà une indication sur le lien qui s'établit entre le résultat du dialogue catholique-orthodoxe et le *Catéchisme*, lien fondé sur une finalité identique, présenter toutes les richesses du mystère chrétien. Examinons maintenant plus en détail la manière dont les perspectives qui ont permis au dialogue catholique-orthodoxe d'aboutir au fil des ans aux trois documents communs s'expriment dans le *Catéchisme*.

Il ne serait pas impossible de trouver des catholiques pour dire que l'Eucharistie, ou plutôt la messe, reporte à la Cène et place chaque communiant en contact avec le Christ de manière à être nourri individuellement par lui. Le dialogue catholique-orthodoxe, qui s'est centré en pratique dès le départ sur l'Eucharistie, a trouvé un accord en complétant cette vision de trois façons : l'Eucharistie annonce aussi le banquet céleste, elle est célébrée dans la puissance de l'Esprit-Saint et elle nourrit chaque personne dans le contexte d'une nourriture donnée globalement à la communauté ecclésiale. Nous pouvons donc nous attacher à trois exemples principaux des perspectives plus complètes à rechercher ici dans le *Catéchisme* et demander : quelle importance donne-t-il à l'avenir, à l'Esprit-Saint et à l'Église dans sa présentation non simplement de l'Eucharistie mais du message chrétien dans son ensemble ? Si les catholiques ont trouvé un accord avec leurs frères orthodoxes en se réappropriant ces éléments², les orthodoxes apprécieront le *Catéchisme* dans la mesure aussi où ces aspects y reçoivent leur digne expression.

1. Pierre JOUNEL, « La Liturgie dans le *Catéchisme de l'Église catholique* », *Notitiae* 29 (1993), p. 271.

2. Voir Paul MCPARTLAN, « Sur les durs chemins de l'unité », *Communio*, n° XVII, 6, n° 104, 1992, p. 12-27.

L'Esprit-Saint

Nous commençons par l'Esprit-Saint, parce que les autres facteurs découlent de l'importance donnée à l'Esprit : c'est l'Esprit qui guide pour l'accès à toute vérité et qui parle des « choses venir » (Jean 16, 13), et l'unité de l'Église est « la communion de l'Esprit-Saint » (2 Corinthiens 13, 13).

La force avec laquelle le *Catéchisme* attire l'attention sur l'Esprit-Saint est tout à fait remarquable. Il souligne que, étant donné la structure fondamentalement trinitaire du *Credo*, la foi que nous professons dans la sainte Église catholique (article 9, comprenant la « communion des saints »), dans le pardon des péchés (article 10), dans la résurrection de la chair (article 11) et dans la vie éternelle (article 12), est tout entière contenue dans la foi en l'Esprit-Saint. Tout cela constitue des moyens par lesquels « [le] dessein divin, achevé dans le Christ, ... pourra prendre corps dans l'humanité par l'Esprit répandu » (686).

Ainsi, en particulier, le *Catéchisme*, aborde l'Église dans le cadre de l'activité de l'Esprit-Saint lors de son analyse du *Credo*, dans la première partie. On sait que l'Église dépend entièrement du Christ, source unique de la lumière dont elle est le reflet (748), mais le *Catéchisme* souligne que ce que nous croyons de l'Église « dépend aussi entièrement » de notre foi dans l'Esprit-Saint (749). Puis il traite, dans la seconde partie, des sacrements particuliers, qui sont les moyens grâce auxquels « le Christ... répand [l'Esprit-Saint] dans ses membres pour les nourrir, les guérir, les organiser dans leurs fonctions mutuelles, les vivifier, les envoyer témoigner, les associer à son offrande au Père, et à son intercession pour le monde entier » (739). Il indique en outre que « la vie nouvelle » que font naître les sacrements et qu'examinera la troisième partie est une vie « dans le Christ, selon l'Esprit » (740), et que la prière chrétienne, traitée dans la quatrième partie, est elle-même un don de l'Esprit-Saint, car cet « artisan des oeuvres de Dieu » est, en particulier, « le Maître de la prière » (741, voir Romains 8, 26 ; également 2672).

D'un bout à l'autre, donc, le *Catéchisme* dit son émerveillement devant l'œuvre de l'Esprit-Saint, aspect d'une grande

portée œcuménique en ce qui concerne nos frères et sœurs orthodoxes. Historiquement, comme on sait, la fracture entre l'Orient et l'Occident s'est polarisée sur l'insertion par l'Occident du *Filioque* (« et du Fils ») dans la formule du *Credo* portant sur la procession de l'Esprit-Saint (voir 247). Jusqu'à nos jours, les orthodoxes continuent de proclamer simplement que l'Esprit procède « du Père » (voir 245, 248). Il est notable que, tout en défendant naturellement l'usage du *Filioque* dans la tradition latine (246), le *Catéchisme* indique qu'elle relève de l'explication théologique du mystère de la vie trinitaire de Dieu plutôt que de ce mystère lui-même ; il y a entre l'Occident et l'Orient « une identité de la foi dans la réalité du même mystère confessé » (voir 248).

En effet, c'est le Symbole des Apôtres qui n'utilise pas le *Filioque*, qu'expose systématiquement le *Catéchisme*, usant, lors de sa présentation de l'œuvre de l'Esprit-Saint dans l'économie du salut (voir 685), de plusieurs images pour insister sur la complémentarité de la seconde et de la troisième personne de la Trinité, qui agissent toutes deux directement à l'initiative du Père. « Quand le Père envoie son Verbe, Il envoie toujours son Souffle » (689). Lorsque le Père a façonné l'homme, il l'a fait « de ses propres mains [c'est-à-dire le Fils et l'Esprit-Saint] » (704, citant saint Irénée).

Cependant, l'image la plus importante et la plus éloquente est celle de l'onction du Fils par « l'Esprit du Père ». « Toute la Mission du Fils et de l'Esprit-Saint dans la plénitude du temps est contenue en ce que le Fils est l'oint de l'Esprit du Père depuis son Incarnation : Jésus est Christ, le Messie. » La chose est à ce point essentielle pour l'identité même du Sauveur que tout le second chapitre du *Credo*, où nous confessons notre foi en Jésus-Christ comme Fils de Dieu, « est à lire à cette lumière » (727) : « tout ce qui advient à partir de l'Incarnation découle de cette plénitude [de l'onction du Christ] » (690). Telle est la portée du rôle de l'Esprit ! « Toute l'œuvre du Christ est mission conjointe du Fils et de l'Esprit-Saint » (727).

Après la mort du Christ, lorsqu'il a rendu son esprit au Père, il est ressuscité « par la Gloire du Père » (730, voir Romains 6, 4), c'est-à-dire par l'Esprit-Saint (voir 697, 712). Alors, aussitôt,

dans l'Évangile de Jean, Jésus apparaît aux disciples et leur donne *lui-même* l'Esprit-Saint en soufflant sur eux (730). Jésus continue maintenant à répandre cette onction sur les membres de son corps, en particulier dans les sacrements (739), bien que, même alors, le fait que la source ultime de l'Esprit reste le Père soit soigneusement noté par le *Catéchisme* : « *l'Esprit de Vérité [...] sera donné par le Père à la prière de Jésus ; Il sera envoyé par le Père au nom de Jésus ; Jésus l'enverra d'après du Père car Il est issu du Père* » (729).

Le *Catéchisme* reflète ainsi la richesse des données scripturaires concernant la relation entre Jésus et l'Esprit. Jésus donne l'Esprit mais nous est aussi donné *par* l'Esprit, en tant qu'il est le Christ, l'Oint. Cette réciprocité nous tourne vers le Père comme auteur du salut de même qu'il est la source de la divinité, affirmation qui unit profondément les moitiés occidentale et orientale du christianisme.

Contrairement à l'idée parfois à la mode selon laquelle l'histoire du salut comporterait trois âges, celui du Père (l'Ancien Testament), celui du Fils (le Nouveau Testament) et celui de l'Esprit-Saint (l'Église), le *Catéchisme* affirme avec vigueur que « *[du] commencement à la consommation du temps* » la mission du Fils et de l'Esprit du Père est « *conjointe et inséparable* » (743). Le Fils et l'Esprit agissent non pas successivement, mais simultanément, se complétant l'un l'autre à tous les stades dans l'œuvre du Père.

Le Fils prend chair visiblement. L'Esprit donne sa puissance invisiblement. Telle est la division divine des tâches que, partant de l'Ancien Testament pour aller, à travers le Nouveau jusqu'au temps de l'Église, le document commun catholique-orthodoxe sur l'Eucharistie esquisse et que le *Catéchisme* précise considérablement : « *L'Esprit prépare la venue du Christ en annonçant par les Prophètes, en guidant vers lui l'histoire du peuple élu, en le faisant concevoir de la Vierge Marie, en ouvrant les cœurs à sa Parole* » (I, 5 a ; voir CEC 702 s., 723). C'est en outre l'Esprit qui « *manifeste le Christ dans son œuvre de Sauveur* », jusqu'à aujourd'hui dans l'Eucharistie (I, 5 b ; voir 737), où l'Esprit « *transforme les Dons sacrés dans le Corps et le Sang du Christ* » (I, 5 c ; voir 1375). Finalement, l'Esprit « *met en communion avec le*

Corps du Christ ceux qui participent au même pain et au même calice » (I, 5 d ; voir 725, 737).

D'une façon plus générale, le document commun affirme que l'Église est « *perpétuellement en état d'épiclesse [invocation de l'Esprit]* » (I, 5 c), notamment lorsqu'elle célèbre les sacrements, qui sont « *tous des actes de l'Esprit* », surtout dans l'Eucharistie, « *le centre de la vie sacramentelle* » (I, 5 d). En résumé, elle affirme simplement mais profondément que l'Eucharistie et l'Église « *deviennent lieu des énergies de l'Esprit-Saint* » (I, 4 a).

Le *Catéchisme* développe cette perspective et réaffirme tous les points précédents dans sa partie frappante qui s'intitule « *L'Esprit-Saint et l'Église dans la liturgie* » (1091-1109). La liturgie, centrée sur l'Eucharistie, « *est l'œuvre commune de l'Esprit-Saint et de l'Église* » (1091). Au cœur de toute célébration de l'Eucharistie se trouve l'anamnèse, le mémorial des actions salvatrices de Dieu, en particulier dans le mystère pascal du Christ, et *l'épiclesse*, l'invocation adressée à l'Esprit pour qu'il transforme les dons de l'assemblée (1106). Ces deux éléments ne sont pas juxtaposés mais imbriqués, comme on le voit dans la manière de qualifier l'Esprit de « *mémoire vivante de l'Église* » (1099), dont l'effusion rend présent « *l'unique mystère* » solennellement rappelé (1104). La conclusion de cette partie étend *l'épiclesse* à la vie tout entière de l'Église. « *L'Église prie donc le Père d'envoyer l'Esprit-Saint pour qu'Il fasse de la vie des fidèles une vivante offrande à Dieu par la transformation spirituelle à l'image du Christ, le souci de l'unité de l'Église et la participation à sa mission par le témoignage et le service de la charité* » (1109).

Pour clore cette partie, notons une affirmation du troisième document commun, concernant « *Le Sacrement de l'Ordre dans la Structure sacramentelle de l'Église* », et placé de manière significative dans un contexte plus large par le *Catéchisme*. Le document dit : « *Il n'y a pas d'Église sans les ministères suscités par l'Esprit'* », le ministère central étant celui de

1. Pierre GERVAIS, « La Célébration du mystère chrétien », *Nouvelle revue théologique*, 115 (1993), p. 499.

l'évêque, qui est « *établi par le même Esprit* » que les apôtres. Prêchant le même Évangile qu'eux, présidant à la même Eucharistie et servant l'unité et la sanctification de la même communauté, il est « *l'icône du Christ serviteur au milieu de ses frères* » (33).

Le thème de l'icône est naturellement de la plus haute importance pour l'Église orthodoxe. Ainsi, il est bon de voir le *Catéchisme* qualifier lui-même le ministre ordonné (avant tout l'évêque), consacré par l'Esprit-Saint pour agir au nom du Christ, comme « *"l'icône" du Christ Prêtre* » (1142 ; voir 1561). Il est encore mieux de découvrir que le *Catéchisme* souligne plusieurs fois l'importance des icônes comme témoignages de la foi chrétienne centrale en l'Incarnation. Puisque le Dieu invisible a pris chair, on peut non seulement représenter le Christ, mais on peut légitimement vénérer ces représentations et en user largement (476-7 ; voir 2132), avec les images « *de Notre Dame, la toute pure et sainte Mère de Dieu, des saints anges, de tous les saints et des justes* » (1161).

L'Église

C'est dans sa seconde partie, intitulée « La Célébration du mystère chrétien », que le *Catéchisme* traite séparément des sept sacrements. Mais il ne le fait qu'après un développement initial sur « *l'économie sacramentelle* » qui « *part du "mystère" pour s'ouvrir à sa "célébration"* » et qui a été appelée « *la partie la plus neuve, la plus riche du Catéchisme* »¹.

Cette partie commence par présenter *l'Église* comme le lieu où se trouve maintenant le Christ, agissant dans les sacrements, par la puissance de l'Esprit-Saint. Il énonce en outre clairement d'emblée que l'Orient et l'Occident sont unis dans leur compréhension de cet aspect vital de l'Évangile :

1. Pierre GERVAIS, « La Célébration du mystère chrétien », *Nouvelle revue théologique*, 115 (1993), p. 499.

Le jour de la Pentecôte, par l'effusion de l'Esprit-Saint,

l'Église est manifestée au monde. Le don de l'Esprit inaugure un temps nouveau dans la « dispensation du mystère » : le temps de l'Église, durant lequel le Christ manifeste, rend présent et communique son œuvre de salut par la liturgie de son Église, « jusqu'à ce qu'Il vienne » (1 Corinthiens 11, 26). Durant ce temps de l'Église, le Christ vit et agit désormais dans son Église et avec elle d'une manière nouvelle, propre à ce temps nouveau. Il agit par les sacrements ; c'est cela que la Tradition commune de l'Orient et de l'Occident appelle « l'économie sacramentelle » ; celle-ci consiste en la communication (ou « dispensation ») des fruits du mystère Pascal du Christ dans la célébration de la liturgie sacramentelle de l'Église » (1076).

Nous sommes ainsi invités à reconnaître la sacramentalité préalable de *l'Église*. Si « *[les] autres sacrements ainsi que tous les ministères ecclésiaux et les tâches apostoliques sont tous liés à l'Eucharistie et ordonné à elle* » (1324), c'est avant tout parce que « *l'Eucharistie fait l'Église* » (1396, souligné dans le texte). Ce principe, qu'a formulé le célèbre théologien catholique célèbre, Henri de Lubac, et auquel a fait écho le métropolite Jean Zizioulas, théologien orthodoxe éminent et membre fondateur du dialogue catholique-orthodoxe, unit profondément ces porte-parole de premier plan des traditions catholique et orthodoxe de l'époque récente¹.

Parlant du rassemblement eucharistique autour de l'évêque, le *Catéchisme* dit que « *c'est dans l'Eucharistie que se manifeste pleinement le sacrement de l'Église* » (1142). Plus haut, il déclare que l'Église est le grand sacrement de la communion divine « *qui rassemble les enfants de Dieu dispersés* » (1108 ; voir 747) : « *elle est envoyée pour annoncer et témoigner, actualiser et répandre le mystère de la communion de la Sainte Trinité* » (738). En associant ces déclarations, on voit que le *Catéchisme* est en accord avec l'affirmation du dialogue catholique-orthodoxe que nous avons relevée plus tôt : « *La célébration eucharistique rend présent le mystère trinitaire de l'Église.* »

1. Voir Paul MCPARTLAN, *The Eucharistic Makes the Church*. Henri de Lubac and John Zizioulas in dialogue, T & T Clark, Édimbourg, 1993.

On peut clairement en déduire que c'est principalement lorsqu'elle est rassemblée pour l'Eucharistie que l'Église accomplit son « premier but », celui d'être « le sacrement de l'union intime des hommes avec Dieu ». « Parce que la communion entre les hommes s'enracine dans l'union avec Dieu, l'Église est aussi le sacrement de l'unité du genre humain » (775, souligné dans le texte).

Comme les documents catholiques-orthodoxes, à aucun moment le *Catéchisme* n'ouvre une possibilité de compréhension *individualiste* de l'Évangile ou des sacrements. Le second document commun, sur « Foi, sacrements et unité de l'Église », affirme que la foi et les sacrements sont d'abord des réalités ecclésiales. « La foi de l'Église constitue la norme et le critère de l'acte de foi personnel » (5). « Tout sacrement présuppose et exprime la foi de l'Église qui le célèbre... [L] Église par les sacrements nourrit et développe la communion de foi de ses membres » (6). Le *Catéchisme* souligne de même que « [la] foi des fidèles est la foi de l'Église reçue des apôtres, trésor de vie qui s'enrichit en étant partagé » (949), et il lie intimement cette foi ecclésiale aux sacrements, célébrés par l'Église et pour l'Église (1118).

La foi de l'Église est antérieure à la foi du fidèle, qui est invité à y adhérer. Quand l'Église célèbre les sacrements, elle confesse la foi reçue des apôtres. De là, l'adage ancien: « *Lex orandi, lex credendi*. » [...] La liturgie est un élément constituant de la sainte et vivante Tradition (1124).

Cette dernière phrase, en particulier, sonnera agréablement pour des oreilles orthodoxes. Le second document commun souligne, en effet, que « *Lex orandi, lex credendi* » est un axiome exprimant la conviction des Églises catholique et orthodoxe : « La tradition liturgique est interprète authentique de la Révélation et par là critère de la profession de la vraie foi » (14). Le *Catéchisme* insiste en outre sur le fait que chaque baptisé a un rôle actif à jouer dans la liturgie, complémentaire des autres dans l'unité : « dans la célébration des sacrements, c'est toute l'assemblée qui est "liturge", chacun selon sa fonction, mais dans "l'unité de l'Esprit" qui agit en tous » (1144 ; voir 1070). Cette affirmation renvoie directement à ce que dit le premier document commun au sujet de la manifestation eucharistique

de la *koinonia* ou communion de la Trinité. « Toute l'assemblée, chacun à son rang, est "liturge" de la *koinônia*, et elle ne l'est que par l'Esprit-Saint » (II, 2 ; repris au paragraphe 24 du troisième document commun).

Bienvenue également pour les orthodoxes sera la définition de l'Église donnée par le *Catéchisme*, qui se concentre sur sa dimension locale et liturgique. « L'Église [est] le peuple que Dieu rassemble dans le monde entier. » « Elle existe dans les communautés locales et se réalise comme assemblée liturgique, surtout eucharistique » (752). Le second document commun fait ressortir la place de l'Église locale comme unité fondamentale de la communauté de foi. « Donnée par Dieu, la foi qu'annonce l'Église est proclamée, vécue et transmise dans une Église locale visible en communion avec toutes les Églises locales dispersées de par le monde, c'est-à-dire l'Église catholique de tous les temps et de partout » (8).

Il nous faut maintenant examiner ce que dit le *Catéchisme* du lien entre ces Églises locales et leurs évêques, et aborder la question de la papauté, manifestement l'un des sujets les plus sensibles dans les relations entre les Églises catholique et orthodoxe. Réaffirmant le thème chrétien fondamental de la communion, à l'intérieur de laquelle naît *l'être personnel*, à la différence de *l'individu*, séparé, le *Catéchisme* déclare que le ministère ecclésial est *collégial* (877) avant d'aborder son caractère *personnel* (878). Le fondement trinitaire ultime se trouve utilement inséré dans la définition suivante des origines ecclésiales dans les Douze. « Choisis ensemble, ils sont aussi envoyés ensemble, et leur unité fraternelle sera au service de la communion fraternelle de tous les fidèles ; elle sera comme un reflet et un témoignage de la communion des personnes divines » (877).

Ainsi, « tout évêque exerce son ministère au sein du collège épiscopal, en communion avec l'évêque de Rome, successeur de saint Pierre et chef du collège », et « les prêtres exercent leur ministère au sein du presbyterium du diocèse, sous la direction de leur évêque » (877). La distinction entre « en communion avec » et « sous la direction de » est extrêmement importante, parce qu'il n'y a pas ici de pyramide.

Alors que les prêtres sont des vicaires de l'évêque (voir 1567), les évêques ne sont nullement « *des vicaires du pape* » (895). Il y a une plénitude, une *catholicité*, qui s'attache à chaque Église locale ou chaque diocèse (le *Catéchisme* préfère ici le terme d'Église particulière) rassemblé autour de son évêque pour l'Eucharistie (832-835 ; voir 1561).

Les prérogatives papales reviennent en propre à l'évêque de Rome. Le pape devient tel à son élection comme évêque de Rome. La claire reconnaissance que le pape est d'abord un évêque, enraciné dans une Église locale comme ses frères évêques, est fondamentale pour toute discussion de la papauté avec les orthodoxes. Le *Catéchisme* respecte ce principe de façon saisissante en parlant de la nécessité d'une communion entre les Églises locales et l'Église locale de Rome (834) avant de parler de la communion de leurs évêques avec « *l'évêque de Rome* », ainsi qu'il nomme clairement et fréquemment le pape (par exemple 877, 882, 936, 1559). Les Pères cités pour ce qui concerne la nécessité de la communion entre les Églises locales et celle de Rome ne sont pas seulement saint Ignace et saint Irénée, dont on connaît les déclarations en la matière, mais aussi, de façon significative, saint Maxime le Confesseur, l'un des Pères que l'on révère le plus en Orient.

Les Églises particulières sont pleinement catholiques par la communion avec l'une d'entre elles : l'Église de Rome « qui préside à la charité » [Ignace]. « Car avec cette Église, en raison de son origine plus excellente doit nécessairement s'accorder toute Église, c'est-à-dire les fidèles de partout » [Irénée]. « En effet, dès la descente vers nous du Verbe incarné, toutes les Églises chrétiennes de partout ont tenu et tiennent la grande Église qui est ici (à Rome) pour unique base et fondement parce que, selon les promesses mêmes du Sauveur, les portes de l'enfer n'ont jamais prévalu sur elle » [Maxime] (834).

L'importance pour le dialogue entre catholiques et orthodoxes de parler d'abord des *Églises*, où sont enracinés les évêques, peut se mesurer dans des affirmations telles que celle-ci, dans le troisième document commun : « [La] *succession apostolique se transmet à travers les Églises locales* » (45).

—Le Catéchisme et le dialogue catholique-orthodoxe

Dans les paragraphes ultérieurs (46-48), il précise grâce aux citations suivantes du premier document commun :

[La] *succession apostolique* dit donc plus qu'une pure transmission des pouvoirs. Elle est succession dans une Église témoin de la foi apostolique, en communion avec les autres Églises témoins de la même foi apostolique. [...] D'autre part, une fois ordonné, l'évêque devient dans son Église le garant de l'apostolicité, celui qui représente au sein de la *communion* des Églises son lien avec les autres Églises (II, 4).

Ainsi, la *succession apostolique* relie les Églises locales dans la même foi à travers les âges. La conciliarité ou la collégialité est ce qui les lie entre elles à travers le monde à un moment donné (voir III, 4). La collégialité de leurs évêques est manifestée par l'usage ancien qui exige la participation de plusieurs évêques à une ordination épiscopale (voir III, 4), usage que rappelle le *Catéchisme* pour exprimer la même idée (1559). Les évêques forment un collège et ce collège a une « *sollicitude commune [...] pour l'Église universelle* » (879), qui s'exprime lorsqu'ils se rassemblent en conciles de nature diverse, locale ou œcuménique.

Pour ce qui est, cependant, de l'ordination d'un nouvel évêque, le *Catéchisme* précise que, pour sa légitimité, « *une intervention spéciale de l'évêque de Rome est requise* » (1559). Dans son troisième document commun, le dialogue catholique-orthodoxe disait, avec franchise mais non sans espérance : « C'est dans [la] *perspective de la communion entre les Églises locales que pourrait être abordé le thème de la primauté dans l'ensemble de l'Église et en particulier celui de la primauté de l'évêque de Rome, qui constitue une divergence grave entre nous* » (55).

La justification que donne le *Catéchisme* de la nécessité d'une intervention du pape est précisément située dans cette perspective : « *en raison de sa qualité de lien suprême visible de la communion des Églises particulières dans l'Église une et garant de leur liberté* » (1559). On pourrait sans peine défendre historiquement la valeur de la papauté sur ces bases, mais on peut se demander quels arguments *théologiques* existent. Le *Catéchisme* parle parfois du pape comme détenteur d'un pouvoir suprême et universel, simplement du fait

qu'il est le successeur de Pierre, « *vicair du Christ* » et « *Pasteur de toute l'Église* » (882), de sorte que les évêques sont à comprendre comme agissant « *sous la primauté du pape* » (881 ; voir 1594). Il prend néanmoins l'initiative très importante de donner à cette démarche assez juridique une traduction *sacramentelle*, ce qui ouvre des perspectives œcuméniques considérables.

En écho à Vatican I, le *Catéchisme* souligne que « *l'autorité ordinaire et immédiate* » que possède le pape sur toute l'Église « *n'est pas concurrente de l'autorité ordinaire et immédiate de chaque évêque sur son propre diocèse mais, au contraire, la confirme et défend* » (895 ; voir DS 3060-3061). Nous avons vu que, l'action suprême de l'évêque dans son Église est de présider l'Eucharistie. Or, si l'on présentait le pape comme *garant eucharistique*, défendant la présidence eucharistique de chaque évêque local par l'exercice d'un ministère, de vigilance qui assurerait l'harmonie des nombreuses Églises locales dans leur vie eucharistique, une telle conception renforcerait sûrement la perspective d'une discussion utile de cette fonction entre les catholiques et les orthodoxes. Le *Catéchisme* ouvre la voie à une telle discussion.

Toute l'Église est unie à l'offrande et à l'intercession du Christ. Chargé du ministère de Pierre dans l'Église, le pape est associé à toute célébration de l'Eucharistie où il est nommé comme signe et serviteur de l'unité de l'Église universelle (1369, souligné dans le texte).

Encourageant une telle conception de la papauté, de Lubac et Zizioulas relèvent l'intuition eucharistique du calviniste, J. J. von Allmen, selon laquelle « *Luc situe la parole de Jésus à Pierre sur la tâche particulière qui sera la sienne dans le cadre de l'institution de l'eucharistie, soit dans le cadre de ce que Jésus veut voir durer jusqu'à son retour* (Luc 22, 31 s.)¹ ».

1. J. J. VON ALLMEN, « L'église locale parmi les autres églises locales », *Irenikon* 43 (1970), p. 529 ; voir Paul MCPARTLAN, *Sacrament of Salvation. An Introduction to Eucharistic Ecclesiology* (T & T Clark, Edinburgh, 1995), p. 70-71. Il est notable que, dans sa *Lettre aux évêques de l'Église catholique sur certains aspects de l'Église comprise comme communion* (1992), la Congrégation pour la Doctrine de la Foi a proposé

Dans sa récente encyclique *Ut unum sint*, le pape Jean

Paul II exprimait son désir « *de trouver une forme d'exercice de la primauté ouverte à une situation nouvelle* » (95), et demandait « *un dialogue œcuménique fraternel et patient sur ce sujet* » (96). Il est déjà clair que le mystère de l'Eucharistie ouvre à ce dialogue une perspective prometteuse.

L'avenir

Le *Catéchisme* affirme clairement le dessein ultime de Dieu dans son action sacramentelle sur nous. « *Le fruit de la vie sacramentelle, c'est que l'Esprit d'adoption déifie les fidèles en les unissant vitalement au Fils unique, le Sauveur* » (1129). Le thème biblique de la transformation divinisante (voir 2 Pierre 1, 4), qui a une telle place dans l'orthodoxie sous le nom de *theosis*, se retrouve à de nombreuses reprises dans le *Catéchisme*, accompagné de citations des illustres Pères orientaux, saint Athanase et saint Grégoire de Nazianze : « *ceux en qui habite l'Esprit sont divinisés* » (1988, Athanase) et le prêtre qui célèbre les sacrements « *est divinisé et il divinise* » (1589, Grégoire).

Un paragraphe en particulier fait ressortir la consonance de l'Orient et de l'Occident sur cette doctrine centrale. Après avoir affirmé le célèbre principe d'Athanase selon lequel « *le Fils de Dieu s'est fait homme pour nous faire Dieu* », le *Catéchisme* cite saint Thomas d'Aquin : « *[le] Fils unique de Dieu [...] assuma notre nature, afin que Lui, fait homme, fit les hommes dieux* » (460). Cette consonance a permis une affirmation frappante dans le second document commun : « *Toute expression de la foi doit viser la destinée finale de l'homme, comme fils de Dieu par grâce, dans sa déification* ».

une compréhension semblable de la papauté : « l'existence du ministère de Pierre, fondement de l'unité de l'épiscopat et de l'Église universelle, est en correspondance profonde avec le caractère eucharistique de l'Église » (11) ; « nous devons voir le *ministère du Successeur de Pierre*, non seulement comme un service "global" qui touche toute Église particulière de l'"extérieur", mais comme appartenant déjà à l'essence de toute Église particulière de l'"intérieure" » (13, souligné dans le texte).

par la victoire sur la mort et dans la transfiguration de la création » (31 ; voir premier document commun, I, 4 b). On peut noter la fermeté avec laquelle la foi chrétienne se trouve ici liée à l'avenir, lorsque le dessein historique de Dieu sera parvenu à son achèvement ; la foi, nous dit-on, « veut la réorientation vers les réalités du Royaume qui vient et qui, dès maintenant, commence à transformer les réalités de ce monde » (11).

Le lieu pour vivre une telle foi dans toute son intensité est la célébration de l'Eucharistie où, comme dit le premier document commun, l'Église « anticipe [...] le jugement du monde et sa transfiguration finale » (I, 4 c). La communauté eucharistique accomplit cela en étant le sacrement de cette réalité ultime transfigurée, « l'ébauche d'une communauté humaine renouvelée » (II, 3), esquisse, pour ainsi dire, de quelque chose qui est encore devant nous, « le signe du Royaume à venir » (I, 2), dans lequel est déjà présent ce Royaume futur. Le troisième document commun explique ce signe : « l'assemblée eucharistique que le ministre préside est une anticipation de la communauté finale avec le Christ » (14). Ainsi, non seulement le ministre, évêque ou prêtre, est, comme on l'a vu, icône du Christ, mais la communauté est également, pourrait-on dire, icône de la multitude qui l'entoure au ciel. « Dans l'Esprit, [l'Eucharistie] rejoint, au-delà de l'histoire, la grande assemblée des apôtres, des martyrs, des témoins de tous les temps réunis autour de l'Agneau » (36). En outre, puisque la vie céleste est liturgie, son sacrement sur terre est également liturgie : « L'Église célèbre l'Eucharistie comme expression, en ce temps-ci, de la liturgie céleste » (premier document commun, I, 4 c).

Le Catéchisme développe la même interprétation de façon merveilleuse. L'Église, à proprement parler, est cette communauté ultime que Dieu suscite. « De même que la volonté de Dieu est un acte et qu'elle s'appelle le monde, ainsi son intention est le salut des hommes, et elle s'appelle l'Église » (760 ; citation d'un Père d'Orient, saint Clément d'Alexandrie). Au terme de grandes tribulations finales, « tous les justes depuis Adam, depuis Abel le juste jusqu'au dernier élu se trouveront rassemblés dans l'Église universelle auprès du

Père » (769). D'ici là, l'Église terrestre, pérégrinante, est le sacrement de cette réalité future, « signe et instrument de la pleine réalisation de cette unité qui doit encore venir » (775, voir 1045).

Finalement, c'est dans l'Eucharistie, célébrée non le jour du Sabbat, le septième et dernier jour de la première création, mais le jour du Seigneur, le huitième jour, le premier de la nouvelle création (voir 349, 1166, 2174-2175), que nous recevons un avant-goût de la transfiguration ultime (voir 1000) par laquelle le Christ nous rendra aptes à la liturgie céleste. « Dans la liturgie terrestre nous participons par un avant-goût à cette liturgie céleste qui se célèbre dans la sainte cité de Jérusalem. » (1090).

Traduit de l'anglais par René Gallet.

Titre original : « The Catechism and Catholic-Orthodox Dialogue ».

Paul McPartlan, né en 1955 à Newcastle-upon-Tyne. Ordonné prêtre (Westminster) en 1984. Études à Cambridge, Rome et Oxford. Maître de conférences et théologie systématique à Heythrop College (université de Londres). Membre du comité de rédaction de *Communio*. Il est l'auteur de *The Eucharistic Makes the Church. Henri de Lubac and John Zizioulas in Dialogue* (T & T Clark, Édimbourg, 1993) et *Sacrament of Salvation. An Introduction to Eucharistic Ecclesiology* (T & T Clark, Édimbourg, 1995).

Ansgar SANTOGROSSI

Pourquoi ordonner des hommes plutôt que des femmes ?

LA DIFFÉRENCE est une structure d'être. Une chose est ce qu'elle est, et elle diffère de quelque chose d'autre. La différence de couleur entre un homme blanc et un Noir n'est pas de même nature que la différence entre un homme et une femme. Or, il se trouve que des choses sensibles qui diffèrent d'autres choses ont été assumées par le Christ pour être les sacrements de certaines différences invisibles, connues par la foi.

Selon le magistère de l'Église, la différence entre l'homme et la femme est une partie essentielle du sacrement de l'ordre et plus généralement de la visibilité de l'Eucharistie. Suivant l'enseignement des conciles œcuméniques, les catholiques croient que les sacrements furent institués par autorité divine, directement ou indirectement par le Christ, et confiés à l'Église pour être célébrés et maintenus. Or, pour les maintenir, l'Église doit savoir en quoi ils consistent. Ainsi, partout dans le monde, l'Église sait que l'on ne doit pas utiliser de la viande ou du lait pour la messe. Jusqu'à une date récente, le fait que les femmes ne sont pas ordonnées était du même ordre.

Quand l'Église enseigne que les femmes ne peuvent pas être ordonnées, elle présume généralement que Dieu a institué le sacerdoce d'une manière convenable pour la nature humaine et pour le reste de l'économie sacramentelle. Ainsi

le théologien qui accepte l'enseignement du magistère essaie d'articuler les « raisons de convenance » de ce que l'Église a défini. Ces raisons de convenance nous aideront peut-être à persuader d'autres croyants que le Dieu de la paix et de l'ordre a institué les sacrements conformément à ce que l'Église enseigne. Nos raisons de convenance veulent ici seulement persuader que le sacerdoce exclusivement masculin est une institution divine. Il n'est certes pas question de *prouver* qu'un Dieu tout-puissant et libre n'aurait pas pu agir autrement.

Les considérations qui suivent s'efforcent de montrer des raisons de convenance qui expliquent des différences dans la révélation de Dieu, du Christ, et de l'Église. Par « différence » nous entendons surtout l'être connu des choses dans leur différence, explicitement ou implicitement. Ainsi, cet exercice est dans la lignée de ce que R. Sokolowski a appelé « théologie du dévoilement » (*theology of disclosure*), à savoir réflexion systématique sur les diverses manières dont se manifestent Dieu, le Christ, et l'Église dans les sacrements. Cette espèce de théologie se distingue d'une réflexion métaphysique sur des effets causés *ex opere operato* (la grâce, les caractères, la présence substantielle du corps et du sang du Christ) qui existent indépendamment de la perception actuelle des fidèles¹.

La différence

Le fait de réserver le sacerdoce aux hommes, en excluant les femmes, est en décalage avec la culture qui remonte aux Lumières, car cette culture tend à oblitérer les différences entre les êtres humains, pour favoriser l'identité d'une rationalité abstraite et des droits qui appartiennent aux individus en général. Les symboles traditionnels, les coutumes, et les revendications d'un statut divinement révélé pour une religion

1. Robert SOKOLOWSKI, *Eucharistic Presence : A Study in the Theology of Disclosure*, Washington, D.C., Catholic University of America, 1994. (Voir l'article de R. Sokolowski, « De la citation à la présence réelle : petite phénoménologie de l'eucharistie », *Communio* XX, 4 — n° 120, juillet-août 1995, p. 128-140 [NdE].)

particulière doivent se présenter devant le tribunal de la raison de chacun pour être mesurés à l'aune de ce qu'un esprit quelconque pourrait savoir par ses propres perceptions et raisonnements critiques.

Aujourd'hui le champ des différences à relativiser au bénéfice de l'identité s'est étendu jusqu'à comprendre toute différence biologique entre individus humains. Ainsi on évoque la possibilité du « mariage » homosexuel, parce que les individus ont été réduits à des concrétisations de quelque chose d'identique : l'humanité considérée sans sa corporéité sexuelle, différenciée. Lorsqu'une société accepte le « mariage » homosexuel, l'identité de ce concept : « personne qui aime une autre personne » en est arrivée à occuper tellement le champ de vision que l'absence évidente de différenciation corporelle est oubliée, sinon négligée à dessein.

Pourtant, il y a longtemps, Héraclite remarquait que l'harmonie vient de la différence. Plus fondamentalement encore, la différence unit, parce que chaque être différent est différent de... ; nous ne pouvons pas savoir qu'A n'est pas **B** sans connaître **B**, et ainsi A et **B** sont unis dans leur présence corrélatrice à un esprit. La différence n'exclut pas, elle inclut. Il y a des choses qui ne peuvent pas être pleinement connues sauf dans leur différence d'avec quelque chose d'autre ; par exemple, c'est seulement dans le vague que nous penserions au masculin sans référence au féminin auquel son corps correspond et sans lequel il n'a pas de sens.

Si la différence parcourt la création naturelle, elle se trouve aussi dans la révélation chrétienne, avec l'identité. Le Créateur est différent de ses créatures tout en étant analogiquement identique en *esse*, être. Le Père est différent du Fils tout en étant substantiellement identique (*homoousios*). Le Christ, qui est seul la tête et le rédempteur, est différent de son épouse, l'Église rachetée, et identique dans la mission de glorification du Père. Comprendre ces différences, c'est exposer la convenance de l'exclusivité réservée aux hommes dans le sacerdoce ministériel du Christ, car Dieu a consacré les différences évidentes de père et mère, et d'époux et épouse comme symboles dans lesquels s'expriment les différences invisibles dont il est question plus haut.

Lorsque l'idée de « père » se détache de la trame de l'expérience humaine et devient pensable, deux aspects se profilent : être père *de* ; et être père *avec* une mère. Mais ici, il faut examiner de près les relations *de* et *avec*, car elles sont différentes pour la mère, qui est mère *de* et mère *avec* un père. Pour la mère, être mère *de* entraîne une proximité physique prolongée avec l'enfant, une proximité qui va de pair avec une présence charnelle et une intimité psychologique. Cela veut dire que la mère présente l'enfant au père comme à quelqu'un d'extérieur à la proximité du lien mère-enfant. Le lien maternel est une présence déjà donnée, tandis que le père est quelqu'un qui ne devient présent comme amour et protection qu'à partir d'une distance et d'une absence. Ainsi la mère renvoie la conscience de l'enfant au père qui l'a engendré et qui accepte et confirme maintenant cette origine en lui donnant présence, protection et instruction. L'être *avec* aussi diffère dans sa forme paternelle et sa forme maternelle : le père a engendré l'enfant avec la mère, mais non en recevant de la mère, tandis que la mère a engendré en recevant du père, de sorte que si nous néglignons la *réception* la maternité comme telle disparaîtrait, ne restant plus que la production. Cela veut dire qu'être mère est plus qu'être père : le père et la mère sont tous deux parents *de* l'enfant par le produire, mais la mère se distingue par la *réception*. Cette réception est aussi le renvoi par lequel elle est connue, un renvoi à celui *dont* elle reçoit.

Si l'inspiration divine doit élever des réalités créées au rang de symboles dans lequel Dieu peut être connu, la paternité se présente comme le seul symbole qui convient pour nommer le Créateur relativement à la création ainsi que pour nommer la personne inengendrée qui engendre la deuxième personne. Dans ces deux relations d'origine, Dieu produit sans recevoir d'un autre. Mais nous avons remarqué que sans l'aspect *réceptif*, il n'y a pas de mère comme telle. Il ne serait pas sensé de nommer le Créateur ou la personne qui engendre « mère », car la différence spécifique de la mère est de recevoir d'un autre en produisant un autre, tandis que par sa puissance Dieu produit parfaitement sans rien recevoir d'un autre. Dieu le Père tout-puissant est nommé « père » parce qu'il est celui qui produit le Fils et les créatures, sans

recevoir d'un autre ; il ne peut donc pas être nommé « mère ». De plus, comme le père humain doit prendre l'initiative et surmonter l'absence pour devenir connu de l'enfant, le Père de Notre Seigneur Jésus-Christ doit être dé-voilé en sortant de l'obscurité. La présence de Dieu comme Père du Fils n'est pas d'emblée évidente par la seule création ; elle doit plutôt être manifestée par l'infusion du don de la foi à travers la parole de quelqu'un qui me dit ce dont je n'avais pas déjà entendu parler. « *Ainsi la foi naît de la prédication et la prédication se fait par la parole du Christ* » (Romains 10, 17). Être mère est un renvoi à celui *dont* la mère reçoit, mais être père est essentiellement une pure production et donation, un principe qui n'implique pas d'autre principe au-delà de lui-même. Dieu qui peut être *comme* une mère dans sa sollicitude et miséricorde doit aussi être *nommé* « père », car la sollicitude présuppose l'être de ce qui est l'objet de sollicitude, et cet être a été produit par Dieu sans qu'il ait rien reçu d'un autre.

Le récit de la Genèse aboutit à l'homme, et l'homme est créé dans la différenciation des êtres masculin et féminin. L'alliance conjugale convient parfaitement pour être assumée par Dieu comme symbole du Christ et de l'Eglise. La femme est une aide essentielle pour l'homme ; l'homme et la femme existent comme tels pour la tâche identique de fécondité, mais aussi par leur différence mutuelle. Chacun est un renvoi à l'autre : si la femme n'existait pas, le masculin ne serait pas masculin, et *vice versa*. Dans leur union charnelle et dans leur production d'un enfant, le mari et la femme se donnent l'un à l'autre, mais de manières qualitativement différentes : l'homme sort de lui-même pour entrer de l'extérieur dans l'intimité de la femme. Le corps de la femme reçoit, et tout en gardant au-dedans ce qu'il a reçu par l'homme du dehors, il répond en produisant, nourrissant, et soignant un homme obtenu par l'aide du Seigneur (voir Genèse 4, 1). Le plus souvent, la femme est douée d'une personnalité introvertie, d'une sympathie avec l'enfant en elle puis proche d'elle, si bien qu'elle donne un sentiment de paix et sécurité. Le plus souvent, l'homme est doué d'une plus grande force physique et d'instincts agressifs dirigés vers l'extérieur, pour protéger la femme et l'enfant de tout danger. Parce que ses énergies

mentales sont généralement dirigées vers l'extérieur et parce qu'il lui manque le lien incomparable d'avoir porté l'enfant en lui-même, il faut, pour qu'il s'intéresse suffisamment à la famille, lui accorder selon les cas une certaine autorité. Sa masculinité est nécessaire pour orienter vers l'indépendance la croissance des enfants, et surtout pour modérer, former, et diriger par son exemple les instincts agressifs des garçons '.

Ainsi l'homme et la femme se présentent comme une réalité nuancée et articulée, caractérisée par une tâche identique, par un dévouement mutuel, et par la différences des rôles autour de ce trait essentiellement féminin qui est de recevoir et de soigner ce qui fut reçu dans la fécondité. « *Ce mystère est de grande portée ; je veux dire qu'il s'applique au Christ et à l'Eglise* » (Éphésiens 5, 32). La figure de l'épouse qui reçoit de son mari, qui est servie par lui, et qui met au monde, trouve son archétype surnaturel dans la Vierge Marie, Mère et modèle de l'Eglise, et dans l'Eglise. Marie, ayant déjà reçu la grâce sanctifiante du sacrifice du Christ, le reçut dans son sein, et l'accompagna au Calvaire en conservant « *toutes ces choses, les méditant en son cœur* » (voir Luc 2, 19, 34-35, 51). De cette façon, la nouvelle Ève devint l'aide du nouvel Adam (voir Genèse 2, 28), en consentant, dans l'obéissance, au sacrifice de soi de son Fils, et en étant désignée comme la mère de tous les rachetés. Ce modèle est répété d'une façon analogue dans l'Eucharistie : le prêtre ordonné, pourvu d'un caractère sacramentel et unique opéré par le Christ, agit seul, en tant que personne du Christ, en répétant ses actions et paroles eucharistiques, et re-présentant ainsi le sacrifice du Christ à l'Eglise. Du Christ agissant en son prêtre, l'Eglise reçoit en son sein le corps et le sang sacrifiés et les offre ensemble avec lui à Dieu. Vue par Dieu dans son union avec celui qui lui gagna la grâce sanctifiante au Calvaire, l'Eglise par sa prière implore de Dieu la grâce et le salut pour les vivants et les morts. Ainsi l'Eglise, en recevant le sacrifice du Christ en son sein et en s'unissant à lui dans le même sentiment d'obéissance à Dieu, obtient des fruits

1. Voir George GILDER, *Men and Marriage*, Gretna, Louisiane, 1986, 2^e éd. de *Sexual Suicide*, Quadrangle-New York Times Book Company, 1973.

suraturels de la grâce pour le salut du monde, toujours en dépendance des mérites du Christ, sa tête¹.

Ainsi ressort de nouveau une différence, celle qu'il y a entre l'offrande du Christ et celle de l'Eglise, entre l'offrande du Christ et l'offrande du même sacrifice par les fidèles à la sainte liturgie. Le concile Vatican II parle des prêtres qui « réunissent les demandes des fidèles au sacrifice de leur chef rendant présent et appliquant dans le sacrifice de la messe ...] l'unique sacrifice du Nouveau Testament² ». L'offrande du Christ est prééminente parce que c'est lui et non pas l'Eglise qui a accompli la passion, la mort et la résurrection qui sont rendues présentes dans la liturgie par la transsubstantiation. L'offrande du Christ est prééminente parce que lui seul peut convenablement prononcer sur le pain et le vin « *Ceci est mon corps... Ceci est la coupe de mon sang* ». Il est vrai que toute l'Eglise ou toute l'assemblée liturgique « fait la liturgie », mais quoi qu'il en soit, il ne faut pas oublier la différence entre l'action du Christ et celle de l'Eglise.

Comment l'auteur divin des sacrements peut-il manifester par un symbole la différence entre le Christ et l'Eglise ? Le Christ est un homme, le nouvel Adam, et par là différent de la femme. Si le prêtre répète les gestes du Christ et qu'il prononce sur le pain et le vin ce que le Christ seul peut convenablement dire, et si le pain et le vin deviennent en fait le corps et le sang du Christ, alors le prêtre « *prête sa langue et fournit sa main* » au Christ³. Mais les mains et la voix humaines appartiennent soit à un homme soit à une femme. Et s'il est in-différent que le prêtre soit homme ou femme, l'homme et la femme *comme tels* sont tous les deux absents de la liturgie. Mais si au contraire le prêtre *doit* être un homme et non pas

1. Voir André FEUILLET, *Jésus et sa mère, d'après les récits lucaniens de l'enfance et d'après saint Jean*, Paris, Gabalda, 1973, pour une analyse des évangiles de Luc et de Jean concernant la coopération de Marie et de l'Eglise avec le Christ.

2. *Lumen gentium* 28, dans *Concile Œcuménique Vatican II*, Paris, Éditions du Centurion, 1967, p. 61.

3. Voir SAINT JEAN CHRYSOSTOME, *Homélie sur l'évangile de Jean*, 86, 4, PG 59, 472-74.

une femme, la femme dans sa différence *consciente* est par là présente à la conscience comme différente de l'homme qui « *prête sa langue et fournit sa main* » à l'homme qui est le Christ. Dans sa différence vis-à-vis de l'homme, la femme est précisément ce qu'elle est, une femme ; dans sa différence, sa spécificité ressort parfaitement. Ainsi, la féminité est là, pour l'auteur divin de l'économie sacramentelle, comme pouvant renvoyer *réellement* à la *Theotokos*, dans sa différence du Christ Dieu qu'elle porte, et *symboliquement* à l'Eglise dans sa différence féconde d'avec le Christ lors du sacrifice de la messe. Le sacerdoce exclusivement masculin est inséparable du fait que le mariage a été assumé par les écrits johanniques et pauliniens comme symbole du Christ et de l'Eglise.

On a signalé que le mariage n'est qu'une des images qui peuvent représenter le Christ et l'Eglise ; il ne serait donc pas nécessaire que le mariage soit présenté symboliquement dans l'Eucharistie. Mais, au-delà du fait que l'auteur divin des sacrements est libre de présenter ce qu'il veut dans un sacrement, il nous est possible de montrer une certaine supériorité du symbole époux-épouse pour représenter le Christ et l'Eglise. La supériorité de ce symbole n'est autre chose que sa plus grande complémentarité et réciprocité en comparaison avec d'autres images qui s'en approchent.

Parler du Christ et de l'Eglise, c'est parler d'une alliance ; or l'alliance humaine par excellence est le mariage, qui couronne le récit biblique des origines. Les vignes ne font pas d'alliance avec leurs rameaux, ni les bergers avec leurs brebis ; les brebis ne reçoivent rien consciemment de leurs bergers, elles ne leur répondent pas par leur liberté et leur donation de soi. Elles ne partagent pas avec leurs bergers la même dignité de nature rationnelle. Et cependant les symboles vigne-rameaux et berger-brebis nous rappellent que c'est le Christ, le premier membre de chaque paire, qui prend souverainement l'initiative dans sa relation à l'Eglise¹. De la même façon, les symboles maître-serviteur et roi-peuple signifient le commandement et subordination sans la réciprocité

1. Même quand le Christ appelle ses disciples « *amis* », il ajoute qu'ils sont ses amis s'ils font ce qu'il leur commande.

ni l'intimité caractéristiques du mariage ; ils sont, eux aussi, nécessaires pour nous rappeler la priorité du Christ dans l'alliance, mais il leur manque quelque chose de l'expressivité de l'image maritale. Si donc il existe une certaine primauté du symbole époux-épouse, il n'y a rien d'inconvenant ou de déséquilibré dans la masculinité du prêtre qui prête sa langue et fournit sa main au Christ pour rendre présent le sacrifice eucharistique fait par la tête pour son corps, l'Église.

Chaque sacrement a sa propre façon de présenter l'unité et la différence du Christ et de son Église ; si une femme peut valablement baptiser, il ne s'ensuit pas qu'elle puisse être aussi ordonnée et célébrer l'Eucharistie. Un tel raisonnement s'appuie excessivement sur la compréhension univoque du « sacrement » qui était caractéristique du Moyen Âge tardif et de l'ère tridentine : une chose ou une action sensible qui opère des effets par la forme des mots proférés par quelqu'un qui jouit du pouvoir requis. La théologie plus récente, qui ne contredit pas cette vue partielle mais la situe dans un contexte plus complet, entend d'abord par les sacrements des actions du Christ et de son Église. Quand on compare le baptême et l'Eucharistie en tant qu'actions du Christ et de son Église, une différence ressort qui est importante pour la question du sexe du ministre au niveau symbolique : dans le baptême celui qui reçoit l'action sanctifiante du Christ n'est ni l'Église (symboliquement féminine) ni quelqu'un qui est pleinement membre de l'Église ; il est fait membre de l'Église. Mais dans l'Eucharistie, celle qui reçoit le don, c'est déjà l'épouse du Christ, l'Église, qui s'associe à lui d'une façon qualitativement distincte et responsoriale en offrant avec lui son sacrifice rendu présent. Ainsi, dans l'Eucharistie, il convient que la complémentarité du Christ et de son Église, symbolisée par le mariage dans l'Écriture, soit rappelée par la masculinité du prêtre qui répète les gestes et les mots du Christ le Prêtre¹. Un dessein se voit dans les sacrements : dans la

1. Quelques partisans de l'ordination des femmes ont prétendu que cette logique excluait le baptême d'hommes dans l'Église féminine. Mais il y a une différence importante : l'Église est un groupe, et au niveau simplement empirique où fonctionnent les symboles sensibles, un groupe comme tel

réconciliation et l'onction le récipiendaire est déjà membre baptisé de l'Église et le ministre doit être prêtre, et le prêtre est masculin¹. Dans le mariage, les deux ministres du sacrement sont nécessairement masculin et féminin ; notre question ne se pose pas. Dans le baptême, celui qui reçoit n'est pas encore pleinement membre de l'Église ; le ministre peut valablement être féminin.

L'Esprit-Saint et le sacerdoce

Certains croient que la dimension pneumatologique de la liturgie écarte toute convenance d'un sacerdoce masculin. Cela va de pair avec l'opinion répandue que l'Occident a trop tendu à être unilatéralement christologique et qu'il a encouragé par là une liturgie figée sur le prêtre, tandis que l'accent oriental mis sur l'Esprit dans l'Église aurait permis une liturgie plus ancrée dans la communauté, où le prêtre est dans le peuple et non pas face à lui². À l'extrême, cette opinion

ne peut pas être féminin même si tous ses membres sont féminins ; donc n'y a pas d'Église féminine, pas d'incompatibilité avec le baptême d'un homme dans l'Église. Mais le prêtre comme individu est en contraste avec le peuple assemblé et avec l'Église tout entière. C'est précisément l'absence *stipulée* du féminin dans le prêtre qui fait que le féminin est présent comme renvoyant symboliquement à l'Église.

1. Voir Adrienne VON SPEYER, *Theologie der Geschlechter*, Einsiedeln, Johannes, 1969, p. 158-161, pour des intuitions remarquables sur la confession et l'absolution. Certes, selon l'enseignement de l'Écriture et de la tradition, l'Église a un rôle dans la rémission des péchés des baptisés, mais jamais sans le Christ et son représentant (voir 1 Corinthiens 5, 1-5 et 2 Corinthiens 2, 5-11). En outre, la pratique, dans l'ancienne Église, d'ordonner les évêques élus par le peuple n'impliquait pas que l'Église se fût pourvue elle-même de ministres : jadis comme aujourd'hui, le nouvel évêque d'une Église locale était ordonné par des évêques d'une autre Église. L'Église entretient les vocations, mais en fin de compte, comme l'exprime très bien le rite romain d'ordination, notre mère la sainte Église demande à l'évêque que les candidats soient ordonnés pour l'office de prêtre.

2. Elisabeth BEHR-SIEGEL, théologienne orthodoxe, croit que les femmes peuvent être ordonnées (*Le Ministère de la femme dans l'Église*, préf. du métropolitain Antoine de SOUROGE, Paris, Ed. du Cerf, 1987, d'après la recension de Susan ASHBROOK HARVEY dans *St. Vladimir's Seminary Quarterly*, 37, 1993, 1, p. 101-103).

voit le Christ comme étant venu apporter l'Esprit d'une telle façon que, une fois celui-ci venu, le Christ disparaisse dans la communauté qui est remplie de l'Esprit et qui « fait la liturgie ». Mais il faut se poser les questions suivantes : l'Esprit-Saint est-il un principe de nivellement des différences, un principe d'unification par l'absorption ? Ou plutôt l'Esprit-Saint unit-il en distinguant ? L'Esprit peut-il avoir quelque chose à voir avec le Christ comme Époux de l'Église ? Ce qui suit montrera le rôle de l'Esprit-Saint dans la révélation du Christ comme Époux de l'Église¹.

Jean Baptiste était le précurseur du Christ, mais le Christ n'était pas le précurseur de l'Esprit. Le Christ a apporté l'Esprit plutôt pour que l'Esprit pût révéler le Christ selon sa réalité invisible de Fils de Dieu et Seigneur de gloire qui nous rachète par l'humiliation de la croix. L'Esprit révèle la conformité du croyant au Fils unique engendré, conformité qui nous a été méritée par le Fils. « *Nul ne peut dire : "Jésus est Seigneur", s'il n'est avec l'Esprit-Saint.* » « *Dieu envoya son Fils, né d'une femme... Et la preuve que vous êtes des fils, c'est que Dieu a envoyé dans nos cœurs l'Esprit de son Fils qui crie : Abba, Père !* » (1 Corinthiens 12, 3 et Galates 4, 4-6). Dans l'éternité le Père engendre le Fils, et le Père et le Fils engendrent ensemble l'Esprit. La création vient de l'action du Père, du Fils et du Saint-Esprit, mais dans le Fils cette action même vient du Père et dans l'Esprit elle vient du Père et du Fils². Ainsi l'Esprit est pour ainsi dire le point de contact de la création avec la Trinité créatrice : « *Veni Creator Spiritus.* » L'Esprit sera le lieu où le Fils livrera la création tout entière au Père pour que Dieu soit tout en toutes choses. Dès le commencement, l'Esprit nous est présenté dans

1. Voir Hans Urs von BALTHASAR, *Theodramatik*, 2/2, Einsiedeln, Johannes, 1978, p. 463 s. ; et 3, 1980, p. 295-398. Sur la structure Christ-Marie/Eglise-Eucharistie, voir 2/2, p. 260-330.

2. « *In actione ad extra non est distinctio trium personarum in agendo nisi consequens originem, puta quia una persona agit a se, alia non a se, sed ab alio* (Dans l'action [divine] vers le monde, il n'y a de distinction des trois personnes que suivant leur origine : une personne agit par elle-même, une autre, non point par elle-même, mais par une autre). » DuNs SCOT, *Op. Oxon. III*, d. 1 q. 1 n. 18, t. 14, p. 52 des *Opera omnia* (éd. Wadding).

la Révélation comme celui qui prépare un lieu pour le Fils incarné : l'Esprit tournoyait sur les eaux au moment de la création par Dieu qui a créé toutes choses par sa parole et par son souffle, pour les rassembler dans le Christ. En instruisant Israël, l'Esprit de sagesse le prépare par la Loi et les prophètes à devenir le peuple de Jésus-Christ. « *Et voici qu'il y avait à Jérusalem un homme du nom de Syméon. Cet homme était juste et pieux ; il attendait la consolation d'Israël et l'Esprit-Saint reposait sur lui. Et il avait été divinement averti par l'Esprit-Saint qu'il ne verrait pas la mort avant d'avoir vu le Christ du Seigneur. Il vint donc au Temple, poussé par l'Esprit* » (Luc 2, 25-27). Finalement l'Esprit prend sous son ombre la Vierge Marie, la fille de Sion, pour qu'elle présente Jésus, son propre fils, comme Fils au monde. Mais le Fils, dont procède éternellement l'Esprit, fait lui-même partie de la création et, est lui-même oint par l'Esprit et poussé par l'Esprit au but final : le combat avec Satan et la victoire, sur la croix, de son amour agréé par le Père en faveur de l'homme déchu. Dans sa mort et sa résurrection, le Fils souffle l'Esprit maintenant sur l'humanité afin que nous puissions croire à la révélation de l'amour du Père et du Fils dans l'événement de la croix. Le Christ, en envoyant l'Esprit, rend visible pour l'économie du salut le fait qu'il provient du Père et du Fils.

L'Église est la partie de l'humanité qui regarde consciemment le Christ crucifié avec la grâce de l'Esprit. Partout dans le Nouveau Testament l'Esprit répand sa lumière sur la forme du Fils de Dieu crucifié qui est Amour du Père et des hommes. Dans l'Esprit, au jour du Seigneur, peut-être pendant ou après la liturgie, le prophète Jean sur l'île de Patmos voit le Fils incarné, roi et prêtre. Ce même Esprit et l'Épouse appellent « *Viens !* » (une acclamation liturgique chez saint Paul). C'est alors dans l'Esprit que l'Épouse de l'Agneau appelle son Seigneur (voir Apocalypse 21, 9 ; 22, 17). C'est ainsi dans l'Esprit qu'elle le voit comme son Époux au banquet nuptial de l'Agneau, lequel banquet est le symbole de la fin dernière, préfigurée par le banquet eucharistique.

On peut dire que, loin de frayer le chemin vers l'ordination des femmes, le symbolisme associé à l'Esprit renforce les

symboles de l'époux pour le Christ et de l'épouse pour l'Église, et par là leur différence mutuelle, qui est soulignée par l'exclusion des femmes du sacerdoce.

Le prêtre profère la prière de l'Église

Une mentalité liturgique qui sous-estime la différence entre le prêtre et le peuple assemblé tire argument du fait que le prêtre, à la messe, prie généralement à la première personne du pluriel. Certains en concluent que le prêtre est premièrement et surtout « président de l'assemblée », de sorte qu'il incarne ou représente le Corps du Christ qu'est l'assemblée et qu'il serait seulement par là *in persona Christi*.

Cette opinion semble bien fondée au départ parce que le prêtre ne représente explicitement et visiblement le Christ dans sa différence d'avec l'Église que pendant les quelques instants où il répète les gestes et les paroles du Christ. Pendant le reste de la liturgie, même pendant l'anaphore, il exprime la foi, l'adoration, et les prières de l'Église, ou bien il dit des prières qui sont personnelles et non pas des paroles du Christ. Parfois il s'adresse au Christ et à la Sainte Trinité aussi dans la liturgie byzantine, ou dans la liturgie romaine « tridentine ». Étant donné que le prêtre profère les louanges, les actions de grâce et les prières de lui-même et de l'Église, il semblerait que l'être *in persona Christi* et donc masculin est pour le moins peu pertinent pour la liturgie.

Cependant, on peut expérimenter ici un lien, un lien entre le fait d'être *in persona Christi* et la proclamation des louanges et des actions de grâce de l'Église. Ce lien consiste en ce que le prêtre est un médiateur entre Dieu et l'Église parce qu'il a été pourvu du caractère sacerdotal, qui, avec son caractère baptismal (qui est aussi sacerdotal d'une autre façon) constitue l'assimilation sacramentelle la plus proche possible avec le Christ prêtre. La reconnaissance d'un rôle médiateur pour le prêtre est en harmonie avec le principe catholique que l'unique Médiateur partage sa médiation selon des manières d'être secondaires et participées : avec sa Mère bienheureuse, avec l'Église tout entière offerte et offrant

dans la messe, avec un chrétien qui prie pour un autre. Le rôle médiateur du prêtre ressort du rituel romain d'ordination, qui demande à celui qui sera ordonné s'il s'unit à l'évêque afin d'implorer la miséricorde divine pour le peuple dont il sera chargé. Traditionnellement, on attend du prêtre qu'il prie l'office divin chaque jour autant pour le peuple qui lui est confié que pour sa propre vie spirituelle.

Cet aspect d'intercession ou de médiation peut être vu comme une raison pour laquelle certaines prières de la liturgie eucharistique sont présidentielles, c'est-à-dire proférées par le prêtre seul, quoique à la première personne du pluriel, en faveur de l'Église dont le prêtre est membre. Les textes prononcés par le prêtre à la première personne du pluriel, ou à son propre compte, peuvent être expérimentés comme le premier cercle autour de son être *in persona Christi* achevé à la consécration. Les fidèles reconnaissent en leur prêtre un médiateur qui prie pour eux, parce qu'ils peuvent non seulement se souvenir de la réalité historique du sacrifice de la croix, mais aussi réfléchir sur son être présent ici et maintenant par le moyen de la présence du Christ dans son prêtre ici et maintenant'. Par son caractère sacerdotal, le prêtre est proche du Christ d'une façon différente de celle du laïc, comme les baptisés sont proches du Christ d'une façon différente de celle des non-baptisés. Il est donc naturel pour l'Église ou pour les fidèles de se réfléchir sur la présence du Christ ici et maintenant dans un prêtre. Il est ensuite naturel d'accepter des distinctions pour souligner la différence entre le prêtre et les autres baptisés : les textes les plus importants de la messe sont réservés au prêtre ; il se donne la communion avant le peuple. Les fidèles peuvent demander à un prêtre d'offrir une messe pour une intention particulière. Rien de tout cela ne doit nuire à la « participation pleine, consciente et active (actuosam) » des fidèles dans la liturgie d'après Vatican II ² ; ce n'est que la reconnaissance

1. R. Sokolowski, dans *Eucharistic Presence*, parle de notre capacité de thématiser la présence du Christ ici et maintenant sous les espèces consacrées (p. 93-100) ; je parle d'une façon analogue de sa présence dans le prêtre ordonné. (Voir aussi l'article de R. Sokolowski dans *Communio*, juillet-août 1995.)

2. *Sacrosanctum concilium* 14, p. 158.

d'une différence, et la reconnaissance de la différence est une perception consciente et active.

Remarque donc que le prêtre n'agit que peu *in persona Christi* ne rend pas inconvenant le sacerdoce masculin, car même dans le reste de la liturgie le prêtre se présente comme différent des laïcs. Hors de la consécration, sa masculinité, sa différence d'avec la femme, ne doit pas disparaître totalement, parce que la différence qu'est son caractère sacramentel ne s'efface pas. Au niveau phénoménologique où fonctionnent les symboles, sa masculinité glisse dans le fait d'être une différence toujours présente ou disponible à la conscience, s'effaçant ou coïncidant avec les différences plus évidentes de rôle liturgique, les différences entre le Christ dans son ministre et dans les fidèles laïcs, qui déploient la différence et la corrélation entre le Christ, la tête, et l'Église, son corps. Dire que « *le prêtre est homme et non pas femme* », c'est dire symboliquement que « *le prêtre est différent des fidèles laïcs qu'il sert* », et que ces différences ne sont pas restreintes aux quelques instants de la consécration de l'Eucharistie mais en découlent.

Conclusion

L'exclusion des femmes du sacerdoce chrétien est un acte dans une économie sacramentelle de différences, et les objections contre cette décision ont en commun un oubli de la différence. Mais la différence unit, et nous avons vu que dans la religion du Christ, la présence explicite et la disponibilité implicite de la différence entre l'homme et la femme symbolisent la différence entre Dieu et le monde, comme entre le Christ et l'Église. Si nous perdons de vue ces différences, nous oublierons qui nous sommes comme créés et comme rachetés. Quand un évêque ordonne un homme *et non pas* une femme, la femme n'est pas oblitérée de la conscience, mais déployée dans son identité comme différente de l'homme, et comme destinée réellement à *la Theotokos* et symboliquement à l'Église dans leur différence, mais avec la tâche commune de collaborer avec le Christ Dieu.

Il est de l'essence de l'être humain d'être homme *ou* femme,

Pourquoi ordonner des hommes plutôt que des femmes ?

mais il est accidentel qu'un être humain particulier soit homme *et non pas femme*, ou *vice versa*. L'ordination des hommes et non des femmes souligne le fait que le sacerdoce ministériel du Christ n'est pas une méritocratie cléricale : au-delà d'une « *préparation théologique au ministère* » et des « *compétences ministérielles* », il faut aussi un pur fait de la nature qui surpasse la puissance d'accomplissement du candidat : être homme, un « *ceci et non pas cela* » accidentel qui illustre bien la phrase célèbre d'Edmund Burke, « *the unbought grace of life* (la grâce imméritée de la vie) ¹ ».

Ansgar Santogrossi, américain, frère bénédictin de Mount Abbey (Oregon, USA). Études de théologie et de philosophie à l'université de Notre Dame (USA) et à l'Institut catholique de Paris. Prépare une thèse sur la pensée de Jean Duns Scot.

1. Si un accent excessif sur le rôle du prêtre a parfois obscurci les rôles de l'Église ou du fidèle, on peut répondre « *abusus non tollit usum* ». Il est intrinsèquement chrétien d'accorder un honneur spécial au prêtre, car cet honneur est une manière de reconnaître le Christ que nous ne voyons jamais ici-bas. Refuser d'accepter des distinctions dans la société humaine et dans l'Église, c'est menacer notre capacité de voir la distinction entre Dieu et nous-mêmes, entre le Rédempteur divin incarné et nous-mêmes, et par là notre capacité de voir Dieu et le Christ.

