

l'Eglise, une secte ?

« Il n'y a qu'une seule Eglise qui, par sa fécondité toujours accrue, rassemble des foules toujours plus grandes (..). Elle répand dans l'univers entier les rayons de sa lumière, mais la lumière qui s'étend ainsi partout est une, l'unité du corps ne se divise pas (..). Il n'y a qu'une seule source, qu'une seule origine, qu'une seule mère, riche de tous les succès de sa fécondité ».

Cyprien de Carthage,
Sur l'unité de l'Eglise catholique, 5.

« Bon gré mal gré, les hérétiques eux-mêmes et les enfants du schisme, lorsqu'ils parlent, non pas entre eux, mais avec ceux du dehors, n'appellent catholique que l'Eglise catholique : ils ne pourraient se faire comprendre, s'ils ne la distinguaient par le nom que l'univers lui donne ».

Augustin,
La vraie religion, VII, 13.

Sommaire

Thématique

Jean DUCHESNE : Une Eglise de sectes

4 Avant de fulminer contre les sectes, il faut se demander si l'Eglise n'en serait pas une elle-même. A ses débuts, elle regroupe ceux qui «suivent» Jésus, ses sectateurs, donc. Mais elle se conçoit comme ayant vocation à rassembler l'humanité entière. Après l'époque des hérésies, la Réforme, contre la volonté des Réformateurs, a abouti à la sectarisation actuelle des communautés protestantes. Dans l'Eglise catholique, la tentation de certains mouvements de se changer en sectes doit être contrebalancée par le souci de la communion.

Henri GAZELLES : Qu'est-ce qu'une secte religieuse?

12 En grec, le mot « secte » désigne le choix d'une école de pensée (philosophique ou religieuse). C'est en ce sens que l'Eglise naissante a pu faire figure de secte juive. Mais les chrétiens ne se réduisent pas à une interprétation de la Loi : ce qu'ils suivent est d'abord une personne, la Voie de toutes les voies : le Christ.

Frédéric MANNIS, o.f.m. : Les sectes juives au seuil du Nouveau Testament

14 Il est difficile de comprendre les débats qui opposèrent Jésus aux Pharisiens, aux Sadducéens et aux Zélotes, sans connaître les grands courants qui animèrent, et souvent divisèrent, le judaïsme contemporain du Christ. S'agit-il seulement de courants de pensée, ou peut-on parler de sectes ?

Gérard FERREYROLLES : Sur la genèse ecclésiale des sectes

29 Une typologie des sectes montre qu'il n'est pas facile de voir à quel moment, et pourquoi, une secte se forme. L'exemple du jansénisme, longtemps resté à la limite de la secte, montre le refus de l'Eglise d'en rester à l'augustinisme. L'unité de l'Eglise est ce qui l'empêche d'être totalitaire, et sa pluralité l'empêche de se diviser.

Signets

Hans-Urs von BALTHASAR : Le Concile du Saint-Esprit

40 « Le Concile a aggravé, il n'a rien facilité ». L'ouverture au monde n'est rien d'autre que l'être missionnaire de l'Eglise, âme qui donne vie au corps, au monde. Le « dialogue », loin d'être une abdication, exige de la part des chrétiens la plus haute tension entre les exigences de conversion intérieure et le service de l'humanité dans le monde. Tout amoindrissement de cette tension fondamentale vide le Concile de sa substance. Cette nouvelle place de l'Eglise est la plus difficile, mais c'est là que souffle l'Esprit, de Dieu vers le monde, et du monde vers le Père.

Ricardo BLAZQUEZ : Un séminaire à l'heure de la « nouvelle évangélisation » : l'exemple de « Redemptoris Mater ».

61 Parmi les différents mouvements qui proposent une réponse aux problèmes posés par la formation des prêtres, le séminaire romain du « Chemin néo-catéchuménal » propose un exemple original de formation spirituelle aux tâches apostoliques.

Dom Robert LE GALL, o.s.b. : La dignité des mystères

83 L'Eglise est un mystère que nous ne parvenons pas à comprendre. Mais nous pouvons en faire l'expérience en participant à la liturgie. D'où l'importance d'une formation de tous les chrétiens au sens de la liturgie, à une tradition vivante, ni figée dans la passivité, ni défigurée par l'auto-célébration.

Georges CHANTRAINE, s.j. : En marge du synode sur la formation des prêtres

100 La formation des prêtres et celle des laïcs ont fait l'objet de synodes différents. Mais on ne peut les concevoir séparément. La différenciation des missions est enracinée dans l'identité chrétienne. Sera véritablement catholique la formation commune des prêtres, des laïcs et des religieux.

Thomas GERTLER : Comment vivre sous le pouvoir du Mal ?

104 Que faire quand on vit, et quand on a vécu, sous le pouvoir d'une «vérité» obligatoire, qui survit en se nourrissant du mensonge qu'elle vous impose ? Le témoignage sans complaisance d'une vie dans l'ex-RDA montre le caractère avant tout spirituel du combat, et révèle la pertinence des maximes de saint Ignace.

Chrétiens dans la vie politique tchécoslovaque

111 Entretien avec M. J. SOKOL, député du Forum civique et vice-président du parlement de la république tchécoslovaque.

Jean DUCHESNE

Une Église de sectes ?

QUAND on parle de sectes, on pense généralement d'abord à des communautés en marge de la société, où l'on professe des doctrines plus ou moins nocivement farfelues en obéissant aveuglément à des dirigeants tyranniques et trop souvent cupides. S'il est vrai que l'on assiste à un « retour du religieux », les sectes en seraient la manifestation la plus inquiétante, en une triste caricature syncrétiste des grandes mystiques, attirant frauduleusement quantité de paumés et autres victimes d'un monde en peine d'inspiration.

Cette livraison de *Communio* n'a pas pour objet un tel phénomène, si préoccupant qu'il soit effectivement. Il a déjà été étudié et analysé de manière pertinente, notamment par le P. Jean Vernet (1). Car la question ici posée, même si elle peut paraître inconvenante à première vue, est bel et bien de savoir si les sectes ne constituent pas aussi, non un danger purement extérieur à l'Église et contre lequel sa foi orthodoxe serait même un remède, mais une tentation interne, voire constitutive.

En l'occurrence, l'étymologie du mot « secte » n'est pas sans intérêt. Elle montre qu'il ne désigne pas négativement un groupe qui se couperait d'un tout plus vaste et plus englobant, en une rupture de l'unité, comme si l'origine était le latin *secare* qui a donné « scission » ou « section ». Si séparation il y a, le

(1) De Jean Vernet, cf., entre autres, *Secte et réveil religieux: quand l'Occident s'éveille*, Salvator, Mulhouse, 1976 ; *Des chercheurs de Dieu hors frontières*, DDB, Paris, 1979 ; *Au pays du nouveau sacré*, Centurion, Paris, 1981 (avec Yves Gibon) *Des sectes à notre porte : répertoire et présentation*, 2^e éd., Chalet, Paris, 1987 ; *Jésus dans la nouvelle religiosité : ésotérisme, gnoses et sectes*, coll. « Jésus et Jésus-Christ », Desclée, Paris, 1987 ; *Occultisme, magie, envoûtements...*, Salvator, Mulhouse, 1988 ; *Les sectes*, coll. « Que sais-je ? », P.U.F., Paris, 1990.

mot juste est « schisme », avec la racine grecque *skhisma* ou *skhizein*. Mais, plus positivement, « secte » vient du latin *sequi*, qui signifie « suivre ». A strictement parler, le mot sert donc à définir l'ensemble des fidèles d'un « maître » ou les adeptes d'une doctrine particulière. Dans ces conditions, avant de dénoncer *a priori* toute secte comme un foyer d'intolérance, il faut se demander jusqu'à quel point la définition ne pourrait pas s'appliquer à l'Église elle-même.

L'Église serait-elle une secte ?

Le phénomène de la secte n'est assurément pas étranger au christianisme. On peut même se risquer à soutenir qu'il lui est inhérent. Que fut l'Église primitive ? En un sens, rien de plus qu'une « secte juive rejetée ». C'est en tout cas ce qu'a osé se demander le P. Henri Cazelles, que l'on ne peut guère soupçonner de provocation gratuite, et même si le terme lui paraît désormais excessif en raison de la connotation péjorative qu'il a récemment acquise (2).

Il demeure que les chrétiens sont « ceux qui suivent » le Christ. La foi en sa divinité et sa résurrection n'autorise pas à gommer le caractère unique et singulier ni l'enracinement historique de Jésus de Nazareth. De plus, l'Évangile est clair : pour « suivre Jésus », il faut « renoncer à soi-même et prendre sa croix » (*Matthieu* 10, 38 ; 16, 24 et parallèles synoptiques). Face au monde qui rejette la folie de la Passion, les disciples du Crucifié sont toujours considérés comme une secte — du moins tant qu'ils résistent à la tentation de faire de leur Église une religion nationale dûment établie (et il faudra y revenir).

Il va cependant de soi que ceux qui « suivent » le Christ sont appelés à former non pas *un* peuple, censé privilégié parmi d'autres, mais l'humanité nouvelle et sauvée. La Bonne Nouvelle s'adresse à tout homme. Dans son *Épître aux Ephésiens*, saint Paul étend même à la création entière la « récapitulation » de toutes choses dans le Fils (1, 10). Cette incorporation n'est pas seulement à venir, elle est déjà commencée. Tout comme les juifs, les païens baptisés sont donc « mis à part » (1, 11-14), non certes pour introduire un schisme

(2) Cf. Henri Cazelles, *La naissance de l'Église, secte juive rejetée ?*, Cerf, Paris, 1968, et sa mise au point dans ce même numéro de *Communio*.

de plus dans le genre humain, mais pour accueillir et même constituer les « arrhes » du rassemblement promis.

Déjà réelle bien qu'incomplète, la communion est ainsi paradoxale. Elle peut encore avoir l'air d'une secte, et pire : d'un agrégat de sectes irréductibles les unes aux autres. La différence apparaît d'abord entre juifs et chrétiens (3). Mais on trouve également une diversité entre les chrétiens eux-mêmes, qui s'unissent au Christ par toutes sortes de médiations. Ils « suivent » des intermédiaires pour « suivre Jésus », après eux, avec eux. L'avènement du monachisme, le foisonnement des communautés, des écoles, des familles spirituelles et théologiques en sont les témoins, recoupant transversalement le découpage de la terre entière en diocèses dont les évêques sont unis à celui de Rome où siège le successeur de Pierre, institué par Jésus lui-même à la tête de ses apôtres (ou envoyés).

La catholicité fondée sur le ministère du Pape n'a rien d'une centralisation uniformisatrice. Elle ne fait pas que tolérer passivement une pluralité d'approches et de filières, d'ordres religieux et de mouvements. Car elle suscite cette multiplicité dans le déploiement de l'espace et du temps. L'unité n'est pas le fruit d'une fédération des sectes, mais un don de Dieu qui précède et éveille les moyens adaptés et diversifiés de le recevoir. On ne peut à cet égard que renvoyer à l'article-programme d'Hans-Urs von Balthasar en tête du premier numéro de chaque édition de *Communio* (4).

Vers une Église éclatée en sectes ?

Il est bien sûr arrivé au cours de l'histoire que des « sectes » se coupent de l'unique Église. Soit lorsque leurs fondateurs, tels par exemple Arius ou Nestorius, professaient des doctrines hétérodoxes — l'hérésie étant à l'origine de schismes difficilement réversibles. Soit pour des raisons finalement plus politiques et circonstancielles, comme ce fut le cas dans la rupture entre l'Orient et l'Occident en l'an 1054 — avec alors

(3) Cf. Michel Sales, *Le Corps de l'Église*, collection « Communio », Fayard, Paris, 1990.

(4) Hans-Urs von Balthasar, « Un programme : *Communio* », repris dans les *Tables et index, 1975-1985* de l'édition francophone. Cf. aussi notre « Anniversaires », dans *Communio*, X, 5-6 (septembre-décembre 1985), p. 55-61.

une rupture moins irrévocable, même si le temps accentue les différences.

Mais une séparation a constitué un événement particulièrement décisif dans l'histoire du christianisme : c'est la Réforme. On peut dire qu'elle a déplacé de manière durable l'équilibre précaire issu des inévitables tensions pendant quinze siècles entre la communion et la singularité qui sont l'une et l'autre propres à la vie chrétienne. L'assiette a en quelque sorte été déplacée vers les caractéristiques de la secte et plus loin des exigences de l'unité déjà visible du « Peuple de Dieu ».

Il n'est bien sûr nullement question ici de faire (ou refaire), en de vaines et injustes polémiques, le procès des Réformateurs. On peut et doit reconnaître que leur but n'était absolument pas l'éclatement de l'Église en sectes. Tel a cependant été un des résultats de la Réforme. La rupture avec Rome n'a pas donné naissance à une nouvelle Église rivale, mais à une multitude de « dénominations » chrétiennes, de tailles et dimensions fort variées, allant de la « communion » mondiale d'Églises nationales (plus ou moins établies et majoritaires) à la communauté locale, en passant par des fédérations régionales ou internationales.

S'il existe ainsi non pas *un mais des* protestantismes, c'est sans doute parce que l'ecclésiologie de Luther et de Calvin a, d'une certaine manière, justifié cet éclatement. La démonstration n'est plus à faire (5) : si l'on soutient que l'unique Église véritable est invisible, réunie par la seule foi des croyants, on en déduit logiquement qu'il n'est nul besoin d'une Église singulière, incarnation visible de l'Église définitive. La caractéristique que l'on peut nommer « sectaire » (au sens étymologique) du christianisme se trouve ainsi légitimée et même privilégiée. Les médiations nécessaires pour « suivre Jésus » n'ont plus à se trouver au bout d'une chaîne ininterrompue depuis ceux qui les premiers l'ont « suivi ». L'histoire et la géographie contemporaine de la foi peuvent alors être court-circuitées au profit d'une immédiateté expérimentable.

Le principe est inattaquable. En effet, l'essentiel est assurément de « suivre Jésus », et non pas le Pape ou un directeur spirituel, qui ne sont que des « intermédiaires ». Pour

(5) Cf. par exemple l'analyse et les textes donnés en exemple par Guy Bedouelle, dans Jacques Loew et Michel Meslin, *Histoire de l'Église*, Fayard, Paris, 1978, p. 263-268.

mettre ses pas dans ceux du Christ et prendre sa croix, chacun emprunte le chemin qui lui est offert. Et mieux vaut qu'il soit aussi direct que possible. Pourquoi faudrait-il absolument emprunter tous les détours (parfois aléatoires) de l'espace et du temps ? L'unité de tous les croyants ne se réalise-t-elle pas à un niveau mystique, par la grâce de Dieu, et non par leur volonté ni dans les apparences instituées ?

Tentatives de rééquilibrage

Les Réformateurs restaient néanmoins bien conscients de tout ce que ce point de vue, bien qu'il soit juste, a de dangereusement partiel. Ils n'ont donc jamais proclamé qu'il suffisait de « suivre Jésus » comme et avec qui l'on veut ou peut. Ils n'ont jamais admis que l'Église se décompose littéralement en une infinité de sectes incontrôlées. Ils étaient trop attachés à la pureté et à l'autorité de l'Écriture et de la doctrine, trop pénétrés aussi de l'impuissance de l'homme pécheur livré à lui-même, pour tolérer un individualisme religieux ne permettant que de petits regroupements anarchiques où la personnalité du *leader* tend fatalement à prendre plus d'importance immédiate que le Christ en personne. Dans ce cas, l'intermédiaire redevient, autant et sinon plus que Rome, un obstacle pour « suivre Jésus ». Luther, Calvin et leurs successeurs ont donc constamment lutté contre les réformateurs plus radicaux. Dans ce but, ils ont cherché à créer des Églises visibles, des institutions dûment reconnues et protégées par le pouvoir civil qu'elles cautionnaient en échange.

Ces tentatives furent menées à des échelles diverses et connurent des fortunes également diverses. Globalement, les Églises d'Etat du Nord de l'Europe (Angleterre, Écosse, Danemark, Suède) ont mieux résisté que les villes-Églises de l'Europe germanophone ou du Nouveau Monde (Calvin à Genève, Bucer à Strasbourg, Zwingli à Zurich, les dissidents anglais au Massachusetts, etc.). Pour répondre à la nécessité incontestée de former au moins un peuple (à défaut d'une communion universelle rejetée dans un au-delà mystique) et pour éviter de sombrer dans la marginalisation, les Églises réformées se sont donc fréquemment liées à des structures politiques.

Cette solution d'interdépendance de la cité céleste avec une cité terrestre a également tenté les catholiques latins et les

orthodoxes orientaux pour remédier au danger de réduction de l'Église aux dimensions insignifiantes de la secte. Ce recours a été non moins tentant pour les princes soucieux de sacraliser leur pouvoir (gallicanisme en France, josphisme en Autriche, Russie, etc.). Mais tous ces efforts ont finalement échoué. Les Églises établies des états-nations ont vu leur autorité affaiblie par les processus de sécularisation (6). Et surtout, aucune de ces tentatives pour rééquilibrer la vie chrétienne par la constitution de peuples n'a pu entraver la prolifération des sectes.

Vers une «sectarisation» irrésistible ?

Le protestantisme institutionnalisé n'a pas empêché les dissidences en Europe : puritains en Angleterre, anabaptistes, mennonites et autres Frères moraves en Europe centrale et du Nord. Mais c'est sans doute en Amérique que la situation est devenue la plus nette. Les dénominations y forment une véritable mosaïque religieuse et chacune peut se définir par rapport aux autres comme une secte, en fonction d'une référence immédiate à une instance intermédiaire : il y a ceux qui « suivent » Luther, les fidèles de Calvin (eux-mêmes divisés en factions rivales), les adeptes de la formule anglicane, les partisans de tel ou tel rénovateur... Et le champ demeure ouvert, pratiquement et théoriquement sans limites, pour de nouvelles fondations et sécessions.

Même si tel ne fut pas le but des premiers Réformateurs, qui entendaient seulement restaurer l'Église dans sa pureté originelle sans qu'il puisse être question de compromettre son unité, il apparaît donc qu'ils ont jeté les bases d'une « sectarisation » à l'infini. Pour reprendre les termes de l'analyse de Louis Bouyer (7), les «*principes négatifs*» l'ont emporté dans la Réforme sur les «*principes positifs*». En l'espèce, le déséquilibre introduit par l'accent mis sur la réalité mystique de l'Église au détriment de son aspect visiblement universel n'a pu être corrigé par des alliances précaires avec des institutions politiques. Et la doctrine de chaque réformateur a tendu à se

(6)Le protestantisme y a vraisemblablement (bien qu'involontairement) poussé en jetant les bases du pluralisme moderne. Voir à ce sujet notre « Généalogie du pluralisme », *Communio*, VIII, 2 (mars-avril 1983), p. 46-59.

(7) *Du protestantisme à l'Église*, «Unam sanctam» 27, Cerf, Paris, 1955.

substituer à un véritable retour aux sources. C'est ce qui a justifié un processus apparemment irréversible de « sectarisation » : depuis le XVIII^e siècle, même les « réveils » successifs, issus des « *principes positifs* », ne peuvent pas toujours être intégrés par les dénominations existantes et dorment alors lieu à de nouvelles séparations.

La création du Conseil Œcuménique des Églises au XX^e siècle constitue une réponse qui n'est que partielle au problème posé par cet éparpillement. Cette instance permet certes de mettre en valeur tout ce qui demeure commun par delà les différences. Et c'est un besoin qui demeure irrépressible, tandis que l'espérance est ranimée d'une unité plus concrète qui ne peut être que don de Dieu. Mais chaque Église (ou « secte chrétienne » ?) garde son entière autonomie. Et cette revendication n'apparaît pas moins irrésistible. La communion est ainsi provisoirement réduite au plus petit commun dénominateur de compromis négociés. Et ce babélisme chrétien ne peut être que fugitivement transcendé en des lieux et à des moments particuliers, comme Taizé par exemple sait si bien en susciter en marge de toute autre organisation et sans prétendre être une nouvelle Rome.

Le temps des sectes ?

Avec son attachement farouche à sa continuité et à sa cohérence structurées et institutionnalisées à travers l'espace et le temps, l'Église catholique romaine semble devoir être en principe à l'abri de la « sectarisation » que connaissent les Églises protestantes. Or il apparaît que le catholicisme est menacé et même localement débordé, dans son « bastion » d'Amérique latine, par ce qu'il faut bien nommer des sectes protestantes (même si elles sont marginales par rapport aux grandes dénominations anglo-saxonnes), qui offrent des réponses simplistes à des besoins religieux élémentaires (8).

D'autre part, dans les pays développés, le laïcisme tend à considérer, présenter et traiter l'Église comme une secte parmi d'autres (9). De fait, certains groupes « intégralistes » ont eu ces

(8) Cf. *lime*, 21 janvier 1991.

(9) *La revanche de Dieu* (Seuil, Paris, 1991), de Gilles Kepel, est symptomatique à cet égard : l'Église entière, à travers le Pape, Rome et les cardinaux Ratzinger et Lustiger, est censée avoir pour fer de lance ses factions « fondamentalistes », dans une haine de la modernité partagée avec les « intégristes » juifs et musulmans.

derniers temps un comportement caractéristiquement sectaire. Moins, cependant, en faisant preuve d'intransigeance dans le contentieux entre le christianisme et le libéralisme dominant qu'en s'en prenant nommément à des hommes d'Église (10).

Enfin, et à un niveau plus général, la multiplication depuis une vingtaine d'années des tendances, « sensibilités » et fondations, avec des revendications « anti-romaines » d'autonomie culturelle, disciplinaire ou intellectuelle, peut faire redouter une « protestantisation », au point qu'il devient courant de parler d'œcuménisme entre « sectes » catholiques.

Ce qui précède doit bien montrer qu'il ne s'agit pas là immédiatement d'une déchristianisation, mais d'une tentation inhérente à la foi même au Fils de Dieu, né de la Vierge Marie, mort et ressuscité. La tension est de fait inévitable et ne provoque pas de rupture tant que l'équilibre le pôle complémentaire. Ce n'est pas celui d'une autorité centrale, souveraine et sourde. Car le service de l'unité rendu dans chaque diocèse par l'évêque et dans le monde entier par l'évêque de Rome signifie plutôt que les fidèles du Christ ne sont pas appelés à former une secte ou une fédération de sectes, ni même à doter un (ou des) peuples(s) d'une religion nationale, mais le Peuple unique du seul vrai Dieu, l'humanité régénérée par son incorporation au Fils. Si le processus est bien déjà irréversiblement engagé, l'unité de tous les membres du Corps du Christ ne peut pas et ne doit pas être moins sensible que l'union de chacun au Christ. Le temps de la secte est encore celui de l'épreuve. Et le temps de la papauté est celui d'une eschatologie déjà réalisée (11).

Jean DUCHESNE

Jean Duchesne, né en 1944. Ecole Normale Supérieure de Saint-Cloud. Agrégation d'anglais. Enseigne en classes préparatoires à Paris. Co-fondateur de l'édition francophone de *Communio*. Marié, cinq enfants.

(10) L'hebdomadaire milanais *R Sabato* s'en était pris à l'archevêque de la ville, le cardinal Martini, et à un ancien proche, décédé, du Pape Paul VI. L'édition romaine du mensuel international *30 Giorni a* de même attaqué, comme trop libéraux, l'ancien Premier ministre polonais et le cardinal Lustiger. Ces deux publications sont liées au mouvement *Comunione e Liberazione*. Soit dit en passant, ces dénunciations disqualifient la thèse de *La revanche de Dieu* : qu'il existe des « sectes catholiques » ne prouve aucunement que l'Église qu'elles s'efforcent (désormais ouvertement) de diviser soit foncièrement une secte « réactionnaire » ; cela donne même à croire l'inverse.

(11) *Communio* consacra précisément son prochain numéro à « la papauté ».

Henri CAZELLES

Qu'est-ce qu'une secte religieuse ?

CE terme nous vient du latin *secta*. Cinq fois dans le Nouveau Testament il traduit un terme grec, *airesis*. Parfois d'ailleurs, le traducteur latin s'est contenté de transcrire l'original grec : *heresis*. Les deux termes sont donc pratiquement équivalents. En *Actes* 26,5 les Pharisiens sont qualifiés de *secta*, mais en 15,5 Luc parle de *l'heresis* des Pharisiens (5,17) ; par ailleurs les Sadducéens sont dits une *heresis*.

Ces deux termes ont en français une saveur péjorative. L'hérésie consiste à refuser une partie de la vérité révélée pour n'en conserver que ce qui entre dans un système théologique propre. La secte est un mouvement séparatiste dont les adeptes se considèrent comme seuls détenteurs de la vérité à l'exclusion d'autres croyants.

Or, ni le grec, ni le latin, n'ont ce sens péjoratif.

Airesis en grec classique, comme dans le grec du Nouveau Testament, implique seulement un choix, une élection. Le terme est appliqué aux écoles philosophiques pour lesquelles opte tel ou tel citoyen. C'est ainsi que l'historien judéo-grec Josèphe, aussi bien dans sa *Guerre Juive* (2,162) que dans ses œuvres postérieures, les *Antiquités Juives* (13,171,288) et la *Vie* (10,12,191,197), désigne comme des hérésies, les trois grands partis juifs de l'époque du Christ : les Sadducéens, les Pharisiens et les Esséniens. Saint Luc dans les *Actes des Apôtres* ne parle pas des Esséniens, cette École juive à laquelle se rattachent les manuscrits, maintenant célèbres, dits de la Mer Morte ou de Qumran. Mais nous avons vu qu'il désigne ainsi Pharisiens et Sadducéens.

C'est aussi ce terme qu'il emploie pour la communauté chrétienne naissante. En *Actes* 28,22, Paul, arrivant à Rome vers 62 de notre ère, convoque tous les Juifs de Rome et veut leur expliquer la doctrine et l'« espérance » du groupe chrétien ; or, ils lui disent : « Nous savons que cette *airesis* est partout

controversée ». Auparavant, à Césarée devant le procureur Félix, le rhéteur Tertullus avait accusé la « *airesis* des Nazaréens », d'être un groupe séditieux (*Actes* 24,5). Dans sa réponse, Paul disait : « Voici ce que je reconnais : je suis au service du Dieu de nos pères selon la Voie (*odos*) qu'eux qualifient de *airesis* ; je crois tout ce qui est écrit dans la Loi et les prophètes » (*Actes* 24,14 ; traduction TOB). Ce texte est important. La Voie du Christ est parallèle à, mais distincte de la Voie (en hébreu *halakah*) des Pharisiens. Tous les groupes juifs croient dans la Loi, mais ils en ont une interprétation différente. La Voie du Christ n'est ni celle des Pharisiens, ni même celle de Jean Baptiste (*Actes* 18,25-26). Tout en identifiant « Voie » et « hérésie », la terminologie de Luc laisse transparaître une certaine distanciation sans pour autant donner à *airesis* notre sens péjoratif d'« hérésie ».

Il en est de même du mot latin *secta*. Comme me le faisait remarquer P. Grelot, *secta* vient du verbe *sequor* ; « suivre », et non de *secare*, « couper, séparer ». Les dictionnaires traduisent : « voie qu'on suit, manière d'agir ». J'avais cru bon d'intituler un petit livre « *La naissance de l'Église, secte juive rejetée ?* » (1). **II** s'agissait des débuts de l'Église du Christ, avant qu'elle ne s'épanouisse dans sa totale autonomie vis-à-vis du Judaïsme pharisien. Suivant des conseils avisés j'avais mis un ? pour éviter tout durcissement de sens. Mais le mot « secte » dans notre langue est si proche de l'adjectif « sectaire » ou de l'expression « esprit de secte » que, maintenant, j'en choisirais un autre : « groupe » plutôt que « parti ». On aimerait reprendre le mot « Voie » de Luc, mais il est trop vague pour évoquer l'organisme vivant qu'est le Corps du Christ en croissance (*Colossiens* 2,19 ; *Ephésiens* 2,20-22).

Henri CAZELLES

Henri Cazelles, né en 1912 à Paris. Ordonné prêtre pour le diocèse de Paris en Mars 1940. Prêtre de Saint Sulpice. Professeur honoraire à l'Institut Catholique de Paris. Directeur d'Études à l'École Pratique des Hautes Études, 5^e Section (Sorbonne). Secrétaire de la Commission Biblique Pontificale de 1982 à 1988. Auteur de nombreuses publications : *La naissance de l'Église, secte juive rejetée ?* Paris, Cerf, 1983 ; *Le Messie de la Bible*, Desclée, 1978 ; *A la recherche de Moïse*, Cerf, 1979 ; *Histoire politique d'Israël*, Desclée, 1982 ; *Autour de l'Exode (Études)*, Gabalda, 1987 ; *La Bible et son Dieu*, Desclée, 1989.

(1) 2^e éd. Paris, Cerf, 1983.

Frédéric MANNS

Les sectes juives au seuil du Nouveau Testament

PARLER de sectes juives à l'époque du Nouveau Testament paraît exagéré pour certains. Il serait plus exact de parler de courants de pensée à l'intérieur du judaïsme, car une secte est *l'ensemble de ceux qui suivent une opinion accusée d'hérésie ou d'erreur*, d'après la définition du petit Littré. Elle suppose l'existence d'un judaïsme normatif, qui ne prendra forme qu'à la fin du premier siècle après J.-C., lors du concile de Jabné. Nul n'ignore cependant que le judaïsme pluraliste était contrôlé d'une certaine façon par le Sanhédrin, bien que, pour un observateur étranger, il y eût peu de différences apparentes entre un Pharisien, un Sadducéen, et un Zélote dans la vie quotidienne. Au sein même du Sanhédrin, coexistaient des courants théologiques différents. Il n'est pas hors de propos de rappeler que l'historien Flavius Josèphe emploie le terme philosophique de *airesis* lorsqu'il caractérise les courants de pensée du judaïsme. Quant à Paul, il a recours au terme de *meros* pour décrire les Pharisiens et les Sadducéens (*Actes* 23,6-9). Il semble reconnaître la réalité d'une division dans les faits.

Autre constatation préliminaire : la majorité des historiens qui traitent du judaïsme pluraliste du premier siècle avant J.-C., basent leurs affirmations sur les textes de Flavius, le livre de Daniel, des Maccabées, les écrits de Qumran et les traditions rabbiniques. Peu nombreux sont ceux qui font la critique de ces sources partielles et partiales. Encore moins nombreux sont ceux qui tiennent compte de la littérature apocryphe de l'Ancien Testament, en particulier des livres *d'Hénoch*, des *Jubilés* et des *Testaments des Patriarches*, lorsqu'il s'agit de présenter une synthèse. Il est vrai que le recours à ces livres

suppose résolu de nombreux problèmes de critique littéraire. Les ignorer équivaut cependant à laisser dans l'ombre un aspect important du pluralisme juif.

Si les principaux courants du judaïsme, l'apocalyptique, le mouvement sapientiel, le pharisaïsme et l'essénisme, sont assez bien connus, d'autres nous échappent encore dans l'état actuel de la recherche. L'origine des Samaritains pose plus d'un problème. Celle des Hérodiens reste fort discutée. L'existence de groupes mystiques méditant le *ma'aseh bereshit* n'est plus mise en doute, bien que nous ignorions l'organisation de ces groupes. Enfin l'origine des Baptistes nous échappe en grande partie. C'est dire que toute synthèse du judaïsme pluraliste reste incomplète.

Avant de découvrir la mosaïque du judaïsme polymorphe du premier siècle avant J.-C., il nous faut rappeler brièvement les principales interprétations que les historiens en ont données.

1. *Status quaestionis*

a) *lecture sociologique*

Max Weber est considéré comme le père de l'approche sociologique du judaïsme. Son école trouve encore des adeptes de nos jours (1). La complexité du judaïsme au seuil du Nouveau Testament ne s'explique que si l'on tient compte de la mutation profonde qui se situe durant la période postexilique. A cette époque, la nation juive se transforme en communauté de foi (*Glaubensgemeinschaft*). Progressivement, cette communauté de foi en viendra à professer un dualisme moral, à opposer les gens du dedans et ceux du dehors.

A cette mutation profonde, il faut joindre celle des structures socio-économiques : le judaïsme, qui jusque là avait été essentiellement agricole, va connaître une vague d'urbanisation. De là, naîtra une tendance plus forte à la démocratisation et à la rationalisation.

Pour Max Weber, il faut ajouter une autre cause à l'éclatement de la société juive à l'époque asmonéenne : la perte

(1) A.J. Saldarini, *Pharisees, Scribes and Sadducees in Palestinian Society. A Sociological Approach*, Wilmington 1981.

du sens de Dieu dans la classe sacerdotale. Il faut bien distinguer entre les prêtres qui, pris individuellement pouvaient être des saints, et la classe sacerdotale qui commence à revendiquer des privilèges et qui cherche à faire reconnaître sa supériorité. En effet, trois types de connaissance sont attestés dans le judaïsme : la connaissance du salut, la connaissance métaphysique et la connaissance de la supériorité. Lorsque la connaissance du salut domine, la communauté garde le sens de Dieu. Lorsque, par contre, la connaissance de la supériorité l'emporte, c'est la connaissance du salut qui est falsifiée.

Dans la même ligne de pensée, il faut évoquer la synthèse de S. Talmon (2) qui ouvre des perspectives nouvelles. L'équilibre de la nation juive reposait, selon Talmon, sur trois personnages : le Roi, le Prêtre et le Prophète. Les éléments statiques et dynamiques nécessaires à la vie de toute société s'équilibraient ainsi. A partir de l'exil à Babylone, cette structure équilibrante n'existe plus : le Roi est absent, le sacerdoce va connaître une crise profonde, et les prophètes vont céder rapidement la place aux scribes et aux sages. Puisque les facteurs d'équilibre ont disparu, toute la société juive va éclater. Elle sera en ébullition et se fractionnera de plus en plus. Le sacerdoce, de plus en plus politisé sous les Asmonéens et toujours plus âpre au gain, perdra son prestige. Les Pharisiens, docteurs laïcs de la loi, et les apocalypticiens qui entretiendront l'espérance prophétique, occuperont l'avant-scène. On voit donc qu'il est faux de réduire le conflit entre Pharisiens et Sadducéens à sa composante de lutte de classes : plus qu'une opposition entre pauvres et riches, il traduit une crise religieuse profonde.

Un autre type d'approche sociologique insiste sur la mutation sociale que connut le judaïsme à l'époque hellénistique. On pourrait le résumer ainsi : l'empire séleucide tenta de transformer la nation juive en *polis* grecque. La bourgeoisie et les classes riches de la population juive entrèrent sans difficulté dans ce jeu. Il suffit de rappeler les exploits commerciaux des Tobiades. A noter cependant que la réforme hellénistique, qui fit de Jérusalem une nouvelle Antioche, s'inscrit dans un processus général qu'on peut appeler une révolution socio-culturelle qui se retrouve dans toute la Syrie, la Phénicie et même en Samarie. La réaction des traditionalistes allait

prendre consistance grâce au groupe des *Hassidim*. Le conflit de deux cultures, que les livres des Maccabées décrivent avec force détails, allait se solder par plusieurs schismes à l'intérieur du judaïsme. Dans ce conflit, la corruption du sacerdoce éclate au grand jour. Le pontificat sera vendu, par les Syriens, au plus offrant. Jason et Ménélas sont des intrigants plus que des grands prêtres. C'est par eux que l'hellénisation de la Palestine prendra racine.

b) lecture politique

Quand on parcourt, même rapidement, l'histoire juive, on ne peut pas s'empêcher de constater que les Pharisiens et les Sadducéens ont joué le rôle de partis politiques. Les Asmonéens ne pouvaient pas les ignorer. Leur alternance au pouvoir évoque une sorte de démocratie moderne où l'opposition joue son rôle de contestation.

Les Pharisiens apparaissent comme un groupe organisé pendant le règne de Jean Hyrcan. Sous ce dernier ils connurent une période de faveur, étant donné leur influence sur le peuple. Mais bientôt ils furent évincés par les Sadducéens qui restèrent au pouvoir jusqu'à l'arrivée de Salomé en 76. Leur rôle politique connaîtra un déclin à partir de l'intervention romaine en 63 avant J.-C.

Quant aux Sadducéens, ils peuvent être qualifiés de parti aristocratique. Ce parti de riches, ouvert à l'hellénisme, collabora à la politique juive depuis Hyrcan jusqu'à Aristobule II. Accueillant à la culture grecque, il demeura conciliant vis-à-vis des Romains. Ce fut pourtant un Sadducéen, Eléazar, qui en refusant le sacrifice quotidien pour l'empereur, contribua à déclencher la première guerre juive en 66 après J.-C.

On peut faire également une lecture politique de la crise que connut le judaïsme sous Antiochus Epiphane. La nature politique des persécutions d'Antiochus Epiphane ressort du fait qu'il envoie des messagers en Palestine, comme l'atteste le livre des Maccabées. La prise de Jérusalem par Pompée substitua l'influence romaine à l'influence grecque. En 40 avant J.-C., les Romains rétablirent le royaume d'Israël au profit d'Hérode, tout en maintenant les institutions juives, telles le petit et le grand Sanhédrin.

A la mort d'Hérode Antipas, le pouvoir impérial s'exerça à nouveau sur la Judée par le truchement des procurateurs

(2) S. Talmon, «The Emergence of Jewish Sectarism in the Early Second Temple Period », in F. M. Cross, *Ancient Israelite Religion*, 1987, 587-616.

résidant à Césarée. Un centre administratif se dressait ainsi en face de la capitale religieuse de Jérusalem. Les Juifs zélés avaient du mal à tolérer pareille situation : ils fomentèrent des révoltes et, du parti des Pharisiens, sortit le parti des Zélotes.

On assimile trop facilement la révolution et l'opposition aux Romains avec les Zélotes. Il faut rappeler que ce n'est qu'avec Menahem, fils de Juda de Galilée, que l'historien Flavius Josèphe introduit le terme de Zélote au sens politique (3). Auparavant, il parlait de bandits et de brigands. En l'an 66, Menahem, après avoir pillé l'arsenal de Massada, entra à Jérusalem comme roi. Il fut tué par les Juifs du parti d'Eléazar. Le terme de sicaire (*sica* signifie le poignard) apparaît, déjà, à partir du procurateur Felix en l'an 52.

Si l'on veut caricaturer la position de certains historiens, de Brandon en particulier (4), on pourrait dire qu'à l'époque du Nouveau Testament, les courants qui partagent le peuple juif se définissent essentiellement par leur attitude politique à l'égard des autorités romaines. A droite, les collaborateurs avec les Romains trouvent appui chez les Sadducéens, au centre les Pharisiens, sur lesquels le pouvoir ne peut compter, car il vaut mieux obéir à Dieu qu'à César, et à gauche, les résistants qui refusent l'occupation romaine, non seulement à cause de leur passion pour la liberté, mais aussi à cause de leur amour pour la loi. Cette vue partielle du problème est loin d'être fidèle à la réalité.

c) lecture religieuse

Il est difficile de nier l'importance des facteurs socio-économiques et politiques, qui ont eu beaucoup d'impact sur le judaïsme du premier siècle avant J.-C. Cependant, on ne peut pas oublier qu'Israël est le peuple de l'alliance et croit en son élection. En d'autres termes, Israël n'admet pas la séparation de l'Église et de l'État. De ce fait, tous les problèmes, apparemment politiques, reçoivent un éclairage nouveau.

(3) Originellement ce terme est employé pour désigner le zèle de la loi. Dans la Mishna Sanhedrin 9,6 les zélés sont des Juifs qui châtient d'autres Juifs qui ont violé la Loi. Le Talmud de ce même traité fait remonter leur existence à l'époque asmonéenne.

(4) Brandon, *Jesus and the Zealots*, Manchester 1967.

La crise d'identité qui résulta de l'affrontement avec l'hellénisme, est d'abord une crise religieuse. Elle allait atteindre Israël au cœur même de sa foi monothéiste, puisqu'Antiochus Epiphane n'hésita pas à profaner le Temple de Jérusalem. Toutes les autres mesures qu'il tenta d'imposer, telles l'interdiction de la circoncision et l'abolition des lois du sabbat, attestent bien la portée religieuse de la persécution.

De plus, lorsqu'on considère le pluralisme juif aux abords de l'ère chrétienne, il faut tenir compte de la composante religieuse si l'on veut comprendre les différences entre les principaux courants. Il est vrai que le monothéisme juif, affirmé chaque jour dans le *Shema Israel*, avait aiguisé le sens de la transcendance de Dieu. Cependant, ce sens de la transcendance acceptait, chez les Pharisiens et les Esséniens, l'existence d'intermédiaires entre Dieu et les hommes. La croyance aux anges était répandue dans leurs cercles, à tel point qu'on établira une hiérarchie dans le monde angélique. Le ministère des anges varie suivant les milieux : on leur attribue le gouvernement des éléments du monde et aussi des peuples de la terre. Initiés aux secrets divins, les anges peuvent les révéler aux hommes. Généralement, ils sont les ministres de Dieu chargés de transmettre ses ordres aux hommes. Enfin, ils accusent et défendent les justes lors du jugement final.

A Qumran, l'angéologie est particulièrement exubérante. La communauté croit vivre en présence des anges. La Règle de la communauté est déterminée par le thème des deux esprits qui divisent l'humanité. Au dire de Flavius, le nom des anges faisait partie des doctrines secrètes des Esséniens.

Dans le domaine de la démonologie, les théories divergent : les apocalypticiens rattachent généralement l'origine des esprits mauvais à la chute des anges, tandis que les scribes et les sages mettent en évidence le penchant mauvais présent dans l'homme.

On sait que les Sadducéens préféraient une attitude réservée, voire sceptique, lorsqu'on parlait des esprits et des anges.

Une différence plus fondamentale entre les courants juifs vient de leur attitude en face de la loi. Les Pharisiens cherchaient à faire pénétrer l'apport de la littérature sapientielle dans les Synagogues. La Sagesse était considérée comme maître d'œuvre de la création. Elle fut identifiée à la loi. Celle-ci avait été confiée à Moïse sous une double forme : la loi écrite et la loi orale. Grâce à la loi orale, déduite par raisonnements

de la loi écrite, il devenait possible d'adapter la loi écrite aux nouvelles conditions de vie, et d'éviter certaines punitions envisagées par le Pentateuque.

Les nombreuses discussions sur l'interprétation de l'Écriture portaient également sur l'autorité en matière d'interprétation de la loi. Jadis, les prêtres émettaient les décisions et les interprétations de la loi. Ils allaient être supplantés, dans cet office, par les scribes et les sages qui voulaient adapter l'Écriture aux nécessités de l'heure. Les Sadducéens ne pouvaient accepter cette évolution. Aussi s'en tenaient-ils à l'autorité de la seule loi écrite. Les Qaraites maintiennent toujours cette position qu'on pourrait résumer par l'expression de *Sola Scriptura*.

On pourrait allonger facilement la liste des différends religieux et liturgiques qui opposaient les Pharisiens aux Sadducéens (5). Les lecteurs du Nouveau Testament se souviennent des discussions à propos de la foi en la Résurrection (6). Toutes ces différences au plan religieux ont permis de taxer les Pharisiens de progressistes en matière de doctrine, tandis que les Sadducéens faisaient figure de conservateurs.

La composante religieuse du problème est évidente encore, au moment de l'insurrection des Juifs contre Rome. Josèphe parle à cette occasion de l'apparition de prophètes. Il s'agissait d'illuminés aux prétentions messianiques. Le cas de Theudas est mentionné dans les *Actes des Apôtres* 5,36. Il rassembla une foule et la conduisit au Jourdain. À son commandement, les eaux devaient se séparer. *Actes* 21,38 a conservé le souvenir d'un Égyptien qui voulait rassembler la foule sur le Mont des Oliviers : à sa parole les murs de Jérusalem devaient s'écrouler. Tous ces épisodes font appel aux thèmes salvifiques d'Israël, tels le passage des eaux et la révélation de Dieu sur le Mont des Oliviers. Ils révèlent la volonté de résistance à l'opresseur en vue de l'établissement du Royaume de Dieu.

Dans ce même contexte religieux, il faudrait mentionner les luttes pour imposer les différents calendriers. De l'emploi du calendrier lunaire, ou solaire, dépendaient non seulement la

fixation des fêtes et des pèlerinages à Jérusalem, mais aussi la fidélité aux traditions sacerdotales qui avaient eu recours au calendrier solaire.

Ce bref aperçu des différentes synthèses des événements vécus par le judaïsme, montre qu'il est difficile de tenir compte de tous les éléments à la fois. Il faut rappeler, cependant, qu'en Israël les oppositions politiques sont inextricablement mêlées aux antagonismes religieux. Deux Grecs pouvaient s'affronter à propos de la notion de liberté sans qu'Athéna soit en cause. À Jérusalem toutes les discussions se teignent de théologie, ce qui ne contribue pas à les rendre plus sereines.

2. Méthodologie pour l'étude des mouvements religieux juifs

a) Puisque notre connaissance du judaïsme repose sur des sources littéraires, il importe d'en faire une étude critique. Trop d'auteurs font encore, de nos jours, une lecture « naïve » de Flavius Josèphe. On se rappelle que cet historien a vécu auprès des Esséniens avant d'opter pour le parti des Pharisiens. Il est difficile de mettre en cause la qualité des informations qu'il fournit lorsqu'il décrit les partis qui composent le judaïsme (7). Cependant, bien qu'il soit d'origine sacerdotale, il fournit des notices concernant le Temple et le culte, qui sont parfois défectueuses. De plus, la finalité de son œuvre était de réhabiliter le judaïsme aux yeux des autorités romaines. C'est donc l'œuvre d'un apologiste qui nous est parvenue. Il est bon de le rappeler.

Les livres des Maccabées doivent, eux aussi, être soumis à la critique interne et externe. On s'accorde aujourd'hui à attribuer la paternité du premier livre des Maccabées à un Sadducéen, ou du moins à un auteur d'inspiration sadducéenne, puisqu'il élimine les aventures de Jason et de Ménélas et célèbre l'alliance du sacerdoce éternel. Il est clair que le point de vue sadducéen sera très sélectif.

Autre problème critique : celui de la littérature rabbinique, qui fourmille de renseignements sur les différences liturgiques entre Sadducéens et Pharisiens. Personne ne conteste le fait

(5) J. Le Moyne, *Les Sadducéens*, Paris 1973.

(6) Flavius, *Guerre juive* 2, 165, écrit : « Ils nient la persistance de l'âme après la mort, les châtements et les récompenses de l'autre monde ».

(7) Les historiens juifs ont longtemps boudé Josèphe qui fut traître à sa patrie.

qu'elle provient de l'école pharisienne de Hillel. Mais, avant d'en faire une lecture historique, un long cheminement est nécessaire, cheminement qui va de la critique textuelle à la critique littéraire, sans oublier les problèmes complexes de la datation des textes. La rédaction des textes les plus anciens remonte au deuxième siècle après J.-C., et seule une étude critique des traditions orales permet d'atteindre des informations parfois anciennes. Malheureusement, la lecture a-critique et a-temporelle de la littérature rabbinique est encore trop répandue.

S'il faut tenir compte, également, des apocryphes de l'Ancien Testament pour cerner la complexité des problèmes d'un judaïsme en pleine explosion, il va sans dire que tous les problèmes préliminaires, communs à tous les textes anciens, doivent être sérieusement considérés.

b) Il est impossible d'étudier le phénomène des courants religieux, si diversifiés, du judaïsme, en ignorant tout des antécédents de l'histoire juive. Celle-ci forme un tout et, jusque dans ses moments de crise et de tension, la façon de réagir du peuple reste celle du peuple de l'alliance. Les problèmes de crise d'identité, voire les schismes, doivent être évalués à la lumière de la foi d'Israël. En rester au niveau des événements qui se succèdent, risque fort de réduire le travail de l'historien à analyser des mécanismes de défense ou des processus de mutation sans lien avec le cœur du problème. Une lecture phénoménologique du judaïsme est condamnée d'avance. Pour mieux saisir la façon originale qu'a Israël de réagir en face des situations de crise, une étude comparative devrait être entreprise avec d'autres nations se trouvant dans des situations identiques. Mais pareille entreprise exigerait un investissement considérable.

3. Une hypothèse de travail

Tout en intégrant les valeurs des principales théories étudiées précédemment, il nous semble qu'un élément important du problème a été sous-estimé jusqu'à présent : nous voulons parler du rôle particulier et des responsabilités du sacerdoce dans les périodes de crise.

Il suffit de parcourir rapidement les grandes étapes de l'histoire d'Israël pour vérifier qu'à l'origine de tous les grands

mouvements et des scissions qui se sont produites en Israël, des prêtres sont impliqués. Rappelons les principaux schismes :

— Le schisme des Samaritains n'est pas seulement dû au fait que les Judéens, rentrés d'exil, ont refusé l'aide des Samaritains pour la reconstruction du Temple de Jérusalem ; il est dû aussi au fait que Manassé, fils du grand prêtre Yoyada, que Néhémie avait chassé à cause de son mariage avec la fille du gouverneur perse Sanballat (8), a été accueilli par les Samaritains. Ce prêtre emportait en Samarie un rouleau de la Tora. L'édification du Temple du Garizim ne tarda pas. La lutte des prêtres samaritains et judéens se manifesta dans le fait que les Samaritains n'hésitèrent pas à profaner le Temple de Jérusalem en y jetant des ossements lors de la fête de Pâque (9).

— Après la mort d'Alexandre le grand, la Palestine échut à Ptolémée. Les seuls incidents politico-religieux étaient ceux qui opposaient une famille de prêtres, les Oniades, qui exerçaient le souverain sacerdoce, aux Tobiades, famille féodale, qui, de leur fief, intervenaient sans cesse dans la ville sainte, voire au trésor du Temple. En 187 Seleucus IV, incité par les Tobiades, envoya son ministre piller les trésors du Temple. Antiochus IV, appelé à Jérusalem pour des querelles entre Juifs hellénisants, chassa le grand prêtre Onias III et mit à sa place son frère Jason. Réfugié au sanctuaire de Daphné, près d'Antioche, Onias dénonça les vols commis au Temple de Jérusalem par Ménélas, nouveau grand prêtre usurpateur. Traîtreusement, ce dernier le fit assassiner (10). Onias IV s'enfuit en Egypte, à Leontopolis, où il construisit un Temple dans la diaspora.

— Lors de la crise qui mit face à face Israël et l'hellénisme, le rôle des prêtres Jason et Ménélas fut fondamental. Il suffit de relire 1 *Maccabées* 1,14-15 et 2 *Maccabées* 4, 14-15. Le deuxième livre des *Maccabées* 4,13-14 reconnaît que les prêtres ne montraient plus de zèle pour le service de l'autel, méprisaient le Temple, et se hâtaient de prendre part aux exercices de la palestine prohibés par la loi.

— A Qumran (on admet généralement qu'il s'agit d'Esséniens) le Docteur de Justice, qui se réfugie dans la solitude du désert, stigmatise son adversaire le Prêtre impie. C'est encore

(8) *Néhémie* 13,28 ; *Josèphe*, *Ant* 11, 302-309.

(9) *Josèphe*, *Ant* 18,29-30.

(10) 2 *Maccabées* 4,32-38.

une lutte de prêtres qui est à l'origine du schisme. Un groupe de prêtres, probablement, contestait les prêtres asmonéens qui alliaient le pouvoir politique et le pouvoir religieux. Les prêtres conserveront cependant leur importance dans la structuration de la communauté.

Les Zélotes, bien que pouvant être définis comme des Pharisiens de gauche, donc des laïcs, s'engageront à fond dans leur résistance contre les Romains à partir du moment où le prêtre Eléazar suspendra le sacrifice quotidien pour l'empereur (11).

— Les baptistes, qui invitaient au baptême de repentir à la suite de Jean-Baptiste, doivent leur origine au fils du prêtre Zacharie (12). Il n'est pas impossible que le motif anti-cultuel, qui critique le Temple comme lieu de sacrifices sanglants, soit à l'origine de cette secte qui insiste sur la rémission des péchés par le rite du baptême dans l'eau vive (13).

— Curieusement, même les Pharisiens, parmi lesquels il y avait des prêtres (14), insisteront sur l'image du rassemblement des Juifs au Temple de Jérusalem, inspirée d'*Isaïe* 66,13-20 (15).

Jusqu'à présent, nous avons souligné le rôle et la responsabilité des prêtres dans les principaux mouvements qui virent le jour après l'exil. Il reste à dire un mot sur un problème connexe qui peut expliquer en partie l'origine des groupements religieux : la lutte entre prêtres et lévites au retour de l'exil.

Tout d'abord, présentons les faits. Le livre d'*Esdras* mentionne au chapitre 2 le retour de 4 289 prêtres et de 74 lévites, et au chapitre 8,15 il n'est pas fait mention de lévites dans la caravane du retour. Pourquoi ce peu d'enthousiasme des lévites à retourner à Jérusalem ? Pour comprendre ce qui s'est passé, il faut rappeler que, selon le livre des *Nombres* 6,23, la tribu de Lévi fut choisie pour servir devant le Seigneur. Le livre du *Deutéronome* 18,6-8 admet que la tribu de Lévi a droit, comme les autres prêtres, aux revenus sacrés. A partir du livre d'*Ezéchiel* on devine une tension entre lévites et prêtres. *Ezéchiel* 40,45 reconnaît encore une unité de condition entre

lévites et prêtres, tandis qu'*Ezéchiel* 40,46 précise que seuls les sadocites qui ont servi au sanctuaire de Jérusalem doivent être admis au service de l'autel. Par contre *Ezéchiel* 44,13 et 48,11 dégrade les lévites et les accuse de s'être égarés. La lecture du troisième *Isaïe* permet de deviner un malaise parmi ceux qui sont rentrés d'exil : un groupe voit, dans le culte indigne célébré par les prêtres, l'origine du mal social (16). De plus, il projette dans le futur la réalisation de son idéal : la création de lieux nouveaux, d'une terre nouvelle, d'une Jérusalem nouvelle et d'un Temple nouveau. Ce groupe, qui conteste les prêtres, pourrait être constitué de lévites mécontents de leur sort, puisqu'au second Temple les lévites étaient réduits à occuper les fonctions subalternes de chantres, portiers et de surveillants du Temple. Cette hypothèse pourrait être confirmée par le fait que les apocryphes de l'Ancien Testament mettent en évidence le personnage de Lévi. Qui pouvait être intéressé à cette célébration de Lévi, sinon les lévites eux-mêmes, qui se voyaient dégradés ? Le moment était arrivé, de rappeler les promesses faites à Lévi. C'est ainsi que le livre des *Jubilés* 30,18 souligne que la descendance de Lévi a été choisie pour offrir le sacrifice en tous temps. Lévi a droit au titre de juste et d'ami de Dieu. *Jubilés* 31,13 sait que la préséance de Lévi sur Juda découle du fait qu'Isaac a béni d'abord Lévi, puis en second lieu Juda. Dans le *Testament de Lévi* 18,11, c'est à Lévi que l'esprit saint est donné, ainsi que la loi concernant le sacerdoce. Les prêtres idolâtres sont durement critiqués. Le *Testament de Juda* 21,2 rappelle que Lévi a reçu le sacerdoce et 25,2 évoque la bénédiction de Dieu à Lévi. Enfin, dans le *Testament de Nephtali* 5,3-5 il est question de Lévi qui s'empare du soleil, tandis que Juda prend la lune. A Qumran, par contre, les lévites sont souvent mentionnés au second rang, après les prêtres (17). Si cette hypothèse se confirme, on pourrait admettre que les auteurs de certains apocryphes seraient des lévites qui, se voyant rejetés du clergé sadocite, se seraient réfugiés dans l'apocalyptique avec son univers nouveau et son attente d'une intervention de Dieu.

Plutôt que d'expliquer la naissance des courants religieux en Israël par des changements de structures politiques, nous

(11) Josèphe, *Guerre* 2, 409.

(12) Josèphe, *Ant* 18,116-119.

(13) Mishna, *Yadaim* 2,20.

(14) Le cas le plus connu est celui de Flavius Josèphe.

(15) *Psaume de Salomon* 17,33-35.

(16) *Isaïe* 59, 1-15. Voir aussi *Isaïe* 60,1-16 ; 66, 1-16.

(17) *Rouleau du Temple* 20,16 ; 21, 4 ; 22, 4-5 ; 57, 12-13 ; cf CD 4,2 ; 14, 3-4 ; 1 QM 2, 1-3.

pensons qu'il faut aller plus loin. La crise d'identité que connut le judaïsme post-exilique ne s'explique pas seulement par des événements politiques. Le rôle des prêtres, et leur lutte contre les lévites, n'ont pas été suffisamment étudiés jusqu'à présent et mériteraient qu'on s'y attarde. Il reste vrai que l'exil avec ses séquelles, ainsi que l'affrontement du judaïsme avec l'hellénisme, eurent des répercussions nombreuses sur la conscience juive.

4. Courants de pensée ou sectes?

Nous avons mentionné la réticence de certains historiens à définir comme sectes les grands courants qui ont traversé le judaïsme. Cependant, à regarder les choses de plus près, on a l'impression que certains courants juifs ressemblent étrangement à des sectes.

La conscience d'appartenir à une élite caractérise certains mouvements. La communauté de Qumran pousse cette conscience à son paroxysme : seuls ceux qui font partie de la communauté seront sauvés. Les Pharisiens ont un complexe de supériorité par rapport au *`Am ha aretz*, le peuple de la terre, qui se contentait de vivre le judaïsme à sa façon. Les nombreuses condamnations du *`Am ha aretz*, qu'on trouve dans la littérature rabbinique, disent clairement que les Pharisiens savent qu'ils sont l'élite spirituelle du peuple. Même par rapport aux Sadducéens, les Pharisiens ont la même attitude : leur observance de la loi leur vaut les mêmes mérites que ceux des prêtres qui officient dans le Temple. Les Zélotes ont la même conscience de leur supériorité. Il suffit de relire le discours d'Eléazar à Massada, dans la version de Flavius Josèphe, pour s'en convaincre. Bien que de nombreux thèmes communs à la littérature hellénistique y soient repris, ce discours traduit bien l'idéal de ces résistants. On le voit, les mouvements spirituels du judaïsme se recrutent par affinité de milieu, de pensée et de formation. On tolère mal, dans le judaïsme, ceux qui n'ont pas la même théologie que celle qu'on professe.

Cette conscience d'être différents des autres se traduit par une ségrégation rituelle. A Qumran, on se retranche des autres. On évite les contacts avec les fils des ténèbres. Les textes issus de la communauté critiquent Ephraïm (les Pharisiens) et Manassé (les Sadducéens). Les Pharisiens évitent le contact

avec les Samaritains qu'ils appellent les *Kutim*. Ils se regroupent entre eux pour prendre leurs repas de *habourot*. Leur nom ne signifie-t-il pas « les séparés » ? Les groupements apocalyptiques critiquent les prêtres. La mise en scène de 1 *Henok* 6, qui décrit le péché des anges comme origine du mal, pourrait être interprété comme le péché des prêtres, puisque Malachie identifie les prêtres aux anges. Chaque groupe critique l'autre, à qui il se croit supérieur.

Autre caractéristique de ces courants : l'élaboration d'une sotériologie propre. Les Pharisiens, qui considèrent Dieu comme « séparé » (*Paroush*), pensent que le salut leur viendra par l'observance stricte de la loi. Ils développent les *halakot* pour préciser en quoi consistent, dans le quotidien, les six cent treize commandements. La loi est pour eux l'arbre de la vie qui permettra de retrouver la clé de l'Éden. Pour les Esséniens, le salut vient par l'entrée dans l'alliance. Ils développent une théorie qui se rapproche du millénarisme. *L'Écrit de Damas* 1,6 se livre à des spéculations sur la prophétie d'*Ezéchiel* 4,5 qui mentionne un laps de temps de trois cent quatre-vingt-dix ans. Cette prophétie est appliquée à la communauté qui, trois cent quatre-vingt-dix ans après la destruction du Temple, s'est regroupée au désert. Pour les Zélotes, le salut vient par la violence. Une attente passive d'une intervention de Dieu, comme certains apocalypticiens la prônaient, ne suffit pas.

De plus, chaque courant de pensée pense avoir la clé de l'interprétation de l'Écriture. Les Samaritains n'acceptent que le Pentateuque et ils ont leur *Targum*. A Qumran on pratique une exégèse actualisante dénommée *Pesher*. Elle se caractérise par sa concision et par la dimension eschatologique qu'on projette sur le texte. Des *Targums* de l'Écriture sont propres à la communauté. Les Pharisiens interprètent l'Écriture avec les principes herméneutiques de Hillel. Leur midrash est également une actualisation de l'Écriture aux situations nouvelles. Les apocalypticiens relisent, eux aussi, l'Écriture : le péché des anges, le déluge, les prophéties. C'est dans l'Écriture, interprétée par eux, qu'ils trouvent la solution à leurs recherches théologiques. Bref, une grande liberté d'interprétation de l'Écriture caractérise le judaïsme des premiers siècles avant J.-C. L'Écriture unit les Juifs et les divise tout à la fois.

L'ésotérisme ne se rencontre guère que chez les Esséniens, qui se transmettaient le nom des anges, et dans certains groupements mystiques qui méditaient *Genèse* 1 (*Ma'aseh Bereshit*) et *Ezéchiel* 1 (*Ma'aseh Merkabah*). Peut-être la secte

des Thérapeutes, mentionnée par Philon dans son *De Vita Contemplativa*, exploitait-elle des doctrines secrètes. Chez les Pharisiens, seule la transmission du Nom de Dieu était secrète.

On le voit, parler de sectes juives au premier siècle avant J.-C. n'est pas un langage impropre, puisque les groupements juifs, par leur association volontaire, leur conscience d'être une élite et leur sotériologie basée sur une interprétation propre de l'Écriture, se rapprochent des sectes modernes.

Ce pluralisme, à l'intérieur du judaïsme, permettra au christianisme primitif de passer inaperçu aux yeux des témoins non initiés. Le christianisme primitif apparaîtra comme une secte juive à côté de tant d'autres. Dans cette secte juive qui sera bientôt rejetée, on trouvera des Pharisiens (*Actes* 15,5), des prêtres (*Actes* 6,7), des baptistes (*Actes* 19,4), des hellénistes (*Actes* 6,1) et même des centurions romains (*Actes* 10,1 et *Jean* 4,53). Ce pluralisme n'étonnera que ceux qui ne connaissent pas le judaïsme du premier siècle avant J.-C. Après la destruction du Temple de Jérusalem, le pharisien R. Johanan ben Zaccay obtiendra de l'empereur de se rendre à Jabné pour réorganiser le judaïsme. Une opération à vif devenait nécessaire pour sauver l'essentiel. R. Johanan imposa au judaïsme l'orthodoxie pharisienne de l'école de Hillel. Ce retour à l'unité signifia la sauvegarde du judaïsme. A Jabné on imposera la bénédiction des *Minim* et des Nazaréens qui sera intégrée à la prière du *Shemone Esre*. L'ajout de cette bénédiction avait pour fonction de rompre les liens du judaïsme pharisien avec les juifs qui admettaient la messianité de Jésus de Nazareth.

Frédéric MANNIS

Frédéric Mannis, né en 1942. Franciscain (Province de Strasbourg). Docteur en Théologie biblique (Studium Biblicum Franciscanum) ; docteur en Exégèse (Commission biblique pontificale), thèse : *Le récit de la dormition de Marie* (Vaticanus graecus 1982). Contribution à l'étude de l'exégèse chrétienne, Jérusalem, 1989. Enseigne le Nouveau Testament et la littérature juive au Studium Biblicum Franciscanum à Jérusalem.

Gérard FERREYROLLES

Sur la genèse ecclésiale des sectes

La secte est définie, couramment et dernièrement, comme un «*groupe organisé de personnes qui ont la même doctrine au sein d'une religion*» (1). L'ambiguïté de la formulation saute aux yeux : si «*au sein de* » signifie «*à l'intérieur de* », la secte se dissout dans l'ensemble plus vaste d'une religion dont elle entend justement se démarquer ; s'il faut comprendre qu'une secte forme une religion, on omet de préciser en quoi une religion se distingue d'une secte — auquel cas la définition pêche en proposant un genre prochain sans indiquer de différence spécifique. Telle quelle cependant, l'ambiguïté est précieuse, qui n'oblige pas à choisir entre ses éléments et suggère que la secte prend naissance au sein d'une religion dont elle se détache pour en former une autre. Ambiguïté de la secte même qui, tout en proclamant dans son indépendance la suprême garantie de la vérité, ne laisse pas de se définir à partir de la religion dont elle est le négatif passionné. Une dialectique de l'intériorité et de l'extériorité joue ici, susceptible d'enrichir les schémas sociologiques de la genèse des sectes.

Au croisement des deux étymologies traditionnellement avancées — dont la seconde est d'autant plus révélatrice qu'elle est fautive —, le sectaire est l'homme qui suit (latin *sequor*) un autre homme et qui, en le suivant, se coupe (latin *secare*) de la religion reçue. Il peut donc s'identifier à l'hérétique dans sa

(1) *Petit Robert*, éd. 1990.

rupture institutionnalisée avec l'orthodoxie. En désignant le sectaire comme hérétique, on obtient un premier modèle génétique. Qu'est-ce en effet qu'un hérétique ? C'est celui qui choisit (grec *haïrein*) au sein d'une confession les dogmes auxquels il veut croire. Dans la présentation pascalienne, par exemple, l'Eglise affirme des vérités qui semblent s'exclure deux à deux : elle confesse que Jésus-Christ est Dieu et qu'il est homme ; que la messe est sacrifice et commémoration ; sur la question de la grâce, elle professe à la fois la toute-puissance de Dieu et la liberté de l'homme, etc. D'où vient l'hérésie ? De ce que, « *ne pouvant concevoir le rapport de deux vérités opposées et croyant que l'aveu de l'une enferme l'exclusion de l'autre* », certains « *s'attachent à l'une* » et « *excluent l'autre* » (2). Parce que la foi s'exprime sous la forme d'une série de vérités opposées, les hérésies se présenteront par deux et s'opposeront symétriquement : les uns nieront la divinité du Christ (arianisme), les autres son humanité (docétisme), et ainsi du reste. L'hérétique, en excluant une des vérités confessées par l'Eglise, s'exclut du même mouvement de l'Eglise et devient un sectaire. « *Il n'est plus possible*, écrit Bossuet dans son *Histoire des variations des églises protestantes, de tirer nos réformés du nombre de ceux qui se séparent eux-mêmes et qui font secte à part* » (3). Décision volontaire de s'arracher à une communauté que l'on estime pervertie et déviante, afin de préserver les droits inaliénables de la vérité. L'hérésiarque devient chef de secte : lui-même et ceux qui adhèrent à ses vues se constituent en groupe rival de l'Eglise-mère. Celle-ci au demeurant, dans la perte qu'elle subit, reçoit cet avantage qu'elle est amenée à définir plus précisément sa propre norme de foi : dans la contestation qu'elle essuie de la part des nouveaux sectaires, elle développe la conscience et la connaissance qu'elle reprend de la vérité niée par les hérétiques ainsi que de l'indissolubilité du lien qui unit cette dernière à la vérité opposée. L'expression bien connue de Saint Paul (« *oportet haereses esse* ») (4) a pu dans ces conditions être interprétée moins comme le regret d'un mal inévitable (il est fatal que surgissent des hérésies) que comme la reconnaissance d'un bienfait occasionnellement et involontairement procuré à l'Eglise par ses adversaires (il est bon qu'il y ait

des hérésies). Ce qui est en tous cas volontaire de leur part, c'est le geste de la rupture : en tranchant parmi les dogmes, ils se retranchent de l'Eglise gardienne de leur indissociabilité. La constitution en secte est la conséquence visible et officielle de ce choix originel — « *faire secte à part, c'est rompre les liens extérieurs de l'unité de l'Eglise* » (5).

Dans ce modèle, le sectaire est, en un sens, premier par rapport au dogme puisqu'il donne à l'Eglise l'occasion de le poser explicitement et assorti, en son temps, d'un solennel anathème. Mais à l'inverse, *ce* peut être l'officielle proclamation d'une vérité de foi (6) qui suscite le sectaire. Des fidèles peuvent ne pas admettre le dogme nouveau et se retrouver, non par le fait de leur propre évolution mais de celle de l'Eglise — qui tire de son trésor « *nova et vetera* » (7) —, en dehors d'une communauté dont ils faisaient jusque-là partie intégrante. La mer, se retirant de dessous eux, les dépose sur le rivage, réduits, pour n'avoir pas accepté de suivre son mouvement, aux seuls « *vetera* ». Ainsi, le vote, par le premier Concile du Vatican, de la Constitution *Pastor aeternus* sur la primauté et l'infaillibilité du pape en juillet 1870 rencontra une durable opposition cristallisée dans le schisme des Vieux-catholiques. Ceux-ci constituèrent, en 1874, une fédération d'Eglises nationales autonomes. Ils envoyèrent un observateur au Concile Vatican II et comptaient, en 1975, environ 400 000 membres. Comme dans le cas précédemment évoqué des hérétiques, il y a eu passage à l'acte et rupture consommée (les Vieux-catholiques, par exemple, se sont rattachés en 1889 à la succession épiscopale des jansénistes d'Utrecht). La différence tient en ceci que l'initiative, ici, revient objectivement à l'Eglise catholique, qui rend insoutenable ce qu'il était auparavant licite de croire. Le sectaire, dans ce second modèle, l'est volontairement, de par sa décision de faire sécession, mais d'une volonté conséquente et non antécédente. Il choisit parce que l'Eglise a déjà choisi. En se précisant, la doctrine de l'Eglise s'est pour ainsi dire contractée — *omnis determinatio est negatio* — et

(2) Pascal, *Pensées*, fragment 733 (éd. Lafuma) — 614 (éd. Sellier).

(3) Livre XV.

(4) 1 *Corinthiens* 11, 19.

(5) Bossuet, *Hist. des variations*, livre XV.

(6) Ou, plus modestement, une réorganisation disciplinaire : la « Petite Eglise » naît en 1801 après la signature du Concordat entre Bonaparte et le représentant du Saint-Siège. Des 38 évêques qui refusèrent alors de démissionner 3 s'obstinèrent. L'un d'eux, Mgr de Thémines, se proclame « *seul évêque légitime de France* » et entraîne dans le schisme une dizaine de milliers de fidèles.

(7) *Matthieu* 13, 52.

laisse hors de sa communion tels qui auparavant se trouvaient à l'aise en son sein. Avec autant d'apparence et aussi peu de raison, ils pourraient (n'est-ce pas la plainte des intégristes qui font secte autour de Mgr Lefebvre ?) accuser l'Eglise de ce que le Psalmiste déplore de Dieu : « *Hoc vulnus meum, mutatio dexterae Excelsi* » (8).

Du même coup se trouve projetée, sur le passé de l'Eglise, l'image virtuelle de telle ou telle secte actuelle. On y aperçoit l'individu, le groupe ou la masse, qui avaient choisi parmi les possibles, laissés alors ouverts par l'Eglise, un de ceux que par la suite elle ne devait pas retenir. Les gallicans des XVII^e et XVIII^e siècles qui se reconnaissaient dans la *Déclaration des quatre articles* (1682) — où est affirmée notamment la supériorité du Concile sur le pape — sont autant de sectaires en puissance. En puissance seulement, puisque l'Eglise ne s'est pas encore prononcée : le célèbre André Duval, champion, au début du XVII^e siècle, de la cause ultramontaine en Sorbonne, doit bien admettre que la doctrine qui nie l'infailibilité pontificale n'est pas contraire à la foi, et que celle qui place le Concile au-dessus du pape ne peut être notée d'aucune censure, ni d'hérésie, ni d'erreur, ni même de témérité. C'est la prise de position officielle de l'Eglise qui transforme l'opinion probable en opinion erronée et qui, permettant à la secte potentielle de s'évaporer ou de se constituer en acte, fait le départ entre le gallicanisme de Bossuet et celui de Jules Houssaye, fondateur en 1900 d'une « Eglise catholique, apostolique et gallicane » qui comptait encore voici dix ans une douzaine de lieux de culte dans le midi. Comme l'Eglise prenait, dans le premier schéma, décidément conscience d'être dépositaire de telle vérité au moment où celle-ci était niée par ceux qui faisaient « secte à part », c'est maintenant le risque de voir s'affirmer dans tel groupe une conscience sectaire au moment où l'Eglise nie l'opinion à laquelle il s'était attaché.

Ce risque, en tant que tel, n'implique pas sa réalisation — ainsi la définition de l'Immaculée Conception en 1854, quoique ce sujet ait auparavant donné lieu à des opinions diverses parmi les théologiens (9), a pu confirmer des schismes acquis (comme

celui des Vieux-catholiques, qui refuseront également le dogme de l'Assomption) mais n'a pas, à notre connaissance, suscité de secte nouvelle. Il est, cependant, si réel que le virtuel sectaire ou ceux qui partagent ses vues peuvent prendre les devants afin d'éviter la dérive d'une « sectarisation » en acte. Conscient que le possible qu'il défend aujourd'hui n'en sera peut-être plus un demain, l'intéressé émettra son opinion à titre de proposition, sa thèse comme une hypothèse, ne voulant s'exposer — même de façon posthume — à se trouver en désaccord avec une décision postérieure de l'Eglise. Il réserve l'avenir. Une prophylaxie anti-sectaire s'entrevoit dans l'humble avis lu au bas des prières demandant l'intercession d'un serviteur de Dieu mort en odeur de sainteté, mais que l'Eglise ne canonisera peut-être jamais : « *conformément aux décrets du Pape Urbain VIII, nous déclarons ne prétendre anticiper en rien le jugement de l'autorité ecclésiastique et ne destiner en aucune façon cette prière au culte public* ». Outre le risque d'erreur sur la personne, on prévient une division partisane, comme celle que stigmatise saint Paul dans la *Première Epître aux Corinthiens* (« chacun de vous dit : « Moi, je suis de Paul » — « Et moi, d'Apollon » — « Et moi, de Képhas » — « Et moi, de Christ ». Le Christ est-il partagé ? Serait-ce Paul qui a été crucifié pour vous ? Ou bien serait-ce au nom de Paul que vous avez été baptisés ? ») (10). Aussi bien y a-t-il principe de secte dans le culte tout humain (11) rendu à une personnalité, si remarquable soit-elle : il ne s'agit pas en l'occurrence de transformer, a posteriori et malgré lui, le défunt en père fondateur. Celui-ci peut avoir pris lui-même la précaution d'un désaveu conditionnel de soi, et de ses éventuels sectateurs par conséquent, dans la préface ou l'épilogue de son grand œuvre. C'est ainsi qu'on découvrira nombre de formules ressemblant fort à celle-ci : « *Pour ma part, je suis homme, et donc exposé aux erreurs humaines. Je n'ai pas transmis ce qui est vrai ou faux, ce qu'il faut maintenir ou ne pas garder dans la doctrine de l'Eglise catholique. (...) Ce que j'ai exposé, je le sou mets entièrement au jugement et à l'opinion du Siège Apostolique de l'Eglise romaine ma mère, de telle façon que je le maintienne dès maintenant si cela doit être maintenu* ». Même sincère, la déclaration n'a pas nécessaire-

(8) « Ce qui me blesse, c'est que la droite du Très-Haut ait changé », *Psaume 77 (76)*, 11.

(9) Cf. par exemple, dans le *DTC*, à l'article « Immaculée Conception », les col. 1042-1072.

(10) 1 *Corinthiens*, 1, 12-13. Tr. Osty : « il faut qu'il y ait aussi des sectes ».

(11) *Ibid.*, 3, 4 : « Lorsque quelqu'un dit : « Moi, je suis de Paul » et un autre : « Moi, d'Apollon », n'êtes-vous pas des hommes ? ».

ment son efficacité préventive : le texte qu'on vient de lire appartient en effet à *l'Epilogus omnium* de *l'Augustinus* (12).

Avec le jansénisme, nous nous trouvons en face d'une genèse sectaire d'un troisième type. Le jansénisme ne naît pas en réaction à la proclamation d'un dogme nouveau, comme c'était le cas dans le deuxième modèle ; surtout, à la différence du premier comme du second, il ne se constitue pas en se détachant d'une Eglise-mère considérée comme pervertie. Tout au contraire — et à l'opposé des protestants dont on les a si souvent rapprochés — les jansénistes (ceux du XVII^e siècle au moins) veulent demeurer dans l'Eglise : « *Je loue*, écrit Pascal à Melle de Roannez, *de tout mon cœur le petit zèle* (13) *que j'ai reconnu dans votre lettre pour l'union avec le Pape. Le corps n'est non plus vivant sans le chef que le chef sans le corps. Quiconque se sépare de l'un ou de l'autre n'est plus du corps, et n'appartient plus à Jésus-Christ. Je ne sais s'il y a des personnes dans l'Eglise plus attachées à cette unité de corps que le sont ceux que vous appelez nôtres. Nous savons que toutes les, vertus, le martyre, les austérités et toutes les bonnes œuvres sont inutiles hors de l'Eglise, et de la communion du chef de l'Eglise qui est le Pape* » (14). Et Pascal ajoute ce qu'il dénomme une « *profession de foi* » dont il ne se dédira pas jusqu'à la mort : « *Je ne me séparerai jamais de sa communion, au moins je prie Dieu de m'en faire la grâce ; sans quoi je serais perdu pour jamais* ». Les jansénistes n'entendent nullement s'exclure de l'Eglise pour vivre entre eux la pureté de la foi retrouvée : hétérodoxes peut-être, mais hétérodoxes de l'intérieur, en quelque sorte, contraints au sectarisme.

Professent-ils « au sein de » l'Eglise (pour reprendre l'expression du *Petit Robert*) une doctrine à part — car, pour les institutions, ils n'en ont aucune qui leur soit propre et ne songent en rien à édifier autel contre autel — ? Les fameuses Cinq Propositions où l'on a prétendu concentrer l'essentiel de leur « hérésie » se sont révélées un critère parfaitement inopérant puisqu'il faudrait pouvoir les montrer dans

l'Augustinus et, quand elles s'y trouveraient, déterminer leur sens. Lorsque Pascal presse les jésuites de définir le sens auquel lesdites Propositions sont condamnées, il obtient pour réponse : le sens de Calvin (15). Il peut alors apporter la preuve que les « jansénistes » ne font pas secte dans l'Eglise, puisqu'ils récusent ce sens. Avec la papauté eux-mêmes condamnent le sens hérétique dont sont susceptibles les Cinq Propositions, en quelque livre qu'elles figurent. Que sauraient-ils faire de plus ? « *Si l'on refuse*, dit saint Grégoire, *de croire la confession de foi de ceux qui la donnent conforme aux sentiments de l'Eglise, on remet en doute la foi de toutes les personnes catholiques. (...) Ce n'est pas s'opposer aux hérésies, mais c'est faire une hérésie* (hoc non est haeresim purgare sed facere) » (16). Point de secte donc, mais une spécificité tolérable en principe dans une Eglise qui reconnaît la légitimité de conceptions diverses de la grâce, pourvu qu'elles respectent la liberté humaine et affirment simultanément la nécessité du secours divin.

Comment et pourquoi, ces conditions étant données, un groupe interne à l'Eglise et attaché à la tradition augustinienne, est-il poussé à l'exclusion, à la sectarisation ? La première question est traitée abondamment par les historiens. Retenons seulement que, d'intimidation en persécution, de condamnation en condamnation — depuis la bulle *In eminenti* d'Urbain VIII en 1643 jusqu'à (pour faire bref) la Constitution *Unigenitus* établissant en 1713 la liste des propositions fausses ou suspectes contenues dans les *Réflexions morales* de Pasquier Quesnel — le jansénisme naît pour ainsi dire de l'antijansénisme, devient politiquement l'équivalent d'un parti au XVIII^e siècle (il est faux d'écrire en 1654, comme le fait un pamphlétaire, que le jansénisme « *est plus une secte d'État que de religion* ») (17) et, sur le plan ecclésial, se résout à certaines ruptures : l'Eglise d'Utrecht coupe les ponts avec Rome en 1723 et organise sa propre hiérarchie, glissant peu à peu au cours du XIX^e siècle vers un protestantisme pourtant abhorré de ses premiers inspirateurs ; en France, l'on n'ignore pas que plusieurs jansénistes (ceux qui étaient membres de la Constituante) se

(12) Rappelons que Jansénius est mort avant la publication de *l'Augustinus*. L'ouvrage s'ouvre sur une épître dédicatoire à Urbain VIII.

(13) Ce que Pascal loue dans ce « *petit zèle* », ce n'est pas qu'il soit petit mais qu'il soit zèle.

(14) Lettre VI aux Roannez (nov. 1656), dans *Œuvres complètes* de Pascal, Seuil, coll. l'Intégrale, 1963, p. 268.

(15) Cf. *XVIII^e Provinciale*.

(16) *Lettres* du pape saint Grégoire, livre VI, lettres XV et XVI, P.L. 77, 807 B et 809 B (citées dans la *XVII^e Provinciale*, éd. Cagnet, Garnier, 1965, p. 336).

(17) Marandé, *Inconvénients d'Eiat procédant du jansénisme* (article V, section II). Notre dénégation porte non seulement sur la comparaison, mais sur ses termes.

sont montrés favorables à l'adoption de la Constitution civile du clergé (18).

Quant à savoir pourquoi, l'hypothèse que nous avançons permet de compléter les figures déjà évoquées du rapport entre ecclésiologie et sectarisation. Laissons de côté les raisons politiques (hostilité de Richelieu, Mazarin, Louis XIV), politico-religieuses (haine des jésuites) et même religieuses (crainte que les formulations janséniennes ne favorisent l'hérésie protestante) données pour expliquer la condamnation du jansénisme : non pour être conjecturales, mais conjoncturelles. Il y a plus ici que rapport de forces ou ambiguïtés d'interprétation. Hérésie formelle ? L'histoire interminable de la controverse (on a dernièrement encore soutenu en Sorbonne une thèse de doctorat sur la question de savoir si les Cinq Propositions se trouvaient dans *l'Augustinus* — sans réponse définitive), a eu au moins le mérite d'établir la vanité d'une entreprise qui consisterait à vouloir prendre non seulement Pascal, Arnauld ou Nicole, mais Jansénius lui-même en flagrant délit d'hérésie, et l'on peut sans risque soutenir qu'ils ne disent rien d'inouï sur le plan dogmatique. Ils ne renouvellent pas non plus les erreurs protestantes, contre lesquelles les docteurs jansénistes — qui, certes, ne se donnaient pas ce nom mais s'appelaient les défenseurs de saint Augustin — ont employé toute l'énergie laissée libre par les polémiques internes au catholicisme : aurait-on songé à donner au grand Arnauld le chapeau de cardinal pendant la « paix de l'Eglise » si Rome avait vu en lui un nouveau Luther ? Il serait bien difficile de montrer une contradiction entre l'augustinisme janséniste et saint Augustin — sauf à relever des contradictions à l'intérieur de l'œuvre augustinienne elle-même. D'où le soupçon que la condamnation portée contre Jansénius ne soit qu'un coup indirectement dirigé contre saint Augustin en personne. C'est, bien sûr, ce qu'ont clamé les jansénistes ; c'est probablement le résultat cherché par bon nombre de leurs adversaires molinistes ou assimilés : à cet égard, apparaît comme un bel acte manqué la première liste de propositions (elles étaient sept, et non pas cinq) offerte par Nicolas Cornet à la réprobation de la Sorbonne, puisqu'il figurait en sixième position la phrase : « *les actions des infidèles sont des péchés* », qui est une propre

sentence de saint Augustin. C'est enfin une audace que tel spécialiste contemporain du jansénisme ne s'interdit plus : « *les condamnations qui le frappèrent, celle d'Innocent X (1653) comme celle d'Alexandre VII (1656), prononcées contre Jansénius, étaient bien, en fait, au moins partiellement dirigées contre la doctrine de saint Augustin : en effet, élaborée dans des conditions historiques très différentes, celle-ci ne pouvait plus être acceptée telle qu'elle est intégralement par les responsables ecclésiastiques* » (19).

Il est fort possible que l'Eglise, témoin et actrice de la révolution humaniste inaugurée par la Renaissance, ait entendu prendre ses distances vis-à-vis de la patriarcale figure de saint Augustin. Sans préjuger de l'intention plus ou moins tortueuse des « responsables ecclésiastiques » qui auraient à dessein suscité le « fantôme » du jansénisme afin d'atteindre en sous-main, par le biais de propositions ambiguës, l'inattingible évêque d'Hippone, il est de fait que le magistère a condamné, en Jansénius, un docteur pour qui, hors de l'enseignement de saint Augustin sur la grâce, l'Eglise ne peut rien comprendre à sa propre foi (20). L'on a vu que, dans *l'Epilogus omnium* de son *Augustinus*, Jansénius était disposé à remettre en cause — sur l'instance éventuelle du Siège Apostolique — son interprétation de saint Augustin, mais il était pour lui hors de question que pût être remise en cause — au moins dans les matières de la grâce — l'autorité sur l'Eglise de celui qu'il appelle le « *premier des docteurs, premier des Pères, premier des écrivains ecclésiastiques après les docteurs canoniques, Père des Pères, docteur des docteurs, subtil, solide, irréfragable, angélique, séraphique, très excellent et ineffablement admirable* » (21). L'autorité de l'évêque d'Hippone, dérivée de l'Eglise, s'imposerait à elle en retour. Tous ceux qui s'écartent de sa doctrine ne pourraient dès lors que tomber dans l'hérésie — et c'est bien ce que Jansénius, en dépit des défenses de Sixte V et de Paul V, reproche, dans son livre, à divers jésuites. J. Orcibal diagnostique avec sûreté : Jansénius « *ne s'est pas véritablement posé le problème de l'insertion de l'augustinisme dans la tradition*

(18) Cf. le colloque « Jansénisme et Révolution » publié dans les *Chroniques de Port-Royal* (1990).

(19) J. Plainemaison, « Qu'est-ce que le jansénisme? », *Revue historique*, 1989 CCLXXIII/ 1, p. 130.

(20) Cf. la page de *l'Augustinus (Tomi secundi liber prooemialis, cap. XXVIII)* traduite par Sainte-Beuve dans son *Port-Royal*, livre II, XI (Pléiade, T.I, p. 601-602).

(21) *Augustinus* (Liber prooemialis, cap. XXIV).

catholique» (22) — *et cela* pour la bonne raison qu'à ses yeux Augustin était cette tradition faite homme.

Le sens de la condamnation portée contre Jansénius apparaît, en conséquence, comme un refus de la part de l'Eglise d'arrêter sa tradition au V^e siècle : l'augustinisme, y compris celui d'Augustin, n'épuise pas son enseignement sur la grâce. En condamnant le jansénisme à la sectarisation, l'Eglise évite d'être elle-même sectorisée sous la forme d'un augustinisme exclusif. Elle peut tracer une frontière entre elle-même et ceux qui se réclament de ses plus grands docteurs ou de sa propre tradition, car elle ne se confond pas plus avec son passé (et a fortiori avec un moment de son passé) qu'avec ses saints théologiens. D'où la possibilité paradoxale d'un traditionalisme sectaire, qui groupe hors de l'Eglise, en diverses chapelles, d'anciens fidèles qui prétendent incarner la vérité et l'unité de l'Eglise : « *Rome n'est plus dans Rome, elle est toute où je suis* » (23). Nous avons vu, il y a peu, ce paradoxe prendre corps, mais il était là dès les premiers siècles — et à vrai dire sa possibilité est inscrite dans l'acte de naissance de l'Eglise — par exemple chez Tertullien, « *cet apôtre de la foi pure et de la soumission sans réserves* » qui finit, comme l'observait E. Gilson, « *en hérésiarque d'une secte elle-même hérétique* » (24). Si « *Rome n'est plus dans Rome* », c'est que Rome est plus que Rome. Par la distance qu'elle prend avec les composantes d'elle-même qui se prétendent son tout, l'Eglise affirme son universalité. Aussi vénérable et vénéré soit-il, l'augustinisme ne se confond pas avec l'Eglise, ou plutôt celle-ci ne se réduit pas à celui-là. Elle n'est vivante que d'une parole, qui est la Parole. *Augustinus Magister ?* « N'appellez personne Maître, car vous n'avez qu'un seul Maître » (25). Ce n'est point récuser une légitime pluralité dans l'Eglise, mais poser la légitimité de son intervention là où un élément de cette pluralité prétend résumer à soi seul son message.

(22) *Jansénius d'Ypres (1585-1638)*, Etudes augustinienes, 1989, p. 305.

(23) Corneille, *Sertorius*, v. 936.

(24) *La Philosophie au Moyen Age (Petite bibliothèque Payot, n° 274, 1980)*, T.I., p. 100. Il n'est pas indifférent de noter au passage que le *MOT* de «traditionalisme» désigne, dans l'histoire de l'Eglise, une erreur condamnée par le premier concile du Vatican (celle qui admet en l'homme l'impuissance de parvenir à la certitude de l'existence de Dieu indépendamment de la révélation).

(25) *Matthieu*, 23, 10.

Et peut-être trouvera-t-on, dans cette dialectique de l'unité et de la pluralité, une marque distinctive de l'Eglise par rapport aux sectes. « *La multitude qui ne se réduit pas à l'unité est confusion. L'unité qui ne dépend pas de la multitude est tyrannie* » (26). La secte ne peut admettre en son sein la pluralité, car c'est au nom de l'unité qu'elle rompt l'unité. Mais, en même temps, cette rupture qui signe sa naissance ne peut manquer d'en provoquer d'autres : le choix qu'elle a fait légitime par avance d'autres choix qui se feront en elle-même contre elle-même — on sait du reste qu'on trouve toujours plus « pur » que les « purs » et plus intransigeant que soi. Le seul mode concevable de la pluralité pour une secte est celui de l'excommunication des sectes qu'elle engendre à son tour. Alors que l'unité de l'Eglise est ce qui l'empêche d'être totalitaire et que sa pluralité l'empêche de se diviser, la secte, en se coupant du tout pour se proclamer tout, assume une double vocation à la tyrannie, caricature de l'unité, et à l'éclatement, exténuation de la pluralité. La secte apparaît ecclésiologiquement comme un micro-totalitarisme à fragmentation.

Gérard FERREYROLLES

Gérard Ferreyrolles, né en 1949, marié, trois enfants. Ecole Normale supérieure, agrégation de lettres classiques. Maître de conférences à l'Université de Rouen. Publications : *Pascal et la raison du politique* (PUF, 1984) ; deux études sur *Les Provinciales* (PUF, 1984) et *Le Tartuffe* (PUF, 1987).

Pensez à votre réabonnement ! Merci.

(26) Pascal, *Pensées*, fr. 604-501.

Hans-Urs von BALTHASAR

Le concile du Saint-Esprit

L'IMAGE renouvelée de l'Eglise, d'où le concile Vatican II émerge comme un concile surtout pastoral, n'est pas d'abord objet de foi ou de contemplation (car rien n'y a été défini), mais d'une meilleure manière d'agir. Que cette image soit développée vers l'intérieur, dans les déclarations sur l'Eglise, la révélation, la liturgie, ou vers l'extérieur, dans les textes sur l'Eglise et le monde de ce temps, la liberté de religion, les missions, le rapport aux religions non-chrétiennes, l'œcuménisme, les moyens publics de communication ; que finalement les états dans l'Eglise soient réformés — les évêques, les prêtres et leur formation, les ordres religieux, les laïcs dans leur apostolat ; qu'il s'agisse de la formation ou des rapports avec les Eglises catholiques orientales, — à chaque fois, l'Eglise nous exhorte : une nouvelle conviction intérieure, une nouvelle activité vers l'extérieur (souvent rendue possible par des structures modifiées et allégées, mais jamais remplacées), voilà ce qui est requis. — Un coup mortel est porté à cette mentalité qui pense qu'à côté du fait d'être un brave citoyen, on peut être catholique et rechercher son salut privé par l'accomplissement de quelques devoirs religieux, en laissant le souci du christianisme à des spécialistes, les membres du clergé.

L'image de l'Eglise

Si l'Eglise est dans son être le « sacrement universel du salut » (1), parce que la volonté d'amour et de salut de Dieu s'étend à

(1) *L'Eglise* § 48 ; *L'Eglise dans le monde* § 45.1 ; *Les missions* § 1. Les références aux textes conciliaires sont traduites d'après l'allemand de Hans-Urs von Balthasar, car ses choix de traduction et son découpage des citations sont souvent significatifs, mais la terminologie est conforme à celle de la traduction française (éd. Fides, Montréal-Paris, 1967) (N.D.T.).

tous les hommes (2), elle ne peut remplir cette détermination qu'en rendant évidente, par l'être même des chrétiens dans le monde, la volonté d'amour de Dieu. Son être est primitivement et immédiatement mission. Elle est « sacrement du salut » (3) en tant que « sacrement de l'unité » (4), dans cette « opération au moyen de laquelle, obéissant à l'ordre du Christ, et mue par la grâce de l'Esprit Saint et la charité, elle devient un acte plénier présent à tous les hommes et à tous les peuples, par l'exemple de sa vie, par la prédication, par les sacrements » (5) ; c'est seulement ainsi qu'elle devient « sacrement de l'union avec Dieu et de l'unité de tout le genre humain » (6), et qu'elle opère « la rédemption de tous » (7). Car l'humanité est libérée lorsqu'elle prend possession de l'amour qui lui est envoyé par Dieu ; cet amour n'est pas seulement annoncé par l'Eglise comme objet de foi, mais (dans l'union intérieure du chrétien avec Dieu) il est présenté comme une réalité vécue : « En vertu de sa mission, qui est d'éclairer l'univers entier par la bonne nouvelle, et d'unir tous les hommes en un seul Esprit [...] elle est le signe de la fraternité » (8), « afin qu'elle soit pour tous et pour chacun le sacrement du salut de cette unité salvifique » (9).

Dans cette double et inexorable accolade, — l'être de l'Eglise est (en tant que mission) inséparable de son agir, et l'amour de Dieu qui est annoncé et vécu par elle est le principe de l'unification de l'humanité dans l'Esprit de fraternité — se trouve exprimé tout le message essentiel du Concile. « Tous les hommes sont appelés à cette unité avec le Christ » (10), mais parler d'homme c'est parler du monde comme lieu de spectacle, comme endroit de la représentation et de l'exécution, c'est-à-dire comme « chair » de l'homme ; ainsi, ce que l'Eglise irradie dans le monde par le dynamisme de sa mission, en tant que « signe de la présence de Dieu dans le monde » (11), doit aussi

(2) *La liturgie* § 5 ; *L'activité missionnaire* § 7.

(3) *L'activité missionnaire* § 5.

(4) *La liturgie* § 26 (d'après Cyprien).

(5) *L'activité missionnaire* § 5.

(6) *L'Eglise* § 1.

(7) *Id.* § 9.

(8) *L'Eglise dans le Monde* § 92.1.

(9) *L'Eglise* § 9.

(10) *Id.* § 3.

(11) *L'activité missionnaire* § 15.

être réalisé en elle. « *L'activité missionnaire tend vers l'accomplissement eschatologique* » (12) du monde racheté.

Par là, les programmes de Léon XIII et Pie X (*omnia instaurare in Christo*), restés encore d'une certaine manière en suspens, de même que ceux que poursuivent Pie XI et Pie XII, sont remplis d'une manière simple et non suspecte de cléricisme, grâce à une réflexion ou une intuition théologique qui peut voir dans l'idée d'*universalité* (= de catholicité) trois choses réunies : la volonté de salut du Créateur sur tous, l'instrument qui opère son accomplissement : le Christ-Eglise, et l'amour du Christ imprimé par l'Eglise dans tous les ordres du monde (13). Sans doute le mouvement d'unification du monde moderne est-il devenu un motif de cette percée théologique et de cette (re-)découverte du véritable être de l'Eglise. La « réforme » de l'Eglise encore « imparfaite » (14) exige qu'elle se regarde plus profondément dans le miroir de la révélation et de sa mission. Si la *lettre à Diognète* (vers 190 après le Christ) disait : « *Ce que l'âme est dans le corps, les chrétiens le sont dans le monde* », cette similitude contient aujourd'hui sa réalisation plus conséquente, libérée de la peur de la chair propre au platonisme de l'époque ; l'âme domine bien la chair animée, mais c'est grâce à sa chair qu'elle atteint Dieu et son propre être spirituel, et en elle qu'elle se rend présente. De même l'Eglise domine le monde, mais elle n'atteint Dieu et son propre être qu'en accomplissant sa mission, par l'autoprésentation de l'amour chrétien dans les ordres du monde. L'enseignement et la dispensation des sacrements ne réalisent pas tout : tous deux ne sont qu'un moyen pour la fin qui est l'accomplissement ; tout aboutit à lui.

LES déclarations sur la *mission* de l'Eglise ne pourraient pas retentir plus nettement. « *L'Eglise est missionnaire, [...] car elle tire son origine de la mission du Fils et de la mission du Saint-Esprit selon le dessein de Dieu le Père* » (15). Sur elle « resplendit » la gloire (de l'amour) « du Christ » (16), et

(12) *L'activité missionnaire* § 9.

(13) *Oecuménisme* § 6 : l'Eglise § 8 ; *L'Eglise dans le monde* § 21.5.

(14) *L'Eglise* § 48.

(15) *L'activité missionnaire* § 2.

(16) *L'Eglise* § 1.

ce fait est aussi une tâche : elle doit se rapporter à tous les hommes, et même aux non-baptisés, de telle manière que « *même pour eux l'amour de Jésus-Christ resplendit* » (17). Cela « *ne va pas sans une conversion intérieure* » (18). « *Puisque l'Eglise dans sa totalité est missionnaire et que l'œuvre de l'évangélisation est le devoir fondamental du peuple de Dieu, le concile invite tous les chrétiens à un profond renouvellement intérieur* » (19). Tous les chrétiens, où qu'ils vivent, ont pour devoir, « *par l'exemple de leur vie et par le témoignage de leurs paroles, d'annoncer l'homme nouveau qu'ils ont revêtu par le baptême* » (20). Avant tout par un « amour oublieux de soi », « *qu'ils soient préoccupés dans leur charité de l'Homme lui-même, en l'aimant du même mouvement dont Dieu nous a cherchés* » (21). « *La vocation chrétienne est essentiellement une vocation à l'apostolat* » (22), et s'il y a « *dans l'Eglise diversité des ministères, mais unité de mission* » (23), « *chaque membre à part à la mission de tout le corps* » (24).

Ainsi le centre de gravité vient se placer sur le *laïcat*. Il se trouve à l'endroit où le message se réalise (par la médiation du clergé) et là où il doit être enraciné dans la matière du monde. Aujourd'hui plus que jamais. « *Rien ne peut remplacer les laïcs* » (25). « *L'Eglise n'est pas réellement fondée [...] aussi longtemps qu'un véritable laïcat n'existe pas et ne travaille pas avec la hiérarchie. L'Evangile ne peut s'enfoncer profondément dans les esprits, dans la vie, dans le travail, sans la présence active des laïcs* ». Car « *ils appartiennent aussi bien au Peuple de Dieu qu'à la communauté civile* » (26). C'est pourquoi aujourd'hui le champ de l'apostolat est précisément « *en grande partie ouvert à eux seuls* » (27). Le propre de leur état est de

(17) *Les évêques* § 16.

(18) *Oecuménisme* § 7.

(19) *L'activité missionnaire* § 35.

(20) *L'activité missionnaire* § 11.

(21) *Id.* § 12.

(22) *L'apostolat des laïcs* § 2.

(23) *Id.* § 2.

(24) *Les prêtres* § 2.

(25) *L'apostolat des laïcs* § 16.

(26) *L'activité missionnaire* § 21.

(27) *L'apostolat des laïcs* § 1.

mener leur vie au milieu du monde et des affaires profanes, « ils sont appelés par Dieu à exercer leur apostolat dans le monde à la manière d'un ferment » (28). Ils n'ont besoin pour cela d'aucune mission particulière de l'Eglise ; par le baptême et la confirmation, « le Seigneur les envoie eux-mêmes », et le Saint-Esprit les pourvoit « de dons particuliers pour ce faire » (29). Les laïcs sont « la lumière du monde » (30). Par leur « caractère d'être dans le monde » et leur « vocation propre » (31), ils sont invités à reconnaître « le lien étroit entre l'activité dans le monde et la religion, qui semble effrayer un grand nombre de nos contemporains » (32), parce qu'au contraire « la transformation du monde est k commandement nouveau de l'amour » (33), et que par un engagement aimant pour ses exigences sociales, économiques et politiques « la matière est préparée pour l'avènement du règne de Dieu » (34). C'est pourquoi il est spécialement « défendu » aux laïcs (comme en général à tous les chrétiens) « de dédaigner la vie corporelle. [...] C'est donc la dignité même de l'homme qui exige de lui qu'il glorifie Dieu dans son corps » (35).

Bien loin de « détourner les chrétiens d'édifier la civitas terrena », « la religion pousse les chrétiens à s'engager en elle de manière chrétienne » (36). Tout le devenir-homme du Christ et tout le travail de sa vie était un tel engagement (37). Par lui, le travail a reçu une nouvelle dignité définitive (38). En travaillant, nous devons l'« imiter dans son amour agissant » (39). En écho à la phrase de Lacordaire : « Il n'y a pas deux amours », le Concile dit de manière significative : « Il n'y a qu'une seule conscience chrétienne, et elle doit toujours le

guider dans les deux domaines » (40). « L'opposition artificielle entre les activités professionnelles et sociales d'une part, les activités religieuses d'autre part » « est à compter parmi les plus grandes erreurs de notre temps » (41). Si l'on a pu trop peu s'en apercevoir auparavant, la situation actuelle du monde nous contraint inévitablement à voir les deux activités dans leur convergence : le plan unitaire du monde terrestre et la tâche universelle (catholique) de l'Eglise sont coextensifs. L'horizon universel du monde est un motif qui contraint les chrétiens à percevoir la véritable totalité de leur mission (42). « Comme membres du Christ vivant, auquel ils ont été incorporés et configurés [...tous les fidèles] sont tenus de coopérer à l'expansion et au développement de son Corps, pour l'amener k plus vite possible à la plénitude. C'est pourquoi tous les fils de l'Eglise doivent avoir une vive conscience de leur responsabilité à l'égard du monde et nourrir en eux un esprit véritablement catholique » (43). Les deux domaines ne sont pas posés l'un à côté de l'autre sans relation entre eux, ils ne se recouvrent pas seulement formellement, car ce qui est atteint et qui doit l'être à travers les progrès scientifiques, techniques et culturels, c'est « la construction d'un monde plus humain » (44), l'adaptation des conditions de vie à la dignité de la personne humaine, autant que possible pour tous les hommes. Le progrès technique n'intéresse le Concile que de manière indirecte, comme « progrès des mœurs et des institutions » (45), puisque l'homme est bien « l'auteur, le moyen et la fin de la culture » (46), qui est tout entière « au service de l'homme » (47). Reconnaître et diriger le progrès correspondant (car celui-ci n'en découle pas automatiquement) (48) est déjà beaucoup ; mais le concept-clé qui est au centre de toute l'argumentation est celui de « dignité de la personne ». La culture peut produire de la justice — ce qui se dit négativement : elle peut travailler

(28) *Id.* § 2.(29) *Id.* § 3.(30) *Id.* § 13.(31) *L'Eglise* § 31.(32) *L'Eglise dans le monde* § 36.1.(33) *Id.* § 38.1.(34) *Id.* § 38.1.(35) *Id.* § 14.1.(36) *Id.* § 20.2.(37) *Id.* § 32.(38) *Id.* § 67.2.(39) *Id.* § 41.(40) *L'apostolat des laïcs* § 5.(41) *L'Eglise dans le monde* § 43.1.(42) *Id.* § 90.1.(43) *L'activité missionnaire* § 36.(44) *L'Eglise dans le monde* § 57.1.(45) *Id.* § 53.2.(46) *Id.* § 63.1.(47) *Id.* § 64.(48) *Id.* § 65.2.

à la suppression de la « misère infinie » (49) — et ainsi procurer des espaces pour la liberté, qui est à la fois « liberté chrétienne et liberté humaine » (50), car il n'y a pas deux libertés. La voie pour atteindre ces valeurs à partir du monde est la socialisation, — dont les dangers éminents sont très bien vus, auprès de leurs avantages (51) — et, avant tout, le danger d'une fausse autosuffisance (et donc de l'athéisme) de l'homme maître de la nature (52). La vraie justice terrestre et la vraie liberté ne peuvent finalement être atteintes et conservées efficacement que grâce à un motif plus élevé, celui de l'amour chrétien dans sa gratuité (53).

L'appel à la responsabilité

On le voit : « *la tâche du chrétien est tout à fait immense* » (54). Et cela vaut pour les laïcs : « *Gigantesque est le champ de leur apostolat* » (55). Ils ont « *d'innombrables occasions de l'exercer* » (56), précisément dans les domaines du monde qui ne sont ouverts qu'à eux (57). Cela exige d'eux « une durable conversion », qui doit « s'exprimer aussi à travers les structures de la vie du monde » (58). Cela requiert de la part des prêtres essentiellement « *qu'ils éveillent et soutiennent l'activité apostolique des laïcs* » (59). Cela requiert de la part des laïcs une compétence professionnelle irréprochable, et donc de l'initiative personnelle : « *Qu'ils ne pensent pas que leurs pasteurs aient une compétence telle qu'ils puissent leur fournir une solution concrète et immédiate à tout problème, même grave, qui se présente à eux, ou que telle soit leur mission* » (60). Les laïcs

doivent pour cette raison posséder la connaissance de leurs adversaires, et d'abord du matérialisme et de l'athéisme (61), dont le concile dénombre neuf causes (62) et se munir de connaissances théologiques approfondies (63). Il lui incombe la responsabilité de l'homme véritable (qui n'est connu que par le christianisme, puisqu'il sait comment Dieu voit l'homme), et c'est précisément dans l'entreprise de cette « *responsabilité pour ses frères et pour l'histoire* » que le laïc chrétien devient un vrai humaniste (64). En vérité, il réalise à sa manière « *l'esprit de pauvreté* », comme quelqu'un « *qui ne possède rien et qui pourtant a tout* » (65), il incarne ainsi l'esprit originaire, « *l'esprit authentique de l'Eglise* », parce qu'il « *doit cheminer jusqu'à la mort sur la voie de la pauvreté, de l'obéissance, du service et du sacrifice de soi* » (66). Il lui revient la responsabilité de la famille, dont il doit résoudre les multiples problèmes avec un esprit chrétien (67), la responsabilité de son travail, et également de la vie politique publique (68), de la vie économique, pour laquelle il doit connaître les principes chrétiens : les biens du monde sont destinés à la communauté ; ce qu'un individu singulier possède légitimement, il ne devrait pas le considérer comme lui appartenant exclusivement, mais aussi comme une partie du bien commun ; parce que tous les hommes ont un droit à ce qui est nécessaire pour vivre, d'une part le possédant est tenu de subvenir aux besoins des pauvres (et pas seulement avec son superflu), d'autre part le pauvre dans la nécessité a le droit de se procurer lui-même jusqu'aux richesses d'autrui (69). Le chrétien semble en définitive, selon cette conception de l'Eglise, s'engager sur tous les fronts et s'atteler à toutes les tâches.

(49) *Id.* § 84.3 ; 90.3.

(50) *L'Eglise* § 36.

(51) *L'Eglise dans le monde* § 25 ; 37.

(52) *Id.* § 19-20 ; 57.5.

(53) *Id.* § 72.2.

(54) *Id.* § 93.1.

(55) *L'apostolat des laïcs* § 14.

(56) *Id.* § 6.

(57) *Id.* § 7.

(58) *L'Eglise* § 35.

(59) *La formation des prêtres* § 20.

(60) *L'Eglise dans le monde* § 43.2.

(61) *L'apostolat des laïcs* § 31 a.

(62) *L'Eglise dans le monde* § 19.2.

(63) *Id.* § 62.7.

(64) *Id.* § 55.

(65) *Id.* § 37.4 ; 72.2.

(66) *L'activité missionnaire* § 5.

(67) *L'Eglise dans le monde* § 47-52 ; 87.

(68) *Id.* § 75.

(69) *Id.* § 69.1 et notes 8-10.

INLASSABLEMENT, le Concile appelle l'attention sur les *pauvres*, et précisément sous cette figure : les « *sans-revenu et les pauvres* » (70), les « *pauvres, les petits, les malades, les pécheurs, les incroyants* » (qui seront particulièrement reçus par les prêtres) (71), les « *émigrants, exilés, réfugiés, marins, aviateurs, nomades* » (que les évêques porteront dans leur cœur) (72), les « *faibles* » (qui sont accueillis par les laïcs) (73), « *les pauvres avant tout !* », dit la première phrase de la constitution sur l'Eglise et le monde (74). « *La plus grande partie du globe souffre encore d'une telle misère que le Christ lui-même, dans la personne des pauvres, réclame comme à haute voix la charité de ses disciples* » (75). Il faut donc tout faire — naturellement avec les non-chrétiens — pour supprimer le scandale de l'actuel partage des biens.

Ainsi le chrétien est appelé au *travail en commun et au dialogue* avec tous les hommes. Le mot de dialogue, si souvent employé par le Concile, semble pour certains avoir une résonance relativiste qui n'engage à rien, et ils l'interprètent donc ainsi. En vérité, celui-ci est plus difficile qu'une simple annonce unilatérale. Il signifie : tenir ferme. Se présenter à l'inéluçable opposition. Comme les prophètes, aller à l'encontre des rois, des prêtres, du peuple. Comme le Christ lui-même l'a toujours fait (76). C'est un « dialogue du salut », qui doit se signaler par l'unité de la vérité et de l'amour, de la clarté et de l'humilité, de l'intelligence et de la confiance (77). Chaque prêtre doit y être préparé (78), et il y va aussi du dialogue œcuménique et de la rencontre avec les autres religions (79).

Là où l'on rencontre des erreurs manifestes, l'on doit distinguer entre l'erreur, qu'il faut condamner, et l'homme, qui a sa dignité de personne et dont Dieu seul dirige le cœur (80).

(70) *Les évêques* § 13.

(71) *La formation des prêtres* § 8. Cf. *Les prêtres* § 6.

(72) *Les évêques* § 18.

(73) *L'apostolat des laïcs* § 8.

(74) *L'Eglise dans le monde* § 1.1.

(75) *Id.* § 88.1.

(76) *L'activité missionnaire* § 11.

(77) *Les évêques* § 13.

(78) *La formation des prêtres* § 15.

(79) *Id.* § 16 : *Œcuménisme* § 4 ; *Relation avec les Eglises catholiques orientales* § 22.

(80) *L'Eglise dans le monde* § 28.2.

Il ne serait pas faux de voir, dans l'esprit du Concile, toute la réforme de l'Eglise comme dirigée vers le grand mouvement de mission de l'Eglise. Pour le formuler de manière exagérée : les clercs doivent être la lumière des laïcs, pour que les laïcs puissent être la lumière du monde. La « collégialité des évêques » implique, outre une note « démocratique », qu'on se rapproche du monde, et dans l'ensemble les ministères cléricaux sont relancés par la prééminence universelle et chrétienne du « service » (81). Ainsi il est décisif que les clercs soient appelés à une collaboration compétente avec les laïcs, à commencer par les congrégations romaines (82), en passant par le ministère diocésain (83), jusqu'à la paroisse (84). C'est pourquoi il est toujours et sans cesse question des « droits et devoirs » du laïcat dans l'Eglise (85). Même l'exemption des ordres religieux est si profondément restreinte qu'elle s'insère sans friction dans le mouvement missionnaire d'ensemble de l'Eglise (86). Le clergé apparaît donc pourvu d'une énorme responsabilité ; non seulement l'évêque, mais même le séminariste, le curé de paroisse et ses vicaires. Si on lit cette section (87), l'on verra que la mobilisation des laïcs pour le témoignage chrétien dans le monde n'en décharge pas les prêtres, et qu'elle l'exige doublement — mais pourtant de manière tout à fait spirituelle. Il s'agit bien pour eux d'une spiritualité qui naît du centre de l'Evangile (88), mais ainsi il est manifeste « *que toutes les activités des croyants dans le monde* » peuvent être connues comme « *baignées de la lumière de l'Evangile* » (89). C'est précisément cette amplitude que l'on ne cesse de requérir de la prédication : elle doit absolument être homélie, explication de

(81) A propos des évêques : *Les évêques* § 16 ; des prêtres : *Les prêtres* § 6 et *passim*. Pour l'Eglise en général : *L'activité missionnaire* § 12.

(82) *Les évêques* § 10.

(83) *Id.* § 27 ; *L'apostolat des laïcs* § 26.

(84) *Les évêques* § 30. *L'apostolat des laïcs* § 26.

(85) *Les prêtres* § 16. *L'apostolat des laïcs* § 3 ; cf. *L'Eglise dans le monde* § 65.3, etc.

(86) *Les évêques* § 35.

(87) Les prêtres et La formation des prêtres : *Les évêques* § 28-30.

(88) Et donc du cours fondamental christocentrique à l'usage des séminaristes qui reçoit une nouvelle introduction dans *La formation des prêtres* § 14,16.

(89) *L'Eglise dans le monde de ce temps* § 43.3.

l'Évangile, mais de telle manière que les croyants puissent appliquer cette explication à leur vie dans le monde (90).

Les exigences religieuses

Le Concile exige une telle amplitude : depuis l'authentique révélation chrétienne jusqu'à la totale ouverture au monde dans la mission chrétienne. On attend ainsi des évêques qu'ils proclament « le mystère intégral du Christ », mais par là ils doivent se rapporter aux « réalités terrestres » et à leurs revendications qui concernent les chrétiens (91). Puisqu'il ne s'agissait pas pour ce Concile de définitions dogmatiques, c'est *le mystère de la révélation comme tel qui est présupposé* (ce qui est évident en d'innombrables endroits), sans que celui-ci soit représenté expressément et complètement. Les nombreuses injonctions faites aux prêtres, aux ordres religieux et aux laïcs, de puiser à la plénitude de la révélation pour leur apostolat, montrent clairement que le Concile n'a d'aucune manière annoncé une « nouvelle spiritualité », qui aurait eu en quelque sorte son centre dans une « conversion au monde ». Il y a aujourd'hui chez les gens d'Église, et particulièrement parmi les théologiens et les professeurs de théologie, une fâcheuse « sécularité », qui passe à côté du Concile et qui prétend faussement faire voile sous ses couleurs. Contre elle, on doit tenir ferme quelque chose qui vaut comme *principe d'interprétation* pour tous les textes conciliaires : le Concile requiert de nouveaux *ajustements* pour que le message originnaire puisse parvenir où il veut et où il doit parvenir ; il dresse pour cette raison de nouvelles *exigences*, qui toutes proviennent de la volonté originnaire du Dieu indivisible, trois en un, Créateur, Rédempteur et Sanctificateur. Tous les chrétiens ont le droit et le devoir, qui n'est pas toujours rappelé à leur mémoire, d'avoir présentes à l'esprit les vérités dogmatiques élémentaires comme arrière-plan évident de tout ce qui est dit, de ramener tout ce qui surgit de neuf à la source première de la révélation, et de l'interpréter à partir de là. Le Concile dit bien assez que ce

(90) *L'apostolat des laïcs* § 24 ; 35 ; *La révélation* § 21 : 23-24 ; *Les évêques* § 30,2 ; *Les prêtres* § 4 (les difficultés de la prédication dans le monde présent y sont soulignées) ; 5.

(91) *Les évêques* § 12.

principe (au fond évident) se confirme dans ses directives. Nous ne pouvons qu'en indiquer quelques lignes.

Puisque seul le Christ est la solution des problèmes du monde, y compris des plus graves tensions (92), puisqu'il est « *le centre du genre humain* » (93), il s'agit qu'il prenne figure dans « *tous les croyants* » (94), ce qui veut dire que tous « *s'offrent eux-mêmes comme une hostie vivante, sainte, agréable à Dieu* » (95). « *Suivant le Christ pauvre, [...] imitant le Christ humble, ils ne sont pas avides d'une vaine gloire, mais ils s'efforcent de plaire à Dieu plutôt qu'aux hommes, toujours prêts à tout abandonner pour le Christ, à souffrir persécution pour la justice et à prendre leur croix* » (96) : voilà ce qui est attendu du laïc. Et celui-ci, malgré sa piété, « *doit être bien inséré dans le caractère profane de son travail* » (97), il doit « *accomplir la mission du Christ et de l'Église en vivant par la foi le mystère divin de la création et de la rédemption sous la motion de l'Esprit-Saint, qui [...] sollicite tous les hommes à aimer Dieu comme un père et à aimer en lui le monde et les hommes* » (98). Le laïc doit apprendre sa piété envers le Christ à travers la participation active à la liturgie, et d'abord à la sainte messe. Lui qui a déjà été introduit par le baptême dans le mystère pascal de la mort et de l'ensevelissement, il doit ici apprendre à se sacrifier lui-même, à annoncer la mort du Seigneur en recevant la jouissance de son banquet pascal jusqu'à ce qu'il revienne (99). Les exigences religieuses de *l'apostolat des prêtres* sont traditionnelles sans restriction : les prêtres sont « mis à part pour l'Évangile de Dieu » (*Romains, I, 1*), « pleinement consacrés » à l'œuvre pour laquelle Dieu les appelle, ils doivent être dans le monde en n'étant pas du monde (100). Ils doivent tuer en eux les œuvres de la chair, et

(92) *L'Église dans le monde de ce temps* § 10,2 ; 22. 1-6.

(93) *Id.* § 45.2.

(94) *L'Église* § 7.

(95) *Id.* § 10.

(96) *L'apostolat des laïcs* § 4.

(97) *Id.* § 29.

(98) *Ibid.*

(99) *La liturgie* § 6 ; 48.

(100) *Les prêtres* § 3.

laisser vivre en eux le Christ à tel point qu'ils puissent le représenter à l'autel (101). Ils doivent être obéissants (102), observer le célibat (103), et ainsi « être convaincus de la prééminence de la virginité consacrée au Christ » (104), « l'accepter joyeusement », « comme signe et stimulant de la charité pastorale », et comme « source particulière de leur fécondité spirituelle » (105), et donc « ne pas se laisser impressionner par de fausses théories, qui présentent la continence parfaite comme impossible ou nuisible à l'épanouissement humain » (106). Ils sont tenus de manière pressante à épouser la pauvreté volontaire à la suite du Christ, et ils doivent en tous cas éviter tout ce qui pourrait rendre plus difficile l'accès des pauvres à l'église paroissiale (107). Ils doivent dans leur proclamation « ne pas avoir honte du scandale de la croix » (108).

Avant tout, le poids principal porte sur la prière, la méditation, la contemplation, l'adoration : ces concepts et ces exigences ne cessent de revenir. Le candidat à la prêtrise entretiendra dans son cœur « une véritable méditation de la parole de Dieu » (109), il est recommandé aux prêtres dans leur ministère de rechercher les meilleurs moyens « pour communiquer aux autres ce qu'ils ont vu dans la contemplation » (110) ; ils doivent d'abord « considérer les grands mystères qui sont signifiés et accomplis dans le célibat » : les « noces mystérieuses du Christ et de l'Eglise » (111). On aspire à la compénétration de l'action et de la contemplation, mais de telle manière que finalement l'action reste dirigée « vers la contemplation » (112).

(101) *Id.* § 12-13.

(102) *La formation des prêtres* § 9. « L'obéissance est la vertu particulière du serviteur du Christ, qui a racheté le genre humain par son obéissance » *L'activité missionnaire* § 24.

(103) *La formation des prêtres* § 10.

(104) *Ibid.*

(105) *Les prêtres* § 16.

(106) *La vie religieuse* § 12.

(107) *Les prêtres* § 17.

(108) *L'activité missionnaire* § 24.

(109) *La formation des prêtres* § 8.

(110) *Les prêtres* § 13.

(111) *Id.* § 16.

(112) *La liturgie* § 2.

Les prêtres doivent « nourrir et alimenter leurs actions de la plénitude de leur contemplation » (113). C'est bien la question la plus difficile : comment « sauvegarder dans l'humanité les puissances de contemplation et d'admiration qui conduisent à la sagesse ? » (114) car l'équilibre entre les exigences de la vie collective et celles de la contemplation est maintenant rompu (115). Et le prêtre doit d'autant plus rechercher pour soi « le véritable esprit de prière » par une relation personnelle au Christ « dans la visite et le culte personnel de la sainte Eucharistie » (116). C'est pourquoi l'atmosphère dans les séminaires doit déjà « être imprégnée de l'amour du recueillement et du calme » (117).

Ainsi les ordres religieux, et précisément les ordres purement contemplatifs sont hautement loués. « Aussi pressante que puisse être la nécessité d'un apostolat actif, ils ont une place de choix dans le corps mystique du Christ », comme « sources d'où proviennent les grâces célestes » (118), comme « lieux pour l'édification du peuple chrétien » (119). La vie contemplative, précisément dans sa forme monastique, doit avant tout être orientée vers les jeunes Eglises des pays de mission (120) ; les ordres sont chargés d'y entreprendre de nouvelles fondations (121). Mais le moment contemplatif appartient à l'Eglise tout entière : la « sainte liturgie a pour but premier l'adoration de la majesté divine » (122), c'est pourquoi dans la sainte messe « on observera aussi en son temps un silence sacré » (123). Cela n'empêche pas que le peuple soit par là enseigné, car « dans la liturgie, Dieu parle à son peuple ; le Christ annonce encore la bonne nouvelle » (124). Un des effets de la technique, espère le Concile, pourrait être de libérer l'homme de l'esclavage de la

(113) *L'Eglise* § 41.

(114) *L'Eglise dans le monde* § 56.4.

(115) *Id.* § 8.2.

(116) *Les prêtres* § 18.

(117) *La formation des prêtres* § 11.

(118) *Les ordres religieux* § 7.

(119) *Id.* § 9.

(120) *L'activité missionnaire* § 18.

(121) *Id.* § 40.

(122) *La liturgie* § 33.

(123) *Id.* § 30.

(124) *Id.* § 33.

matière, « pour qu'il s'élève plus facilement à la prière et à la contemplation du créateur » (125). Il incombe à l'Église, avant tout, d'être préoccupée du développement plénier de la personnalité, « pour développer les puissances d'admiration et de contemplation » (126). Et cela enfin par la confrontation « avec les anciennes traditions ascétiques et contemplatives » (de l'Asie) (127), que l'Église ne peut rencontrer autrement qu'en s'imprégnant elle-même de l'esprit de contemplation. Et pareillement, le monachisme oriental est hautement loué (128).

C'est pourquoi on accorde une grande valeur au fait que les évêques et les prêtres, eux-mêmes adonnés à la contemplation, soient capables et soucieux d'éveiller les *charismes* qui se trouvent dans le peuple chrétien en général, de les discerner, et « autant que possible, de développer les vocations de prêtres, de religieux et de missionnaires » (129). Les prêtres doivent être conduits « à aider les religieux et les religieuses », et ils doivent pour cela exercer l'art de « la direction spirituelle » (130). Les prêtres et les enseignants chrétiens « doivent faire de sérieux efforts pour donner, à proportion des besoins de l'Église, un nouvel accroissement de vocations religieuses choisies avec soin et discernement. Même dans la prédication quotidienne, on traitera plus souvent que jusqu'ici des conseils évangéliques et du choix de l'état religieux » (131). Naturellement, les parents chrétiens ont une responsabilité touchant ces vocations (132). Même les religieux ne doivent pas s'en laisser conter, les conseils évangéliques « loin de s'opposer au progrès véritable de la personne humaine, cherchent plutôt, par leur nature même, à le promouvoir au plus haut point. [...] Et personne ne doit penser que les religieux, du fait de leur consécration, deviennent étrangers aux hommes et inutiles dans la cité terrestre » (133). Car comment la forme de vie de Jésus-Christ et de sa mère pourrait-elle être inutile à l'Église et au monde ? La vie

(125) *L'Église dans le monde* § 57.4.

(126) *Id.* § 59.1.

(127) *L'activité missionnaire* § 18.

(128) *Les églises catholiques d'Orient* § 15.

(129) *Les évêques* § 15 ; pour les prêtres. *Les prêtres* § 9.

(130) *La formation des prêtres* § 19 ; *Les prêtres* § 6.

(131) *Les religieux* § 24.

(132) *L'Église dans le monde* § 52.1 ; *L'activité missionnaire* § 41.

(133) *L'Église* § 46.

conforme à ces conseils est « signe et stimulant de la charité, et une source peu commune de fécondité spirituelle dans le monde » (134). Le clergé séculier et les missionnaires sont donc appelés à une spiritualité des conseils du Christ (135). Et spécialement : « l'obéissance est si loin de mépriser la dignité personnelle de l'homme, qu'elle le conduit toujours davantage vers la perfection », à condition certes que les supérieurs reconnaissent et respectent précisément la dignité personnelle de celui qui obéit (136).

DANS ce contexte on doit encore mentionner à quel point le Concile, que l'on présente tout à fait illégitimement comme anti-marial, désire que la Vierge Mère de Dieu soit vénérée par tous les états de vie. Par les prêtres (« ils doivent aimer et vénérer Marie avec une confiance filiale ») (137), par les laïcs (138), par les religieux (139), par toute l'Église (140), tandis que toute la vénération mariale de l'Église d'Orient est magnifiée (141). La situation de Marie et de sa vénération dans l'enseignement sur l'Église en général met la mère de Dieu à la première place, là où devient visible la véritable portée de ses privilèges : d'être *typus et exemplar spectatissimum et, ainsi, la « mère bien-aimée »* (142) et donc d'être « appelée avocate, auxiliaresse, aide et médiatrice » (143). « En elle, l'Église est déjà arrivée à sa perfection » (144). Marie est donc la figure eschatologique de l'Église, qui demeure dans tous ses autres membres *semper reformanda*.

Tout ce qui a été déclaré sous le titre de *liberté religieuse*, de rencontre avec les religions non-croyantes, et d'œcuménisme, appartient aux conditions de l'être et de l'agir de l'Église. Ainsi

(134) *Id.* § 42 ; *Les religieux* § 12-14.

(135) *Les prêtres* § 15-17.

(136) *Les religieux* § 14.

(137) *La formation des prêtres* § 8 ; *Les prêtres* § 18.

(138) *L'apostolat des laïcs* § 4.

(139) *Les religieux* § 25.

(140) *L'Église* § 52 sq. ; *Les laïcs* § 103.

(141) *Les Églises catholiques d'Orient* § 15.

(142) *L'Église* § 53.

(143) *Id.* § 62.

(144) *Id.* § 65.

1. On rend honneur au Créateur, à l'unique Seigneur, qui a créé toutes les personnes libres et directement pour elles-mêmes, tandis que l'Église n'est que la servante de l'humanité. 2. On rend honneur au Christ, qui est venu à nous dépouillé de toute puissance, et qui dans sa prédication et sa parole n'a exercé de pression sur personne, mais qui a recommandé qu'on l'imite comme doux et humble de cœur. 3. On rend honneur au Saint-Esprit, qui souffle où il veut, et qui peut également répandre les grâces et les révélations cachées hors de l'Église visible. Tout cela, l'Église des premiers temps l'avait su (145), et il est humiliant pour nous de devoir réapprendre après tant de siècles ce qui avait été au moins partiellement oublié. Combien de temps perdu ! Le monde nous a contraints finalement au « désarmement » chrétien, qui n'a plus que « la force de Dieu » (*Ephésiens*. 6,11) et dont la seule victoire est de rencontrer ses contemporains.

Avec les véritables valeurs chrétiennes : la prière, la pénitence, les conseils évangéliques, l'apostolat désarmé, l'amour respectueux de tous les hommes, le chrétien est envoyé dans « le monde séculier », où il doit « soutenir » le dialogue et faire ses preuves dans le domaine du travail. La plus grande tension est exigée, les ponts aux plus grandes arches sont nécessaires, les plus lourdes responsabilités sont posées. Le Concile a aggravé, il n'a rien facilité. Il a été, plus que tout autre, un *Concile du Saint-Esprit*. Car l'Esprit vient du Père et du Fils ; du Père, qui a créé le monde et ses ordres, du Fils, qui a racheté le monde par la croix et l'extrême renoncement. Mais ce ne sont pas deux sphères posées l'une à côté de l'autre, car le Père a créé toutes choses dans le Fils, et le Fils a racheté toutes choses dans le Père, afin de mettre à ses pieds le règne accompli (1 *Corinthiens* 15,23). Mais l'Esprit est l'unité ultime du monde de la création et du monde de l'Église, il est mondain et spirituel au sens mentionné à l'instant : tout ce qui est du monde, il le transporte vers le Père, tout ce qui est du Christ, il l'ouvre au cosmos du Père. Dans la personne de ses représentants officiels, l'Église a compris que, par l'être désarmé et dépouillé de cet amour qui ne possède que des armes spirituelles, elle est placée à la place la plus ouverte et donc la plus fructueuse qui se puisse

(145) *La liberté religieuse* § 11 ; « Aux origines de l'Église, ce n'est pas par la contrainte ni par des habiletés indignes de l'Évangile que les disciples s'employèrent à amener les hommes à confesser le Christ comme Seigneur ».

penser : à la place du Saint-Esprit, qui souffle en liberté entre le règne du Père et le règne du Fils, qui est insufflé par le Père au Fils (du monde à l'Église) et également par le Fils au Père (de l'Église au monde).

Phénomène d'atrophie

Il est dommage que l'époque post-conciliaire ne semble pas encore avoir complètement aperçu la grandeur du programme, — qui n'apparaît, il est vrai, que si l'on considère son unité. Soulignons deux points principaux (en passant sous silence le reste) qui entravent son déploiement : une tendance au libéralisme dans la théologie et une surévaluation unilatérale de la réforme liturgique.

1. Au lieu de donner au peuple chrétien en marche dans le monde une théologie forte, forgée à partir de la plénitude de la révélation, la théologie actuelle montre de multiples incertitudes et signes de délabrement. Les manuels scolastiques ne suffisent plus, on doit revenir à l'Écriture. Mais l'Écriture est par beaucoup détruite de l'intérieur, à l'aide des méthodes protestantes de la démythologisation. Si l'on en tire les conséquences, il ne reste dans les faits rien de plus qu'un humanisme libéral-chrétien, qui se réclame faussement du Concile et de son appel au dialogue, mais qui n'a plus aucune bonne nouvelle de Dieu à annoncer. Même le slogan des « chrétiens anonymes », — qui possèdent par l'ordination surnaturelle du monde des voies de salut à l'extérieur de l'Église chrétienne —, dilue, pour la compréhension moyenne, la nécessité de la confession positive du Christ : on peut aussi s'en passer. Ce n'est pourtant pas en réduisant « la largeur, la longueur, la hauteur » de la vérité de l'amour de Dieu « qui surpasse toute conception » (*Ephésiens* 3, 18-19), que l'annonce et l'exposition du christianisme seront facilitées, mais au contraire, en ramenant toujours — dans la prédication, la catéchèse, le catéchuménat des adultes (146) — tous les aspects singuliers de la vérité jusqu'aux plus grandes profondeurs et en les exposant comme le mystère inimaginable et insondable de Dieu dans l'absolu.

(146) « Les Évêques doivent aussi s'efforcer de restaurer ou d'aménager le catéchuménat des adultes », *Les évêques* § 14.

2. La réforme liturgique règle un désir millénaire. Ce désir est si pressant et si central qu'aucune objection tirée de l'histoire de la culture ne peut lui résister : ni la noblesse et la beauté du latin, ni la magnificence et la valeur de l'ancien style architectural, qui étaient ordonnés à une liturgie cléricocentrique, ni même la difficulté pour notre époque sans culture de forger une langue liturgique convaincante, etc. Tout cela n'est qu'un obstacle secondaire auprès du désir primitif : « *une participation consciente et active* » (147) du peuple assemblé au service divin. Mais cette réforme si instamment nécessaire n'est pas le centre des efforts du Concile, — et elle ne doit apparaître dans cette lumière ni aux clercs ni aux laïcs — ; elle ne doit pas égarer, choquer le peuple, au point de le décourager et de le rebuter quand il s'agit de prier. On aura bien plutôt souci « *que les formes nouvelles sortent des formes déjà existantes par un développement en quelque sorte organique* » (148), et cela doit être entrepris « avec prudence » (149). Il est très vrai que la messe n'est « pas de nature privée », et les croyants doivent savoir clairement que « *la célébration commune doit l'emporter sur la célébration individuelle et quasi privée* » (150). Il ne faut pourtant pas oublier que la messe dominicale est située dans la semaine pour de nombreux chrétiens de ce temps, puisqu'ils y rapportent aussi à Dieu leurs aspirations personnelles, et qu'il est dangereux de leur dérober cette occasion d'une adoration personnelle de Dieu, sans produire le succédané nécessaire. Du moins « *un silence sacré doit être observé en son temps* » (151), après la consécration et la communion, et d'autre part les prières du peuple doivent être soignées (152), la prière personnelle à la maison réapprise. Enfin les textes en langue vernaculaire doivent être rédigés de manière à correspondre à la réceptivité linguistique d'aujourd'hui (ce qui ne vaut certes pas des traductions présentes des oraisons et de maintes épîtres), sans niveler leur valeur religieuse. Mais le clerc doit ici comme naguère se sentir le serviteur du peuple et en avoir l'attitude, et le service divin ne doit pas être perçu comme l'occasion d'un

(147) « *Conscia et actuosa participatio* », *Liturgie* § 4 et très souvent.

(148) *Liturgie* § 23.

(149) *Id.* § 19.

(150) *Id.* § 27.

(151) *Id.* § 30.

(152) *Id.* § 13.

nouveau cléricisme, selon lequel il pourrait s'en donner à cœur joie et conduire son troupeau à sa guise. Quant au retournement de l'autel, hors duquel, pour de nombreux ecclésiastiques, il n'est point de salut, le Concile n'en dit pas un mot. Il peut dans les églises modernes être tout à fait profitable ; dans les églises baroques, il produit principalement un vide, y compris liturgique. Le gain est faible ; il est tout aussi significatif pour le prêtre, en tant que porte-parole du peuple, d'aller dans la même direction que lui vers Dieu, que d'aller à sa rencontre (dans la « fonction du Christ »). En tout cas on gagne peu de chose à faire d'un tel remplacement d'éléments accessoires une fin, alors qu'ils ne sont que des moyens.

La totalité de l'arc (153)

CHACUN dans l'Église, qu'il soit moine ou moniale, évêque ou prêtre, laïc ou missionnaire, est tenu de produire dans son existence la totalité de l'arc. Le moine et la moniale se consacrent à Dieu pour la rédemption de la totalité du monde séculier, qu'ils fassent partie d'un ordre actif ou contemplatif. L'évêque et les prêtres travaillent auprès du peuple laïc, qui pénètre dans le monde, et ils ont aussi devant les yeux dans toutes leurs activités les non-catholiques et les non-chrétiens. Les missionnaires, par vocation, s'acheminent dans le monde avec l'Église, et aussi les laïcs, chacun à sa manière. Les communautés dans le monde (instituts séculiers) sont comme un symbole particulièrement impressionnant pour l'Église présente, car leur exigence propre est « la totalité de l'arc » : consécration de la vie à Dieu dans les conseils évangéliques et en même temps travail de laïcs dans toutes les professions et tous les milieux séculiers. Eux non plus ne doivent pas se laisser dire que la consécration de leur vie fait obstacle à leur liberté personnelle ; selon l'enseignement très clair du Concile, le renoncement chrétien conduit à la véritable

(153) En allemand. *Bogen* (arc, arche, arceau) : une ouverture maximale dans la tension la plus haute. Le terme était introduit dans la section précédente par une comparaison avec les arches d'un pont, ici il s'agit plutôt de maintenir le rapport entre les pôles opposés — comme dans un arc électrique (n.d.t.).

liberté et à la maturité de l'amour (154). Il comprend cela, celui qui vit pour servir et non pour jouir (155).

Hans-Urs von BALTHASAR

(traduit de l'allemand par Olivier Boulnois)
(titre original : Das Konzil des Heiligen Geistes)

Hans-Urs von Balthasar, né en 1905 à Lucerne (Suisse), prêtre en 1936. Décédé le 26 juin 1988. Membre de la Commission théologique internationale : membre associé de l'Institut de France. Cofondateur de l'édition allemande de *Communio*. Cardinal en 1988. Dernières publications en français : *L'Église de l'Église*, « Communio », Fayard, 1986, *Espérer pour tous*, DDB, 1987, *L'Enfer*, DDB, 1988.

**Souscrivez un abonnement de parrainage au profit d'un tiers : séminariste, missionnaire, prêtre âgé.
Voir page 132.**

(154) *L'Église* § 46 ; *Les religieux* § 14 etc.

(155) Le Concile ne développe pas de doctrine propre concernant les communautés séculières, celle-ci était déjà développée depuis peu de temps (à de nombreuses reprises depuis 1947). Voir pourtant *L'Église* § 31 ; *Les religieux* § 1 et 23 ; *L'Église dans le monde* § 62,7 ; *Les missions* § 21 ; *L'œcuménisme* § 29, où les nouvelles formes de la vie religieuse sont présentées comme des signes de la réforme de l'Église.

Ricardo BLAZQUEZ

Un séminaire à l'heure de la nouvelle évangélisation : l'exemple de « *Redemptoris Mater* »

AU numéro 18 des *Lineamenta* préparant l'Assemblée ordinaire du Synode des Evêques, tenu à Rome en octobre 1990 et consacré à la « *formation des prêtres dans la situation actuelle* », se trouve l'affirmation suivante : « Les mouvements apostoliques et spirituels ont souvent un fort impact sur les jeunes. On peut voir dans ce fait un signe des temps. Beaucoup suscitent des conversions, éveillent au goût de Dieu et initient à une vie de prière et à un esprit apostolique. De nombreuses vocations sacerdotales et religieuses naissent et se développent au sein de ces mouvements, qui créent une atmosphère éducative et ont le souci de la formation sacerdotale. Dans leur diversité, ces vocations révèlent l'infinie richesse du Mystère du Christ, présent dans l'« unité de la communion ecclésiale et du sacerdoce apostolique, en vue du service pastoral et de l'annonce de l'Évangile aux hommes d'aujourd'hui ».

Cette affirmation s'applique parfaitement à ce que l'on appelle le « Chemin néo-catéchuménal » sans en exclure pour autant d'autres mouvements d'Église, comme par exemple « Communion et Libération », « Rénovation Charismatique Catholique », l'Action Catholique, l'Opus Dei, etc... Notre communication se limitera au « Chemin néo-catéchuménal ».

1. Introduction

Le Chemin néo-catéchuménal a constitué en fait une atmosphère favorable, un humus fécond, où ont germé et mûri d'abondantes vocations presbytérales. Par exemple, une fois terminée, à Saint-Jacques de Compostelle, la IV^e Journée Mondiale de la Jeunesse (19-20 août 1989), les 25 000 jeunes du Chemin qui, en compagnie d'une multitude immense, avaient fait le pèlerinage jusqu'à Saint Jacques, à l'appel du Pape, se rassemblèrent sur la place du Pilar, à Saragosse. Là, plus de 500 jeunes gens se déclarèrent disponibles pour se préparer au ministère presbytéral, et environ 400 jeunes filles pour embrasser la vie religieuse.

Depuis de nombreuses années — en réalité depuis que s'est ouvert le temps de l'Esprit, qui a permis un dynamisme de la personnalisation de la foi — se pose existentiellement cette question : il y a eu des vocations dans le néo-catéchuménat.

On peut remarquer comment, dans le développement vital de ses puissantes intuitions de fond (1), le Chemin s'est peu à peu élargi, enrichi, précisé, équilibré, tempéré... Au contact des multiples réalités chrétiennes (la prière, la famille spirituelle, la dévotion mariale, l'action pastorale dans la paroisse et le diocèse...) il acquiert peu à peu son visage d'adulte. Dans la croissance graduelle — n'oublions pas que c'est un catéchuménat — de son germe vigoureux, toutes les réalités sont « catholiquement » concernées, et marquées d'une sorte de « sceau » particulier.

La communauté de conversion et de foi est le lieu où, en parcourant tous le même chemin (2), chacun découvre son propre charisme, l'appel que le Seigneur lui adresse personnellement. Mariage chrétien, parcours d'évangélisation, ministère presbytéral, vie consacrée (jusqu'ici surtout contemplative)...

(1) Cf. mon livre « *Las comunidades neocatecumenales. Discernimiento teológico*, Bilbao, 1988, pp 19-57. A notre avis, il y a trois grandes intuitions : « L'annonce de la résurrection de Jésus-Christ », « Chemin de foi et de conversion » et « La communauté comme réalisation de l'Eglise ». (Traduction en italien aux Ed. Paulines).

(2) « *Si la communauté de Qumram se consacrait à vivre dans le désert en cheminant avec le Seigneur, Jean-le-Baptiste enseigne aussi cet idéal pour préparer le chemin au Seigneur. La communauté chrétienne (...) se considéra aussi elle-même comme « le Chemin » (Act. 9,2; 19,2; 22,4; 24,14-22), peut-être parce que son existence constituait le chemin qui préparait la venue finale du Christ, un chemin de vie tracé par Jésus et animé par l'Esprit* » (Raymond E. Brown, *El Evangelio segun Juan* (t. II), Madrid 1979, pp. 875s.)

L'Eglise est le Corps du Christ uni dans la Communion et la mission, et se diversifiant en des services concrets. Effectivement, au long de l'itinéraire néo-catéchuménal, chacun est invité, de temps en temps, sans qu'on l'y contraigne le moins du monde, à accueillir généreusement le don que l'Esprit lui octroie. Bien entendu, il est patent que le fonctionnement du Chemin néo-catéchuménal n'a pas pour fin de récupérer des vocations. C'est un chemin de foi et de conversion, d'initiation chrétienne, de rencontre personnelle avec Jésus ressuscité, et d'insertion cordiale et active dans l'Eglise qui est son Corps ; la vitalité de la foi entraînera la découverte pour chacun de sa vocation propre. La vocation chrétienne commune se concrétise en des vocations diverses au service de l'édification du Corps du Christ (3). La différence, à l'intérieur même de la communion, n'est pas opposition mais complémentarité, pour la vie et la mission de l'Eglise. C'est pour cela que, sans jalousie ni envie, les frères bénissent Dieu pour les charismes reçus, et leur édification est célébrée et fêtée dans la communauté, tous se sentant concernés par la maturation et le développement de cette multiplicité.

C'est dans le cadre de cette différenciation des vocations au sein de la grande vocation à la foi chrétienne, à la conversion au Dieu vivant et vrai, et à l'évangélisation, que se situe organiquement, pour le Chemin néo-catéchuménal, l'appel au ministère presbytéral.

Profondément ancré dans la foi de l'Eglise, à l'écoute de ceux qui président dans le Seigneur, et plus particulièrement de l'Evêque de Rome, informé des expériences réalisées et étant attentif chaque jour aux signes de Dieu, ce dynamisme d'explicitation des réalités chrétiennes et de la floraison des vocations, patient et sans ruptures, a conduit, dans les dernières années, à une nouveauté : *le séminaire*.

Le 1^{er} février 1988 a été fondé par le Cardinal Poletti, Vicaire de sa Sainteté pour le Diocèse de Rome, le *Collège diocésain de formation au ministère presbytéral pour la nouvelle « évangélisation »*, sous le patronage de la Très Sainte Vierge « Redemptoris Mater ». Le séminaire se trouve dans sa troisième année de

(3) Cf. Eph. 4,1-16, H. Schlier, *Der Brief an die Epheser*, Düsseldorf 1965 pp. 178ss. Ce texte a été cité par le Concile chaque fois qu'il s'agissait d'insérer les différents charismes dans la communion. Pour les prêtres *Presbyterorum ordinis* 9 ; pour les laïcs *Lumen gentium*, 30 et *Apostolicam actuositatem*, 2 ; pour les religieux *Perfectae caritatis*, I.

fonctionnement, et les séminaristes sont plus d'une centaine, de différentes nationalités. La décision de demander la fondation du séminaire avait été précédée d'un long temps de prière, de réflexion, de discernement. La convergence de plusieurs signes fut interprétée comme étant la volonté de Dieu. La mise en route du séminaire ne signifie pas un changement d'orientation du Chemin néo-catéchuménal, mais plutôt un approfondissement et un élargissement des formes de la « nouvelle évangélisation », d'après les fondateurs. Etant donné que de nombreux séminaristes étaient pratiquement préparés, puisqu'ils avaient effectué un catéchuménat sérieux et même abordé la théologie, douze ont déjà été ordonnés prêtres du diocèse de Rome pour la « nouvelle évangélisation ».

Au Chemin néo-catéchuménal l'on ne décide pas d'avance, autour d'une table de travail, des développements ultérieurs. Ce qui est par contre déterminant, c'est la docilité à Dieu dans l'histoire. Lire dans l'histoire, à la lumière de la Parole de Dieu, la volonté du Seigneur est une constante surtout dans les grandes décisions.

Après le séminaire de Rome, d'autres ont été ouverts avec la collaboration des communautés néo-catéchuménales. Le 26 décembre 1989 a été créé le « *Séminaire Diocésain Redemptoris Mater et Jean-Paul II* » destiné à former des prêtres pour la « nouvelle évangélisation » au Pérou, en Amérique Latine et dans le monde. Le cardinal Lopez Trujillo a ouvert à Medellin (Colombie) le 1^{er} janvier 1990 le « *Séminaire missionnaire archidiocésain Redemptoris Mater* », de formation au sacerdoce pour la « nouvelle évangélisation ». Les démarches du cardinal Suquia pour ouvrir à Madrid un autre séminaire diocésain aux caractéristiques similaires sont très avancées ; il s'agira de former des prêtres, en mettant spécialement l'accent sur la « nouvelle évangélisation » de l'Amérique hispanique. Il y a d'autres projets à plus long terme. Tous les séminaires ont déjà un nombre élevé de séminaristes.

Quant à l'origine de ce type de séminaires, on peut invoquer, puisque les écrits fondateurs s'y réfèrent, le document de la Sacrée Congrégation pour le Clergé « *Postquam Apostoli* » (25 mars 1980). Il contient les « Normes directrices pour la collaboration des Eglises particulières entre elles et spécialement pour une meilleure répartition du clergé dans le

monde » (4). Dans une lettre en date du 26 août 1986, adressée à S.S. le Pape Jean-Paul II, Kiko Argüello reconnaît qu'un tel document « a préparé le terrain à la construction d'un séminaire doté de ces caractéristiques, puisque y est affirmée « l'évangélisation comme tâche spécifique et principale de l'Eglise » (n° 3) et il invite les pasteurs à être attentifs « non seulement aux régions du monde où la Parole de Dieu n'a pas encore été annoncée, mais encore à celles où, surtout par manque de prêtres, grand est le risque de voir les fidèles s'éloigner de la pratique d'une vie chrétienne, voire même de la perdre » (n° 1).

Une telle implication n'aurait pas pu être trouvée sans l'aide précieuse de Mgr Romero de Lema, actuellement directeur spirituel du Séminaire de Rome confié au Chemin néo-catéchuménal. La création de l'O.C.S.H.A. (Œuvre de Coopération Sacerdotale Hispano-Américaine), dans laquelle était intervenu, également de façon décisive, Mgr Romero de Lema, en avait constitué déjà un précédent évident. C'est donc sans perdre de son aspect novateur que la nouveauté s'incorpore organiquement à la vie de l'Eglise.

Ne nous arrêtons pas aux détails purement canoniques, ni à la description détaillée de la vie communautaire, et regardons essentiellement les caractéristiques de ce type de formation au ministère presbytéral. A partir de la vie concrète l'on recherchera théologiquement son sens ecclésial et son éventuelle portée pastorale.

2. Caractéristiques du séminaire « *Redemptoris Mater* »

Pour nous, elles peuvent se résumer à trois : la dimension diocésaine, la perspective de la « nouvelle évangélisation » et la participation simultanée des séminaristes à la communauté néo-catéchuménale et au séminaire. Il n'est pas toujours aisé de se maintenir sur ces perspectives d'identité, lesquelles, loin d'être artificiellement proposées, se trouvent imbriquées de façon vitale dans l'histoire du Chemin. Il faut rester fidèle à son

(4) Cf. AAS 72 (1980) pp 343-364.

charisme, tout en montrant de la souplesse, ce qui est le propre de la vie.

a) La dimension diocésaine

Le séminaire est diocésain, comme les communautés sont paroissiales. Le « Chemin néo-catéchuménal » veut aider à ouvrir un itinéraire de formation à la foi adulte capable de convertir l'homme sécularisé et athée des temps modernes dans le cadre des structures déjà existantes de l'Eglise locale (paroisse et diocèse) ; nous pensons également que la construction de ce Séminaire Européen de la part du diocèse de Rome, avec la collaboration du Chemin néo-catéchuménal, peut aider les Eglises locales à s'ouvrir à l'évangélisation universelle dans l'esprit de « *Postquam Apostoli* » (cf. ci-dessus la lettre de Kiko Argüello à Jean-Paul II). Il y est demandé que le séminaire conserve son caractère diocésain, tout en évitant qu'il ne se transforme en institution missionnaire. La présence d'un recteur, évêque auxiliaire du diocèse de Rome, et d'un vicaire-recteur, prêtre du même diocèse, aidera à tenir ce cap. Les séminaristes doivent, est-il dit expressément, être initiés par le formateur à la dimension diocésaine.

La communauté néo-catéchuménale n'est pas un groupe spontané ni une « communauté de base », ni une association de laïcs, ni un groupe de prière... Elle veut être une réalisation locale de l'Eglise de Jésus-Christ dans les limites plus vastes de la paroisse et dans le cadre originaire et ecclésial du diocèse, où agit et se rend présente l'Eglise une, sainte, catholique et apostolique (cf. *Christus Dominus*, n° II). Le lieu de l'initiation chrétienne est avant tout la paroisse, et la communauté néo-cathéchuménale y est insérée.

Dans ce contexte, deux défis sont lancés aussi bien à l'Eglise qu'au Chemin néo-catéchuménal, en présence de ce charisme de l'Esprit : sauver autant la dimension paroissiale de la communauté néo-catéchuménale que la dimension diocésaine du séminaire et des prêtres qui s'y forment. L'on ne devrait pas obliger le Chemin néo-catéchuménal à avoir un statut spécial qui irait à l'encontre des exigences propres de son charisme ; à l'inverse, que l'on y fasse place à l'émergence d'autres charismes, lorsqu'ils aident à construire quelque chose, par exemple un institut séculier.

La dimension diocésaine du séminaire « *Redemptoris Mater* » de Rome, et des autres séminaires édifiés sur son modèle, se manifeste, entre autres aspects, par la fondation à l'initiative de l'évêque diocésain, et le fonctionnement sous sa responsabilité, par le truchement des formateurs désignés par ce même évêque.

La docilité à l'évêque, honoré comme pasteur, est un point sur lequel insiste le Chemin néo-catéchuménal, et qu'assimilent effectivement les catéchumènes. La communion sans réserves avec son évêque est exigée du prêtre qui se forme peu à peu dans le séminaire. La perception théologique claire du sens ecclésial de l'évêque est à la fois cause et effet de cette communion.

A travers ce que nous venons de dire, l'on comprend que si les curés ne veulent pas que s'ouvre le Chemin néo-catéchuménal, à travers leurs catéchèses et leurs paroisses, ou bien s'ils refusent qu'il se développe selon le rythme propre à son charisme, on aura coupé le séminaire à sa racine. Certes, toutes les vocations surgies dans les communautés néo-catéchuménales ne passent pas par le séminaire « *Redemptoris Mater* », puisque beaucoup se préparent en fait à être prêtres dans le séminaire de chaque diocèse ; mais les séminaristes qui s'y trouvent proviennent, effectivement, des communautés paroissiales de dix diocèses. Même si beaucoup de difficultés le guettent, le Chemin ne veut pas se transformer en un groupe « particulier » ; il y perdrait son identification avec les autres chrétiens, avec tout ce qui découle du baptême.

b) Un séminaire pour la « nouvelle évangélisation »

Ce séminaire possède une caractéristique essentielle : il a été créé « pour la nouvelle évangélisation ». Il se réfère donc à cette tâche fondamentale pour chaque génération et particulièrement grave et urgente dans le cas de la nôtre, tâche à laquelle Jean-Paul II nous invite depuis plusieurs années avec insistance (5). Une telle évangélisation doit être « nouvelle dans son ardeur, nouvelle dans ses méthodes, nouvelle dans son expression » (6). C'est-à-dire que, sans un zèle apostolique renouvelé dans la

(5) Cf. Discours prononcé au Symposium des évêques européens, le 11 octobre 1985.

(6) Discours aux évêques du CELAM à Haïti, Puerto Principe, 9 mars 1983.

conviction, inséparable du vécu personnel, que le salut de l'homme ne peut être qu'en Jésus-Christ ; et que, sans des chemins qui uniront dans de nouvelles synthèses la foi et la culture, à la fois fidèles à la tradition vivante de l'Eglise et parlant à l'homme contemporain ; et que, sans des formes nouvelles qui témoigneront en toute clarté de la force régénératrice de l'Evangile dans un monde qui d'une part a cessé de croire et d'autre part a besoin de communion et d'espérance, la « nouvelle évangélisation » n'aura pas lieu.

Celle-ci n'équivaut pas à un ensemble de tâches, auquel nous donnions autrefois un autre nom, et que nous appelons maintenant « nouvelle évangélisation ». Il est nécessaire que le nouveau nom recouvre exactement la nouvelle réalité. « Changer » pour que tout soit comme avant serait escamoter le problème bien réel qui se dresse devant nous. Bien entendu, la nouvelle évangélisation ne tend pas à restaurer un certain Moyen Age pour des chrétiens effrayés par une modernité où s'affirment la liberté et la sécularisation dans le comportement, comme on interprète parfois l'appel de Jean-Paul II dans l'œuvre collective intitulée « Le rêve de Compostelle », publiée il y a quelques mois.

La « nouvelle évangélisation » se propose de rafraîchir les racines de la foi, troublées et desséchées chez beaucoup par mille et un facteurs ; elle tient compte avant tout de situations fort diverses, spécialement de la part de ceux qui sont réticents au message chrétien : des zones entières de pays, traditionnellement chrétiens, dans lesquels la foi, par l'impact d'une sécularisation autant due à l'atmosphère générale qu'à des phénomènes plus profonds, s'est peu à peu enfermée dans des groupes de plus en plus frileux et insignifiants (par exemple, dans certains pays du nord de l'Europe) ; des quartiers nouveaux à la périphérie de nombreuses villes d'où est absente la force configuratrice de la foi ; des agglomérations immenses où la paupérisation et les misères de tous ordres atteignent des niveaux inimaginables (c'est le cas, par exemple, de ceux que l'on appelle « les nouveaux villages » au Pérou) ; des atmosphères où la pression des sectes est très forte.

Alors, au défi de l'évangélisation des plus éloignés, qu'ils aient toujours été loin de la foi ou qu'ils s'en soient peu à peu écartés, de ceux qui ont besoin d'une nouvelle évangélisation ou de ceux qui ne furent jamais réellement évangélisés, le Chemin néo-catéchuménal répond à sa manière. Ce chemin, qui est né au milieu des bidonvilles de Palomeras Altas (Madrid) comme

lieu de réunification salvatrice des âmes perdues (cf. *Tobie* 13, 10) a, au fil des années, et en ayant le regard fixé sur l'horizon présenté par le Pape comme tâche de l'Eglise, également concrétisé son dynamisme évangéliste dans ce séminaire.

Parmi les nouvelles formes que l'évangélisation peut prendre, il s'en trouve une qui, chez beaucoup de gens, est cause de scandale, mais qui fait frémir de gratitude ceux qui la comprennent : des familles entières, pour la plupart jeunes, avec des enfants petits, et souvent nombreux, s'en vont loin de chez elles, de leurs parents, de leur patrie pour évangéliser et consolider l'Eglise dans certains lieux, ou l'implanter dans d'autres. Il n'y a pas que des prêtres ou des religieux qui partent comme missionnaires, mais également des laïcs ; il n'y a pas que des laïcs célibataires, mais également des conjoints avec leurs enfants. Les paroisses qu'a adressées Jean-Paul II, à l'occasion de la fête de la Sainte Famille en 1987, à un groupe de couples du Chemin l'expriment en ces termes : « Tout de suite après Noël, la fête de la Sainte Famille, et c'est très significatif, car cela veut dire que la mission divine... parmi les hommes... faite homme avec l'Incarnation du Verbe, est confiée à la famille. Je vois bien dans cette rencontre comment, dans votre chemin néo-catéchuménal, la mission n'est pas confiée à des personnes isolées mais à la famille tout entière... Mais ce caractère missionnaire de la famille est en quelque sorte une nouveauté » (7). L'enfant en âge scolaire, à travers ses amis de collège, permet souvent à l'Evangile de pénétrer dans les autres familles. Si la famille est cellule constitutive du Peuple de Dieu, pourquoi ne le serait-elle pas dans le cadre de l'évangélisation ?

L'évangélisation à travers les familles est une forme originale et fragile ; elle suppose une précarité et une instabilité

(7) Publié dans *Avvenire* le 29 décembre 1987. « La conversion du monde antique au christianisme n'a pas été le résultat d'une activité planifiée, mais le fruit de l'action de la foi dans le monde, comme le montraient la vie des premiers chrétiens et l'esprit communautaire de l'Eglise. L'invitation réelle, à partir d'une expérience, à effectuer une autre expérience fut, humainement parlant, la seule force missionnaire de l'Eglise antique. La communauté de l'Eglise invitait à participer à cette même vie, dans laquelle elle découvrait la vérité dont la vie elle-même se nourrit... La nouvelle évangélisation, dont nous avons tant besoin aujourd'hui, nous ne la réaliserons pas avec des théories astucieusement élaborées : le manque catastrophique de réussite de la catéchèse moderne est trop évident. Seule la relation établie entre une vérité conséquente avec elle-même et la garantie que cette vérité est la vie elle-même, peut faire se manifester l'évidence de la foi attendue par le cœur humain : seule cette porte permettra à l'Esprit d'entrer dans le monde ». (J. Ratzinger, *Mirar a Cristo*, Valence 1980, p. 38).

admirables et comporte des difficultés qui ne sauraient être affrontées qu'avec amour et solidairement. Mais qui peut affirmer qu'il ne marche pas à la suite de Jésus et qu'il ne suit pas l'enseignement apostolique ? N'est-il pas vrai que l'existence même d'un couple jeune et ouvert, par la confiance qu'il met en Dieu, à la transmission de la vie, qui a renoncé à la sécurité d'une profession et de son environnement social, est déjà en soi une interrogation incontournable ? Pourquoi, au milieu de tout cela, sont-ils heureux ? Où ont-ils trouvé le secret de la vie ? N'oublions pas : au défi radical d'une nouvelle évangélisation on ne répond que radicalement. Quand le christianisme s'est trop souvent transformé en un nouveau produit de consommation bourgeois, ou que la foi en Dieu paraît être incapable de changer réellement la vie, ou que s'estompe la nouveauté de la vie en Christ, ou que l'on mélange de façon idolâtre Dieu et « Mammon » (cf. *Matthieu* 7,24), ne devons-nous pas remercier ceux qui, avec simplicité, avec humilité et en bénissant Dieu, montrent quelle est l'éternelle vérité de l'Évangile ?

On a comparé la foi de notre peuple à une cathédrale ; mais si ces dernières sont rongées par « la maladie de la pierre », la foi, elle, est affaiblie par la sécularisation. Dans ce contexte, une nouvelle et forte expérience du salut en Jésus-Christ devient nécessaire. Sur ce point, le Chemin néo-catéchuménal est parvenu à une synthèse vigoureuse faite de Parole de Dieu, de Liturgie, de morale et de vie concrète, rendant ainsi un grand service à l'Église d'aujourd'hui. A travers cette nouvelle synthèse l'homme retrouve tout le poids de la réalité chrétienne, en écartant la suspicion d'irréalité qui en a conduit beaucoup à réduire le christianisme à un service à caractère social. Être chrétien a commencé chez plus d'un à être une réalité profonde, personnelle, familière, forte, convaincante et source de joie. C'est là une question de foi, non de méthode pastorale ; ou, si l'on veut, de « charisme » unissant foi et culture chez le croyant, d'une façon à la fois nouvelle et fidèle à la tradition ecclésiale.

Donc, devant l'appel à une « nouvelle évangélisation » et la manière originale d'évangéliser à travers des groupes de familles dans un lieu concret, l'on perçoit comme irremplaçable le rôle du prêtre évangéliste. Présidant cette petite communauté, en communion avec leur vie centrée sur l'Eucharistie, il la préside également dans la communion à sa mission. Dans ce contexte

s'accentue d'une façon toute particulière la dimension évangélistique de l'action du prêtre (8).

Le séminaire « Redemptoris Mater » est tourné vers la préparation de prêtres de ce type. En combinant expérience et séminaire, ils se forment à l'évangélisation dans la précarité, la pauvreté, l'expérience du partage, la joie devant la force rédemptrice de l'Évangile accueilli par l'homme... C'est en partageant la vie de Jésus sur les chemins de Galilée que les Douze ont appris leur ministère.

Cette finalité principale du séminaire est complétée par d'autres ; le séminaire fournira aussi des prêtres aux équipes de catéchistes itinérants dans des régions où le Chemin est le plus enraciné et pour lesquelles le nombre de prêtres disponible est insuffisant. En outre, devant la grave carence des vocations de prêtres, ce serait faire montre d'irresponsabilité que de laisser courir le risque d'en perdre beaucoup, surtout du fait du manque de compréhension des formateurs des séminaires qui ne permettent pas une fréquentation normale de la communauté. De douloureuses expériences ont obligé à une réflexion sur ce point. Le fait que le Seigneur honore le Chemin néo-catéchuménal de nombreuses vocations de prêtres a également exercé une influence sur la mise en marche de ce séminaire.

Comment coordonner la dimension diocésaine, que nous indiquons tout à l'heure comme caractéristique du séminaire, avec la dimension évangélistique que nous développons maintenant, et que nous ne pouvons perdre de vue si nous voulons en comprendre correctement la physionomie ?

Le néo-catéchuménat est initiation à la foi chrétienne, à sa célébration liturgique, à la façon chrétienne de se comporter et de vivre, et au témoignage de Jésus-Christ mort et ressuscité (9). L'élément apostolique n'est ni surajouté ni optionnel, mais

(8) Cf. Le document de la Commission Episcopale du Clergé « *Sacerdotes para evangelizar* » (2 février 1987). Sans être d'accord avec la ligne générale de bien des assertions de Ch. Duquoc, *La riforma dei chierici*, dans : 11 Vaticano II e la Chiesa (ed. G. Alberigo - J.P. Jossua) Brescia 1985, pp. 399-414, nous pouvons cependant faire nôtre l'affirmation suivante : Pour Vatican II « le souci de l'évangélisation est le critère qui permet de juger du mode de vie des prêtres » (p. 408).

(9) « La vocation chrétienne est, par nature, vocation également à l'apostolat » (*Apostolicam actuositatem*, n° 2). Cf. Les observations préliminaires du Rituel de l'Initiation chrétienne des adultes, au n° 19 : « Comme la vie de l'Église est apostolique, les catéchumènes doivent également apprendre à coopérer activement à l'évangélisation et à l'édification de l'Église par le témoignage de leur vie et la profession de foi ». (cf. *Ad gentes*, II).

interne à l'être chrétien, selon les modalités qu'il pourra légitimement revêtir. Le fait que tout chrétien s'incorpore donc à l'évangélisation, est une question d'identité.

L'« ordre » des prêtres, en s'unissant comme collaborateur privilégié à l'« ordre » des évêques, participe à la mission universelle confiée par le Christ aux Apôtres. La solidarité avec toutes les Eglises, l'attention aux vocations sacerdotales qui prolongeront le ministère dans le temps, et la préoccupation pour l'évangélisation jusqu'aux limites du monde sont inscrits dans le ministère presbytéral (cf. *Presbyterorum Ordinis*, 109 ; *Optatam Totius*, 20). Notre vocation n'est ni limitée ni restreinte, mais catholique et universelle.

Tout diocèse est la réalisation locale de l'unique Eglise de Jésus-Christ. L'Eglise universelle vit et accomplit sa mission dans et à travers les Eglises particulières, l'ouverture catholique et missionnaire fait partie, par conséquent, de sa nature même. L'évangélisation est la vocation la plus profonde de l'Eglise.

Alors, le Chemin néo-catéchuménal et le séminaire né dans son sein sont un charisme, un service, une opportunité pour que prêtres, personnes consacrées et laïcs, initiés à la foi dans leur propre diocèse, développent, d'une façon particulièrement intense, l'appel à l'évangélisation qui concerne toute Eglise particulière. Sans cesser d'appartenir à tel diocèse, en étant envoyés par leur évêque, en se présentant aux évêques des diocèses de destination, en les aidant, en remerciant Dieu pour leur vocation qui est comme un ferment, ils réalisent ce service évangéliste, en quelque sorte au nom de tous. Qu'il est reconfortant, et ecclésiologiquement significatif que les missionnaires, aux lointaines frontières, aient l'impression toute proche qu'ils comptent pour leur diocèse ! Les évangélistes ne sont pas des aventuriers mais des envoyés. Ils partent de leur Eglise et y reviennent pour conter les merveilles de Dieu et recevoir le reconfort de la fraternité (cf. *Actes* 14, 26-28).

Avec ce que nous venons de dire, l'on comprend que les prêtres formés au séminaire « Redemptoris Mater » soient nommés dans leur diocèse d'origine, où ils ont été initiés à la foi chrétienne, à moins que l'évêque ne refuse ; et c'est dans cet enracinement diocésain qu'ils accomplissent le service évangélique durant plus ou moins d'années.

A travers ces formes d'évangélisation est spécialement exprimée la catholicité de l'Eglise qui envoie avec générosité quelques-uns de ses chrétiens (prêtres, religieux, laïcs) et celle de l'Eglise qui les reçoit. La dimension missionnaire est signe de

vitalité pour un diocèse aussi bien que pour un chrétien. Un diocèse ne peut se replier sur l'attention à ses seuls besoins, ni un autre refuser de recevoir les aides qui lui font défaut. Tous deux existent au sein de la « Catholica » (Saint Augustin) dans le double mouvement réciproque de don et d'accueil. Par l'intermédiaire de la collaboration missionnaire s'effectue un échange fécond pour tous : pour le diocèse d'où viennent les missionnaires et pour le diocèse auquel ils sont destinés. Un évêque ne doit pas être jaloux du fait que de son diocèse, et par de tels chemins, partent des évangélistes ; de son côté le bénéficiaire n'a pas à imposer à ce prêtre qui travaille à la pastorale dans son diocèse des conditions telles qu'elles constituent en fait un obstacle à l'évangélisation. Nous nous trouvons devant l'éternelle tension entre Eglise universelle et Eglise particulière, que l'on ne peut résoudre chrétiennement que dans la soumission à Dieu et à sa volonté, dans la confiance et le respect du cheminement de l'Esprit, et dans le dialogue fraternel. La « conventio » prévue dans « *Postquam Apostoli* » et applicable à notre cas devra garantir la priorité à la mission et la paix entre tous.

c) Participation des séminaristes à la communauté et au séminaire

La formation en vue du ministère presbytéral faisant aller de pair la participation à la communauté, suivant l'étape de catéchuménat à laquelle chacun se situe, et au séminaire, constitue une caractéristique également fondamentale, peut-être la plus spécifique.

Les séminaristes de « Redemptoris Mater » ont au séminaire un rythme de vie intense, reçoivent leur formation philosophico-théologique dans des Institutions Universitaires de Rome et participent à des célébrations, à des activités de communauté et à la catéchèse dans leur propre communauté.

Pour ce qui concerne la préparation académique, il n'est sans doute pas nécessaire que nous nous y arrêtions maintenant. Contentons-nous d'indiquer qu'une solide formation théologique est très appréciée par les formateurs du séminaire et par les fondateurs du Chemin, c'est pourquoi on la favorise, et elle joue jusqu'à présent un rôle important dans la qualité des séminaristes. Grâce à leur motivation très forte, à la paix intérieure qui les habite, et au fait qu'ils s'identifient avec

dynamisme à leur vocation, même les moins doués intellectuellement sortent vainqueurs des épreuves, à la surprise générale.

Parfois le passage du langage plus kérygmatisé de la foi, habituel chez tous les séminaristes à cause de la communauté et de leur expérience, à la formulation plus théorique de la théologie réclame un sacrifice remarquable ; de la même façon abandonner l'itinérance pour s'intégrer au rythme plus ordonné et réglé du séminaire a supposé également un changement difficile. Mais comme ils sont habitués à prendre part aux deux tâches de l'Évangile, leur disponibilité est grande. Il est, d'autre part, évident que les premiers pas sont vécus dans l'enthousiasme propre aux pionniers, à ceux qui ouvrent des routes.

La maturité acquise au long des années d'expérience apostolique, pendant lesquelles ils ont essuyé des échecs, mais ont également vu les signes de l'Esprit appuyer leur prédication, pendant lesquelles ils ont fait l'expérience de ce qui peut toucher le cœur de l'homme et de ce qui ne sort pas des débats théoriques, leur fournit des critères de jugement à propos de ce qui doit être la « dominante » dans l'enseignement des professeurs. Il est bon que la théologie pense que son discours ne se mesure pas seulement à l'aune de sa prétendue « scientificité » mais surtout au service qu'elle rend à la foi.

Une question guette souvent l'étudiant : à quoi sert tout cela ? Ici l'aide du formateur est nécessaire pour montrer que « l'utilité immédiate » n'est jamais un bon critère ; qu'il est nécessaire de permettre à la théologie — à partir de la foi, dans le cadre de la foi et pour la mission de l'Église — de développer sa logique interne selon son propre rythme et son propre cheminement. Cela leur servira pour comprendre le monde à partir de Dieu, afin de situer le « charisme » du Chemin dans sa signification, sa portée et ses limites, afin qu'ils soient des hommes solides et ouverts, et possédant une connaissance précise de la foi, qui, unie à l'expérience de cette même foi, donnera toute sa force à sa transmission.

L'élément probablement le plus spécifique, comme nous l'indiquons, consiste à combiner le séminaire, milieu propice à la préparation au ministère presbytéral, avec la communauté néo-catéchuménale, espace destiné à se préparer au baptême et à réanimer le baptême reçu. Le séminariste grandit dans cette simultanéité qui, loin de le déchirer intérieurement, l'enrichit harmonieusement. C'est parce que certains formateurs ont parfois empêché des séminaristes, issus du Chemin néo-

catéchuménal, de participer à leur communauté que l'on a alors probablement perdu aussi bien un chrétien adulte qu'un prêtre.

Le séminariste d'aujourd'hui a d'abord, au sein de la communauté, avancé sur le chemin de la foi et de la conversion ; il a mûri dans l'obéissance, la sincérité, le pardon réciproque, la mise en commun des biens, la prière... avec d'autres frères ; avec eux il a partagé la Parole de Dieu, l'Eucharistie et la mission ; c'est dans la communauté qu'il a découvert sa vocation de prêtre ; on peut dire qu'elle a été pour lui comme le sein maternel qui l'a porté. Eh bien, cette matrice continue à exercer la même fonction alors qu'il est au séminaire. Sans elle, il lui manquerait quelque chose de fondamental. L'attention à ce fait est la clé qui permet de comprendre ce qu'est le séminaire « Redemptoris Mater ». L'aspect que l'on annonçait comme vital, alors que le séminaire faisait ses premiers pas, a été concrètement confirmé par l'expérience.

A nos latitudes, l'on perçoit comment, de plus en plus, les jeunes accèdent au séminaire en venant d'une Église souvent en difficulté, d'une ambiance qui, sur le plan chrétien, se défait. Ils ont besoin d'une assise, de fondements sur lesquels édifier la préparation spécifique au ministère presbytéral. Cette nécessité a conduit, par exemple, le cardinal Lustiger à créer un préséminaire, en internat, dans lequel mûriront les jeunes qui ont manifesté leur intention d'entrer au séminaire. Au Chemin néo-catéchuménal cette base s'acquiert dans la communauté.

Au sein de la communauté composée d'hommes et de femmes, de jeunes et d'adultes, de conditions sociales et culturelles diverses, il a mûri dans son choix pour la prêtrise, et a trouvé un type de relation respectueux et serein avec la femme. Cette relation, entretenue pendant des années, après que chacun ait découvert qu'il n'est pas allé vers la communauté pour résoudre tel ou tel problème affectif, mais pour se retrouver avec Jésus-Christ ressuscité, est hautement éducatif. C'est un cadre normal pour entendre l'appel au célibat et pour faire la preuve de son authenticité.

En entrant au séminaire, il possède, par conséquent, une maturité que n'a pas d'ordinaire celui qui n'a pas fait, dans un climat ouvert, une sérieuse initiation à la foi. C'est parce que beaucoup de séminaristes n'ont pas parcouru cet itinéraire que le séminaire se voit dans l'obligation d'accomplir deux tâches : préparer au ministère presbytéral et, en outre, transmettre les grandes valeurs chrétiennes qui sont comme la charpente de

tout disciple du Seigneur. Au séminaire « Redemptoris Mater » l'on remarque un niveau humain et spirituel élevé, dû essentiellement à la maturité acquise dans la communauté et dans l'itinérance. Dans une synthèse équilibrée se donnent la main le catéchiste, qui conduit l'initiation chrétienne, et le formateur du séminaire, qui préside à la préparation à la prêtrise. Pour en revenir à l'autre situation, à la lumière de laquelle l'on comprend mieux la nouveauté de ce séminaire : combien de séminaristes, en quittant le séminaire, ont tout abandonné, puisqu'en eux « chrétien » et « prêtre » étaient équivalents dans leur esprit.

La préparation au presbytérat diocésain ne peut se réaliser en marge du cours de l'histoire, en enfermant les séminaristes dans un lieu éloigné. Mais l'ouverture a consisté parfois en une insertion directe dans le monde ; alors que la participation à une communauté chrétienne garantit autant la nécessaire communication avec le monde que le permanent enracinement dans la fraternité chrétienne. N'est-ce pas regarder du côté du décret *Presbyterorum Ordinis* (n° 3 et 9) que d'affirmer que les prêtres « vivent au milieu des hommes » et qu'ils « sont des frères au milieu des frères » ? La vie quotidienne partagée avec d'autres aide à remettre à leur juste place les tout petits problèmes qui prolifèrent si facilement dans des ambiances fermées.

Crise des séminaires ou crise des prêtres?, ce fut le titre d'une étude pénétrante écrite au moment culminant de la crise des séminaires en Espagne (10). Elle concluait que la crise que connaissaient les séminaires était plutôt induite par la situation des prêtres. Nous pouvons alors nous demander : crise des prêtres, des séminaires ou de la communauté chrétienne ? « Je crois que le Seigneur veut nous montrer (...) que le problème n'est pas celui du séminaire, mais celui de la communauté chrétienne » écrit Mgr G. Salimei dans des notes où il réfléchit sur les premiers pas du Séminaire « Redemptoris Mater » de Rome. Notre conviction va dans le même sens. La communauté chrétienne est la base, l'humus vital où naissent, croissent, mûrissent et fructifient les vocations de prêtres (de religieux et de couples chrétiens).

(10) L'auteur est professeur à la Faculté de Théologie de l'Université pontificale de Salamanque. O. González de Cardedal a publié son ouvrage à Madrid en 1967.

Les réalités chrétiennes, auxquelles initie le catéchuménat, ne sont pas uniquement prévues pour entrer dans le séminaire, mais elles sont également un fondement permanent aussi bien pour le séminariste que pour le prêtre. L'initiation n'est pas seulement un point de départ, mais également une compagnie et un soutien constants. Donc ni le séminariste ni le prêtre ne peuvent se passer de cette participation à la communauté complexe et plurielle quant au sexe, à l'âge, à la culture, ... s'ils ne veulent pas voir leur vie se replier sur le « cléricat ». Il est exact qu'il existe une « fraternité presbytérale » fondée sur la fraternité sacramentelle et qui doit se développer en fraternité apostolique ; mais beaucoup plus fondamentale est la « fraternité chrétienne » dans la même foi, la même espérance et la même mission.

Chez le prêtre intégré profondément à la communauté naît et renaît en même temps le sens de la fraternité dans le Seigneur et le sens de son ministère. L'expérience mille fois répétée confirme cette affirmation. Dans des périodes troubles, beaucoup de prêtres ont retrouvé la joie de la foi et la grâce de leur ministère. Ce fait est un mérite indiscutable à mettre au compte du Chemin, lequel ne se ferme jamais aux autres groupes ecclésiaux.

Un problème général chez le prêtre est la solitude produite par un certain isolement. Il existe une forme de solitude qui vient de la vocation elle-même, du oui de l'homme à Dieu, de la constatation que souvent il n'a été ni écouté, ni compris, que l'Évangile est à la fois une nécessité et un scandale. Mais cette solitude, vécue devant Dieu, est une « solitude sonore » (Saint Jean de la Croix). Il y a, par contre, un autre type de solitude qui découle de l'isolement autant social qu'ecclésial. Un manque de plausibilité et d'estime sociales mettent le prêtre de plus en plus en marge, puisque la société est fortement imprégnée de sécularisation (cf. *Presbyterorum Ordinis*, n° 22). En outre, la silhouette du prêtre, à l'écart de la communauté chrétienne, nous a été familière longtemps. De cette façon, le prêtre est doublement isolé.

Dans cette situation, « la fraternité presbytérale » est, sans aucun doute, une aide efficace ; le Concile recommande même une certaine vie communautaire (cf. « *Presbyterorum Ordinis* », n° 8) mais, selon ce même Concile, ce n'est pas toute la réponse. La solution à ce type de solitude passe par la « fraternité chrétienne ». Un prêtre inséré profondément dans sa communauté, reconnu dans le service qu'il assure, soutenu et aidé, aidé

et amendé par elle, domine vite la solitude causée par l'isolement. Le prêtre qui vit et sert sa communauté chrétienne retrouve son identité, puisque le presbytérat est un ministère d'Eglise, qui s'effectue dans un lieu ouvert, par des événements tout proches et avec une expérience du quotidien.

A une Eglise en forme de « société chrétienne », dans laquelle société et Eglise étaient pratiquement co-extensives, est en train de succéder une forme d'Eglise « sacrement » et communauté au sein du monde. L'image du prêtre doit suivre la même évolution. Si le prêtre trouve le centre de sa vie dans la communauté des chrétiens adultes, alors il pourra s'adonner à d'autres tâches auxquelles l'invite la vie quotidienne. Le problème alors se pose lorsqu'il doit être partout pour répondre aux sollicitations les plus diverses et qu'il ne possède pas l'espace d'Eglise qui lui permettrait de partager réellement sa foi et son espérance.

Le décret conciliaire « *Presbyterorum Ordinis* », a, comme tant d'autres documents, une longue histoire. Le sens de ce cheminement a été exprimé par un bon connaisseur du décret dans les formes suivantes : « Le texte conciliaire, à travers des changements toujours nouveaux, a en perspective que le prêtre n'est pas face à face avec le peuple de Dieu, mais qu'il doit se situer au milieu des baptisés » (11). Donc, logiquement, la formation du futur prêtre doit s'inspirer également de cet objectif conciliaire qui rejoint ce que l'expérience de la rénovation de l'Eglise propose.

Peut-être le séminaire « *Redemptoris Mater* » peut-il proposer à d'autres séminaires l'expérience, et non simplement le

projet théorique (12) de la façon dont on peut conduire simultanément formation du prêtre et participation à la communauté de foi paroissiale. Dans des formes et des proportions viables réellement, et en appuyant la préparation sur ces deux piliers, la formation apporte beaucoup au candidat et peut dépasser plusieurs difficultés du séminaire traditionnel, mais également du séminaire rénové post-conciliaire.

Dans ce contexte, le Chemin néo-catéchuménal nous aide à redécouvrir en l'accentuant une dimension de la vocation au ministère très présente dans l'Antiquité chrétienne : l'appel de l'Eglise. Dans la vocation en vue du ministère ecclésial se rejoignent l'appel de Dieu, les conditions objectives et les aptitudes du candidat, qui doivent être précisées et recherchées, et l'appel de l'évêque (cf. *Lineamenta* n° 8). Peut-être a-t-on insisté, parfois assez unilatéralement, sur l'offrande que fait de soi-même le candidat, sur ce qui l'incline à se présenter au sacerdoce — chose qui ferait rougir de honte si on la mettait en relation avec l'épiscopat — et moins sur l'appel de l'Eglise, les aptitudes du sujet étant supposées, et en présence des nécessités concrètes de la pastorale. Si nous partons de la communauté de frères, dans laquelle nous partageons tous la même dignité et où Dieu a grand soin d'ordonner la pluralité des charismes à la pluralité des fonctions, nous comprendrons mieux la responsabilité de tous dans la fidélité aux dons de Dieu et en même temps comment il n'est pas compréhensible que l'Eglise n'ait pas les prêtres nécessaires. S'il y a des chrétiens, il ne saurait manquer des ministres. Mettre l'accent sur l'initiation chrétienne et la choisir comme centre de gravité a pour conséquence que les vocations de prêtres, à coup sûr personnelles et non simplement fonctionnelles, apparaissent comme ce que en fait elles sont : des services que l'on accepte. En partant de la réalité

(11) P.J. Cordes, *Sendung und Dienst. Exegetischehistorische und systematische Studien zum Konzilsdekret « Vom Dienst und Leben der Priester »*, Francfort a M. 1972, p. 9. « Il doit, donc, se comporter comme un membre parmi les autres membres du Corps du Christ, comme un frère parmi les frères, tous coopérant, en vertu de leur commun sacerdoce royal, à l'édification du Corps du Christ, selon les grâces et les charismes que chacun a reçus (Eph. 4,7 ; Rom. 12,7) » (textes cités par Cordes aux pp. 39 et 239, et empruntés au document final d'une assemblée d'évêques de langues allemande et scandinave qui s'est tenue à Innsbruck du 19 au 22 mai 1964. Nous retrouvons un écho de ces textes dans le décret *Presbyterorum ordinis* n° 2 et 9. Cf. pour cette question, R. Blazquez, « Relación del presbitero con la comunidad cristiana », dans : *La Iglesia del Concilio Vaticano II*, Salamanca 1988, pp. 307ss.

(12) « *L'Eglise devrait fixer la démarche éducative du Séminaire en relation organique avec les processus de l'initiation chrétienne. La situation actuelle de l'Eglise semble le réclamer* ». (F.J. Vitoria Cormenzana, *Reflexiones fragmentarias sobre la formación hacia el ministerio presbiteral* dans : *Iglesia Viva* 145 (1990) p. 39. L'auteur trouve « dans la dimension apostolique du ministère ordonné le point central à partir duquel les éléments composant le profil du prêtre s'ordonnent dans leur unité originale et féconde » (p. 45). Nous ne comprenons pas comment il peut affirmer, à propos des *Lineamenta* du Synode « qu'ils ont polarisé le ministère sur sa relation au Christ et sur sa dimension sacerdotale » (p. 45). Pourquoi, du n° 7, ne cite-t-il que le paragraphe 1 et omet-il les paragraphes 2 et 3, qui traitent du ministère de la communion et de l'évangélisation ?

chrétienne nous nous trouvons tout près de l'idée de vocation courante dans l'Eglise primitive (13).

Si un homme a découvert d'une façon vitale son baptême, si pour des motifs apostoliques ou d'autres authentiquement chrétiens, il s'est senti appelé au célibat, qu'est-ce qui l'empêche d'accepter l'appel de l'Eglise, à recevoir un tel ministère pour lequel il possède les aptitudes requises et dont le besoin est évident ? Les besoins de l'Eglise liés au service de l'Evangile et les aptitudes du sujet comptent davantage que ses souhaits personnels.

Au séminaire « Redemptoris Mater » le rythme de vie est intense. Les célébrations de l'Eucharistie et la Liturgie des Heures occupent une place importante. En célébrant bien, autant par des attitudes intérieures que par des formes liturgiques, tant dans la communauté qu'au séminaire, le prêtre apprendra à être un bon célébrant et à bien présider la célébration. Si par contre il vit sans faire oraison et sans contact quotidien avec la Parole de Dieu, il ne pourra pas être véritablement l'homme de la prédication (cf. *Actes* 6,1 ss).

La vie communautaire dans le séminaire aide à la connaissance de soi, à l'acceptation humble des autres, au partage de ce que l'on a et de ce que l'on reçoit, en définitive, à ce qu'aillent croissantes les attitudes d'une fraternité dans le ministère.

Le séminaire est une communauté éducative dans tous les domaines. S'y inscrit la fonction des formateurs, qui doivent être de bons connaisseurs du ministère sacerdotal et de la condition humaine. Il y aura, par exemple, des problèmes psychologiques, dont la solution réclame, comme en tout, la foi et la conversion et également la main prudente et expérimentée qui aide à discerner, avec l'aide d'une personne concrète, la volonté de Dieu (cf. *Optatam totius* n° II).

Il est évident que tout séminaire, avec ses modalités et ses nuances propres parfaitement légitimes, doit préparer au

ministère presbytéral de la manière dont l'entend l'Eglise dans sa tradition vivante : le Concile Vatican II a constitué un moment inoubliable de cette histoire. Dans le décret sur le ministère et la vie des prêtres, nous trouvons, actualisée, la notion d'Eglise. Ce sera donc un élément d'orientation essentiel pour tout séminaire.

Nature, fonction et vie des prêtres se déroulent en prenant surtout en compte trois grands axes : « le sacramentel », « le ministériel » et « le relationnel ». L'être et la mission des prêtres s'expriment dans l'ordination sacramentelle par laquelle, en vertu du pouvoir de l'Esprit Saint, ils sont configurés à Jésus-Christ Prêtre, Chef et Pasteur (n° 2) pour être ministres de la Parole (n° 4), des sacrements et tout spécialement de l'Eucharistie et de la Pénitence (n° 5), et pour guider le Peuple de Dieu (n° 6) ; en vivant comme « des frères parmi les frères » pour servir la communauté (n° 9), comme membres du presbyterium diocésain (n° 8) et comme collaborateurs de l'évêque (n° 7). Au cœur de toutes ces relations (avec l'évêque, les prêtres, les laïcs) se trouve la communion qui, mûrie dans la communauté, aidera le prêtre à la vivre dans le presbyterium et dans la collaboration-obéissance à l'évêque. La préparation du séminaire doit aider le candidat à bien connaître sa condition et ses tâches, et à faire sienne son identité par des attitudes intérieures et un comportement extérieur.

On pourrait également prendre comme fil conducteur pour la préparation spécifique donnée au séminaire les trois clés que proposent les « *Lineamenta* » du synode des évêques. « Dans un monde sécularisé, le prêtre est, par sa consécration et sa fonction, témoin du Mystère ». « Dans un monde divisé (...) le prêtre est serviteur de la communion dans la foi de l'Eglise et dans la charité du Christ. Dans un monde où tant d'hommes ignorent l'existence du Christ, il est là, au sein du peuple de Dieu (...), au service de la mission de l'Eglise pour l'évangélisation du monde » (n° 7). Ces trois aspects appliquent aux prêtres, d'une manière qui permet de descendre dans le concret du détail, les trois grandes dimensions de l'Eglise : l'Eglise-Mystère, l'Eglise-Communion et l'Eglise-Mission.

Chez les séminaristes, ces valeurs sont davantage vécues que pensées et formulées. La formation du séminaire ne doit pas susciter de critiques stériles ni émettre des hypothèses artificielles, mais bien au contraire aider les candidats à connaître et à formuler théologiquement leur être profond et la mission des prêtres.

(13) Cf. H. Legrand, « Ministerios de la Iglesia local », dans : *Iniciación a la práctica de la Teología III*, Madrid 1985, pp. 234-238. « La théologie véritablement traditionnelle fait (...) de l'Eglise la demandeuse, et du futur prêtre, celui qui accepte, puisque son souhait personnel n'entre pas formellement en compte » (p. 234). « Dans une vocation au ministère ordonné, les besoins de l'Eglise au service de l'Evangile et les aptitudes d'un sujet sont plus décisifs que le souhait personnel » (p. 236). « La revitalisation des Eglises locales est, bien entendu, le chemin par lequel doit passer toute pastorale des vocations » (p. 237).

Nous voilà donc au terme de la présentation des caractéristiques du séminaire Redemptoris Mater construit par le diocèse de Rome et confié au Chemin néo-catéchuménal. La dimension diocésaine est cohérente avec l'insertion paroissiale et l'initiation chrétienne ; la « nouvelle évangélisation » est l'horizon de leur ministère et cette préparation au ministère presbytéral qui articule en tant qu'espaces essentiels *la communauté et le séminaire* est une expérience originale et prometteuse.

Peu à peu l'Eglise redécouvre théologiquement, existentiellement et pastoralement la transcendance de l'initiation chrétienne, mise en relief par le Concile comme fondement de tout chrétien et de l'Eglise. L'ordre des chapitres dans « *Lumen gentium* » est significatif : le chapitre sur le ministère épiscopal, presbytéral et diaconal (le 3^e), sur les laïcs (le 4^e) et sur les religieux (le 6^e) sont précédés par les chapitres 1^{er}, consacré au « Mystère de l'Eglise » et 2^d, qui traite du Peuple de Dieu. Quant aux multiples services, ils naissent d'une dignité que l'on partage.

La rénovation du sacrement de pénitence ne peut intervenir que si l'on en revient à l'initiation chrétienne, à travers laquelle se revivifient la foi et la conversion scellées par le baptême. L'Instruction de la Conférence Episcopale Espagnole « Laissez-vous réconcilier avec Dieu » a insisté fort justement sur ce point (15 avril 1989).

Donc dans les pages précédentes, en expliquant la praxis et l'expérience du séminaire « Redemptoris Mater », nous avons vu comment l'initiation chrétienne elle-même agit sur la vocation au sacerdoce et sur la préparation qui y conduit. Nous sommes convaincus que cet apport du Chemin néo-catéchuménal influencera longtemps la rénovation des séminaires.

Ricardo BLAZQUEZ

(traduit de l'espagnol par le Père Jean-Marie Lemaire et Michel Belly)
(Titre original : « El "Camino neocatecumenal" y la formación para al presbiterado en el seminario "Redemptoris Mater" de Roma ».)

Ricardo Blazquez Perez, né à Avila en 1942, prêtre en 1962. Auteur de *La résurrection dans la christologie de W. Pannenberg*. Vittoria, 1976. Evêque auxiliaire de Saint Jacques de Compostelle.

Dom Robert LE GALL

La dignité des mystères

VOICI plus de dix ans, feu le Cardinal Hans-Urs von Balthasar écrivait en cette Revue, dans une livraison consacrée à la liturgie (n° III, 6 - novembre-décembre 1978, p. 2-8), un article intitulé « La dignité de la liturgie ». Il y montrait que la liturgie engage d'abord l'action de Dieu, et il mettait en garde contre la tentation pour l'assemblée de se célébrer elle-même. Plusieurs actes récents du Magistère attirent l'attention de tous les chrétiens, et plus particulièrement celle des évêques et des prêtres, sur la dignité qui s'impose, dès lors que l'on entre dans l'« Œuvre de Dieu ».

*Qu'ils soient un comme nous sommes un,
moi en eux et toi en moi,
afin qu'ils soient parfaits dans l'unité,
et que le monde reconnaisse que tu m'as envoyé
et que tu les as aimés comme tu m'as aimé.*

Tel est, dans la grande Prière sacerdotale ou Prière eucharistique du Christ en saint Jean (chap. 17), le sens ou la finalité qu'il donne à sa passion, à sa mort, à sa résurrection, à son retour auprès du Père : *Pour eux, je me consacre moi-même, afin qu'ils soient, eux aussi, consacrés dans la vérité* (17,19).

Le dessein divin du salut part de la communion trinitaire, pour aboutir à la communion ecclésiale, grâce au sacrifice du Christ. L'Eglise tout entière, comme la présente d'entrée de jeu la grande Constitution dogmatique de Vatican II *Lumen gentium*, « est, dans le Christ, en quelque sorte, le sacrement, c'est-à-dire à la fois le signe et l'instrument de l'union intime avec Dieu, et de l'unité de tout le genre humain » (n° 1). L'unité du genre humain ne peut se faire que dans l'union à Dieu.

L'Eglise est *mystère* : un mystère divin d'amour opéré par Dieu-Trinité et par l'Incarnation rédemptrice. Ces deux « mystères » résument toute la foi chrétienne : l'un des Trois s'est fait l'un de nous pour que nous devenions en lui l'un d'eux. L'Eglise vient de la Trinité au monde par le Christ et par l'Esprit, et elle ramène le monde à la Trinité par le Christ et par l'Esprit.

C'est en célébrant les *mystères* sacramentels, singulièrement l'Eucharistie, « mystère de foi », que l'Eglise entre dans son propre

mystère et le propose aux hommes. Il se trouve que dans plusieurs documents récents, le Magistère de l'Église est revenu sur les enseignements des deux Constitutions de Vatican II sur l'Église et sur la sainte Liturgie. Les pages qui suivent voudraient montrer comment l'Église nous exhorte actuellement à célébrer dignement les mystères ; elles se borneront à l'analyse de trois documents : le Rapport final du Synode extraordinaire de 1985, la Lettre de Jean-Paul II au Cardinal Ratzinger datée du 8 avril 1988 et la Lettre apostolique du même pape écrite à l'occasion du 25^e anniversaire de la Constitution sur la Sainte Liturgie.

1. LE RAPPORT FINAL DU SYNODE EXTRAORDINAIRE DE 1985

Le *Rapport final* du Synode extraordinaire de 1985, qui célébrait le XX^e anniversaire de la clôture du Concile, porte en sous-titre : « *Dans la Parole de Dieu, l'Église célèbre les mystères du Christ pour le salut du monde* ». C'est dire que la liturgie est au cœur de la vie ecclésiale elle est célébration des *mystères* du Christ en vue de la pénétration de tous dans le *Mystère* de Dieu.

Ce *Rapport* montre comment le deuxième concile du Vatican a élaboré, avec l'assistance de l'Esprit Saint, une ecclésiologie de communion, c'est-à-dire une doctrine concernant l'Église, fondée sur « *la communion avec Dieu, par Jésus Christ, en l'Esprit Saint, et réalisée dans la Parole de Dieu et les sacrements* » (II, C, 1). Nous retrouvons la vérité de base que nous essayons de mettre en lumière : par les *mystères* sacramentels, qui sont au cœur de la liturgie, nous entrons dans le *Mystère* de la communion des trois Personnes divines.

Le *Mystère*, saint Paul en parle à ses correspondants au moins à trois reprises en des termes tels qu'il est indispensable de s'y référer.

Le texte central est celui du troisième chapitre de la *Lettre aux Ephésiens*, écrite par saint Paul vers la fin de sa vie, au moment de sa captivité à Rome, de 61 à 63. Toute cette épître est empreinte d'une densité exceptionnelle. Au commencement de ce chapitre que nous allons citer en bonne partie, l'Apôtre se montre fier de sa connaissance du *Mystère*, mais il a soin de préciser d'emblée que cette connaissance lui a été donnée gratuitement.

« *C'est pourquoi moi, Paul, prisonnier du Christ à cause de vous, païens... (cette phrase, comme il arrive chez l'Apôtre, est inachevée). Car vous avez appris, je pense, comment Dieu m'a dispensé la grâce qu'il m'a confiée pour vous, m'accordant par révélation la connaissance du Mystère, tel que je viens de l'exposer en peu de mots (ce sont les deux premiers chapitres) : à me lire, vous pouvez vous rendre compte de l'intelligence que j'ai du Mystère du Christ. Ce Mystère*

n'avait pas été communiqué aux hommes des temps passés comme il vient d'être révélé maintenant à ses saints apôtres et prophètes, dans l'Esprit Saint : les païens sont admis au même héritage, membres du même Corps, bénéficiaires de la même Promesse, dans le Christ Jésus, par le moyen de l'Évangile. Et de cet Évangile, je suis devenu ministre par le don de la grâce que Dieu m'a confiée en y déployant sa puissance : à moi, le moindre de tous les saints, a été confiée cette grâce-là, d'annoncer aux païens l'insondable richesse du Christ, de mettre en pleine lumière la dispensation du Mystère : il a été tenu caché depuis les siècles en Dieu, le Créateur de toutes choses, pour que les Principautés et les Puissances célestes aient maintenant connaissance, par le moyen de l'Église, de la sagesse infinie en ressources déployée par Dieu en ce dessein éternel qu'il a conçu dans le Christ Jésus notre Seigneur, et qui nous donne d'oser nous approcher en toute confiance par le chemin de la foi en Dieu» (3, 1-12).

On mesure le souffle, l'enthousiasme et l'équilibre de cette page : le *Mystère*, c'est l'invitation faite à tous les hommes, quels qu'ils soient, et non aux seuls Juifs, d'entrer dans le Corps du Christ ; ainsi unis au Fils incarné, ils peuvent approcher le Père en toute confiance dans l'élan de l'Esprit Saint.

Antérieurement, Paul avait conclu sa lettre aux Romains (vers 57-58) par une hymne au *Mystère* (16, 25-27) :

*A Celui qui a le pouvoir de vous affermir
conformément à l'Évangile
que j'annonce en prêchant Jésus Christ,
révélation d'un mystère
enveloppé de silence aux siècles éternels,
mais aujourd'hui manifesté,
et par des Écritures qui le prédisent
selon l'ordre du Dieu éternel,
porté à la connaissance de toutes les nations
pour les amener à l'obéissance de la foi ;
à Dieu qui seul est sage,
par Jésus Christ,
à lui soit la gloire aux siècles des siècles.
Amen.*

Une même lumière irradie la lettre aux Colossiens, à peu près contemporaine de la lettre aux Ephésiens, c'est-à-dire dans le contexte de la captivité romaine :

« *En ce moment je trouve ma joie dans les souffrances que j'endure pour vous, et je complète en ma chair ce qui manque aux épreuves du Christ pour son Corps, qui est l'Église. Car je suis devenu ministre de l'Église, en vertu de la charge que Dieu m'a confiée, de réaliser chez vous l'avènement de la Parole de Dieu, ce mystère resté caché depuis les siècles et les générations et qui maintenant vient d'être manifesté à*

ses saints : Dieu a bien voulu leur faire connaître de quelle gloire est riche ce mystère chez les païens : c'est le Christ parmi vous ! l'espérance de la gloire ! Ce Christ, nous l'annonçons, avertissant tout homme en toute sagesse, afin de rendre tout homme parfait dans le Christ» (1, 24-28).

La pensée du Docteur des Gentils est bien claire : le *Mystère*, c'est l'incorporation dans le Corps du Christ proposée à tout homme, comprise comme l'appel à entrer dans la gloire même du Père et du Fils et du Saint-Esprit.

Le *Mystère*, pour saint Paul, est la Réalité totale de Dieu et de son dessein d'amour. Réalité ou Plénitude qui nous dépasse, mais qui nous est proposée par le Christ et par son Église, et à laquelle il nous faut consentir. Les apôtres sont, dans l'Église, ceux qui dispensent les mystères pour faire entrer dans le *Mystère*, selon cette parole de Paul aux Corinthiens : « *Qu'on nous regarde comme des serviteurs du Christ et des intendants des mystères de Dieu» (1 Corinthiens 4, 1).* Les *mystères* nous conduisent donc dans le *Mystère*, ce qui signifie concrètement que la dimension sacrée, « *mystérique* », de la liturgie est première, car elle met en œuvre, pour nous l'appliquer, le *Mystère* de notre Rédemption, car elle met au premier plan *l'Œuvre de Dieu (Opus Dei* dans la Règle de saint Benoît) dans la célébration de l'Alliance.

L'enseignement de la *Constitution sur la sainte Liturgie* de Vatican II va bien dans ce sens dès la première page de ce document :

« *La liturgie, par laquelle, surtout dans le divin sacrifice de l'Eucharistie — noter l'adjectif : celui-ci, comme plusieurs autres dans les expressions souvent employées par le Concile, de « sainte Tradition », de « sainte Écriture », de « sainte Liturgie » ou de « saint Concile », n'entend pas illustrer une piété facile ou mièvre ; au contraire, ils montrent la foi vive de l'Église en toutes ces réalités qu'elle sait recevoir de Dieu lui-même —, " s'exerce l'œuvre de notre Rédemption" (prière sur les offrandes du 2^e dimanche ordinaire), contribue au plus haut point à ce que les fidèles, par leur vie, expriment et manifestent aux autres le mystère du Christ et la nature authentique de la véritable Église. Car il appartient en propre à celle-ci d'être à la fois divine et humaine, visible et riche de réalités invisibles, fervente dans l'action et occupée à la contemplation, présente dans le monde et pourtant étrangère. Mais de telle sorte qu'en elle ce qui est humain est ordonné et soumis au divin ; ce qui est visible à l'invisible ; ce qui relève de l'action, à la contemplation ; et ce qui est présent, à la cité future que nous recherchons » (n° 2).*

Si les fidèles, par toute leur vie, doivent exprimer et manifester aux hommes le *Mystère* du Christ, cela signifie bien qu'ils doivent être pour le monde comme le sacrement de ce *Mystère* d'alliance dans le Christ. Il est facile de remarquer la cohérence profonde de la doctrine du Concile : l'Église tout entière est « *dans le Christ, en quelque sorte,*

*le sacrement de l'union intime avec Dieu et de l'unité de tout le genre humain » (Lumen gentium, n° 1) ; à ce titre, elle est *Mystère* de salut. La Constitution sur la sainte Liturgie précise que les fidèles ne peuvent être, dans l'Église, les sacrements de ce *Mystère* sans fréquenter la liturgie, spécialement l'Eucharistie, que les Orientaux appellent « la divine Liturgie », où, au plus haut point, s'exerce l'Œuvre entière de notre Rédemption.*

Les couples qui suivent dans le texte illustrent le caractère sacramentel de l'Église, sans cesse renforcé dans la participation à la liturgie : l'humain conduit au divin, le visible à l'invisible, l'action à la contemplation, la terre au ciel ; mais aussi, le divin que porte l'Église transfigure l'humain, l'invisible qui rayonne en elle transparait dans le visible, la paix et la force de la contemplation passent dans l'action, la vie d'en-haut se communique ici-bas. L'Église-sacrement ne cesse de passer d'un plan à l'autre, et c'est là son *Mystère*.

Les principes généraux de la restauration liturgique voulue par le Concile (*Sacrosanctum Concilium*, n° 1) montrent clairement que le côté divin, sacré, « *mystérique* » est premier, car, *si*, dans la sainte liturgie, on ne souligne que le visible, on en reste au plan humain horizontal : l'humain ne peut trouver toute sa portée que dans le divin dont il procède et où il tend. Une liturgie réduite à l'humain, plus ou moins, ne célèbre que l'assemblée qu'elle réunit, et non le *Mystère* de l'Alliance avec Dieu en Jésus Christ.

Les treize premiers numéros de la *Constitution sur la sainte Liturgie* mettent en haut relief l'intégralité humaine et divine des célébrations chrétiennes. Mais on est trop vite passé sur ces principes, qui invitaient à la prudence (cf. le *caute* du n° 4), pour arriver, avec une certaine précipitation, aux applications : langue vulgaire, simplification des rites, participation active des fidèles. A tel point que l'on a, si l'on peut dire, éventé la liturgie de son parfum divin, que l'on a vidé les *mystères* de leur *Mystère*.

Le *Rapport final* du Synode extraordinaire de 1985 met en garde contre l'évaporation du sens du *mystère* dans la liturgie, quand il fait la mise au point suivante : « *La participation active des fidèles (en si heureuse augmentation depuis le Concile) consiste non seulement dans l'activité extérieure, mais bien plus dans la participation intérieure et spirituelle, participation vivante et fructueuse, au mystère pascal de Jésus Christ (cf. SC 11). Il est évident que la liturgie doit favoriser et faire resplendir le sens du sacré. Elle doit être imprégnée de révérence, d'adoration et de glorification de Dieu » (II B b 1).*

A trop insister sur la participation active des fidèles, le risque est grand de ne viser que la participation extérieure, vocale et gestuelle. Il est clair que cette dimension est essentielle à la liturgie, mais l'autre dimension, intérieure et proprement spirituelle, reste la plus importante. Une certaine incitation à chanter, à multiplier les gestes expressifs, à intervenir de diverses manières, aboutit à l'étouffement

de la prière intérieure : la liturgie n'est ni une kermesse ni une activité de patronage. Des présentations de diapositives, par exemple, ou encore la multiplication d'affiches ou de dessins d'enfants sur le devant de l'autel et sur les murs, n'ont pas leur place dans la célébration de la messe ou des sacrements. Inversement, il convient de donner un grand soin à la netteté d'abord, puis à la qualité de tout ce qui intervient dans le culte : nappes d'autel, aubes, chasubles, cierges. Il faut créer un climat de sobre beauté, veiller à la discrétion dans l'usage de la parole et des gestes, et laisser chanter le silence. Tous ces éléments induisent, pour ainsi dire, les attitudes d'intériorité recommandées par le Synode : la révérence, l'adoration et la glorification de Dieu, qui restent, en tout état de cause, les dispositions fondamentales de la participation liturgique.

Une telle atmosphère ne s'improvise pas. Il convient de donner une grande importance à la formation liturgique, tant des ministres ordonnés que des fidèles. C'est le deuxième point sur lequel insiste le *Rapport final* du Synode : « *Que les évêques ne se contentent pas de corriger les abus, mais expliquent clairement à leur peuple le fondement théologique de la discipline sacramentelle et de la liturgie. Les catéchèses, comme dans les débuts de l'Église, doivent redevenir aujourd'hui un chemin qui introduise dans la vie liturgique (catéchèses mystagogiques). Que les futurs prêtres apprennent par la pratique la vie liturgique et qu'ils connaissent bien la théologie de la liturgie* » (II B b 2).

A la suite du Christ, vrai Dieu et vrai homme, l'Église est chargée de la véritable *mystagogie*. Exercer une mystagogie, c'est conduire un initié (*mustès*, en grec, signifie « initié » et *agaguéin* « conduire »). L'Église est mystagogue principalement dans la liturgie : quand elle célèbre les sacrements de l'initiation (baptême, confirmation, eucharistie), elle conduit au Mystère par l'expérience des mystères.

C'est à l'occasion de la liturgie que les Pères, dans ces débuts de l'Église recommandés par le *Rapport final* du Synode, ont laissé le témoignage le plus vivant de leur sens chrétien : leurs homélies faisaient partie de la célébration de la Parole, dont elles donnaient la signification et manifestaient l'actualité ; leurs catéchèses mystagogiques, ou explications des rites sacramentels, les amenaient à conduire les fidèles au cœur du Mystère. Comme pasteurs, comme évêques, ils menaient aux mystères et « faisaient » les mystères, mais ils avaient surtout conscience du pouvoir de divinisation des mystères eux-mêmes. A l'origine, les catéchèses mystagogiques ne venaient qu'après la réception des sacrements de l'initiation dont nous avons parlé. Les Pères savaient que l'on est moins initié *aux* mystères qu'initié *par* les mystères.

Voici, par exemple, quelques paroles de saint Ambroise à des néophytes (nouveaux baptisés) : « *Si nous avons eu l'idée de suggérer les sens des sacrements alors que vous n'étiez pas encore initiés, on aurait jugé que nous commettions une trahison plutôt que de dévoiler*

une tradition. En outre, la lumière des mystères elle-même envahit ceux qui ne s'y attendent pas, plus facilement que s'ils avaient été prévenus par une instruction quelconque » (*De Mysteriis*, I, 1).

Saint Ambroise ne prétend nullement affirmer que toute catéchèse préparatoire est inutile ; il veut seulement montrer avec force que sa fonction s'apparente au rôle du Précurseur : frayer la voie à Celui qui vient lui-même se donner au fidèle. *Si ignoras, gusta*, recommande saint Augustin : « *Si tu ne sais pas, fais-en l'expérience* » (*Enarrationes in Psalmos* 33, 12, *PL* 36, 315). Nous venons de citer saint Ambroise et saint Augustin, mais les catéchèses mystagogiques les plus célèbres sont celles de Pères grecs : saint Cyrille de Jérusalem, Théodore de Mopsueste et saint Maxime le Confesseur.

L'Église, Peuple de Dieu, ne pourra nourrir son besoin et son sens du sacré que si ses pasteurs s'attachent à le lui inculquer, ce qui se fera par la qualité des célébrations qu'ils sont capables de présider. Mais cela suppose que les prêtres soient formés en profondeur à la théologie et à la pratique de la liturgie : d'où la nécessité d'une telle éducation liturgique. Le texte du Synode semble même indiquer que le plus important est la pratique, dès le séminaire, de belles et sobres célébrations, où le futur prêtre apprend à comprendre et à goûter l'œuvre ecclésiale qui est la source et le sommet de toute son action. Là encore l'entrée dans le Mystère se fait par l'exercice des mystères : par sa participation intérieure et extérieure, spirituelle et gestuelle, aux diverses formes de célébrations liturgiques, le séminariste entre progressivement dans l'intelligence de l'Œuvre de Dieu, ce que des cours de théologie de la liturgie peuvent ensuite approfondir.

Quand la *Constitution sur la sainte Liturgie* est appliquée en son sens authentique et en sa logique cohérente, les fruits de la restauration liturgique sont nombreux : simplicité, beauté, profondeur, intelligence des rites, accès aux textes bibliques mieux choisis, etc.

Il convient donc de rendre grâce à Dieu, comme le fait la conclusion du *Rapport final* : « *A la fin de cette assemblée, le Synode remercie du fond du cœur Dieu le Père, par son Fils et dans l'Esprit, de la plus grande grâce de ce siècle, le concile Vatican II* ». A condition de connaître, de comprendre, d'assimiler et d'appliquer ce qu'a voulu le Concile, interprété par le Magistère, dont le Synode est, précisément, un organe autorisé, dans la communion avec le Souverain Pontife.

2. LA LETTRE DE JEAN-PAUL II AU CARDINAL RATZINGER

Plus récemment, le pape Jean-Paul II a eu l'occasion de mettre les choses au point en ce qui concerne cette grâce du Concile. Il s'agit de

sa lettre au Cardinal Ratzinger du 8 avril 1988, évoquant l'affaire de Monseigneur Lefebvre. D'emblée, elle aborde la question avec une hauteur de vue et de ton qui dépasse le cas douloureux d'une longue insoumission prête à dégénérer en schisme :

« Nous gardons la conviction profonde que "l'Esprit de vérité qui dit à l'Église" (cf. Apocalypse 2, 7.11.17, etc.) a parlé — d'une manière particulièrement solennelle et avec une particulière autorité — par le concile Vatican II, préparant l'Église à entrer dans le troisième millénaire après le Christ. » Le pape montre ensuite que l'enseignement du Concile est à la fois une confirmation et un renouveau de la vérité vécue par l'Église dès le commencement. Ses réflexions sont si justes et si claires qu'il vaut la peine de les relire attentivement :

« Dans la période postconciliaire, nous sommes témoins d'un vaste travail de l'Église pour faire en sorte que ce novum, constitué par Vatican II, pénètre de manière juste dans la conscience et dans la vie de chacune des communautés du Peuple de Dieu. Cependant, à côté de cet effort, se sont manifestées des tendances qui, sur la voie de la réalisation du Concile, créent une certaine difficulté.

« L'une de ces tendances se caractérise par le désir de changements qui ne sont pas toujours en harmonie avec l'enseignement et avec l'esprit de Vatican II, même s'ils cherchent à se référer au Concile. Ces changements voudraient exprimer un progrès, c'est pourquoi on désigne cette tendance par le nom de progressisme. Le progrès, dans ce cas, est une orientation vers l'avenir qui rompt avec le passé, sans tenir compte de la fonction de la Tradition qui est fondamentale pour la mission de l'Église, afin que celle-ci puisse continuer à vivre dans la Vérité qui lui a été transmise par le Christ Seigneur et les apôtres, et qui a été gardée avec diligence par le Magistère.

« La tendance opposée, que l'on définit habituellement comme conservatisme ou intégrisme, s'arrête au passé lui-même, sans tenir compte de la juste orientation vers l'avenir qui s'est précisément manifestée dans l'œuvre de Vatican II. Tandis que la première tendance semble reconnaître comme juste ce qui est nouveau, l'autre, au contraire, ne tient pour juste que ce qui est « ancien », le considérant comme synonyme de la Tradition. Cependant, ce ne sont pas l'« ancien » en tant que tel ni le « nouveau » en soi qui correspondent au concept exact de la Tradition dans la vie de l'Église. Ce concept désigne, en effet, la fidélité durable de l'Église à la vérité reçue de Dieu, à travers les événements changeants de l'histoire. L'Église, comme le maître de maison de l'Évangile, tire avec sagesse « de son trésor, du neuf et du vieux » (cf. Matthieu 13, 52), demeurant dans une obéissance absolue à l'Esprit de vérité que le Christ a donné à l'Église comme guide divin. Et cette œuvre délicate de discernement, l'Église l'accomplit par son Magistère authentique (cf. Lumen gentium, n° 25).

« Les positions que prennent les personnes, les groupes ou les

milieux attachés à l'une ou l'autre tendance peuvent être compréhensibles dans une certaine mesure, particulièrement après un événement aussi important dans l'histoire de l'Église que le dernier Concile. Si, d'une part, il a libéré une aspiration au renouveau (et cela comprend aussi un élément de « nouveauté »), d'autre part, certains abus dans la ligne de cette aspiration, pour autant qu'ils oublient les valeurs essentielles de la doctrine catholique de la foi et de la morale et, en d'autres domaines de la vie ecclésiale — par exemple dans le domaine liturgique — peuvent et même doivent susciter des objections justifiées. Cependant, si en raison de ces excès, on refuse tout sain « renouveau » conforme à l'enseignement et à l'esprit du Concile, une telle attitude peut conduire à une autre déviation qui est également contraire au principe de la Tradition vivante de l'Église obéissant à l'Esprit de vérité. »

Le jugement du Saint-Père sur des prises de position trop souvent passionnelles est d'une clarté lumineuse : ni le nouveau seul ni l'ancien seul ne suffisent à définir l'héritage de l'Église. Les tenants inconditionnels de l'un ou de l'autre sont renvoyés dos à dos. Là encore, il ne faut pas choisir, ce qui est le propre, étymologiquement, de l'hérésie. Puissions-nous toujours avoir l'instinct de foi qui faisait dire à sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus : « Je choisis tout ! » Le novum apporté par le Concile n'a de sens que par rapport à tout l'acquis de la Tradition : le nouveau ne peut exister sans l'ancien, comme le bouton qui éclôt a nécessairement besoin de la branche, du tronc et des racines de l'arbre qui le fait pousser.

Dans le domaine liturgique, vouloir en rester à l'ancien, ou bien à un stade relativement récent de l'ancien, est une position de stérilité, tandis que le prurit d'une créativité sans cesse en mouvement aboutit à dénaturer les rites sacrés. Le pape affirme clairement que les abus des idéologues de la nouveauté liturgique à outrance sont sujets à des objections justifiées ; mais, inversement, ceux qui refusent tout renouveau, par peur des excès de l'attitude précédente, se mettent progressivement en marge de la vie ecclésiale par un attachement excessif à certaines formes surannées du culte divin. *In medio stat virtus*, dit l'adage bien connu, mais il faut bien avouer qu'il est difficile de trouver, puis de garder, ce juste milieu. Ceux qui, en esprit de foi, suivent généreusement les directives que l'Église donne par son Magistère — et non celles qu'ils font juger les meilleures en s'appuyant sur des propos de couloir — sont sûrs de se trouver dans le plein courant de « la Tradition vivante de l'Église obéissant à l'Esprit de vérité. »

Il ne faut donc pas se fermer à tout renouveau, à toute restauration liturgique, ce qui est nécessaire dans l'Église, à intervalles plus ou moins réguliers, mais dans la continuité de cet organisme vivant qu'est le Corps ecclésial, dans le temps et dans l'espace.

Il ne convient pas de rougir de la langue latine, que le Concile a voulu maintenir dans les rites de l'Église latine, même s'il a

considérablement ouvert la porte aux langues vernaculaires (cf. *Sacrosanctum Concilium*, n° 36). En particulier, « l'Église reconnaît dans le chant grégorien le chant propre de la liturgie romaine ; c'est donc lui qui, dans les actions liturgiques, toutes choses égales d'ailleurs, doit occuper la première place » (*Ibid.*, n° 116).

Les livres liturgiques typiques ou originaux restent les volumes latins. Là où l'on vit de cette liturgie à sa source latine, toute une réforme a été opérée jusque dans l'Office divin : un nouveau Graduel, un nouveau Psautier, un nouvel Hymnaire, en attendant un nouvel Antiphonaire, sont entre les mains de ceux qui se nourrissent de l'homogénéité inégalée de l'héritage grégorien.

Les abbayes bénédictines, en particulier, ont été fortement encouragées par Paul VI et par Jean-Paul II à puiser dans ce trésor de vie et à l'ouvrir à tous.

Voici les paroles prononcées par Paul VI après la dédicace de la basilique du Mont-Cassin, le 24 octobre 1964 :

« Dans la discipline monastique, l'homme est regagné à lui-même et à l'Église. Le moine a une place de choix dans le Corps mystique du Christ, une fonction on ne peut plus providentielle et nécessaire. Nous vous le disons, parce que Nous savons et Nous voulons avoir toujours dans la noble et sainte famille bénédictine, la gardienne fidèle et jalouse des trésors de la tradition catholique, un centre des études ecclésiastiques les plus patientes et les plus sévères, un lieu où s'exercent les vertus religieuses et, surtout, une école et un exemple de prière liturgique.

Cette prière liturgique, Nous savons que vous, les Bénédictins du monde entier, vous la tenez toujours — et la tiendrez toujours, Nous l'espérons — en très grand honneur, comme cela convient pour vous, dans ses formes les plus pures, dans son chant sacré et authentique, et — pour votre office divin — dans sa langue traditionnelle, le noble latin, spécialement dans son esprit lyrique et mystique. La toute récente Constitution conciliaire *De sacra liturgia* attend de vous une adhésion parfaite et une apologie apostolique. Une grande et magnifique tâche s'ouvre devant vous. L'Église, de nouveau, vous met sur le candélabre pour que vous éclairiez toute la « maison de Dieu » avec la lumière de la nouvelle pédagogie religieuse que cette Constitution entend instaurer dans le peuple chrétien. Fidèles aux vénérables et antiques traditions, et sensibles aux besoins religieux de notre temps, vous aurez encore une fois le mérite d'avoir fait passer dans la spiritualité de l'Église le courant vivifiant de votre grand maître » (*Documentation Catholique* 1964, c. 1444-1445).

Jean-Paul II a repris ces paroles de Paul VI dans une allocution prononcée au même Mont-Cassin le 18 mai 1979 :

« Peuples, venez au Mont-Cassin. Venez y méditer sur l'histoire du passé et comprendre le vrai sens de notre pèlerinage sur la terre. Venez y retrouver la paix et la sérénité, la tendresse avec Dieu et l'amitié avec les hommes, de façon à en ramener de l'espérance et de

la bonté dans les frénétiques métropoles du monde moderne, dans tant d'âmes angoissées, tourmentées, déçues.

Venez-y spécialement, vous les jeunes, qui avez soif d'innocence, de contemplation, de beauté intérieure, de joie pure. Vous qui cherchez le sens ultime et décisif de la vie et de l'histoire, venez reconnaître et apprécier la spiritualité chrétienne et bénédictine, plutôt que de vous laisser attirer par d'autres expériences.

Et vous, moines bénédictins, gardez bien vivante votre spiritualité, votre contemplation mystique unie au travail, compris comme service de Dieu et des frères. Que votre joie intime soit la louange de Dieu, exprimée dans la forte et douce langue latine, dans les sublimes et purifiantes mélodies grégoriennes. Soyez un exemple pour le monde par votre silencieux travail et votre humble obéissance » (*Documentation Catholique* 1979, p. 510).

Un an plus tard, le 20 septembre 1980, toujours dans l'église du Mont-Cassin, en présence des abbés de la Confédération réunis pour l'année saint-Benoît, Jean-Paul II a souligné à nouveau les mêmes axes de la spiritualité bénédictine, au cœur desquels se trouve l'amour passionné de la liturgie :

« Avec le secours de Dieu, le sourire maternel de Marie, Reine des moines, la protection de votre législateur, continuez, selon le message de son enseignement interprété par la saine tradition et traduit par votre fidèle exemple, à proclamer aujourd'hui et demain la force de la loi, la douce tâche de la prière chrétienne, l'amour passionné de la liturgie, le bienfait de l'autorité et de l'obéissance, le culte de la lectio divina et de toutes les études sacrées, la douceur de votre chant grégorien, la prompte ardeur aux travaux de l'esprit et des mains, la dignité du maintien extérieur dans les actes et le vêtement religieux, la joie de la vie en commun et surtout la recherche sincère de la paix et de la charité » (*Documentation Catholique* 1980, p. 908).

Les recommandations et consignes des deux papes sont étonnamment cohérentes ; elles sont bien de nature à conforter notre façon de célébrer l'*Opus Dei*, cette « Œuvre de Dieu » à laquelle saint Benoît nous enseigne à ne rien préférer (chap. 43).

En effet, les Bénédictins sont invités à faire de leurs monastères « des écoles et des exemples de prière liturgique », où cette dernière soit tenue « en très grand honneur, dans ses formes les plus pures, dans son chant sacré et authentique, dans sa langue traditionnelle, le noble latin, spécialement dans son esprit lyrique et mystique ». Tout ceci, non comme réminiscence de temps révolus, mais dans l'esprit de la Constitution sur la sainte Liturgie de Vatican II. Nous sommes exhortés à faire « de la louange de Dieu notre joie intime, exprimée dans la forte et douce langue latine, dans les sublimes et purifiantes mélodies grégoriennes. » Nous n'avons pas le monopole de la prière, qu'elle soit oraison personnelle ou louange publique, mais nous devons enseigner par l'exemple au peuple chrétien « la douce tâche de la prière chrétienne, l'amour passionné de la liturgie, la douceur de

notre chant grégorien, la dignité du maintien extérieur dans les actes et le vêtement religieux. »

Douceur, noblesse, dignité sont les mots qui reviennent le plus souvent : ils indiquent bien le style bénédictin, tout imprégné d'humilité et du sens de la majesté divine, conformément à l'enseignement et aux dispositions de saint Benoît dans sa Règle, spécialement dans les chapitres consacrés à l'humilité et à l'organisation de l'Office divin. Il n'est qu'une façon de traiter les mystères : dignement. Un dernier document du Magistère va encore nous en persuader.

3. LA LETTRE APOSTOLIQUE DE JEAN-PAUL II

Vingt-cinq ans après la promulgation de la Constitution *Sacro-sanctum Concilium* de Vatican II sur la sainte Liturgie, le Saint-Père a jugé nécessaire d'en marquer l'anniversaire par une Lettre apostolique (*Vicesimus quintus annus*) qui donne sa pensée authentique sur ce domaine central de la vie de l'Église, autour duquel bien des agitations se produisent, qui troublent les esprits. Les larges facultés concédées à la Commission *Ecclesia Dei* pour éviter que certaines communautés traditionalistes ne rejoignent Monseigneur Lefebvre dans le schisme ont pu donner le change, en laissant croire que les anciens livres liturgiques (dans l'espèce ceux de 1962) pouvaient être préférés à tous ceux que la réforme liturgique voulue par Vatican II a révisés et améliorés.

La Lettre de Jean-Paul II lève toute ambiguïté à ce sujet et l'on doit regretter qu'elle n'ait pas suscité dans les médias l'écho qu'elle méritait. La presse, en revanche, a donné une large place à des cas-limite, ce qui tend à faire penser que l'on peut à volonté, dans l'Église, prendre ou laisser le dernier concile en ses prescriptions liturgiques et, au-delà, en son enseignement général et en son esprit.

Jean-Paul II rappelle que, dès le début de son « service pastoral sur le siège de Pierre », il a tenu à « souligner l'importance permanente du deuxième Concile œcuménique du Vatican », et qu'il a pris « l'engagement formel de l'appliquer soigneusement » (n° 2). Une réforme d'ensemble de la liturgie était nécessaire, elle était attendue, préparée de longue date par les mouvements liturgiques, patristiques, œcuméniques, et amorcée par saint Pie X et par Pie XII en particulier.

Ce n'est pas fortuitement que la première constitution promulguée par Vatican II a été consacrée à la liturgie : ce « premier fruit » d'un concile voulu par Jean XXIII est le précurseur en acte — puisque la liturgie est d'abord un acte total de célébration de l'Alliance qui nous unit à Dieu — d'une rénovation globale de l'Église. « Il existe en effet un lien très étroit et organique entre le renouveau de la liturgie et le

renouveau de toute la vie de l'Église. L'Église agit dans la liturgie, mais elle s'y exprime aussi, elle vit de la liturgie et elle puise dans la liturgie ses forces vitales » (n° 4). Ce renouveau liturgique n'a rien d'une révolution et le Saint-Père assure que « ce travail a été accompli suivant le principe conciliaire : fidélité à la tradition et ouverture à un progrès légitime. Aussi peut-on dire que la réforme liturgique est strictement traditionnelle » (*Ibid.*).

Fidélité, ouverture : tels sont les mots clés de l'équilibre ecclésial ; mais ce juste milieu n'est pas facile à trouver ni à garder, encore qu'à suivre avec docilité et obéissance l'enseignement et les prescriptions du Magistère, on soit sûr de s'y établir. Les réactions passionnelles à la réforme liturgique ont malheureusement opposé les tenants d'un passé figé et les partisans d'un changement incontrôlé. Le pape reprend ici ce qu'il écrivait au Cardinal Ratzinger : « Certains ont reçu les nouveaux livres avec quelque indifférence ou sans chercher à comprendre ni à faire comprendre les motifs des changements ; d'autres, malheureusement, se sont repliés de manière unilatérale et exclusive sur les formes liturgiques précédentes, perçues par certains comme seule garantie de sécurité dans la foi ; d'autres enfin ont promu des innovations fantaisistes, prenant leurs distances par rapport aux normes établies par l'autorité du Siège apostolique ou des évêques, perturbant l'unité de l'Église et la piété des fidèles, heurtant même parfois les données de la foi » (n° 11).

Assurément, des adaptations de la liturgie aux diverses cultures sont souhaitables et même nécessaires, mais à condition qu'elles soient faites dans « un véritable et authentique esprit liturgique, et dans le respect de l'unité substantielle du rite romain, exprimé dans les livres liturgiques » issus du renouveau (n° 16). Il n'est donc pas concevable de penser que l'Église propose aux diverses communautés qui la composent un choix entre divers rites. Dom Guéranger avait bien senti l'importance de l'unité liturgique dans l'Église. Il faut certes des adaptations, mais dans le cadre général de célébration représenté par le rite romain, tel qu'il est rendu normatif par le Concile et par les actes subséquents du Magistère chargé de le préciser et de l'appliquer.

Pour éviter dans ce domaine des positions péchant par excès ou par défaut, il importe de donner une place importante à la formation liturgique, ce que demandait déjà le *Rapport final* du Synode extraordinaire de 1985 (II B b 2). « Il est donc nécessaire et il convient tout à fait d'entreprendre à nouveau une éducation intensive pour faire découvrir les richesses que contient la liturgie actuelle » dans le sens d'un approfondissement plus intense de tout ce qu'elle apporte de proprement spirituel (n° 14). Ainsi, « la tâche la plus urgente est celle de la formation biblique et liturgique du peuple de Dieu, pasteurs et fidèles » (n° 15). Elle incombe particulièrement à l'évêque diocésain, « principal dispensateur des mystères de Dieu, comme aussi l'organisateur, le promoteur et le gardien de toute la vie liturgique dans l'Église qui lui est confiée » (n° 21). Il ferait bien, dans

la ligne de cette responsabilité, de promouvoir à nouveaux frais « à la manière des Pères, une "catéchèse mystagogique" des sacrements » (Ibid. ; cf. Rapport final, II B b 2) dont la signification a été rappelée plus haut.

Le pape demande aux évêques de « développer la dignité et la beauté des célébrations et des lieux » (n° 21). Tout au long de sa Lettre, il souligne avec insistance cette dignité que requiert la liturgie. Il commence par citer quelques lignes de saint Pie X instituant une Commission chargée de préparer une réforme liturgique qu'il jugeait souhaitable, mais qui demanderait du temps : « aussi est-il nécessaire que passent de nombreuses années avant que cet édifice liturgique, pour ainsi parler, apparaisse de nouveau dans la splendeur de sa dignité et de son harmonie, une fois nettoyé des enlaidissements dus à l'âge » (n° 3). Pie XII et Jean XXIII entreprirent les premiers travaux de ce chantier, destiné à rendre au cœur de la vie ecclésiale sa splendeur première. Il ne faut jamais oublier que l'œuvre de Vatican II dans le domaine liturgique n'a jamais eu d'autre intention que de restituer aux rites toute leur beauté sobre.

Qu'est-ce donc que la liturgie ? Il s'agit d'un acte commun du Christ et de son Église : la prière liturgique est revêtue d'une noblesse unique, puisqu'elle insère la louange et la supplication des fidèles dans celles du Verbe incarné. La dignité de la liturgie est d'abord une question de foi : « Le Christ est présent dans l'Église réunie dans la prière en son nom. C'est précisément cela qui fonde la grandeur de l'assemblée chrétienne et la raison de ses exigences d'accueil fraternel

— au besoin jusqu'au pardon — et de dignité dans les attitudes, les gestes et les chants » (n° 7). Les lectures de la messe rendent présente la parole même du Christ, qu'il convient de recevoir avec foi : « cela doit se voir dans la dignité du livre et du lieu de la proclamation de la parole de Dieu, dans la tenue du lecteur et la conscience qu'il a d'être le porte-parole de Dieu devant ses frères » (Ibid.).

Il faut comprendre que la dignité est d'abord liée à notre intelligence de ce qui se passe dans la liturgie, c'est-à-dire qu'elle engage la foi. Si j'ai conscience de venir rencontrer le Christ avec mes frères dans un acte liturgique, pour mieux aller avec lui vers le Père, tout ce qu'il me faudra faire alors sera marqué d'une note de respect et même d'adoration. Tout ce qui touche à Dieu est sacré. Entrer en contact avec lui m'ennoblit. Cette conscience de foi se traduira concrètement, car c'est le propre de la liturgie de mettre en œuvre, non seulement les dispositions intérieures, mais aussi les gestes extérieurs et communautaires : le sentiment d'avoir affaire à Dieu donnera de trouver spontanément l'attitude juste. On ne chante pas les Psaumes comme on fredonne les chansons à la mode. On ne lit pas la Parole de Dieu comme on feuillette le journal.

La dignité dans la liturgie est l'accord foncier de l'âme avec la vérité de ses actes : puisqu'elle traite avec Dieu, elle ajuste son attitude en fonction de ce qui convient à la Majesté divine. Puis, de l'âme, la

qualité de présence et de conscience qu'est la dignité passe dans les gestes et même dans les objets ; dans la liturgie doit transparaître la beauté que la relation à Dieu communique aux créatures : sans être théâtral ou compassé, le geste du prêtre ou des fidèles se revêtira spontanément de réserve, de respect ; il sera « digne », c'est-à-dire qu'il conviendra à ce qu'il doit être. De même, les objets du culte, tels que les livres, les ornements, les cierges ou les nappes, seront en rapport avec leur signification religieuse : leur « dignité » sera d'abord leur propreté, leur netteté, premiers caractères de leur beauté sobre. Certes, « la révision des rites a recherché une noble simplicité et des signes facilement compréhensibles, remarque le Saint-Père, mais la simplicité souhaitée ne doit pas dégénérer dans l'appauvrissement des signes. Au contraire, les signes, surtout les signes sacramentels, doivent avoir la plus grande expressivité. Le pain et le vin, l'eau et l'huile, mais aussi l'encens, les cendres, le feu et les fleurs, et presque tous les éléments de la création ont leur place dans la liturgie comme une offrande au Créateur et contribuent à la dignité et à la beauté de la célébration » (n° 10).

La foi dans la présence du Seigneur au cours de la rencontre d'alliance qu'est la liturgie dicte spontanément la marque extérieure de respect qui convient selon les actes à poser : « Que les choses saintes soient toujours traitées saintement ! », exhorte Jean-Paul II (n° 7). Il est digne et juste de traiter saintement les choses saintes. On aura reconnu dans les deux adjectifs ceux que le dialogue antique de la Préface met en exergue pour la célébration de l'Eucharistie. Ils peuvent nous aider à comprendre ce qu'est en profondeur la « dignité » en liturgie.

— Rendons grâce au Seigneur notre Dieu.
— Cela est juste et bon.

Tel est, en traduction française, le dernier élément du dialogue entre le prêtre et l'assemblée au début de la liturgie proprement eucharistique. Il faut reconnaître que l'original grec ou la traduction latine sont plus forts ; plus littéralement, cela donnerait : « Cela est digne et juste ». Les Romains ont eu, plus qu'aucun peuple, le sens de la justice, l'intelligence du droit, et notre civilisation occidentale vit encore de cet héritage. Être juste, c'est donner ou rendre à chacun ce à quoi il a droit en fait de biens matériels ou spirituels, de richesses ou d'honneur. À l'égard de Dieu, la justice consiste à reconnaître ce qu'il est : Créateur et Rédempteur, comme il s'est révélé à nous. Il convient donc (*decet en latin*) de lui rendre honneur et gloire, ce que saint Paul, dans son épître aux Romains, reproche aux païens de n'avoir pas su ou voulu faire (1, 18-23). Rendre grâce à Dieu n'est que justice, car, tant dans l'ordre de la nature que dans celui de la grâce, nous recevons tout de lui : si nous « rendons grâce », c'est que nous avons d'abord reçu ces grâces.

Toute la liturgie ne s'occupe que de rendre honneur, grâces et gloire au Dieu vivant, ce qui n'est que justice, ce qui convient hautement. Le

dignum latin ajoute au *justum* une note moins froide, celle de la convenance : il ne faut pas garder en tête ce qu'on appelle les « convenances », qui peuvent n'être que de pure forme ; la convenance dont nous parlons ici, et qui est au cœur de la notion de dignité, est éminemment humaine : elle met en jeu la finesse, la délicatesse de notre jugement par rapport aux êtres. Le sens de la convenance nous rend capables d'apprécier la juste relation qui doit exister entre deux réalités, ou bien entre nous et telle ou telle chose, telle ou telle personne. Convenance, c'est ajustement, accord, adéquation, harmonie, et, finalement, beauté. Si la beauté se définit dans un être par la proportion équilibrée et quasi nécessaire de ses éléments, on peut bien dire qu'elle est faite de leur convenance mutuelle et intime. Sait-on que les mots latins *decus* et *decor*, qui signifient « beauté », sont issus du verbe impersonnel *decet*, exprimant la convenance ? De la sorte, il est possible de mieux comprendre pourquoi le pape associe étroitement la dignité et la beauté qui doivent caractériser les actes liturgiques ainsi que les personnes et les signes qu'ils impliquent.

La pensée et la pratique de l'Église sont claires : la liturgie est au cœur de sa vie et de sa fécondité, elle qui n'engage pas seulement des actes humains, mais d'abord et principalement l'action salvatrice aimante du Dieu de l'Alliance nouvelle et éternelle en son Fils et en leur commun Esprit. L'œuvre humaine, intérieure et publique, personnelle et communautaire, n'est pas écartée ou tenue pour négligeable, mais au contraire, elle trouve toute sa dimension dans son ajustement à l'Œuvre divine. La célébration des mystères suppose et nourrit la foi dans le Mystère de Dieu et de l'Église.

Il s'agit bien, en effet, de foi vivante, exprimée pleinement dans l'assemblée des fidèles : « *Parce que la liturgie est l'exercice du sacerdoce du Christ, il est nécessaire de maintenir toujours vive l'affirmation du disciple devant la présence mystérieuse du Christ : « C'est le Seigneur !» (Jn 21, 7). Rien de tout ce que nous faisons, nous, dans la liturgie ne peut apparaître plus important que ce que fait le Christ, invisiblement, mais réellement, par son Esprit. La foi vive conduisant à l'amour, l'adoration, la louange du Père et le silence de la contemplation seront toujours les premiers objectifs que devra atteindre une pastorale liturgique et sacramentelle» (Lettre apostolique, n° 10).*

La participation pleine, consciente et active des fidèles à la liturgie, telle que l'a voulue le Concile (SC 14), est d'abord, est essentiellement, une participation intérieure et intériorisée dont les attitudes privilégiées sont la foi, l'amour, l'adoration, la louange et le silence contemplatif. Si cette dimension première est réellement honorée, la dignité des mystères sera sans nul doute assurée, puisque les actes extérieurs du culte seront imprégnés du sens de Dieu et de son Mystère.

L'urgence est donc la formation de tous, pasteurs et fidèles, à cette

plénitude de célébration qui convie tout homme et tout l'homme à la rencontre de Dieu Père, Fils et Saint-Esprit. De la sorte, la liturgie manifeste au monde le mystère de « *cette unité qui vient de la Trinité. (...) Que rien ne vienne briser ni même distendre, dans la célébration de la liturgie, cette unité de l'Église !» (n° 9)*. Et que tous puissent expérimenter que « *c'est avant tout dans la liturgie que le mystère de l'Église est annoncé, goûté et vécu» (Ibid.)*.

Comme l'écrit Dom Guéranger à la fin de la *Préface générale* à son *Année liturgique*, « *les mystères restent mystères ; mais leur splendeur devient si vive que l'esprit et le cœur en sont ravis, et nous arrivons à prendre une idée des joies que nous apportera la vue éternelle de ces divines beautés qui, à travers le nuage, ont déjà pour nous un tel charme* ».

Dom Robert LE GALL

Et pourquoi pas un abonnement de soutien ?

Dom Robert Le Gall est Abbé de Kergonan, monastère bénédictin situé près de Carnac, au sud de la Bretagne. Né en 1946. Licencié en théologie de la Faculté de Fribourg (Suisse). A publié quelques ouvrages sur la théologie de la liturgie, un *Dictionnaire de Liturgie*, 2^e édition, 1987, un livre de spiritualité biblique sur Abraham, Jacob et Moïse : *Les premiers Amis de Dieu* (Editions C.L.D. à Chambray-lès-Tours).

Georges CHANTRAINE

En marge du synode sur la formation des prêtres

LE dernier synode, tenu à Rome en octobre dernier, fut consacré à la formation des prêtres. Le précédent synode avait traité amplement de la formation des laïcs. Le public a pu avoir l'impression qu'il s'agissait là de questions d'experts, qui ne le concernent pas. On voudrait montrer que ce serait là une erreur d'optique. La formation de nos prêtres concerne tous les chrétiens pour au moins deux raisons : parce que les laïcs méritent d'avoir les services de prêtres bien formés et, plus fondamentalement, parce que tout est d'un seul tenant dans l'Eglise de Dieu : laïcs, prêtres et religieux. C'est ce qu'on va d'abord montrer avant d'en tirer quelques conséquences (1).

1. Identité et mission

Pour savoir quelle formation donner aux futurs prêtres et aux prêtres, il faut se rappeler ce qu'ils ont à faire et non moins qui ils sont. Ce qu'ils ont à faire s'appelle leur mission ; qui ils sont, c'est leur identité. La tâche d'un fonctionnaire est nettement distincte de son identité. Celle d'un prêtre ne l'est pas. Sa tâche se définit en vertu d'une mission qu'il a reçue de Dieu par l'évêque. Et cette mission engage toute sa personne. Il convient dès lors de commencer par réfléchir sur l'identité du prêtre (2).

Le prêtre est un fidèle du Christ. On ne peut être ordonné si on n'est pas baptisé et confirmé. Et être chrétien, c'est être fils de Dieu dans le Christ, qui est *le* Fils de Dieu et, dans l'Eglise, frère des hommes, créés par amour et appelés à participer à la vie du Dieu Père, Fils et Esprit Saint. On a ainsi une idée de *ce qu'*est le chrétien. Si l'on demande maintenant *qui* est le chrétien, la réponse juste est :

(1) On pourrait dire la même chose en termes un peu différents. On a remarqué que les travaux du dernier synode n'avaient pas suscité beaucoup d'intérêt. Et pas davantage sa préparation. Le phénomène a pu s'observer dans la presse et aussi dans les églises. En plein synode, il m'est arrivé d'ajouter une intention pour le synode à la prière des fidèles. Serais-je le seul à avoir été dans ce cas?

(2) Suivant le contexte nous emploierons le mot prêtre au singulier ou au pluriel. Nous ne pensons pas «qu'aujourd'hui» on doive parler *des* prêtres.

le *saint*. Pas uniquement, bien entendu, le saint canonisé, mais celui qui, fidèle à l'appel de Dieu, accomplit jusqu'au bout la mission reçue de lui dans l'Eglise pour le bénéfice de tous. La sainteté est commune à tous ; dès lors l'identité l'est aussi. Mais il y a une couleur laïque ou sacerdotale de la sainteté et de l'identité chrétienne du laïc et du prêtre. Et ces couleurs donnent de la variété et de l'harmonie au tableau.

C'est par la mission que prêtre et laïc se distinguent dans l'harmonie de la communion (3). Ici encore, gardons-nous d'être trop pressés de dessiner des cadres pour délimiter les fonctions de l'un et l'autre. Le monde est-il le champ d'action du laïc ? Mais, s'il évangélise, le ministère du prêtre se situe dans le monde autant que dans l'Eglise. Le synode de 1987 a beaucoup insisté pour définir théologiquement la « sécularité » du laïc. C'est nécessaire, en effet, pour comprendre avec justesse quelle est la mission du laïc. Baptisé, le chrétien laïc reçoit de Dieu le monde créé, mais défiguré par le mal et le péché, pour le ramener par le Christ à Dieu le Père. Il le fait par le mariage, la famille, la profession, l'exercice de ses talents, avec la liberté entière que donne l'Esprit du Christ : « tout est à vous, vous êtes au Christ et le Christ est à Dieu ». Or, par mission, le prêtre met cette même liberté avec tous ses dons humains et toutes ses grâces personnelles au service de la communauté et de l'Eglise, pour que, par son ministère, s'intensifient l'unité et la communion et que, grâce à sa personne, le Christ soit présent comme le Chef de l'Eglise. Et comme l'Eglise est faite de pécheurs, faire advenir l'unité et la communion, montrer en sa personne le Christ Tête, c'est porter la croix du Christ et en manifester la fécondité pour la vie des hommes. Le Christ dispose ainsi de l'homme qu'il appelle au sacerdoce et de la liberté qu'il lui a lui-même donnée, pour leur imprimer la forme eucharistique du serviteur souffrant grâce à laquelle il vivifie son Eglise. Cette forme eucharistique est celle selon laquelle il a modelé le ministère de ses apôtres. C'est grâce à elle que s'opère la remontée du Christ et de l'humanité entière vers le Père, que saint Paul chante dans l'épître aux Ephésiens (4, 7-16).

Le prêtre serait-il un religieux ? On pourrait le croire d'après ce qu'on vient de lire. Pourtant, la mission du prêtre et celle du religieux diffèrent : le premier est appelé au ministère, le second à suivre le Christ seul. Le premier a pour mission de manifester sacramentellement la présence du Christ Pasteur dans son Eglise ; le second, de manifester en sa personne la réconciliation déjà accordée par Dieu aux hommes. Le premier reçoit sa mission grâce à un sacrement ; le second la reçoit grâce à un charisme que d'ordinaire il partage avec d'autres : celui de Benoît, de François, de Dominique, d'Ignace, de

(3) On lira utilement *Mission et formation du prêtre* du cardinal J. Ratzinger, G. Chantraine, J. Haas et A. Vanhoye, Namur, Culture et Vérité, 1990.

Jean Bosco. Et ce charisme déploie à l'intérieur de l'Église la grâce baptismale d'une manière particulière, qui est en même temps catholique. Le religieux se rattache dès lors au laïc ; les nombreuses congrégations de prêtres nous en ont parfois fait perdre l'idée. Mais rien n'empêche que des prêtres se consacrent à Dieu à la manière des religieux sans appartenir à une congrégation : l'inscription *dans* un institut séculier le permet.

2. Pour une formation catholique des prêtres, des laïcs et des religieux

Ce tableau peut nous rendre conscients de plusieurs choses. D'abord, la figure entière de l'Église est formée des laïcs, des prêtres et des religieux. Souvent, on met face à face prêtres et laïcs. On oublie alors le troisième terme : le religieux (4). On est attentif dans le premier cas à la structure sacramentelle et hiérarchique de l'Église : le baptême confère le sacerdoce commun et personnel des fidèles, l'ordre confère le sacerdoce aux évêques et aux prêtres. Et c'est par les évêques et les prêtres que le Seigneur est présent comme le Chef de son Église. Cette structure est animée de l'intérieur par la vie de l'Esprit : outre la grâce sanctifiante, l'Église est dotée de charismes divers : hiérarchiques pour ses ministres ordonnés, personnels pour tous, toujours en vue de l'utilité commune. Et ces charismes personnels sont comme incarnés dans celui de la vie religieuse. La structure sacramentelle et hiérarchique, qui comprend notamment le sacerdoce commun et le sacerdoce ministériel, est nécessaire pour que l'Église soit *instituée*, mais pour que l'Église soit *constituée*, elle a besoin encore des charismes, hiérarchiques et personnels (5). Les mouvements, qui se composent de laïcs, de religieux et de prêtres, ne forment donc pas des corps atypiques, mais au contraire des corps typiquement ecclésiaux.

Une seconde chose résulte de ce tableau. Tout se tient, dans l'Église du Christ, par des liens qui rendent intérieurs les uns aux autres les membres du Corps, prêtres, laïcs et religieux. La promotion du laïcat ne peut donc pas être la spécialité d'un moment, le slogan d'une tactique pastorale. Si l'on peut parler ainsi, promouvoir le laïcat se fait de concert avec une promotion du clergé et de la vie religieuse. L'arbre de la grâce est enraciné profond et sa sève fait grandir toutes les branches. Seul le renouveau de la foi «produira» des laïcs

engagés, fera éclore des vocations sacerdotales et religieuses. Une nouvelle évangélisation est de première nécessité. Elle a commencé. Elle a besoin, comme l'homme, d'oxygène, de cette vue vraiment catholique de l'Église qu'on vient d'esquisser.

Une troisième chose découle aussi de cette vue catholique. C'est dans l'identité chrétienne que s'enracine la différenciation des missions. C'est par elle qu'elle se consolide et s'amplifie par le moyen de la circulation de la vie, que nous venons d'évoquer. Il est dès lors normal de former *ensemble* prêtres, laïcs et religieux. Ce qui convient à l'un, si cela est vraiment catholique, convient aussi aux deux autres. On a parlé lors du synode de 1987 de la formation des laïcs, lors du synode de 1990 de la formation des prêtres. Sans nier le rôle des spécialisations, il importe d'abord de former le peuple chrétien.

Georges CHANTRAINE

(4) Cf. mon livre *Les laïcs, chrétiens dans le monde*, Paris, Fayard, 1987, p. 149-158.

(5) Cette distinction entre institution et constitution a été expliquée par A. Sicari dans «Appartenance à l'Église. Charismes. Sacerdoce ministériel», *Communio* 15, 1990, 34-35. Cette vue semble avoir manqué complètement aux rédacteurs de *l'Instrumentum laboris*, nettement en retrait sur les *Lineamenta*, cités par Sicari (*op. cit.*, p. 44), lesquels exprimaient sur ce point la doctrine commune.

Georges Chantraine, né en 1932. Entré dans la Compagnie de Jésus en 1951, prêtre en 1963. Docteur en philosophie et lettres (Louvain). Docteur en théologie (Paris). Professeur à la Faculté de théologie jésuite de Bruxelles. Dernière publication : *Les Laïcs, chrétiens dans le monde*, Fayard, Paris, 1987. *L'expérience synodale. L'exemple de 1987*, coll. Le Sycomore, Paris, Lethielleux, 1988. Co-fondateur de l'édition francophone de *Communio* et membre du Comité de rédaction. Expert au Synode 1987 sur les laïcs.

Thomas GERTLER

Comment vivre sous l'empire du mal

DANS cet article qui relate notre expérience en RDA avant le « tournant » et au moment où celui-ci s'est produit, ce n'est pas particulièrement de nos actes héroïques que je souhaite parler. Je voudrais plutôt prendre pour devise ce que B. Brecht a écrit à propos de son poème « Allemagne », à savoir : « *Que d'autres parlent de leur honte, quant à moi, je parle de la mienne.* »

On nous demande sans relâche de nous expliquer sur notre passé. C'est sur cette voie que je vais m'engager. Ne serait-ce qu'en raison de la manière, irritante pour moi, dont est souvent abordé le problème de la *Stasi*: avec une inconscience ahurissante, avec horreur, avec incompréhension pour le fait qu'une telle chose ait été possible ; avec une certaine envie car ce que la *Stasi* a perpétré, chacun aimerait le commettre une fois : épier sans cesse ses semblables. Il y a ensuite mystification totale, toute l'affaire est entourée d'un secret qui était précisément la méthode de cet appareil maléfique : lui, et tous les dispositifs similaires jusqu'à aujourd'hui, vivent du secret cultivé comme tel. Ce qui s'est passé avec la *Stasi* n'est pas plus mystérieux que n'importe quelle névrose. Ce phénomène a des raisons très compréhensibles, identifiables, que chacun connaît à l'état latent en son for intérieur. C'est de ces raisons, et non de la *Stasi* que je voudrais parler. La question de la *Stasi* n'est que secondaire, la *Stasi* n'est qu'une manifestation du Mal.

Il est encore une explication au choix que j'ai fait de ce sujet. Lors de leur trente-deuxième Congrégation générale tenue en 1974/75, les Jésuites ont adopté un document sur la relation entre « Foi et Justice » dont l'affirmation de base est la suivante : nous ne pouvons proclamer la foi de façon crédible, que si nous nous préoccupons aussi des besoins concrets des hommes, que si nous luttons pour la justice. Depuis cette époque, j'ai commencé à demander dans tous les groupes et dans toutes les réunions et lors de mes visites à des familles ou à des personnes seules : Quel est, selon votre sentiment, le principal besoin dans notre pays ? De quoi y souffre-t-on le plus ? Ces conversations m'ont toujours convaincu davantage que notre plus grand problème n'était véritablement ni les difficultés matérielles, ni

la rareté de très nombreux produits, ni l'impossibilité de voyager dans les pays de l'Ouest, ni même l'insatisfaction dans le domaine professionnel ou le stress quotidien, mais bien l'absence de liberté intérieure, souvent même inconsciente, qu'était, et qu'est toujours, la peur refoulée. D'OU vient-elle ? Elle s'enracine non dans la réalité de l'oppression, mais dans la possibilité de la terreur, ou, en termes moins forts, de l'arbitraire, dans le sentiment d'être impuissant, sans défense, de n'être protégé par aucune loi. Cela s'est traduit par une inhibition de la vitalité, une inhibition de la créativité. La devise était pour tous : pratiquer l'effacement, ne pas se faire remarquer, ne pas faire de vagues. La couleur dominante était la négation de la couleur, le gris, le *gris-souris* auquel on ne prête pas attention. Nos villes sont grises, leurs habitants sont gris. A partir de là se développe maintenant un sentiment d'infériorité écrasant. Nous n'avons précisément pas appris ce dont nous avons désormais le plus besoin : prendre des initiatives, des décisions personnelles, annoncer la couleur, hisser le pavillon. On nous a inculqué exactement le contraire : ne pas se mettre en avant, ne pas parler le premier, mais, à l'opposé, attendre de voir ce que les autres (plus compétents que nous) allaient faire. C'est aussi pourquoi nous attendons tant des autres (autrefois, de ceux qui nous dirigeaient ; maintenant, des Allemands de l'Ouest). Le message qui nous était indirectement transmis était que l'Etat (le Président du Conseil des Ministres) s'occupe de tout, tu n'as pas à te faire de souci. L'Etat (le Président du Conseil des Ministres) paie également tout de sa poche pour toi : le jardin d'enfants, l'école, l'université, la formation continue. Il s'occupe totalement de toi, mais en échange tu dois t'en remettre à lui.

En voilà peut-être assez sur ce sentiment, ressenti par tous dans leur vie quotidienne. Je l'ai identifié de plus en plus clairement à mesure que je posais mes questions sur la misère morale des gens. (A ce propos il faut bien voir que, dans un tel système, il n'y a pas, d'un côté, les innombrables opprimés privés de liberté et, de l'autre, les oppresseurs souverains et libres. Au contraire, l'opresseur est toujours un peu moins libre que l'opprimé. C'est sur sa peur, sa méfiance, son incapacité à croire en la bonté de l'homme que repose tout le système de l'oppression). Moi-même, je craignais d'aborder ce problème et j'étais inquiet au moment de le faire, car je me demandais si ma démarche ne pouvait pas m'inciter à la résistance.

Dans ma tentative d'approcher ce problème, mon but était d'abord de rendre les gens conscients de cette absence de liberté intérieure. C'est justement cette prise de conscience qui est importante, car, chez nous tous, la peur est devenue inconsciente. Il est impossible de vivre chaque jour consciemment avec elle. Ce n'est qu'au passage d'une frontière, lors d'une démarche auprès des autorités ou lors d'altercations publiques qu'on la ressent, oppressante, déclenchant la transpiration et nouant l'estomac (plus d'un voyageur venant de l'Ouest a dû l'éprouver). Ensuite, j'ai essayé de lutter contre elle.

J'ai trouvé une aide précieuse dans les règles de discernement des esprits de notre fondateur Ignace de Loyola (dans le livre des Exercices, des n^{os} 313 à 336, mais ici je me réfère surtout aux n^{os} 323 et 324). Ces règles sont d'un grand secours non seulement pour l'individu, mais aussi pour la vie en communauté, qu'il s'agisse de la petite communauté de la famille ou du couvent, de l'Église ou bien de la grande société de la ville ou de l'Etat. A mon avis, ces règles ne s'appliquent pas seulement à nous, dans la RDA, mais elles peuvent aider chacun à s'engager sur le chemin de la liberté et à se défaire de ses entraves. Toutefois, ce que je décris ici vient de mon expérience dans une forme d'Etat presque totalement surveillé. Les règles de Saint Ignace nous permettent de reconnaître le Mal et de l'éviter. Elles sont très strictes et très métaphoriques. Nous devons les prendre avec un certain humour.

La première (qui est misogynie) compare le Mal à une méchante femme : si on lui cède, sa colère et sa soif de vengeance deviennent démesurées, mais si on lui fait front, elle s'enfuit. Cela veut dire que le Mal *prend le pouvoir* mais qu'il n'en a pas (par lui-même). Le Mal s'enfle comme un ballon et nous écrase toujours davantage. Nous connaissons cela dans notre vie « privée » : lorsque je me retrouve seul après une tentative ratée, je pense que je ne réussirai jamais, que je ne m'améliorerai pas, que je ne me dominerai pas, que je céderai toujours, qu'il en sera toujours ainsi. Ou alors j'entre dans la spirale descendante : maintenant, plus rien n'a d'importance, de toute façon je suis tombé si bas que tout m'est égal. C'est le cercle vicieux de l'impuissance et de l'incapacité. Si nous transposons cela dans le domaine social, toutes les idées et tous les arguments se résument à l'affirmation suivante : de toute façon on ne peut rien faire, il ne sert à rien d'essayer, chacun n'est qu'un rouage de la machine. Et puis lorsque l'on commence à « coopérer », on trouve des prétextes : tout le monde en fait autant ; si je ne le fais pas, d'autres le feront. Chacun de nous a utilisé ces arguments, et les utilise encore, et tous aboutissent au même résultat : le renoncement et la résignation, l'oubli de ma liberté, de mes propres possibilités et de ma responsabilité. Nous devons garder à l'esprit que les plus grands crimes ne sont jamais commis par des individus isolés, mais toujours dans un cadre communautaire et habituellement selon le principe toujours repris de la séparation entre ordre et exécution, entre responsabilité et acte. Dans un tel système, la personnalité se dissout (difficulté à dire *je au lieu de on*, qui est anonyme et englobe les autres). Plus tard, les participants se sentent tout à fait étrangers à leurs propres actes. C'est une première raison pour laquelle jamais personne ne dit : c'était moi. Puisque l'on m'a enlevé ma responsabilité, eh bien, je ne suis pas responsable. L'autre raison est que cette participation au Mal était contrainte, sous l'effet de la force, qui peut être très subtile, très cachée. Chez nous, d'une manière générale, la contrainte résidait déjà dans le fait que (en dehors des églises et du

salon familial) il n'y avait pratiquement plus aucun lieu qui échappât à l'emprise de l'Etat. Chacun était livré à son pouvoir : travail, logement, assurances, hôpital, organisation des vacances, naturellement aussi administration et justice, partout l'Etat-Parti était présent et pouvait rendre la vie difficile à celui qui ne voulait pas se plier. En fait, c'était rare, mais le climat moral était déterminé par cette menace. Etant donné que l'adhésion aux syndicats, aux organisations de masse, au parti, pouvait être et était effectivement obtenue par la force, chacun pouvait dire par la suite en toute bonne conscience : je ne l'ai pas voulu. Cela s'applique tout particulièrement à la *Stasi*. La plupart de ses membres n'ont pas collaboré volontairement. Il n'est alors pas étonnant qu'encore une fois personne ne veuille avoir été coupable. Même ceux qui se trouvaient au sommet de l'organisation refusent de reconnaître leur rôle.

Quel est le conseil de Saint Ignace contre la renonciation à sa propre liberté ? Il est très simple : use de ta liberté et défends-toi, fais front. Cela vaut tant pour l'individu que pour la collectivité. En langage moderne, cela peut se dire : fais le premier pas qu'il t'est possible de faire pour sortir de cette situation. C'est un principe fondamental de la vie (spirituelle) : je dois faire le premier pas qu'il m'est possible de faire pour en sortir. Chacun des mots est important : le *premier* pas, c'est donc que je dois m'efforcer d'agir le plus concrètement possible. Le pas *qu'il m'est possible* de faire : c'est donc que je ne dois pas chercher à faire plus. Mais celui-là, je peux toujours le faire, je m'affirme ainsi courageusement en prenant appui sur ma foi. Et enfin *le pas* : *je n'ai* pas besoin et je n'ai pas l'obligation de faire de grands bonds. Dès que j'ai accompli ce premier pas qu'il m'est possible de faire, la joie et l'espérance commencent à renaître en moi. En effet, en principe, j'ai déjà vaincu en l'accomplissant, j'ai déjà recouvré ma liberté et ma capacité d'agir. Si je réalise cela dans la collectivité, alors l'expérience devient collective. Nous ne sommes *pas* impuissants, nous ne sommes *pas* simplement les rouages d'une machine. Individuellement, je peux agir sur les choses.

Deuxième caractéristique du Mal : Ignace prend l'exemple d'un séducteur surnois qui voudrait que ses manœuvres de séduction restent secrètes. En d'autres termes, le Mal se cache, il veut rester dissimulé, il ment. Là aussi, chacun peut en faire l'expérience : la nuit, dans mon lit, mes pensées tournent et retournent dans ma tête, je continue la discussion avec « mon ennemi » (qui peut aussi être mon conjoint). Ou bien une peur m'étreint : ces étranges douleurs dans le ventre, est-ce un cancer ? Les pensées négatives, logées en moi, ne sont puissantes qu'insaisissables, invisibles et si je ne les exprime pas, elles m'empoisonnent. Lorsque je les exprime, lorsque je les fais sortir de moi-même, elles deviennent visibles, tangibles, je peux m'en emparer. Pour cela, je peux tenir un journal intime, si je n'ai personne à qui les confier. Ce que j'ai écrit, en principe je peux aussi le dire à d'autres. Faites en l'essai et mettez noir sur blanc vos pensées, vos

souhaits, vos problèmes les plus secrets. Votre plume se refusera à écrire beaucoup de choses, vous aurez de grandes difficultés à les désigner par leur nom. Passons encore une fois de l'individuel au collectif. Sur ce point précis nous avons fait une expérience terrible dans notre pays. Dès l'école maternelle nous avons appris que l'on ne peut pas tout dire, par exemple que l'on « regarde la télévision occidentale ». Dès notre plus jeune âge, nous avons dissimulé nos pensées, nous nous sommes cachés à nous-mêmes. L'ensemble du système scolaire avait deux orientations : premièrement, une profession de foi était exigée, à savoir l'engagement inviolable pour le socialisme. Deuxièmement, il reposait sur une sorte d'idéal informatique, selon lequel chacun devait reproduire aussi fidèlement que possible ce qui avait été « entré » en lui. Il n'était pas question de tolérer, encore moins d'encourager, une approche personnelle active, voire critique, des différentes matières.

A quoi cela a-t-il conduit ? Les conséquences étaient et restent très graves. Celui qui parvient à réprimer ses propres opinions arrive bientôt au point où il n'en a plus. Beaucoup ne connaissent même plus leurs propres sentiments ou leurs propres pensées, ou bien ne peuvent plus les formuler. Les deux choses vont de pair. Si je ne peux exprimer ce qui est en moi, mon moi intérieur dépérit. Il me devient de plus en plus difficile de dire ce que je ressens. Je suis persuadé que le taux élevé de divorces dans notre pays peut trouver une explication partielle dans le fait que les conjoints ne sont pas vraiment capables de parler d'eux-mêmes. Même le vocabulaire manque pour exprimer la variété des sentiments. Nous avons permis cette chose criminelle qu'est la désertification morale. Ce sont précisément nos éducateurs qui l'ont commis. Je peux comprendre qu'autrefois le détournement de mineurs était puni de mort. Mais ceux à qui l'on faisait des procès pour détournement de mineurs n'étaient pas les vrais coupables : la liste des accusés va de Socrate à Ernst Bloch. Des générations de jeunes ont été dégoûtés de penser, d'apprendre, de manier leur langue, la joie de le faire leur a été ôtée de force. Notre pays a été envahi par le désespoir de ne jamais entendre proclamer la vérité, et par l'impossibilité de croire à des valeurs qui se situaient au-dessus des biens strictement matériels. Madame Honecker doit le savoir !

Nous arrivons ainsi au conseil que donne saint Ignace contre le caractère caché et mensonger du Mal : agir ouvertement et dire la vérité. En fait, c'est Hans Christian Andersen qui a décrit de la plus jolie façon, dans son conte « Les habits neufs du roi », le pouvoir libérateur de la vérité, même en politique. Pourquoi avons-nous tant de difficultés à dire cette simple vérité : « Le roi est nu ! ». Nous ne sommes plus des enfants. Notre rapport au réel est brisé. Dans toute vérité, celui qui la proclame se révèle. Il faut énormément d'efforts et de patience pour retrouver ce rapport direct des enfants au réel. C'est peut-être un des sens de la parole de Jésus : « Si vous ne devenez pas comme des enfants, vous n'entrerez pas dans le royaume des cieux ».

La plupart du temps, nous résistons à la vérité, c'est pourquoi des tourbillons se forment sans cesse et le courant ne s'écoule plus comme il faudrait. Se remettre dans le sens du courant est difficile et douloureux, car il n'est pas simple d'être simple. C'est ce qui fait la différence entre puéril et enfantin. En d'autres termes, nous confondons facilement la simplicité et l'ingénuité avec la rudesse ou, ce qui revient au même, avec l'affectation. Il suffit, pour faire la différence, de regarder les sculptures très simples d'Ernst Barlach et les innombrables œuvres du réalisme socialiste. L'ingénuité d'Ernst Barlach est le fruit d'un long effort, alors que nombre des réalistes socialistes confondaient œuvre gigantesque avec grande œuvre. La simplicité et la vérité sont des présents de Dieu, qui découlent de notre intimité avec lui. C'est pourquoi la simple vérité est invincible, toute combattue et opprimée qu'elle puisse être. De cela aussi nous avons sans cesse fait l'expérience, précisément et également dans nos rapports avec le pouvoir. C'est pour cela que la « vérité imposée » est impuissante. (On pouvait lire sur nos murs un slogan emprunté au langage théologique qui disait : le socialisme est tout puissant, parce qu'il est vrai.) La vérité officialisée entre en conflit de façon absolue avec la vérité de la réalité. La vérité qui s'autoproclame volera un jour en éclats. Parce que dans le fond elle est consciente de son impuissance, (comme la *Stasi*) elle veut *tout* savoir et n'en a jamais assez de rassembler des données, qui toutefois ne lui disent pas la vérité. En *fin* de compte, je ne peux pas mettre la vérité à mon service, je dois me soumettre à elle ; ainsi, et pas autrement, je peux me nourrir de sa force libératrice et éclairante. Ce qui m'affligerait particulièrement, ce serait que la vérité ne puisse plus être dite, dans l'Église, que dans un climat de peur et d'angoisse. Jusqu'à présent, j'ai connu l'Église comme un lieu où la liberté, l'ouverture, la recherche de la vérité étaient plus grandes, et proclamées avec plus de courage, que dans le reste de la société. Pourvu que nous ne devions pas maintenant prendre congé non seulement de notre Église familière (souvent trop familière), mais aussi de l'Église en laquelle nous pouvions avoir une confiance sans défaut ! Pourvu que l'on n'y trouve pas désormais seulement quelques personnes, à qui l'on puisse confier, dans la confession ou au cours d'un entretien spirituel, sa vérité la plus intime et qui sache s'adresser à chacun avec affection et respect.

Ce sont les règles de saint Ignace sur les scrupules (exercices 345 à 351, en particulier 349) qui nous livrent le troisième signe de reconnaissance du Mal et le moyen de lutter contre lui. Saint Ignace nous dit ici que le Mal s'emploie toujours à nous pousser vers l'exagération. Celui qui est déjà minutieux et d'esprit étroit, il s'efforce d'en faire un véritable pinailleur, de l'amener à un tel perfectionnisme qu'à force de tailler ses crayons, de faire des fiches, de rassembler des documents, il ne parvient jamais à écrire la première phrase de son exposé. Celui qui, au départ, a une nature généreuse, il essaie de le

rendre de plus en plus désordonné, jusqu'à ce qu'il sombre dans le chaos. Chacun de nous abrite cette tendance extrême. Nous sentons d'ailleurs souvent le danger qui par là nous menace. Saint Ignace conseille de s'exercer à contrer sa tendance, afin de parvenir à l'équilibre. Dans le domaine social aussi, on rencontre de telles tendances à l'extrême. Le domaine, le plus anodin et le plus léger, oii l'on peut constater ce phénomène, est celui de la mode. Personnellement, je me souviens encore des pantalons larges et des chaussures à semelles compensées, et des exagérations auxquelles ils donnaient lieu. Il n'y a qu'un pas de l'extrême élégance au ridicule. Comme il est facile de l'observer, cette tendance à l'extrémisme est le chemin qui conduit tout droit à la chute. Chez nous, la *Stasi* nous en a administré la preuve. En faisant passer la sécurité publique avant toutes choses, elle est parvenue à l'opposé de ce qu'elle voulait. Ce à quoi aboutit la sécurité totale, c'est qu'elle interdit tout questionnement et qu'elle devient un Etat dans l'Etat qui, n'étant soumis à aucun contrôle, se transforme en risque pour elle-même. L'appareil de la *Stasi* était devenu un cancer, qui s'étendait toujours plus loin, si loin qu'il en est arrivé à se dévorer lui-même. Il faut bien voir que *la moitié* d'un appareil de sécurité est occupée à surveiller l'appareil lui-même. Pour finir, la volonté de tout savoir et d'être partout est allée si loin qu'il était devenu impossible d'exploiter les données rassemblées et que l'appareil s'est effondré sous son propre poids. C'est en ce point précis qu'apparaît, de la façon la plus nette, ce qu'il y a de maladif, de dévorant, d'autodestructeur dans le Mal. C'est caractéristique : il ne faut pas être sensible au ridicule de la chose, il est interdit d'en rire. De tels systèmes sont marqués par une absence totale d'humour.

Comment s'en sortir ? Je crois qu'il existe une forme de « médiocrité » qui est justifiée, une stabilité, une autodéfense contre ce qui est radical, une prudence fondée contre ce comportement typiquement allemand qui consiste à « faire une chose pour elle-même ». Elle reflète en fin de compte l'intuition que la connaissance *ultime* nous fait défaut, que nous ne sommes pas Dieu et que, pour cette raison, nous ne possédons pas la vérité dernière. Mais nous avons le droit d'avoir de l'humour, d'admettre que nous, les hommes, nous ne pouvons dominer de nombreuses situations que par le rire ou par les larmes, et non par la toute-puissance.

C'est cela que je souhaite, que nous soyons capables d'abord de pleurer sur notre passé puis d'en rire. Alors nous aurons la vérité, qui fait de nous des hommes libres.

Thomas GERTLER

(Texte traduit de l'allemand par Nelly Kohler)

Chrétiens dans la vie politique tchécoslovaque

Interview de J. Sokol

Vice-président du Parlement Tchécoslovaque

A Prague le 29 août 1990
avec la précieuse collaboration
de Madame Eva Chadlova

C. CARIOU : Monsieur le Président, pourriez-vous tout d'abord présenter à nos lecteurs votre formation et vos fonctions ?

J. SOKOL : Je suis né en 1936, et étant jeune je n'ai pas pu étudier puisque j'étais catholique. J'ai donc appris un métier. Je suis orfèvre de formation, et dans les années suivantes, j'ai travaillé comme mécanicien. Ensuite, quand les conditions sont devenues plus favorables, j'ai passé mon baccalauréat en suivant des cours du soir. Après cela, j'ai étudié les mathématiques pendant trois ans, puis durant vingt ans j'ai travaillé dans l'informatique.

C. CARIOU : Quelle partie de l'informatique ?

J. SOKOL : J'ai conçu des systèmes de gestion en tant que responsable technique d'un groupe de développement des systèmes de gestion pour les gros ordinateurs.

C. CARIOU : Donc, du langage COBOL ?

J. SOKOL : Non, pas du développement mais des systèmes. A côté de cela, j'ai beaucoup traduit : du français, de l'allemand, de l'anglais. J'ai aussi travaillé à la traduction de la Bible en tchèque, pendant cinq années, pour le Nouveau Testament. J'ai signé la Charte en 1977. Mon beau-père était le professeur Patocka, un des porte-parole de la Charte. J'ai trois enfants et maintenant deux petites-filles. J'ai été presque obligé de rentrer dans la vie politique, ce que je ne désirais pas.

C. CARIOU : Pourquoi avez-vous été obligé ?

J. SOKOL : Il y a un manque de personnes ! (rires) On m'a donc persuadé de poser ma candidature à un poste de député pour Prague. Et je suis maintenant président d'une chambre de l'assemblée.

C. CARIOU : Etes-vous affilié à un parti politique ?

J. SOKOL : Je suis au Forum Civique.

C. CARIOU : Avez-vous connu des difficultés de la part du pouvoir en place, en raison de votre engagement dans la Charte 77 ?

J. SOKOL : Oui, bien sûr, mais pas d'horreurs. Je n'avais pas de passeport, je ne pouvais pas franchir la frontière, même vers l'Est.

C. CARIOU : Avez-vous participé à des activités catholiques pendant la période clandestine ?

J. SOKOL : Bien sûr, j'ai donné beaucoup de conférences, j'ai écrit dans les samizdats et j'ai fait des traductions pour les samizdats. Je suis membre de la rédaction des « *Textes Théologiques* ». Malheureusement j'ai peu de temps pour y participer, alors j'écris ça et là.

C. CARIOU : La Stampa avait écrit, en 1978, que les Russes auraient préféré voir Soljénitsyne nommé secrétaire général de l'ONU que de voir un polonais devenir successeur de Saint Pierre. Quel bilan peut-on faire du pontificat de Jean-Paul II concernant l'évolution des pays de l'Est et les bouleversements en Tchécoslovaquie ?

J. SOKOL : Son rôle direct dans l'évolution de l'Eglise chez nous a été très important. Le comportement de l'Eglise a beaucoup changé au fil du temps. Surtout en ce qui concerne la hiérarchie. Le cardinal Tomasek a été très influencé par le pape.

C. CARIOU : Et dès l'élection en 1978, ou un peu plus tard ? Puisqu'en fait la rupture avec l'association « *Pacem in Terris* » est intervenue en 1982.

J. SOKOL : Dès l'élection en 1978, cela a commencé à changer. L'influence a été très grande et même les mouvements de la base ont été très influencés par le pape. Ce fut un grand espoir. Soudainement, on a senti que le Saint Père comprenait la situation, qu'il ne s'engagerait pas dans des faux compromis avec le pouvoir. Cela nous a beaucoup aidés. Je comprends qu'il s'agit d'une situation extrêmement difficile. D'une part, il est à la tête de l'Eglise catholique et de l'autre côté, il ne veut pas être un monarque. Il cherche à unir dans sa personne tout ce qui se passe dans l'Eglise, de par le monde. Je crois qu'il s'agit de quelque chose d'inattendu. Jamais dans le passé un pape n'a eu à intégrer en lui ce qui se passe en Amérique du Sud, en Afrique, en Asie ou ailleurs. Quand j'entends des critiques, en particulier de l'Europe de l'Ouest ou d'Amérique du Nord, je les comprends, il y a vraiment des difficultés, des tensions, mais il faut dire que la tâche qu'il prend sur lui est une tâche unique. Dans le passé, le pape a été un monarque, les décisions allaient de haut en bas. Alors qu'aujourd'hui, le pape essaie d'intégrer ce qui bouge dans l'Eglise.

C. CARIOU : Il a aussi affirmé le primat de la mission spirituelle, et donc de son intégrité spirituelle, sur sa conservation institutionnelle. Il a donc pris le risque de voir des diocèses sans évêques. Comment cette nouvelle orientation a-t-elle été perçue en Tchécoslovaquie ?

J. SOKOL : Cette décision a été risquée, mais elle s'est avérée très bonne. Les choses auraient peut-être pu évoluer réellement. Mais cela s'est très bien passé.

C. CARIOU : Les années 80 ont vu un réveil spirituel. Ce réveil était-il indépendant du changement d'attitude de l'Eglise ou celle-ci l'a-t-elle provoqué ?

J. SOKOL : Ce sont deux choses. Il y a un changement d'attitude général vis-à-vis du spirituel, de la religion. Quand j'étais enfant, cela était ridicule, un chrétien était ridicule. Ce qui est impensable depuis un certain temps. Et l'évolution dans l'Eglise catholique a aidé. Mais le courant général manifeste de l'intérêt, au moins une certaine révérence, vis-à-vis du spirituel. Il le considère comme nécessaire et a beaucoup changé.

C. CARIOU : Ce changement d'attitude provient-il de l'affirmation de l'opposition au pouvoir à travers l'Eglise, ou alors de l'expérience d'une société matérialiste qui a permis d'affirmer des valeurs transcendantes ?

J. SOKOL : Je crois que ce changement a commencé au début des années 70, à une époque où l'Eglise était moins engagée dans l'opposition. Je crois que ce changement est plus profond qu'une simple opposition au régime, et dépasse l'aspect politique.

C. CARIOU : Ce renouveau va donc plus loin qu'une opposition temporaire au communisme ?

J. SOKOL : Je le crois, je l'espère. Alors, c'est un grand problème pour l'Eglise aujourd'hui. Il ne suffit pas de dire : « *nous sommes contre quelque chose* ». C'est le problème de tous ceux qui ont vécu la résistance. On ne sait pas quoi faire de la liberté (rires).

C. CARIOU : D'où vient cette prise de conscience ? Havel a dit qu'après 1968, la Tchécoslovaquie a vécu une période de société de consommation (*Essais Politiques*). Les gens se sont réfugiés dans la sphère du privé et se sont désintéressés de tout discours. Ensuite, en 1975, est apparue la quête d'une solidarité. Comment cela s'est-il produit et d'où vient cette quête de valeurs transcendantes ?

J. SOKOL : D'où cela vient-il ? Nul ne le sait. Mais cela a commencé dans un domaine individuel. Seulement au cours des cinq ou dix dernières années, nous avons eu plus l'occasion de nous rencontrer sur ce terrain. Mais le changement d'attitude dont j'ai parlé ne veut pas dire que tout le monde va à l'Eglise. Mais tout le monde a une certaine compréhension, une certaine révérence. Il y a, bien sûr, parmi ces gens, des personnes qui se rencontrent, désirent vivre en communauté, etc... Mais à la base, à mon avis, c'est un changement de l'air, je ne sais pas quoi.

C. CARIOU : Il semble qu'il existe parmi les jeunes non-croyants en Tchécoslovaquie une réelle ouverture sur le spirituel. Cette ouverture n'existe pas en Occident, où les questions spirituelles suscitent peu d'intérêt, paraissent peu valorisantes.

J. SOKOL : C'est difficile à analyser, il se peut qu'on assiste à un reflux. Mais j'ai tout de même l'impression d'un certain changement, qu'on peut même percevoir à l'Ouest.

C. CARIOU : Que voyez-vous de nouveau ?

J. SOKOL : Comme le disait Nietzsche, les nouveautés viennent à pas d'oiseau, silencieusement. Les personnes intelligentes, vraiment instruites, se réfèrent au spirituel, même au spirituel, autrement qu'il y a vingt ou trente ans. C'est en relation à la chute du marxisme, avec une certaine déception. Même avec un manque d'enchantement vis-à-vis de la politique. Alors qu'il y a vingt ans, tout ce qui était spirituel dans une société normale était politique. En 1968, j'ai été à Paris plusieurs fois. Tout le monde investissait la spiritualité dans l'engagement politique, comme on disait à l'époque. Tout cela a fini assez mal ou tout au moins sans fécondité. Et je crois que même des mouvements intégristes sont aussi une marque de cette recherche.

C. CARIOU : Selon vous il existe une déception des idéologies ?

J. SOKOL : Oui, des idéologies immanentes.

C. CARIOU : Un débat a été suscité en Occident, par Francis Fukuyama. Sa thèse est que nous sommes à la fin de l'histoire qui se clôture par la victoire du libéralisme. Nous entrons dans une société ennuyeuse où tous les conflits seraient gérés. Comment percevez-vous ce débat après ce que vous avez vécu ?

J. SOKOL : C'est un peu exagéré. Cet optimisme n'est pas le premier. Quand on a aboli l'esclavage, on a pensé qu'on vivait dans une société libre et juste. L'esclavage nous semble aujourd'hui quelque chose d'impensable, alors qu'il n'est aboli que depuis cent ans. Ce sont des pas. Si cela avance comme cela, on peut se rapprocher d'une société juste. Mais d'un autre côté se pose la question d'une stabilité interne des sociétés. Quand une société devient plus libre et plus juste, on ne peut accepter que les forces qui assurent sa cohésion s'affaiblissent. Par exemple la faculté de résister s'est beaucoup affaiblie depuis la guerre. A preuve le slogan des jeunes allemands : « *Plutôt rouge que mort* ». C'est l'expression d'une faiblesse ou même d'un nihilisme. Et une société juste, même lorsque la gestion et la technique administrative sont perfectionnées, ne peut reposer sur ce que les américains ont bâti il y a deux cents ans. Ils étaient des gens très intègres moralement, ce qui est la condition d'une société juste. Aujourd'hui un souffle de vent suffirait, à mon avis, pour convertir les sociétés libres en n'importe quoi, si les gens ont si peu de résistance.

C. CARIOU : Sur quoi peut reposer une société libre et juste pour avoir des fondements plus solides ?

J. SOKOL : Monsieur Fukuyama a raison, en un certain sens, mais il ne faut pas crier victoire, parce que les fondements sur lesquels la société actuelle à l'Ouest s'est construite, ces fondements s'effondrent. Au moment où personne ne manifeste plus d'intérêt pour la vie

publique, la démocratie est extrêmement en danger. Mais comme toujours dans l'histoire, ou bien il vient un souffle de l'Esprit d'en-haut ou c'est une catastrophe. Les deux renouvellent les ressources humaines.

C. CARIOU : Selon vous, la société occidentale actuelle, loin de s'installer dans un immobilisme statique, est à la veille d'un renouveau ou d'un nouveau départ ?

J. SOKOL : La société fonctionne parfaitement, c'est inouï. Mais je crains que ce ne soit par hasard, car il n'y a pas de danger, de conflit ou de tension. Il faut savoir qu'à l'avenir il y en aura. Alors ou bien la société se renouvellera et on aura le sentiment que la liberté est une chose précieuse qui ne s'impose pas elle-même, ou bien le premier souffle mondial la détruira.

C. CARIOU : Quel peut être le rôle de l'Eglise dans cette société ?

J. SOKOL : A tout moment de danger, de catastrophe, l'Eglise a servi excellemment. Peut-être doit-elle apprendre à servir au temps de la prospérité. Mais d'un autre côté, je pense que dans une période de prospérité, on ne peut pas s'attendre à ce que les gens s'intéressent plus que cela à l'Eglise. Je cite toujours le mot de l'Évangile : « Il est plus facile à un chameau de passer par le chas d'une aiguille, qu'à un riche d'entrer dans le Royaume de Dieu ». L'Eglise est, au moins, une réserve pour un temps de besoin. Elle a aujourd'hui des difficultés à se faire comprendre dans une société libre et démocratique. Et j'ai là des réserves à faire sur quelques points où il semble que le magistère ne veut pas comprendre quelque chose. Par exemple sur les questions sexuelles. Il faudrait, sur ce point, être moins légaliste. Je suis contre l'avortement, mais pas pour son interdiction légale.

C. CARIOU : Il semble que les défis qui se posent à l'Eglise sont moraux. Et l'Eglise interpelle la société sur ces problèmes plus que sur des sujets économiques et sociaux qui sont résolus par des mécanismes mis en place dans la société. A preuve, en France, le Comité National d'Éthique a défini un embryon comme « un être humain potentiel ». Il semble, au vu des prises de positions sur ce qui touche au début ou à la fin de la vie, que la société actuelle est incapable de trouver des fondements moraux et qu'elle recherche des consensus minimums qui ne sont en fait que des compromis. En sens inverse, un homme comme Havel part, lui, d'impératifs moraux transcendants qu'il accepte dans l'humilité. Quelle est votre opinion sur les débats suscités par les problèmes moraux ?

J. SOKOL : Il est très dangereux pour l'Eglise de s'engager trop sur le plan moral, parce que la morale c'est la surface de la religion. La tâche de l'Eglise consiste à nourrir les sources de la morale, notamment les énoncés moraux. Ce qui manque ce sont les sources de la morale et en premier lieu la connaissance et la persuasion que l'existence, à la base, est un miracle, que l'existence est un don gratuit que l'on ne peut acheter ou vendre. Donc une attitude de reconnaissance pour l'existence constituée, à mon avis, le noyau de

toute religion, de tout sacré. Ce n'est pas quelque chose de béni, c'est le lieu où on exprime la reconnaissance pour l'existence. De cela se nourrit même la morale. Un homme qui ne veut pas mentir, ne le fait pas à cause d'un impératif catégorique, mais parce qu'il est lié, c'est un acte de reconnaissance envers l'existence, le monde, que de ne pas mentir ou de ne pas tuer. Ce n'est pas mon acte libre : « je ne veux pas tuer ». « Je ne veux pas tuer » parce qu'on m'a laissé vivre.

C. CARIOU : Olivier Clément, théologien orthodoxe français, déclare : « *Le grand schisme entre les deux Europe va sans doute s'achever. Je suis sûr, d'une sûreté qui est une prière et une espérance, que la fin du grand schisme politique et culturel de l'Europe sera aussi la fin du grand schisme entre l'Orient et l'Occident chrétiens* » Partagez-vous cette conception de l'évolution des rapports entre ce que Jean-Paul II a appelé les « 2 poumons de l'Europe » ?

J. SOKOL : Il existe aujourd'hui un schisme entre les catholiques et les protestants et entre les catholiques et les orthodoxes. C'est une réalité de surface qui exprime la différence des rites. Mais d'un autre côté, le noyau dont j'ai parlé est le même pour les orthodoxes vivant leur foi ou pour les réformés. Il ne faut pas chercher à unifier les apparences, la surface, mais il faut fortifier le noyau qui est toujours le même. Car ce que j'appelle la surface, peut-être irrévérencieusement, est une chose très importante pour beaucoup de nations de l'Est, il s'agit là de leur identité nationale et cela appelle à la vigilance, car ces apparences extérieures sont la marque, l'identité nationale des peuples qui, face au danger, se replient sur eux-mêmes, illustrant cet état typique d'une Eglise nationaliste et chauviniste. Je ne crois pas à un grand avenir dans le rapprochement des rites et des coutumes, mais plutôt dans la reconnaissance mutuelle d'une vie religieuse authentique dans tous ces courants.

C. CARIOU : Le Cardinal Lustiger a développé plusieurs fois la thèse selon laquelle les totalitarismes sont issus des philosophies des « *Lumières* » qui ont voulu séparer l'homme de Dieu et n'avoient d'autre horizon que l'homme coupé des valeurs transcendantes. Citant François Mauriac dans une émission télévisée (7 sur 7), il voyait, dans les camps de concentration nazis, l'aboutissement d'une philosophie de l'homme sans Dieu, d'une philosophie de l'homme révolté contre l'Eglise d'une certaine façon. Nous constatons que le totalitarisme, dans son ambition de construire une société où l'homme est coupé de sa relation à Dieu, se solde par un échec total. Or au sein de cette société, des intellectuels, que je qualifierais de laïques, tels que Havel, affirment des valeurs morales pour fonder leur action politique et des valeurs métaphysiques comme fondement de la morale. Ces intellectuels se sont rapprochés du christianisme et aussi de l'Eglise. Selon vous s'agit-il d'un tournant dans l'histoire de la pensée, assistons-nous à la fin d'une parenthèse, celle de l'homme révolté contre Dieu ?

J. SOKOL : Oui, j'espère bien qu'il s'agit de quelque chose comme cela. Mais le totalitarisme ne peut pas facilement être attribué à d'autres. Il n'est pas seulement le résultat de l'époque des *Lumières*. Par exemple, dans le nazisme allemand ou le fascisme italien, on trouve des racines chrétiennes et donc des racines ecclésiastiques.

C. CARIOU : Vous voulez dire des soutiens ecclésiastiques ? et non pas des valeurs chrétiennes ?

J. SOKOL : Oui, par exemple, des racines issues de la tradition de l'Eglise. Comme l'antisémitisme ou une certaine conception de l'obéissance (plutôt dans la tradition protestante), la séparation entre le privé et le public depuis la réforme. Toutes ces choses ne viennent pas de la philosophie des *Lumières*.

C. CARIOU : Elles viennent en fait d'une perversion du christianisme.

J. SOKOL : Bien sûr, mais je voudrais montrer que le totalitarisme ne peut être renvoyé à une seule philosophie, une seule vision du monde. Mais l'important est vraiment la coupure entre l'homme et Dieu. C'est avant tout la perte de ce sentiment de reconnaissance du don de l'existence. Voilà la première coupure. Un homme qui dit, comme le personnage de Dostoïevsky : « *Je rends mon ticket* », est un homme seul. Et cette perte de tout sentiment de Dieu, base de tout paganisme, a été facilitée par un mépris du monde et de la nature, et cette coupure de l'homme et de la nature qui provient de l'idéalisme est une chose terrible. Si Dieu est présent seulement dans ma conscience, c'est très peu. Il me semble qu'aujourd'hui, il faut beaucoup souligner l'idée de la Création. Dans l'évolution du christianisme, l'accent mis sur l'idée du salut, sur le rachat des péchés, a voilé la base qui est la Création, que Dieu est présent en Jésus-Christ, non seulement comme notre Sauveur, mais aussi comme notre Créateur.

C. CARIOU : Pourtant, à l'époque médiévale, la question du salut était omniprésente au sein d'une vie chrétienne très équilibrée. Dans l'œuvre de saint Thomas d'Aquin, la Création a toute sa place.

J. SOKOL : Oui, mais à l'époque, ce sentiment de base du don de la vie était tellement présent, naturel qu'on n'en parlait pas. Mais quand l'homme s'est habitué à se séparer de la nature, à vivre dans un milieu artificiel, quand l'agriculture a perdu son rôle dans la société, cela s'est produit par un affaiblissement de ce sentiment de base, de cette appréciation de l'existence.

C. CARIOU : Vous êtes informaticien, moi aussi, et nous utilisons des technologies très déconnectées de la nature. Mais il s'agit pourtant de techniques bonnes en elles-mêmes. Alors dans une société où l'homme se suffit à lui-même, d'où peut venir un réveil des consciences ?

J. SOKOL : Pour moi il n'y a pas de coupure. Ce qui est fait par l'homme, n'est pas coupé de ce qui est naturel. Une technique

brillante est pour moi un miracle semblable à une cellule biologique. Je ne vois donc pas une très grande différence.

C. CARIOU : Vous ne critiquez donc pas l'usage de la technique, mais le regard porté sur elle ?

J. SOKOL : Oui. Par exemple, je n'ai pas construit ce magnétophone. Il s'agit donc là, pour moi, d'un don de l'existence. Même si cela a été fabriqué par Thomson ou Philips. Si je le regarde naturellement, sans présumé, c'est une chose merveilleuse dont je peux jouir sans y avoir participé.

C. CARIOU : Jean-Paul II a déclaré, lors de son voyage en Tchécoslovaquie, que l'unité de l'Europe ne pourrait se faire en dehors de son intégrité spirituelle. Et cette intégrité spirituelle devra, pour se réaliser, plonger ses racines plus loin que dans l'époque des Lumières, donc dans le christianisme qui a forgé toute la culture européenne et les nations européennes. Comment concevez-vous ce projet d'une Europe chrétienne, d'une Europe qui redécouvre ses racines et d'une unité de l'Europe dans le christianisme ?

J. SOKOL : Il me semble que ce n'est pas la tâche de l'Eglise d'unifier l'Europe. Sa tâche consiste à être un levain qui est le même partout, et si ce levain fait ce qu'il doit faire, alors peut-être l'unité de l'Europe se réalisera. Mais ce n'est pas la tâche de l'Eglise de pousser à des unifications politiques.

C. CARIOU : Quelle est alors la tâche de l'Eglise vis-à-vis de l'Europe ?

J. SOKOL : C'est d'être de plus en plus un levain efficace, de travailler les Européens de l'intérieur.

C. CARIOU : On a parlé ces dernières années d'une *a nouvelle évangélisation* », signifiant par là que les occidentaux étaient prêts à entendre la Parole de Dieu comme une parole neuve. Quel avenir voyez-vous à cette nouvelle évangélisation de l'Europe ?

J. SOKOL : Peut-être y a-t-il beaucoup de méthodes, de moyens. Mais ce dont je parle est ce que j'ai fait moi-même. Il s'agit de rendre compréhensible le vrai noyau, l'intérieur du message chrétien. Ce qui a été très négligé, car le message de l'Eglise a été présenté d'une manière très traditionnelle, qui est devenue de plus en plus incompréhensible aux autres. Par exemple ce dont je viens de parler : le don de l'existence, la reconnaissance pour la création, je ne l'ai jamais entendu au catéchisme. Je l'ai trouvé après des années de recherche. Je vois là une grande tâche pour exprimer ces choses de manière fraîche, compréhensible, acceptable. Cela ne veut pas dire qu'il faut démontrer la liturgie. C'est un non-sens. Par exemple la liturgie a été compréhensible pour beaucoup plus de gens que le catéchisme. Il y a beaucoup plus de gens qui ont été attirés dans l'Eglise par la liturgie que par le catéchisme.

C. CARIOU : Après le concile Vatican II, s'est manifesté un courant qui a voulu rendre le sacré intelligible, faire de la liturgie une affaire

humaine en se saisissant des mystères, en les dépouillant. Les orthodoxes s'inscrivent en faux contre ce mouvement. D'autre part sont apparus, de façon non programmée, des mouvements qui redonnent à la liturgie toute sa force, sa profondeur et restent humbles devant elle. Vous vous reconnaissez dans ces mouvements.

J. SOKOL : Le monde dans lequel vit l'homme actuel est éloigné d'un monde chrétien. Le chemin à parcourir est très long. Et alors il existe beaucoup de voies. Certains vont pour la première fois dans une ancienne abbaye bénédictine et sont saisis. D'autres retournent chez eux, reconnaissent la beauté de la liturgie mais la considèrent comme une pièce de musée. J'en ai été témoin plusieurs fois. Il faut plusieurs voies d'accès du fait de la diversité des personnes. Prenons l'exemple des témoins de Jéhovah. Il s'agit d'un discours très primitif, même exécration. Mais ce qu'ils ont réalisé dans le domaine de la mission est enviable. L'accès à la foi doit être accompli en plusieurs phases. Certaines sectes sont très accessibles mais ne mènent pas très loin. C'est peut-être une antichambre, le premier pas. La théologie chrétienne est profonde, mais peu accessible pour nos contemporains.

C. CARIOU : Une vie spirituelle forte et communautaire doit permettre un approfondissement doctrinal ?

J. SOKOL : Bien sûr, celui qui lit un catéchisme doit d'abord savoir à quoi cela sert, oit cela doit le mener.

C. CARIOU : Vous avez dit que l'Eglise ne doit pas rechercher une unité politique de l'Europe. Néanmoins, n'existe-t-il pas une vocation chrétienne de l'Europe, du fait de son passé ? L'Europe n'est-elle pas dépositaire d'une mission ?

J. SOKOL : Evidemment. Comment s'est formée l'Europe médiévale ? Pour l'exprimer très rapidement, c'était une image de la cité de Dieu, telle qu'elle est décrite dans *l'Apocalypse* : les peuples rassemblés autour du trône de l'Agneau. Cette idée a été reprise de l'intérieur et réalisée politiquement. Tous les empires de l'Antiquité ont voulu constituer une masse homogène. Dans les *Actes des apôtres*, au moment de la Pentecôte, tous entendent le message dans leur propre langue. Ils ne deviennent pas des grecs ou des juifs mais restent des parthes, des mèdes, etc. Cela s'est réalisé dans l'Europe médiévale où il a été possible de rester soi-même tout en constituant une partie de l'Empire. Cette conception est très actuelle. L'Europe ne se fera pas parce que tout le monde parlera anglais, écouterà la même musique, portera les mêmes vêtements. Mais l'unification de l'Europe a besoin pour se réaliser que chacun reste soi-même et appartienne à quelque chose de plus grand qui le transcende.

C. CARIOU : Donc l'Eglise doit permettre de respecter l'identité nationale de chaque nation. Pour Monsieur J. Carnogurski, la conception de l'Europe que développe Jean-Paul II doit permettre à la Slovaquie de faire entendre sa voix dans le concert des nations.

J. SOKOL : A mon avis, la nationalité n'est pas une valeur en soi. C'est, pour moi, un mode de vie, qui m'est très cher, comme mon corps, ma maison ou ma ville, mais qui n'est intéressante pour autrui que par la diversité complémentaire qu'elle apporte. De même, par exemple, que pour les semences de blé. Il est bon d'avoir d'autres souches, même primitives, qui résistent mieux à certaines maladies. Les nations sont des réserves de qualités différentes, complémentaires. Une population strictement homogène serait très fragile, menacée de dégénérescences, et d'épidémies.

C. CARIOU : Jean-Paul II a annoncé un Synode pour l'Europe en 1991, pour répondre aux bouleversements actuels. Qu'attendez-vous, vous catholique, d'un tel synode en Tchécoslovaquie ?

J. SOKOL : Le problème que je vois existe entre l'Est et l'Ouest de l'Europe, où l'ambiance est si différente. Pour que les deux parties se comprennent, il faut réduire cette différence. Ainsi, à l'Ouest, on s'attend naturellement à ce que tout fonctionne et à l'Est, à ce que rien ne marche. Il faut que chaque côté comprenne l'attitude intime de l'autre.

C. CARIOU : Envers la Tchécoslovaquie, dans le domaine spirituel, qu'attendez-vous de la France ?

J. SOKOL : Malheureusement, l'obstacle de la langue est très grand. L'enseignement du français a été très réduit, toutes ces années. Très peu de gens parlent français. Mais la sympathie pour la France est très vive ; et des échanges de jeunes seront très efficaces. Toutefois les livres français sont peu accessibles.

C. CARIOU : Et la mission de la France ?

J. SOKOL : La fille aînée de l'Eglise ?

C. CARIOU : A-t-elle eu une influence, ces dernières années ?

J. SOKOL : J'ai fait beaucoup de traduction du français. Certains textes ont été un événement. Par exemple : Teilhard de Chardin. Je suis critique sur certains points, mais il est une des bases de ma vision du monde. Avec bien d'autres : Mounier et le personnalisme, Maritain...

C. CARIOU : Maritain, dans quel domaine ?

J. SOKOL : Ses livres sur l'art. D'autres encore. Naguère Léon Bloy et Péguy. Puis Mauriac, traduit intégralement. Il est une référence de culture française. Et puis, pour moi, Camus.

C. CARIOU : Le temps nous presse, il faut nous arrêter.

J. SOKOL : II le faut bien. Mais je me demande si nous n'avons pas été un peu trop abstraits.

Interview de J. Carnogurski

Vice-président de la République de Slovaquie

A Bratislava, Slovaquie, le 23 août 1990

C. CARIOU : Monsieur le Premier Ministre, pouvez-vous nous situer les origines de votre engagement face au communisme en tant que chrétien et en tant qu'homme politique, au sein de ce que Václav Havel a appelé le « *réveil éthique* » en Tchécoslovaquie ?

J. CARNOGURSKI : Il n'était pas difficile de voir les insuffisances ou les défauts du communisme en Tchécoslovaquie. Tous ceux qui ont vécu ici ont pu rencontrer à chaque pas ces défauts. Et c'est ainsi qu'est né le front assez large des gens opposés au régime. C'est également comme cela qu'ont eu lieu les manifestations de masse en novembre et décembre de l'année passée. Mais le christianisme offre une base de réflexion plus large face à ces défauts. Pour moi, c'était identique : sur un plan superficiel j'ai rencontré ces défauts et en profondeur, étant chrétien, j'ai pu m'expliquer ces défauts, en trouver des explications et également des possibilités d'en sortir. Si Václav Havel parle de « *réveil éthique* », il est bien possible qu'il se soit produit. Mais je ne connais pas les sociétés occidentales et donc je ne peux pas juger si la nôtre, du point de vue moral, a un état identique ou différent. Si, en effet, un renouvellement éthique s'est produit, il est bien possible qu'il ait été provoqué par les défauts du communisme qui étaient évidents aux yeux de la population. Peut-être peut-on appliquer ici la citation de Saint Augustin : « *Lorsque tu souffres, tu es bon* ». Il est bien possible que la société, non pas qui souffrait, mais qui se trouvait dans des conditions très difficiles, ait trouvé des moyens pour survivre.

C. CARIOU : Quel fut le rôle de l'Eglise dans l'évolution de la société par rapport au totalitarisme, et quel fut le rapport des chrétiens et des non-chrétiens au sein de la Charte 77 ?

J. CARNOGURSKI : L'Eglise à l'époque était la seule institution officielle qui pouvait affirmer qu'elle était non-marxiste. De ce fait, elle a offert la possibilité de se rassembler dans les églises, et en se rassemblant dans les églises on affirmait son opposition au régime. Il y avait beaucoup de personnes qui se retrouvaient dans les églises et parmi elles on en trouvait aussi beaucoup de non-marxistes qui se manifestaient activement. Ces personnes les plus actives ont créé l'Eglise clandestine, et ont manifesté leur opposition au communisme tout en maintenant la Foi vivante. Beaucoup des membres de cette Eglise secrète, qui a joué un plus grand rôle en Slovaquie qu'en Bohême, se sont engagés dans la Charte 77 qui avait, elle, plus d'influence en Bohême qu'en Slovaquie. Ces personnes qui étaient membres de la Charte 77 avaient des contacts très étroits avec les non-chrétiens de la Charte 77. Ils étaient d'accord sur la plupart des

questions concernant l'opposition au communisme mais leur avis différait sur des sujets tels que la contraception.

C. CARIOU : Selon Jacques Rupnik, professeur à Paris et auteur d'un article important sur « *Religion et politique en Tchécoslovaquie* », on a constaté des changements importants dans l'attitude de l'Eglise après l'élection de Jean-Paul II. Cela s'est notamment traduit vis-à-vis de l'association « *Pacem in terris* » inféodée au pouvoir. Selon vous, quelle a été l'influence de Jean-Paul II sur les bouleversements à l'Est et en Tchécoslovaquie ?

J. CARNOGURSKI : L'élection de Jean-Paul II comme pape a été pour nous un événement très important. Je me souviens encore du soir où on a connu le résultat, nous étions tous contents et très joyeux parce que nous étions persuadés que l'Eglise allait devenir beaucoup plus offensive face au communisme. En 1979, lors de la première visite de Jean-Paul II en Pologne, je me trouvais à Cracovie. J'ai vécu l'atmosphère de Cracovie à ce moment, c'était formidable. J'ai compris pour la première fois que la ville appartenait aux chrétiens. La police était dans la rue, mais se tenait à l'écart. Cette atmosphère a permis aux chrétiens de se rendre compte de leur force et de leur conscience, de leur propre conscience. Cette atmosphère qui régnait à Cracovie, je m'imaginais qu'elle a également régné dans d'autres villes de Pologne même si Jean-Paul II ne les a pas visitées. Il faut dire, également, que les défauts du communisme devenaient de plus en plus évidents partout et que ce fait était indépendant de l'élection ou de la visite de Jean-Paul II. Cette évolution était parallèle.

C. CARIOU : Selon vous, Monsieur le Premier Ministre, la Pologne a joué un grand rôle sur l'évolution des mentalités en Tchécoslovaquie ?

J. CARNOGURSKI : Oui, tout à fait. Je le vois à deux niveaux. Le premier est plus général, c'est le niveau spirituel. Ce mouvement spirituel qui s'était manifesté en Pologne est apparu également en Tchécoslovaquie. Pour illustrer cette situation, je citerai un exemple : en 1975 a eu lieu, en Tchécoslovaquie, la défense des étudiants tchécoslovaques en sciences humaines qui travaillaient en Pologne. Les autorités redoutaient, à l'époque, que le « *virus* » polonais puisse également se répandre en Tchécoslovaquie par les étudiants qui revenaient de Pologne à la fin de leurs études. Et, en plus, à un niveau plus concret, le renouveau spirituel a beaucoup contribué à la naissance de Solidarité, et le premier gouvernement non-communiste des pays de l'Est fut le gouvernement Mazowiecki. La nomination de ce gouvernement fut aussi le premier pas vers la destruction du communisme dans les pays de l'Est. Encore d'autres exemples concrets : les jeunes ont participé au pèlerinage Varsovie-Czestochowa, aux camps du mouvement *Oasis*, et beaucoup de livres ont pénétré en Tchécoslovaquie par la Pologne. Et puis il y avait des rencontres entre dissidents des deux pays à la frontière. J'y ai d'ailleurs participé.

C. CARIOU : On a dit que la proclamation de Saint Cyrille et de Saint Méthode comme patrons de l'Europe faisait tomber un thème de la propagande communiste, qui, avant, se les appropriait pour les opposer à l'Eglise catholique, en faisant valoir une tradition orientale plus proche de Moscou. Comment a été ressentie, en Tchécoslovaquie, cette proclamation de saints slaves ?

J. CARNOGURSKI : Il s'agissait d'un équilibre, car ces deux saints ont été proclamés saints patrons de l'Europe ainsi que Saint Benoît. Cela a renforcé la conscience des chrétiens de l'Est, car elle les a mis au même niveau que les chrétiens de l'Ouest. Si je me souviens bien, cette proclamation a été faite en 1985, c'est-à-dire un an avant le 1100^e anniversaire de la mort de Méthode. Et à cette occasion, il y eut un grand pèlerinage à Velehrad. Ce pèlerinage s'est transformé en énorme manifestation contre le régime. Il y avait 200 000 personnes. Et toutes ces personnes ont réalisé qu'elles étaient, ensemble, unies contre le régime.

C. CARIOU : Il apparaît, à la lecture des écrits de Havel, qu'une réflexion qui, initialement, n'est pas chrétienne, affirme le primat de la morale sur la politique et le primat de la métaphysique sur la morale et en arrive à l'affirmation de valeurs transcendantes. Le discours que tient un laïciste comme Havel, si l'on peut dire, est très proche d'un discours chrétien. Alors que, selon l'analyse d'un Lustiger, des philosophies issues des « *Lumières* », qui n'avaient que l'homme comme horizon, ont engendré des totalitarismes. Actuellement on constate que des personnes laïques développent une pensée qui est très proche du christianisme et qui ne s'y oppose plus. Comment analysez-vous les rapports de cette pensée laïque et du christianisme ?

J. CARNOGURSKI : Tout d'abord je tiens à dire que nous avons vécu à l'écart des évolutions occidentales, dans l'isolement. Je ne suis donc pas qualifié pour juger l'évolution des tendances. Cette période de liberté est trop courte pour pouvoir en saisir la portée. Les conditions de notre totalitarisme étaient propices à la naissance d'un fondamentalisme chrétien. Après la chute du communisme, nous, en tant qu'activistes chrétiens, nous pensons que la société est mieux disposée à l'égard du christianisme. Mais, divers phénomènes dans la société actuelle me réveillent un peu de mon rêve, il faut reconnaître que cette société n'est pas aussi fondamentaliste que je le pensais avant. Il ne m'est donc pas possible de dire s'il y a vraiment une renaissance du christianisme et si c'est d'un caractère durable.

C. CARIOU : Il est beaucoup question en France de l'Unité de l'Europe. Or, Jean-Paul II a déclaré en Tchécoslovaquie, lors de sa visite, que l'unité de l'Europe ne pouvait pas se faire en dehors de la redécouverte de son intégrité spirituelle, et que celle-ci devait plonger ses racines plus loin que les « *Lumières* », à savoir dans le christianisme. Comment voyez-vous cette unité de l'Europe ?

J. CARNOGURSKI : Cette conception de l'unité de l'Europe nous est très sympathique. Elle est beaucoup plus sympathique que l'Europe unie qui consiste dans une pure création humaine, telle que l'unité de différentes branches économiques ou même des Etats ou d'autres organisations internationales. Cette conception de Jean-Paul II est importante pour nous en Slovaquie, parce que justement les nations ont plus de chances de devenir des sujets. Et pour nous, c'est important parce que les Slovaques en tant que nation ne sont pratiquement pas connus dans le monde. Mais, dans cette conception, nous pourrions trouver une place à l'égal des autres nations.

C. CARIOU : Donc la Foi aiderait à l'affirmation de l'identité nationale ?

J. CARNOGURSKI : Je le désirerais, mais je ne connais pas suffisamment la situation en Europe pour dire si elle joue un tel rôle.

C. CARIOU : Comment est accueillie cette conception de l'Europe en Tchécoslovaquie ?

J. CARNOGURSKI : La partie non-croyante de l'ancienne Charte 77, la partie laïque, a de l'unité de l'Europe une conception très proche des institutions existantes de la Communauté Européenne.

J. CARNOGURSKI : Et concernant son fondement culturel et spirituel ?

J. CARNOGURSKI : Cette partie laïque n'y prête pas l'attention que je désirerais. Il faut tenir compte que la majorité de ces anciens membres de la Charte 77 occupent aujourd'hui les postes importants dans l'Etat, et donc ils influencent beaucoup la politique de l'Etat.

C. CARIOU : Beaucoup, en Occident, ont été étonnés de voir un retour de l'Eglise catholique en Tchécoslovaquie et une réconciliation entre l'Eglise et la nation, étant donné le passé qui existait (Jan Hus, soumission aux Habsbourg,...). Y a-t-il un retour en force de l'Eglise et faut-il s'attendre à un rassemblement de la nation autour de l'Eglise du fait des épreuves subies ?

J. CARNOGURSKI : Cette question doit être expliquée différemment en Bohême et en Slovaquie, car les situations sont très différentes. En Slovaquie, il n'y a jamais eu d'opposition entre la nation et l'Eglise, de même la fidélité au pape en Slovaquie est typique. Sur ce point en Slovaquie, il n'y a pas eu beaucoup de changement puisque les intérêts de l'Eglise et de la nation sont les mêmes. Par contre, en Bohême, déjà par tradition, il y a une opposition entre la nation et l'Eglise. Mais justement cette opposition a diminué pendant le communisme. Par exemple, le Cardinal Tomasek est devenu le symbole de la résistance de toute la nation. La dictature communiste a beaucoup aidé l'Eglise catholique en Bohême.

C. CARIOU : Avant la guerre, il y avait très peu de catholiques dans les institutions tchécoslovaques, à l'époque de Masaryk. Maintenant, comment cela se passe-t-il ?

J. CARNOGURSKI : Je crois que la participation des catholiques sera grande.

C. CARIOU : Vous avez fondé un parti démocrate-chrétien. La démocratie-chrétienne est née en France. Comment situez-vous votre parti dans la mouvance démocrate-chrétienne ?

J. CARNOGURSKI : En Slovaquie, la démocratie-chrétienne veut promouvoir dans la société des principes moraux chrétiens. Elle repose sur les principes que la Foi chrétienne nous transmet. Elle se considère comme une partie du mouvement démocrate-chrétien mondial. Ce sont les principes sur lesquels nous voulons édifier la démocratie en Slovaquie. Nous nous adressons à tous les citoyens, pas seulement aux chrétiens, mais il faut reconnaître que nos militants et nos électeurs sont avant tout les croyants et une partie des non-croyants (sourires). En Slovaquie, entre les deux guerres, le parti chrétien était le Parti Populaire. Il a voulu l'autonomie de la Slovaquie, ce qui représentait encore moins que ce qui existe aujourd'hui. Sur ce point la politique du Parti Populaire était bonne mais, pendant la deuxième guerre mondiale, ce parti s'est compromis car c'était le parti dirigeant de l'Etat Slovaque qui était très proche de l'Etat allemand. Il est vrai que pendant la guerre il était élu principalement par les catholiques et qu'aujourd'hui les catholiques sont nos électeurs. Donc nous avons un rôle assez complexe maintenant. Ce problème consiste à choisir parmi les aspects de la politique de la démocratie chrétienne entre les deux guerres. Il nous faut rejeter ce qui était mauvais.

C. CARIOU : Que pensez-vous du dilemme de Maritain : «être démocrate en chrétien ou être démocrate en tant que chrétien» ?

J. CARNOGURSKI : En tant que président du Parti démocrate-chrétien slovaque, j'aimerais qu'il n'y ait qu'un seul parti et que ce soit le mien ! (rires) ; en tout cas des chrétiens ont voté pour d'autres partis que le nôtre. Mais mon désir reste (rires).

C. CARIOU : Qu'attendez-vous de la France ?

J. CARNOGURSKI : J'ai étudié le Français et j'aimerais approfondir ces connaissances. J'ai participé aussi, dans le passé, aux camps qui étaient organisés en Bohême du Sud. Cette année, j'ai eu la possibilité de passer une semaine à Paray-le-Monial. Au cours de mon séjour, le milieu qui m'a entouré a produit un grand effet sur moi. J'aimerais bien que la France joue un rôle important en Europe.

Interprète : Docteur Hana SEBKOVA

Christian Cariou, né en 1962. Ingénieur de l'Ecole Supérieure d'Electricité en 1986. Chef de projet logiciel à la Division Systèmes Défense Contrôle de THOMSON-CSF.

C. CARIOU : Avant la guerre, il y avait très peu de catholiques dans les institutions tchécoslovaques, à l'époque de Masaryk. Maintenant, comment cela se passe-t-il ?

J. CARNOGURSKI : Je crois que la participation des catholiques sera grande.

C. CARIOU : Vous avez fondé un parti démocrate-chrétien. La démocratie-chrétienne est née en France. Comment situez-vous votre parti dans la mouvance démocrate-chrétienne ?

J. CARNOGURSKI : En Slovaquie, la démocratie-chrétienne veut promouvoir dans la société des principes moraux chrétiens. Elle repose sur les principes que la Foi chrétienne nous transmet. Elle se considère comme une partie du mouvement démocrate-chrétien mondial. Ce sont les principes sur lesquels nous voulons édifier la démocratie en Slovaquie. Nous nous adressons à tous les citoyens, pas seulement aux chrétiens, mais il faut reconnaître que nos militants et nos électeurs sont avant tout les croyants et une partie des non-croyants (sourires). En Slovaquie, entre les deux guerres, le parti chrétien était le Parti Populaire. Il a voulu l'autonomie de la Slovaquie, ce qui représentait encore moins que ce qui existe aujourd'hui. Sur ce point la politique du Parti Populaire était bonne mais, pendant la deuxième guerre mondiale, ce parti s'est compromis car c'était le parti dirigeant de l'Etat Slovaque qui était très proche de l'Etat allemand. Il est vrai que pendant la guerre il était élu principalement par les catholiques et qu'aujourd'hui les catholiques sont nos électeurs. Donc nous avons un rôle assez complexe maintenant. Ce problème consiste à choisir parmi les aspects de la politique de la démocratie chrétienne entre les deux guerres. Il nous faut rejeter ce qui était mauvais.

C. CARIOU : Que pensez-vous du dilemme de Maritain : « être démocrate en chrétien ou être démocrate en tant que chrétien » ?

J. CARNOGURSKI : En tant que président du Parti démocrate-chrétien slovaque, j'aimerais qu'il n'y ait qu'un seul parti et que ce soit le mien ! (rires) ; en tout cas des chrétiens ont voté pour d'autres partis que le nôtre. Mais mon désir reste (rires).

C. CARIOU : Qu'attendez-vous de la France ?

J. CARNOGURSKI : J'ai étudié le Français et j'aimerais approfondir ces connaissances. J'ai participé aussi, dans le passé, -aux camps qui étaient organisés en Bohême du Sud. Cette année, j'ai eu la possibilité de passer une semaine à Paray-le-Monial. Au cours de mon séjour, le milieu qui m'a entouré a produit un grand effet sur moi. J'aimerais bien que la France joue un rôle important en Europe.

Interprète : Docteur Hana SEBKOVÁ

Christian Cariou, né en 1962. Ingénieur de l'Ecole Supérieure d'Electricité en 1986. Chef de projet logiciel à la Division Systèmes Défense Contrôle de THOMSON-CSF.

Collection COMMUNIO-FA YARD

déjà parus

1. Hans-Urs von BALTHASAR: **CATHOLIQUE**
2. Jean DANIELOU: **CONTEMPLATION, CROISSANCE DE L'ÉGLISE**
3. Joseph RATZINGER: **LE DIEU DE JESUS-CHRIST**
4. Dirigé par Claude BRUAIRE: **LA CONFESSION DE LA FOI**
5. Pierre VAN BREEMEN, s.j.: **COMME LE PAIN ROMPU**
6. Paule-Elisabeth LABAT, o.s.b.: **PRÉSENCES DE DIEU**
7. Karol WOJTYLA: **LE SIGNE DE CONTRADICTION**
8. André MANARANCHE, s.j.: **LES RAISONS DE L'ESPÉRANCE**
9. Joseph RATZINGER: **LA MORT ET LA UDELA**
10. Claude BRUAIRE: **POUR LA MÉTAPHYSIQUE**
11. Faits et documents: **LE DOSSIER KONG**
12. Henri de LUBAC, si: **PETITE CATÉCHÈSE SUR NATURE ET GRACE**
13. Hans-Urs von BALTHASAR: **NOUVEAUX POINTS DE REPÈRE**
14. Collaborateurs de COMMUNIO: **L'EUCHARISTIE**
15. Dirigé par Claude BRUAIRE: **LA MORALE, SAGESSE ET SALUT**
16. Marguerite LENA: **L'ESPRIT DE L'ÉDUCATION**
17. Claude DAGENS: **LE MAÎTRE DE L'IMPOSSIBLE**
18. Jean-Luc MARION: **DIEU SANS L'ÊTRE**
19. André MANARANCHE, s.j.: **POUR NOUS LES HOMMES LA RÉDEMPTION**
20. Rocco BUTTIGLIONE: **LA PENSÉE DE KAROL WOJTYLA**
21. Pierre VAN BREEMEN, s.: **JE TAI APPELÉ PAR TON NOM**
22. Hans-Urs von BALTHASAR: **L'HEURE DE L'ÉGLISE**
23. André LEONARD: **LES RAISONS DE CROIRE**
24. Jean-Louis BRUGUES op.: **LA FÉCONDATION ARTIFICIELLE AU CRIBLE DE L'ÉTHIQUE CHRÉTIENNE**
25. Michel SALES, si: **LE CORPS DE L'ÉGLISE**

Chez votre libraire