

Revue catholique Internationale

COMMUNIO

XVIII, 4 — juillet-août 1993

L'Acte liturgique

Au R.P. Louis Bouyer, de l'Oratoire

« Quelle supercherie si le rite ne veut rien dire ! .

*J.H. Newmann, *Difficulties*, Londres, 1987, t. I, p. 216.*

Sommaire

Faits et arguments

Editorial

Jean-Robert ARMOGATHE : **Sauver le rituel**

5 Le rituel, c'est-à-dire les gestes, les symboles et les paroles dont nous héritons de l'acte fondateur du Christ lui-même, a une triple dimension : catholique, christologique, ecclésiologique. Il importe de rendre au rituel sa consistance d'origine : la mise en ordre des éléments nécessaires pour rendre sensible le mystère.

Questions

Daniel BOURGEOIS : **La liturgie : oeuvre OU action ?**

11 Dans l'Ancien Testament, la liturgie peut être considérée comme une *oeuvre* : oeuvre des hommes, qui manifeste la séparation fondamentale du Créateur et de la créature. L'incarnation du Fils de Dieu rompt cette définition de la liturgie. Avec Po oblation du corps du Christ », la *Lettre aux Hébreux* conçoit la liturgie de façon totalement nouvelle, comme l'acte salutaire *unique* de Dieu lui-même.

Hanna-Barbara GERL : **« Mangez l'agneau en toute hâte. » La liturgie chrétienne comme anti-extase**

39 La messe paraît ennuyeuse à certains ? Cela correspond à sa nature : alors que, pour les autres religions, la liturgie est une manière de se mettre en transe, une technique de l'extase, la liturgie chrétienne invite plutôt à la sobriété. La messe n'est pas une expérience d'excitation. Il faut donc faire l'éloge du recueillement et de la lucidité — mais non nécessairement de l'ennui !

Stanislaw GRYGIEL : **L'existence liturgique, ou le propre de l'homme**

47 Toute liturgie a pour but de permettre une rencontre personnelle entre les hommes. La liturgie chrétienne, dans l'acte où elle réalise le don du Christ, sert donc l'humanité de l'homme. Elle lui offre son vrai centre.

Philippe BARBARIN : **« Ceci est mon corps livré pour vous »**

57 Pour le prêtre, élever dans ses mains le corps livré, c'est aussi montrer et livrer le sien propre. Quant à ceux qui participent à l'eucharistie, ces mots ne les engagent pas moins, en tous les lieux essentiels où leurs corps se donnent pour la vie du monde. Et, à chaque fois, celui qui (se) donne reçoit autant, sinon plus, que celui à qui il (se) donne.

Patrick LE GAL : **La liturgie en acte dans les mosaïques de Ravenne**

61 Les mosaïques de Ravenne offrent une représentation *dramatique* de la liturgie : l'*Exode* figure la marche du peuple nouveau vers le Royaume ; les théophanies en rythment le mouvement ; le sacerdoce baptismal en est le moteur, par lequel nous sommes déjà unis à la liturgie céleste.

Michel TEHEUX : **Faire jouer Dieu**

Une étude technique du statut dramatique de la parole dans les prières d'assemblée. A partir d'un manque initialement reconnu, un discours de salut se constitue : nous entrons dans le jeu en faisant jouer Dieu. La confession de foi s'y élabore : elle se réapproprie l'action de Dieu, dans un récit où se raconte l'Alliance.

Dossier : « Homme et femme, il les créa » (suite)

Jean-Pierre BATUT : **La sexualité, le célibat et la résurrection**

83 Dans la virginité et le célibat pour le Royaume, il en va de la foi chrétienne tout court, en tant que celle-ci a pour centre la résurrection et le nouveau rapport à Dieu qu'elle implique. Il en va aussi, bien sûr, du mariage : l'enjeu de la relation entre l'homme et la femme est d'incarner la relation Christ-Eglise dans le dynamisme de la vie incorruptible.

Mgr Claude DAGENS : Des temps nouveaux pour l'évangélisation

Dans une conférence donnée à la cathédrale de Périgueux à l'occasion du début de son synode diocésain, Mgr Dagens analyse la situation nouvelle et ambiguë du christianisme dans notre société et esquisse un programme d'engagements nouveaux pour évangéliser cette société en quête de finalités.

**Les volumes de la collection « Communio » (Fayard)
sont disponibles chez votre libraire**

A défaut, dans les librairies où la revue est en dépôt : voir page 114

Jean-Robert ARMOGATHE

Sauver le rituel

LA RÉFLEXION liturgique est laissée d'ordinaire aux historiens ou aux sociolinguistes ; on s'expose à parler de ce qu'on a fait, ou bien de ce qu'on a dit. Mais jamais de ce qu'il faut dire, et des raisons de le dire. En revenant à l'acte liturgique comme à l'action d'un sujet, je voudrais atteindre le cœur de la liturgie, ce qui lui donne son nom : une action. Il s'agit bien d'un acte, et non pas de *l'actio au* sens technique du terme (« ce qui est fait », par opposition à « ce qui est dit »). En d'autres termes, il s'agit du rituel. Le taire, l'omettre, en différer la lecture nous expose à ce que nous constatons aujourd'hui : une grande fermentation liturgique, où l'on ne sait plus pourquoi on fait et, bientôt, ce que l'on fait. Plus de quinze ans d'expérience dans des circonstances pastorales très diverses m'ont rendu le témoin (et parfois l'acteur) de centaines de liturgies ou paraliturgies souvent étranges, parfois réussies, dans un éprouvant désert conceptuel. Une liturgie, c'est un ensemble de rites, c'est un déroulement ordonné, un rituel : la célébration juive de la Pâque s'appelle *seder*, c'est-à-dire «ordre». Lorsqu'on oublie cela, on peut «faire la fête» ou occuper une communauté : on ne célèbre pas un acte religieux.

Je voudrais d'abord définir les mots. Il s'agit de *liturgie*: la messe, sans doute, mais aussi les autres sacrements et les célébrations parasacramentelles (funérailles, chemin de croix, prières publiques, heure sainte...) ; le sujet est le célébrant « principal », mais aussi tous les participants à l'action. Enfin, si j'étudie surtout la liturgie catholique latine, je reste convaincu de l'importance de notre propos pour une recherche œcuménique, à partir des Églises catholiques d'Orient. La crise liturgique

dépasse les frontières d'une seule Église ou d'un seul rite, j'ai eu à ce sujet des échanges souvent plus fructueux avec des anglicans, des luthériens, des réformés, des orthodoxes (et des juifs) qu'avec certains experts catholiques.

La dimension catholique

On a inconsidérément méprisé le rituel. Une sociologue catholique, Mary Douglas, a rappelé les étapes de cette dégradation :

Il y a d'abord eu le mépris des formes extérieures du rituel, puis on est passé à une intériorisation individuelle de l'expérience religieuse ; on en est arrivé enfin à une philanthropie humaniste. Cette dernière étape a signifié la fin de la vie symbolique de l'esprit¹.

Les spécialistes d'anthropologie religieuse viennent opportunément nous rappeler que les Églises, avec leur comportement politique, social, culturel, avec leur angoisse d'une modernité sans cesse à réinventer, relèvent néanmoins d'un domaine ancien et éprouvé, celui de la religion. Malgré les maquillages et les liftings successifs, les Églises chrétiennes sont d'abord de vieilles femmes, nées aux origines de l'humanité, quand *l'homo sapiens* se mit à enterrer ses morts et à tracer, sur les parois les plus obscures des grottes, des formes d'animaux, des contours de mains, des signes mystérieux de vie et de mort, d'espérance ou d'angoisse. Concernant le sexe, la naissance, la mort, le religieux plonge au plus intime de l'humain. L'acte liturgique relève de cet effort de lier (*re-ligio*, «ce qui relie») l'humanité à un autre monde invisible, qui est cependant à sa portée. Les rites d'initiation encore vivants dans certaines sociétés, les mystères des cultes païens, la pratique de sacrifices observée aujourd'hui encore ne sont pas loin des pratiques liturgiques chrétiennes. Ce qui ne revient pas à ôter l'originalité des gestes propres du christianisme, mais permet d'en revendiquer la profonde authenticité : il ne s'agit pas d'inventions artificielles ; nous avons affaire, au contraire, à la plus pertinente adaptation de modèles humains primitifs. J'irais même jusqu'à affirmer que ces modèles, ces archétypes, ont rencontré dans le christianisme (incarnation de Dieu, rédemption par la passion et mort, résurrection) l'expression la plus rigoureuse de leur attente et la réponse la plus cohérente.

1. *Natural Symbols. Exploration in Cosmology*, New York, Random House, 1973 (éd. de poche : Vintage Books, 1973, p. 25).

Le rituel va comporter des symboles ; si ces représentations sont vraiment symboliques, elles n'ont pas besoin d'être commentées. L'explication rabat le symbole sur sa représentation, et en détruit la fonction. Il faut, d'ailleurs, pour que le symbole signifie quelque chose, qu'il soit quelque chose, qu'il ait une consistance réelle : cierge de cire, vraie flamme, aspersion d'eau, encens qui fume (et qui sent bon !), etc. Le symbole affecte nos sens, et pas seulement notre entendement ; on a souvent, ici encore, tendu à ramener le symbole à une signification intellectuelle. Le symbole doit être senti, touché, goûté, car c'est par tous les sens de l'homme qu'il doit atteindre la re-connaissance attendue.

Ajoutons qu'on n'invente pas des symboles, mais qu'ils nous sont donnés¹. Vouloir créer des symboles est une entreprise de faussaire. Le vrai travail liturgique consiste à «faire avec» les symboles dont nous avons hérité, afin que nos contemporains puissent y retrouver la signification des origines et la réponse à leur propre attente.

Toute réflexion sur la liturgie doit prendre en considération ceci : le religieux se construit autour d'un rituel, d'un ordre à suivre, de pratiques à observer en rigueur des termes. Le rituel n'est pas la fossilisation d'une spontanéité primordiale ; il est, au contraire, à l'origine de la célébration. En fait, il faut beaucoup d'exercice pour devenir spontané ; et la véritable aisance liturgique provient d'une longue pratique, d'une connaissance approfondie des gestes et des phrases traditionnels, rituels. C'est le rituel qui est le premier, c'est son observation qui rend possible le déroulement liturgique ; son respect valide une action ou un enchaînement d'actions qui, sans lui, resterait totalement étranger au religieux.

La dimension christologique

La liturgie chrétienne prolonge la célébration du Christ, source et auteur de tout geste. Il ne s'agit pas seulement de répéter, de loin, des actions ; il s'agit de Celui qui agit. L'eucharistie en fournit le modèle le plus immédiat : «Faites ceci en mémoire de moi.» Jésus suit le rituel du repas juif, dans les bénédictions comme pour les gestes. Mais, dans ce respect des rites, une signification nouvelle se découvre, latente depuis Moïse : nuit de la libération, où le sang de l'agneau immolé préserve la maisonnée de l'Ange de la mort, nuit du grand Passage, du pain sans

1. *Marianne MICKS, The Future Present*, New York, 1970, p.178.

levain, nuit où toute la nourriture doit être consommée, sans rien garder pour le lendemain. La confiance aveugle que Dieu exige de l'homme entraîne le don sans réserve d'un Dieu livré en nos mains.

De la mise en acte originelle et personnelle par Jésus, notre liturgie retient le rôle d'un ministre principal. Il est membre de l'assemblée, mais il a été mis à part et consacré ; il appartient au groupe apostolique, celui des appelés envoyés, à qui ont été confiés les signes matériels de la Présence. Ce groupe est construit, composé d'appelés ; il est hiérarchisé autour de Pierre. L'évêque est ce dépositaire ; au sens strict, c'est lui, et lui seul, qui célèbre *in persona Christi, comme* apôtre de Jésus-Christ. Prêtres et diacres participent à sa fonction et, de manières diverses et à des titres différents, tiennent sa place en son absence. Cette délégation du Christ à l'apôtre est d'autant plus importante qu'elle a pour archétype la délégation du Père au Fils : le Fils est l'envoyé du Père, il envoie à son tour ses apôtres¹.

Le ministre principal est donc une *persona*, un personnage, qui joue un rôle ; l'idéal liturgique est la conformité à cette tâche : le ministre principal n'a pas à donner son avis, à jouer sa passion et sa mort. Il est porte-parole, il est porte-geste du Christ et son comportement doit se conformer au *hiératisme* de sa fonction. Ministre, il est serviteur du Christ (et, indirectement, par conséquent, des fidèles assemblés) ; c'est ce titre qui justifie la primauté qu'il reçoit, dont il peut d'autant moins se démettre qu'elle ne lui appartient pas. Il a des paroles à prononcer et des gestes à faire qui, pour l'essentiel, sont portés dans le rituel. Quant à la part libre de ses interventions, il doit s'y conformer à la tradition de l'Église, à l'enseignement du magistère, à la doctrine reçue et transmise. L'initiative critique que l'on est en droit d'attendre d'un théologien ou d'un exégète n'a pas de place chez le célébrant.

La dimension ecclésiologique

L'acte liturgique n'est pas un acte individuel ; par exemple, la prière liturgique (le bréviaire) se déroule selon des schémas reconnus et diffusés, qui ne s'imposent pas à la piété personnelle, non liturgique. La tradition juive insiste sur la piété synagogale : l'assemblée de fidèles est composée d'un nombre minimum d'hommes adultes. La longue interdiction faite

aux prêtres catholiques de célébrer la messe sans servant reprend cette insistance. La liturgie est collective, et le rituel, dans son uniformité, en est le signe le plus effectif : unité du calendrier et du lectionnaire, déroulement du rite, prières communes.

Tous ceux qui assistent à l'action se trouvent, de diverses manières, participants. Cette participation se manifeste par des actes et des paroles, et aussi par des attitudes. On a beaucoup insisté sur la participation active de l'assemblée, sans bien comprendre ce *qu'actif* veut dire ; on a cru qu'il fallait à tout prix faire chanter les fidèles à voix haute, aux dépens des pièces à entendre, comme si *écouter* n'était pas une forme active de participation (on n'est pas *passif* dans un concert, sauf si l'on s'endort !). En retirant les prie-Dieu des églises, on a supprimé une dimension d'expression corporelle : l'alternance assis-debout en reste souvent la seule forme autorisée aux fidèles (on sait combien nos contemporains, en Occident, ont du mal à rester debout dans une attitude recueillie qui ne soit pas le garde-à-vous). La prosternation se retrouve aujourd'hui dans certains groupes et certains lieux privilégiés.

Les fidèles pourraient être invités à prendre part à la procession de l'offertoire ; le maintien d'une table de communion invite aussi au mouvement et permet de choisir sa posture. Au cours d'un baptême, on peut passer d'un accueil à l'entrée de l'église à une écoute de la Parole (assis), aux fonts baptismaux, puis à l'autel et enfin devant une statue de la Vierge.

Mais les fidèles constituent aussi, avec le célébrant, l'assemblée qui se réunit sous et par le signe de la Croix. On pourrait réfléchir sur la place du célébrant, curieusement située, le plus souvent, dans le dos des lecteurs et face à l'assemblée ; on peut aussi souhaiter que le crucifix (et non pas une simple croix) soit, lui, immédiatement visible par tous, surplombant l'autel comme dans les « poutres de gloire ». La place du tabernacle est importante : ce n'est pas seulement la réserve, c'est aussi le lieu de la prière et de l'adoration. Enfin, on peut attendre un meilleur usage *responsorial* des psaumes : celui qui porte ce titre, entre les lectures, mais aussi dans beaucoup d'autres occasions — baptême, mariage ou obsèques. La prière vivante de l'Église, rassemblant tous les chrétiens (et les juifs), reste encore inaccessible aux fidèles ; la psalmodie est pourtant plus simple à apprendre que ne le sont tant de cantiques ! Le dialogue psalmique — entre deux chœurs de fidèles — constitue cependant une prière exemplaire, adaptée à toutes circonstances. Il enracine l'action liturgique dans la tradition biblique d'un peuple.

1. Louis BOUYER, *Liturgical Piety*, Notre-Dame, 1955, p. 144.

Conclusion

Les Églises se trouvent affrontées à un double mouvement : une forte opposition au rituel, au nom d'une religion vécue de l'intérieur, d'une part ; une montée du symbolisme, du recours à des expressions corporelles non usuelles, spécifiques au comportement religieux, d'autre part. Ce conflit ambigu explique la crise liturgique, en partie du moins, et il ne sera pas facile de le surmonter. Pourtant, nous disposons d'un nombre inégalé d'informations historiques sur l'héritage liturgique, et d'outils performants pour comprendre le comportement religieux d'un groupe. Il faut donc reconstruire le rituel par une sélection soignée de gestes et de paroles ; les Églises chrétiennes doivent faire ce qui leur a été demandé il y a deux mille ans. Mais elles ont à le faire avec des moyens différents, un environnement étranger, des schémas culturels non seulement nouveaux mais éclatés d'un continent à l'autre, ou parfois dans un même pays (le Brésil est un exemple de pays pluriculturel). C'est un enjeu commun à toutes les Églises chrétiennes (et, d'une certaine manière, au judaïsme). L'identité ne se confond pas avec le rituel, mais elle ne peut pas s'en passer. Le travail qui nous est proposé comme une question œcuménique revient donc à rendre au rituel sa consistance d'origine : la mise en ordre la plus adéquate des éléments nécessaires pour rendre sensible le mystère.

Communio.
a besoin de votre avis
Écrivez-nous.

Jean-Robert Armogathe, né en 1947, prêtre (Paris) en 1976. A été vicaire et curé à Paris, aumônier national des Compagnons (Scouts de France) de 1980 à 1985, et directeur régional des aumôneries d'étudiants de la région Île-de-France (le Cep) de 1990 à 1992. Aumônier des élèves de l'École normale supérieure, il est actuellement chargé de mission par le cardinal Lustiger. Membre du comité de rédaction francophone de *Communio*.

Daniel BOURGEOIS

La liturgie : oeuvre ou action ?

Réflexion sur la spécificité de la liturgie chrétienne et la signification culturelle du sacerdoce baptismal

LORSQU'ON ESSAIE de comprendre et d'interpréter les plus anciens témoignages concernant les activités culturelles de l'humanité, on reste toujours étonné en constatant à quel point le culte et les gestes liturgiques furent spontanément considérés comme une tâche à accomplir, tâche qui trouvait presque naturellement sa place à côté des autres activités nécessaires à la vie du groupe ou de la société : cette insertion « naturelle » de l'activité culturelle dans la vie quotidienne allait tellement de soi qu'elle était presque envisagée sur le même plan que les autres ¹. Ce constat somme toute banal pourrait recevoir confirmation dans la mesure où, trop souvent, notre liturgie catholique est de nos jours appréciée en fonction de critères purement fonctionnels, avec une tendance prédominante à la considérer comme une « expression de la vie » : on entend souvent parler d'une « belle » liturgie au sens de « réussie », avec toute l'ambiguïté que porte en lui ce type de jugement.

Il n'est peut-être pas inutile de déterminer de façon plus précise si la liturgie que nous célébrons doit être envisagée comme une oeuvre (*opus*)

1. Ce constat ne remet pas en cause les acquis de l'histoire des religions, par exemple les travaux de Mircea Eliade, qui soulignent la distinction fondamentale entre le sacré et le profane dans la plupart des traditions religieuses : que la distinction soit éprouvée de fait n'empêche pas ceux qui pratiquent les fêtes et les rites religieux de les trouver aussi nécessaires et intégrés à l'ensemble du rythme de la vie personnelle et collective : même si la fête est un temps qui fait remonter aux temps originaires, il n'empêche que cette fête se déroule dans le temps d'aujourd'hui et qu'elle s'inscrit naturellement entre hier et demain. On pourrait faire les mêmes réflexions pour le cadre spatial, les objets et les rites, qui tous s'articulent aux données de la vie quotidienne.

que nous accomplissons, ou s'il ne s'agit pas d'un autre type de réalité ou d'activité. Dans le titre de cet article, nous avons proposé une alternative : oeuvre ou action. On pourrait imaginer qu'il s'agit là d'une discussion byzantine et, pour tout dire, oiseuse quand on considère les grands problèmes ecclésiaux contemporains. Pourtant, nous espérons suggérer au lecteur qu'à travers une telle terminologie, c'est toute une compréhension du mystère de la liturgie qui est en cause, et qu'en matière de culte — lequel est de nature essentiellement signifiante — le choix des mots pour le désigner est certainement révélateur et riche d'enseignements. Il s'agit avant tout de bien clarifier la nature même de l'acte cultuel ou liturgique, en prenant garde à ce que certains réflexes liés à notre sensibilité contemporaine, fort émoussée en ce domaine, ne nous fassent oublier quelques données fondamentales et originales de notre tradition liturgique.

Indiquons brièvement les points essentiels qui articuleront notre propos : nous partirons de l'hypothèse selon laquelle la liturgie peut être considérée comme une oeuvre.

Nous verrons alors ce qu'implique une telle vision des choses, en nous appuyant sur l'Ancien Testament principalement. Nous remarquerons ensuite comment l'incarnation du Fils de Dieu produit une rupture et introduit une nouveauté jusque-là inconnue dans la conception et la tradition vétéro-testamentaires de la liturgie. Il nous restera alors à tirer de cette analyse très schématique quelques conséquences, surtout au plan des fondements esthétiques de la liturgie, et à conclure sommairement.

La liturgie peut vraiment être envisagée comme une oeuvre

Dans une très belle conférence qu'il donna dans le cadre des Journées d'études de musique liturgique à Paris, en février 1991¹, Mgr Albert Rouet, cherchant à déterminer les rapports entre l'art et la liturgie, en vient à cette affirmation, assez typiquement moderne, selon laquelle la liturgie peut être considérée comme une oeuvre d'art. Voici ce qu'il écrit :

1. Le texte de cette conférence intitulée « Art et liturgie : "Quand Dieu met au large" (Ps 119, 32) » fut publié trois fois : dans la revue *Esprit et Vie*, tome 101 (1991), pp. 337-342, dans la *Maison-Dieu* (1991) et dans le recueil d'articles intitulé *Art et Liturgie*, DDB, Paris, 1992, pp. 9-25 (nous citerons d'après cette édition, plus accessible).

Depuis longtemps la réflexion sur la liturgie s'attache à scruter l'origine du mot qui dérive de deux termes : un peuple (*laos*) et une oeuvre (*ergon*). Une double dimension donc : un espace social et un travail. Dans le grec classique, le mot désigne une fonction publique, un service public exercé à ses frais. D'où le sens de service du culte qui a gardé une senteur de gratuité¹.

Il précise ensuite :

Posons immédiatement deux conclusions : la liturgie comme oeuvre est un artisanat. L'oeuvre de la liturgie est de faire le peuple comme peuple de Dieu. De ces deux conclusions qu'il faut approfondir, on peut tirer la synthèse évidente : le peuple est établi comme peuple par cette action « artisanale » de la liturgie. De même que la foi progresse en allant « de la foi à la foi » (*Romains* I, 17), l'acte liturgique va « du peuple de Dieu au peuple de Dieu ». Le mouvement qui advient (il est événement) constitue l'oeuvre propre de la liturgie. C'est le déploiement d'une conversion qui va de la beauté à la gloire².

Et il précise encore davantage, dans le même sens :

... La liturgie est un art de vivre. (...) La liturgie est avant tout un savoir-faire, une habileté. L'art de vivre consiste dans un savoir-vivre : dans l'art de la vie, de faire de l'homme un vivant. Le travail à faire, c'est l'homme, en faire un vivant. (...) Ce travail, cet artisanat (au sens d'exercer un art) représente le grand oeuvre du Christ : « Je suis venu, moi, pour qu'on ait la vie et qu'on l'ait en surabondance » (*Jean* 10, 10). Telle est son oeuvre qu'il accomplit en livrant sa vie, en passant au Père, son art de vivre est un passage, une Pâque. En rejoignant son Père, il murmure : « J'ai accompli l'oeuvre que tu m'avais donnée à faire » (*Jean* 17, 4)³.

On comprend aisément pourquoi Mgr Albert Rouet veut mettre en valeur cette conception de la liturgie comme oeuvre et comme oeuvre d'art : il parle à des artistes et à des musiciens, et c'est pourquoi il propose de contempler la liturgie comme le grand oeuvre du Christ, un chef-d'oeuvre dont le matériau est l'humanité qui, par le savoir-faire du Christ, est formée et transformée en un peuple, le peuple de Dieu. On sent l'influence de la réflexion théologique de Hans Urs von Balthasar, avec l'usage prédominant de catégories esthétiques pour rendre compte du mystère de la relation entre Dieu et le monde, qu'il s'agisse de la Création ou du salut. Dans l'essai que nous citons, Mgr Albert Rouet parvient à mettre en relation la liturgie comme oeuvre d'art avec les

1. *Art et Liturgie*, p. 11.

2. *Ibid.*, p. 13.

3. *Ibid.*, p. 14.

différents arts, et cet essai nous paraît d'autant plus significatif et important qu'il développe et explicite pourquoi et comment les différents arts jouent un rôle dans la liturgie et le culte chrétiens. C'est un schéma assez systématique qui est ici proposé — pour la première fois peut-être — pour rendre compte de ce phénomène bien connu, le fait que tant de métiers et d'oeuvres d'art aient été suscités et intégrés comme témoignages d'une expérience de foi, dans le cadre du culte chrétien compris au sens le plus large du terme. D'où le grand intérêt que présente cette analyse.

La liturgie comme oeuvre et la théologie de la Création

Quand on prend en compte les implications théologiques d'une telle compréhension de la liturgie pour interpréter à leur lumière la conception vétéro-testamentaire de la liturgie et du culte, ces intuitions y trouvent une réelle confirmation. On pourrait dire que, par comparaison avec le Nouveau Testament, comme nous le verrons ci-dessous, la tradition de l'Ancien Testament offre une vision du monde liturgique très cohérente et très rigoureusement élaborée, et l'on pourrait presque affirmer que le texte entier de la *Torah* est comme le développement de l'intuition fondamentale suivante : *l'existence humaine devant Dieu est, comme telle, une existence liturgique*. Dans cette perspective, on pourrait dire que le texte de l'Ancien Testament en son entier constitue l'illustration saisissante de cette intuition. Donnons-en quelques aperçus.

Le premier récit de la Création (*Genèse* 1, 1- 2, 4) peut être lu comme un texte liturgique, et ce n'est pas un hasard si la critique moderne, à la suite de J. Wellhausen, suppose qu'il provient d'un milieu sacerdotal. La forme littéraire, avec refrains et strophes, la louange croissante de la création selon le rythme des jours et la qualification croissante des réalités créées, tout cela donne déjà le ton. Mais la structure idéologique du texte nous permet d'aller plus loin : l'acte divin de créer est fondamentalement une mise en ordre du chaos, de telle sorte que chaque créature est suscitée, dans le mouvement de venir à l'existence, comme *une existence vouée à la louange de Dieu*. On sait bien aujourd'hui que ce récit est tout autre chose qu'une représentation naïve concernant l'origine du monde ; grâce à une manière de penser de type liturgique, c'est une approche théologique qui nous est proposée : que signifie le fait d'exister comme créature de Dieu ? La réponse pourrait être formulée de la façon suivante :

pour toute créature — qu'elle soit visible ou invisible —, la donnée originaire et fondamentale qui la constitue comme existant, c'est le fait de se laisser appeler par la Parole de Dieu, d'être appelée à sortir hors de soi-même (*ex-sistere*) pour se tenir dans la présence de Dieu, dans un dialogue plein de confiance et fondé sur l'initiative gratuite de l'Amour créateur. C'est dans ce dialogue que se rencontrent et se complètent la Parole créatrice de Dieu qui appelle chaque être à se tenir devant lui et la parole de louange que constitue pour chaque créature le fait d'exister. C'est d'ailleurs ce qui est signifié de façon très évocatrice dans certains grands poèmes liturgiques qui ont la même structure formelle que le premier récit de la création, par exemple le cantique des Trois enfants dans la fournaise (*Daniel* 3, version Septante) ou le *Psaume* 148, qui l'un et l'autre invitent les créatures à louer et à bénir Dieu :

Alléluia!

Louez le Seigneur au firmament du Ciel ! Que du haut des cieux retentisse sa louange ! Louez le Seigneur tous ses anges !

Louez-Le tout l'univers !

Louez le Seigneur, soleil et lune !

Louez-Le, vous toutes, étoiles de lumière !...

Que toute chose glorifie le Nom du Seigneur !

Par sa parole, Il a créé toutes choses.

Il les a établies pour toujours,

leur donnant une loi qui ne passera jamais 1...

On retrouve le même scénario dans le cantique des Trois enfants : il s'agit toujours de manifester comment l'oeuvre des six jours s'achève naturellement en louange, toute créature étant pour ainsi dire déterminée à la louange, et ce dans la plus intime singularité de son acte d'exister :

Vous toutes les œuvres du Seigneur, bénissez le Seigneur,

A lui, haute gloire, louange éternelle !

Vous tous, les anges du Seigneur, bénissez le Seigneur,

À lui, haute gloire, louange éternelle !

Et vous les cieux, bénissez le Seigneur,

A lui, haute gloire, louange éternelle !

Et vous les eaux au plus haut des cieux, bénissez le Seigneur,

A lui, haute gloire, louange éternelle 2 !...

1. *Psaume* 148,1-6.

2. *Daniel* 3, 57-90 (version de la Septante).

Il ne semble pas qu'une telle conception de la louange cosmique puisse être purement et simplement mise au crédit d'une vision du monde, liée à une cosmologie de type sémitique. Même si la représentation du monde avec les eaux au-dessus et au-dessous des cieux est liée à un contexte aussi déterminé historiquement que l'est le *Tintée* de Platon par exemple, ce serait manquer le but premier et véritable de ces hymnes que de méconnaître le statut propre de la louange adressée par le monde créé à son Créateur : *l'existence créée est comme telle louange*, et elle est perçue comme telle en fonction de sa relation à la Parole créatrice. La liturgie cosmique est l'achèvement de l'oeuvre créatrice, et toute la dimension théologique de la liturgie comme oeuvre, comme grand oeuvre du Christ mort et ressuscité, est *déjà* présente dans la création comme oeuvre du Père par le Fils dans l'Esprit. Il y aurait beaucoup à dire sur cet aspect fondamental de la louange cosmique, en prolongeant et transposant dans la théologie de la création certaines réflexions chères à Hannah Arendt, quand elle écrit :

Lorsque (...) nous lisons chez Aristote que la *philia*, l'amitié entre citoyens, est l'une des conditions du bien-être commun, nous avons tendance à croire qu'il parle seulement de l'absence de factions et de guerre civile au sein de la cité. Mais pour les Grecs, l'essence de l'amitié consistait dans le discours. Ils soutenaient que, seul, un « parler ensemble » constant unissait les citoyens en une *polis* [cité]. Avec le dialogue se manifeste l'importance politique de l'amitié, et de son humanité propre. Le dialogue (à la différence des conversations intimes où les âmes parlent d'elles-mêmes), si imprégné qu'il puisse être du plaisir pris à la présence de l'ami, se soucie du monde commun, qui reste « inhumain » en un sens très littéral, tant que les hommes n'en débattent pas constamment. Car le monde n'est pas humain pour avoir été fait par des hommes, et il ne devient pas humain parce que la voix humaine y résonne, mais seulement parce qu'il est devenu objet de dialogue. Quelque intensément que les choses du monde nous affectent, quelque profondément qu'elles puissent nous émouvoir et nous stimuler, elles ne deviennent humaines pour nous qu'au moment où nous pouvons en débattre avec nos semblables (...). Nous humanisons ce qui se passe dans le monde et en nous en en parlant, et, dans ce parler, nous apprenons à être humains ¹.

Ce très beau texte nous permet, par analogie, de mieux situer l'importance de cette louange cosmique qui constitue le fond de la foi biblique dans le mystère de la Création. *Pour les Grecs*, selon l'interprétation qu'en donne H. Arendt, le fait de vivre (exister) ensemble dans la structure

1. Ce texte est tiré d'un article intitulé « De l'humanité dans de "sombres temps", réflexions sur Lessing », publié dans *Vies politiques*, Gallimard, Paris, 1974, pp. 34-35.

de la cité fonde la possibilité d'humaniser le monde, dans la stricte mesure où la réalité de ce monde est intégrée par l'expérience du dialogue à ce vivre ensemble. Par analogie, *pour les Juifs, le fait* de vivre ensemble avec Dieu (d'exister comme peuple de Dieu) fonde la possibilité d'une communion avec toutes les réalités du monde dont ce Dieu est le créateur, dans la stricte mesure où le monde est intégré par la louange et le culte à cette relation de convivialité entre la communauté juive et son Dieu. C'est là probablement une des différences majeures entre notre rapport au monde dans le contexte moderne de son exploitation technique, attitude qui ne rend pas le monde familier mais *utile* ¹, et le rapport que les anciens (Grecs, Juifs ou chrétiens médiévaux) avaient instauré avec le monde. Dans cette perspective, on doit déplorer le fait qu'une certaine conception moderne de la liturgie et du culte les ait assimilés (tant dans le judaïsme que le christianisme) à ces « conversations intimes où les âmes parlent d'elles-mêmes ». La conséquence est manifeste : la liturgie et la vie religieuse s'obscurcissent dans une sorte d'anticosmisme, voire d'anticosmisme souvent mystique, réduisant toute oeuvre liturgique à la vie intérieure d'une subjectivité égarée dans un monde qui l'empêche de vivre seule à seul dans la conversation intime avec Dieu ². Or la notion même de *philia* entre Dieu et l'homme, la réalité d'une société politique qui lie entre eux ces deux partenaires, suppose qu'ils aient un monde commun. Cela n'infirmes pas le fait que « Dieu soit tout pour l'homme », mais précisément (à la différence des anges), l'homme ne peut vivre comme homme en dehors du monde dont il est issu ³, et la relation de

1. On peut noter qu'à ce titre l'attitude des écologistes de nos sociétés industrielles modernes est en stricte continuité avec cette vision *utile* du monde : leur critique de la société de consommation est faite au nom des mêmes critères de la consommation, et nous savons depuis Aristote que *« les contraires sont dans le même genre »*. Ce n'est probablement pas en cherchant de ce côté-là que l'Église pourra retrouver un véritable discours sur le monde comme création.

2. Vues sous cet angle, les observances de la Loi juive ont quelque chose de plus « sain » que le spiritualisme mystique d'une liberté chrétienne faussement comprise : au moins, un Juif qui observe les règles de la *Kasherout* est contraint d'avoir un rapport au monde très construit et riche de sens, en fonction des codes alimentaires, sociaux, et des divers domaines sur lesquels légifèrent les différentes règles de pureté.

3. L'ange est à lui-même « son propre monde » : c'est la raison pour laquelle saint Thomas affirmait qu'il ne pouvait y avoir deux anges de même espèce. Aussi paradoxal que cela puisse paraître, notre monde moderne, qui se comprend à partir de la subjectivité humaine auto-fondatrice, souffre cruellement (et meurt) d'angélisme. Le *cogito* cartésien est une expérience angélique : *l'ego*, quand il pense, pense tout ce qu'il est, et il s'apprehende totalement dans l'acte de *cogitare*. La société primitive telle que la conçoit J.-J. Rousseau est également une

l'homme à Dieu ne peut faire exception sur ce point. Même dans le Royaume, lorsqu'il y aura « *un ciel nouveau et une terre nouvelle* »¹, on ne pourra pas assimiler purement et simplement la création visible parvenue à sa plénitude à une « république des esprits », pour une première raison d'ordre logique : des esprits purs ne peuvent former un espace public constitutif de la *res publica*; et pour une seconde raison d'ordre théologique : la résurrection des corps suppose que nous ne serons pas de purs esprits, et que notre corps constituera, non pas le lieu de l'âme qui serait censé lui donner une sorte d'extériorité, mais plutôt ce qui permet à l'âme humaine de vivre dans un monde, faisant littéralement corps avec le monde². Pour en revenir à la liturgie, on peut récapituler en disant que la liturgie est oeuvre parce que nous avons un corps, et que ce corps est ce par quoi notre authentique constitution de nature spirituelle fait partie du monde, du-cosmos : le mode d'intégration de ce cosmos se fait selon la manière concrète dont les hommes dialoguent entre eux (dans la *philia* constitutive de la réalité politique de la cité ou dans la charité comme *philia* divino-humaine entre Dieu et son peuple). C'est donc bien en vertu de cette situation cosmique que la liturgie peut être envisagée comme Oeuvre³.

De la même façon, on pourrait analyser l'ensemble littéraire du livre de *l'Exode* comme une grande geste liturgique dont les moments s'enchaînent comme les grandes articulations d'une célébration cultuelle : tout d'abord, la révélation du Nom comme anticipation de la présence de Dieu au milieu de son peuple, puis le rite ancestral du sacrifice de l'agneau pascal comme signe de la protection et de la libération divines en faveur du peuple. Vient alors le moment proprement cosmique de la fuite : Israël, sous la conduite de Dieu, se met en marche comme dans une grande procession liturgique⁴ et affronte les flots de la mer, la violence de l'armée de Pharaon, la solitude et l'aridité du désert : le salut de

société angélique, dans la mesure où le droit de propriété n'existe pas, ce qui équivaut à dire qu'il n'y a pas de médiation cosmique entre les subjectivités (la terre comme propriété), etc.

1. *Apocalypse* 21, 1 ; cf. *Isaïe* 51, 16 ; 65, 17 ; 66, 22.

2. C'est d'ailleurs la raison pour laquelle les anges n'ont pas de corps : leur esprit étant à lui-même son monde, il n'a pas besoin d'être lié à un monde.

3. On peut se demander dans ce cas s'il est encore légitime de parler de liturgie céleste, telle qu'elle nous est manifestée par exemple en *Isaïe* 6 ou encore tout au long de *l'Apocalypse*. C'est précisément à travers cela que nous pouvons ressentir que la liturgie ne peut pas être totalement comprise à travers la notion d'oeuvre.

4. Nombre de psaumes soulignent fortement et presque systématiquement dans *l'Exode* cet aspect de procession liturgique : *Psaumes* 66, 6 ; 77 (76), 17-21 ; 114 (113 A), 1-8 ; cf. également *Isaïe* 63, 1 I-14.

Dieu s'inscrit dans l'espace et l'histoire. Cette célébration liturgique s'achève par le don de la Loi comme éveil du coeur de l'homme à sa liberté de serviteur de Dieu et, par le signe du sacrifice d'*Exode* 24, comme consécration du peuple à la vie selon la Loi, à travers le signe du sang animal. De la même façon, la conquête se déploie selon le mode d'une grande célébration liturgique dans laquelle les figures de la guerre sont en même temps des figures de la célébration cultuelle : c'est l'introduction solennelle de l'Arche, présence de la Parole divine dans le pays, qui est en fait l'oeuvre de prise de possession du territoire promis aux pères. Et tous les exploits militaires de Josué, y compris le *hérem*, l'*anathème* qui consiste à détruire le butin pris à l'ennemi, sont fondés dans une perspective religieuse : sacralisation de la guerre ? Ne faut-il pas y voir davantage l'appartenance sacrale d'Israël à son Dieu, appartenance que Dieu manifeste en chacune de ses oeuvres pour son peuple, et plus particulièrement en celles qui lui permettent de s'insérer dans une terre, et donc dans le monde politique social, culturel et économique du Proche-Orient ancien¹ ? Enfin, la phase de sédentarisation d'Israël et de structuration politique avec la royauté davidique, Jérusalem et le temple, marquent l'étape ultime de cette inscription d'Israël comme peuple de Dieu dans l'histoire et dans le temps : Dieu a consenti à habiter la terre par le biais de la symbolique du Temple, tout comme Israël lui-même a reçu par grâce d'habiter la terre promise aux pères. Cette convivialité

1. Là encore, la Bible a de quoi nous préserver de toute illusion d'angélisme : la théologie biblique de la guerre (la guerre sainte) est formellement le mode propre par lequel la présence de Dieu prend racine dans une création qui s'est refusée par le péché à entrer pleinement dans l'Alliance. Il y a donc en théologie biblique un paradoxe dans la notion de guerre : elle désigne cet usage de la violence auquel Dieu est contraint de recourir pour assurer à son peuple une existence dans ce monde. À ce titre-là, l'oppression d'Israël en Égypte (le fait qu'une nation l'empêche de vivre comme peuple par extermination des enfants mâles puis refus d'aller sacrifier au désert, thématique fondamentale des plaies d'Égypte) a pour symétrique la délivrance de ce même peuple par la guerre sainte lors du passage de la mer Rouge (comme l'a fort bien montré G. von Rad, cet épisode est le premier récit de guerre sainte dans laquelle Dieu combat pour son peuple, cf. le cantique d'*Exode* 15). Sur la réalité de la guerre dans les sociétés anciennes avant la naissance de la vie proprement politique, voir quelques réflexions très suggestives dans Jan PATOCKA, *Essais hérétiques sur la philosophie de l'histoire*, Verdier, Lagrasse, 1981 : « *Avant la naissance de la vie politique (...) le guerrier s'appuie sur un sens qui relève de la vie immédiate, il lutte pour son foyer, pour sa famille, pour le continuum vital dont il fait partie* » (p. 52). L'enjeu premier est d'abord la nécessité pour une communauté humaine de s'inscrire dans la réalité de ce monde et dans une société où la transformation du monde par le travail et la technique (la production) n'est pas le moyen premier d'existence. La guerre avec son « économie » de conquête et de pillage est la solution la plus obvie pour trouver sa place et vivre dans le monde.

(co-habitation ?) humano-divine au coeur du monde ¹ constitue le fondement de toute la liturgie israélite subséquente : désormais, la célébration liturgique au temple sera le mémorial des merveilles de Dieu. Le psaume typique de cette vision liturgique de l'histoire est probablement le psaume 136 (135) : chaque évocation d'un haut fait de Dieu (qu'il s'agisse de l'oeuvre créatrice ou de la geste de l'Exode et de la conquête) est suivie d'une acclamation lancée par l'assemblée : « *Car éternel est son amour.* » Le but de cette répétition est précisément de montrer comment l'oeuvre inaugurée historiquement par Dieu à telle occasion est une oeuvre dont la réalisation dure encore aujourd'hui. En témoigne l'assemblée qui en fait mémoire et qui n'existe, dans l'ici et maintenant de la célébration liturgique, qu'enracinée dans cette oeuvre fondatrice. Cette conception de la liturgie repose donc sur la perception d'une continuité dans l'oeuvre de salut que Dieu accomplit pour son peuple. Dans la distance temporelle qui sépare l'Exode de l'aujourd'hui de la célébration liturgique, le lien est assuré par l'amour de Dieu qui, pour cette raison précise, est qualifié d'« éternel ▶▶ (*le 'olam* ²), amour qui maintient la relation malgré la distance temporelle.

Cette conception de la liturgie dans l'Ancien Testament se fonde dans une intuition que l'on pourrait formuler ainsi : *l'activité liturgique est l'affirmation d'une distance, d'une séparation fondamentale entre le Créateur et la créature.* Le but premier de cette liturgie est toujours d'affirmer et de manifester l'altérité absolue de Dieu par rapport à ceux qui dépendent de lui dans leur être et dans leur vie. La conception de la liturgie dans l'Ancien Testament ne tend pas tellement à affirmer la différenciation radicale entre le profane et le sacré, en laquelle on a souvent voulu voir l'essence du fait religieux. Si cela avait été le cas pour les juifs, ils auraient couru le danger de sacrifier telle ou telle réalité de ce monde, ce qui équivalait immédiatement à une chute dans l'idolâtrie. Mais c'est parce que la liturgie vétéro-testamentaire reconnaissait dans le monde créé l'oeuvre de Dieu, dans le sens où l'a développé Mgr Albert Rouet, qu'elle pouvait en même temps interpréter toute l'histoire qui avait fait

1. Jusqu'à une date avancée dans l'histoire de la cosmologie et la cosmographie médiévales, Jérusalem sera considérée comme le centre de la terre.

2. Dans ce contexte précis, il ne s'agit pas tant de la perception de l'éternité comme ce qui transcende ou nie la temporalité que du principe de permanence et de continuité dans l'oeuvre du salut de Dieu. Proclamer l'éternité de l'amour de Dieu est une autre manière de reconnaître sa fidélité comme principe de cohésion et de permanence de l'histoire des hommes auxquels il s'est lié. L'éternité se rend tangible dans le fait que les générations d'Israélites se succèdent « pour toujours » dans la célébration du mémorial des oeuvres divines de salut.

naître Israël comme oeuvre de Dieu, et qu'elle pouvait enfin comprendre sa propre essence de liturgie comme prolongement de cette oeuvre de salut de Dieu dans l'histoire et dans le monde. Vu sous cet angle, le fait d'exister comme créature et la célébration liturgique comme louange du Créateur signifient la même chose et relèvent de la même compréhension de l'existence. C'est même très précisément la liturgie qui permet alors de comprendre la différence radicale entre Dieu et sa créature : la célébration liturgique est l'ensemble des signes (prières, paroles, gestes, rites) qui attestent les merveilles de Dieu, son irruption dans l'histoire et dans le monde. C'est par le fait même qu'elles sont *célébrées* que les merveilles de Dieu (ses hauts faits) apparaissent comme *interventions transcendantes de Dieu* dans le monde ¹. Et le fait même de pouvoir ainsi célébrer les oeuvres de Dieu signifie que, malgré la transcendance et l'absolue altérité de Dieu, il existe une relation entre le ciel et la terre, entre Dieu et son peuple : la liturgie est même le seul moyen de franchir cet abîme de la transcendance et de l'altérité divines, même si le culte relève du registre purement symbolique. Mais, de toutes les réalités de l'expérience humaine, laquelle mieux que le symbole ou le langage est capable de signifier dans le même geste la présence dans la distance et l'altérité ?

La liturgie de l'Ancien Testament est vraiment un « art de vivre » qui manifeste d'abord comment notre existence devant et pour Dieu doit être comprise comme louange, non seulement à travers des mots mais aussi à travers tout ce qui constitue la vie dans sa quotidienneté ou l'histoire dans son caractère événementiel. Elle manifeste ensuite comment cette louange est l'oeuvre du salut de Dieu inscrite et déployée dans le monde et l'histoire, oeuvre qui relève de l'initiative de son amour créateur et en fonction de laquelle se détermine notre situation par rapport à Dieu : Dieu nous a créés et a créé le monde pour sa gloire et tout ce qui existe

1. On pourra comparer de façon très suggestive le statut de la louange liturgique des merveilles de Dieu dans l'Ancien Testament avec la manière dont Hannah Arendt explicite la structure de l'espace politique de la polis grecque : le système politique des Grecs était une immense mise en scène de la vie de la cité pour permettre à certaines actions d'accéder à la signification et de perdurer malgré l'usure du temps qui, normalement, devrait les faire tomber dans l'oubli. Ici, dans le contexte vétéro-testamentaire, le modèle politique est inversé : parce que l'amour de Dieu est éternel, il fonde la continuité historique du peuple, et, par la liturgie qui célèbre les *mirabilia Dei* (les merveilles de Dieu), se dévoile le fondement de cette continuité. Alors que, pour les Grecs, la *polis* est ce qui permet de faire durer la célébration des exploits des ancêtres (l'horizon de la célébration est lié à la lutte contre la mort qui fait tout tomber dans l'oubli), pour les Hébreux, la célébration est *l'achèvement* des merveilles que Dieu a faites : le peuple n'existe pas pour que l'on se souvienne de Dieu, mais il n'existe que dans le souvenir (mémorial de Dieu). Cette structure de pensée se retrouve dans plusieurs psaumes.

est dans son existence même témoignage de cet amour créateur et transcendant. Elle manifeste enfin que nous ne pouvons percevoir quelque chose du mystère de Dieu ailleurs que dans cette existence liturgique : louer signifie reconnaître que l'on *existe pour* quelqu'un, avec la certitude que dans la louange même se déploient réellement les possibilités de notre relation avec celui que nous célébrons.

Dans la révélation vétéro-testamentaire, il y a donc une correspondance fondamentale entre d'une part la foi au Dieu créateur, auteur de la création qui est son oeuvre et auteur de la geste du salut qui constitue Israël comme son chef-d'oeuvre, et d'autre part la célébration liturgique surgissant au coeur de cette création et du peuple d'Israël pour manifester la gloire de leur Seigneur. Quand la liturgie est interprétée comme oeuvre d'art, on peut dire qu'elle témoigne de notre existence et de notre histoire comme existence et comme histoire créées, comme oeuvres de Dieu. Et comment cela se manifesterait-il mieux dans l'expérience religieuse de l'homme que dans cette louange de Dieu, prolongement symbolique de l'oeuvre divine dans un langage de rites, de symboles, de traditions, de chants et de prières ?

L'irruption de Dieu dans la chair

S'il nous faut établir une comparaison entre les deux conceptions de la liturgie, celle de l'Ancien et celle du Nouveau Testament, nous risquons dans un premier temps d'être surpris, voire déçus. Si la bonne nouvelle des disciples de Jésus-Christ consiste simplement dans le fait d'annoncer qu'il est mort et ressuscité pour notre salut, une telle nouveauté, si on la considère dans la seule dimension liturgique, risque de passer pour un retrait ou un recul par rapport à la très riche tradition de la liturgie juive qui l'a précédée et dans laquelle elle s'enracine directement. Les récits évangéliques nous montrent Jésus dans une attitude presque réservée vis-à-vis de la liturgie du second Temple : à plusieurs reprises, on trouve des paroles d'une grande sévérité sur le comportement religieux des pharisiens ¹, voire des gestes prophétiques qui sonnent comme une malédiction sur le Temple et le culte qui s'y déroule ². La prière de Jésus et son enseignement sur la façon de prier nous sont surtout présentés dans la dimen-

1. Voir par exemple *Matthieu* 23.

2. Voir par exemple *Jean* 2, 13 sq.

sion de l'intimité personnelle avec Dieu ¹ et d'une intériorité qui se veut hors du monde ², et donc assez distante par rapport à toute forme de prière ou d'accomplissement de rites communautaires. Et ce que nous pressentons de l'attitude de Jésus vis-à-vis de la liturgie juive, nous pouvons en trouver facilement la confirmation dans la première évangélisation par la mission de Paul auprès des païens : l'expansion missionnaire n'aurait jamais rencontré un succès aussi marquant si l'annonce du salut avait été liée à un ensemble de pratiques rituelles et liturgiques aussi développé que celui qui se déroulait au Temple. D'ailleurs, vu dans cette perspective, le débat autour de l'observance des prescriptions de la Loi, qui constitue la grande affaire du concile de Jérusalem, traduit très certainement la distance prise par les nouvelles communautés de diaspora vis-à-vis des traditions légales et cultuelles juives, auxquelles la communauté judéo-chrétienne de Jérusalem, autour de Jacques, restait fidèlement attachée. Et lorsqu'on lit certains passages de la *Lettre aux Colossiens*, on sent à l'arrière-plan une attitude ferme et distante vis-à-vis de toute tentative de retour en arrière :

Dès lors, que nul ne s'avise de vous critiquer sur des questions de nourriture et de boisson, ou même en matière de fêtes annuelles, de nouvelles lunes ou de sabbats. Tout cela n'est que l'ombre des choses à venir, mais la réalité, c'est le corps du Christ ³.

Un tel jugement signifie clairement que les traditions issues du judaïsme doivent être considérées comme dépassées et sans efficacité : le fait même qu'on y fasse allusion à des coutumes alimentaires ou à des questions de calendrier semble discréditer toute tradition religieuse liée d'une façon ou d'une autre à la structure du cosmos, jugé lui-même comme une réalité dépassée et sans consistance, «*ombre des choses à venir* ». Cette dévalorisation très appuyée des rites et des traditions religieuses issues du judaïsme fut pour l'exégèse libérale du début du siècle un «*lieu théologique* » majeur d'interprétation de la nouveauté du christianisme : Jésus et les disciples des premières générations incarnaient le type d'une religiosité nouvelle qui se devait de rejeter lucidement et délibérément toute

1. Voir par exemple *Luce* 5, 16 ; 6, 12 ; 9, 18 ; 9, 28-29 ; 11, 1 ; 22, 41 et les nombreux textes synoptiques parallèles.

2. La plus grande prière de Jésus, la prière sacerdotale, se situe précisément au moment où il passe de ce monde à son Père (*Jean* 17, cf. surtout vv. 11 et 18). Même si le mot monde n'a pas la même signification chez saint Jean et dans la théologie de la Création, on ne peut se dégager de l'impression que la prière de Jésus à ce moment épouse parfaitement sa mort comme sortie hors du monde.

3. *Colossiens* 2,16-17.

dimension culturelle, celle-ci faisant immédiatement appel à une extériorité et se référant au monde. On croyait ainsi rouvrir à l'homme contemporain l'authentique chemin d'un culte « *en esprit* (lequel?) *et en vérité* (laquelle ?) » : à cet homme bientôt saturé d'un monde technique et rationalisé à l'extrême, lequel ne livrait plus aucune autre signification que sa quantification mathématique, on offrait alors la religion comme une anthologie de ces pures « conversations intimes où les âmes parlent d'elles-mêmes ».

Pourtant, il faut bien avouer — et cela indépendamment des dérives herméneutiques du modernisme — que, dès les débuts, nombres de thèmes fondamentaux du kérygme chrétien furent formulés en termes strictement liturgiques : on aurait tort de considérer la première prédication comme une proclamation de la Parole si l'on ne précisait que cette annonce du salut était de part en part structurée et traversée par une pratique rituelle et liturgique. Paul écrit aux chrétiens de Corinthe :

Purifiez-vous du vieux levain pour être une pâte nouvelle, puisque vous êtes des azymes. Car notre Pâque, le Christ, a été immolée. Célébrons donc la fête non pas avec du vieux levain, ni un levain de malice et de perversité, mais avec des azymes de pureté et de vérité I.

C'est la totalité du mystère de notre existence chrétienne qui est ici formulée, non pas de façon purement allégorique mais sur un mode spécifiquement liturgique, à travers certains éléments du rituel de la Pâque juive. Dans la *Première Épître de Pierre*, on trouve aussi une interprétation radicale de notre salut à la lumière des coutumes liturgiques de la Pâque juive :

Sachez que ce n'est par rien de corruptible, argent ou or, que vous avez été affranchis de la vaine conduite héritée de vos pères, mais par un sang précieux, comme d'un agneau sans reproche et sans tache, le Christ 2...

Lorsque l'évangile de Jean nous décrit la mort de Jésus sur la croix, les allusions liturgiques sont multiples et se renvoient les unes aux autres comme dans un jeu de miroirs :

On ne lui brisera aucun os 3.
Il en sortit aussitôt du sang et de l'eau 4.

1. 1 *Corinthiens* 5, 7-8.
2. 1 *Pierre* 1, 17-18.
3. *Jean* 18, 36.
4. *Jean* 19, 34.

Et la chronologie de la passion dans cet évangile est donnée de telle façon que la mort de Jésus (« l'Heure ») coïncide avec l'immolation au Temple des agneaux pour la Pâque.

Dans la même perspective, le thème liturgique du sacrifice expiatoire en tant que mort qui apporte le salut aux hommes est utilisé comme un fil conducteur dans la sotériologie paulinienne :

Dieu l'a exposé, instrument de propitiation par son propre sang moyennant la foi I...

Combien plus, maintenant, justifiés par son sang, serons-nous par lui sauvés de la colère 2!

Dieu, en envoyant son propre Fils avec une chair semblable à celle du péché, et en vue du péché, a condamné le péché dans la chair 3.

Ces quelques citations et d'autres que l'on pourrait ajouter 4 ne peuvent pas être comprises autrement que sur l'arrière-fond de la liturgie des expiations : ici encore, il ne s'agit pas simplement d'une allégorie de type philonien telle qu'Origène la pratiquera systématiquement plus tard à longueur d'homélies, mais nous sommes dans une perspective d'ordre très pratique, comme si la symbolique liturgique seule pouvait s'offrir à nous comme moyen de comprendre de quoi il s'agit, la réalité mystérieuse de l'agir salvifique du Christ.

Dans cette relecture liturgique du salut par la mort et la résurrection du Christ, nous allons trouver dans *l'Épître aux Hébreux* une transformation de la liturgie telle que nous l'avons brièvement analysée dans son enracinement vétéro-testamentaire : *La liturgie, qui jusqu'ici pouvait être comprise comme oeuvre, peut et doit être comprise comme acte ou action liturgique*. Ce que j'ai dit à propos des textes pauliniens cités ci-dessus vaut également de ce texte majeur du Nouveau Testament : on ne peut réduire ce discours et ce type d'argument d'exposition à de simples procédés allégoriques. Sans entrer dans le détail, disons simplement que l'allégorie de type classique vise essentiellement à réduire ou justifier le singulier, l'événementiel, le *maintenant* de l'histoire dans son apparaître

1. *Romains* 3, 25.
2. *Ibid.* 5, 9.
3. *Ibid.* 8, 3.

4. Par exemple 1 *Corinthiens* 15, 21 ou les paroles de Jésus sur la coupe dans leur version paulinienne I *Corinthiens* 11, 25, etc.

contingent ou anecdotique, en lui conférant une dimension universelle et suprahistorique, transformant toute référence à la situation concrète en signification hors temporalité. Si la Pâque du Christ est un événement de l'histoire du monde et si le culte vétéro-testamentaire avait pour fondement l'histoire des merveilles que Dieu avait accomplies pour son peuple, on ne voit pas vraiment en quoi l'allégorie pourrait proposer une méthode d'exposition ou d'analyse adéquate, puisqu'elle risque au contraire de détruire dans le rapprochement des deux termes ce qui les constitue l'un et l'autre dans leur être événementiel et historique.

Or, malgré cela, l'interprétation de *'Épître aux Hébreux* fut trop souvent réduite à l'analyse de procédés allégoriques : nous aurions là une clef pour comprendre comment la liturgie chrétienne est advenue comme une interprétation secondaire, une allégorisation religieuse d'événements qui étaient en soi purement profanes puisqu'ils s'étaient déroulés dans une sphère publique et politique extérieure au domaine cultuel. Ainsi, les textes du Nouveau Testament seraient des outils ou des critères d'interprétation qui auraient eu la fonction de transposer dans une compréhension de type religieux, à l'aide de signifiants culturels, l'événement factuel et historique de la mort de Jésus.

Il ne s'agit pas davantage de ramener la réalité mystérieuse de la Pâque de Jésus-Christ au même niveau que les événements vétéro-testamentaires et que les catégories d'interprétation liturgique que nous avons dégagées. Une telle interprétation équivaudrait à ne reconnaître aucune nouveauté dans le mystère de la Mort et de la Résurrection du Christ, aucune originalité dans la modalité propre par laquelle nous fut donnée la plénitude du salut. Ce serait retomber dans une forme moderne de nestorianisme, dans la mesure où Nestorius ne voyait pas autre chose dans l'incarnation du Verbe qu'une forme supérieure et achevée du rapport entre Dieu et sa création. L'humanité du Verbe serait la forme la plus parfaite de l'être créé, ce qui lui donnerait un rapport privilégié, exemplaire, à Dieu, et lui permettrait même d'être réellement source de salut — mais cela n'apporterait rien de nouveau par rapport à l'ancienne économie dans laquelle elle était censée s'inscrire totalement.

Or, dans *'Épître aux Hébreux*, l'incarnation du Fils et son agir sauveur ne sont pas simplement la forme la plus achevée de la liturgie vétéro-testamentaire, mais ils nous sont décrits comme l'introduction d'une liturgie radicalement nouvelle. Il est même frappant de constater à quel point plusieurs passages font explicitement état de cette nouveauté d'un culte qui n'est plus accompli dans un sanctuaire fait par des mains d'homme :

Le point capital de nos propos est que nous avons un pareil grand prêtre qui s'est assis à la droite du trône de la Majesté dans les cieus, ministre du sanctuaire et de la Tente, la vraie, celle que le Seigneur, non un homme, a dressée I.

Le texte attire notre regard sur le fait que le Christ ressuscité est maintenant le ministre, c'est-à-dire celui qui dirige et préside l'assemblée cultuelle et l'introduit dans un culte nouveau qui s'accomplit dans le sanctuaire céleste, lequel n'est pas fait de main d'homme, et ne peut donc pas être considéré comme une oeuvre au sens où nous l'entendions jusqu'ici.

Le Christ, lui, survenu comme grand prêtre des biens à venir, traversant la tente plus grande et plus parfaite qui n'est pas faite de main d'homme, *c'est-à-dire qui n'est pas de cette création*, entra une fois pour toutes dans le sanctuaire, non pas avec du sang de boucs et de jeunes taureaux, mais avec son propre sang 2.

Dans ce passage sont affirmés simultanément le fait que la tente et donc le culte qui s'y déroule ne sont pas le résultat d'une oeuvre de main d'homme, et le fait que l'acte cultuel comme tel (entrer dans ce sanctuaire) relève de l'événement unique (« une fois pour toutes », *eph'hapax*) soulignant à la fois la dimension irréductiblement événementielle et temporelle de cet acte cultuel, et son statut nouveau par lequel il échappe à ce monde et donc au statut classique d'oeuvre tel que nous l'avons thématiqué jusqu'ici. Le but ultime de cet acte cultuel d'un nouveau type nous est décrit dans un autre passage de *'Épître* :

Ce n'est pas dans un sanctuaire fait de main d'homme, dans une image de l'authentique, que le Christ est entré, mais dans le ciel lui-même, afin de paraître maintenant devant la face de Dieu en notre faveur. Ce n'est pas non plus pour s'offrir lui-même, à plusieurs reprises, comme fait le grand prêtre qui entre chaque année dans le sanctuaire avec un sang qui n'est pas le sien 3...

Même insistance pour lier le caractère incréé du sanctuaire et l'unicité absolue de l'acte cultuel et pour orienter l'esprit des auditeurs-lecteurs vers l'accomplissement eschatologique d'un culte qui avait été inauguré dans l'Ancienne Alliance à travers la figure ministérielle du grand prêtre, mais qui se trouve néanmoins dans une situation de différence et d'altérité radicales, comme le soulignent encore deux autres passages :

1. *Hébreux* 8, 1-2.

2. *Ibid.* 9, 11-12.

3. *Ibid.* 9, 24-25.

Mais, à présent, le Christ a obtenu un ministère d'autant plus élevé que meilleure est l'alliance dont il est le médiateur et fondée sur de meilleures promesses. Car si cette alliance avait été irréprochable, il n'y aurait pas eu lieu de lui en substituer une seconde I.

Il commence par dire: « Sacrifices, oblations, holocaustes, sacrifices pour les péchés, tu ne les as pas voulu n' agréés », — et cependant ils sont offerts d'après la Loi —, alors il déclare : « Voici, je viens pour faire ta volonté. » Il *abroge le premier régime pour fonder le second*. Et c'est en vertu de cette « volonté » que nous sommes sanctifiés par « l'oblation du corps » de Jésus Christ, une fois pour toutes 2.

Dans ce passage, on retrouve les éléments caractéristiques de la nouveauté du culte inauguré par et dans la Pâque du Christ : 1) distinction explicite de deux régimes (les termes grecs *to prôton* et *to deuteron* suggèrent la succession de deux états des choses) ; 2) succession par abrogation du premier et fondation du second : il s'agit de quelque chose de plus qu'un simple changement de législation ou de constitution, il s'agit d'une institution et d'une instauration d'un ordre radicalement nouveau, les deux ordres étant organiquement articulés l'un à l'autre ; 3) référence à une « volonté » qui désigne une réalité antérieure à ce que nous mettons dans le registre signifiant de l'œuvre, l'œuvre étant davantage du côté de l'élaboration, du savoir-faire et du résultat : la volonté relève fondamentalement de la catégorie de l'action, du mouvement immanent qui précède et fonde toute œuvre subséquente ; 4) référence au « corps » situé lui-même dans le mouvement de l'oblation, lequel renvoie à la volonté en tant qu'elle intègre ce corps à son propre mouvement 3. Nous avons donc ici la structure presque inversée de ce que nous avons vu précédemment à propos de la liturgie vétéro-testamentaire : refus de la forme classique du sacrifice selon ses diverses modalités pour aboutir à la forme d'un pur acte de *volonté* dont le mouvement d'oblation intègre le *corps*. Alors que la structure de la liturgie comme œuvre renvoyait à l'altérité transcendante du Créateur par rapport à sa création (*to prôton*, les sacrifices offerts selon la Loi), nous voyons ici (*to deuteron*) que l'acte de volonté du Christ réintègre le corps par l'oblation qui aboutit à la « session pour

1. *Hébreux* 8, 6-7.

2. *Ibid.* 10, 8-10. Nous avons souligné en italiques les passages qui nous paraissent décisifs.

3. C'est ce qui est thématiquement quelques versets plus loin : « Par une oblation unique il a rendu parfaits pour toujours ceux qu'il sanctifie » (*Hébreux* 10, 14).

toujours à la droite de Dieu 1 », oblation par laquelle « il rend parfait ceux qu'il sanctifie ».

Conséquences pour le statut de la liturgie dans la Nouvelle Alliance

On peut affirmer que *l'Épître aux Hébreux* développe une théologie qui fonde dans le mystère du Christ le nouveau culte eschatologique. Conséquence de ce que nous remarquons précédemment : la mort et la résurrection de Jésus comme mystère du Salut n'auraient pas pu être dites sans référence à un système de signifiants liturgiques. L'existence du chrétien est donc ici interprétée dans un contexte nouveau : elle est comme telle un culte avec un grand prêtre nouveau 3, dans un sanctuaire nouveau 4, manifestant une alliance nouvelle 5, suivant de nouvelles lois culturelles 6 et offrant un sacrifice nouveau radicalement différent des précédents 7 : la liturgie et le culte sont donc transformés dans leur structure même, car la structure de l'Alliance (la création) sur laquelle reposait toute la liturgie vétéro-testamentaire est elle-même transformée. Cette transformation pourrait être caractérisée schématiquement par les traits suivants.

Dans l'œuvre créatrice et dans le don du salut à son peuple Israël, Dieu manifeste son efficacité pour ses créatures, mais il se sert de moyens ou de médiations qui ne sont pas Dieu lui-même en personne : un peu comme un artisan se sert d'outils pour réaliser son œuvre. Cette instrumentalité est très typique des formes de pensée de l'Ancien Testament : le statut de la Loi, si sacré soit-il, est toujours lié à cette notion d'un outil par lequel le fidèle éclaire et oriente son agir quotidien ; la théologie des *mirabilia Dei*, des merveilles que Dieu a accomplies et par lesquelles il se manifeste comme le Sauveur de son peuple, nous présente toujours les événements ou les éléments comme serviteurs de son dessein : les flots de

1. *Hébreux* 10, 12. Cette session pour toujours s'oppose à l'impuissance des sacrifices réitérés chaque jour dans le Temple.

2. *Ibid.* 10, 14.

3. *Ibid.* 8,1 et 7, 28.

4. *Ibid.* 9, 1.

5. *Ibid.* 7, 22 et 9, 15.

6. *Ibid.* 9, 3 sq.

7. *Ibid.* 9,11-12.

la mer repoussent et anéantissent Pharaon et son armée ; la terre où coulent le lait et le miel devient le signe tangible de l'amour d'un Dieu fidèle à ses promesses, etc. Ce sont donc les créatures qui sont les instruments de l'agir sauveur de Dieu ▶.

Mais, lorsque le Fils de Dieu s'incarne, ce qui devient moyen et instrument de salut c'est cela même qu'il est personnellement, l'humanité concrète qu'il a faite totalement sienne «pour nous les hommes et pour notre salut». Et cela modifie radicalement la relation entre Dieu et sa création, sans la détruire ni l'amoindrir. Cet être-homme qu'il a fait personnellement sien est bel et bien une réalité de ce monde, une réalité créée qui devient point de jaillissement du salut pour toute l'humanité. L'humanité du Christ demeure une réalité créée, mais elle est insérée dans l'agir sauveur de Dieu de façon telle que l'on ne puisse plus dire que Dieu agit par'elle de la même façon qu'il opérerait le salut à travers les flots de la mer Rouge ou qu'il manifestait sa volonté à travers le texte de la Loi mosaïque. Cette humanité du Christ n'est pas un instrument extérieur par lequel Dieu produirait une oeuvre de salut *extérieure*, mais elle se situe à *l'intérieur* de l'agir sauveur de Dieu pour intégrer l'homme à l'intérieur de la communion trinitaire : non plus l'extériorité de *l'instrument au* moyen duquel l'artisan ou l'artiste produit hors de soi une oeuvre, mais l'intériorité d'un *corps* inscrit dans le mouvement même d'une volonté. Risquons une comparaison : quand Chopin jouait du piano, on peut dire que l'oeuvre qu'il composait prenait consistance à travers une double médiation : la médiation instrumentale de cet instrument à cordes que l'on appelle un piano, et la médiation de ses mains et de son corps. Malgré le lourd héritage traditionnel d'inspiration dualiste qui veut réduire le corps au statut d'un instrument, *on ne peut poser les deux médiations comme étant du même ordre*: l'instrumentalité du corps n'en est pas une dans la mesure où le corps n'est pas extérieur à l'acte spirituel de création musicale. D'une certaine manière, le salut de Dieu dans l'économie de la création est comparable au registre de la médiation

1. Nous pensons qu'il ne faut pas sous-estimer cet aspect des choses dans une comparaison entre les deux économies : quoi que l'on puisse dire de l'unicité du peuple comme bénéficiaire du salut, le mode de communication entre Dieu et son peuple s'est modifié dans l'histoire, et l'enjeu et le poids des observances de la loi mosaïque ne s'expliquent pas par la seule nécessité d'une progression pédagogique ; ils s'expliquent d'abord par le mode propre de communication instauré par Dieu dans le cadre d'une économie de création : même une révélation aussi radicale de Dieu dans le mystère de son identité que l'est la vision du Buisson ardent inclut toujours une médiation métaphorique dans laquelle les réalités du monde, des créatures ou leurs images (la flamme dans le buisson), sont l'instrument de cette révélation.

instrumentale dans la mesure où les moyens d'intervention salvifique sont des réalités créées ; en revanche, la médiation instrumentale du salut par la Pâque du Christ associe sur le mode personnel une réalité créée (son humanité) comme totalement et personnellement intégrée à l'action salvifique, ce qui la rend plus adéquatement comparable au rôle du corps et des mains de Chopin dans ses actes de création musicale.

Ce n'est donc pas tout à fait par hasard que *l'Épître aux Hébreux* cite le psaume 40 comme pilier scripturaire de sa démonstration de la nouveauté du culte chrétien, avec une variante de la Septante (« *tu m'as façonné un corps* » au lieu de « *tu m'as ouvert [creuse] les oreilles* ») dont l'auteur va tirer parti pour son propos :

Tu n'as voulu ni sacrifice, ni oblation ;
mais tu m'as façonné un corps.
Tu n'as gagné ni holocauste ni sacrifice pour les péchés.
Alors, j'ai dit : « Voici, je viens »,
car c'est de moi qu'il est question dans le rouleau du livre,
pour faire, ô Dieu, ta volonté 1.

Et l'utilisation de cette citation a pour but de montrer que :

C'est en vertu de cette «volonté» que nous sommes sanctifiés par « l'oblation du corps » de Jésus Christ, une fois pour toutes 2.

Dans ce contexte, «*être sanctifiés*» désigne cette nouvelle capacité qui nous est conférée pour participer au culte et à la louange de Dieu. Le corps (l'humanité) du Christ est donc le moyen insurpassable et définitif par lequel tout chrétien est désormais rendu apte et intégré au culte eschatologique 3. On comprend également pourquoi le corps du Christ est comparé au voile du Temple : lorsque le grand prêtre, une fois l'an, franchissait la limite marquée par le rideau du Temple pour accéder au Saint des saints, ce rite constituait le sommet de la liturgie des expiations, dans la mesure où le grand prêtre parvenait en présence du Seigneur et prononçait le Nom imprononçable. De façon analogue mais infiniment plus réelle, la mort du Christ nous est présentée comme l'entrée dans le sanctuaire céleste, lieu où s'accomplit la liturgie eschatologique.

1. *Hébreux* 10, 5-7.

2. *Ibid.* 10, 10.

3. Nous n'avons pas la possibilité dans le cadre de cet article de développer les conséquences qu'une telle affirmation peut avoir sur notre compréhension du mystère eucharistique, à commencer par le réalisme de cette présence, sur lequel repose toute possibilité d'intégration anticipée et réelle au culte eschatologique.

Il serait inconvenant de méconnaître l'importance décisive de cette nouveauté et ses répercussions dans la conception du culte qui a pour fonction d'actualiser ce dessein de salut : dans toutes les religions — et, à ce titre, le judaïsme ne fait pas exception —, toute célébration culturelle peut et doit être envisagée comme une oeuvre, car, en vertu de la fonction symbolique des éléments qui la constituent (édifices, répartition de l'espace et des fonctions, structuration du calendrier, prières, sacrifices, gestes, etc.) et de leur disponibilité instrumentale ¹, cette fonction symbolique et cette instrumentalité impliquent l'une et l'autre une certaine extériorité ². Dans le culte chrétien, même si l'extériorité symbolique et instrumentale ne peut faire l'objet d'une mise hors circuit radicale, elle est cependant finalisée par un but différent : il s'opère une certaine intégration de cette extériorité symbolique et instrumentale (ce que l'auteur de *L'Épître aux Hébreux* appelle « l'oblation du corps ») à l'intimité même de la source (ce que ce même auteur appelle « la volonté »). Et, en vertu de cette intégration, la célébration culturelle n'est plus réductible à ce déploiement de l'oeuvre de Dieu à travers le monde et l'histoire. Mais elle doit d'abord apparaître comme la récapitulation de ce monde et de cette histoire dans le vouloir divin qui, par l'unique oblation du corps du Christ, ouvre à la création tout entière sa destinée eschatologique.

Si Dieu agit comme Créateur ou comme auteur de merveilles en faveur d'Israël, le terme de son agir est reconnu et célébré comme tel (conquête de la terre, victoire sur les ennemis, fait que le peuple échappe à la mort, etc.). Mais, lorsque Dieu accomplit définitivement et pleinement son dessein de salut dans la Pâque de Jésus mort et ressuscité, le terme de cet agir divin ne peut consister dans le résultat actuel tel qu'il se réalise dans ce monde et dans l'histoire. Puisqu'il s'agit de faire entrer l'ensemble de la création dans l'intime participation à la communion trinitaire, le terme de l'agir divin est nécessairement transcendant à sa réalisation dans l'aujourd'hui de l'Église. Là encore, cette différence dans le terme de l'agir divin comporte un certain nombre de conséquences permettant de dégager la spécificité du culte dans l'une et l'autre Alliance.

1. C'est probablement cette part nécessaire et irréductible d'instrumentalité qui est à l'origine de cette question si débattue par les anthropologues du début de ce siècle sur la distinction entre magie et religion.

2. Pour ce qui est de la fonction symbolique, nous parlerions plus volontiers d'*altérité*, mais l'extériorité est souvent la manière la plus facile et la plus spontanée d'appréhender l'altérité.

La liturgie du nouveau grand prêtre (le Christ), doit être comprise comme un sacrifice dans lequel *il s'offre lui-même*: la nouvelle victime offerte doit être d'abord saisie comme don dans lequel celui qui donne est identique à celui qui est donné. Il y a là une différence assez profonde avec le fait de donner quelque chose qui nous appartient : dans le cas de figure du don de soi, la réalité donnée est radicalement associée et intégrée à l'acte de donner. Supérieur à l'extériorité de l'objet donné, régime habituel de l'échange économique, supérieur à l'extériorité même du

corps à corps amoureux, qui se situe lui-même à un plan infiniment plus profond que le régime de l'échange ¹, le don de soi par soi est le seul acte qui puisse fonder une véritable communion, en tant qu'il est la *structure essentielle de la liberté* : se donner signifie à la fois l'initiative absolue du don qui ne relève de rien d'autre que de soi-même et la proximité absolue à l'autre dans le fait que les éléments qui médiatisent le don (ce que notre texte nomme « le corps ») sont totalement intégrés à ce mouvement de ma liberté (ce que notre texte nomme « la volonté »), mouvement par lequel elle rejoint celui à qui elle s'adresse ². Cette liberté est une liberté filiale au sens où, dans l'initiative même qu'elle prend de se donner, elle s'éprouve comme *déjà constituée pour* s'accomplir dans ce don d'elle-même. Et lorsque cette liberté filiale est « *rendu(e) parfait(e) pour toujours (chez ceux que l'oblation du Christ) sanctifiée* ³ », alors cette liberté trouve la plénitude de son existence culturelle, ce que la tradition et le concile Vatican II nomment le sacerdoce royal des baptisés, la capacité de se donner à Dieu dans la réponse à Celui qui a livré son Fils pour que le monde soit sauvé. Cette ouverture eschatologique de notre liberté à la communion trinitaire est le principe même du culte spirituel, de l'existence liturgique dans la nouveauté du salut, telle que saint Paul la proposait aux chrétiens de Rome :

Je vous exhorte (...) à offrir vos corps ⁴ en hostie vivante, sainte, agréable à Dieu : c'est là le culte spirituel que vous avez à rendre s.

1. C'est, semble-t-il, la raison pour laquelle le rapport amoureux charnel ne peut recevoir sa plénitude de sens que dans le consensus de deux libertés, tel que le décrit *Éphésiens* 5, 22-29.

2. C'est la possibilité de cette rencontre « entrevue » qui fonde la notion de *responsabilité*, le « pouvoir-répondre » à ce don à la profondeur même où il me rejoint. Cette responsabilité ne se manifeste que dans la singularité de la rencontre: « *Tu aimeras ton prochain comme toi-même.* »

3. Cf. *Hébreux* 10, 14.

4. Le terme grec est *ta sômata humôn*. C'est le même déplacement métaphorique de la liberté, sans doute pour qu'elle puisse s'inscrire dans la métaphore du sacrifice.

5. *Romains* 12, 1.

C'est la même chose que signifie l'auteur de *l'Épître aux Hébreux*, la décrivant dans le dynamisme eschatologique de notre liberté filiale restaurée :

Ayant donc, frères, l'assurance voulue pour l'accès au sanctuaire par le sang de Jésus, par ce chemin qu'il a inauguré pour nous, chemin vivant et nouveau à travers le voile, c'est-à-dire sa chair, (...) approchons-nous avec un coeur sincère, dans la plénitude de la foi l...

Tout ce qui, dans la liturgie de l'Ancienne Alliance, pouvait passer pour des oeuvres (qu'il s'agisse des objets comme le Temple et son mobilier, qu'il s'agisse des activités et des ordonnances cultuelles), le Christ les prend personnellement sur lui pour que ce culte n'aille plus se déployer dans l'extériorité symbolique et instrumentale que nous avons décrite, mais afin que Jésus devienne lui-même temple, rideau, sacrifice, grand prêtre, nom propitiatoire, etc. Tout ce qui, dans la liturgie vétéro-testamentaire signifiait la transcendance du Créateur, dans une symbolique de l'altérité et de la distance entre Dieu et le monde, ce même langage des signes et des symboles devient porteur d'une nouvelle dimension de signification : celui qui reste toujours le Dieu autre, le Créateur de son oeuvre et l'auteur des *mirabilia en* faveur de son peuple, se manifeste aujourd'hui dans la présence personnelle de son Fils qui accomplit désormais lui-même la célébration cultuelle, intégrant pour ainsi dire tout le rituel ancien au mystère de sa liberté filiale manifestée dans l'action sacrificielle de se livrer au Père pour sanctifier les hommes. Et cette action n'est pas accomplie dans l'extériorité d'une transcendance qui ne pourrait pas entrer dans le monde, mais dans l'humilité d'une transcendance qui est « venue chez les siens ² ». Or, cette liberté ou encore cette volonté est toujours liée au corps : signe que cette liturgie comme action, comme acte d'une liberté qui se donne, ne s'accomplit pas dans un arrière-monde intelligible, ni dans un acosmisme ou une atemporalité qui donneraient à croire que le territoire favori de la liberté filiale serait l'immatérialité et l'éternité conçues de façon purement négative. Loin de là : qu'il s'agisse de Jésus lui-même qui a pris chair « pour nous les hommes », qu'il s'agisse de nous-mêmes qui devons « offrir nos corps en hostie vivante et agréable ³ », tout acte de liberté filiale intègre le corps, le monde, l'histoire, et ouvre à ce monde le « chemin vivant et nouveau » vers le sanctuaire qui est le monde nouveau : pour concrétiser cette vision d'ensemble,

1. *Hébreux* 10,19-22.

2. *Jean* 1,11.

3. *Romains* 12, 1.

citons simplement un texte d'A. Vanhoye qui situe bien la perspective de l'auteur de *l'Épître aux Hébreux*:

On avait assurément dressé une « première tente », mais c'était une fabrication humaine, une tente « faite de main d'homme », qui (...) ne pouvait pas introduire au vrai sanctuaire, « non fait de main d'homme », mais seulement à une seconde tente. Incapables de produire autre chose, les hommes se trouvaient dans une impasse. Ils ne pouvaient se transporter eux-mêmes dans la communion avec Dieu. L'unique solution était que Dieu leur en fournisse le moyen, en remplaçant la « première tente » par une autre qui serait une création divine et non humaine (...) C'est précisément ce qui a été réalisé dans la passion et la résurrection de Jésus (...) Entre le corps mortel de Jésus et le temple de Jérusalem, une solidarité mystérieuse existait. En vouant Jésus à la mort, les Juifs ont voué leur temple à la ruine. Mais Jésus, en transformant sa propre mort en sacrifice parfait, a surmonté l'aspect de destruction que comportait l'événement et l'a fait aboutir à l'édification d'un nouveau temple, « non fait de main d'homme ¹ ».

Ce que l'auteur de *l'Épître* résumait de façon saisissante en écrivant simplement cette formule : « Sa maison, c'est nous ². »

Pour conclure

J'aimerais conclure en reprenant quelques traits caractéristiques de la nouveauté du culte chrétien : lorsqu'il analysait l'agir humain, Aristote avait déjà distingué entre deux types d'activité humaine : *praxis* (agir) et *poièsis* (fabrication). La *praxis* est un acte de l'homme qui trouve en lui-même son principe et sa finalité, d'où le caractère immanent de la *praxis*. La *poièsis* est un acte de l'homme tel que l'actant ne trouve pas en lui tous les principes de son acte, mais qui s'achève nécessairement dans une oeuvre extérieure à lui : c'est la raison pour laquelle le *poiètès* reçoit de l'extérieur son inspiration créatrice (*enthousiasmos*) et mène à terme son activité dans une réalité, une oeuvre (*poièsis*) qui lui est d'une manière ou d'une autre extérieure : d'où la transitivité de la *poièsis*.

Si, nous en tenant strictement à l'étymologie, nous devons comprendre la liturgie comme une oeuvre, cela impliquerait que nos actes cultuels devraient s'accomplir dans une certaine transitivité, comme la création s'achève hors du poète. Si nous considérons les actes cultuels comme une

1. A. VANHOYE, *Prêtres anciens, Prêtres nouveaux selon le Nouveau Testament*, Paris, Le Seuil, p. 219.

2. *Hébreux* 3, 6.

praxis à l'état pur, par laquelle nous parviendrons à une perfection immanente à notre être d'homme, cela signifierait que notre existence comme culte spirituel aurait pour but ultime notre perfectionnement personnel. Dans le premier cas, toute la vie culturelle se déploie dans une extériorité symbolique et instrumentale, comparable à ce que Hannah Arendt dit du travail qui nourrit le processus vital du corps humain¹. Et, pour ma part, je vois dans cette approche anthropologique de l'attitude culturelle la source du principal malentendu sur le sens chrétien de la liturgie : aussi bien dans le conservatisme post-tridentin — qui envisage d'abord les actes cultuels dans leur conformité aux rubriques et leur faste très extérieur d'inspiration baroque — que dans le « progressisme » — qui ne voit dans l'acte cultuel que *l'expression* de la subjectivité religieuse ou de l'attitude supposée commune de la communauté —, le danger est grand de voir dans la liturgie une oeuvre faite de main d'homme, à l'instar du sanctuaire de l'Ancienne Alliance.

Mais, si l'on essaye de comprendre ce que signifie la plénitude du salut telle qu'elle nous a été offerte dans le Christ, on découvre que l'humanité qu'il a faite sienne par son incarnation ne peut pas être considérée comme une réalité extérieure, un simple moyen au sens instrumental et artisanal du terme — et pourtant cette humanité concrète du Verbe incarné reste la seule et unique réalité par laquelle l'homme puisse avoir accès au Père, entrer dans la vie intime de la communion trinitaire, vivre sa liberté filiale et l'amour fraternel qui en est la manifestation sacramentelle. Ainsi donc, lorsque le Fils de Dieu fait chair est venu réintégrer les hommes dans l'amitié divine, son humanité est devenue sacrement du salut. Tout comme notre corps n'est pas réductible à un symbole extérieur de notre personne dans sa réalité spirituelle, mais constitue ce par quoi nous entrons dans un mouvement de communion avec d'autres personnes (par le langage, les signes d'affection, les mimiques du visage, etc.), ainsi en va-t-il de l'humanité du Fils de Dieu. Et si la liturgie chrétienne n'est rien d'autre que l'actualisation de cette unique action de salut dans le don total de soi du Fils au Père, action qui, ayant prise sur notre propre liberté filiale, constitue progressivement le corps du Christ dans sa plénitude, alors l'intégration de la symbolique vétéro-testamentaire et des traditions religieuses de diverses provenances en fonction des

convenances culturelles ne peut pas être une simple reprise à l'identique d'un matériau préexistant. Mais, si le Christ lui-même a su intégrer cet héritage de la liturgie juive dans son humanité concrète et si l'Église, corps du Christ, sait aujourd'hui, dans sa sagesse, intégrer divers héritages de cultures et de traditions religieuses, dans le processus même de cette intégration, c'est le sens des gestes et des signes qui change : dépassant l'extériorité symbolique par laquelle ils renvoyaient à la transcendance divine, les divers signes qui constituent la liturgie deviennent pour nous les signes sacramentels de la nouvelle économie par laquelle nous devenons cohéritiers du Christ.

C'est la raison pour laquelle nous devons voir dans la liturgie plus qu'une oeuvre, et même plus encore qu'une oeuvre du Christ mort et ressuscité pour nous : pour reprendre notre comparaison empruntée au domaine musical, il est certain que la vie liturgique de l'Église peut être comparée à une oeuvre musicale ou esthétique, en référence à l'activité créatrice du poète ou du musicien qui l'a fait exister. Mais nous manquons sûrement quelque chose si nous nous en tenons là : car la liturgie n'est pas un ensemble structuré de signes qui constituerait comme une réalité intermédiaire entre l'homme et Dieu, mais précisément ce point de rencontre qui est pour ainsi dire déjà hors de ce monde, anticipation de son accomplissement, point de rencontre où Dieu et l'homme se donnent l'un à l'autre, le premier dans une initiative purement gratuite, le second dans la dynamique même de cette grâce qu'il a reçue.

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

Voir page 115.

1. Cf. Hannah ARENDT, *La Condition de l'homme moderne*, Calmann-Lévy, Paris, 1983, p. 15. Sans vouloir exagérer la portée du rapprochement, on pourra noter que, pour l'auteur de *l'Épître aux Hébreux*, la grande imperfection du culte de l'Ancienne Alliance est la nécessité de son indéfinie répétition (cf. 10, 1 D).

Frère Daniel Bourgeois, né en 1946, religieux depuis 1965, a participé à la fondation de la fraternité des moines apostoliques du diocèse d'Aix-en-Provence en 1977. Professeur de dogmatique au séminaire d'Aix-en-Provence. Dernière publication : *L'un et l'autre sacerdoce*, Desclée, 1991.

Hanna-Barbara GERL

« Mangez l'agneau en toute hâte »

La liturgie chrétienne comme anti-extase

Extase et ennui

ON NE PEUT ADMETTRE, sans qu'il soit nécessaire de le prouver, que la majorité des chrétiens trouve ennuyeux d'aller à l'église le dimanche. C'est vrai, en premier lieu, de ces chrétiens qui ne veulent plus confronter leur foi à l'épreuve de l'ennui du dimanche. Mais même le chrétien « pratiquant » peut se surprendre en train de penser qu'il serait agréable d'avoir déjà *derrière* lui son devoir dominical... Et la jeunesse vote avec ses pieds.

C'est précisément cet *ennui* de la messe qui est la question de notre article. Il s'agit d'un point plus significatif qu'on ne pourrait le croire d'abord, à condition de distinguer deux sortes d'ennui. La première est bien connue et crainte de tous : l'écoulement indéfini des minutes pendant lesquelles, après avoir épuisé tous ses efforts pour saisir un inaccessible contenu dont on persiste à considérer la valeur comme infinie, on renonce et on se décide à le supporter comme il est. On a parfois recours, pour entretenir l'attention, à quelque divertissement musical ; on insère des prières d'actualité, essayant de stimuler la conscience sociale par une allusion au tiers monde, ou bien encore on remplace l'homélie par des représentations ou mimes d'évangile faits par des enfants ou des adolescents. On peut prendre pour exemple les jeux scéniques ou *happenings* des grands rassemblements catholiques (tout en notant l'enthousiasme et le *feeling* de telles occasions...). Mais comment faire naître l'enthousiasme dans une célébration dominicale? Et comment les sectes s'y prennent-elles pour attirer les jeunes et les retenir?

Le second type d'ennui est tout autre ou, pour être plus exact, est l'autre face, cachée, de la même médaille. Cet ennui est constitutif de la liturgie, sciemment recherché dans un but de provocation ou, pour en venir à la thèse de mon article : *la liturgie chrétienne est anti-extatique et veut expressément l'être*.

Cette thèse peut paraître étrange : on peut l'appuyer en rappelant un certain type de liturgie païenne dans le monde antique. Ces liturgies tendent à impressionner et à créer un surpassement (*IJberwältigung*). Comment l'apparition, l'épiphanie des dieux se manifeste-t-elle au fidèle ? Par des expériences concrètes, plus précisément par une extrême exaltation des sens et une transformation radicale de la conscience. L'excitation, la dilatation de tous les sens est un exercice religieux fondamental, conduit dans le jeûne, l'abstinence sexuelle, l'absence de sommeil, l'ivresse rituelle, de longues danses qui entraînent la transe, par des rythmes, des drogues, des opiums, des excitants hallucinogènes, par des odeurs à défaillir, un air raréfié comme sur les « monts sacrés », en s'infligeant des plaies et mutilations qui ont pour effet d'augmenter la jouissance et, surtout, par des actes de plaisir comme la prostitution sacrée. En bref : des moyens chimiques ou physiques sont mis en oeuvre à des fins religieuses pour obtenir par la mobilisation de tous les sens une perte de connaissance et provoquer une épiphanie divine. L'extase est bien ici, au sens littéral, une sortie de soi, une sortie du profane, afin de se glisser vers un vague numineux, dans les idoles que chacun porte en lui... Il faut rappeler ici que les dieux de l'antiquité païenne ne sont pas des personnes, n'ont pas de visage distinct : ils représentent des phénomènes, et l'expérience de la sexualité, de l'ivresse, de la perte de connaissance sont autant de moyens de provoquer l'épiphanie divine : une dynamique, et non pas une personne.

De tels phénomènes, qui restent extraordinaires par rapport à la vie quotidienne, sont cependant répétitifs dans les liturgies du culte ; ils ne visent pas des individus, mais ils résultent d'un effort collectif. Dans *Les Bacchantes*, Euripide décrit le passage soudain d'un groupe silencieux et immobile à l'agitation frénétique. Cette liturgie dionysiaque conduit à un sentiment collectif qui se transforme peu à peu en quelque chose d'anonyme, sans visage, un groupe orgiaque qui se constitue par des pratiques qui, tout en prétendant approfondir la conscience, reviennent en fait à la nier et à l'annuler.

Il s'agit ici d'autre chose que de l'extase involontaire de l'individu : il s'agit d'une extase obtenue artificiellement, par un groupe volontairement réuni, avec l'usage de substances et de pratiques spécifiques. Les

chamans, par exemple, pratiquent une forme de *raptus* qui leur permet de percevoir des messages, de les interpréter, d'expérimenter de nouvelles naissances, d'être possédés par des forces « extraterrestres » et d'autres en rapport avec les esprits ou les défunts. Perdre conscience de la réalité extérieure, de sa propre corporéité, de son *self-control*, et chercher une expérience spirituelle d'une grande densité sont les caractéristiques d'une telle extase qui s'opère habituellement, rappelons-le, dans le cadre (protecteur) d'une communauté de culte.

On retrouve de telles pratiques, avec l'emploi de substances toxiques et agitation physique, chez les soufis et encore, plus tard, dans les danses médiévales de Saint-Guy ou de Saint-Jean ou bien, de manière « classique », dans le culte dionysiaque de la Grèce antique.

Sous le couvert de la nuit, à la lueur tremblante de leurs torches, au son d'instruments stridents, de cymbales tonitruantes, de flûtes aiguës, [les ménades] mènent de folles danses à travers bois sauvages et montagnes désolées, une peau de renard sur les épaules, des cornes sur la tête, brandissant des serpents et des poignards. L'ivresse stimule l'extase, jusqu'à ce que l'âme sorte du corps pour s'unir au dieu étranger venu de Thrace, Dionysos. Ce qui est le plus surprenant est que cette psychose contagieuse se répétait tous les deux ans avec la plus grande régularité, quand les Dionysies, au milieu de l'hiver, étaient célébrées¹.

Les éléments animaux qui se trouvent employés ici constituent un stimulant de la perte d'identité. Les chœurs qui dansaient tant dans les cérémonies liturgiques qu'au théâtre — qui dérive du culte — ont de façon générale une apparence semi-bestiale. Pindare définit Pan, avec ses cornes et des pieds fourchus, comme « *le plus parfait danseur parmi les dieux* ». Le dieu, accompagné par l'animal sacré ou, mieux, s'identifiant à lui, se manifeste dans le danseur sous un aspect animal : le possesseur et le possédé se fondent dans l'unité. Dans la tragédie grecque, le chœur des *tragoi*, des boucs, invoque le dieu en chantant le dithyrambe, l'hymne de Dionysos. Satyres et silènes, à la suite du dieu, ont des traits de boucs et de chevaux ; l'homme ne se transforme pas tout à fait en animal, mais il se réfère à un univers primordial de type animal. La figure humaine s'ouvre à un monde animal primordial² et permet de la sorte au sous-humain de s'insinuer librement en lui. En ce sens, les dieux sont, comme les animaux, amoraux, prémoraux, appartenant au domaine du *ça*, tandis

1. Egon FRIEDEL, *Kulturgeschichte Griechenlands* (1938), Munich, Deutscher Taschenbuch Verlag, 1987⁴, p. 84.

2. Cf. Walter F. MO, *Menschengestalt und Tanz*, Munich, 1956.

que l'homme qui les vénère et se fond dans l'unité avec eux assume dans l'ivresse mystique une physionomie ambiguë.

La rapide transformation de la religion : une nouvelle forme de culte

Une approche de phénoménologie religieuse fait immédiatement saisir que la religion de l'Ancien Testament, tout en ayant des traits communs avec les autres religions de l'Orient (Égypte, Mésopotamie), manifeste par ailleurs des particularités tout à fait originales dans l'organisation du culte. Les traits communs consistent par exemple en une organisation du Temple et l'existence d'une caste sacerdotale avec des tâches spécifiques pour « administrer » le sacré.

Mais les éléments différents dans l'organisation du culte ont assumé au fil du temps une originalité accrue. Parmi ceux-ci, et en premier lieu, se trouve cette antique liturgie qui n'a pas lieu dans le Temple, mais dans la famille, et qui, chaque année, rappelle la nuit d'Égypte durant laquelle le peuple d'Israël, prêt à partir, mange en hâte l'agneau pascal en cherchant à percevoir le passage de l'Ange de la mort. C'est ce passage, *pesah*, la Pâque, qui constitue le noyau de cette liturgie totalement différente des autres : liturgie non de l'aveuglement, mais de la vigilance, non de l'extase, mais de la normalité, non de l'ivresse mais du rassemblement rapide de toutes les forces en vue de la fuite. L'épiphanie divine, cette nuit-là comme les autres, n'est pas obtenue par un état de transe collective. Le Dieu d'Israël est présent ; de quelle manière, son nom le révèle : **YHWH**, le nom imprononçable, colonne de feu dans la nuit, colonne de nuée pendant le jour et, plus tard, un espace vide, sans statue, dans le Temple. Quand Elie l'attend sur la montagne (et où serait-il ailleurs ?), il ne le rencontre ni dans l'éclair, ni dans le tonnerre, ni dans le tremblement de terre ; la « brise légère » qui annonce celui dont il faut craindre la rencontre est clairement une anti-épiphanie, un enseignement sur la petitesse dont se revêt la splendeur divine, *doxa-kabod*, l'humilité au lieu d'une écrasante puissance (humilité qui se retrouvera dans la figure christique du serviteur).

L'expérience religieuse la plus profonde s'est condensée dans l'image d'un visage qui n'appartient pas au monde, mais qui fait sentir sa présence avec une surprenante clarté. Face à une rencontre claire et personnelle avec Dieu, l'être humain, qu'il soit homme ou femme, prend une conscience plus vive de son identité. Israël, qui a fait l'expérience, au

cours d'un long exil, de l'orgueil pesant de son identité (orgueil contre lequel les prophètes se sont souvent élevés), de la volonté de rester identique à lui-même, est devenu un exemple pour le monde entier. Même les liturgies de la Synagogue se sont développées selon ce modèle de rencontre avec un dieu en se passant de l'expérience de la transe : elles se déroulent au nom de la parole, de la mémoire, de la tradition de la *Thora*. *Même si* le rituel du sabbat prévoit un repas et du vin, il ne se donne pas pour but l'ivresse ni la perte orgiaque de la conscience, mais il est tout entier, au contraire, au service du passé, de la fidélité à la mémoire.

Toutes les festivités d'Israël se trouvent sous le signe de la *sobria ebrietas*, de la *sobre ivresse*. L'ivresse de Noé se situe comme le signe annonciateur de la division des hommes. Ce qui est fêté dans la Pâque, c'est le passage et non pas l'extase. Israël ne cultive pas le reflux vers l'inconscience, ni le retour à un monde animal primordial. Il privilégie, au contraire, l'extase, la mesure de l'humanité contre la sortie vers l'animalité. Le Veau d'or, c'est-à-dire la divinité égyptienne du taureau, symbole d'une fécondité anonyme, est refusé comme un culte idolâtrique. La scène est claire : Moïse élève les tables de la Loi comme de sévères limites contre l'orgie païenne. On ne cherche pas le *ça mais le* visage du Seigneur, comme le dit le psaume 26, de qui notre propre visage reçoit toute clarté.

Passage, et non extase : pour une dramaturgie de la liturgie chrétienne

« *Levez-vous avec respect, soyons recueillis, afin d'accueillir en paix la sainte offrande* » : ces mots sont chantés à l'offertoire dans la liturgie orientale. *Levons-nous, soyons recueillis, en paix* : ces trois points donnent le ton de toute liturgie chrétienne. Rappelons l'hymne ambrosienne *Lacti libamus sobriam ebrietatem spiritus*, « *Goûtons dans la joie à la sobre ivresse de l'Esprit* ». Cela ne veut pas dire que la liturgie ignore toute dramaturgie, mais elle n'a pas comme but de susciter la transe. La dramaturgie crée un espace pour la parole : il s'agit, comme dans l'Ancienne Alliance, de conserver une fidélité absolue à un contenu historique. Dans une seconde partie, qui se déroule sur l'autel, il est fait mémoire de la Passion et la mort de Jésus et plus précisément de la dernière Cène, celle de la Pâque qui annonce de façon symbolique la « fraction » du corps du Christ. On retrouve ici l'antique dramaturgie du *Seder*, la nuit d'Égypte, la mort de l'agneau, le passage du Seigneur, la

fuite rapide vers la liberté... Il n'y a pas lieu, ici non plus, de se livrer à une orgie ni de retrouver l'ivresse de la mort et la résurrection des cultes dionysiaques. Le vin, qui est le sang du Christ, n'est pas bu pour obtenir une ivresse culturelle. Il s'agit de faire mémoire avec précision d'un événement, d'une succession d'événements rapides, à suivre avec attention. C'est là que se déroule le passage de la mort à la vie, des morts aux ressuscités. On n'atteint pas un chaos sous-humain ou animal, mais une clarté divine. Et cela dans la forme « chaste » de quelques signes et gestes qui ouvrent de façon allusive l'immense caisse de résonance du Tout, mais sans s'y fondre pour autant.

Ni l'ancien Israël ni le nouveau ne connaissent Dieu comme une force de fécondité ou de destruction sans visage. Dans un cas comme dans l'autre, il s'agit du surgissement d'un néant qui dissout toutes choses et dans lequel la liturgie tend à s'annuler. Les traits caractéristiques de l'anthropologie biblique constituent le dépassement d'un sentiment anonyme du Tout, dans la clarté d'un « je ». Ici, maintenant, je : Maître Eckhart trouve en ces mots la formule essentielle de l'existence et, par là même, de la prière. Dans le *De visione Dei*, Nicolas de Cues se demande comment on peut atteindre l'âme de Dieu. La réponse est la seule possible en contexte chrétien : « *Sis ergo tuus et ego ero tuus* », « *Sois tout à fait toi, et, moi, je serais toi* ». De façon parallèle, Thérèse d'Avila a réussi à atteindre la complétude de l'homme en harmonie avec l'unicité de Dieu : « *Vivre toute sa vie, aimer tout son amour, mourir toute sa mort.* »

C'est pourquoi le culte chrétien ne demande pas à l'homme de s'anéantir, de se perdre ni, en dernière analyse, de mourir pour aller s'immerger dans la force de l'omnipotent. La mort de Jésus, qui est célébrée dans la liturgie et qui est liée à sa propre mort, n'est pas célébrée comme un glissement dans le sous-humain, dans une mort extatique. Elle rend l'homme capable de réponse, de décision, d'engagement. Elle requiert le don, et non l'abandon.

De la même manière, la résurrection du Christ, qui est célébrée après le passage, constitue un point de repère pour l'identité : elle conserve et rend évidentes, avec transparence, les divisions et les blessures terrestres. Les Églises d'Orient ont toujours beaucoup médité sur le fait que le corps glorieux du Christ conserve trace des blessures reçues. Le corps mortel montre son identité, qui ne disparaît pas avec la mort, mais qui est confirmée « *dans toutes ses plaies* ». Dieu n'est pas celui qui anéantit, mais celui qui conduit toute personnalité à sa maturité. Et, dans la liturgie, ce n'est pas seulement le visage personnel de chaque fidèle qui est

maintenu, mais c'est la promesse que ce visage, préservé de toute corruption, survivra, dans la clarté la plus grande. L'incarnation de Dieu souligne l'unité de notre existence terrestre ; la cérémonie liturgique insiste sur cette précision de la vie individuelle et demande une réponse précise.

Ainsi, la liturgie divine a refusé jusqu'à présent l'un des *stimuli* les plus efficaces de l'extase de groupe, la danse, tout en admettant d'autres moyens comme l'encens, le chant choral et la musique, sous leurs formes les plus austères et les plus mesurées. Les gestes prévus par la liturgie restent tout à fait mesurés. Aristote relie par ailleurs la lenteur des mouvements à la magnanimité, *megalopsychia*, « *car celui qui s'occupe de peu de choses n'a pas de hâte et celui qui ne se laisse impressionner par rien n'est pas tendu*¹. »

La liturgie doit-elle pour autant être ennuyeuse ? Il n'est pas évident qu'« ennuyeuse » soit le mot exact. La messe n'est pas un événement ou une expérience excitante, un moment de grande tension émotive. « *Demeurer en sa présence pour le servir* », tel est le sens de la liturgie, le sens de sa lucidité. Bien sûr, il est édifiant de se « dépasser » pendant une liturgie, et il est encore plus beau que toute la communauté en fasse autant. Une réflexion liturgique nouvelle devra réfléchir sur les méthodes à employer pour atteindre un tel objectif. Mais cet autodépassement ne convient que s'il se tourne dans la bonne direction, si le « tout » que constitue mon « je » demeure solide et entier, c'est-à-dire ne se laisse pas simplement dissoudre, engloutir dans le divin. Il doit être élevé à Dieu.

Le monde occidental rêve aujourd'hui encore d'abandonner le « je », de l'étendre à des dimensions cosmiques, de l'ouvrir afin qu'il embrasse l'univers ou de le perdre dans l'ivresse, ce qui constitue le but de bien des sectes attirant la jeunesse, ainsi que l'idéologie de la drogue, mais aussi de certaines méthodes orientales de méditation — et cela ne nous apprend rien. Le christianisme doit garder ce problème présent à l'esprit non seulement au niveau instinctif, mais aussi à un niveau de réflexion théorique : il s'agit ici du désir d'oublier le poids de l'existence dans l'ivresse de la non-existence. Il faut au contraire tenir ferme la vérité, plus fatigante, mais aussi plus équilibrée, que le joug du Christ est doux et léger — ce joug de l'existence qui, dans son intégralité, passe « *de clarté en clarté* ». Cela peut aussi constituer une expérience d'extase, mais

1. *Éthique à Nicomaque*, IV, 1125 a 11.

une extase de la lumière, et non du démon. Ainsi, la fonction divine doit rester lumineuse, tournée vers la lumière de la conscience et vers la communauté tout entière, qui sait que c'est à cette lumière qu'elle doit sa physiologie propre.

Traduit de l'allemand par J.-R. Armogathe.
Titre original : « *Esset das Lamm schnell...* »
Zur Antiektase im christlichen Gottesdienst.

Les temps sont durs...

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

(voir condition page 115)

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

Hanna-Barbara, Gerl, née en 1945 à Oberwappeniist (Haut-Palatinat). Études de philosophie, germanistique et sciences politiques à Munich et à Heidelberg. Doctorat en 1970, habilitation en 1979. Enseigne la philosophie de la religion à Bayreuth, puis, depuis 1988, collaboratrice à la chaire Romano Guardini de Munich. Publications nombreuses sur la Renaissance italienne. Membre de la rédaction allemande de *Communio*.

Stanislaw GRYGIEL

L'existence liturgique ou le propre de l'homme

Q U'ARRIVE-T-IL dans l'acte liturgique? Y a-t-il plus que notre simple participation esthétique et psychologique à un admirable enchaînement d'actions? S'il y a plus, qui alors en est l'auteur? L'acte liturgique est l'acte de quelqu'un. La philosophie classique la

désigne comme *actus humanus*, comme propre de l'homme, par essence même connaissance et amour de la vérité. Mais de toute vérité? L'action liturgique ne serait-elle pas alors une pure actualisation de cette connaissance et de cet amour?

Un ordre souverain y régit les actes de chacun. Ces actes sont libres. Cette liberté s'exprime et s'épanouit en un échange de don entre des personnes; don qui n'est que connaissance de vérité et amour du bien. Pour connaître ce don, il faut y communier. Pour recevoir ce don, le connaître et l'aimer, il faut que celui qui donne soit présent au don lui-même. Il en va ainsi si le jeune homme n'est pas présent à la fleur qu'il offre à la jeune fille; cette fleur n'est plus alors don, mais appeau et marchandise. La jeune fille ne peut l'accepter, sinon dans l'attitude même de celui qui l'a donnée. Le cadeau entre alors dans la catégorie de l'achat-vente; la personne en est absente; il ne crée pas la communion, mais au mieux la liaison éphémère.

Chacun cherche en l'autre l'« aide » qu'il ne trouve ni dans les objets ni dans les « animaux » (cf. *Genèse 2*, 18-20). Chacun appelle cette « aide » de tout son être. Le corps lui-même est parole appelant cette « aide ». Sans elle nul ne peut répondre à la question essentielle: « Qui suis-je ? » L'homme seul au milieu des objets et des animaux vit en aveugle.

De la réponse dépend tout son destin : être ou ne pas être. Qui n'aime pas ne trouve pas d'« aide » et sombre dans le désespoir. Dans l'appel se cache déjà l'amour de l'autre.

D'une certaine manière, l'appelé choisit. Mais ce choix ne s'exprime que dans la rencontre de l'autre, lorsqu'il ne retient plus notre attention par son apparence extérieure, mais par cet appel existentiel qu'il adresse à notre connaissance et à notre amour, donc à tout notre être. Dans la rencontre, car c'est de cela qu'il s'agit, la personne qui se révèle à l'autre se révèle à elle-même.

Tout se passe comme si l'appelé présentait déjà l'appel de l'autre à l'« aide » et que celui-ci en était conscient. Celui qui choisit l'autre se considère comme déjà choisi. Il peut aimer puisqu'il est déjà aimé. Mon amour est possible parce qu'il a déjà été choisi par l'amour. Par cette certitude et par la réciprocité de l'attitude, l'un aide l'autre ; et il s'aide lui-même par cet acte gratuit. La présence de l'un exige la présence de l'autre.

Cette contemporanéité des personnes l'une à l'autre est liturgie. Les Grecs le savaient bien qui désignaient par liturgie l'action (*Ergon*) du peuple pour le peuple (*Leiton*, du mot *laos*, peuple, veut dire « lieu des débats publics »). Le *leitourgos* était celui qui accomplissait gratuitement un service public (*leitourgein*). Le don pour le service révélait la grandeur de l'homme.

Privée de ce sens de l'acte liturgique, une société n'est rien. Si ses membres ne sont pas capables de sacrifice, elle ne peut être communauté. Tout au plus est-elle une association de marchands. La communauté naît du caractère liturgique de la présence de ceux qui la composent. Il y a communauté lorsque l'un se découvre soi-même en découvrant l'autre ; lorsqu'il y a don offert et don reçu.

Ce service liturgique rendu de l'un à l'autre dans la découverte et l'amour de son être atteint sa plénitude ontologique dans le mariage. « Adam », transporté par la beauté de la vérité et de la bonté qui habitent le corps d'« Ève » s'écrie : « Celle-ci est l'os de mes os et la chair de ma chair » (*Genèse 2, 22*). C'est en accueillant ce don de vérité qu'est « Ève » elle-même, qu'il commence à découvrir qui il est ; conscience dont il était incapable sans elle, lui qui donnait leur nom aux objets et aux animaux incapables de l'« aider ».

« Ève » introduit « Adam » et « Adam » introduit « Ève » dans sa propre intériorité. Chacun, pénétrant l'autre, pénètre en soi. Grâce à l'exis-

tence même de l'« aide », ils se lient au point de devenir un seul corps (*Genèse 2, 24*). Devenus alors communauté d'amour, ils irradient cet ordre sur le monde entier.

Ils se sentent en sécurité dans cet espace ordonné par la connaissance et l'amour de l'autre. Tous deux ont trouvé refuge, « Adam » en « Ève » et « Ève » en « Adam ». L'identité personnelle de l'un protège l'identité personnelle de l'autre qui se révèle. Elle la protège jusqu'au don de la vie pour elle. L'union contemplative de deux sanctuaires (*con-templari*, en latin, vient du mot *templum* « sanctuaire », en un sens anthropologique), est substantiellement sacrement. La liturgie en est l'espace. Dans la vie commune du mariage, elle s'y identifie.

Celui qui se donne aux autres, qui «con-templatur» avec eux, celui-là élargit leur existence et renaît au sens spirituel du terme. Il devient autorité ou, mieux encore, évidence de la vérité et de la bonté (*axiōma*, *dignitas* 9).

La vérité qui émane de la liturgie des personnes s'exprime comme *adaeguatio personae cum persona*. Ce n'est qu'entre personnes oeuvrant à cette adéquation, à cette mise en harmonie de l'un avec l'être de l'autre que la bonté peut éclore. Dans cette bonté lumineuse, ils peuvent dominer le monde qui leur est confié (*facere*), sans courir le risque d'être injustes à l'égard d'eux-mêmes, ni du monde. Cette domination repose sur la gratuité de leur soutien mutuel qui n'attend aucune rémunération ; rémunération qui n'est pour chacun que la conscience d'être soi-même par l'« aide » de l'autre.

Si la fleur coupée (*facere*) produit dans le pré n'est pas le témoin de ma présence à l'autre (*agere*, acte), alors elle n'est le signe que d'une domination brutale. Dans la sphère du *facere*, tout prend sens de dette, qui à valeur de don réciproque dans la sphère de *l'agere*. Hors de celle-ci nous sommes sûrs que les personnes se détruiront, réduisant leur vie à produire, au lieu d'en faire le don mutuel de leur être. L'existence surgit de la communauté de vie des personnes et non du fonctionnement coordonné d'unités fonctionnelles. Les hommes détruits détruisent la terre.

Faute d'une dimension liturgique de sa vie, chaque homme est condamné à fonctionner avec autrui dans une relation d'une manière ou

1. Cf. Stanislaw GRYGIEL, « II pellegrinare. Riflessioni sulla dignità, giustizia e cultura », in : *Il pellegrinaggio nella formazione dell'Europa, Aspetti culturali e religiosi*, Centro Studi Antoniani, Padova 1990, s. 211-227.

d'une autre adultère. La fonction ne se donne pas à la fonction. Elle ne peut que s'additionner au *facere* ou à n'importe quelle chose avec laquelle l'assemblage fonctionne. À ce stade l'homme reste totalement fermé à l'avènement de la vérité et de la bonté. Le raisonnement de solitaire du serpent du paradis lui prouvera que tout peut être vérité et bien. Dans la solitude l'homme ne les discernera pas. Toute interdiction lui apparaît vide et étrangère. S'il s'y soumet, il ne devient en rien « parole » mais retentit comme un bronze puisqu'il « *n'épouse pas la vérité* » (1 Corinthiens 13, 1-6).

Les hommes qu'une liturgie unit vivent leur *facere comme* la manifestation de leur intériorité. Pourtant, dans la vie de tous les jours, ce signe n'est pas parfaitement pur. Il arrive, comme Diotyme le disait à Socrate, dans le « banquet » de Platon, qu'un beau corps, une belle pensée, une belle action ne soient pas toujours beaux, sous tous leurs aspects. Seule la vraie Beauté permet à l'homme dans des instants fugitifs d'effleurer d'un regard sa propre identité. Elle lui intime alors l'obligation de se remémorer. Ceux qui vivent dans cette mémoire créent alors les rites liturgiques par lesquels ils tentent de capter ces instants et de se révéler les uns aux autres, dans le don réciproque d'une liturgie, comment la Beauté les a touchés.

Le rite est une forme du *facere* de structure tellement désintéressée qu'un observateur extérieur la perçoit comme légèreté, gaspillage et prodigalité (« *Pourquoi n'a-t-on pas vendu le parfum pour trois cents deniers pour les donner aux pauvres ?* » Jean 12, 5).

Cet observateur ne comprend pas que dans ce *facere* prodigue et désintéressé, s'exprime toute la reconnaissance à un autre pour un don sans prix, le don de soi ; ce don qui confère une vie nouvelle (Dante), une vie resplendissante. Or, une vie nouvelle exige un signe nouveau pour exprimer adéquatement la présence reconnaissante à celui qui a ouvert, élargi et fixé l'espace du vécu en commun. Cette vie nouvelle, presque une résurrection, exige un signe d'une pureté totale.

Le rituel d'un repas ou d'un concert partagés, en lesquels ce qui est en jeu n'est pas d'abord le *facere* de la nourriture prise ou de la musique écoutée, mais plutôt *l'agere* de la connaissance et de l'amour, ne fait pas qu'exprimer cette vie nouvelle, mais il la confirme et l'approfondit de manière festive. Le *facere* n'est plus alors *facere*, mais espace de *l'agere* ; il est initiation à l'autre, consolidation et pardon de l'autre, don réciproque de soi tellement entier que déjà chacun peut agir au nom de l'autre et assumer ses actes.

La reconnaissance de l'un envers l'autre pour cette résurrection ressemble à une adoration. Lorsque le fiancé adresse de tout son cœur à sa bien-aimée un « *je t'adore* », il lui rend l'hommage de la grandeur de son amour. Cette salutation exclut toute autre parole et, si les fiancés se parlent encore, ce n'est que pour rendre évident le contenu de cette adoration silencieuse. Ce silence est sans doute la part la plus importante de la parole humaine. En lui ne s'expriment que ceux qui ont commencé une vie nouvelle.

Mais ne s'agit-il pas d'idolâtrie? Est-il permis à l'homme d'adorer son semblable ? Car enfin il n'est pas Dieu. Oui, c'est vrai ; mais l'homme adore-t-il vraiment son semblable lorsqu'il dit « *je t'adore* »?

La personne, en pénétrant dans l'espace créé par la présence de l'autre, découvre en lui cette soif qui la travaille elle-même, la soif d'être soi-même. Elle entend l'appel à l'aide de l'autre. Ensemble ils prennent conscience de leur origine « *nous sommes issus du même peuple* » (Actes 17, 28). L'espace de vie créé par leur entraide mutuelle est évidence et trace révélatrice de la demeure dans laquelle tout ordre n'est que liturgie et où rien n'habite qui ne soit personne.

Il n'y a que Dieu pour donner sans avoir besoin d'« *aide* », puisqu'il est lui-même la source inépuisable de tout don. Pour l'homme, le chemin de cette demeure passe par un autre homme.

Le fiancé dit à sa bien-aimée « *je t'adore* » au moment même où il perçoit en son « *aide* » la marque du peuple de Dieu dont ils sont tous deux issus. S'il eût prononcé ces paroles plus tôt, il eût été idolâtre ; mais plus ils s'engagent de manière liturgique, c'est-à-dire à leur propre dépens, plus leur apparaît clairement que l'altérité à laquelle chacun d'eux aspire est celle de Dieu et non pas la leur propre.

L'altérité du prochain n'est que l'espace propre à un témoin. En y séjournant, l'homme découvre la nature même de sa vie, de ses aspirations et de ses espérances. Cette découverte d'être l'un comme l'autre des témoins les conduit maintenant à en appeler ensemble à l'« *aide* » directe de Dieu.

De cette manière ils entrent dans leur propre intériorité où la transcendence de Dieu se révèle à eux comme *Intimior intimo eorum*. Ils découvrent que Dieu les « *aidait* » bien avant qu'ils ne commencent à s'entre-aider. Dieu doit donc être présent dans leur existence puisque chacun trouve l'« *aide* » en l'autre.

Dieu est présent en tout existant par le mystère de l'acte créateur ; mais dans le cas de l'homme l'acte créateur est un mystère encore plus grand. Car Dieu confie à l'homme sa propre existence comme un don, en sorte qu'il soit maître de lui-même. Mais la liberté de l'homme serait incompréhensible sans la liberté de Dieu. Si Dieu n'était pas présent comme « aide » au cœur de l'homme, s'il ne l'« aidait » pas à être don, nous ne pourrions aucunement présenter comme liturgie la communauté entre les hommes. Seul Dieu peut servir à ses propres dépens au sens fort du terme. La liturgie a un caractère divin. Si nous ne sommes pas Dieu, donner à notre tour ne peut vouloir dire que rendre ce que nous avons reçu. L'homme aime à condition d'être déjà aimé. Étant aimé, il a le devoir d'aimer, le don est toujours un devoir. La liturgie est un devoir pour l'homme, autrement dit, le divin s'impose à lui.

La liturgie unit les personnes dans une communauté. Si c'est sur la liturgie des hommes que repose la liturgie divine, c'est-à-dire l'aide de Dieu aux hommes à la mesure et au prix du divin, alors cela signifie que c'est lui qui agit en son peuple lui-même selon un dessein insondable précédant l'acte créateur lui-même : dessein qui ne peut être que Dieu lui-même, comme communauté de personne.

Lorsqu'une personne s'unit à une autre et lui dit « je t'adore », dans ce « je t'adore » se constitue leur communauté. Mais ce sont des mots qui traversent l'homme à destination de Dieu lui-même. Le peuple se constitue dans son acte d'adoration. Dans cet acte d'adoration, le peuple exprime à Dieu sa reconnaissance et sa confiance totale et Dieu le libère de sa solitude d'étranger en terre d'Égypte où il n'était que masse exploitée par une autre masse plus forte, abusant de sa faiblesse.

L'acte d'adoration du peuple lorsqu'il prend part à la liturgie divine, au service que Dieu rend à l'homme, devient *ipso facto* service que le peuple rend à l'homme. Dans l'acte d'adoration de Dieu par le peuple, la liturgie humaine devient liturgie divine. L'acte d'adoration est participation liturgique. Le service de Dieu envers son peuple devient service de l'homme envers autrui. Sans cette *metanoia* (conversion), l'action humaine ne serait jamais *actus humanus au* sens plein du terme. Dieu se donne à l'homme qui l'adore et l'homme ne peut adorer Dieu sans se donner à son prochain.

Sans la liturgie par laquelle Dieu se fait contemporain de l'homme et l'homme contemporain des autres, faisant d'eux son prochain, aucune communauté ne peut acquérir sa souveraineté. Il lui manquerait en effet la souveraineté des personnes.

Disons donc sans ambages qu'une société n'est libre que lorsqu'elle est en quête du seul lieu possible qui lui permette de rendre gloire à Dieu (cf. Exode 5, 1). Ce n'est qu'en ce lieu et par l'acte d'adoration qu'elle se rend libre elle-même, comme peuple de Dieu. Aucun Pharaon n'a pouvoir sur elle. Une telle société est souveraine ; sa souveraineté et son pouvoir viennent d'elle-même pour autant qu'elle est peuple au service de Dieu qui, faisant ce don à l'homme, le place devant de grandes tâches.

Au nombre de ces tâches figure l'élaboration des droits et des devoirs de la personne et de la société, bases de toute norme juridique et règle de l'exercice du pouvoir. On ne peut concevoir les droits et les devoirs humains que dans un acte d'adoration de Dieu. Celui qui a été appelé à exercer le pouvoir devrait avoir gravé en sa mémoire les paroles de l'Écriture : « veille à l'exercer selon l'exemple qui te vient de haut » (Exode 25, 40). Tout pouvoir n'émanant pas du peuple rend la société esclave et la réduira à l'état de masse humaine.

Que veut donc dire adorer Dieu? Où trouver ce lieu où l'on peut lui rendre gloire sans humilier ceux qui ne savent pas Qui ils cherchent ? « Nos pères rendaient gloire à Dieu sur cette montagne et vous, vous dites que c'est à Jérusalem qu'il faut rendre gloire à Dieu » disait la Samaritaine à Jésus (Jean 4, 20). « Crois-moi, femme » lui répondit le Christ « l'heure approche où ce n'est ni sur cette montagne ni à Jérusalem que vous honorerez Dieu [...] l'heure approche, elle est déjà là, où les vrais fidèles rendront gloire au Père en Esprit et en vérité » (Jean 4, 21-23).

En adorant Dieu, le peuple tend vers l'accomplissement qui a été promis de la vérité de l'homme. Cette vérité, confiée à son labeur et promise à son espérance, s'est réalisée dans l'incarnation comme don unique de Dieu. « Si tu connaissais le don de Dieu et si tu savais qui est celui qui te dit : "Donne-moi à boire"; tu lui demanderais toi-même qu'il te donne l'eau vive (Jean 4, 10) et tu saurais qui tu es. »

La liturgie trinitaire, modèle et accomplissement de notre liturgie humaine, s'est révélée dans l'histoire de la parousie liturgique de Dieu dans le Christ. Le liturge qu'est Dieu lui-même, en acceptant de s'identifier comme homme, a divinement servi son peuple. Il n'est pas mort pour un ou pour quelques-uns, mais pour toutes les générations, parce qu'il était et qu'il demeure contemporain de toutes. Grâce à cette contemporanéité de Dieu fait Homme à son peuple, celui-ci se manifeste perpétuellement dans l'histoire comme Mémoire, mais aussi comme contemporanéité liturgique des hommes à sa présence divine, à lui. C'est en « faisant

mémoire» que s'actualise dans le temps, sans en dépendre, la liturgie du Christ, offrande du Christ au Père sur la croix et au peuple dans l'Eucharistie, qui nous unit au Père en lequel est notre Demeure.

Si le Christ est Dieu, alors, après le sacrifice de la croix et la résurrection, seule l'eucharistie apparaît comme l'acte liturgique au sens propre ; ce n'est qu'en elle que l'homme peut se découvrir lui-même de génération en génération. Chantant en chœur «*Saint ! Saint ! Saint !*» dans la joie et dans l'espérance, il entre dans la liturgie trinitaire de l'amour; il ressuscite avec le Christ et il entre dans une vie nouvelle.

Le peuple réuni pour l'adoration de l'eucharistie écoute la parole éternelle de Dieu. L'avènement de la personne divine du Christ en l'homme est enseignement pour le peuple. Cet enseignement se transmet d'homme à homme et de génération en génération, non à la manière dont on transmet un objet, mais par une rencontre comme celle d'« Adam » et d'« Ève » ou celle d'une génération avec une autre. Le verbe de Dieu est événement au sein même de l'événement de l'adoration de Dieu par le peuple. Dans l'adoration, le peuple accepte le don de Dieu qu'est son Verbe.

La fidélité de Dieu se manifeste dans la présence du Verbe dans l'eucharistie, la fidélité du peuple dans l'adoration de Dieu. Pour que notre compréhension de la parole divine ne dévie pas en une interprétation arbitraire, il faut qu'elle repose sur une lecture commune de la Sainte Écriture par le peuple tout entier, de génération en génération, et non sur une lecture individuelle ou de groupes. Le peuple de Dieu naît par l'acte d'adoration. C'est donc dans l'adoration de l'eucharistie et d'aucune autre manière, qu'il faut lire les paroles de l'Écriture ou toute autre théophanie. Car le Christ est contemporain de ceux qui l'adorent. Il se manifeste à eux par sa parole qui se révèle d'elle-même.

Celui qui lirait les paroles et les actes du Christ en restant extérieur au don de l'eucharistie et à l'adoration du peuple se séparerait de sa personne. Les paroles et les actes du Christ ne susciteraient en retour aucun amour d'un tel lecteur ; tout au plus susciteraient-ils sont intérêt ; il n'y trouverait aucune «*aide* ».

Une herméneutique de la parole divine extérieure à l'adoration eucharistique ne peut embrasser que des paroles et des actes historiques, dans leur temps et dans leur lieu. Elle ne peut de plus les percevoir qu'en rapport avec sa propre situation singulière. On est bien loin de la participation à la liturgie sacrificielle de la mort sur la croix et de la résurrection.

Une telle herméneutique, n'ayant pas de part à la vie de la tradition, rejettera d'abord l'adoration du peuple, puis traitera l'eucharistie elle-même et son *facere* liturgique en œuvre d'art et en manifestation mondaine.

Si tel est le propre de l'homme, tout ce qui lui est le plus essentiel se joue dans l'Église. Dans la mesure où l'Église est adoration de Dieu, l'homme y trouve sa plénitude et la référence de sa vie de personne. Ainsi, «*lorsque tu apporteras ton offrande à l'autel, et que tu te souviendras que ton frère a quelque chose contre toi, laisse là ton offrande et va te réconcilier avec ton frère; puis viens et dépose ton offrande*» (Matthieu 5, 23-24). Ce n'est qu'auprès de l'autel que l'homme réalise qu'il est créé «*dans les hauteurs célestes en Christ (..) avant le commencement du monde*» afin d'être saint et pur «*en sa présence*» (Éphésiens 1, 3-4).

Toute action de l'homme doit tendre à l'accomplissement de la volonté de Dieu. Seul Dieu peut accomplir, mais non sans la participation de l'homme. La logique de toute la liturgie est communion.

Traduit et adapté par Jean et Anna MESNET (Morawska),
avec l'aimable concours de Michel GROCHOLSKI.

Stanislaw Grygiel, né en 1934 à Zembryce. Maître en philologie polonaise de l'université Jagellonne, docteur en philosophie de l'université catholique de Lublin. Rédacteur en chef du mensuel catholique *Znak* depuis 1962. Enseigne la philosophie morale à la faculté de théologie de Cracovie. Articles dans *Znak*, *Studia Zrodloznawcze* (Poznan), *Tygodnik Powszechny*, *W drodze*, *Communio* et dans les ouvrages collectifs édités par Mgr B. Bejze (Varsovie). Marié, deux enfants.

Philippe BARBARIN

« Ceci est mon corps livré pour vous »

LA FORCE concrète de cette parole est étonnante. Quand elle vient au coeur de l'acte liturgique, où elle dit l'essentiel et le centre de la mission du Christ, toutes nos vies résonnent et vibrent dans ces mots.

Jésus est au seuil de l'aventure pascalle, au bord du ravin de ténèbres. Il va se livrer, se perdre et nul n'a idée de ce qu'il va recevoir dans la victoire de Pâques. Au soir du Jeudi saint, il donne, il aime, il lave les pieds, il parle... et comme tout le monde, dans l'atmosphère de ce repas de fête, il mange et boit. Mais soudain, la nourriture véritable, la voici dans ce pain : « *Prenez et mangez-en tous : ceci est mon corps livré pour vous.* » Nous savons que, dans ce geste, tout est dit. Voilà le résumé des miracles, des paraboles, de la vie cachée et du ministère public, voilà même la raison ultime de la vue de Dieu en notre chair : l'Époux vient au-devant de l'épouse et donne le témoignage de son amour en lui livrant son corps. Et, depuis vingt siècles, l'Église reçoit ce corps qui lui donne vie, amour, et toute sa fécondité d'épouse et de mère. Qui est le mieux nourri dans ce don, celui qui « *mangeant de ce pain, vivra à jamais* » (Jean 6, 51) ou celui dont la nourriture est de « *faire la volonté de celui qui l'a envoyé et de mener son oeuvre à bonne fin* » (Jean 4, 24) ?

Ces mots, lorsqu'ils viennent au coeur du récit de l'Institution, rappellent en même temps au prêtre qui les prononce le centre de sa vie — même s'il n'est pas soumis à la loi du célibat ecclésiastique, et *a fortiori* s'il l'est, comme c'est le cas dans l'Église latine. Pour lui, participer à l'eucharistie, c'est mettre sa vie dans celle du Seigneur, et, lorsqu'il élève dans ses mains le corps livré, il montre et livre le sien. La communauté le

sait ; comme l'épouse, elle est venue et s'est rassemblée pour recevoir le bien de Dieu des mains de son ministre qui se tient devant elle comme une figure de l'Époux. Mais les comparaisons se mélangent dans l'Écriture. L'Église n'est pas seulement épouse, elle est aussi l'ensemble des membres de ce corps dont le Christ est la tête. Elle est tout entière ce corps livré au monde, Église servante, rameaux greffés sur le cep de vigne portant abondance de fruits savoureux destinés à réconforter tous ceux qui passent.

On peut encore poser la question : qui est ici le mieux nourri, les fidèles qui mangent de ce pain ou le prêtre qui le distribue, l'Église qui offre la grappe de raisin ou le monde qui en est réjoui ? Réponse impossible : l'Église ne vit que de donner, le prêtre de faire vivre, et les enfants reçoivent d'eux ce que le Père leur destine.

Le prêtre dit donc tout de lui et de sa vocation quand il glisse son offrande dans les mots du Seigneur. Mais il atteint également le centre de la vie de tous ceux qui l'écoutent. Cette femme dans l'assistance, qui attend un bébé, peut lui répéter dans le secret les mots qu'elle vient d'entendre : « Ceci est mon corps livré pour toi. » Et le bébé le sait qui, nuit et jour, fortifie sa propre vie dans le corps maternel qui lui est livré.

Les époux, en participant à l'eucharistie qui est sacrement de l'Alliance, s'enracinent davantage dans la vérité de leur mariage : leur vie est de se livrer, leur bonheur est la réciprocité de ce don. Et leur corps, comme celui du Seigneur, est le symbole de l'offrande de toute la personne (cf. *Romains* 12, 1 où le texte grec parle des corps et où les traductions oscillent toujours entre corps et personnes).

Les jeunes qui sont là peuvent contempler leur avenir dans le corps eucharistique : vie professionnelle, vie conjugale et familiale... les lieux essentiels où leurs corps se donneront pour la vie du monde. Il n'est d'ailleurs pas seulement question de leur avenir, parce que le sport, la danse, la musique et le théâtre sont des lieux où tout l'être se donne dans une expression corporelle. Quant à la sexualité, celui qui a l'audace ou la simplicité d'en parler aux jeunes, il est à mon avis bien inspiré s'il commence par les mots même du Seigneur : « Ceci est mon corps livré pour vous. » Voilà la parole ultime de nos vies.

On pourrait continuer, essayer de parcourir toute l'assemblée. Pour chaque exemple, celui qui donne reçoit autant et peut-être plus que celui à qui il se livre : voici un petit homme qui accède à la vie grâce à une femme qui devient mère, voici toute une assistance réjouie par l'exploit

sportif ou le talent artistique de jeunes qui n'imaginaient pas pouvoir tant donner. Il y a aussi tous ceux qui souffrent de ne pas voir leurs corps livrés concrètement à une personne, célibataires qui ont eu le désir mais pas l'occasion de se marier, veuves et veufs qui, avec la disparition du conjoint, ne voient plus clairement qu'ils sont des êtres donnés. Qui peut imaginer l'écho de l'offrande du Christ dans le cœur de tous ceux qui la vivent dans l'eucharistie ? Quelque chose de cela mériterait d'être partagé. Quelle joie de savoir à quel point la messe est vivante pour un proche, pour d'autres ! Une équipe de veuves de mon diocèse me disait que l'aumônier avait proposé de commencer l'échange par cette question : « Comment est-ce que je vis la messe depuis la disparition de mon mari ? »

Dans les difficultés qu'il rencontre avec les Corinthiens, saint Paul donne un enseignement sur le corps qui rejoint les baptisés, quelle que soit leur situation de vie, et qui va même au-delà d'eux. « Ne savez-vous pas que votre corps est un temple du Saint-Esprit (...) et que vous ne vous appartenez pas ? (...) Glorifiez donc Dieu dans votre corps » (*1 Corinthiens* 6, 19 et 20). Tous, nous apprenons cela dans l'eucharistie.

Ce corps qui brille devant nous d'une réelle présence divine est un corps qui se livre. Et celui en qui l'amour de Dieu est présent et agissant ne garde rien pour lui. Il est tout entier à celui qu'il aime ou à ce qu'il fait.

La force concrète des paroles de l'eucharistie, c'est qu'elles peuvent aussi évangéliser notre travail. Quel engagement corporel, quelle attention requiert de notre part le travail bien fait ! Quand l'entreprise est difficile, celui qui veut réussir s'y lance, dit-on, « à corps perdu ». Et là encore, chacun sait que l'expression ne désigne pas seulement son corps.

Trouvera-t-on burlesque que j'aie entendu en moi les paroles de l'eucharistie en regardant avec une foule ébahie un funambule traverser le gouffre de Padirac ? Toute sa personne nous était livrée dans cet exploit corporel. Je ne sais s'il était croyant ni s'il priait en avançant, mais le psaume venait à ma mémoire : « Passerais-je un ravin de ténèbre, je ne crains aucun mal car tu es près de moi... » (22-23, 4). N'allons pas comparer ce risque avec la Pâque du Christ, mais cet homme-là réalisait sa vie en se livrant ainsi devant nous en spectacle. Nous recevions de lui des émotions fortes, et il nourrissait sa vie du bon pain de notre admiration. Et son corps glorifiait Dieu (cf. *Psaumes* 18, 102, 103...).

On pourrait multiplier les exemples en évoquant les corps qui chantent la gloire de Dieu sans le savoir : celui du bébé si petit et déjà si parfait, le

corps du handicapé que tout le monde connaît et observe, dont on parle peu mais qui apporte tant alentour, le corps plein de santé, de force et de grâce aussi, la clarté d'un regard, la beauté d'un visage... ce sont encore des cadeaux du corps livré. Toutes ces merveilles de la création sont récapitulées dans « *le premier-né de toute créature* » (Colossiens 1, 15). Pour éviter d'être dévié par le charme vers une quelconque idolâtrie, pour déjouer les pièges du désespoir devant la souffrance humaine, pour continuer d'aimer en toutes circonstances, il nous est bon de réentendre ces paroles de lumière : « *Ceci est mon corps livré pour vous* », et de manger ce Pain descendu du ciel.

Les temps sont durs...

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

ABONNEMENT DE SOUTIEN

(voir condition page 115)

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

Philippe Barbarin, né en 1950, prêtre en 1977 (diocèse de Créteil). Curé de Boissy-Saint-Léger, aumônier du lycée de Limeil et délégué diocésain à l'oecuménisme. Quelques publications pour jeunes, dont *Jamais je ne t'oublierai*, Droguet-Ardant, 1992.

Patrick LE GAL

La liturgie en acte dans les mosaïques de Ravenne

L'ART CHRÉTIEN a trouvé dans la liturgie de l'Église une source

I essentielle de son inspiration ; on le constate particulièrement **J** dans la cathédrale médiévale. Cela n'a d'ailleurs rien d'étonnant puisqu'il s'agissait de faire écho à ce que le peuple chrétien célébrait dans les assemblées liturgiques pour mieux l'aider à en saisir le sens. C'est ainsi que l'on retrouve toujours ces mêmes thèmes centraux : Noël, Pâques, le Jugement dernier, le mystère des saints, selon les richesses du calendrier de l'Église.

Le chrétien disposait ainsi d'une catéchèse permanente illustrant les contenus essentiels de la foi. Tel est bien l'un des aspects féconds de la liturgie ; mais ce n'est pas le seul. La liturgie tend surtout à nous faire vivre le mystère du Christ qu'elle rend présent ; elle nous rend témoins et acteurs de l'histoire du salut, en dialogue avec le Christ présent à ses disciples à travers les âges au cœur de l'Église en prière.

Cette réflexion sur l'acte liturgique lui-même et non plus seulement sur son contenu théologique a plus rarement inspiré les artistes à l'œuvre dans la décoration des églises. Il est d'autant plus remarquable de trouver ce thème abordé sous plusieurs angles, dès l'antiquité, dans les mosaïques des grandes basiliques ravennates 1.

I. On trouvera une présentation précise de l'iconographie de Ravenne et de sa signification liturgique dans l'article de Pierre JOUNEL, paru dans la revue *La Maison-Dieu* n° 158, 2^e trimestre 1964, pp. 71-93. Du point de vue iconographique, le plus accessible reste en France l'ouvrage d'André FROSSARD, *L'Évangile selon Ravenne*, Paris, 1984; on pourra notamment y découvrir les principales mosaïques alléguées ici.

Étonnamment, cet ensemble iconographique imposant ne présente aucun des grands mystères du Christ, ni la vie des saints pour eux-mêmes, aux places d'honneur des différentes basiliques ; ce n'est pas le cycle liturgique qui a servi de guide pour orienter la thématique des différentes scènes représentées ; c'est le sens de ce que nous vivons quand nous participons à l'action liturgique que les artistes ou leurs commanditaires ont cherché à expliciter. C'est peut-être pour cela que les mosaïques ravennates, plus qu'aucun autre ensemble iconographique chrétien, ne livrent pleinement leur sens que lorsqu'on a la chance assez rare de les découvrir au cours d'une liturgie solennelle ; l'image n'est plus alors décor ni même simple écho de la Parole proclamée et commentée, elle est comme un miroir de ce que vit l'assemblée des fidèles avec son Dieu, et elle en révèle le sens profond.

Trois idées¹ maîtresses ont ainsi été développées à Ravenne :

- la liturgie nous replace dans la démarche du peuple appelé par Dieu, en route vers le Royaume ;
- la liturgie est manifestation du Christ ;
- la liturgie est le point d'aboutissement de tout l'exercice du sacerdoce baptismal des fidèles appelés à s'offrir en « sacrifice spirituel ».

Un peuple en marche vers le Royaume

La basilique de Saint-Apollinaire-le-Neuf ne conserve plus de sa décoration primitive que les mosaïques des murs de la nef ; celles du chœur ont disparu. Sur ses parois latérales, en revanche, subsiste une très riche ornementation sur trois niveaux dont le premier, juste au-dessus des arcatures ouvrant sur les bas-côtés, fait revivre une double procession qui s'étire depuis le fond de la basilique jusqu'à l'entrée du chœur : d'un côté, le cortège des femmes, vierges et martyres qui avancent à la suite des trois Rois mages (coiffés d'un bonnet phrygien) jusqu'à la Mère de

1. On pourrait relever une exception à cela dans la double série de scènes retraçant la vie de Jésus (sa vie publique d'un côté, sa passion et sa résurrection de l'autre) qui orne le haut des murs de la nef de la basilique Saint-Apollinaire-le-Neuf. Mais ces petits tableaux en mosaïques, pour intéressants qu'ils soient, sont précisément relégués près du plafond et rendus peu lisibles alors que les deux rangs de décoration inférieurs attirent bien davantage l'attention. — A noter que dans le récit de la Passion du Christ dans cette série de tableaux ne figure pas la mort en croix tandis que le portement de la croix est traité de manière étonnante : Jésus marchant avec autorité conduit la cohorte tandis que Simon de Cyrène porte bien facilement une toute petite croix. À Ravenne, la croix est toujours glorieuse.

Dieu présentant l'enfant Jésus à leur adoration ; de l'autre, les hommes conduits par saint Martin viennent à la rencontre du Christ siégeant en majesté, les insignes de son pouvoir royal dans la main.

On pourrait ne voir dans cette double mosaïque qu'un motif décoratif habile compte tenu de l'espace à couvrir ; ce serait passer à côté de l'essentiel de l'inspiration : les deux colonnes de saints martyrs ne sont pas là dans un but ornemental, mais d'abord dans un but de pédagogie religieuse ; elles nous invitent à nous mettre à notre tour en marche vers le Christ pour le reconnaître et l'adorer. La mosaïque ne vient pas nous suggérer un thème de méditation en dehors de l'action liturgique, mais elle nous y fait entrer en nous donnant opportunément conscience du sens profond des gestes et démarches auxquels nous sommes invités.

Dans la liturgie de la messe, tout commence bien par une grande procession soulignée normalement par le chant d'entrée ; aujourd'hui encore, même si le rite en est bien oublié, nous revivons plus solennellement cette marche processionnelle pour les Rameaux et surtout dans la nuit pascale. Dans ce contexte, il apparaît comme évident que cette procession figure un nouvel Exode, un départ vers la Terre promise ; et l'on perçoit clairement que cette démarche n'est pas individuelle : elle ne prend son sens qu'au sein du peuple choisi et rassemblé par Dieu.

Au début de chaque eucharistie, il s'agit donc de retrouver cette spiritualité de pèlerin, d'exilé en route vers sa vraie patrie et de redécouvrir l'action liturgique comme le moyen privilégié de vivre plus profondément, à travers un signe adapté, une réalité spirituelle essentielle.

L'idée de la procession ne s'arrête d'ailleurs pas à la spiritualité du « tout quitter » pour partir vers la Terre promise ; elle ajoute encore l'idée d'un but divin : c'est ce qu'indique bien la présence des Rois mages à Saint-Apollinaire-le-Neuf ; les Mages en effet suivaient l'étoile en vue de découvrir le Roi des Rois et de pouvoir l'adorer. Dans la liturgie eucharistique, nous sommes même appelés à plus : convoqués par Dieu et guidés par sa Parole, reprenant notre marche, nous avançons finalement jusqu'au Christ non pas seulement pour l'adorer mais plus encore pour le recevoir dans le pain et le vin consacrés.

La procession de Saint-Apollinaire figure ainsi à la fois notre procession d'entrée et notre procession de communion (on pourrait même dire qu'elle inclut la procession des offrandes). Cette procession est sans retour ; il n'y a pas en liturgie de procession de sortie : on ne sort pas, puisqu'on veut demeurer avec celui que notre cœur aime ; tout au plus

pour des raisons pratiques — évidentes — se résigne-t-on à sortir comme furtivement «par un autre chemin».

La mosaïque ravennate nous rappelle la signification de ces rites ; elle nous invite à cet élan du cœur susceptible de nous faire quitter nos lieux d'aridité pour nous laisser conduire par Dieu jusqu'à lui. Ce faisant, elle souligne que toute l'action liturgique prend son sens dans cette démarche de tout un peuple ; l'action liturgique actualise et rend visible de manière symbolique la marche actuelle de l'Église qui accomplit les figures anciennes d'Israël. C'est en prenant part à cette action que nous nous enracinons et devenons capables d'en vivre pleinement la sève spirituelle.

Le Christ se manifeste aux croyants

La Basilique de Saint-Apollinaire-in-Classa, située hors les murs de la cité, dans le vieux port depuis longtemps ensablé, est désormais à l'écart de l'agitation de la ville ; il est d'autant plus impressionnant d'y découvrir, dans le silence et l'espace vaste et vide de l'édifice, le Christ, victorieux et sauveur, se révélant à nous par une triple manifestation à travers la grande mosaïque du chœur : le Christ glorieux qui revient à la fin des temps, sur l'arc triomphal ; le Christ dans sa transfiguration au mont Thabor, au centre de l'abside ; le Christ présent à travers saint Apollinaire, premier évêque de la ville, qui préside l'assemblée en bas.

À dire vrai, la pleine compréhension de ces représentations requiert souvent quelques mots d'explication car l'art recourt ici très largement au symbolisme — on est encore avant la crise iconoclaste et les décisions du concile *in Trullo* qui exigeront un art figuratif.

Au centre de l'arc triomphal, figurant la voûte céleste, apparaît le Christ dans un médaillon, le livre de Vie à la main, il est entouré des quatre animaux de la vision de *l'Apocalypse* (*Apocalypse* 4, 7-9), identifiés ici avec les quatre évangélistes selon l'interprétation de saint Irénée. Deux colonnes de six brebis sortant des villes de Jérusalem et de Bethléem s'avancent vers le Christ ; elles représentent la Synagogue (Jérusalem) et l'Église (Bethléem) qui s'approchent du Messie sauveur venant sur les nuées pour le « grand jour » de Dieu 1.

I. Un autre monument ravennate, la chapelle de Saint-Laurent, plus connue sous la dénomination de mausolée de Galla Placida, offre une décoration sur le même thème peut être plus parlante encore : ornant la coupole qui recouvre la croisée des voûtes, sur un fond bleu pro-

La liturgie eucharistique est le moment pour le peuple chrétien de reprendre le cri conclusif de *l'Apocalypse* : «Viens, Seigneur Jésus» (*Apocalypse* 22, 20) ; l'acclamation de l'anamnèse en est l'expression la plus claire : «... *Nous attendons ton retour dans la gloire.*» À cette attente correspond la venue éminente du Christ dans le pain et le vin qui, avec la communion, nous donnent vraiment un avant-goût de la vision. Si nous entrons pleinement dans le sens de cette action liturgique, nous nous glissons au nombre de ces brebis en vue de cette rencontre eschatologique.

Le désir vrai et efficace de cette rencontre ultime se construit et se nourrit en nous à travers la révélation de la gloire du Père manifestée par Jésus à travers sa prédication évangélique. Un des moments les plus denses de cette manifestation du Père aux hommes en Jésus-Christ se situe sans doute dans sa Transfiguration. Cet épisode est à la fois l'occasion d'une théophanie trinitaire, du dévoilement du mystère de la Rédemption : Jésus annonce sa mort et laisse entrevoir sa gloire ; c'est encore l'occasion, à travers l'apparition de Moïse et d'Élie, de situer de manière précise la mission du Fils accomplissant la Loi et les prophètes. Pierre, Jacques et Jean furent les témoins directs de cette manifestation ; pour nous, c'est à travers l'action liturgique que nous allons la vivre, quand, rassemblés au nom du Père, du Fils et du Saint-Esprit, nous célébrons le mémorial de sa Passion et de sa Résurrection, nous entendons la Parole qui est lumière et vie.

À Saint-Apollinaire-in-Classa, la scène essentielle au centre de la mosaïque de l'abside est donc consacrée à la Transfiguration du Christ au mont Thabor ; elle est traitée de manière symbolique ; le visage du Christ glorieux apparaît au centre d'une grande croix ornée de pierres précieuses qui rayonne sur un ciel aux quatre-vingt-dix-neuf étoiles, rappelant l'évangile de la brebis perdue : la gloire de Dieu s'exprime dans le salut offert. De part et d'autre, dans la nuée, les deux bustes de Moïse et d'Élie ; au-dessus, la main de Dieu fait allusion à la présence trinitaire ; au-dessous, trois brebis figurent Pierre, Jacques et Jean.

fond rendu lumineux par des centaines d'étoiles, surgit au centre une croix d'or, tandis qu'aux quatre retombées de la voûte s'élancent les quatre animaux de la vision apocalyptique : c'est le Christ qui revient annoncé par les quatre évangélistes ; la faible lumière de la chapelle éclairée seulement de petites ouvertures voilées d'albâtre autant que la proximité de ce ciel en mosaïque, liée à la faible hauteur de l'édifice, rend tout à fait saisissant ce spectacle pour celui qui est un tant soit peu sensible à ce langage symbolique ; la présence sur les murs de nombreuses figures emblématiques de la vie éternelle ne fait que renforcer cette invitation à annoncer le Christ qui vient.

Bien plus visible et attirante pour l'oeil du fidèle que le médaillon du Christ sur l'arc triomphal, la croix de la Transfiguration de la basilique *in classe* est un rappel permanent à confesser la croix comme glorieuse et à cheminer vers la gloire par la croix. L'action liturgique est non seulement le lieu de la manifestation du Christ en gloire, mais encore celui où l'on apprend à discerner la gloire du ressuscité dans les plaies du crucifié.

N'en restons pas là. Les artistes, à Ravenne, ont voulu encore apporter une autre précision dans ce registre. Qui ne serait parfois tenté, en effet, d'appauvrir le sens de cette manifestation christique attestée par les deux premières parties de notre mosaïque en n'y voyant finalement que l'évocation d'un fait passé (la Transfiguration) et l'affirmation un peu vague d'un fait à venir (la Parousie) ? Ce serait faire perdre toute force à l'action liturgique que de lui donner seulement ce rôle évocateur : l'acte liturgique, s'il évoque, réalise la présence de celui qu'il évoque — le Christ dans son mystère.

Pour rappeler cette vérité par l'image, l'artiste ravennate a fait preuve d'une perspicacité théologique remarquable : il nous présente, sous la Transfiguration et comme en continuité, la figure de l'évêque du lieu, Apollinaire, en habits liturgiques et présidant la célébration ; à ses pieds, deux séries de six brebis avancent vers lui, écho des brebis allant à la rencontre du Christ glorieux de l'arc triomphal. Avancer vers l'évêque, c'est avancer vers le Christ dont il est le signe vivant dans l'exercice de la plénitude de son ministère ordonné. L'action liturgique sous la présidence de l'évêque (ou de son collaborateur) réalise la rencontre des fidèles avec le Christ. Regarder avec foi Apollinaire nous invitant à la prière, c'est reconnaître en lui le Christ de la Transfiguration et se donner la lumière et la force spirituelles pour savoir attendre et accueillir le Christ dans son retour en gloire. Ecouter Apollinaire, c'est écouter le Christ ; s'approcher d'Apollinaire pour la communion, c'est s'approcher du Christ qui me donne part à son corps et à son sang. Tout cela, saint Ignace d'Antioche l'avait déjà affirmé au début du I^e siècle dans ses lettres de martyr; nous avons ici l'écho de la réception de cette forte doctrine du ministère ordonné et de ses conséquences dans l'art — qui par là s'affirme comme un lieu théologique. Au sens fort de son emploi en théologie catholique, l'acte liturgique est anamnèse : il nous met en présence du mystère qui est célébré ; c'est en ce sens qu'il est de manière éminente le lieu de la manifestation du Christ dans l'Église.

S'offrir en sacrifice spirituel

À Saint-Vital, à côté des multiples symbolismes renvoyant au Christ sauveur et seigneur dont la liturgie actualise la présence, deux grandes mosaïques pariétales semi-circulaires viennent retracer quelques épisodes de la *Genèse* auxquels s'ajoutent dans les écoinçons une évocation de la vie de Moïse et des prophètes. La place d'honneur revient aux illustrations de la *Genèse*, qui ont en commun de nous présenter des scènes de sacrifices agréés par Dieu : le sacrifice d'Abel, celui de Melkisedek et, enfin, celui d'Abraham offrant son fils Isaac, épisode transporté d'ailleurs dans le contexte de la rencontre du chêne de Mambré¹. La thématique sacrificielle de ces scènes autant que le parti pictural de l'artiste, qui a représenté un autel imposant, recouvert d'une nappe brodée, avec ses vases sacrés et les pains de l'offrande, fait évidemment naître un parallèle irrésistible entre la mosaïque et l'action liturgique qui se déroule dans la basilique.

La mosaïque ne fait d'ailleurs que reprendre en images un passage d'une prière eucharistique romaine ancienne toujours en vigueur aujourd'hui dans l'Église latine² :

Et comme il t'a plu d'accueillir les présents d'Abel le juste, le sacrifice de notre père Abraham et celui que t'offrit Melkisedek, ton grand prêtre, en signe du sacrifice parfait, regarde cette offrande avec amour et, dans ta bienveillance, accepte-la.

Certes, on peut lire ce texte en y voyant une simple volonté de référence biblique ou en insistant sur l'exhortation morale : que nous-mêmes ayons un coeur pur comme Abel, Abraham et Melkisedek, afin que notre propre sacrifice soit accepté. Plus profondément, on découvre dans l'évocation de ces trois figures du Christ-prêtre une invitation à entrer nous-mêmes dans cette démarche d'offrande qui est au coeur de l'acte liturgique chrétien. Dans la liturgie eucharistique, nous n'assistons pas en effet, comme de l'extérieur, à un culte rendu par le ministre sacré, mais nous nous associons à l'unique sacrifice du Christ rendu présent à travers l'exercice du sacrement de l'ordre. Une des dimensions clefs de l'acte liturgique est donc de nous entraîner dans cette offrande de tout nous-

1. À Saint-Apollinaire *in Classe*, on retrouve dans le chœur ces trois scènes traitées dans le même esprit mais regroupées en une seule.

2. Il s'agit de notre première prière eucharistique, dite encore Canon romain du fait de son origine.

même en sacrifice spirituel, et c'est ce que veut nous rappeler cette mosaïque de Saint-Vital. Ajoutons que cette dimension de l'acte liturgique relie toute notre vie à la liturgie proprement dite et permet de dépasser par là le rapport profane-sacré : la notion de sacrifice spirituel vient donner à toute notre existence « offerte » une dimension liturgique : Abel offre le produit de son travail, Abraham, son fils, c'est-à-dire sa vie familiale, sa descendance, Melkisedek, le pain pour nous rappeler que c'est intérieurement — spirituellement — que se vit ce sacrifice.

À travers des éléments essentiels de la décoration des basiliques ravennates, s'inaugure donc une réflexion sur la signification de l'acte liturgique. C'est ce qui, au-delà du plaisir esthétique, confère un intérêt marquant à ces mosaïques dont la thématique sera peu reprise ultérieurement dans l'art chrétien ; pourtant, quel programme ! La liturgie y est vue comme un drame — au sens étymologique : l'Exode en est comme la figure ; le rassemblement du peuple nouveau en marche vers le Christ en constitue la trame ; les théophanies en rythment le déroulement ; le sacerdoce baptismal de tout un peuple en est le moteur par lequel déjà nous pouvons nous unir à la liturgie céleste.

Communio
a besoin de votre avis.
Écrivez-nous.

Patrick Le Gal, né en 1953. Études à l'école supérieure de commerce de Rouen et maîtrise de droit privé. Entre en 1976 dans la communauté Notre-Dame de la Sagesse. Licence de théologie en 1982. Ordonné prêtre en 1983. Assistant en droit canonique à l'université de Fribourg et aumônier de l'université, puis à la tête du foyer de charité de Poissy. Publication : *Le Droit canonique dans la pensée dialectique de Jean Calvin*, Fribourg, 1985.

Michel TEHEUX

Faire jouer Dieu

L'acte de locution dans la prière d'assemblée

A CÉLÉBRATION liturgique est une mise en oeuvre de l'objet de la foi : une célébration du salut. Elle atteste l'histoire de l'Alliance, la renouvelle et la réinstitue. La liturgie est de nature « théâtrale » : elle met en scène ce qu'elle professe ; elle donne voix à ce qu'elle atteste ; elle est de nature ludique puisqu'elle met en jeu ce qu'elle donne à voir. Dans le jeu rituel (*l'urgie*, « oeuvre », en grec) de la célébration liturgique, l'acte de locution occupe une place importante : l'action liturgique tient, pour une bonne part, dans le discours remémoré, attesté, réapproprié, et dans l'interlocution (entre locuteurs présents selon le statut des relations imposées ou factuelles, ou entre les locuteurs présents et les allocutaires absents mais rendus présents dans l'acte même du discours).

Performativité de la locution

L'acte rituel de la célébration, socialement et théologiquement, institue, restaure, confirme l'être social de l'Église. En cet acte, l'Église devient ce qu'elle est : appelée à se rassembler, elle devient, par l'action rituelle de rassemblement, *l'ekklesia*, l'assemblée effectivement constituée. Dans cette action rituelle l'acte de langage tient une place privilégiée. Structurellement ¹, l'acte de locution, dont le statut rituel est le plus

1. On distinguera le plan *structurel* — virtuel — et le plan *réel* — psychologique.

souvent celui de l'allocation (au Tiers absent — Dieu — ou à l'autre présent — les fidèles), devient, par la mise en scène rituelle, illocution : dire, dans la liturgie, est un acte. Un acte de naissance de l'assemblée. Dans les différents types de discours (récits énoncés, conventions promues, figures fondatrices confessées, oraisons, etc.), le formulaire de la prière tient une place originale : il institue la communauté qui assume les actes de parole mis en oeuvre dans les paroles énoncées.

En prononçant le "Nous" de la prière, chacun des participants prend en quelque sorte sur lui les actes qui sont effectués au même moment et en vertu des mêmes paroles, par tous les autres 1.

L'acte de locution est, en liturgie, performatif : il fait ce qu'il dit 2. L'expression de la foi, dans la célébration, acquiert une force illocutionnaire : elle lance l'homme en plein coeur de l'événement de salut devenu réalité en Jésus-Christ ; et en même temps, c'est par cette voie justement que l'événement du salut pénètre dans l'expérience humaine de la foi. L'acte liturgique est salutaire en ce qu'il énonce, «joue», donne à voir le salut. L'assemblée est sauvée parce qu'elle raconte, confesse les actes du salut, c'est-à-dire, en définitive, parce qu'elle prétend être sauvée. Dans la célébration, le salut est en acte parce que, entre autres et essentiellement, il est raconté. La célébration est événement de salut (le salut qui arrive) parce qu'elle est un des lieux privilégiés où s'énonce le salut : elle le dit, le confesse, le désigne, le proclame ou l'écoute (ce qui est encore une manière de prendre part au discours). La prière est salutaire en ceci d'abord : *elle fait advenir le salut à l'ordre du discours* ; elle effectue la qualification de l'existence et la prétend sauvée.

Réfléchir théologiquement sur l'acte de locution de la prière, c'est construire la cohérence de cet acte de langage. Le plus souvent, le discours théologique — discours sur la Parole — s'est attaché surtout à mettre en forme les actes salvifiques auxquels les discours de salut se réfèrent : il a désigné les référents du discours de la foi. Mais le mouvement référentiel du discours théologique risque bien de faire oublier que « parler » n'est pas seulement désigner des objets, leur attribuer une qualification, instituer des sujets. « Parler » c'est aussi travailler sur des signifiants, les articuler entre eux, produire des signifiés qui n'ont de sens que

1. Jean LADRIÈRE, «La Performativité du langage liturgique», *Concilium* 82 (février 1973), p. 60.

2. Sur la notion d'« énoncé performatif », voir J.L. AUSTIN, *Quand dire, c'est faire*, Paris, Seuil.

référés les uns aux autres dans un jeu de langage indépassable. Le discours n'est pas seulement une visée mais un « travail ». Et construire la cohérence du discours, c'est aussi entrer dans les *mécanismes de ce travail du sens*, dans la densité du discours, de ses contraintes, et dans les circuits du sens. Le salut que tente d'énoncer le discours du théologien passe aussi par le travail du discours du salut.

Nous attachant à rendre intelligible l'acte de locution dans la prière liturgique, nous privilégierons le démontage de quelques mécanismes du sens dans le texte de la prière d'assemblée. Le propos de notre étude est donc de comprendre comment un texte d'oraison fait jouer Dieu pour énoncer un discours de salut, à partir d'un manque reconnu et appelé — puisque tel est le propos d'un discours de salut — à être dépassé 1.

Laisser parler

Se proposer un tel projet d'analyse oblige à passer par la porte étroite de certaines contraintes qui définissent l'espace et le fonctionnement d'une analyse de discours. C'est d'abord faire un *choix méthodologique*. Nous abordons les formulaires liturgiques comme des faits de langage. C'est dire que nous nous en tenons à ce qui est dit et à la façon de le dire. D'autres approches sont possibles : le fonctionnement rituel du texte dans la célébration, une lecture des contenus théologiques des énoncés, une interprétation psychosociologique, une étude d'histoire littéraire des formulaires, etc. Nous nous sommes refusé à préjuger de la valeur de l'« objet verbal » : par décision méthodologique, nous n'avons pas cherché à savoir quel rapport existe entre cet objet verbal et l'objet non verbal (auquel, nous le pensons, il renvoie), ni déterminé si cette question du rapport entre les deux a un sens.

1. La présente étude s'appuie sur deux thèses de l'auteur, l'une, *Faire jouer Dieu. Le Texte liturgique, ses codifications, ses rapports avec la narrativité*, présentée pour l'obtention du doctorat en sciences théologiques à l'Institut catholique de Paris en janvier 1977 (dir. P.-M. Gy et J.-Y. Hameline, ronéo., 1977, 602 pp. et Ann. 1737) ; l'autre, *Prières d'une paroisse. Contribution pour l'étude des prières d'assemblée. Analyse comparée du Missel romain et des oraisons de la paroisse Saint-Séverin - Saint-Nicolas, Paris V^e*, présentée pour l'obtention du doctorat en sciences sociales des religions, École des hautes études en sciences sociales, Paris (dir. F.-A. Isambert ; ronéo., 597 pp., Ann. 76 pp.)

Comme on le voit, les principes sur lesquels s'appuient ces travaux sont ceux de la sémiotique des années 1970. Cependant, ici, l'instrument linguistique permet de mettre en valeur le statut original de la liturgie. (N.d.É.)

C'est dire que la lecture du formulaire liturgique comme acte de locution et fait linguistique ne peut prétendre définir à elle seule le texte liturgique. Nous nous sommes limité au plan de la signification verbale.

Aborder le formulaire liturgique comme fait de langage, c'est, par nécessité méthodologique, *se limiter à quelques faits de langage*. Mais nous pensons que, dans ce travail sur des textes, nous avons pu déchiffrer quelques caractéristiques textuelles des textes d'oraison d'assemblée. En d'autres termes, ces textes peuvent être mis en série parce qu'il y a en eux une logique interne construite dans l'analyse de textes particuliers.

Aborder le formulaire liturgique comme surface de locution, c'est renoncer à faire appel au *contexte* de l'acte de locution, mais *lire le texte comme une construction*, un jeu de langage. La lecture doit donc, dans cette perspective, être un acte de refus. Refus de céder à l'illusion référentielle: le texte ne «représente» pas. Refus de succomber au désir de remonter les filières que le texte a déroulées par nostalgie de reconstruire ce qu'il a voulu dire. Volonté de laisser uniquement parler le texte.

Nous avons donc traité le texte non comme un produit, mais comme une production. Même écrit, c'est-à-dire fixé, le texte n'arrête pas de travailler. La signification du texte n'est plus alors unique et embaumée dont l'œuvre-produit, elle naît du jeu, du rapport texte-lecteur. Nous avons considéré les textes comme un tissu : non comme un voile derrière lequel «la vérité», «le sens» seraient à chercher, mais comme une texture, un entrelacs de codifications et de signifiants. Le texte n'est plus alors prétexte à des signifiés, le corps du texte est là avec ses articulations et c'est lui qui s'impose. Lire le texte est, en ce sens, se débattre avec ce corps textuel. Tout acte de lecture est une réécriture. Rapportant et comparant le texte des formulaires de prières d'assemblée à d'autres formes de discours relevant d'une linguistique de la narration, nous sommes conscient de faire acte d'interprétation.

La lecture et la réécriture ici proposées sont, à notre sens, théologiques. Système de cohérence, la théologie porte sur les pratiques et les discours : elle reprend le dire et le faire de la foi pour la rendre intelligible — et renvoyer à une nouvelle pratique. Deux voies sont possibles. L'une — la plus commune — développe un discours sur les énoncés de la foi et sur les sens de ces énoncés. L'autre s'interroge sur les termes eux-mêmes et les conditions de production du dire et de l'agir de la foi. La tâche de la théologie est bien d'énoncer la cohérence de la Parole qui se dit, ce qu'elle signifie et ce à quoi elle engage. Il reste qu'il faut prendre

acte que la Parole qui se donne à entendre n'est jamais immédiate. Pour comprendre cette Parole, il faut d'abord la perdre, puisque nous ne l'entendons qu'à travers l'opacité des signes. La Parole n'est pas seulement un énoncé, elle est aussi acte d'énoncer.

Faire de la théologie n'est rien d'autre que faire, défaire et refaire un texte qui déchiffre une histoire, que prendre et reprendre l'objet et le procès de la Parole qui se donne à entendre 1.

Un outil

Nous avons donc choisi d'étudier *des* formulaires de prières d'assemblée² comme des faits de langage pour, dans cette lecture, analyser l'acte de locution mis en œuvre dans *le* formulaire liturgique. Nous avons emprunté notre technique de lecture aux recherches sur les récits et repris quelques-uns de leurs concepts et certains modèles d'enchaînements textuels. Nous avons, en quelque sorte, arraché les récits à leur statut oral pour en faire des textes. *Tout texte possède une ossature* sur laquelle peut se déployer un tissu narratif, puisque l'art du contenu est justement de la dissimuler sous les efflorescences, les redondances, les proliférations du récit. Nous avons fait l'hypothèse que l'on pouvait, dans les textes d'oraisons, désigner une ossature *de type narratif*.

Roland Barthes, en 1965, (*Drame, poème, roman*) proposait de retrouver dans le récit les grandes fonctions de la phrase : le récit ne serait qu'une grande phrase. On y retrouverait au moins deux couples, quatre termes : un sujet et un objet (unis en opposition sur le plan de la quête et du désir puisque, dans tout récit, quelqu'un désire et cherche quelque chose ou quelqu'un), un adjuvant et un opposant, substituts narratifs des circonstanciels grammaticaux (unis en opposition sur le plan des épreuves, puisque l'un aide et l'autre repousse le sujet dans sa quête, déterminant à tour de rôle les dangers et les secours de l'histoire). L'axe bipolaire de la poursuite est donc sans cesse traversé par l'axe des contrariétés et des alliances. Cela fut repris et développé par Greimas

1. Voir A.-J. GREIMAS, *Du sens. Essais sémiotiques*, Paris, Seuil, 1970, p. 13.

2. Le corpus étudié dans *Faire jouer Dieu* s'étendait sur quatorze dimanches des productions particulières à la paroisse Saint-Séverin - Saint-Nicolas à Paris et douze formulaires du *Miselle romain*. Le corpus étudié dans *Prières d'une paroisse* s'étendait sur huit formulaires de chaque série.

dans son désormais célèbre « schéma actantiel » (*Sémantique structurale*, 1966). Trois axes traversent le récit.

L'axe de communication relie destinataire, objet et destinataire. C'est de lui que relèvent dans les textes tous les phénomènes de communication, de transfert, de transmission, de retrait, de manque, de demande, de réception virtuelle ou réelle. C'est sur cet axe que commence à se définir l'objet comme « communiqué », transmis, manquant, rendu, demandé. Le destinataire est le plus souvent absent de la manifestation linguistique.

L'axe du vouloir relie sujet et objet. De lui relèvent dans les textes les phénomènes de quête, de combat pour l'acquisition (conquête) ou d'entrée en possession de ce qui est d'abord présenté « en creux » comme « manqué ». C'est cet axe qui définit prioritairement le sujet : l'axe du projet et du programme d'action. Le sujet ne réalise pas la communication, il ne se caractérise pas non plus par la réception, à moins qu'il ne se confonde au niveau du personnage avec le destinataire. Le sujet type est le héros. L'objet est, sur cet axe, l'enjeu de la quête du sujet, le domaine de son habilitation à agir.

L'axe du pouvoir relie l'adjuvant, le sujet, l'opposant. Toute épreuve principale suppose le pouvoir et donc la communication dans une épreuve préalable, dite qualifiante, d'un adjuvant proportionné à la difficulté de l'épreuve principale.

Le récit est marqué par un *contrat*. Son déroulement se situe dans une dimension temporelle qui s'articule en un avant et après. Et cette opposition avant-après correspond à un *renversement de situation*. À l'intérieur de cette relation de contrat, rompue au début, rétablie à la fin, va se situer une autre composante essentielle au récit, non plus contractuelle mais événementielle, non plus au niveau de la communication mais du faire. Ce seront des *épreuves*, qui ont pour rôle d'annuler les effets négatifs de l'aliénation. L'épreuve est une séquence avec pour centre la lutte (affrontement-victoire). Ces épreuves successives, graduées d'une certaine façon, doivent aboutir à la victoire qui amènera à la liquidation totale du manque. Les trois épreuves se différencient par l'objet attribué : objet-vigueur, objet-valeur, ou bien objet-message. L'épreuve qualifiante constitue le héros comme sujet de la quête. Au terme de cette épreuve, il reçoit l'adjuvant qui l'aidera à accomplir l'épreuve suivante. L'épreuve principale aboutit à la réception d'un objet qui assure la liquidation du manque. L'épreuve glorifiante correspond à la reconnaissance du sujet vainqueur des épreuves.

La narrativité de l'oraison

Au-delà des écarts stylistiques évidents et des différences de lexique apparentes des séries analysées, nous pensons qu'un scénario traverse la logique textuelle des formulaires de prières d'assemblée. Cette structure, relativement cachée, est de type narratif. Les formulaires sont une mise en scène d'un *récit dramatique* par déploiement de rôles et par enchaînement de fonctions, soit simplement esquissés, soit plus développés. Il y a donc comme un code cérémoniel qui structure le dynamisme textuel de ces formulaires, et il est de type narratif.

Dans le discours des oraisons d'assemblée, comme dans les récits, s'entremêlent un processus d'amélioration et un processus de dégradation selon que les événements racontés favorisent ou contrecarrent une action proposée comme programme. Ce jeu de deux processus se manifeste dans une logique de possibles narratifs. À chaque étape, le texte peut cependant choisir l'une ou l'autre possibilité. Comme le récit, le discours de l'oraison peut aussi choisir un point de vue ou un autre : des formulaires raconteront le récit selon tel acteur, d'autres selon tel autre. La mise en scène de la narrativité dans les formulaires de prières d'assemblée, au-delà des continuités qui la rapprochent de la narrativité générale des récits, présente cependant avec celle-ci certaines discontinuités qu'il faut préciser. En les marquant, nous montrerons la singularité de la narrativité des oraisons. Ces discontinuités peuvent être relevées dans l'ordonnance du schéma actantiel et dans l'organisation du déroulement des épreuves.

En considérant le schéma actantiel

Sur l'axe de communication, il est significatif que, dans les prières d'assemblée, les marques du destinataire sont nombreuses alors que, dans un récit, elles sont plus souvent absentes de la manifestation linguistique. Les postes « destinataire » et « allocutaires » se recouvrent très souvent. Le destinataire est le « vous » à qui s'adresse le discours. Les destinataires sont le plus souvent identifiés avec les locuteurs. Il y a donc entre destinataires et destinataire le même jeu qu'entre « vous » et « nous ».

Sur l'axe du vouloir, le « nous » désigne donc, le plus souvent, les *destinataires des biens* demandés ou reçus. Mais, grâce au pouvoir reçu ou à recevoir, il devient sujet d'un programme dont la réalisation est réglée par le contrat. Le recouvrement généralisé des deux postes (destinataires et sujets) semble être spécifique du discours liturgique. Paraît

aussi caractéristique la génération d'un second programme et la performance d'un autre sujet, le héros. C'est le *Christ*. On y reviendra dans l'analyse de l'axe du pouvoir. Comme le récit, *l'oraison est un travail sur le manque* : elle est traversée par la fonction essentielle de la quête du nous, conditionnée par la réception du pouvoir. Le texte met en jeu le manque et la demande. Les formulaires étudiés disent le résultat de la demande dans les catégories d'« accorder », ce qui implique la notion de grâce.

Ce que les locuteurs demandent, ils le veulent. C'est pour eux un programme. Les croyants sont virtuellement sujets d'un programme, ils l'accompliront lorsqu'ils auront reçu de Dieu le pouvoir de le faire. La prière est par conséquent un schéma d'échange et l'analyse de l'acte de demande établit l'assemblée comme l'actant d'une fonction « acceptation ». Elle accepte de situer son activité dans le cadre du contrat dont le second pôle est Dieu. En se remplaçant sous la mouvance de ce contrat, le locuteur de la prière accepte de se redéfinir par ce contrat : *l'oraison institue ainsi le « nous » des croyants*.

Sur l'axe du pouvoir, comme le récit, le discours liturgique met en jeu des opposants et des adjuvants qui déterminent la réception de l'objet désiré et la quête entreprise par les locuteurs-sujets. Les formulaires d'oraison mettent souvent la performance de Jésus comme adjuvant de la quête des fidèles. Le sujet est ainsi dédoublé.

En considérant le jeu des épreuves

On sait que le déroulement d'un récit se fait en trois épreuves : la qualification (attribution de l'objet-pouvoir), l'épreuve principale (objet-vigueur) et l'épreuve de glorification (objet-valeur). Le formulaire de l'oraison peut se situer de plusieurs manières. Le plus souvent, il reconnaît une qualification attribuée antérieurement. Mais il semble que la demande concerne l'objet-pouvoir. La prière est donc, en ce cas, réhabilitation. L'épreuve principale paraît se situer en un temps et un lieu extérieurs au texte. Mais certains formulaires reconnaîtront le temps de la prière comme début de l'inversion de la situation. L'objet-message paraît être rejeté dans un futur toujours fuyant, et cependant la glorification apparaît souvent comme réalité déjà présente.

Que conclure ? En opposition avec le discours narratif qui distingue les temps et les lieux, qui spécifie les trois épreuves avec plus ou moins de netteté, le discours liturgique opère un certain recouvrement des distinc-

tions. Ce faisant, les oraisons « cassent », d'une certaine façon, le récit. Celui-ci fait passer d'une situation initiale à une situation finale : il est un « scénario initiatique ». Au contraire, parce qu'il opère un certain recouvrement des distinctions lors même qu'il les maintient, le texte liturgique n'opère pas le même type de passage. La raison en est une certaine notion du temps.

C'est un temps *narratif* Quelle que soit la relative indistinction des épreuves, il reste que le texte marque bien le passage d'une situation initiale à une situation ultérieure. Le temps de l'oraison est celui d'un récit en acte de devenir. Plus encore, le récit de l'oraison est la « condensation » ponctuelle d'un récit qui englobe toute la vie du croyant et, au-delà, l'histoire de l'humanité.

C'est aussi un temps *théologique*. C'est la raison des recouvrements. L'oraison fait entrer dans un type particulier de contemporanéité : elle ouvre à un ordre d'éternité où le présent, le passé et le futur se fondent en un point central qui n'est autre que l'intervention de Dieu. Il y a en quelque sorte une abolition du temps. L'oraison représente (rend présent) le contrat qui relie Dieu et les croyants.

Le récit liturgique est donc cassé parce qu'il est, d'une certaine façon, transhistorique. Et c'est bien pour cela qu'il peut être répété indéfiniment. Il est aussi cassé parce qu'il ne comporte pas d'imprévu. Il n'y a pas de suspens car, en fin de compte, la suite des oraisons ne fait que répéter sans cesse les mêmes choses. Non seulement il n'y a pas de fin inconnue, mais le récit de l'oraison n'a pas comme première préoccupation de faire s'enchaîner des événements en leur succession (suspens) : l'oraison les fait tous vivre en même temps.

Recouvrement des distinctions, récit cassé, temps théologique, voilà notre première observation sur le jeu des épreuves dans les prières d'assemblée. Nous observons encore que le discours liturgique est une *logique de restauration* parce qu'il travaille sur le manque.

Le récit mis en œuvre par la liturgie est « tendu » par une rénovation. Elle fait « se tenir » le texte (le fait être) par son dynamisme; elle constitue la finalité du texte (changer quelque chose). La transformation effectuée peut être caractérisée par le passage d'un état de manque à une situation de manque moins marquée.

Le manque caractérise une situation donnée comme position initiale d'un récit. Son contenu est donc d'abord narratif : on raconte le manque. Le racontant, on fait aussi des choix : c'est telle situation qui est ainsi

définie. Le manque a donc aussi un contenu axiologique : la situation est jugée non conforme, malheureuse, anormale, injuste, désordonnée. La prière relit le réel et donne, au moins à titre de programme, une figure déterminée de l'être-au-monde. Elle juge l'être et le paraître ; en cela elle est un discours du vrai autant que la mise en oeuvre d'un pouvoir.

Le formulaire est le lieu d'un *travail de liquidation* du manque. A travers une dramatique du récit, le formulaire met en oeuvre une rénovation par un effacement des oppositions : l'ailleurs plonge ses racines dans l'ici, le futur se superpose en partie au présent. Le discours fait donc apparaître la vraie dimension du manque.

Il reste cependant un manque non liquidé. En fin de parcours, la condition du manque est moins marquée, mais les textes ne se concluent pas par la disparition du-manque : ils ne peuvent qu'évoquer et anticiper cette liquidation.

Le manque est maintenu. Ce qui est résolu n'est que figure diagrammatique de ce qui sera attribué, d'où aussi l'appel à la répétition, parce que le discours de la prière est interminable. Le manque est non liquidable. Nous ne pouvons être dupes du déroulement des discours : ce qu'ils disent au début, c'est ce qui se trouve ensuite. Le discours de la prière est un discours du manque, mais d'un manque sauvé de l'illusion. Le but du discours est aussi bien de situer le manque que de le combler partiellement.

Un canevas de scénarios possibles

Processus d'amélioration et processus de dégradation du désir, selon que les événements racontés favorisent ou contrecarrent une action proposée comme programme, la structure narrative de l'oraison d'assemblée permet un jeu de séquences et des variations de rôles. Cette structure joue donc comme *une logique de possibles narratifs*.

Cette logique à variables multiples permet donc des déportations de rôles, des ajustements de fonctions, des figures d'acteurs caractéristiques. Le scénario du récit sera la marque de l'idéologie particulière d'un ensemble de formules mises en série. En ce sens, le discours de la prière d'assemblée « fait jouer » les actants du récit liturgique.

Dans une logique narrative, qui fonctionne comme code cérémoniel, diverses mises en scène d'un même scénario sont possibles. Elles pourront occulter la demande en renforçant l'axe de la performance, elles

pourront sublimer la dépendance des destinataires en privilégiant les catégories de conjonction, elles pourront ainsi « déculpabiliser » la relation, elles resteront cependant un *discours du désir et du manque*. Elles pourront mettre à l'avant-scène le « nous » de l'assemblée, personnaliser le schéma des épreuves et insister moins sur le système objectif des relations en privilégiant le système contractuel ; elles pourront ainsi *renforcer la fonction rituelle du texte* comme lieu possible d'identification sociale, elles resteront cependant une prière.

Le discours de l'oraison dans la narration

Jeu d'actants travaillant sur le manque par un enchaînement de programmes et d'épreuves, la prière d'assemblée est un discours de type narratif : sous forme dramatisée, elle fait passer les fidèles d'une situation de manque reconnu à une position de manque moins marqué en les établissant comme *destinataires des biens attribuables* et co-sujets d'une performance qui *restaure le contrat*.

Discours de type narratif, ces formulaires, d'une part, mettent en forme un récit : ils se réfèrent à des épreuves dont certaines sont résolues au terme du discours. En ce sens, les oraisons racontent quelque chose. D'autre part, ces formulaires sont traversés par une logique de narration. Si dans le récit proprement dit — qui est à la troisième personne et à l'indicatif — la structure narrative est en surface (le discours est strictement informatif en sorte que la narration est immédiatement donnée), dans l'oraison d'assemblée, discours allocutoire, la structure narrative n'est que sous-jacente.

Il reste que cette structure traverse le discours de part en part : les formulaires de prière comportent comme pièce essentielle, faisant tenir l'ensemble, un palier narratif qui dramatise l'ensemble. Si la prière est discours illocutoire, elle réfère aussi son expression à une *dramatique*, celle du *salut*, exprimée en récits.

Les formulaires de prières d'assemblée, d'autre part, sont énoncés comme moment du drame. Le temps de la prière est donc un *épisode narratif*, puisque le discours est comme récupéré dans la trame du récit. Mise en forme dramatique d'un récit dont son énonciation fait partie, tel apparaît donc, par-delà les déguisements de la surface textuelle, le dynamisme qui traverse les substructures de l'oraison liturgique. Son récit raconte le contrat en même temps qu'il l'instaure et l'histoire (d'Alliance)

racontée suppose, dans son déroulement, qu'elle soit précisément racontée. Peut-on *définir la nature du récit-prière?*

Le récit mis en acte est un récit-confession de foi

Il est attestataire et, en ce sens, promeut une idéologie. Il qualifie la nature des choses, ordonne la réalité. Mais, en même temps, cette attestation ne se dit, dans la prière, que sous forme de récit. Le texte liturgique se distingue là des énoncés dogmatiques et des impératifs moraux.

Récit dans le récit, le formulaire est *opérateur de ce qu'il raconte* puisqu'il devient épisode narratif, puisqu'il instaure, renouvelle l'histoire, la continue et lui donne de s'écrire. Le récit continué est opératif.

Le récit de la prière n'est jamais « neutre » : il est un parti pris : il lit l'histoire selon un point de vue. Le récit mis en acte est donc partial et partisan ; la prière est un langage « de conviction ». L'oraison est le lieu d'appropriation d'une histoire singulière.

Le récit mis en œuvre dans le discours de la prière n'est donc pas pour lui-même mais pour la reprise qu'en font ses locuteurs. Sa fonctionnalité provient de la continuation dans les récits du récit unique. Il y a donc un principe qui unifie ces récits multiples : *l'assemblée y raconte sa propre histoire*. L'unité n'est pas faite par un sens formel ou un code, mais par un propos herméneutique. Il semble même que ce soit la face herméneutique du discours qui, dans le discours de la prière, l'emporte sur la face récit. Le récit y bascule toujours vers l'hymne et l'action de grâce.

Ainsi donc, dans le discours de la prière, *le récit ne s'inscrit dans une logique narrative que pour la faire éclater*. Le récit est ici plus qu'un jeu de langage car l'assemblée célébrante se reconnaît dans l'actant du récit. Un récit est bien mis en acte, mais il ne l'est que *pour la confession de foi*. Il est toujours « discours sur » et « discours pour ». On perçoit alors l'importance et les limites de l'analyse linguistique pour le liturgiste. Si, pour le linguiste, le sens n'est rien d'autre que l'organisation interne du texte, pour le théologien il est aussi bien dans son usage par la communauté. Si le discours est bien dans le récit par ses signes, il faut dire aussi que le récit est la chose échangée dans le discours. Le sens naît ainsi du rapport entre le discours et la situation de narration. Le sens réside donc et dans l'organisation interne de codes formels et dans la fonction du discours pour le rassemblement de la communauté, qui confesse le récit de son histoire.

Une confession de foi sous forme de récit

Si le discours de la prière est toujours récit-confession de foi, il faut ajouter immédiatement que cette confession de foi, dans la prière, se fait récit. Si bien que le formulaire liturgique crée une situation narrative : pour confesser, il fait « jouer » Dieu et les locuteurs comme acteurs d'un récit. On ne raconte pas des choses sur Dieu, mais ce que Dieu a fait, fait et fera, ou ce que l'on souhaite que Dieu fasse. *On se réapproprie donc l'action de Dieu* en faisant se répéter toujours à nouveau un discours qui raconte cette action.

Le formulaire de prière est donc un discours attestataire sous forme de récit et un récit dont la fonction est l'appropriation du récit. Si la lecture « théologique » fait l'unité du récit, il faut ajouter que ce propos interprétatif n'a de cohérence que par l'organisation même du récit puisque le discours « chrétien » a choisi d'être récit : le propos interprétatif (théologique) *est ce qui est dit par la structure du récit*.

Une tradition brisée

Récit-confession de foi et confession de foi qui ne peut être que récit, le discours de la prière est *fondateur*. Certes, l'allocutaire du discours est dénommé : la prière s'adresse à Dieu. Mais, de par le caractère public de la prière, dont on peut déceler des signes textuels, un second allocutaire est mis en jeu : l'assemblée. C'est elle qui reçoit le récit comme récit de son histoire-avec-Dieu lors même qu'elle l'adresse à Dieu. Cette identification entre locuteur et allocutaire se fait par la méditation de l'histoire racontée. Celui qui raconte le récit s'identifie avec celui qui le reçoit et avec celui qui est au centre du récit puisqu'il se raconte comme acteur du récit professé.

En racontant l'histoire en laquelle le locuteur est pris, le discours de la prière ouvre à un *au-delà du récit*. Le récit mis en œuvre est une figure diagrammatique de ce qui doit encore arriver à l'allocutaire qu'est le locuteur. La prophétie inverse le sens du récit en travail dans la prière : *on ne raconte plus, on annonce*. La tradition revient, mais comme *tradition brisée*. L'événement ne revient que comme porteur d'un sens à effectuer. La narration prend donc valeur de paradigme pour le présent. Ce que le récit raconte n'est que métaphore de ce qui arrivera. Si cela est vrai, il y a alors, dans le récit même, quelque chose qui résiste à la logique des actions et des épreuves. Le sens n'est plus dans le récit que les fidèles font ce qui leur arrive mais dans *ce qui leur arrive* par le récit de cette histoire.

Si la face narrative de la prière fait du croyant qui parle l'acteur premier de ce qui est raconté, puisque, dans cette narration, c'est son devenir-peuple-de-Dieu qui est dit, la face prophétique fait de Dieu l'acteur premier du discours. Le sujet premier de ce discours, qui en est aussi l'objet, est *Dieu lui-même entrant dans l'histoire*. Ce qui nous oblige à dire que la célébration est et reste première. Faire la théologie du discours de la prière ne pourra jamais, finalement, que renvoyer au silence et à l'adoration. Car il s'agira toujours de s'ouvrir au non-dit, à la venue à la parole, toujours renouvelée, de la Parole indicible. L'analyse du dire ne pourra jamais déboucher finalement que sur l'acte de laisser parler l'interdit.

Récit inversé, le discours de la prière ne raconte plus, *il annonce*. Mais parce que le discours chrétien de révélation passe par le récit de l'histoire salutaire, la prière ne peut annoncer qu'en racontant.

Une histoire structurante

Parce qu'à travers le récit il impose une lecture dramatique de l'histoire des hommes, la qualifiant d'histoire de salut et annonçant, en récit inversé, une histoire en devenir, le discours de la prière est encore *discours sapientiel*: il restructure en énonçant. Le récit devient programme et l'enchaînement narratif ouvre sur une épreuve. La prière dit l'homme comme acteur d'une histoire, ce qu'il a à être et ce qu'il n'est pas.

Le discours de la prière d'assemblée est traversé par plusieurs dynamismes qui se croisent et se superposent : narration, prophétie et sagesse. L'acte de locution mettant en oeuvre les mécanismes textuels du récit introduit les locuteurs dans l'acte de parole : la prière liturgique, ici et maintenant, devient un épisode du récit où se raconte l'Alliance. L'analyse textuelle s'arrête au seuil où la parole prise donne parole à la Parole.

La densité du discours, ses contraintes et ses codifications, les circuits du sens, sans lesquels le texte ne peut rien dire, sont les lieux où la Parole prend parole ; ils nous conduisent, lorsque nous les nommons, au *silence*. « Faire jouer Dieu » n'a de sens que lorsque nous nous laissons prendre au jeu. Alors le discours n'est plus un objet sur lequel discourir, il devient dialogue ; alors le texte n'est plus un assemblage de codifications, il devient prétexte ouvrant à l'adoration.

Michel Teheux, prêtre, docteur en théologie, docteur en sciences sociales. Actuellement curé de paroisse à Huy (Belgique) et professeur de liturgie à l'Institut supérieur de catéchèse et pastorale à Liège.

Jean-Pierre BATUT

La sexualité, le célibat et la résurrection

L

ESOUCI que le flambeau de la vie ne s'éteigne pas est un souci premier de l'humanité. Lorsqu'un être humain vient en ce monde, sa destinée s'inscrit dans une longue chaîne dont il ne connaît ni le point de départ ni le point d'arrivée. Mais il se sait d'abord fils ou fille de quelqu'un, et par conséquent destiné à devenir père ou mère à son tour.

Un foyer est toujours à l'intersection de la vie reçue et de la vie donnée. Il est le lieu où un homme et une femme trouvent le sens de leur vie et de leur relation par rapport à ce qui est en amont et en aval d'eux-mêmes : la relation première à leurs parents qu'ils ont quittés préparait leur propre relation. Le fruit de cette relation consiste dans les enfants qui, de nouveau, les quitteront un jour, lorsqu'ils auront été rendus capables d'assumer une relation conjugale et la relation parentale qui en découle.

Il y a, dit *l'Ecclésiaste*, un temps pour chaque chose de la vie, et d'abord un temps pour «*enfanter*» et un temps pour «*mourir*» (3, 2). Ces deux réalités sont liées : quand un être humain a enfanté, il a joué son rôle fondamental sur cette terre. Il a fait son devoir d'homme. La chaîne des générations ne se rompra pas à cause de lui : désormais, il peut mourir.

Chaque être humain vit ainsi pour faire vivre. La conscience de ce rôle primordial de l'individu au bénéfice de l'ensemble est particulièrement aiguë dans les civilisations primitives (prenons ce terme non en un sens qualitatif, mais au sens de proximité avec l'origine, avec ce qui est vital et élémentaire). On sait qu'elle l'est moins dans nos pays dits développés, ce

qui peut faire craindre qu'ils ne s'acheminent vers leur propre disparition, car une civilisation, comme un individu, peut ne plus avoir une volonté suffisante de survivre. Le reflux de la fécondité biologique n'est jamais anodin; il est bien plutôt la manifestation du désarroi spirituel qui mine de l'intérieur une communauté humaine.

Fécondité et stérilité dans l'Ancien Testament

La révélation biblique a pour première caractéristique de référer toutes choses à Dieu. Les jugements de valeur ne viennent qu'ensuite. Il en est ainsi de la sexualité. La première affirmation, c'est que la sexualité humaine, comme toutes choses, est créée. Elle n'est donc pas une force divine dont l'homme serait détenteur; pas davantage elle n'est un besoin élémentaire sans signification pour l'homme (pas plus d'ailleurs que le travail, ou le manger et le boire). Elle a donc un sens culturel, c'est-à-dire qu'elle fait partie de tout ce dont l'homme dispose pour ratifier sa dépendance et accomplir sa mission.

Comme l'effet constatable de l'exercice de la sexualité est la propagation de l'espèce, la fécondité apparaît à la fois comme un don et comme un devoir : l'adresse divine « *Soyez féconds, multipliez, emplissez la terre et soumettez-la* » (*Genèse* 1, 28) est inséparablement une bénédiction et un commandement. Par conséquent, on prend femme pour engendrer des enfants (cf. *Tobie* 8, 5-7), et leur venue au monde est naturellement comprise comme un signe de l'amitié de Dieu. La loi du lévirat témoigne que tout doit être fait pour que ce projet aboutisse : il faut aller jusqu'à épouser la femme de son frère afin qu'il ait malgré tout une descendance, si par malheur il est mort avant de lui avoir donné d'être mère (*Deutéronome* 25, 5). A l'époque patriarcale, ces préoccupations ne sont pas l'apanage des hommes, comme en témoigne le comportement de Sara, qui se résout à envoyer Abraham vers sa servante en lui disant : « *YHWH n'a pas permis que j'enfante; peut-être obtiendrai-je par elle des enfants* » (*Genèse* 16, 2).

Il va de soi que, dans cette perspective, le célibat n'a pas plus de sens que la stérilité elle-même. Si par impossible il était choisi, il ne serait rien d'autre qu'un déni de fécondité, une monstruosité au regard du corps social et de la *pietas* qu'il est en droit d'attendre de tous ses membres. Chacun sait que les difficultés auxquelles se heurte la pratique du célibat ecclésiastique dans de nombreux pays d'Afrique n'a rien à voir, de ce point de vue, avec les remises en question dont il est l'objet en Europe.

De même, en Israël, le refus de procréer équivalait à enfreindre le commandement de Dieu. Le cas de Ben Azzai, un rabbin du ^{1er} siècle de notre ère qui opta pour le célibat, est significatif à cet égard. « *Mon âme est suspendue à la Loi* », déclare-t-il pour se justifier de l'accusation d'aller contre la volonté divine. « *Ainsi, il ne me reste point de temps pour le mariage; le monde peut être entretenu par d'autres* ¹. » Le même prend grand soin de montrer par ailleurs son attachement à la doctrine biblique sur le mariage quand il ajoute : « *Celui qui ne se préoccupe pas de la propagation et de l'augmentation [du genre humain], l'Écriture le considère comme s'il amoindrait l'Image de Dieu qu'est l'homme* ². » Quant à la stérilité, elle est un déshonneur, comme si la stérile (on impute toujours la stérilité à la femme) était responsable du fait de ne pas procréer, ou du moins comme si sa stérilité était la sanction d'une faute antérieure, connue de Dieu seul. « *Suis-je à la place de Dieu qui t'a refusé la maternité ?* » demande Jacob à Rachel qui se désole de rester sans enfants (*Genèse* 30, 2).

Vie et résurrection : la stérilité guérie

On s'est souvent interrogé sur le voile de silence qui entoure l'idée de résurrection jusque fort avant dans l'Ancien Testament. Sans doute ce voile de silence a-t-il pour fonction de prémunir contre le travail de l'imagination et la tentation toujours menaçante de représenter ce qui ne peut l'être. Mais, dans la perspective qui nous occupe, il suffit de souligner qu'aussi longtemps que l'accent est mis sur la prolongation de l'espèce, l'idée de résurrection telle que nous la connaissons ne saurait exister. Pour qu'elle apparaisse, il faut en effet deux conditions :

1. que l'initiative de Dieu soit mise en avant par rapport à la fécondité biologique naturelle ;
2. que la personne prenne toute sa place à l'intérieur de la communauté humaine.

La première condition ne va pas de soi car, lorsque la fonction de procréation joue normalement au sein du couple, la fécondité n'apparaît pas comme quelque chose d'extraordinaire. C'est donc dans une situation humainement sans issue que Dieu va agir, celle du couple d'Abraham et de Sara. Tous deux sont avancés en âge, et Sara a cessé « *d'avoir*

1. STRACK-BILLERBECK, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch: «Das Evangelium nach Matth0us* », Munich, 1922, t. 1, p. 807.

2. *Ibid.*

ce qu'ont les femmes» (Genèse 18, 11) : c'est à partir de ces deux corps virtuellement morts que Dieu va manifester sa propre vie. Car « il n'y a rien de trop merveilleux pour Dieu » (18, 14) : affirmation qui préfigure celle de Luc 11, 37, « Rien n'est impossible à Dieu ».

Cela ne suffira pas encore, et le sacrifice d'Isaac en témoigne. Si Dieu donne à Abraham l'ordre d'offrir Isaac en sacrifice, ce n'est pas pour lui montrer, au moyen d'une macabre mise en scène, qu'il ne veut pas de sacrifices humains, mais pour le faire accéder à une conception nouvelle de la vie : non plus seulement celle qui se transmet par les voies normales de ce monde, mais la vie incorruptible, celle de la résurrection. C'est en tout cas dans ce sens que *l'Épître aux Hébreux* interprète l'épisode (cf. *Hébreux* 11, 19).

Pour les patriarches, il n'est question que de se survivre à travers ses descendants. Autrement dit, la question ne se pose même pas d'une vie éternelle de la personne. Ce qui perdure, c'est la descendance, la famille. La dispute entre Jésus et les sadducéens (*Matthieu* 22, 23-33) témoigne de la persistance de cette conviction dans les milieux religieux les plus conservateurs d'Israël : l'histoire de la femme aux sept maris, par laquelle ils tentent de mettre Jésus dans l'embarras, découle directement de leur option théologique hostile à la résurrection. Pour eux, l'idée même de résurrection est incompréhensible et absurde. Or, ce dont parle Jésus, c'est une vraie vie incorruptible de la personne, au jour où nous serons « comme des anges dans le ciel ».

Par conséquent, dans la logique nouvelle qui est ici introduite, la fécondité physique va se trouver relativisée au profit d'une conception totalement neuve, celle d'une *fécondité qui vient directement de Dieu* et qui anticipe, en ce monde, la résurrection au dernier jour.

Le célibat consacré au seuil du Nouveau Testament

Des indices peu nombreux, mais très sûrs, nous permettent d'affirmer, d'une part, qu'à l'aube de l'ère chrétienne, le phénomène nouveau du célibat consacré existe en Israël ; d'autre part que Marie, mère de Jésus, a certainement fait partie des juifs pieux qui décidaient de consacrer à Dieu leur célibat et leur virginité.

Le célibat consacré est attesté en milieu essénien à l'époque du Christ. Comment est-il devenu possible, alors qu'auparavant il constituait un déshonneur ? Justement à cause d'une progression de la révélation sur la

résurrection. Lorsque Jésus parle des « fils de la résurrection qui ne prennent ni femme ni mari », il se fait l'écho d'une découverte du judaïsme tardif, consécutive à la mort du peuple juif en tant que nation indépendante. Les moyens humains de survie ont révélé leur fragilité, tant sur le plan familial que sur le plan national. On ne peut donc plus attendre que de Dieu une vie nouvelle, et il n'est plus question de la concevoir sur le modèle de la vie d'ici-bas. La renonciation à la fécondité « normale » témoigne de la certitude que Dieu va intervenir pour donner ce qui ne peut venir que de lui, et que cette intervention est imminente.

Comment Marie peut-elle faire partie de ceux qui pensent ainsi et agissent en conséquence ? Nous n'en savons rien, mais l'exégèse du texte de *Luc* 1 nous amène à le supposer. Lorsque Marie dit à l'ange qu'elle ne connaît pas d'homme, la formule qu'elle emploie conduit à penser à un « propos de virginité » de sa part (et donc de la part de Joseph), c'est-à-dire de la décision déjà prise de vivre à deux une vie consacrée, sans faire usage des prérogatives du mariage. C'est la forme particulière que prend, pour Marie et pour Joseph, l'idée que « les temps sont accomplis » et que « le royaume des Cieux est tout proche » (*Matthieu* 3, 2 ; 4, 17). Très tôt, la tradition chrétienne a eu l'intuition de cette décision de la Vierge Marie, antérieure à l'Annonciation et la rendant possible : c'est l'origine de la fête dite de la Présentation de la Vierge Marie, toujours célébrée le 21 novembre, et où la tradition catholique voit à bon droit la fête du célibat consacré 1.

La logique du célibat consacré

Cette logique est préparée dès l'Ancien Testament, dans ce qu'on pourrait appeler le paradoxe de la stérilité. D'une part en effet, on continue à affirmer que la fécondité matérielle et biologique est un signe sûr de la bénédiction de Dieu et de la vertu de l'homme (cf. le début et la fin du livre de Job, de nombreux psaumes et écrits de sagesse). D'autre part, les interventions divines décisives qui font progresser la révélation se produisent dans des situations de stérilité, d'impuissance et de détresse : songeons encore à Sara, à Job, et bien sûr en premier lieu à la sortie d'Égypte. Tout se passe comme si Dieu faisait « mieux » éclater sa puissance dans une situation humainement sans issue que lorsque l'homme prospère. Plus

1. Pour de plus amples indications sur le « propos de virginité » de Marie, cf. René LAURENTIN, *Court Traité sur la Vierge Marie*, 5^e édition, Lethielleux, Paris, 1968, p. 24.

précisément : il semble que l'homme ne puisse vraiment réussir selon Dieu que lorsqu'il se trouve dans une situation où il ne peut plus rien attendre que de Dieu. Lorsqu'enfin il en sera sorti, aucun doute ne sera plus possible (en droit, du moins, car l'homme peut oublier — cf. *Deutéronome* 8) : c'est bien à Dieu, et à Dieu seul, qu'il doit sa prospérité et son bonheur.

Un autre élément apparaît ici : si Dieu agit dans ce genre de situations, cela signifie que, fondamentalement, elles ne correspondent pas à ce qu'il a voulu pour l'homme. Elles contrecarrent son dessein. Une cassure, une blessure est présente au sein de l'humanité, sans que Dieu en soit l'auteur. Et c'est justement là qu'il manifeste sa gloire (*Exode* 15, 1), non plus seulement de Créateur, mais de Sauveur. La création le situe dans la transcendance (il ne saurait être confondu avec rien de ce qui est créé) ; le salut le manifeste proche de l'homme, intérieur à son destin, « *descendu pour le faire monter* » (*Exode* 3, 8).

Tous les linéaments de la croix sont déjà posés ici : Dieu apparaît dans une mystérieuse connivence, non avec l'abondance et la sûreté de soi, mais avec la détresse et le dénuement. On peut évoquer à ce sujet la figure du pauvre dans l'Ancien Testament, et bien sûr celle du Serviteur souffrant qui, dans sa faiblesse même, devient l'« arme absolue » de Dieu (*Isaïe* 49, 1-3).

Le Dieu qui se révèle ici est un Dieu d'humilité. S'il intervient lorsque l'homme est faible, ce n'est pas seulement pour démontrer sa puissance, mais pour substituer une autre logique à la logique de puissance. La logique de puissance consiste à vouloir s'appropriier ce qui est à l'autre pour ne plus avoir besoin de lui. La logique du don, celle de Dieu, consiste au contraire à ne pas vouloir exister sans lui, c'est-à-dire sans donner et recevoir. Cette logique est celle de la croix.

Conséquences pour l'homme

Ici se produit pour l'homme, heureux ou non, célibataire ou marié, un renversement de perspective. Celui qui était faible, opprimé, blessé, espérait un revirement de situation qui le mettrait à égalité avec le fort et le dominateur, et même lui ferait prendre sa place pour dominer à son tour. Or, ce n'est pas cela qui arrive : au lieu de *devenir fort*, Israël a fait *dans sa faiblesse* l'expérience de la force de Dieu. ttre sorti de cette situation ne le dispense pas de continuer à s'appuyer sur Dieu, mais l'y pousse au contraire, non seulement parce que cette attitude s'est avérée payante, mais aussi parce que Dieu n'est pas un moyen, un « auxiliaire » dans une

situation désespérée. La vie de l'homme est de dépendre de lui : dépendance libre, consentie, mais dépendance tout de même (cf. par exemple le psaume 26). Pas plus que la détresse n'est surmontée par un simple retour à la situation antérieure, la stérilité n'est guérie par un simple « traitement de fécondité », fût-il d'origine divine. C'est véritablement d'une vie nouvelle qu'il s'agit, une vie où la logique humaine spontanée est complètement transformée : ce que j'ai et ce que je fais n'est plus une démonstration de mes capacités, mais une preuve de la puissance de Dieu. Saint Paul en tirera toutes les conséquences dans son « hymne à la faiblesse » de la *Deuxième Épître aux Corinthiens*, au chapitre 12. Au couple abaissement-exaltation qui décrit l'itinéraire du Christ correspond désormais pour le croyant un couple faiblesse-force, enraciné dans le mystère pascal. Mais s'il en est vraiment ainsi, les espérances les plus folles me sont permises : dans la stérilité, une fécondité surnaturelle, et dans la mort, la résurrection.

Ce qui est guéri par Dieu appartient désormais à Dieu : Isaac restera toujours don de Dieu, et Dieu sait le montrer ! Samuel, né miraculeusement du couple stérile d'Anne et d'Elqana, sera *nazir*, consacré au Seigneur... C'est une autre manière de définir la vie nouvelle : une vie toute à Dieu, et qui par conséquent devient pour les autres non plus un sujet d'opprobre, mais exactement le contraire : un moyen de comprendre le sens profond de leur propre vie. « *Beaucoup d'hommes verront, ils craindront, ils auront foi dans le Seigneur* » (*Psaumes* 39, 4).

Le mariage selon l'économie nouvelle

L'enseignement du Christ suppose manifestement la possibilité des *deux* états de vie que sont le mariage et le célibat. Jésus lui-même, comme avant lui Jean-Baptiste, a choisi de ne pas se marier. Il n'a pas pour autant dévalorisé le mariage, mais, en le présentant comme une possibilité et non comme un automatisme, il en a fait une *vocation*. Il n'y a en effet de vocation que si au moins une autre voie est possible. Une voie obligée n'est pas une vocation. Désormais, célibat et mariage sont deux vocations possibles pour un croyant. Il n'y a donc aucun antagonisme entre eux, mais bien une complémentarité, à condition de les comprendre et de les vivre non par rapport à soi et pour soi, mais en réponse à Dieu et selon sa volonté.

Peut-on détailler davantage? Certainement, toujours en référence à l'enseignement du Christ. Renvoyant dos à dos deux écoles rabbiniques de

son temps, l'école laxiste de Hillel et l'école rigoriste de Chammai, celui-ci affirme sans la moindre ambiguïté l'indissolubilité du mariage, justement parce qu'il est l'oeuvre de Dieu et qu'il n'est pas au pouvoir de l'homme de défaire ce que Dieu a fait (cf. *Matthieu* 5, 31-32 ; 19, 1-9 et parallèles). Par le fait même, il demande aussi aux époux de vivre dans la fidélité. Mais ce n'est pas tout : nous constatons, à travers ce que nous dit saint Paul, que ces vertus sont celles-là mêmes avec lesquelles le Christ a vécu son propre célibat : il l'a vécu en effet de manière totale et définitive. Autrement dit : les vertus propres au mariage sont désormais «interchangeables»; et, par conséquent, le célibat selon le Christ n'a rien d'un repliement égoïste sur soi, mais il est fait pour une forme nouvelle de relation à Dieu et aux autres. Relisons le texte fondamental de la lettre aux Éphésiens :

Maris, aimez vos femmes comme le Christ a aimé l'Église : il s'est livré pour elle afin de la sanctifier (...). Car il voulait se la présenter à lui-même toute resplendissante, sans tache ni ride ni rien de tel, mais sainte et immaculée. De la même façon les maris doivent aimer leurs femmes, comme leurs propres corps. Aimer sa femme, c'est s'aimer soi-même (...). Ce mystère est de grande portée ; je veux dire qu'il s'applique au Christ et à l'Église (5, 25-32).

S'agit-il ici du célibat, ou du mariage ? Des deux, car le célibat du Christ est un mariage ! Mais ce mariage n'est pas particularisé, et de ce fait il peut s'élargir aux dimensions de l'humanité tout entière. L'élue s'appelle ici l'Église, c'est-à-dire les hommes et les femmes de tous les temps et de tous les lieux, rassemblés en un seul corps pourvu seulement qu'ils acceptent la seigneurie du Christ sur leurs vies.

Là est justement toute la question. Comment sommes-nous concernés par ce bel idéal, nous qui ne sommes pas le Christ ? Précisément en acceptant d'entrer dans son mystère d'Alliance, et en vivant toutes nos relations humaines en fonction de lui. C'est ainsi que le mariage chrétien rend présentes, ici et maintenant, les noces du Christ et de l'Église. «Rendre présent », c'est la fonction de tout sacrement. Il est d'abord un signe, un symbole de ce que Dieu a fait pour nous. Mais il ne s'arrête pas là : par le canal du sacrement, nous savons que le Christ vient réaliser pour nous maintenant ce qu'il a fait autrefois quand il était sur la terre. Le mariage ne symbolise pas seulement l'union du Christ et de l'Église, il la contient comme une force : il peut donc conduire les époux chrétiens à l'amour et au sacrifice mutuel, pour autant qu'il est fondé sur le don que le Christ a fait de lui-même à l'Église, en l'aimant jusqu'à mourir pour elle.

De la relation Christ-Église à la relation homme-femme

Nous en arrivons ici au point le plus délicat de notre réflexion : le parallèle entre la relation entre le Christ et l'Église d'une part, et la relation entre l'homme et la femme de l'autre, nous conduit en effet tout droit, s'il est assumé jusqu'au bout, à voir dans le mariage un rapport dissymétrique entre des personnes égales. Que les personnes soient égales en dignité au regard de Dieu, cela tombe sous le sens : « Il n'y a ni Juif ni Grec, il n'y a ni esclave ni homme libre, il n'y a ni homme ni femme; car tous vous ne faites qu'un dans le Christ Jésus » (*Galates* 3, 28). Le problème est de faire droit à la fois à cette affirmation sans équivoque, et à la symbolique développée par le même Paul, qui fonde tout aussi clairement la relation conjugale sur la relation dissymétrique du Christ et de l'Église.

Par hypothèse, ces deux assertions pauliniennes ne sauraient être contradictoires, et cela sans avoir à recourir à la courante et trop facile dichotomie entre les idées «évangéliques» de Paul et les idées «conditionnées» par la culture de son temps. On sait que l'une des déclarations les plus suspectes du péché mortel de sexisme, «*Il est bon pour l'homme de s'abstenir de la femme*» (*1 Corinthiens* 7, 1) n'est autre qu'une citation par l'apôtre de la lettre reçue de ses correspondants, et non une prise de position personnelle : «*J'en viens maintenant à ce que vous m'avez écrit, à savoir qu'il est bon pour l'homme de s'abstenir de la femme.* » Dans les versets suivants, il s'emploie à redresser avec tact l'encratisme sous-jacent à cette prise de position abrupte. Il n'en affirme pas moins, comme le fera après lui toute la Tradition, la supériorité du célibat (tel qu'il le vit, c'est-à-dire, au sens large, consacré) sur l'état de mariage, mais la pointe demeure : les deux conditions, à partir du Christ, sont ordonnées l'une à l'autre et enracinées dans le même mystère.

La dissymétrie consiste précisément en ceci que l'homme, marié ou non, représente le Christ, alors que la femme, de son côté, représente — ou mieux : incarne — l'Église, c'est-à-dire l'humanité telle qu'elle se situe face à Dieu. Faute d'admettre cela, il ne paraît guère possible, jusqu'à preuve du contraire, de fonder théologiquement le fait que le sacrement de l'ordre demeure réservé à des hommes. Cette pratique aussi ancienne que l'Église, et sur laquelle elle n'entend pas revenir, suppose en effet pour être comprise qu'on accepte de se départir d'un «*refus de la différence très marqué par l'individualisme égalitaire*» et qui ne saurait

permettre « d'accéder à la pensée symbolique de l'asymétrie entre l'homme et la femme I ».

Comment l'égalité demeure-t-elle sauve à l'intérieur de cette dissymétrie? En vertu, nous semble-t-il, du couple faiblesse-force dont nous avons tout à l'heure signalé le rôle essentiel qu'il joue dans la relation à Dieu. Ce couple faiblesse-force vaut pour l'Église en tant qu'elle s'appuie sur le Christ : l'Église expérimente dans sa faiblesse la force même du Christ qui l'anime. De ce point de vue, elle est subordonnée au Christ. Le Christ, cependant — et c'est là le point décisif —, vit selon la même logique, en tant qu'il s'appuie sur le Père comme l'Église s'appuie sur lui : « *Le Christ parle en moi*, dit Paul, *lui qui n'est pas faible à votre égard, mais qui est puissant parmi vous* » (2 Corinthiens 13, 3). Voilà pour le rapport de l'Église au Christ. Mais voici la contrepartie : « *Il a été crucifié en raison de sa faiblesse, mais il est vivant par la puissance de Dieu* » (2 Corinthiens 13, 4).

Tout ce que le Christ est et possède, il le tient d'un Autre, le Père. Dirait-on que l'homme, s'il est vrai qu'il représente le Christ, ne tient rien de lui? Certes non car, hommes aussi bien que femmes, « *vous êtes au Christ* » (1 Corinthiens 3, 22). Mais il lui revient d'être le signe de cet Autre pour sa femme et pour ses enfants.

« Mâle et partenaire »

La Bible affirme d'entrée de jeu que la différence sexuelle ne peut pas être le reflet d'une sexualité divine : Dieu est au-dessus de la différence des sexes. Il ne reste qu'une possibilité : la différence sexuelle exprime ce qu'il y a de plus profond dans le rapport que Dieu entretient avec sa création. Ce rapport, en effet, est de nature sponsaie, comme on le voit dès le livre d'Osée et le *Cantique des cantiques*. Le fait que Dieu crée l'homme à son image ne signifie donc pas que l'homme et la femme reproduiraient statiquement un pôle masculin et un pôle féminin préexistant en Dieu, mais qu'ils expriment dynamiquement dans leurs relations la relation de Dieu avec l'humanité, dont il veut faire son épouse, en lui donnant une participation à sa propre fécondité, celle qui débouche dans la résurrection : « *Ils ne peuvent plus mourir* » (Luc 23, 36 a).

1. T. ANATRELLA, « Madame le Prêtre? », dans *La Croix* du 26 novembre 1992, p. 23.

Mais la question demeure : *si*, dans la relation entre l'homme et la femme, l'homme représente Dieu et la femme la créature, la femme ne risque-t-elle pas d'apparaître comme la créature de l'homme, comme un « objet » inférieur à lui? De cette infériorité, il n'est absolument pas question dans le texte biblique. Si l'homme tient par rapport à la femme la place de Dieu, ce n'est pas au sens où ils se substituerait à l'unique Créateur. En outre, les noces de Dieu avec l'humanité ne sont pas dans la perspective de la création, mais dans celle de l'Alliance. C'est à une créature libre, capable d'acceptation et de refus, que Dieu s'adresse désormais, non à une marionnette : la femme représente donc, par rapport à l'homme, l'humanité *en tant qu'elle est partenaire de Dieu*.

Le *Targum* vient éclairer cette affirmation quand il traduit « homme et femme » par « mâle et partenaire ». Ce dernier mot est à lui seul un commentaire, car il signifie littéralement « compagne de joug », de même d'ailleurs que le mot français conjoint. Le joug à porter ensemble est celui de l'Alliance (cf. *Matthieu 11*, 28-30), mais seule la femme est dite partenaire, parce que c'est en elle, et non pas en l'homme, que l'humanité est révélée dans sa qualité de partenaire de Dieu.

Par rapport à la femme, l'homme est représentant de Dieu. Il importe de bien comprendre la signification du mot représenter. Il ne signifie pas s'identifier avec, mais au contraire *tenir la place d'un absent* ; être, au sens propre, son lieutenant. C'est ainsi que, par rapport à sa femme, l'homme représente Dieu sans s'identifier à lui. La femme, pour sa part, représente l'humanité, non pas simplement en tant que créée, mais en tant que partenaire de l'Alliance, c'est-à-dire dans toute sa stature d'être libre, doté de la capacité du oui et du non.

« Représenter » signifie rendre présent, non par substitution, mais de manière *instrumentale*, comme un lieutenant n'est que l'instrument de celui qu'il représente. Cette fonction, dans la Bible, est la fonction *sacerdotale*. En Israël, tout mâle est un prêtre en puissance, même s'il existe des grands prêtres et une tribu sacerdotale. La *barmitsva* du jeune juif est un rite sacerdotal de lecture publique de la Parole de Dieu. Dans la liturgie familiale, dont la place est centrale pour le judaïsme, le père de famille préside le repas pascal comme représentant de l'autorité du Dieu

I. Les réflexions qui suivent doivent beaucoup à des notes encore inédites du P. Jean-Miguel Garrigues.

de l'Alliance. On comprend de la sorte que le Christ n'ait appelé que des hommes au sacerdoce apostolique de la Nouvelle Alliance.

L'homme est choisi en vue du rôle sacerdotal pour des raisons profondes, qui tiennent à sa masculinité. Le propre de l'individu masculin est de se projeter dans l'agir. Son désir est de se jeter en avant, de se bâtir lui-même. Il y a toujours en lui une dimension prométhéenne, une tentation larvée de se substituer au Créateur. Cette tentation prend la forme de l'imaginaire, du surmoi, d'un projet de vie : en d'autres termes, *l'homme a besoin de faire pour se sentir être*. Il lui est très difficile de vivre une situation de passivité, d'inactivité : d'où le rôle irremplaçable que joue le travail pour satisfaire son désir d'auto-affirmation.

C'est précisément cet agir, ce travail, ce projet, que Dieu demande à l'homme de lui offrir, afin de se servir de lui comme d'un canal qui le rendra présent au milieu de l'humanité. Dès lors, il faudra dire que la fonction sacerdotale de l'homme ne découle pas d'une supériorité, mais d'une infériorité par rapport à la femme dans le domaine spirituel. Pour l'homme, être c'est faire ; la femme, elle, n'a pas besoin de faire pour se sentir exister. Par la fonction sacerdotale, l'homme exécute une tâche qui est à la mesure de son ambition, en même temps qu'elle l'oblige à se soumettre à la majesté et à la gloire de Dieu ; cela, non seulement quand il est ministre du culte, mais aussi en tant que travailleur ou père de famille.

La femme, ministre de la résurrection

Lorsque Dieu s'adresse à la créature, celle-ci se reconnaît comme étant celle à qui Dieu parle. L'attitude des femmes qui suivent Jésus dans l'évangile est significative à cet égard : elles écoutent sa Parole, alors que les hommes s'enthousiasment pour l'offre d'« embauche » qu'il leur adresse : « *Venez à ma suite, je ferai de vous des pêcheurs d'hommes.* » La différence se manifeste de façon plus criante encore au moment de la Passion. Les hommes sont en plein désarroi en voyant crucifier leur leader, parce qu'ils vivent sur le registre du faire plus que sur celui de l'être. Que faire désormais ? Cette question n'est pas celle des femmes : elles sont toujours présentes alors que les hommes sont partis, elles regardent et attendent, alors qu'on peut se demander si les hommes ont jamais pris le temps d'attendre et de regarder. Parce qu'elle vit dans une plus grande connivence avec le sacré, la femme pourrait être tentée de sacraliser la

personne de l'homme, qu'il s'agisse du prêtre ou de son mari. Il lui est demandé, au contraire, de reconnaître la fonction sacrée de représentation qui est celle de l'homme sans pour autant sacraliser sa personne. On peut évoquer ici la façon dont sainte Catherine de Sienne savait distinguer la fonction de « vicaire du Christ » exercée par le pape de toutes les faiblesses et de tous les péchés de la hiérarchie ecclésiastique de son temps. Dans le respect qu'elle témoigne aux ministres sacrés, il n'y a pas de place pour une quelconque idolâtrie. Elle est cependant convaincue qu'à travers des mains impures, ce sont les trésors de la grâce divine qui arrivent jusqu'à elles : « *miracle des mains vides* » du Curé de Bernanos.

Tant que le sacerdoce demeure masculin, il demeure impossible que l'instrument de Dieu se confonde avec Dieu lui-même. Chez la femme, au contraire, la fonction sacerdotale se dévoie facilement en direction de la magie. Dans les cultes païens du début de notre ère, il était fréquent de trouver des prêtresses, ce qui montre que le choix exclusif d'hommes pour le sacerdoce nouveau n'est pas, de la part du Christ, une concession aux préjugés de son temps. Jésus, fidèle à la tradition d'Israël, distingue fermement l'exercice du sacerdoce de la participation à la sacralité cosmique qui caractérise les cultes de la fécondité dans lesquels des femmes exerçaient la fonction sacerdotale. La relation à Dieu est spontanément vécue par la femme sous le mode conjugal : dès lors, le danger est grand d'épouser les puissances sacrales au point de ne plus rechercher le contact avec Dieu dans une distance maintenue.

Mais la grandeur de la femme est de pouvoir être le *réceptacle de la grâce et*, par conséquent, le sanctuaire de la vie divine. Là aussi, l'exemple de Catherine de Sienne est saisissant. On connaît les deux paroles que lui adresse le Christ : la première, « *Je suis Celui qui est, tu es celle qui n'est pas* », exclut radicalement toute confusion ou médiumnité ; la seconde, « *Fais-toi capacité et je me ferai torrent* », vient à la rencontre de l'immense désir qui définit la féminité. Il s'agit du désir d'être connue, au sens biblique de ce terme, c'est-à-dire au sens conjugal. Il ne s'agit pas seulement de la connaissance sexuelle, mais de quelque chose de bien plus vaste, que la sexualité à elle seule ne saurait satisfaire. Le problème majeur de l'homme par rapport à la femme est justement son incapacité de la connaître parfaitement, absorbé qu'il est par son besoin d'activité. Comme le dit le psaume 45 (verset 11) : « *Arrêtez, sachez que je suis Dieu !* » Parce qu'elle limite et informe cette aspiration prométhéenne de l'homme, la femme lui permet de s'accepter comme créature en reconnaissant que sa puissance ne vient pas de lui, mais de Dieu (2 *Corinthiens* 4, 7).

La virginité comme affirmation de la résurrection

Il faut le redire : la virginité comme valeur chrétienne se distingue de toutes les formes qu'elle peut prendre ailleurs, en ceci qu'elle a toujours un sens sponsal¹. Elle continue en Marie, qui est à la fois Vierge, Épouse et Mère.

La femme est donc essentiellement en attente de Dieu qui est son Époux et l'objet de son désir. En elle seule, l'attente de l'humanité peut s'élargir à la mesure d'un don infini, celui de la vie incorruptible. Le Samedi saint est à la fois le jour de la désespérance de l'homme, terrassé par le démenti opposé à ses espoirs humains, et le jour de l'espérance indéfectible de Marie en la résurrection promise. C'est par elle que, dans le silence du tombeau, l'affirmation masculine «*Je suis venu pour faire ta volonté*» (Hébreux 10, 7 ; cf. Psaumes 39, 8-9) peut rejoindre et faire aboutir l'affirmation féminine «*Qu'il me soit fait selon ta parole*» (Luc 1, 38).

Dans son rapport à l'homme, la femme, tout en recevant Dieu par lui, ne se soumet pas à lui, mais à Dieu à travers lui. Servante de Dieu, elle est initiatrice pour l'homme : sa tâche est en effet de l'initier au mystère de la créature, que Dieu a créée afin de pouvoir l'épouser.

Au pied de la croix, le disciple bien-aimé est le seul homme resté présent. Il se tient, nous dit l'évangile, «*auprès de* » la Mère de Jésus (Jean 19, 26). Sans doute ne faut-il pas comprendre ce détail comme suggérant un soutien qu'il lui apporterait, mais bien l'inverse : c'est elle qui se tient debout à ses côtés («*stabat Mater* ») et qui l'aide à tenir. C'est alors que Marie devient Mère des hommes.

Si la femme est fragile à cause de l'immensité de son désir qui la rend follement vulnérable, elle est invulnérable dès lors qu'elle fait remise à Dieu de cet immense désir. C'est dans cette force qu'elle peut réenfanter l'homme, après qu'elle l'a vu dans toute sa faiblesse. La femme est certes fragile, mais elle n'est pas faible. Le mystère de la femme est un mystère de force.

¹ Le paganisme connaît certes des exemples de virginité, mais de nature très différente, comme la virginité des vestales, dont le rôle sacré de gardiennes du feu exigeait l'intégrité, ou comme celle d'Artémis-Diane, déesse de la chasse, qui est plutôt une femme qui ne veut pas d'homme. Quant à la virginité des moines de l'Inde et du bouddhisme, elle se situe dans une perspective de désincarnation totalement étrangère à la mentalité biblique.

Le secret de Dieu est donc, en définitive, d'utiliser chacun à partir de sa pauvreté fondamentale. L'homme, qui n'a guère par nature le sens du sacré, devient ainsi serviteur du sacré. La femme, qui est vulnérable, se voit demander d'offrir à Dieu sa vulnérabilité et son désir. L'homme, pour sa part, a toujours tendance à refuser de laisser Dieu agir et de se laisser faire par lui. Lorsque, inévitablement, il rencontre la croix, la femme lui est indispensable pour lui apprendre à être humain.

Comme le souligne Jean Paul II, «*si l'Église est dirigée visiblement par la hiérarchie qui est confiée à des hommes, elle est dirigée invisiblement bien plus encore, de manière charismatique, par les femmes* ». C'est par elles, et singulièrement à travers le témoignage de fécondité surnaturelle de la virginité consacrée, que l'histoire de l'Église peut tout entière se lire comme une histoire de grâce. Comme la Femme de l'Apocalypse (Apocalypse 12), elle met au monde le Christ total et préside au grand jour de la recréation du monde.

**Envoyez-nous des adresses de personnes
qui pourraient s'Intéresser à Communio.
Nous leur adresserons un spécimen gratuit.**

Mgr Claude DAGENS

Des temps nouveaux pour l'évangélisation

IL Y A QUATRE ANS, lorsque a été lancé le synode diocésain de Poitiers, Mgr Rozier et moi-même avons engagé ce travail synodal dans une double perspective : comme une *opération vérité* et comme une *opération ouverture*.

Opération vérité : car il s'agit de regarder en face, lucidement, la situation présente de notre foi et de notre Église. Et de le faire selon la vérité de notre vocation chrétienne : c'est-à-dire pas seulement avec des éléments statistiques qui mesurent la courbe, sans doute descendante, de la pratique religieuse et des ressources humaines de l'Église, mais surtout avec le simple courage des fidèles du Christ qui se mettent devant la question commune : Seigneur, qu'attends-tu de nous pour les temps qui sont les nôtres ? Voilà l'opération vérité qui se déroule en terre poitevine, comme elle va se dérouler en terre périgourdine*.

Quant à l'opération ouverture, elle renvoie évidemment à l'exigence d'ouverture au monde que nous avons retenue du concile Vatican II. Mais il faut aujourd'hui aller plus loin : ce n'est pas seulement l'Église qui est appelée à s'ouvrir au monde, c'est aussi le monde qui attend d'être ouvert à Dieu et à l'Évangile, surtout dans certains domaines de sa vie, qui semblent parfois radicalement fermés à toute transcendance. A nous, par conséquent, et à notre Église de s'ouvrir à ces terrains et à ces appels nouveaux de l'évangélisation, dans notre société en état d'incertitude.

* Ce texte est celui d'une conférence donnée à la cathédrale de Périgueux le dimanche 7 mars 1993, à l'occasion de l'ouverture de son synode diocésain.

Je n'ai évidemment aucune compétence pour orienter le travail du synode de Périgueux. Mais j'ai la liberté d'un voisin et d'un ami pour faire entendre ici des questions décisives qui nous sont certainement communes et qui jalonnent la réflexion que je vous propose, dans l'ordre de la vérité et dans l'ordre de l'ouverture :

—pourquoi parler de temps nouveaux pour l'évangélisation ?

—comment aborder des terrains nouveaux pour l'évangélisation ?

Des temps nouveaux pour l'évangélisation

Notre première responsabilité consiste à être réalistes ou, plus précisément, à comprendre et à aimer notre temps pour y former, comme disait saint Augustin, « *l'Église de ce temps* » : une Église qui croit, qui espère et qui évangélise.

Prendre la mesure du temps que nous vivons

À sept ans de la fin du xx^e siècle, c'est une énorme banalité de reconnaître que nous sommes actuellement confrontés à des mutations considérables, et d'autant plus considérables qu'elles n'étaient généralement pas prévues.

Je pense évidemment à la métamorphose accélérée du continent européen, de l'Atlantique à l'Oural, par suite de l'effondrement de l'ordre établi à Yalta, avec la décomposition presque foudroyante de l'empire communiste et la reconstruction très difficile de ces sociétés qui restent des sociétés malades, à force d'oppression et de mensonge. Des équilibres anciens ont disparu presque sans violence, et des équilibres nouveaux se cherchent parfois dans la violence, comme on le voit en ce moment dans ce que l'on appelle pudiquement l'ex-Yougoslavie.

Mais, comme Jean Paul II nous en a avertis dans son encyclique de 1991, *Centesimus Annus*, l'Occident libéral ne devrait pas se réjouir trop vite de son équilibre actuel. D'autant plus que la crise économique, avec le mal endémique du chômage, crée un état d'incertitude dont personne ne voit l'issue, ni à gauche, ni à droite, ni au centre. Peut-être avons-nous du mal à reconnaître que la crise actuelle n'est pas seulement la crise économique du travail et de la production, mais qu'elle est aussi et d'abord une crise des finalités.

Où allons-nous ? où va notre monde ? Et à quoi servons-nous dans ce monde qui ne peut plus bénéficier du développement continu qui a mar-

qué les quarante dernières années ? Ces questions ne sont pas seulement celles des responsables politiques, elles sont les nôtres, lorsque nous sommes exposés à ces carences du progrès économique qui traite les êtres humains comme des objets manipulables selon les lois du marché ou de la technique.

Bref, nous sommes bel et bien sortis de cet ordre du monde, qui était peut-être un désordre, mais où l'on bénéficiait d'une certaine assurance sur l'avenir. Nous voilà entrés dans un temps d'incertitudes, où nous avons tous le droit et la mission de demander : Seigneur, où allons-nous ? Et comment veux-tu que nous vivions en croyant et en espérant, tout en partageant les incertitudes de tous ?

Quelle place pour la foi chrétienne dans notre société

À ces questions radicales, Dieu ne répond pas du haut du ciel. Il nous met devant nos responsabilités de croyants et il me semble qu'il nous demande de ne pas être simplistes, mais de bien mesurer quelle est la situation du christianisme et de l'Église dans notre société.

Car le risque est ici d'être sommaire. Et l'on peut être sommaire de bien des façons. Soit en se fiant à la vitesse acquise, et en ignorant que des temps nouveaux appellent des engagements nouveaux. Soit en se contentant de quelques slogans faciles qui ne peuvent pas être des projets d'évangélisation. L'ouverture au monde est un de ces slogans faciles, comme si l'Église avait attendu Vatican II pour être l'Église de la mission, de l'action catholique, du renouveau biblique et liturgique et du courage de la foi face au nazisme et au communisme. A l'inverse, il serait trop facile de condamner ce monde, sous prétexte que le laïcisme et la sécularisation l'auraient rendu définitivement imperméable à la révélation de Dieu.

Mieux vaut reconnaître humblement que notre monde actuel est sans doute comme l'histoire de toujours : un mélange de bon grain et d'ivraie, une *permixtio comme* disait encore saint Augustin, un méli-mélo où les réalités négatives côtoient les germes de renouveau. Ce contraste ou cette ambiguïté me semblent particulièrement réels quand on examine la place actuelle du christianisme dans notre société.

a) D'un point de vue culturel, on observe partout les progrès de l'indifférence, une sorte d'incapacité à aller au-delà de ce qui est immédiatement visible et utile, sans parler des difficultés croissantes pour la

transmission de la foi, qui sont la souffrance permanente des parents et des grands-parents chrétiens comme de beaucoup d'éducateurs — dans l'enseignement catholique autant que dans l'enseignement public.

Et pourtant, on évoque en même temps une sorte de « retour du religieux », où certains voient une chance et d'autres une menace. Et derrière la formule facile, il y a des hommes et des femmes en quête d'harmonie intérieure, d'expériences spirituelles guidées par des gourous venant d'Extrême-Orient, ou d'extrême Occident. Comme si la dimension religieuse de l'être humain resurgissait en force après avoir été refoulée ou niée.

Encore plus largement, il faut reconnaître que des gens autrefois étrangers à toute préoccupation religieuse sont aujourd'hui disponibles au moins à la question de Dieu, et parfois à ces raisons de croire qui sont inscrites dans la Tradition de l'Église, et que des catéchismes récents n'hésitent pas à proposer à tous.

b) Si nous passons du domaine culturel au domaine social, il faut bien constater le même contraste ou la même ambiguïté. D'un côté, les chrétiens peuvent avoir l'impression d'être marginalisés comme chrétiens. Que la foi soit une opinion privée, qui inspire des convictions et des comportements individuels, on veut bien l'admettre. Mais surtout, que cela n'interfère pas avec les réalités sociales ou politiques, sauf si l'on sert de force d'appoint à des programmes préétablis. En d'autres termes, le christianisme doit rester en marge de la grande histoire : qu'il fasse partie du patrimoine national, avec ses monuments et ses croyances, passe encore ! Mais qu'il puisse contribuer, avec ses ressources spécifiques, à l'avenir de notre société, cela dépasse l'entendement !

Et pourtant, cette marginalisation s'accompagne d'un autre phénomène : ici et là, on se tourne vers des chrétiens, vers des institutions chrétiennes, catholiques, pour solliciter d'eux et d'elles une sorte de partenariat. Comme si la pratique de la séparation entre l'Église et l'État était de plus en plus dépassée et débordée ! Cela se vérifie dans le domaine de l'enseignement, même si ce partenariat passe par bien des tâtonnements et peut-être des maladroites. En tout cas, la guerre des deux France, identifiées aux deux écoles, la publique et la catholique, est bel et bien en voie d'épuisement. Il s'agit désormais de répondre à ce formidable défi qu'est la transmission des valeurs qui nous font vivre et, pour ce qui est de l'école catholique, des valeurs de vie qui sont liées à la personne de Jésus Christ et à la tradition vivante de l'Église.

Mais c'est surtout dans le domaine de la vie quotidienne des communes et des régions que la présence de l'Église est aujourd'hui attendue

et réclamée, notamment par des responsables publics. Quand un pays se désertifie, que la jachère gagne et avec elle le désarroi des habitants, il apparaît que l'Église ne se réduit pas à des murs et à des clochers, si beaux soient-ils. L'Église est faite d'hommes et de femmes vivants, qui veulent vivre, et pas seulement survivre, et qui ont la liberté de partager leurs raisons de vivre et même de conduire jusqu'à Celui qui se propose à tous comme « *le chemin, la vérité et la vie* ».

On peut bien traiter d'en haut les chrétiens comme des survivants ou des attardés. En bas, sur le terrain, on sait bien qu'ils portent en eux, parfois sans le savoir, des ressources profondes de vie et d'espérance. L'évangélisation passe par cette confiance retrouvée en nous-mêmes, à cause du Seigneur qui fait de nous les signes de sa présence.

c) C'est à ce niveau-là, où se posent des questions simplement humaines de vie et de mort, que des jeunes nous attendent et nous interpellent, surtout s'ils sont inquiets de leur propre avenir.

Il est toujours risqué de parler des jeunes en général. Pourtant, personne ne me démentira si j'affirme simplement qu'ils participent, à leur manière de jeunes, aux incertitudes qui nous marquent tous. Il ne faudrait pas trop vite les dire différents de nous : plus incertains, plus fragiles, plus fascinés par l'immédiat, sans doute. Mais ils révèlent ainsi ce qui manque à notre société : des raisons de vivre, d'espérer, de lutter, qui soient plus fortes que nos raisons de douter, de nous résigner, de baisser les bras.

Mon expérience d'évêque, appelé depuis cinq ans à rencontrer et à retrouver régulièrement beaucoup de jeunes, m'a appris autre chose. Oui, beaucoup de jeunes sont fragiles, humainement, à cause de familles disloquées, de repères brouillés, de travail difficile à trouver. Mais, en même temps, ils sont en état d'attente et non pas de refus ou de rejet. Ils sont sensibles, profondément sensibles aux adultes qui ne se paient pas de mots mais qui donnent aux mots de la foi leur poids de vie, de vérité, de droiture, de bonté, de solidarité active.

Ce qui me préoccupe le plus, ce n'est pas leur fragilité, même quand elle va jusqu'à la tentation suicidaire. C'est notre hésitation d'adultes, et parfois d'Église d'adultes, qui ne savons pas ou n'osons pas entrer en dialogue avec eux, et décèler au-delà des critiques immédiates leur attente profonde d'une vérité qui fait vivre.

Souvent, j'ai été à la fois surpris et heureux de savoir que, pour certains jeunes, la référence au Dieu vivant et à sa présence discrète et fidèle

passait d'abord par des grands-parents. Comme si Dieu ne se fait pas seulement à la chronologie pour se communiquer à nous, mais nous faisait signe aussi à travers des vies simplement données et fidèles, jusqu'au bout. Au-delà des discontinuités d'aujourd'hui, le courant de la foi continue de venir de loin : des profondeurs de nos vies familiales et de nos solidarités humaines, plus fortes que toutes les ruptures qui nous éprouvent.

Le (1) modèle » d'Abraham et de Sara

Voilà donc la nouveauté des temps que nous vivons : des temps de contrastes parfois violents, où le christianisme et l'Église sont, à la fois et paradoxalement, refoulés et sollicités, marginalisés et attendus, traités en étrangers et honorés comme-des partenaires.

Que l'évangélisation soit un défi pour notre foi, cela n'est pas nouveau. Cela se vérifie dès la naissance de l'Église, dans le monde païen de l'antiquité. Mieux vaut le reconnaître avec lucidité : nous sommes toujours aux débuts de la foi. L'Esprit-Saint n'en finit pas de faire de nous des hommes et des femmes qui croient, et surtout dont la foi est une foi luttante, espérante, parfois contre toute espérance. Et c'est pourquoi, au terme de ce panorama introductif, je n'hésite pas à vous proposer un modèle pour nous encourager à affronter dans la foi les défis qui sont devant nous. Ce modèle vient de loin, de très loin, des débuts même du peuple de Dieu.

Il s'agit d'Abraham et de Sara, ce couple de croyants qui vont se trouver à l'origine de la longue marche du peuple de Dieu. A la source de tout se tient le Dieu vivant, qui est sorti de lui-même pour appeler Abraham. Cet homme a répondu, est sorti de chez lui, et sa vie tout entière ne sera plus que réponse à Dieu qui appelle. Réponse personnelle, mais qui, du même mouvement, ouvre l'histoire humaine à la fois vers Dieu et vers les promesses humaines de Dieu : une terre, une descendance, un peuple. A tel point que des historiens, même incroyants, voient dans cet événement de révélation l'origine d'un mouvement inépuisable, qui traverse l'histoire humaine et la dépasse.

Et surtout, après la réponse d'Abraham, va se réaliser l'inespéré : la naissance d'Isaac, l'enfant du rire. Et les deux rires de sa mère, Sara, restent pour nous un programme de vie. Le premier rire, lors du premier passage de Dieu à Mambré, est le rire du scepticisme et du doute : Dieu se moque de nous, il ne sait pas le poids accablant de nos inerties et de nos impossibilités humaines. Mais la promesse s'accomplit, Isaac vient

au monde, et alors le rire de Sara change totalement : il est le rire de la reconnaissance et de la joie. Oui, Dieu est libre de faire germer la vie en nous, même quand nos corps, nos sociétés, nos institutions chrétiennes semblent entravés par des forces de mort. C'est le mystère de la force de Dieu qui passe à travers nos faiblesses humaines. C'est le mystère même de notre foi, qui ne se mesure pas seulement à nos conditionnements culturels et sociaux, mais qui demeure un don de Dieu, un don toujours nouveau et qui vient toujours ouvrir en nous des chemins nouveaux.

Tel est un synode : non pas une tactique pour mobiliser nos forces limitées, mais une opération de renouveau et de réveil de la foi, qui s'adresse à tous et à chacun, pour que tous et chacun nous devenions semblables à Abraham et à Sara, en étant simplement des croyants : acceptant d'avancer dans l'inconnu et d'aller vers ces terrains nouveaux qui attendent notre présence.

Des terrains nouveaux pour l'évangélisation

Quels sont donc ces terrains nouveaux qui appellent comme une nouvelle évangélisation? Et par cette formule, où certains voient parfois la menace d'un retour en arrière, d'une restauration pour temps de décadence, j'entends, comme le pape Jean Paul II, la chance d'un renouveau missionnaire de l'Église entière : parce que nous sommes entrés dans des temps nouveaux de notre histoire et parce qu'il nous faut comprendre avec une liberté nouvelle ce qui est attendu de l'Évangile du Dieu vivant, dans des domaines où la vie humaine, l'avenir humain, le bonheur humain sont en question.

Et spécialement dans trois domaines auxquels je me limiterai, parce qu'ils me semblent les plus évidents et les plus urgents :

- le domaine de la vie sociale, en crise de finalités ;
- le domaine de la vie familiale et affective, en attente de repères et de soutiens ;
- le domaine de l'expérience religieuse, qui demande elle aussi à être évangélisée à frais nouveaux.

Évangéliser une société en crise de finalités

Je partirai de ce qui nous touche le plus directement dans notre région : la crise durable et grave du monde rural. Crise économique et sociale : cela est certain, avec les phénomènes complexes de surproduction,

de surendettement, et en même temps de limitations autoritaires, avec le système des quotas ou de la jachère. Sans oublier la dimension européenne et internationale de cette crise si difficile à maîtriser.

Mais il me semble qu'il y a plus grave et plus profond que la crise économique. Il y a la crise des finalités que l'on perçoit jusqu'à l'angoisse lorsque des ruraux, des exploitants agricoles se demandent à quoi ils servent, ce que devient leur place dans la société française s'ils ne sont plus utiles ni pour nourrir l'Europe, ni pour aider le tiers monde encore affamé. Et l'on entend alors des cris de détresse profonde devant cette impuissance générale, non seulement à maîtriser des mécanismes économiques, mais à donner à ce monde rural dans son ensemble quelques orientations pour son avenir.

Et c'est ici que se greffent les questions posées par les écologistes, quand ils demandent de respecter la nature et de ne pas traiter la terre ou les animaux comme des objets que l'on pourrait manipuler en fonction des seules lois de la productivité.

Je n'ai pas l'intention d'entrer dans ce débat sur le développement et la crise du monde rural. Je pense seulement que les questions, parfois angoissées, qui proviennent du monde rural se posent à l'ensemble de notre société : il ne s'agit plus seulement d'appliquer des techniques, il s'agit de les maîtriser. Et surtout, il s'agit de savoir au nom de quoi, au nom de quelle conception de l'être humain et de la nature on décide de ce qui est économiquement utile et nécessaire.

Et je me demande alors si, comme chrétiens, croyant au Dieu créateur de ce monde, nous n'avons pas notre part de responsabilité, hier dans un développement qui se croyait infaillible, aujourd'hui dans les changements de trajectoire qu'il s'agit d'opérer au niveau des finalités. C'est là que les chrétiens ne peuvent pas se contenter d'être une force d'appoint par rapport à tel ou tel programme économique ou politique. Au risque de paraître différents, n'avons-nous pas à employer nos ressources propres pour aider notre société à ne pas devenir inhumaine?

Et nos ressources propres se trouvent d'abord dans la révélation de Dieu, surtout quand il nous confie la terre avec ce qu'elle produit. Du grand récit de la Création, nous avons retenu l'impératif de la croissance. Comme s'il suffisait d'augmenter les courbes de production pour collaborer au geste créateur de Dieu. Mais nous avons souvent oublié que l'homme a d'abord été constitué gérant de la création devant Dieu. Gérants, c'est-à-dire comptables de nos activités, et responsables devant quelqu'un qui porte le monde par sa Parole. De sorte que ce monde,

cette terre, ces animaux, ces paysages ne peuvent pas être soumis à n'importe quelles manipulations, comme s'ils n'étaient le résultat que du hasard et de la nécessité. La nature demande elle aussi à être respectée, accueillie, aimée et remise entre les mains de l'homme, et pas seulement des techniques et des lois du marché.

Je suis convaincu que l'Église a aujourd'hui la liberté de prendre des initiatives nouvelles pour faire entendre ces questions graves, qui rejoignent les inquiétudes de beaucoup. Et, de même que la JAC d'autrefois a accompli un magnifique travail de formation au service du développement des campagnes, comme on disait alors, je me demande s'il n'y aurait pas lieu d'entreprendre ce même travail de formation dans des conditions nouvelles — en réunissant divers acteurs de notre société, spécialement dans le monde rural, pour répondre à cette question qui retentit comme un défi : Que voulons-nous pour notre société ? comment déterminer les limites et les normes de l'action transformatrice de l'homme ? pourquoi la nature et la vie ont-elles besoin d'être respectées et défendues ?

À nous, croyants, de ne pas oublier que le premier article du *Credo*, qui porte sur Dieu le Père créateur, peut aujourd'hui être professé et vécu comme un encouragement à notre responsabilité commune pour ce monde en crise de finalités.

Évangéliser la vie familiale

L'évangélisation de la vie familiale est une belle formule, mais qui recouvre des réalités profondément humaines et sensibles, et souvent terriblement blessées. Blessées par l'éclatement de beaucoup de couples, par la difficulté générale qu'éprouvent des jeunes à s'aimer de façon définitive et à concevoir l'amour comme plus qu'un sentiment passager. Blessées par un appauvrissement du dialogue entre mari et femme, entre parents et enfants — pour des raisons multiples qui tiennent aux conditions de travail et de vie dans ce monde incertain. Blessée, la vie familiale est en même temps un haut lieu d'attentes profondes : attente de confiance et de tendresse, surtout quand la vie est dure, le travail peu gratifiant et les relations ordinaires marquées par l'anonymat.

Et quand on pense à l'Église catholique face à ces réalités complexes et mouvantes de la vie familiale, on pense spontanément à la manière des médias : on pense à un code de bonne conduite, avec des règles autoritaires qui empêcheraient le plaisir, qui brimeraient la liberté et qui seraient finalement aux antipodes de ce qu'on imagine de l'Évangile.

Mais l'Évangile est ce qu'il est : un appel à la liberté par le dépassement et aussi par la reconnaissance de nos défaillances humaines.

Peut-être avons-nous, nous le peuple des croyants et des pratiquants, à redonner toute sa place à la Parole de Jésus telle qu'elle retentit dans l'Évangile. C'est une parole de salut qui se fonde sur l'ordre de la Création : « *Dieu les créa homme et femme* », et donc « *que l'homme ne sépare pas ce que Dieu a uni* ». L'exigence d'indissolubilité du couple fait aussi partie intégrale de l'Évangile. Jésus-Christ ne se résigne jamais à nos ruptures d'alliance, dans le mariage comme dans d'autres formes de vie.

Et, en même temps que l'exigence, il y a dans l'Évangile ce qui ne cessera jamais d'inspirer la Parole et la morale de l'Église : une révélation de l'homme et de la femme, avec ce qu'il y a en chaque être humain d'unique, de fragile, et d'attente profonde d'un salut qui dépasse nos moyens humains.

À cet égard, aucun épisode de l'Évangile n'est peut-être plus saisissant que la rencontre, près du puits de Jacob, de cette femme de Samarie, une femme et une étrangère qui a eu cinq maris — et celui avec qui elle vit n'est pas son mari. À cette femme, Jésus demande à boire. Elle s'étonne. Alors s'engage cet étonnant dialogue qui va conduire peu à peu Jésus à susciter en cette femme une épreuve de vérité qui ne la blesse pas, mais qui lui révèle de quoi elle est capable : d'accueillir le don de Dieu pour elle, le don de Dieu qui est tout entier dans cet homme nommé Jésus, parce qu'il est le Fils de Dieu, venu « *chercher et sauver ce qui était perdu* ».

Il y a, dans ce dialogue, les fondements indépassables de toute la morale chrétienne concernant non seulement la vie familiale, mais plus largement ce que l'on appelle la vie affective, psychologique et sexuelle. Et, par-delà tous les cas particuliers et tous les problèmes particuliers, il y a dans ce récit la révélation en acte de ce qui fonde le sens chrétien du corps, de la sexualité et de l'amour.

Simplement ceci : chaque être humain est unique, comme cette femme, et chaque être humain demande et attend d'être traité comme une personne et non comme un objet. Et l'Église n'a pas d'autre but que de défendre, contre vents et marées, ce caractère unique de chaque être humain, de l'instant de sa conception à l'heure de sa mort ; et, parfois, elle doit user d'arguments précis pour garantir cette défense inconditionnelle de la vie humaine.

En même temps, à la manière de Jésus, l'Église est farouchement réaliste. Elle accepte l'être humain, l'homme et la femme, tels qu'ils sont, limités et faillibles. À l'opposé de certains rêves d'harmonie totale et de liberté absolue, qui recouvrent de formidables illusions, la morale chrétienne n'est pas une morale du tout ou rien. Elle accorde toute sa place à la loi de gradualité, qui reconnaît que l'on ne peut pas demander tout à tout le monde, mais qu'il y a aussi des situations d'échec qu'il n'est pas au pouvoir des hommes d'abolir, mais d'assumer.

À nous tous, hommes et femmes, mariés ou célibataires, engagés dans le mariage ou dans le célibat pour le Royaume, de faire entendre cela, cette morale inspirée par l'Évangile qui ne dit pas d'abord le permis et le défendu, mais qui dit et dira toujours, avec intransigence s'il le faut, et aussi avec patience, que toute créature de Dieu, si blessée soit-elle, est appelée à la liberté d'aimer et d'être aimée, et que le plus grand péché consiste sans doute à désespérer de cette liberté qui s'enracine dans l'amour du Christ.

Évangéliser l'expérience religieuse

Il y a à peine une vingtaine d'années, on pronostiquait le dépérissement des religions et l'avènement d'une cité totalement séculière. Et, à l'intérieur même de l'Église, on avait parfois devancé ce pronostic, en refusant et en refoulant les demandes seulement religieuses — traitées de païennes — au profit d'un appel unilatéral à une foi pure et engagée.

Mais le pronostic est en train d'être totalement démenti par la réalité. Voici que le religieux revient, sous des formes parfois étonnantes, plus ou moins étrangères, ou païennes, ou gnostiques. En tout cas, on ne peut plus mépriser la dimension religieuse de l'homme, surtout quand on reconnaît, comme en Afrique, qu'elle est un haut lieu d'attente de Dieu, ou que l'on constate que l'adhésion religieuse a soutenu ou soutient des combats de libération en Europe de l'Est et en Amérique du Sud — sans parler de l'islam, qui se développe en Europe et nous pose des questions nouvelles sur les rapports entre la prière et la vie sociale, surtout en période de Ramadan.

Bref, c'est une simple exigence de réalisme qui conduit à reconnaître parmi nous l'expérience ou les expériences religieuses comme un terrain nouveau d'évangélisation. Cette exigence passe et passera par notre capacité d'accueil de ce que nous n'attendions pas : en particulier quand des parents demandent le baptême pour leur enfant, sans parvenir à se

dire chrétiens, ou quand des hommes et des femmes pétris de culture technique se tournent vers des lieux spirituels, vers des monastères, pour libérer en eux une part refoulée de leur humanité.

Mais l'accueil ne suffit pas. Il faut aussi avoir le courage du discernement, en particulier pour démasquer des tendances gnostiques, c'est-à-dire le rêve permanent d'accéder à une religion supérieure qui synthétiserait toutes les autres, et qui permettrait d'atteindre au divin par la révélation d'un message réservé à quelques initiés. Avec le risque aussi d'assaisonner le Christ à la sauce gnostique, en le présentant comme une entité supérieure qui dispenserait de toute relation avec l'Église, puisque l'Esprit-Saint suffirait à satisfaire la quête spirituelle.

Face à ces tentations, il nous faut simplement être honnêtes et fidèles à la révélation de Dieu, au Dieu d'Abraham, de Moïse, et de Jésus, son Fils. Le Dieu des juifs et des chrétiens. Ce Dieu est étonnant : c'est lui qui vient à nous, par sa Création, par sa Loi, par son Verbe fait chair. Et voilà l'expérience religieuse qui reçoit une nouvelle orientation : au lieu de s'élever vers le divin, à force d'ascèse ou d'extases, l'homme est simplement appelé à accueillir Dieu qui vient à nous.

Et cette venue de Dieu, ce don de Dieu se manifeste en cet homme nommé Jésus dont le dernier mot, le dernier signe est en forme de croix. Totale ouverture de l'homme à Dieu, en Jésus crucifié. Totale ouverture de Dieu aux hommes, dans le même événement du Golgotha. Tout est dit là pour toujours : « *Dieu est Amour* » et « *par sa croix il a tué la haine* » (Éphésiens 3, 16).

De Pierre et Paul à l'Église de cette fin de xx^e siècle, le message essentiel n'a pas changé : le christianisme, c'est la révélation de l'amour de Dieu en Jésus-Christ. Et le signe actuel de cette révélation, c'est nous, comme Corps du Christ. Voilà l'Église, pauvre et sainte, avec, en son coeur, l'eucharistie : « *Mon corps livré pour nous... Mon sang versé pour vous...* »

Et l'on comprend alors que la religion chrétienne est vraiment une affaire de vie et de mort, et pas seulement d'expérience religieuse. Telle est pour aujourd'hui la mission de l'Église : notre prière, notre liturgie, nos sacrements, tout comme nos engagements, nos luttes, nos solidarités, n'ont d'autre but que de révéler cette source de vie qui jaillit de notre Seigneur, crucifié et ressuscité. On ne peut pas aller plus loin dans l'expérience religieuse, parce qu'il n'y a rien au-delà de l'amour de Dieu quand il se donne et qu'il attend d'être accueilli et communiqué.

Le chemin d'Emmaüs

S'il me fallait, pour finir, récapituler ce travail nouveau d'évangélisation, cette « *nouvelle évangélisation* » qui nous attend, je n'hésiterais pas à évoquer le chemin d'Emmaüs comme une référence décisive non seulement pour votre synode diocésain mais, plus largement, pour que notre Église tout entière révèle et communique au monde l'espérance du Christ.

Le chemin d'Emmaüs, c'est une histoire personnelle, presque secrète, qui commence par le doute et le désarroi et qui s'achève par la joie de croire, et surtout par la joie de comprendre que nos épreuves elles-mêmes ne sont pas perdues, à cause de Jésus-Christ mort et ressuscité.

Le chemin d'Emmaüs, c'est une pédagogie concrète de l'espérance pour temps de crise et d'incertitude. À la source de cette pédagogie, il y a quelqu'un qui consent à faire route avec nous, tels que nous sommes : c'est Jésus, le crucifié du Golgotha, qui sait le poids de nos souffrances et qui a toujours la liberté de s'approcher de nous et de nous écouter, même si nos yeux, nos coeurs et nos consciences « *sont empêchés de le reconnaître* ».

L'Église sacrement du Christ, l'Église qui évangélise ne peut pas se comporter autrement que son Seigneur : elle aussi, et nous avec elle, nous avons reçu la mission d'être ces compagnons de route qui consentent à accueillir, à comprendre, à partager ce qui blesse notre humanité, de près ou de loin. Cela s'appelle aujourd'hui la solidarité. Cela doit pouvoir s'appeler aussi la charité : c'est-à-dire cet amour fort qui ne commence pas par juger, mais par comprendre.

Le langage de la proximité, de la solidarité, du partage nous est familier. Tant mieux ! Mais attention : il ne faudrait pas nous arrêter en chemin. Car la route d'Emmaüs va plus loin qu'Emmaüs.

N'oublions pas : après le temps prolongé de l'accueil et du partage, il y a le moment de révélation et de mission. « *Alors leurs yeux s'ouvrirent et ils le reconnurent.* »

Et ces hommes, dont l'espérance a été réveillée, vont devenir eux-mêmes des messagers de Pâques, pas seulement des compagnons de route, mais des croyants, des convertis, des témoins qui ne pourront plus taire ce qu'ils ont vu et entendu, et d'abord la victoire de leur Seigneur sur la mort et le mal, et la réalité de sa résurrection.

Des temps nouveaux pour l'évangélisation

Cette victoire passe par un moment décisif : le moment de la fraction du pain, de l'eucharistie. À cette heure-là, nous savons que nos expériences de mort ne peuvent rien pour empêcher le Christ de nous communiquer sa force de vie, de vie donnée, de vie ouverte à notre humanité, à chacun de nous, pour aujourd'hui et pour toujours.

Et c'est à partir de cette eucharistie d'Emmaüs, qui ouvre sur le monde et sur l'Église naissante, que je n'hésite pas à vous adresser un appel : que l'Église qui évangélise soit aussi l'Église qui célèbre et qui prie ! qu'il n'y ait pas chez nous d'Église à deux visages ou à deux classes : d'un côté, les spécialistes de l'engagement dans le monde, et, de l'autre, les spécialistes de la prière et de l'adoration !

Que notre Église entière, dans ses paroisses, dans ses mouvements d'action catholique, dans ses services, soit, du même élan, cette Église heureuse de partager et de propager cette assurance forte qui animait l'apôtre Paul :

Oui, j'en ai l'assurance : ni la mort, ni la vie, ni les anges, ni les dominations, ni le présent, ni l'avenir, ni les puissances, ni les forces des hauteurs, ni celles des profondeurs, ni aucune autre créature, rien ne pourra nous séparer de l'amour de Dieu manifesté en Jésus Christ notre Seigneur (*Romains* 8, 38-39).

J'ai cité l'apôtre Paul, mais je suis heureux de pouvoir citer aussi une femme née en terre périgourdine, à Mussidan, et morte dans la banlieue parisienne, à Ivey. Madeleine Delbrel demeure une référence vivante pour ces temps nouveaux d'évangélisation, surtout quand elle nous rappelle, en termes passionnés, que notre mission est de laisser battre en nous le cœur de Jésus Christ.

L'Évangile n'est annoncé vraiment que si l'évangélisation reproduit entre le chrétien et les autres le cœur à cœur du chrétien avec le Christ de l'Évangile. Mais rien au monde ne nous donnera la bonté du Christ sinon le Christ lui-même. Rien au monde ne nous donnera l'accès au cœur de notre prochain, sinon le fait d'avoir donné au Christ l'accès au nôtre (*Nous autres, gens des rues*, p. 271).

Là est le secret de toute évangélisation en profondeur...

Claude Dagens, né à Bordeaux en 1940. Études de lettres et d'histoire à l'École normale supérieure et à l'École française de Rome, de théologie à l'Institut catholique de Paris. Agrégé de l'Université, docteur ès-lettres et en théologie. Prêtre en 1970. Professeur au séminaire de Bordeaux et doyen de la faculté de théologie de Toulouse jusqu'en 1987. Évêque auxiliaire de Poitiers en 1987. Dernières publications : *Le Maître de l'impossible*, Paris, 1988 ; *Introduction générale aux Moralia in Job* de saint Grégoire le Grand, Rome, 1992. Membre du comité de rédaction de *Communio* en français.

Prochains numéros septembre-octobre 1993

(tome XVIII, 5 - n° 109)

LA CONSCIENCE, ENTRE DROIT ET MORALE :

Marie-Christine Gillet, Nicolas Aumonier,

Servais Pinckaers, Stéphane Robilliard,

Reinhard Low, Oliver O'Donovan...

6. Heureux les miséricordieux

Sujets déjà traités

tome I (1975-1976)

1. la confession de la foi
2. mourir
3. la création
4. la fidélité
5. appartenir à l'Église
6. les chrétiens et le politique
7. exégèse et théologie
8. l'expérience religieuse

tome IV (1979)

1. « Il a pris chair et s'est fait homme »
2. laïcs ou baptisés
3. Satan, « mystère d'iniquité »
4. l'éducation chrétienne
5. le mariage
6. l'Église : une histoire

tome VII (1982)

1. « Il est ressuscité »
2. le plaisir
3. le dimanche
4. la femme
5. la confirmation
6. la sainteté de l'art

tome X (1985)

1. le jugement dernier
2. l'enfance
3. le sacrifice eucharistique
4. la prière chrétienne 5-
6. l'avenir du monde

tome XIII (1988)

1. la communion des saints
2. la foi
3. cosmos et création
4. religions orientales
5. les cœurs purs
6. la souffrance

tome XVI (1991)

1. la vie éternelle
2. l'Église, une secte ?
3. la papauté
4. les affligés
- 5-6. l'islam

tome II (1977)

1. Jésus, « né du Père avant tous les siècles »
2. les communautés dans l'Église
3. guérir et sauver
4. au fond de la morale
5. l'eucharistie
6. la prière et la présence

tome V (1980)

1. la Passion
2. la violence et l'esprit
3. après la mort
4. les religions de remplacement
5. l'autorité de l'évêque
6. le corps

tome VIII (1983)

1. le catéchisme
2. le pluralisme
3. « il est monté aux cieux »
4. sciences, culture et foi
5. la réconciliation
6. quelle crise ?

tome XI (1986)

1. l'Esprit-Saint
2. les immigrés
3. le royaume
4. lire l'Écriture
5. la pauvreté
6. la famille

tome XIV (1989)

1. la rémission des péchés
2. Hans Urs von Balthasar 3-
4. la révolution
5. les miracles
6. l'imagination

tome XVII (1992)

1. un seul Dieu
- 2-3. sauver la raison
4. le Nouveau Monde
5. Henri de Lubac
6. Les Églises orientales

tome III (1978)

1. « né de la Vierge Marie »
2. la justice
3. la loi dans l'Église
4. la cause de Dieu
5. la pénitence
6. la liturgie

tome VI (1981)

1. « descendu aux enfers »
2. aux sociétés ce que dit l'Église
3. miettes théologiques
4. les conseils évangéliques
5. qu'est-ce que la théologie ?
6. les prêtres

tome IX (1984)

1. « Il est assis la droite du Père »
2. le travail
3. le pouvoir
4. l'espérance
5. le sacrement des malades
6. biologie et morale

tome XII (1987)

1. l'Église
2. bienheureux persécutés ?
3. l'âme
4. la vérité
5. sainteté dans la civilisation
6. foi et communication

tome XV (1990)

1. la résurrection de la chair
2. la modernité - et après 3-
4. l'Europe
5. l'église dans la ville
6. former des prêtres

tome XVIII (1993)

1. le Nom de Dieu
2. homme et femme, il les créa
3. l'écologie
4. l'acte liturgique

Seuls sont encore disponibles les numéros récents. Consultez notre secrétariat.

Dépôt légal : troisième trimestre 1993 - N° de CPPAP : 57057 - N° ISBN : 2-907 212-43-5 - N° ISSN : X-0338-781-X - Directeur de la publication : Rémi Brague - Composition : Express Compo, 3, route de Nassandres, 27110 Le Neubourg - Impression : Normandie Roto-Impression, France.

Revue catholique internationale
COMMUNIO

XVII, 4 — juillet-août 1992

Le Nouveau Monde

« Voilà un monde à peu près comme le nôtre, tout en terre ferme, habité, peuplé, policé, distingué par Royaumes et Empires, garni de villes qui surpassent en beauté, grandeur, opulence toutes celles qui sont en Asie, Afrique, Europe, il y a plusieurs milliers d'années: et qui doute que d'ici à quelque temps il ne s'en découvre encore d'autres ? »

Pierre Charron, *De la Sagesse* (1601),
II, 2 (éd. Corpus, p. 409).

« C'est tout comme ici. »

Nolant de Fatouville,
Arlequin Empereur de la Lune (1684).

Sommaire

Éditorial

Olivier CHALINE : **1492, à l'Ouest, rien de nouveau ?**

- 5 Il fallut près d'un siècle pour que l'existence du Nouveau Monde fût pour l'Europe plus qu'une information étrange et marginale, sans rapport avec ses préoccupations principales. La péninsule ibérique fut incontestablement en avance sur l'Europe du Nord-Ouest, dont la prise de conscience plus tardive fut souvent liée à l'attrait des trésors des Indes et à la *légende noire* antihispanique.

L'aventure de la découverte

Mgr Francisco José ARNAIZ (sj) : **Plus de lumières que d'ombres**

- 21 Lors des voyages consécutifs à ceux de Colomb, se distinguèrent d'extraordinaires missionnaires. Leur action fut déterminante pour l'Amérique qui doit beaucoup à ces fils de l'Espagne animés par une infatigable volonté de propager la foi chrétienne.

Lope de VEGA : **Stances à la croix du Nouveau Monde**

32

Luis ADAO da FONSECA : **Découvertes et voyages océaniques**

- 35 Les nouveautés dues aux premières navigations dans l'Atlantique s'intègrent d'abord dans un système traditionnel de savoir et de la connaissance. C'est à partir des années 1480 qu'elles sont reconnues comme telles par les marins portugais qui dépassent la Guinée.

Marius-François GUYARD : **Christophe Colomb, héros claudélien**

- 46 Christophe Colomb, « *cet homme qui portait le Christ et qui avait le nom de la Colombe* », est présent dans toute l'œuvre de Claudel qui n'en a pas fait un saint mais un être de désir pourvu d'une mission.

Interrogations

Antonio GARCIA y GARCIA (of m) : **La découverte du Nouveau Monde et les pré-décèsseurs de F. de Vitoria**

- 58 L'Espagne est le seul colonisateur à s'être interrogé sur la légitimité de son action. La vigueur de la réforme religieuse ibérique et l'influence de l'active école théologique et juridique de Salamanque expliquent cette exceptionnelle réflexion.

Benoît-Dominique de la SOUJEOLE (op) : **Le droit des Indiens chez saint Thomas et son école**

- 76 Pour répondre aux questions nées de la conquête, la tradition théologique dominicaine a insisté sur le respect dû aux sociétés païennes. L'infidèle qui n'a jamais reçu la foi n'est pas un ennemi, encore moins un pécheur qui mérite châtement. Le déposséder de ce qu'il possède par droit naturel ou l'asservir serait du brigandage. Propager la foi ne requiert que des moyens évangéliques.

Ezequiel Pedro GWEMBE (sj) : **Rencontre des cultures**

- 90 L'histoire des découvertes le montre, la rencontre des cultures n'est pas toujours communion. Il faut cependant la célébrer, car comment les autres continents sauraient-ils autrement que le Dieu de Jésus-Christ est le père de tous les hommes?

Évangélisation

João Evangelista MARTINS TERRA : **Le patronage portugais**

- 93 L'exemple du patronage portugais permet de comprendre quel fut le cadre juridique de l'évangélisation du Nouveau Monde. Il imposait aux souverains ibériques d'importantes obligations, non sans leur accorder des pouvoirs étendus.

Damien VORREUX (ofm) : **Les franciscains et l'évangélisation du Nouveau Monde**

104 Dès le début de la *Conquista*, les franciscains sont à l'oeuvre. Ils accueillent Colomb et l'accompagnent. Ils disent la première messe en Amérique, fournissent les premiers évêques et le premier martyr du Nouveau Monde.

Ana Ofelia FERNANDEZ : **Saint Toribio de Mogrovejo, patron de l'épiscopat d'Amérique latine**

114 Archevêque de Lima de 1578 à 1606, Toribio de Mogrovejo fut une des figures marquantes de l'épiscopat. Juriste et apôtre, il déploya une considérable activité pastorale.

Marie-Cécile BÉNASSY-BERLING : **Sur la spiritualité en Amérique ibérique à l'époque coloniale**

119 à Il existe une coloration hispano-américaine de la spiritualité, due à l'énorme effort de l'Espagne impériale. Constructions d'églises, musique, images, confréries et pèlerinages sont autant de témoignages de cette vitalité religieuse qui se manifeste encore au XIX^e siècle, lors des guerres d'Indépendance.

Signets

Pierre MARTIN-VALAT : **Le maître est là : relire Malègue**

130 L'honnêteté : voilà le mot qui définit le mieux Joseph Malègue, en sa plus haute signification.

Stanley L. JAKI : **L'absolu au-delà du relatif. Réflexions sur Einstein**

135 Einstein eut la malchance d'employer l'expression *principe de relativité*. Cet intitulé est peut-être le plus maladroit de toute l'histoire de la physique. Ce terme mal entendu introduit une confusion qui n'est pas surmontée malgré les efforts ultérieurs d'Einstein lui-même.

Communio exprime sa vive gratitude à la fondation Calouste Gulbenkian à Paris et à sa directrice Madame Belchior qui ont aidé à la réalisation de ce numéro.

Olivier CHALINE

1942, à l'Ouest rien de nouveau ?

LES événements importants ne manquent pas à la fin du xv^e siècle. La réforme de l'Église est un souci répandu tandis que l'imprimerie prolifère. La poussée ottomane atteint l'Adriatique au point de menacer l'Italie méridionale, mais en 1492 la *Reconquista* s'achève par la prise de Grenade. La volonté d'unifier religieusement l'Espagne conduit, en cette même année, à l'expulsion des juifs des États des Rois catholiques. Mais l'expédition d'un Génois, entré *in extremis* au service d'Isabelle la Catholique après avoir essuyé un refus du roi du Portugal, n'est pas du nombre de ces événements qui frappent durablement les contemporains. L'impact des découvertes de Christophe Colomb, passé un premier étonnement, n'est que peu considérable. L'idée d'un Nouveau Monde a bien du mal à s'imposer I.

Le Nouveau Monde, entre l'impossibilité et l'indifférence

Admettre un Nouveau Monde s'avérait bien difficile et Christophe Colomb était tout à fait persuadé qu'il n'y en avait pas. Il avait atteint l'extrémité de l'Asie et s'appropriait à aborder aux pays de Cipangu et de Cathay décrits par Marco Polo². Il ne semblait pas non plus exclu de retrou-

1. Cet éditorial doit beaucoup aux réflexions de l'historien anglais J.H. ELLIOTT, publiées sous le titre *The Old World and the New (1492-1650)*, Cambridge, 1970.

2. Voir Jacques HEERS, *Christophe Colomb*, Paris 1991, rééd., pp. 201-221 ; Marianne MAHN-LOT, *Portrait historique de Christophe Colomb*, Paris, rééd., 1988 ; A. ZYSBERG, « Le grand voyage de Christophe Colomb », *L'Histoire*, n° 146, juillet-août 1991, pp. 50-59.

ver ces mystérieux juifs chassés par Vespasien et dont on avait perdu la trace. Ce refus n'était sans doute pas unanimement partagé, mais l'expression même de *Nouveau Monde*, employée par l'humaniste italien Pierre Martyr, conservait un sens très vague qui ne correspondait pas à celui que nous serions aujourd'hui tentés d'y voir. En 1503, Amerigo Vespucci parlait de *Mundus novus* dans le récit d'une de ses navigations, quelques années avant que le géographe Martin Waldseemüller ne donne aux terres découvertes le nom d' *America* ¹. Colomb, après avoir eu son heure de gloire finit par être un peu oublié, Hernân Cortés l'éclipsant à partir des années 1520 ². De son refus du Nouveau Monde qui lui avait fait rechercher toutes les similitudes possibles avec les descriptions de Marco Polo, il resta une dénomination assez durable, celle d'Indes occidentales, qui traduisait l'embarras devant ces terres inattendues.

Le regard porté sur elles ne faisait pas nécessairement place à la nouveauté. On voyait ce qu'on s'attendait à voir et on cherchait aussi des repères connus pour décrire la réalité locale au prix d'une transposition. Pour les compagnons de Cortés au Mexique, les pyramides étaient des « *mosquées* » et les desservants des lieux de culte des « *alfaquies* », c'est-à-dire des ulémas. En même temps, face à la flore ou à la faune, on disait ne pas pouvoir décrire parce que c'était différent ³. Ces terres occidentales étaient l'occasion d'un étonnant jeu du même et de l'autre.

1. Carmen BERNAND et Serge GRUZINSKI, *Histoire du Nouveau Monde*, t. I, De la découverte à la conquête, Paris, 1991, pp. 167-193.

2. Voir Bartolomé et Lucile BENASSAR, *1492, un nouveau monde ?* Paris, 1991, pp. 50-55. Après diverses tentatives, au xvⁿ siècle, pour le remettre au premier plan, dues à Lope de Vega ou à Calderon, Christophe Colomb sortit à peu près indemne de la légende noire du temps des Lumières et fut célébré par le xix^e siècle, notamment en 1892 lors du quatrième centenaire. Il y eut autant de Colomb que d'interprétations de la découverte de l'Amérique, un Colomb pour manuels scolaires débarrassé de toute dimension religieuse, comme un Colomb héros claudélien qui nous est présenté par M. GUYARD, « Christophe Colomb, héros claudélien ».

3. J.H. ELLIOTT, *op. cit.*, pp. 45-50 et C. BERNAND et S. GRUZINSKI, *op. cit.*, p. 282.

D'Hispaniola (Saint-Domingue aujourd'hui), les conquérants étaient passés à la Nouvelle-Espagne. Ils pensaient reproduire le royaume de Castille, transplantant outre-mer la noblesse militaire, les seigneuries, les réseaux d'alliance et d'amitié en s'inspirant du précédent récent de la conquête de Grenade. Dès leur installation à Hispaniola, ils avaient en tête trois grandes expériences, comme l'explique Serge Gruzinski : « *d'une part le legs africano-lusogénois qui allie l'exploration au troc avec les indigènes, d'autre part la tradition castillane de la Reconquista ibérique avec ce qu'elle implique d'opérations militaires et d'occupation définitive du sol; enfin, plus lointaine dans le temps, la conquête brutale des Canaries* ¹ ». La réalité locale leur était très difficile à appréhender, même s'ils ne tardèrent guère à comprendre qu'elle n'était ni le paradis, ni l'âge d'or, ni l'utopie. Elle n'en était pas moins difficile à intégrer à la vision européenne du monde.

L'impact des découvertes fut d'abord aussi ténu qu'incertain. A l'Est, rien de nouveau ? A court terme, Colomb avait, en 1493, bénéficié d'un indéniable succès et d'une curiosité certaine, qui lui permirent de monter d'autres expéditions. Mais hormis une minorité d'hommes d'Église comme les franciscains, d'humanistes comme Pierre Martyr dont les *Décades du Nouveau Monde* parurent à Venise à partir de 1504, le public cultivé ne se passionna guère pour ces terres lointaines qu'ignoraient les cosmographes de Nuremberg et les auteurs de philosophie politique. L'intérêt n'était vif qu'en Italie avant 1520, et il fallut attendre 1519 pour trouver le premier livre en castillan où il était question du Nouveau Monde. L'information n'était accessible qu'aux latinistes et les traductions en langues vernaculaires ne vinrent qu'après 1520. La représentation du Nouveau Monde dut se frayer un chemin entre les Écritures, les anciens et les romans de chevalerie. Elle resta à l'écart des grands débats du siècle. Les réformateurs protestants n'en eurent guère souci, trait qu'ils partagèrent avec les pères du concile de Trente. Cependant, il est à noter qu'en 1516 *l'Utopie* de Thomas More témoigne d'un vif

1. C. BERNAND et S. GRUZINSKI, *op. cit.*, p. 252.

intérêt pour la découverte du Nouveau Monde à un moment où l'information disponible est encore bien mince. Cet ouvrage, antérieur au voyage de Magellan et qui se présente comme le récit de la première circumnavigation, est parvenu aux Indes où il a inspiré certains administrateurs espagnols. Mais que savait-on au juste de ces terres aussi lointaines que mystérieuses ?

L'Espagne n'intégra le Nouveau Monde que peu à peu, dans la seconde moitié du XVI^e siècle et elle en eut cependant une connaissance très en avance sur le reste de l'Europe¹. A partir des années 1570, la monarchie de Philippe II multiplia les enquêtes, les *Relaciones topograficas* ; des religieux de différents ordres missionnaires se penchèrent sur ce qui était encore perceptible des sociétés préhispaniques, tel"s le jésuite Juan de Tovar, le dominicain Diego Duran ou le franciscain Bernardino de Sahagun. A la fin du siècle, l'Amérique était reconnue comme un espace spécifique, par exemple en 1590, avec *l'Historia natural et moral de las Indias* du jésuite José de Acosta ; et elle était en même temps intégrée à une vision d'ensemble sur l'histoire du monde et du salut. La Providence était à l'oeuvre des deux côtés de la mer, dans un même déroulement linéaire du temps. Avec *l'Apologetica Historia* de Las Casas au milieu du siècle puis le *De procuranda Indorum salute* de José de Acosta en 1576, l'évangélisation de l'Amérique était pensée comme une nouvelle étape de l'histoire chrétienne².

Ce royaume d'Espagne de Philippe II, qui intégrait à sa vision du monde les nouvelles Indes de Castille, était aussi le champion du catholicisme en Europe, face aux protestants des Pays-Bas révoltés et face aux Turcs battus à Lépante en 1571. Contre cette puissance prépondérante, les protestants répliquèrent non seulement par les

1. Pour la France, les célèbres «cannibales» vus par Montaigne lors de la fête brésilienne donnée à Rouen, en 1550 en l'honneur d'Henri II, ne doivent pas faire illusion. Les récits des navigateurs normands intéressés par le bois brésil et les épices n'ont guère été diffusés.

2. J.H. ELLIOTT, *op. cit.*, pp. 50-55.

armes mais aussi par la polémique. Pour l'Europe du Nord-Ouest, le Nouveau Monde fut d'abord un argument contre l'Espagne et un enjeu économique à lui disputer. L'Amérique devint ainsi un élément des affrontements européens.

Elle trouva place dans la légende noire antihispanique en cours d'élaboration depuis la fin du xv^e siècle. Reprenant les pistes ouvertes par Sverker Arnoldsson¹, Pierre Chaunu en a montré les origines italiennes, lorsque s'impose, avec la conquête de Naples, l'hégémonie espagnole en Méditerranée occidentale. Cette expansion catalane et aragonaise et la fixation en Italie de petits groupes de juifs ibériques après 1492, alors même que les judéo-chrétiens, les *conversos* étaient nombreux dans le personnel politique espagnol, provoquèrent la mise en accusation d'un pays tenu pour peuplé de faux chrétiens, de juifs cachés, c'est-à-dire de « marranes ». Le pape aragonais Alexandre VI Borgia se vit ainsi traiter par les Romains de « marrane circoncis ». Si cette image négative de la puissance espagnole en Italie s'estompa avec la lutte commune contre les Turcs, une certaine hostilité, sans caractère antijuif, demeura à Venise prise en tenaille entre le Milanais et l'Autriche. Elle fut relayée au milieu du siècle par une deuxième vague antiespagnole accusant la monarchie espagnole, non plus d'être crypto-judaïque, mais de tuer les Indiens. Les exilés protestants anglais du temps de Mary Tudor, tel John Ponnet dans son *Short Treatise of Politicke Power*, dénoncèrent la tyrannie de l'Espagne et l'extermination des Indiens. L'animosité protestante devint d'autant plus grande lorsque des huguenots qui tentaient de s'installer en Floride y furent massacrés par les Espagnols². Les adversaires de l'Espagne

1. *La Levenda negra. Estudios sobre sus origenes*, Gdteborg, 1960. Pierre CHAUNU, «La Légende noire antihispanique», *Revue de Psychologie des peuples*, université de Caen, 1964, pp. 188-223 ; J.H. ELLIOTT, *op. cit.*, pp. 92-96. Ruggero ROMANO, *Les Conquistadores*, Paris, 1971. Ce sujet a été abordé par Luciano PERENA lors d'un récent colloque à Salamanque (février 1991), « La Acusacion de Europa ».

2. Frank LESTRINGANT, *Le Huguenot et le sauvage. L'Amérique et la controverse coloniale en France au temps des guerres de religion*, Paris,

voyaient dans le Nouveau Monde une extraordinaire source de richesses, dont ils étaient exclus, et qui permettait au Roi catholique de financer ses armées. Ils puisèrent dans deux ouvrages virulents, la *Brevisima Relacion de la destruccion de las Indias*, de Las Casas parue en 1552 et *l'Historia del Nuovo Mondo*, d'un Italien hostile aux Espagnols maîtres de Naples et de Milan, Girolamo Benzoni, éditée à Venise en 1565, puis à Genève en 1578. Huguenots français amis de Duplessis-Mornay, Anglais d'Élisabeth et protestants néerlandais traduisirent Las Casas¹. En ces années, qui virent Francis Drake et les corsaires anglais tenter de ponctionner les trésors américains, le Flamand Théodore de Bry fit paraître à Francfort une éridition accrue de seize planches gravées qui eurent un succès considérable. Issue des ennemis italiens et protestants, la légende noire antihispanique était née. En 1581, dans son *Apologie*, Guillaume d'Orange, le chef de la révolte des Pays-Bas, put accuser l'Espagne d'avoir exterminé vingt millions d'Indiens. Les ennemis successifs de la monarchie ibérique n'eurent désormais qu'à puiser dans une argumentation déjà prête qu'il suffisait de réactualiser. Après 1640, les Catalans révoltés y eurent recours contre Olivares ; en 1677 Louis XIV fit traduire le récit de l'espion anglais aux Indes Thomas Gage ; Napoléon envisagea de canoniser Las Casas et Thomas Gage fut traduit en espagnol lors des guerres d'indépendance menées par Bolivar et Miranda. De leur côté, les auteurs des Lumières, relisant les huguenots, ne se firent pas faute de dénoncer les exactions de l'Espagne catholique et obscurantiste. Elle portait toute la responsabilité des ombres d'une gigantesque entreprise.

1990. Après le massacre en 1565 des huguenots de Floride, la propagande antiespagnole présenta huguenots et Indiens comme les victimes associées de l'intolérance espagnole.

1. Selon Pierre CHAUNU, les écrits polémiques de Las Casas ont fait l'objet de 139 éditions, 46 hollandaises, 37 françaises, 16 espagnoles et hispano-américaines, 13 anglaises, 11 allemandes, 9 latines, 5 italiennes et deux portugaises. « Las Casas et la première crise structurelle de la colonisation espagnole (1513-1523) », *Revue historique*, 1963, n° 1, t. CCXXIX, pp. 59-102.

Une singulière colonisation

En dépit de ces dénonciations aussi véhémentes qu'intéressées, la colonisation ibérique du Nouveau Monde occupe une place à part dans l'histoire de l'expansion européenne. Elle fut d'abord une entreprise considérable, dépassant par son ampleur tout ce qui avait jusqu'alors pu se voir. Elle commença dans une apparente continuité, mais prit bien vite des traits inouïs. Le voyage de Colomb trouvait sa place dans les navigations du Xv^e siècle décrites par L. da Fonseca, il s'appuyait sur les expériences portugaises en y ajoutant d'audacieuses intuitions, mais il ne mena pas aux rivages attendus. La conquête semblait poursuivre l'aventure de Grenade ou des *presides* d'Afrique du Nord, mais elle aboutit à la confrontation avec un monde ni juif ni musulman. Les dimensions n'étaient plus les mêmes et, rendaient presque inconcevable et démesurée la tâche des hommes d'Église et des administrateurs de l'empire de Charles Quint. Cortés partit en 1519 avec en tout et pour tout un peu plus de cinquante hommes, dix-sept chevaux et dix canons. L'État monarchique et l'Église, qui lui était liée par le système du patronage, se trouvaient chargés d'accomplir une œuvre gigantesque et sans précédent, dont Mgr Arnaiz rappelle la difficulté. Il y avait d'abord l'immensité océanique à traverser depuis Séville', mais aussi le fractionnement insulaire des Caraïbes et la masse continentale à dominer, des climats variés et éprouvants à endurer, une population nombreuse, inconnue et diverse à contrôler, celle du Mexique de 1520 étant trois fois plus nombreuse que celle de l'Espagne. Pour y parvenir tant bien que mal, des poignées de religieux et d'administrateurs partirent évangéliser les indigènes et imposer des institutions à un monde colonial dont la naissance était marquée par d'énormes bouleversements.

Le premier siècle du Nouveau Monde fut une immense et durable confusion que personne n'avait imaginée. Les conquérants provoquèrent de spectaculaires mutations, largement involontaires. Le choc ne fut pas seulement

1. Pierre CHAUNU, *Séville et l'Amérique, xvt'-xvii' siècle*, Paris, 1979.

microbien, il fut aussi culturel). L'Amérique coloniale émerge dans la catastrophe démographique et la dislocation sociale. Dès la phase caraïbe apparurent des traits inquiétants et désastreux. Les nouveaux arrivants avaient importé leurs querelles, ils avaient exploité les indigènes, poussant ces derniers à des révoltes durement réprimées, et n'avaient pas même trouvé l'or tant désiré. Dès le premier voyage de Colomb, la syphilis avait gagné l'Europe, tandis que la mortalité épidémique ravageait les îles. Cette première expérience fut une rude leçon qui ouvrit les yeux au jeune Las Casas. Dès 1511 le dominicain Antonio de Montesinos dénonça la conduite des Espagnols et Cortés, peu après voulut préserver le Mexique d'une telle évolution. Le souci de protéger les Indiens et de trouver de la main-d'oeuvre aboutit à la traite des Noirs, l'importation d'esclaves étant suggérée dès 1517-1518 par les hiéronymites et Las Casas 2.

La conquête du continent se fit aussi dans le plus grand désordre. Si Cortés chercha à éviter les exactions européennes en limitant les contacts avec les indigènes, la confusion n'en fut pas moins la règle dans le Mexique des années 1520. La présence espagnole était fragile, la société coloniale naissante instable et parfois proche de l'anarchie. Les entreprises des autres *conquistadores* furent ponctuées, comme celle de Pizarro au Pérou, de révoltes, de règlements de comptes et d'assassinats. Le premier siècle du Nouveau Monde fut ainsi un siècle de fer, éprouvant pour les indigènes et les nouveaux venus, traversé d'épidémies destructrices qui firent passer la population indienne du Mexique de plus de vingt-cinq millions d'habitants vers 1520 à 730 000 un siècle plus tard, marqué par la tumultueuse émergence de sociétés coloniales constituées non seulement d'Indiens et d'Ibériques, mais encore de métis, d'esclaves noirs et de mulâtres. Jamais personne n'avait pu concevoir pareille situation. En dépit de leurs clivages et de leurs différences internes de rang, ces sociétés bariolées ne furent pas caractérisées par les discriminations raciales.

1. Nathan WACHTEL, *La Vision des vaincus*, Paris, 1971.

2. C. BERNAND et S. GRUZINSKI, *op. cit.*, p. 257.

Le sang y était mêlé et le métissage fréquent, que les unions fussent ou non légitimes. Comme jadis les lieutenants d'Alexandre, les compagnons de Cortés n'hésitèrent pas à épouser des femmes du pays conquis, pourvu qu'elles fussent de haut rang. La plus célèbre d'entre elles fut Isabel Tecuichpotzin, fille et femme de souverains de Mexico, baptisée et remariée à des Espagnols. Cortés eut d'elle une fille 1.

Cas unique dans l'histoire de la colonisation, l'Espagne catholique s'interrogea sur la légitimité de son action 2. Elle le fit très tôt sous l'impulsion de l'Église, sans tricher ni adopter les réponses les plus faciles et les plus accommodantes. Alors que les bulles du pape Alexandre semblaient donner toute latitude aux conquérants espagnols et portugais du Nouveau Monde, Isabelle la Catholique et son confesseur Cisneros furent attentifs aux problèmes soulevés par les modalités de la conquête et par l'esclavage des Indiens, déclarés en 1500 « *sujets libres et exempts de servitude* », pourvu qu'ils ne fussent pas hostiles aux Espagnols. A plusieurs reprises, le pouvoir royal, conseillé par des religieux, manifesta son intérêt pour le sort des Indiens, comme en témoignent en 1512 les Lois de Burgos qui affirment en théorie l'égalité des Espagnols et des Indiens. En 1540, le cardinal Loaisa réclama la suppression du système de *l'encomienda*, cette attribution de communautés indigènes au conquérant qui les réduisait à un esclavage de fait. En 1542, furent édictées de nouvelles lois qui provoquèrent la colère des Espagnols du Pérou. En 1550, lors de l'indécise controverse Las Casas-Sepulveda, Charles Quint fit temporairement suspendre la conquête.

Ces préoccupations furent largement dues à l'Église. Liée à la monarchie par le patronage et présente dans l'État,

1. C. BERNAND et S. GRUZINSKI, *op. cit.*, pp. 338-339.

2. Cette réflexion est étudiée par le père GARCIA Y GARCIA dans son article sur « La Découverte du Nouveau Monde et les prédécesseurs de Vitoria ». On ne peut qu'être impressionné par cette puissance conquérante qui reconnaît une valeur aux sociétés organisées qu'elle découvre.

celle-ci est la seule force cohérente dans une Amérique en plein désordre, capable d'être aussi bien active sur le terrain que proche du souverain, mais aussi disposant de moyens de rétorsion comme l'excommunication. Dans les interrogations espagnoles, la tradition théologique dominicaine, dont B.-D. de la Soujeole nous explique les grands traits à propos du droit des Indiens, joua un rôle considérable en donnant les concepts nécessaires à l'appréhension des situations inédites créées par la présence ibérique au Nouveau Monde. Vitoria et les docteurs thomistes de Salamanque n'ont pas cherché à justifier la conquête par l'argument commode de la donation pontificale, mais ont insisté sur le respect du droit des Indiens, voyant dans les bulles un mandat missionnaire et non pas un titre de domination temporelle. L'infidèle qui n'a jamais reçu la foi n'est pas un ennemi et moins encore un pécheur qu'il faudrait châtier. C'est par une légitimité de droit naturel qu'il est chez lui. Le déposséder, l'asservir, ne serait par conséquent que brigandage. Pour propager la foi, les chrétiens ne doivent user que de moyens évangéliques et s'il faut recourir à la force, ce ne doit être que pour se protéger. Avec le droit des gens, c'est une nouvelle vision du monde qui s'élabore.

Aucune puissance coloniale ne fit preuve de tels scrupules, même si d'autres, comme la France au Canada, eurent le souci de la christianisation de l'indigène.

Le Nouveau Monde catholique ou les hésitations de la mission

La christianisation se fit, aux Indes de Castille comme au Brésil portugais, dans un cadre juridique qui était celui du patronage, très décrié par la suite, mais qui n'eut pas au XVI^e siècle que des inconvénients¹. Le Nouveau Monde échappait largement à l'autorité de Rome et c'étaient les

1. L'article de Dom João MARTINS TERRA apporte un utile éclairage sur le patronage portugais (« patronage » ou « patronat » : nous avons privilégié le premier terme pour rendre homogènes les différentes contributions et pour éviter toute ambiguïté en français contemporain).

rois d'Espagne et du Portugal (c'est-à-dire Philippe II après l'union des deux couronnes en 1580) qui envoyaient des missionnaires, créaient des diocèses et nommaient aux bénéfices ecclésiastiques. Un autre trait fut le rôle essentiel des réguliers qui furent les premiers sur place. Dès 1493, franciscains et mercédaires firent voile vers le Nouveau Monde, suivis par les dominicains en 1510, les augustins en 1532 et les jésuites en 1549 puis 1566. Des ordres non missionnaires vinrent à leur tour, tels les carmes déchaux à la fin du siècle. Des communautés féminines s'implantèrent également. Les réguliers fournirent aussi les premiers évêques, comme à Mexico le franciscain Juan de Zumarraga qui établit la première imprimerie d'Amérique. La hiérarchie ecclésiastique et le réseau paroissial ne s'organisèrent que dans la deuxième moitié du siècle. Un corps épiscopal actif multiplia les conciles, à Lima comme à Mexico, pour mettre en oeuvre la christianisation des Indes de Castille I.

Le Nouveau Monde fut ainsi un laboratoire missionnaire en constante évolution. L'Amérique de 1600 n'avait plus rien à voir avec celle de Cortés et des premiers franciscains. L'Église y était bien mieux établie, elle assurait une lente et complexe pénétration du christianisme dans les mentalités locales, cherchant à saisir les différentes composantes de sociétés coloniales bariolées, faites d'Ibériques, d'Indiens moins nombreux, de métis, de Noirs et de mulâtres. L'évangélisation du Nouveau Monde se fit en

1. Willi HENKEL, « El Impulso evangelizador de los concilios provinciales hispanoamericanos », *Evangelización y teología en América (siglo XVI)*, Pamplona, 1990, t. I, pp. 415-447. On ne s'étonnera pas que l'histoire des origines du christianisme en Amérique ait déchaîné de vives polémiques intracatholiques entre tenants et adversaires de la « théologie de la libération », notamment sur l'évolution de la théologie et de son rôle prophétique. Les débats ont été vifs autour des travaux de l'historien argentin Enrique D. DUSSEL de la *Comision de Historia de la Iglesia en América latins*, qui a publié en 1975 à Barcelone ses hypothèses (*Para una historia de la evangelización en América latina*, pp. 271-319) sur le passage d'une théologie prophétique américaine proche des pauvres à une autre désormais académique dans la seconde moitié du XVI^e siècle, thèse rejetée par des chercheurs de l'université de Navarre, tel Josep-Ignasi SARANYANA, « Sobre los orígenes del cristianismo en América. Historia doctrinal de una polémica », *Anuario de Historia de la Iglesia*, Pamplona, 1992, pp. 257-285.

plusieurs étapes, avec des acteurs et des démarches très variés, à l'image d'une réalité humaine si diverse et changeante.

L'Amérique de la conquête fut d'abord le terrain d'élection des réguliers, et en particulier des ordres mendiants. Comme le montre D. Vorreux, les franciscains y furent très actifs¹. Avec leurs jeunes disciples indiens, ils procédèrent, entre 1520 et 1540, à l'extirpation de l'« idolâtrie », selon le modèle de l'évangélisation des barbares. Cette élimination de l'ancienne vision du monde fut incomplète, mais condamna les cultes préhispaniques à la clandestinité et à l'affaiblissement. La christianisation fut une tâche des plus ardues, car elle supposait une considérable mutation culturelle faisant passer les Indiens de la pictographie à l'écriture alphabétique. Il fallait leur inculquer les éléments de la conception chrétienne de l'homme, telles la confession et la responsabilité individuelle, ou encore la monogamie. La perception du temps et la représentation de l'espace n'étaient plus les mêmes². Le choc culturel allait souvent de pair avec la rupture ou la modification des anciens liens sociaux. Entre les deux cultures, ambiguïtés et équivoques étaient difficiles à éviter ; elles ne doivent pas pour autant dissimuler la grande souplesse du catholicisme et du donné préhispanique. Avec l'appui de Cortés, les franciscains, nourris des apports médiévaux et humanistes, ont engagé la christianisation sur des voies très originales³. Rêvant de constituer un jour un clergé

1. Robert RICARD, *La « Conquête spirituelle » du Mexique*, Paris, 1933.

2. S. GRUZINSKI, *La Colonisation de l'imaginaire. Sociétés indigènes et occidentalisation dans le Mexique espagnol, XVI^e-XVIII^e siècle*, Paris, 1988.

3. Signalons seulement l'existence d'un débat sur le millénarisme franciscain au Nouveau Monde, hérité de Joachim de Flore et des influences de Savonarole. Là encore, il n'est pas exclu que des enjeux plus contemporains aient stimulé l'ardeur des chercheurs. De nombreux auteurs ont insisté sur la présence de tels courants. Signalons en France Marcel Bataillon, puis plus récemment Georges Baudot, *Utopie et histoire au Mexique. Les premiers chroniqueurs de la civilisation mexicaine (1520-1569)*, Toulouse, 1979, et Alain Milhou, *Colon y su mentalidad mesianica en el ambiente franciscanista español*, Valladolid, 1983, et aussi « Las Casas à l'âge d'or du prophétisme apocalyptique et du

indien et d'évangéliser les indigènes en les protégeant des Européens, ils les rassemblent en réductions, bien avant les jésuites du Paraguay. Dans ces *pueblos*, ils apprennent les langues indiennes en s'appuyant sur les méthodes du philologue castillan Antonio de Nebrija ; et Pierre de Gand écrit en 1532 sa *Doctrina christiana* en nahuatl. Pour instruire tout en reprenant le fonds préhispanique, ils utilisent aussi bien les images que le théâtre et la musique. Ils peuvent s'appuyer sur l'aide précieuse de ces Indiens qui gravitent autour des nouvelles églises, chantres, peintres et sculpteurs.

Dénonçant sans concession les abus des Européens, ils misent dès les années 1530 sur la conversion de la noblesse, dont le prince Chimalpahin est un bon témoin, et sur la coexistence des cultures. En 1536, ils fondent le collègue Santa Cruz de Tlatelolco, destiné à former une élite indigène lettrée, recevant une très solide formation humaniste.

A partir du milieu du siècle la situation se modifie, la première génération de missionnaires disparaît, la prééminence sociale de la noblesse est remise en cause par des Indiens de plus basse extraction et les populations indigènes sont moins nombreuses, tandis que les ordres mendiants ne sont plus seuls à agir. Les années 1570 marquent clairement un tournant, avec la fin de la conquête et la soustraction des Indiens à l'Inquisition. Ils sont désormais considérés comme des mineurs spirituels incapables d'accéder aux ordres et au sacerdoce. Mais c'est aussi une société coloniale très différente qu'il faut évangéliser d'une autre manière.

Le Nouveau Monde tridentin se caractérise par un net renforcement de l'encadrement ecclésiastique. Les réguliers, qui étaient huit cents en 1559, sont près de trois mille vers

messianisme », *Autour de Las Casas, Actes du colloque du 1^{er} centenaire*, Paris, 1987, pp. 77-106. D'autres auteurs préfèrent s'en tenir à l'idée d'un messianisme et d'un providentialisme, ainsi Ana de ZABALLA BEASCOECHA, « Vision providencialista de la actividad política en la América española (siglo XVI) », *Anuario de Historia de la Iglesia*, Pamplona, t. I, 1992, pp. 287-304.

1650. La hiérarchie développe son emprise et fait souvent preuve de dynamisme, comme Toribio de Mogrovejo, l'évêque de Lima¹. Le temps est venu des grands conciles qui prescrivent les règles à suivre pour l'évangélisation des jeunes diocèses². Peu à peu, l'Église impose sa façon de voir aux Indiens qui intègrent le christianisme dans leurs cultures, parvenant par des cheminements délicats à une nouvelle approche de la divinité comme de la réalité quotidienne. La christianisation n'est pas seulement celle des esprits, elle est aussi celle du paysage et de l'espace qui s'emplissent de croix, de chapelles et d'églises. Les dévotions locales se multiplient, aussi bien dans les campagnes que dans les villes en plein développement. L'encadrement des populations se fait aussi par un réseau de plus en plus dense de confréries et de fondations pieuses et par le recours au théâtre religieux, autant de traits qui rapprochent l'Amérique coloniale des métropoles ibériques.

L'enracinement du christianisme se fait par l'emploi massif de l'image et par l'essor du culte marial qui permettent de réunir toutes les composantes de la société coloniale dans de communes dévotions et les mêmes formes de piété. Dès les premières missions s'était manifesté le goût des Indiens pour les images européennes qu'ils savaient habilement reproduire. Les conquérants ibériques avaient aussi une grande inclination pour les images et la convergence de ces différentes attentes fut au cœur de la vie religieuse de l'Amérique tridentine, désormais marquée par le culte des saints, les miracles et les visions. L'essor du sanctuaire de Guadalupe, raconté par Mme Bénassy, montre cette nouvelle inflexion de la christianisation³. Dès 1531, la Vierge était apparue à un Indien. Mais les franciscains, soucieux d'éviter de dommageables confusions dans un ancien sanctuaire préhispa-

nique, furent d'abord réticents. Le succès considérable de l'image miraculeuse ne vint que lorsque les séculiers poussèrent au développement de cette dévotion unissant la tradition espagnole et la culture indienne. Plusieurs autres pèlerinages apparurent, tel encore au Mexique celui d'Ocotlan.

La floraison des images et l'essor du culte des saints préparèrent l'extraordinaire réussite du baroque ibéro-américain dans les territoires espagnols et portugais aux XVII^e et XVIII^e siècles¹. Après le temps des cathédrales renaissantes, comme celle de Saint-Domingue, des édifices de toute taille, souvent splendidement décorés, furent bâtis par des maçons et des artistes locaux réinterprétant des modèles européens. Les plus importants comportaient souvent un *camarin*, une chapelle abritant une statue ou des reliques vénérées par les fidèles, comme la Maison de Lorette chez les jésuites de Tepotzotlan vers 1730. Santiago Sebastian a montré l'extrême richesse iconographique de cet art religieux qui se nourrit d'influences européennes, vierges sévillanes mais aussi dessins de Rubens ou langage des emblèmes, et réalise des chefs-d'oeuvre d'une grande originalité. Les ordres religieux ont leur part dans le choix des thèmes, chacun représentant ses saints les plus illustres et ses figures marquantes. Saint François est montré comme *l'alter Christus*, les dominicains propagent le rosaire, les jésuites insistent sur Ignace et François Xavier. Symbole de l'enracinement de la foi chrétienne, Jean Népomucène, le martyr tchèque du secret de la confession, canonisé en 1729, passe l'océan et connaît un certain succès aux Amériques. Après de longs efforts et beaucoup d'ingéniosité chez les missionnaires et les fidèles, le Nouveau Monde, depuis la fin du Xv^e siècle, avait pleinement trouvé sa place dans les terres chrétiennes.

1. Son rôle missionnaire est présenté par Mme Ana Ofelia FERNANDEZ dans son article, « Saint Toribio de Mogrovejo, patron de l'épiscopat latino-américain ».

2. Notamment le III^e concile de Lima en 1582 et le III^e concile de Mexico en 1585.

3. S. GRUZINSKI, *La Guerre des images de Christophe Colomb à « Blade Runner », 1492-2019*, Paris, 1990.

1. Cette question sera abordée dans un prochain numéro par l'article de Mme POWELL, « Influences européennes et traditions locales dans l'art religieux ». Voir aussi, Yves BOTTINEAU, *Baroque ibérique*, Fribourg, 1969 et surtout Santiago SEBASTIAN, *Baroque ibéro-américain*, Paris, 1991.

Il avait fallu près d'un siècle après le voyage de Colomb pour que l'existence du Nouveau Monde fût, pour l'Europe, plus qu'une information étrange et marginale, sans rapport avec ses préoccupations principales. Si la péninsule Ibérique fut incontestablement en avance, pour les nations d'Europe du Nord-Ouest, celles qui s'imposèrent au XVII^e siècle, l'Amérique ne devint l'objet d'un réel intérêt que dans le dernier quart du XVI^e siècle. L'Europe se découvrit peu à peu, en même temps qu'elle prenait conscience de ce Nouveau Monde dont l'émergence avait été si liée à la diffusion de l'information et aux polémiques qui la conditionnaient. Pendant ce temps, aux Indes de Castille et au Brésil portugais, la christianisation et la pénétration de la vision européenne du monde nécessitèrent un bon siècle:— A l'Est comme à l'Ouest de l'Océan, le sentiment nouveau des différences et d'un destin commun finit par s'imposer.

De cette histoire, l'Église n'a pas à rougir. Si les incontestables violences de la conquête et le désastre démographique largement involontaire qui a suivi, ont parfois pu sembler justifier les assertions suspectes de la légende noire, il importe de ne pas oublier que dans cette colonisation ibérique, le catholicisme a joué un rôle considérable et novateur. L'Église a donné naissance à une exceptionnelle réflexion sur le droit des gens, elle a défendu les Indiens et mis beaucoup d'ingéniosité à évangéliser le Nouveau Monde.

Olivier Chaline, né en 1964, agrégé répétiteur d'histoire moderne à l'École normale supérieure. Termine une thèse sur le parlement de Normandie au xvii^e siècle et collabore à *l'Histoire générale du christianisme*, PUF. Membre de la Commission française d'Histoire maritime. Membre du comité de rédaction de *Communitio*.

Mgr Francisco José ARNAIZ

Plus de lumières que d'ombres

I. L'évolution d'un projet

C

RISTOPHE COLOMB rêvait d'ouvrir une nouvelle route maritime vers l'Orient. Ses nombreuses lectures et ses réflexions personnelles l'amènèrent à cesser d'avoir peur de la *mare tenebrosus*. En la traversant — il en était sûr —, il arriverait au pays des épices. C'est ce projet qu'il vendit aux Rois catholiques.

Cependant, même lorsqu'il eut rencontré tout un continent inconnu, il continua à croire qu'il avait abordé les terres évoluées de l'Inde et, logiquement, il en appela les habitants les Indiens. Ainsi, les noms d'Indes occidentales et d'Indiens sont dus à l'erreur et à l'entêtement de Colomb.

En 1504, douze ans après la découverte, Amerigo Vespucci, Florentin aux ordres de la couronne de Castille, écrit une longue lettre à son compatriote Piero Sanderini. Il l'informe qu'il a découvert un nouveau monde, qui n'est ni l'Asie ni l'Afrique. A partir de ce document, Martin Waldseemüller publie une cosmographie dans laquelle il appelle ce continent *America Terra* c'est-à-dire Terre d'Amerigo, ou Amérique. Le nom devient populaire et le nouveau monde s'appellera Amérique. On doit donc le nom d'Amérique à Amerigo Vespucci et, plus directement, à Martin Waldseemüller. Cependant, la population autochtone du continent découvert ignore ces noms et conserva les noms particuliers à chaque ethnique.

La première rencontre avec les Indiens taïnos de l'île des Caraïbes que Colomb a baptisée l'« Espagnole », Hispaniola, fut remarquablement pacifique et amicale. Les Taïnos que Colomb ramena en Espagne à son retour furent reçus et traités avec tous les honneurs.

Le principal objet du voyage, qui consistait à rompre le mystère de la *mare tenebrosum*, était heureusement réalisé. Mais on vivait au temps des conquêtes et tout explorateur vibrerait du désir d' « occuper », pacifiquement ou par la guerre, les terres qu'il découvrirait. On comprend facilement l'acharnement de Colomb, au moment des Capitulations de Santa Fe, avec les Rois catholiques, à vouloir être nommé amiral et aussi « *vice-roi et gouverneur général de toutes les îles et des terres fermes qui seraient découvertes ou gagnées de ses mains ou par son habileté* ».

Les informations que l'amiral fournit aux rois furent optimistes et même ingénues. Poète et imaginaire il crut, et il raconta, qu'il avait trouvé le paradis : de meilleurs êtres humains ne pouvaient exister sur terre.

Le premier projet, évidemment, fut simple et splendide : continuer à découvrir et à ajouter des terres aux possessions de la couronne, tels des royaumes d'outre-mer, tout en maintenant à leurs habitants assujettis les mêmes droits qu'à ceux de la Castille. Les rois d'alors nourrissaient l'illusion et l'obsession d'agrandir leur royaume.

Comme les peuples du Nouveau Monde ne connaissaient pas la foi, l'objectif primordial devait être de leur annoncer l'Évangile et de les christianiser. A ce titre, dans la mentalité de l'époque, l'occupation était suffisamment justifiée. Mais il y avait en plus la tentation, propre à tout être humain, de l'or que possédaient ces terres, et l'attrait de la fascinante fertilité de sols capables de tout produire.

On comprend alors les caractéristiques particulières de cette expédition solennelle qui avait pour but l'installation de l'Espagne dans le Nouveau Monde. Lors du second voyage de Colomb, qui appareilla de Cadix le 25 septembre 1493, mille cinq cents hommes embarquèrent.

La première préoccupation était aussi que les missionnaires ne manquent pas ; ils avaient à leur tête un délégué apostolique jouissant de grands pouvoirs. Cependant le gros de l'expédition se composait de colons officiels de l'État, de cultivateurs, de marchands, etc. A peine quelques soldats et leurs capitaines. Les cales étaient remplies de matériel agricole, de semences, de plantes et d'animaux.

La grande aventure de l'Amérique commençait. L'Espagne entière ne pouvait prévoir le tour qu'allait prendre cette entreprise. Aucun de ceux qui embarquèrent ne pensa aux violents affrontements ni aux prouesses surhumaines que cela supposerait. Personne n'avait idée de ce que serait le choc de différentes cultures ancestrales ni les conséquences de la subordination d'une culture à une autre. La plupart rêvaient même d'une coexistence idyllique et fraternelle dans laquelle, évidemment, ils seraient les membres de la noblesse comme dans leur société d'origine.

Que la population taïlle fût une société menacée par la cruauté des Indiens caraïbes n'échappa aucunement à Colomb. Une cruauté agressive et envahissante des peuplades voisines les maintenait craintifs et en alerte. Les Espagnols seraient les alliés des Taïnos et leur présence leur apporterait la sécurité, la protection et la paix. Ceux qui embarquaient y pensaient.

Les expéditions vers des terres inconnues ne manquent jamais d'aventuriers. L'Espagne en a eu en abondance, fascinés par l'inconnu, le fantastique, l'inédit et le risque. Sur ces hommes à l'affût de la première occasion, les récits de Colomb exercèrent un attrait irrésistible. Ils furent sans doute les premiers à s'inscrire à Séville et à Cadix. Alonso de Ojeda fut le prototype des aventuriers. Derrière lui viendraient Vasco Miriez de Balboa, Pizarro et bien d'autres.

L'attrait espagnol pour l'aventure est unique. Tout ce qui ressemble à Don Quichotte l'a toujours marqué. Ce n'était pas un simple goût de l'aventure orienté vers l'obtention de biens matériels. L'honneur et la loyauté envers le roi ont toujours primé, et le souci de la gloire eut plus de force sur les navigateurs que l'appât du gain. L'Amérique fut davantage une joute d'honneur qu'une recherche insatiable de butin.

Si la traversée de cette première expédition de colons fut une promenade, les problèmes, cependant, surgirent dès qu'ils eurent débarqué. Du groupe d'Espagnols laissés au fort de la Nativité, pas un seul n'était resté vivant. Des conflits avaient surgi entre eux, puis avec les indigènes. Le résultat avait été la mort de tous. Il fut très difficile pour

Colomb et les siens d'apprendre la vérité complète mais, lorsqu'elle fut connue, le changement d'opinion sur les Indiens fut radical. Le paradis imaginé n'était plus un paradis, ni ses habitants parfaits et doux. Ils étaient de la même pâte que tous les mortels : sensibles aux bons traitements et rebelles à l'assujettissement.

De tempérament fougueux, Colomb fit preuve de cruauté et imposa un châtement exceptionnel. Avec quelques-uns de ses compagnons il eut l'idée de la guerre de conquête : il fallait écraser les rebelles et les soumettre à la domination espagnole.

Les choses humaines ne sont jamais simples et celles des nouvelles terres ne le furent pas non plus. La soumission était le côté négatif de l'entreprise, mais, pour Colomb et ses compatriotes, elle avait un côté positif, celui d'obliger une population fixée dans un état primitif à vivre d'un coup à l'époque qui était celle de la Renaissance. Il faut rappeler que la civilisation taïne — potière et agricole — était loin des civilisations aztèque, maya ou inca qui éblouiraient plus tard les Espagnols. Les conquérants ne prenaient pas non plus en considération le fait qu'en agissant de la sorte ils violaient une culture, mais voyaient plutôt le progrès spectaculaire que cela supposait de faire entrer les Indiens dans ce qui, à leur point de vue, était la plus avancée des cultures historiques.

Dès les débuts, dans le projet initial des Rois catholiques, il se produisit une profonde transformation. L'annexion pacifique commençait maintenant à devenir une conquête. Toutefois, le désir d'enseigner l'Évangile aux indigènes demeurait, et l'on souhaitait les amener à la foi catholique tout en continuant l'exploration du Nouveau Monde.

La soumission d'Hispaniola prit quelques années encore. D'Hispaniola, les conquérants passèrent ensuite à Porto Rico, Cuba et la Jamaïque. Ils explorèrent les côtes du Honduras en passant par le nord et le golfe de l'Uraba en naviguant vers le sud. Et, encore obsédés par le rêve de Colomb d'arriver en Orient, ils accostèrent aux ports de Nombre de Dios et de Belén au Veragua (Panama) mais

sans atteindre un de leurs principaux buts : trouver un passage maritime vers le Pacifique. Quelques années plus tard, ils arrivèrent au détroit de Magellan et à Elcano, vers le sud.

Lorsque s'élabora le projet initial, personne ne soupçonnait l'étendue qui serait parcourue en si peu d'années. Par une aventure sans pareille dans toute l'histoire de l'humanité, L'Espagne étendait ses domaines au nord jusqu'à la haute Californie et au sud jusqu'au détroit de Magellan. Et il lui resterait assez d'audace pour s'étendre du Mexique jusqu'aux Philippines, pour découvrir Vaez de Torres en Australie et accoster en Nouvelle-Guinée.

Dans un contraste de lumières et de ténèbres, l'épopée de ces hommes est vraiment impressionnante.

En 1508, Vicente Yanez Pinzon et Juan Diaz Solis naviguent jusqu'à la Patagonie.

En 1513, Ponce de Leon découvre les Bahamas et la péninsule de la Floride. Nnez de Balboa se rend jusqu'au Pacifique.

En 1515, Diaz Solis explore l'embouchure du Rio de la Plata.

En 1517, Alonso Alvarez Pineda découvre le Mississippi et s'extasie face à lui. Francisco Hernandez de Cordoba se rend dans la péninsule du Yucatan.

En 1519, Hernàn Cortés entreprend la conquête du Mexique et Juan de Espinosa celle de l'Amérique centrale.

En 1522, Almagro et Pizarro organisent une série d'expéditions vers le sud et achèvent en 1532 la conquête du Pérou.

En 1526, Sebastian Cobato et ses hommes explorent minutieusement le Rio de la Plata, fondent Buenos Aires et Asuncion et arrivent au Pérou en traversant la cordillère des Andes.

En 1536, Gonzalo Jimenez de Quesada part vers l'El Dorado et fonde en 1538 la ville de Bogota.

En 1540, Pedro Valdivia part de Cuzco vers le Chili et fonde la ville de Santiago.

En 1541, Francisco de Orellana arrive en Amazonie en traversant le continent d'un bout à l'autre dans sa partie la plus large.

En 1546, Lepazpi et Andres de Urdaneta fondent la ville de Manille.

Le projet initial était devenu aussi ample que complexe. L'entreprise était si énorme et compliquée que Charles Quint ne rejeta pas l'idée de l'abandonner. La couronne d'Espagne fut cependant toujours très réceptive aux objections morales et très disposée à corriger les abus.

A l'origine de cette attitude a joué l'intérêt qu'elle portait aux sujets d'outre-mer. A cause de l'intérêt des missionnaires pour le bien-être, l'amélioration du sort et la défense des Indiens, la couronne n'a pas hésité à déclarer officiellement ceux-ci « protecteurs permanents des Indiens ». Rien de tel n'eut jamais lieu lors d'aucune autre conquête.

II. Des missionnaires extraordinaires

Dans les expéditions d'Espagne vers l'Amérique, à partir du second voyage de Colomb, il y eut presque toujours un groupe de missionnaires extraordinaires. Ce phénomène fut déterminant pour le continent. L'Amérique leur doit énormément. C'étaient des fils de l'Espagne. Ils étaient nés et ils avaient grandi entre conquérants et colonisateurs. Ils avaient comme eux l'esprit aventurier et chevaleresque et ils étaient possédés du même orgueil patriotique. Comme eux, ils ressentaient un vif attachement pour leur patrie, mais une autre étoile avait illuminé le sentier de leur vie.

Ils avaient tout laissé dans leur pays natal pour suivre Dieu et pour servir spirituellement leurs frères humains en union avec l'Église. Sans aucun intérêt ni aspiration terrestre, leur seul désir était de marcher à la suite du Christ et de rechercher le « profit spirituel des hommes ». Ainsi s'exprimaient, du moins, les gens de l'époque.

La découverte du Nouveau Monde, et le fait d'entendre parler des nombreuses populations à évangéliser, firent

naître un esprit missionnaire qui enflamma ces âmes, et la levée fut facile car tous voulaient partir le crucifix au cou.

Peu nombreux furent ceux qui rêvaient de s'implanter au milieu des Espagnols venus en Amérique. La plupart avaient pour but de vivre au milieu des indigènes et de les gagner au Christ. Il leur fut aisé d'atteindre le premier objectif et de tenter le second, à cause de leur détachement des biens terrestres, de leur esprit de sacrifice et de leur effarante générosité. Ni les pics escarpés des Andes, ni les longs plateaux inhospitaliers, ni les rivières dangereuses, ni les climats épuisants, ni les dialectes indéchiffrables des indigènes, ni même l'anthropophagie de certaines tribus ne les arrêtaient. L'amour du Christ, de l'Évangile et de l'indigène passaient en premier.

Grâce à cet amour, dès les débuts de la conquête, l'indigène a toujours trouvé dans le missionnaire un allié et un défenseur. Un allié fort, parce que là-bas, en métropole, leur voix et leurs protestations eurent beaucoup de poids. C'est un cas unique dans l'histoire des conquêtes et c'est aussi une des plus grandes gloires de l'Espagne. Leur attitude, sauf exceptions, fut tellement remarquée, que « missionnaire » devint synonyme de protecteur des Indiens en Amérique et en Espagne. Dès le début, ils s'opposèrent à ce qu'on appelait le service personnel. On le considérait comme une injustice. Ils défendirent leurs convictions face à tous les supérieurs. Montesinos n'a pas hésité à proclamer du haut de la chaire : « *Vous êtes tous en état de péché mortel. Vous vivez et mourrez dans cet état, à cause de votre cruauté et de votre tyrannie exercées envers ces innocentes victimes.* »

Frère Bartolomé de Las Casas, enroué à force de tant crier et de remettre sur le tapis les injustices commises contre les Indiens, écoeuré par ses traversées continues jusqu'à la Cour où il lui faut sans cesse retourner, est officiellement désigné par Jimenez de Cisneros comme « Protecteur universel des Indiens ».

Valdivieso, évêque du Nicaragua, est assassiné en 1550 pour sa franche et constante défense des Indiens.

Pedraza, au Honduras, répétait souvent : « Je suis le père des Indiens. »

Le conseil des Indes, constatant l'échec des autorités civiles chargées de défendre les Indiens jugea que les missionnaires étaient seuls capables de les protéger.

Hernando Trejo écrivait sans ménagement à Philippe III : « *Ces hommes infernaux, appelés pobleros, méritent davantage le nom de démons incarnés à cause des dommages tant corporels que spirituels infligés à ces sujets délaissés de Votre Majesté. Si les Indiens nouveaux convertis n'avaient aucun service à remplir ni impôt à payer pendant dix ans, cela faciliterait la conversion des infidèles.* »

La main du jésuite José d'Acosta n'a pas tremblé lorsqu'il écrivait : « *En ce qui nous regarde, la conversion des Indiens semble retardée à cause de leurs coutumes : (les nouveaux venus] donnent l'exemple désastreux de l'avarice, de la violence et de la tyrannie, car ils confessent qu'ils connaissent le Christ, mais ils le renient radicalement dans leurs agissements. Et si l'un construit, l'autre démolit ! A quoi cela sert-il, sinon à donner plus de travail ?* »

Une cédule royale, envoyée à Juan del Valle, évêque de Popayan confirma la même chose : « *Par vos lettres et vos rapports, ainsi que par d'autres nouvelles, nous avons entendu parler de l'attention que vous avez pour les conversions et l'instruction à donner aux natifs de cette province ; des bons traitements envers eux ; comment vous avez travaillé et continuez à le faire pour les protéger, les défendre et ne pas accepter qu'ils reçoivent ni offense ni aucun dommage ; des persécutions et des difficultés que vous avez supportées pour eux, je vous sais gré et vous en remercie beaucoup.* »

Une partie de cette attitude des missionnaires fut due aussi à la sélection réalisée dans les envois successifs. La sélection fut une règle des supérieurs religieux et du roi qui insista plus d'une fois sur ce même point. Ainsi, en 1571, Philippe II écrit à son ambassadeur à Rome : « *Pour la conversion et l'enseignement doctrinal de nos sujets et indigènes des Indes, depuis leur découverte, on a eu soin*

d'envoyer des religieux des trois ordres mendiants, afin que, dans la pauvreté, ils s'occupent d'eux. » Quelques années auparavant, en 1566, il avait écrit au jésuite P. Araoz : « *Pour cela, je vous supplie et vous charge de nommer et d'envoyer aux terres indiennes mentionnées et qui sont nôtres, vingt-quatre personnes de ladite compagnie, aux endroits signalés par ceux de notre Conseil ; que ce soient des personnes savantes, de bonne vie et exemplaires, et comme cela convient pour une terre nouvelle.* »

Jusqu'en 1598, année où mourut Philippe II, 2 200 franciscains, 1 670 dominicains, 470 augustins, 300 jésuites (depuis 1566) et 500 carmes (depuis 1586) furent envoyés et travaillèrent en Amérique.

Tous ont consacré leur vie à la prédication de l'Évangile et à la formation humaine de l'Indien. Cette formation humaine cachait une autre réalité plus grave. Très tôt une polémique surgit, qui devait avoir des répercussions très profondes dans la législation et dans l'évangélisation du continent. Certains défendaient l'idée d'une infériorité humaine de l'Indien et d'autres proclamaient son égalité avec les Espagnols et même son innocence paradisiaque. Frère Bartolomé de Las Casas insistait sur « *ces humbles, [que] Dieu (..) a créés exempts de perfidie et de malice* ». Dans cette dispute passionnée, les missionnaires furent toujours du côté de la population indigène.

La tension monta tellement que Charles Quint, sagace et honnête, décréta en 1550 la suspension temporaire de toutes les explorations et la convocation à Valladolid, devant les dix juges royaux, d'une conférence de représentants des deux positions face à l'Indien. La conférence fut l'occasion d'un grand débat entre ceux qui défendaient les idées médiévales centrées sur la monarchie universelle et ceux qui défendaient les idées modernes centrées sur l'État national. Jamais la liberté d'expression ne fut entravée ni violée. Chaque partie exprima ses idées et ses principes. Dans la position rigide et anti-indigène se rangèrent les traditionalistes et pratiquement tout le bloc séculier. Dans la position ouverte et pro-indigène se retrouvèrent les missionnaires (sauf quelques rares exceptions), représentés par les théologiens de Salamanque.

Les premiers défendirent avec vigueur l'idée que le vicaire universel du Christ et souverain unique, le pape, avait délégué à l'Espagne la souveraineté sur l'Amérique : la conquête était juste et morale parce qu'elle avait pour but d'arracher les indigènes à l'idolâtrie, au cannibalisme ainsi qu'à d'autres vices ; et en outre de les amener au christianisme. Les théologiens de Salamanque, sur les pas de Francisco de Vitoria, déjà mort, appuyèrent la séparation entre le spirituel et le temporel. Le pape avait le pouvoir sur les esprits mais ne l'avait pas sur les affaires temporelles. Les infidèles jouissaient de droits naturels et acquis, civils et politiques, qui devaient être respectés.

Les idées de Vitoria continuèrent à résonner dans l'assemblée de Valladolid : l'Espagne pouvait faire valoir ses droits sur le Nouveau Monde en s'appuyant non pas sur la théologie mais sur le droit des gens. Selon lui, les rivières, les fleuves, les mers et les ports appartenaient au genre humain et à tous. Il était donc licite de débarquer dans ces Indes, si peu peuplées, et d'y demeurer, mais à condition de déranger le moins possible leurs habitants. Quant aux erreurs des Indiens, il les attribuait non pas à leur incapacité naturelle, à leur infériorité raciale ou à des raisons héréditaires mais à des facteurs historiques qu'il était possible de corriger. Il avait écrit de façon vive et directe : « *Les Indiens ne sont stupides que parce qu'ils ne sont pas instruits et vivent comme des bêtes sauvages ; certains paysans espagnols agissent ainsi pour la même raison.* »

Les résultats de ce vif débat furent nombreux. Il fut établi (au moins en droit et dans la législation) que les devoirs et les droits de tous les êtres humains étaient égaux sans considération de race. On ordonna la modification des lois des Indes, et les missionnaires, chefs de l'Indien, furent confirmés dans leur conviction de travailler à la promotion des indigènes.

Il surgit ainsi chez les missionnaires une volonté d'éduquer l'Indien. Cette authentique épopée pour le faire progresser n'a pas toujours été suffisamment prise en considération. Acosta écrivait que « *le plus important consistait à enseigner aux Indiens à être des hommes ; ensuite, on pourrait leur montrer comment être des chrétiens* ». Dans

ce travail il y eut un effort spécial d'adaptation à l'Indien et à son milieu. Frère Antonio de Roa nous raconte que lorsqu'il vit que les Indiens marchaient nu-pieds, il commença à se déchausser ; et voyant que la plupart se promenaient presque sans vêtements et qu'ils dormaient sur le sol, il fit de même ; et les voyant manger seulement des racines et peu d'aliments, il commença à se priver de nourriture et de boisson. L'apprentissage des langues indigènes prit une place importante dans cette adaptation.

Au second concile du Mexique il est dit : « *Nous ordonnons et exigeons que tous les curés mettent une grande diligence à apprendre les langues de leurs districts, sous peine, s'ils sont négligents, d'être écartés du village où ils se trouvent et de n'avoir aucune autre promotion.* »

Les temps sont durs...

Nombre d'anciens, de chômeurs, de communautés religieuses ont actuellement du mal à renouveler leur abonnement à Communio. Aidez-les, aidez-nous, en souscrivant des abonnements de parrainage (voir conditions page 154).

Francisco José Arnaiz, jésuite, évêque auxiliaire de Saint-Domingue, chargé par le CELAM (Conférence Épiscopale Latino-Américaine) de la commémoration du cinquième centenaire de la découverte du Nouveau Monde.

Lope de VEGA

Stances à la croix du Nouveau Monde

COLOMB (au frère Buyl)

*Donnez-moi, mon père, cette croix ;
que je la plante ici pour qu'elle serve de phare
et donne au monde une nouvelle lumière.*

Frère BUYL'

Plante-la donc ici.

COLOMB

Mettons-nous tous à genoux.

Frère BUYL

*Sable et abords heureux,
Qui méritez une telle plante ! Que
chacun de nous l'invoque.*

COLOMB

*C'est à moi de parler en premier,
couche sainte, où l'Homme-Dieu périt étendu.
Tu es la bannière illustre
qu'il leva contre le péché,
Celui qui est mort sur toi a vaincu toute mort,
en nous donnant la vie,
et je vois sur ton bois
les traces de son sang.*

Frère BUYL

*Mât de la belle nef l'Église
dont gréements et échelles
égalent la glorieuse vision de Jacob,
y a-t-il voile plus heureuse*

*que le suaire qui recueillit
le corps venu de toi,
quelle écoute plus glorieuse que le fouet,
et quel pilote égala jamais
ce grand prêtre qui te conduit ?*

BARTHÉLÉMY

*Verge divine de Moïse
qui partagea la mer Rouge
phare, Nord, lumière, miroir,
par où l'homme chemine
sur cette terre, bien qu'indigne,
et qui ne connaît pas le ciel je
te plante non sans crainte car
c'est ici l'exil d'Égypte.
Mais si je n'en imite pas l'impiété,
je verrai la terre promise.*

ARANA

*Vert laurier de victoire
sur la tête du Christ,
tu apparais dans un nouveau monde
pour ton honneur et ta gloire.
Or au milieu de la fange
de cette fausse idolâtrie,
puisque le sang dont tu es teint
a été versé pour tous,
viens croître en ce lieu
où t'a plantée notre audace.*

TERRAZAS

*Harpe harmonieuse de David,
où fut, par trois clous, fixé
celui qui fit toutes choses de rien,
et où cette musique délicieuse
que le saint Apollon chanta en sept paroles
fit s'assombrir le ciel,
convertis à ton zèle tout
ce pays barbare. Esquif
sur qui la vie
a traversé la mer plus vaste de la mort,*

*non pas avec la puissance d'un Dieu,
mais avec la faiblesse d'un homme.
Sainte tunique, teinte
du sang innocent de Joseph,
que pleurèrent tendrement Jacob et Marie,
sers-nous d'oriflamme et de guide
chez ce peuple sauvage.*

Lope de Vega (1562-1635)
El Nuevo Mundo descubierto por Cristobal Colon, acte 2
(Trad. J.R. Armogathe)

**Les volumes de la collection « *Communio* » (Fayard)
sont disponibles chez votre librairie**

A défaut, dans les librairies où la revue est en dépôt : voir page 153.

Luis ADAO da FONSECA

Découvertes et voyages océaniques

La pensée médiévale concernant l'espace et l'Océan extérieur

L

L'HOMME du Moyen Age n'a pas, contrairement à ce que l'on peut penser au premier abord, une vision unitaire de la mer, d'où l'intérêt de commencer par définir chacune des perspectives médiévales concernant l'espace et l'Océan extérieur 1.

Il y a, en premier lieu, la perspective offerte par la tradition biblique. Dans la mémoire de beaucoup de gens — surtout des lettrés — la mer et les océans revêtent le profil apparemment contradictoire que l'on trouve dans la Genèse : souvenir réconfortant d'un élément qui, dans l'ordre de la création, précède la terre, l'une et l'autre ayant pourtant une vocation identique (1, 9-10 ; 20-23), et, en même temps, souvenir effrayant de la fonction destructrice et purificatrice exercée par les eaux au moment du déluge (7, 20-21). La mer et les océans ont ainsi une fonction ambivalente : la mer, tout en étant bonne, est aussi destructrice.

1. Les idées exposées dans ce travail ont été présentées pour la première fois dans le cadre du cycle de conférences « La Science et les découvertes portugaises », organisé par l'Institut national de recherche scientifique (Coimbra, février 1989). Développées plus tard dans une communication présentée lors du colloque organisé par le Centre culturel portugais de la fondation Calouste Gulbenkian (Paris, février 1991), elles sont partiellement abordées dans deux ouvrages publiés récemment : « La Découverte de l'espace atlantique », in *Cadmos*, 14^e année, n° 53, Genève 1991, pp. 11-25, et *O Tratado de Tordesilhas e a diplomacia lusocastelhana no seculo xv*, Lisbonne, 1991.

L'issue de cette contradiction se trouve dans plusieurs passages de l'Ancien Testament, comme par exemple dans l'épisode de Jonas ou dans le chapitre 14 de l'Exode. La mer étant démontée, l'intervention divine peut la transformer complètement et le rendre paisible. En d'autres termes, la mer apparaît comme un élément au sein duquel le miracle peut se produire. Toute la tradition du Nouveau Testament se situe dans cette ligne, accentuant ainsi le rôle essentiel joué par l'élément marin, en tant que référence — spatiale et symbolique — de l'action divine chez les hommes. Naturellement cette vision, qui correspond à une lecture religieuse, informe toute la catéchèse médiévale au sujet de la mer. Espace de l'inconnu et de l'aventure, du terrible et du redoutable, l'Océan est surtout ici l'espace où l'homme se retrouve face à lui-même. Avec l'aide divine, l'obstacle, l'effort, les difficultés sont surmontés. On peut citer, à titre d'exemple, les *Voyages de saint Brendan*.

Le texte raconte les aventures d'un abbé irlandais, désireux de rencontrer l'enfer et le paradis parce que — comme l'écrit l'auteur — « *avant de mourir [il voudrait] savoir où demeureront les bons et quelle place occuperont les méchants, à quel prix ou à quel châtement ils auront tous droit* ». Dans ce but Brendan part, avec quatorze compagnons, pour un voyage à travers l'Atlantique. Ils arrivent au bout du monde, ils découvrent beaucoup de nouvelles contrées, les aventures se succèdent. Enfin, ils parviennent au paradis. Le récit contient une énorme charge allégorique et des éléments propres au merveilleux médiéval : le voyage, la recherche de l'autre monde, le mystérieux... Dans leur ensemble, tous les éléments vont dans le sens du développement intérieur, de la croissance ascétique. Aussi, à la fin du récit, avant d'entreprendre l'ultime et définitif voyage au paradis, Brendan raconte-t-il aux siens comment il a « trouvé ce qu'il était parti chercher ».

Il est important, en deuxième lieu, de considérer la pensée géographique et physique. A l'image du discours religieux, le discours scientifique est aussi le résultat de la synthèse réalisée à partir d'une tradition ambivalente : la vision cosmologique, d'origine biblique, d'une terre plate et la vision grecque d'une terre ronde. Prescrivant la conciliation entre les deux modèles contradictoires, le Moyen Age, à partir du XII^e siècle, croit résoudre cette difficulté en situant celle-là au niveau de la terre habitée et en renvoyant celle-ci à l'ordre astronomique. Il s'agit d'une solution artificielle, mais sa faiblesse profonde ne sera définitivement démontrée que par les découvertes faites, dans l'hémisphère sud, à partir du dernier quart du XV^e siècle.

Ces coordonnées ont ainsi conditionné les termes selon lesquels la pensée scientifique médiévale a été capable de penser la réalité océanique. De l'ancien héritage on garde la conviction que les mers entourent complètement la terre. Comme Bède le Vénérable l'écrit au VIII^e siècle, la terre « *est un élément placé dans le centre du monde : elle est son centre, tout comme le jaune est le centre de l'oeuf ; l'eau l'entoure, comme le blanc de l'oeuf entoure le jaune ; autour de l'eau il y a l'air, comme autour du blanc de l'oeuf il y a la membrane qui l'enveloppe ; et le feu entoure tout ceci, tout comme la coquille renferme l'oeuf* ».

Très influencée par une interprétation d'origine aristotélicienne, la science médiévale développe ainsi, à partir du XII^e siècle, un système d'explication très complexe. Elle place la terre au centre, inspirée par le postulat selon lequel les quatre éléments s'organisaient à partir de sphères concentriques. Ainsi donc cette perspective semble vouloir dire, en pure logique, que l'eau, extérieure à la terre, devrait la recouvrir entièrement. Et si, d'une part, aussi bien l'expérience vécue que des explications ultérieures niaient une telle évidence, il n'est pas moins sûr, d'autre part, que, dans le cadre de ce que l'on pourrait considérer comme la science, l'élément liquide — et donc l'Océan — apparaît comme un élément extérieur à la terre et doué d'une dimension potentielle menaçante.

On peut donc dire qu'il existe *une certaine vision* de l'Océan propre à un certain Moyen Age. Inspirée de la pensée religieuse chrétienne et prenant modèle sur l'héritage des textes des géographes et de la science de l'Antiquité, elle correspond à un savoir de type livresque, dénominateur commun où, par différentes voies et avec des contours multiples, l'Océan se présente comme l'espace de l'inconnu, de l'adverse, du dangereux. Perçu en tant qu'Océan extérieur — septentrional ou occidental —, l'Atlantique est perçu comme un espace maritime qui entoure la terre.

La cartographie médiévale, notamment celle qui prend modèle sur les cartes de type T/ O, met bien en évidence cette dimension d'extériorité attribuée à l'Océan. Sur ces cartes, dessinées à l'intérieur d'un cercle, les mers sont présentées sous forme de T ; de là l'expression T/ O, qui indique que la surface maritime en T se trouve à l'intérieur d'un cercle. Ce cercle extérieur est représenté, sur beaucoup de ces cartes, par un océan qui entoure ainsi tout le globe. Dans ces circonstances, l'Atlantique, océan extérieur, finit par connaître cette extériorité sous forme de marginalité.

Cette double dimension de l'Atlantique (extériorité/marginalité) est très claire dans le rapport entre cet océan et les deux autres mers — la Méditerranée et la mer de l'Inde ptolémaïque —, notamment la première, dont les paramètres sont précisément l'opposé des siens. Il est important de reconnaître que l'Atlantique est, en ces temps reculés qui ont précédé les découvertes, tributaire de l'énorme équivoque qui caractérise le système médiéval de représentation mentale du rapport entre les mers. Ce caractère équivoque est d'ailleurs renforcé par la dialectique indifférenciation/différenciation — espace ouvert/ espace clos, qui lui est inhérente. Ce qui, à son tour, se nourrit de tout ce qui a été dit sur la dimension ascétique qu'a le voyage imaginaire dans l'Atlantique.

L'expérience médiévale de l'océan Atlantique

Il est évident que l'Atlantique est, pour l'homme médiéval aussi, beaucoup plus que le résultat d'un système d'explication intellectuel. Il était là, limité à la projection spatiale de l'espace navigué, et conditionné par les coordonnées politiques, sociales, économiques et technologiques grâce auxquelles il était connu. Cependant, il n'est pas possible de se passer de cette réalité. C'est à travers elle que les hommes concrets — politiciens et navigateurs, patrons et marins — se sont lancés dans le processus qui a mené à l'expansion et aux découvertes. Avec une vision de la mer qui était donnée par l'Église et par la science, bien que sous une forme assez simplifiée dans la plupart des cas, le processus se déclenche à partir de cette expérience médiévale de l'Océan. Celle-ci se situe dans un contexte spatial bien défini : celui des rapports maritimes entre l'Atlantique Nord et la Méditerranée occidentale, tels qu'ils se sont développés à partir de la fin du XIII^e siècle, avec une incidence particulière à partir de la moitié du XIV^e siècle. Elle obéit à des mécanismes de nature économique et politique bien connus. Soulignons, cependant, qu'il s'agit d'une expérience de navigation marchande ou corsaire où les coordonnées de la route et l'existence toujours présente d'une côte constituent deux réalités essentielles.

D'une façon générale, toute la côte atlantique de la péninsule Ibérique — de la Cantabre et de la Galice à l'Algarve et à l'Andalousie occidentale — a été directement touchée. Située à mi-chemin sur les routes citées, et bénéficiant donc des influences stimulantes du contact avec les régions les plus développées de l'Europe d'alors, cette côte vit, de façon très directe, tout l'éventail d'implications (maritimes, économiques, sociales, politiques) provoquées par ce processus. Mais c'est sans doute (du moins jusqu'au milieu de la deuxième partie du XV^e siècle) dans les ports portugais que ces conséquences furent les plus sensibles. Le caractère plus uniforme de l'ensemble du pays (comparé à la multiplicité et à la diversité des régions espagnoles), l'existence d'un pouvoir royal qui, depuis la

fin du XIV^e siècle, contrôle une grande partie des forces et des centres de décision nationaux, la capacité d'intégration de certains centres urbains — Lisbonne en tête —, la dépendance de l'économie portugaise envers des ressources (telles le fret, la pêche ou la course) directement liées aux activités maritimes sont parmi les circonstances qui expliquent le mieux ce rôle.

Dans ce contexte, l'héritage de l'expérience médiévale de l'Atlantique ne peut, dans le cas portugais, être séparé des circonstances historiques du Portugal d'alors, dont les lignes générales se développent autour de trois paramètres :

— l'expérience de la *navigation marchande*, soit sur les routes de l'Atlantique Nord, soit sur celles de la Méditerranée occidentale;

— la capacité qu'a le *pouvoir politique* de comprendre les exigences économiques et sociales occasionnées par ces navigations, les entourant d'une politique et d'une diplomatie (dont le traité de Windsor, signé avec l'Angleterre en 1386, est la meilleure expression) clairement assumées par la monarchie ;

— la tradition du mouvement maritime en tant que *lutte militaire*, renforcée idéologiquement par le maintien de l'idée de croisade déterminant, notamment par l'activité corsaire, une sensibilité particulière aux régions situées au-delà de la simple route maritime médiévale ; c'est le cas, pour ne citer que quelques exemples, de l'attention prêtée au contrôle d'un espace maritime, de la valorisation des éléments qui définissent un tel espace (détroit, cap, etc.), de l'importance accordée à des réalités telles la rapidité de l'attaque (ou du débarquement) et du retour.

Ce sont là, en somme, les éléments présents dans la première phase de l'expansion atlantique au cours du xv^e siècle, et qui déterminent ainsi les contours de la nouvelle réalité océanique.

Les changements résultant des nouvelles expériences atlantiques

On souligne fréquemment les innovations en germe dans les découvertes. Cependant, il faut avoir à l'esprit que ces nouveautés n'apparaissent pas automatiquement comme une conséquence directe et immédiate de situations que nous considérons comme nouvelles. Cela est essentiellement dû à deux sortes de raisons :

En premier lieu, la nouveauté (souvent formulée de façon simpliste dans l'opposition Moyen Age - Temps modernes) n'est pas le résultat de l'opposition entre une réalité atlantique imaginaire, donc subjective (chronologiquement renvoyée à un avant), et une connaissance issue de l'expérience, donc objective (chronologiquement située dans un après). Parmi les points de vue du Moyen Age l'on trouve, comme cela a déjà été souligné, aussi bien ceux qui sont le fruit de l'imaginaire et qui ne correspondent pas à une expérience directe de la réalité de la mer (ceux qui prennent racine dans la tradition biblique ou ancienne), que ceux tirés de l'expérience sensible de la navigation atlantique (ceux des capitaines des navires marchands des routes du Nord ou des navires corsaires sillonnant les mers du détroit de Gibraltar).

En second lieu, l'analyse des situations concrètes des premières navigations dans l'Atlantique, ainsi que celle des textes écrits sur ou par leurs protagonistes, montre clairement qu'il n'existe pas un rapport immédiat entre la réalité nouvelle et la conscience de cette nouveauté. On constate, au contraire, une tendance à intégrer les nouveautés dans un système traditionnel du savoir et de la connaissance, comme le prouve par exemple la lecture des textes du Portugais Zurara sur la côte occidentale africaine, ou de ceux des Italiens Cadamosto, Usodimare ou même Colomb sur leurs voyages dans l'Atlantique central.

Dans ce contexte, le changement de système est le résultat de quelque chose de plus complexe. Je crois qu'il ne peut être constaté que lorsque deux sortes de facteurs sont

réunies : la nouveauté du problème auquel il faut faire face et la capacité de le comprendre en tant que nouveau problème, exigeant ainsi une façon différente de penser. La question est donc celle de l'analyse historique de l'expérience humaine des navigations dans l'Atlantique et elle ne pourra, à mon avis, être résolue que par ce biais.

La réflexion sur ce qu'ont constitué les expériences successives vécues par les Portugais, tout au long du xv^e siècle, au cours de la découverte progressive de nouvelles mers et de nouvelles terres, montre qu'il fut possible, pendant longtemps, d'intégrer les nouvelles situations dans les schémas traditionnels. On peut dire, en termes chronologiques, que cette continuité se prolonge jusqu'au troisième quart du XV^e siècle ; en termes géographiques, elle va jusqu'au golfe de Guinée, celui-ci inclus.

Il est vrai que l'on peut, dans une perspective vieille de cinq siècles, signaler plusieurs exemples où l'on trouve déjà des ingrédients inédits, premières manifestations de dynamiques qui s'avèreront ultérieurement dotées d'une plus grande signification. C'est le cas des caravelles et du retour par le large, des premières traces de navigation astronomique, des contacts inédits avec des populations inconnues, etc. Cependant, dans l'ensemble, on peut difficilement parler de vrai changement, de nouveauté ou de modernité avant les années 70, avant que les navigateurs se mettent vraiment le cap vers les régions situées au sud de la Guinée.

Quels sont alors les contours de la nouveauté ? Dans quel contexte historique se situe-t-elle ? Quelle expérience humaine présuppose-t-elle ? Je me limiterai à un bref énoncé des principaux aspects, non sans souligner au préalable qu'il est impossible d'en séparer les causes, de faire une distinction entre les premières et les secondes, dans la vaine recherche d'un point de départ. En effet, dans un ensemble de circonstances où les protagonistes (dont les buts ne coïncident pas toujours) sont nombreux, les facteurs agissent conjointement dans un rapport d'augmentation multiple, difficile à hiérarchiser.

Il faut souligner, au départ, l'importance politique de l'arrivée au pouvoir de Jean II (régent en 1476, roi en 1481), qui vient après l'échec de la stratégie de son père, le roi Alphonse V, dans son ultime tentative de faire face aux problèmes de l'insertion maritime du Portugal dans un schéma typiquement médiéval. En termes diplomatiques, la rupture se situe entre 1479-1480 et 1494, c'est-à-dire entre les traités lusocastillans de Alcáçovas-Toledo et de Tordesillas, véritables cadres juridiques de la nouvelle réalité océanique naissante. En termes nautiques, c'est l'établissement certain de la navigation astronomique.

Sur ce point, la chronologie est d'ailleurs significative. Barradas de Carvalho a montré, en procédant à un recensement de l'utilisation du mot «découvrir» et du concept de découverte au sein de la littérature portugaise jusqu'en 1567, que le mot découvrir, dans le sens de découverte de terres, apparaît pour la première fois en 1472, alors que le concept plus abstrait de découverte surgit en 1486. Dans un contexte où la progression des voyages dépasse définitivement les coordonnées traditionnelles — celles de la côte et celles de la route —, dans le fossé qui, en dernière analyse, sépare un Diogo Cão d'un Bartolomeu Dias (en tant que figures emblématiques de ce que l'on pourra appeler le dernier navigateur au profil médiéval et le premier au profil moderne), l'Océan est de plus en plus pensé comme l'espace à découvrir.

Cela veut dire que, au-delà de ce qui change dans le voyage atlantique vers le milieu du xv^e siècle, une telle mutation a une forte dimension intellectuelle, qui obéit essentiellement à trois données :

— la rupture de la vision de l'Atlantique en tant *qu'espace ouvert*, qui a comme premier modèle le texte du traité de Alcáçovas, déjà cité : en attribuant à la couronne portugaise l'océan situé au sud de l'île la plus méridionale des Canaries, c'est-à-dire en le voyant comme une possibilité de développement de la navigation portugaise en Guinée vers le sud, l'Atlantique est pensé comme un espace encore inconnu mais, malgré cela, déjà revendiqué, c'est-à-dire reconnu comme ayant des limites, quoique inconnues ;

— la rupture avec la vision de la *mer* en tant qu'espace *secondaire* par rapport à la *côte*, vision qui a pour premier modèle la décision de Bartolomeu Dias de s'éloigner du cabotage pour entrer enfin, grâce à une navigation en arc vers l'Occident, dans l'océan Indien ;

— la rupture avec la *dimension horizontale* de la vision de l'espace atlantique, déjà visible dans le voyage de Bartolomeu Dias et tout à fait évidente dans le traité de Torde-sillas.

Toute cette transformation a, en termes sociologiques, des noms et des visages. Ce sont ceux d'une génération née probablement au milieu du siècle. C'est la génération du roi Jean II, de Diogo de Azambuja, de Duarte Pacheco Pereira, de Bartolomeu Dias.

A la suite de la prémisse, précédemment énoncée, selon laquelle cette mutation aurait une dimension intellectuelle marquée, il reste à aborder pour terminer une dernière question. Si les composantes de cette mutation sont connues (définition de l'Atlantique comme une mer ayant des limites et un fonctionnement mécanique — du moins en ce qui concerne les vents — et dont l'unité est rendue possible par sa projection méridienne), le problème se pose lorsqu'il s'agit de déterminer son principe unificateur.

Cela a été possible, à mon sens, parce que, dans le dernier quart du xv^e siècle, les Portugais ont réussi à remplacer — lorsqu'il s'est agi de penser la réalité maritime — la notion médiévale de lieu par la notion moderne d'espace. Incapables de penser l'espace comme une donnée de la réalité, indépendamment des objets concrets qui le remplissent, l'homme médiéval ne s'occupe ni des distances ni des proportions des représentations ; pour lui l'espace émane des choses. C'est pourquoi l'Atlantique médiéval a pour symbole la route (de la côte, du cap ou du détroit), et pourquoi il est surtout l'ensemble des lieux, lieux maritimes, mais lieux différenciés et concrets. C'est ce que l'on trouve dans l'expérience des premiers navigateurs, sous la houlette d'Henri le Navigateur, qui sont arrivés jusqu'en Guinée : l'expérience de la découverte de lieux.

Mais lorsque, plus tard — vers le dernier quart du siècle —, l'Atlantique est pensé comme ce qui est en deçà et au-delà de, en étant indépendant de ce qui pourrait exister au-delà, tout change : l'espace est alors pensé indépendamment des corps qui l'occupent, c'est la vision moderne de l'espace faite expérience maritime. Ce n'est pas un hasard si les instruments qui permettent de mesurer cet espace se sont développés au même moment, avec la navigation astronomique. Cela signifie, au fond, que l'Océan est pensé comme un réseau, défini par des coordonnées quantifiables. C'est la latitude, l'Océan en tant qu'étendue qu'il importe de connaître. En quelque sorte, et dans un cadre déterminé, c'est l'aube d'une certaine

Traduit du portugais par Ana de Carvalho.

Titre original : *O mar, o oceano e os descobrimentos do século XV.*

Communio
a besoin de votre avis
Écrivez-nous.

Luis Adão da Fonseca, professeur titulaire d'une chaire d'Histoire à l'université de Porto, est coordinateur-adjoint de la Commission nationale pour les commémorations des découvertes portugaises. Auteur de *La Cristiandad medieval*, Pampelune, 1984 ; *O Tratado de Tordesilhas e a diplomacia luso-castelhana no século xv*, Lisbonne, 1991.

Marius-François GUYARD

Christophe Colomb, héros claudélien

C

EST à Berlin, en 1930, que fut créé l'opéra de Paul Claudel et Darius Milhaud *Le Livre de Christophe Colomb*. Sous le même titre, Jean-Louis Barrault présenta en France après la guerre une oeuvre où le texte du poète l'emportait désormais sur une musique que le compositeur ami avait consenti à alléger. Jacqueline de Labriolle a sagement suivi les avatars des « *Christophe Colomb* » de Paul Claudel¹. Résumer sa belle étude aurait d'autant moins de sens que mon propos n'est pas le sien : je tenterai plutôt de montrer dans l'ensemble de l'oeuvre claudélienne la présence du Découvreur dont le nom et la vocation font un héros selon le coeur de son re-créateur. Même passion, même combat : il y eut un homme appelé Christophe, il y a un homme appelé Paul...

A en croire l'octogénaire étonnamment présent interrogé à la radio par Jean Amrouche, sa « rencontre avec Christophe Colomb a été occasionnelle² » : le poète songe alors à l'occasion que fut en effet pour lui la commande d'un opéra par Max Reinhardt ; mais Claudel ajoute : « Ce personnage (...) me hantait depuis assez longtemps³. » Au moins, dirons-nous, depuis qu'il avait lu *Le Révéléateur du globe*⁴ de Léon Bloy. Quand situer cette lecture ? Elle fut en tout cas bien antérieure à la composition du *Livre de Christophe Colomb* et le personnage hante l'oeuvre claudélienne depuis les *Cinq Grandes Odes*.

1. Klincksieck, 1972.

2. *Mémoires improvisés*, éd. L. Fournier, Gallimard, 1969, p. 353.

3. *Ibid.*

4. 1883.

Que dans *L'Échange* le nègre de l'actrice Lechy Elbernon se nomme « Christophe Colomb Blackwell¹ » n'est qu'un détail amusant. Autrement significatif le rapprochement que « La Maison fermée » établit entre la vocation du poète et celle du navigateur :

« *Mon désir est d'être le rassembleur de la terre de Dieu ! Comme Christophe Colomb quand il mit à la voile, Sa pensée n'était pas de trouver une terre nouvelle, Mais dans ce cour plein de sagesse la passion de la limite et de la sphère calculée de parfaire l'éternel horizon* 2. »

Écrit en Chine en 1908. Neuf ans plus tard, Claudel, ministre de France au Brésil, compose *La Messe là-bas*. Cette messe de 1917 s'achève sur le dernier évangile, où le prêtre lisait alors le prologue de saint Jean. Voici comme le poète attaque cette ultime méditation :

« *In principio erat Verbum*

L'Océan, comme la Vallée en mouvement de la Mort parcouru par les suçoirs des trombes,

A vu jadis cet homme qui portait le Christ et qui avait le nom de la Colombe,

Quand il tirait à coups de canon sur les noires colonnes d'eau qui le pressaient comme des géants,

Et pacifiait la Création déchaînée en lui faisant du haut de la poupe lecture de l'Évangile de saint Jean 3. »

Souvenir probable de Bloy, qui avait retenu ce miracle christique de Colomb. Revenu en Europe après la Première Guerre mondiale, puis nommé ambassadeur au Japon, le poète élabore de 1919 à 1924 ce qui sera son *opus mirandum*, cette somme dramatique qu'est *Le Soulier de satin*. Pas une des quatre journées où n'apparaisse le « fils de la Colombe », comme le nomme avec piété le roi d'Espagne 4.

1. *Théâtre*, Pléiade, t. I, p. 704.

2. *OEuvre poétique*, Pléiade, pp. 280-281.

3. *OEuvre poétique*, p. 526. Cf. dans *Emmaüs* (Gallimard, 1949) « les trombes capricieuses qui faisaient joujou sur l'océan Atlantique avec Christophe Colomb » (p. 96).

4. Première journée, sc. 6 ; *Théâtre*, t. II, p. 590.

Patron du royaume catholique, saint Jacques est demeuré longtemps « arrêté sur ce donjon à quatre pans de terre massive ».

« Et c'est là, [dit-il], que j'ai dormi quatorze siècles avec le Christ,

Jusqu'au jour où je me suis remis en marche au-devant de la caravelle de Colomb.

C'est moi qui le tirais avec un fil de lumière pendant qu'un vent mystérieux soufflait nuit et jour dans ses voiles. »

Pas question pour les doctes d'adopter ces vues apostoliques. Partisan farouche de la grammaire et de l'Espagne seule, Don Léopold Auguste s'écriera :

« Qu'est-ce qui nous allons faire sur la mer ? qu'est-ce que nous sommes allés trafiquer sur ces terres aux noms épouvantables que les anciens n'ont pas connus ? (...)

Est-ce un bon et authentique Castillan qui nous a ainsi pris par la main pour nous mener au delà de la mer vers notre Couchant ?

C'est un Génois, un métèque, un aventurier, un fou, un romantique, un illuminé plein de prophètes, un menteur, un intrigant, un spéculateur, un ignorant qui ne savait pas regarder une carte, bâtard d'un Turc et d'une Juive !² »

A cette tirade du professeur de Salamanque Rodrigue semble répliquer quand il s'exclame devant le roi d'Espagne de la Quatrième journée :

« Ce n'est pas pour rien que le Bon Dieu, à la suite du Christophore, nous a invités à passer la mer !³ »

A sa fille selon l'esprit, Sept-Épées, Rodrigue ne s'est-il pas présenté comme le continuateur de l'entreprise colombienne ?

« Maintenant, grâce à Colomb, grâce à moi, Nous faisons partie par le poids de cette chose astronomique⁴ », de cette « belle pomme parfaite⁵ » : « Le Globe ! »

1. Deuxième journée, sc. 6 ; *Théâtre*, t. II, pp. 652-653.
2. Troisième journée, sc. 2 ; *Théâtre*, t. II, p. 695.
3. Quatrième journée, sc. 9 ; *Théâtre*, t. II, p. 833.
4. Quatrième journée, sc. 8 ; *Théâtre*, t. II, p. 822.
5. *Ibid.*, p. 821.

Fol orgueil ? Le Ciel a justifié à l'avance la prétention du vice-roi déchu : l'Ange gardien, au cours de la troisième journée, a montré à Prouhèze en Rodrigue le digne successeur du Génois :

« il a achevé l'entreprise de Colomb, il a exécuté la grande promesse de Colomb.

Car ce que Colomb avait promis au Roi d'Espagne, ce n'est pas un quartier nouveau de l'Univers, c'est la réunion de la terre'. »

Ainsi, des *Odes* au *Soulier*, le cercle se referme. Quand le poète reçoit la commande de Reinhardt, son *Christophe Colomb* existe déjà, né de la lecture de Léon Bloy sans doute, mais surtout image de lui-même par son irrépressible besoin de départ et sa vocation de rassembleur. Il ne semble pas qu'il ait relu alors *Le Révélateur du globe*. En revanche il lit en 1927 un ouvrage d'une inspiration toute différente : *La Véridique Aventure de Christophe Colomb 2* de Marius André, auteur aussi positif et rationaliste que Bloy est exalté et visionnaire. Après Don Léopold Auguste, Marius André fournira au *Livre de Christophe Colomb* les arguments de l'avocat du diable. Cette lecture a contribué à préserver Claudel de la tentation de canoniser Christophe, à supposer que Léon Bloy, dont il se défiait tout en l'admirant, ait pu l'y engager : même devant l'Écriture sainte, le poète n'est jamais un lecteur passif.

L'opéra commandé, il reste, après un rapide travail de documentation, à écrire le livret. C'est chose faite en une quinzaine de jours de l'été 1927, à Brangues. Plus tard le mémorialiste improvisé dira :

« *Christophe Colomb* a été un peu un achèvement du *Soulier de Satin*³. »

Il ajoutera : « C'est une ébauche », mais concédera fièrement : « une ébauche grandiose⁴ ».

1. Troisième journée, sc. 8 ; *Théâtre*, t. II, p. 726.
2. Paru cette même année 1927.
3. *Mémoires improvisés*, p. 355.
4. *Ibid.*, p. 356.

Le Livre de Christophe Colomb ne met pas un point final à la relation du poète avec son héros, dont le nom jusqu'au terme reviendra fréquemment sous sa plume. Quelques exemples illustreront cette fidélité.

En 1931, l'amiral Byrd est salué comme un autre Colomb : « *l'homme qui a été spécialement choisi par la Providence pour compléter l'oeuvre du Créateur*¹ ».

En 1936, l'exégète invoque Isaïe pour justifier la « civilisation mercantile » dont un nouveau type reparait : « Les mers sont traversées de nouveau, suivant le conseil du prophète, à la suite de Vasco de Gama et de Colomb². »

A l'origine de telles entreprises, au xx^e siècle comme au xv^e, il y a certes un « principe d'égoïsme et de cupidité », mais « le résultat (...) est susceptible de devenir bon, d'être sanctifié³ ».

Reçu en 1947 à l'Académie française, Claudel n'oublie pas Colomb dans son remerciement à la compagnie :

« *Christophe Colomb, et tant mieux pour l'Amérique ! découvre qu'il ne peut plus se passer de l'intégralité de la sphère*⁴. »

Ce n'était vraiment pas un hasard si le Découvreur était tellement présent dans *Le Soulier de satin* qui rassemble tous les fils, tous les tons de l'oeuvre claudélienne. En amont comme en aval de ce drame et du *Livre* qui en est l'achèvement, Colomb apparaît là même où on ne l'attendait pas. Ainsi dans « La Croix de Lorraine », où, une fois de plus, il est associé au temps de l'« action espagnole en quatre journées » :

« In hoc signo vincas ! *En ce signe tu vaincras !*

C'est le cri écrit que Constantin jadis dans le ciel vit flamber au-dessus de la croix :

1. *Supplément aux oeuvres complètes*, l'Age d'homme, 1990, t. I, p. 143.

2. « La Résurrection de Tyr », *Supplément aux o.c.*, t. I, p. 175.

3. *Ibid.*

4. *Œuvres en prose*, Pléiade, p. 644.

*Le même, et la vergue à travers le mât, qu'à Lépante, et celui que Colomb jadis à grands coups d'étoiles vit cloué au-dessus de l'Amérique*¹ ! »

Cet inventaire n'est pas exhaustif. Au delà se pose la question qui pour Claudel résumait l'enseignement de Mallarmé : *Qu'est-ce que cela veut dire ?* Le poète n'écrit pas en historien ; il n'est pas non plus un hagiographe, comme Léon Bloy qui, il y a cent ans, demandait encore à l'Église de reconnaître en Christophe un de ses saints ! La réponse à la question de Mallarmé tient en deux propositions : Oui, le destin de « *cet homme intrépide*² » a un sens que révèle son nom ; et si cet être de désir ne fut pas un saint, il collabora comme Rodrigue aux desseins de la Providence.

« *Mon Dieu qui connaissez chaque homme avant qu'il ne naisse par son nom*³... »

« *Vous m'avez appelé par mon nom*⁴. »

A ces vers des *Grandes Odes* on pourrait ajouter d'innombrables références à d'autres textes, tous porteurs de la même conviction : le nom, c'est l'homme. Le poète ne s'est pas privé d'exploiter son patronyme et de faire claudiquer Turelure et Rodrigue, ces moitiés complémentaires de sa personnalité. Il ne se prive pas davantage de souligner les valeurs symboliques de « Christophe » et de « Colomb ». Sur cette route qu'avait ouverte Léon Bloy il s'avance hardiment.

Saint Christophe avait porté l'enfant Jésus à travers les ondes tumultueuses d'un fleuve. Nouveau Christophore, Colomb porte la croix et l'évangile au-delà de l'Océan, « *et tant mieux pour l'Amérique*⁵ ! » Claudel n'ignore pas

1. *Œuvre poétique*, p. 601. « La Croix de Lorraine » est le dernier des *Poèmes* (...) *durant la guerre de trente ans*.

2. Texte de 1954. *Supplément aux œuvres complètes*, l'Age d'homme, 1991, t. II, p. 514.

3. « L'Esprit et l'eau » ; *Œuvre poétique*, p. 245.

4. « Magnificat » ; *Œuvre poétique*, p. 249.

5. *Œuvres en prose*, Pléiade, p. 644.

que l'évangélisation du Nouveau Monde a connu de tristes, voire de sinistres accompagnements, mais quoi ! tout sert :

« *Même le péché ! Le péché aussi sert I.* »

Comment, avec Prouhèze, ne pas en croire l'Ange gardien ? S'agissant de l'Amérique, le résultat, on l'a vu, compte plus que les moyens : l'essentiel était qu'elle fût christianisée.

Qu'on ne compte pas sur Claudel pour s'attendrir sur les cultures amérindiennes : les dieux mexicains ne sont que les frères démoniaques des dieux déchus de la Méditerranée antique. En vain tenteront-ils de s'opposer au débarquement de Colomb en « barattant la mer 2 » - comme dans la mythologie d'autres Indes. Guidés par saint Jacques, les conquérants-apôtres feront sortir l'Amérique « de cette longue nuit antérieure à la naissance » : « *Le premier rayon de soleil va la toucher et la restituer à l'Humanité*³. » Il faut croire qu'elle ne lui appartenait pas...

Ces idoles aux noms authentiques ou cocassement fabriqués - Vitzliputzli, Huichtlipuchtli, Quetzalcoatl, Tlaloc, Ixtlipetzloc, Panchacamac, Hickhtli-Horktchli -, Jacques Soustelle les défendra en dévot américaniste. Pour Claudel, ce sont d'« affreux dieux de sang et de ténèbres⁴ », que Colomb, fidèle au programme de son prénom, contraindra à céder la place au Christ. Déjà dans *Le Soulier de satin*, le pieux Don Gusman, entouré d'Espagnols de sac et de corde, s'écriait : « *je veux chasser le Diable de son repaire empesté*⁵. »

Quant à la Colombe, elle est bien évidemment l'« Esprit de Dieu », cet Esprit qui « *au commencement (...) était porté sur les eaux*⁶ ». Dans *Le Livre de Christophe Colomb*,

l'oiseau divin vole au-dessus des eaux atlantiques. Tiré par saint Jacques, survolé par la Colombe-Esprit, le navigateur est visiblement un inspiré :

« *Mon nom est l'Ambassadeur de Dieu, le Porteur de Christ ! (...) et mon second nom est tout ce qui est lumière, tout ce qui est esprit et tout ce qui a des ailes*¹ ! »

Homme providentiel, appelé par l'Esprit à quitter sa patrie, « *comme Abraham que Dieu appela hors de Ur*² », ce Colomb claudélien est pourtant loin du saint rêvé par Léon Bloy. « *Le recrutement pour les caravelles* »³ ne fait pas précisément appel aux ardeurs apostoliques. On lit sur l'affiche placardée à Cadix :

« *Ne laissez pas les richesses des Indes aux Portugais.*

Trois écus de salaire par jour.

On s'occupe des femmes et des enfants.

*Chaque marin aura une seigneurie dans les Indes occidentales*⁴. »

Quant aux recrues, elles sortent en partie des prisons.

L'expédition est une affaire où de hardis capitalistes ont risqué de grosses sommes. Comme le dit l'un d'eux :

« *Tout est crédit et Credo dans cette affaire*⁵. »

Certes, « *il n'y a que Christophe qui croie pour de bon*⁶. » Mais sa foi suffit-elle à justifier tous les moyens ? Justifie-t-elle surtout ce qui suit la découverte ?

« *Les sauvages, traités durement, ont massacré les envahisseurs, provoquant d'affreuses représailles. Pour travailler cette terre malsaine, il a fallu restaurer l'esclavage*⁷. »

1. *Le Soulier de satin*, troisième journée, sc. 8 ; *Théâtre*, t. II, p. 721.

2. *Le Livre de Christophe Colomb*, I, 16 ; *Théâtre*, t. II, p. 1077.

3. *Ibid.*

4. *Ibid.*

5. Deuxième journée, sc. 12 ; *Théâtre*, t. II, p. 677.

6. Genèse, I, 1-2.

1. *Le Livre de Christophe Colomb*, I, 6 ; *Théâtre*, t. II, p. 1062.

2. *Ibid.*, p. 1064, I, 10 ; *Théâtre*, t. II, p. 1064.

3. *Ibid.*, p. 1075, I, 15 ; *Théâtre*, t. II, p. 1075.

4. *Ibid.*, p. 1075, I, 15.

5. *Ibid.*, p. 1076.

6. *Ibid.*, p. 1076.

7. *Ibid.*, H, entr'acte ; *Théâtre*, t. II, p. 1088.

Que répondre aux griefs des contemporains et de la postérité, de l'Opposant qui affirme : « *Ton nom même est un mensonge*¹ » ?

Que répondre, sinon, inlassablement, ce nom même ?

L'action du *Soulier de satin* se déroule « à la fin du xv^e, à moins que ce ne soit le commencement du xvii^e siècle² » : l'imaginaire Rodrigue est donc le successeur en Amérique de l'historique Christophe. Dans la chronologie de l'oeuvre, au contraire, *Le Livre de Christophe Colomb* succède au *Soulier* et l'on trouve dans celui-là des échos de celui-ci. Quand le Cuisinier diabolique dit à l'Amiral : « Salut au restaurateur de l'esclavage³ ! » il rappelle l'ironie du Chinois lançant à Rodrigue : « Salut au sauveur de la femme des autres⁴ ! » D'un pécheur l'autre...

Le Soulier de satin a été la résolution apaisée et triomphale d'un conflit dont *Partage de Midi* avait été l'aveu brûlant. De Mesa à Rodrigue le protagoniste restait, dans une certaine mesure, le poète lui-même. Dans un *Livre* qui est « un peu un achèvement⁵ » du *Soulier*, c'est encore Claudel qui prête ses passions au Christophore.

Dès la cinquième ode, on l'a vu, il identifiait son désir à celui du navigateur. Poussés l'un comme l'autre à quitter leur patrie, ils avaient un même but : rassembler « *la terre de Dieu* ». Mais comment entendre cette « *passion de la limite* » que le poète plaçait dans le « *coeur plein de sagesse* » de Christophe⁶ ?

On touche ici à une constante de l'imagination et de la pensée qui chez Claudel, sinon chez Colomb, est en effet une passion. Entre autres infamies, le xix^e siècle nous a légué l'horrible Infini. Or ce concept kantien et scientifique est faux : l'univers, comme l'ont reconnu des poètes et des

1. *Le Livre de Christophe Colomb*, I, 6 ; *Théâtre*, t. II, p. 1062.
2. Première journée ; *Théâtre*, t. II, p. 567.
3. *Le Livre de Christophe Colomb*, II, 4 ; *Théâtre*, t. II, p. 1098.
4. Première journée, sc. 7 ; *Théâtre*, t. II, p. 595.
5. *Mémoires improvisés*, p. 355.
6. *OEuvre poétique*, Pléiade, pp. 280-281.

savants, est fini et notre terre est à l'image de l'univers. Comme Rodrigue, Colomb a voulu la « *belle pomme parfaite*¹ », la « *sphère calculée*² » et dans « *La Maison fermée* » il est loué d'avoir « *parfait l'éternel horizon*³ » de notre globe. Près d'un demi-siècle plus tard, Claudel saluera encore en Colomb « *ce héros qui a réconcilié le coeur humain avec l'horizon*⁴ ».

A mi-chemin entre ces deux textes, il recopiera dans son *Journal* cette phrase d'un savant britannique :

« *We are beginning to think of the Universe as Columbus and Magellan and Drake thought of the earth, something enormously big but nevertheless not infinitely big*⁵. »

Claudel sait bien que Colomb n'a pas lui-même refermé la boucle en atteignant Cipango ; l'important est qu'il ait cru jusqu'à sa mort avoir rejoint les Indes, et donc parfait la « *belle pomme* ».

C'est en navigateur inspiré et en conquérant que Colomb a rassemblé la terre. Le poète, lui, la rassemble par la parole, en exploitant les expériences vécues par le diplomate dans l'Ancien et le Nouveau Monde. Le plus grand rassembleur n'est peut-être pas celui qu'on imagine. Quand le promeneur de *Connaissance de l'Est* pénètre au sein d'une clairière japonaise et pose sa « main sur la croupe brûlante du lourd rocher », il déclare tranquillement :

« *L'entrée d'Alexandre à Jérusalem est comparable à l'énormité de ma constatation*⁶. »

1. Quatrième journée, sc. 8 ; *Théâtre*, t. II, p. 821.
2. *Œuvre poétique*, Pléiade, p. 281.
3. *Ibid.*
4. Texte de 1954. *Supplément aux oeuvres complètes*, l'Age d'homme, 1991, t. II, p. 514.
5. *Journal*, Pléiade, t. I, p. 960. « *Nous commençons à nous représenter l'univers comme Colomb, Magellan et Drake se représentaient la terre, quelque chose d'énormément grand, mais néanmoins pas infiniment grand.* »
6. « Le Promeneur » ; *Œuvre poétique*, p. 85.

En attendant de retrouver Alexandre, il faut ajouter à la supériorité du poète le sens qu'il a, même s'il n'est guère pascalien, de la distinction des ordres. Rappelant à Jean Amrouche sa découverte du monde surnaturel, il affirme :

« *La découverte de l'Amérique par Christophe Colomb est peu de chose comparée à celle-là*¹. »

Reste que jusqu'au bout la destinée de Colomb demeure pour Claudel exemplaire, comparable comme la sienne à celle des plus grands conquérants ; dans « L'Enthousiasme », texte de 1953, on lit :

« *Nous sommes tous aspirés dans une certaine direction. (...) Il y a rapt. Ainsi, dans l'histoire, l'aventure d'Alexandre (...). Et évidemment, bien entendu, celle de Christophe Colomb qui découvrit l'Amérique*². »

Mais ce conquérant-là était chrétien et il y a de la croisade dans son entreprise. Qu'importent les fautes de l'homme et les vilains côtés de l'affaire ? L'Esprit souffle où il veut.

Quoi qu'il ait dit, Claudel n'était pas démuné d'informations historiques sur Colomb. Il feint de l'avoir été quand il déclare à Amrouche qu'à la différence de Jeanne d'Arc — autre héroïne d'oratorio claudélien — Christophe « a très peu parlé et laisse beaucoup plus de place à l'imagination³ ». En fait Colomb a écrit des lettres dont le poète connaît au moins des passages, mais, il l'avoue, il a voulu faire oeuvre d'imagination.

Son Colomb a une vérité de légende, mais non de légende dorée. L'Opposant n'est pas le seul personnage du *Livre à faire au Génois* des reproches : il y a les injures, mais aussi les faits que retient l'Explicateur, comme les massacres et le rétablissement de l'esclavage. La cause est entendue : Claudel ne prend pas son héros pour un saint. Il n'est pas moins convaincu, comme l'écrit Jacqueline de Labriolle, que « l'auteur des admirables lettres ne peut être ni un médiocre ni un imposteur⁴ ».

1. *Mémoires improvisés*, p. 62.

2. *Œuvres en prose*, p. 1394.

3. *Mémoires improvisés*, p. 334.

4. Labriolle, *op. cit.*, p. 139.

Mais il est, comme le poète, un chrétien de la « classe B » celle des laïcs. Comme lui encore, c'est un être de désir qui a reçu une mission. S'il a péché — et gravement — son Défenseur lui trouve la plus grande excuse, l'amour :

« *Toutes ses fautes, ses illusions, ses soupçons, ses mensonges, sa jalousie, son égoïsme, sa cruauté, son mépris de ce qu'il avait découvert au prix de ce qu'il n'avait pas trouvé encore, tout cela ce sont les fautes de l'amour. Un homme en proie à l'amour, qui saurait le juger*¹? »

Et l'Opposant d'interroger : « *Quel amour*²? »

Et Christophe Colomb, qui a franchi « *cette étroite limite qui s'appelle la mort*³ », peut répondre :

« *Lamour de la Terre de Dieu ! le désir de la Terre de Dieu ! le désir de la possession de la Terre de Dieu*⁴! »

Professeur émérite à la Sorbonne, M.-F. Guyard a consacré à Claudel un livre (*Recherches claudéliennes*) et de nombreux articles. Il a donné en 1990 à l'Imprimerie nationale une édition des *Cinq Grandes Odes*.

1. *Le Livre de Christophe Colomb*, I, 6 ; *Théâtre*, t. II, p. 1061.

2. *Ibid.*, p. 1061.

3. *Ibid.*, p. 1059.

4. *Ibid.*, p. 1061.

Antonio GARCIA y GARCIA

La découverte du Nouveau Monde et les prédécesseurs de F. de Vitoria

LA DÉCOUVERTE du Nouveau Monde suscita très tôt toute une série de problèmes, le débat culminant avec le père Francisco de Vitoria. Nous traiterons ici de ses prédécesseurs en suivant, dans la mesure du possible, l'ordre chronologique. Le principal de ces problèmes fut l'éthique des guerres de conquête et l'appropriation des Indes par la couronne espagnole qui s'ensuivit. De ce problème dérivent plusieurs autres, comme ceux qui se rapportent à la colonisation et à l'évangélisation, à la façon de traiter les Indiens, aux *repartimientos*¹ et *encomiendas*², à l'esclavage, etc.

Mauvais traitements infligés aux Indiens, *repartimientos* et *encomiendas*

Comme je l'ai déjà exposé plus longuement dans des études antérieures³, l'historiographie moderne, y compris

1. *Repartimiento* : système qui voyait la couronne « répartir » des groupes d'Indiens entre les colonisateurs pour servir de main-d'oeuvre dans les champs et dans les mines (n.d.t.).

2. *Encomienda* : village ou ensemble de villages dont les Indiens étaient « recommandés » à un Espagnol qui exigeait d'eux un tribut en travail ou en argent. En retour l'*encomendero* devait veiller à l'instruction et à la formation chrétienne de ses Indiens (n.d.t.).

3. A. GARCIA Y GARCIA « La ética de la conquista en el pensamiento anterior a 1234 », *Actas del I Simposio sobre la Ética en la conquista de*

la plus récente, situe le point de départ du débat sur l'éthique des conquêtes dans le sermon que le dominicain frère Antonio de Montesinos prononça dans l'île Espagnole (actuellement républiques de Saint-Domingue et Haïti) le premier dimanche de l'avent de l'an 1511, qu'il redit à nouveau le dimanche suivant, et dans lequel il apostropha en ces termes les Espagnols qui l'écoutaient : « *De quel droit avez-vous engagé une guerre aussi atroce contre ces gens qui vivaient pacifiquement dans ces terres*¹?... »

Ce passage de Las Casas, écrit plusieurs décennies après 1511, reflète ce qu'il pensait sur ce thème postérieurement à la conquête du Mexique et du Pérou. La première conquête autorisée par la couronne fut celle du Yucatan (mais elle n'aboutit pas) et du Pérou (1533). D'autre part il ne faut pas oublier qu'il y eut des conquêtes expressément interdites par la couronne, comme ce fut le cas pour le Mexique². Le récit de Las Casas traduit ce qu'il pensait en 1552 et non ce qu'avait dit le frère Antonio de Montesinos en 1511. Outre d'autres contradictions et paradoxes présentés par le texte de Las Casas que nous avons retranscrit, il ne s'était pas encore produit, dans les années 1511, de guerres de conquête proprement dites, et, dans son sermon, Montesinos ne fait pas référence à l'éthique des guerres de conquête mais aux mauvais traitements que les Espagnols faisaient subir aux Indiens dans l'île *América, 1492-1573* (Salamanca 1984) pp. 77-104; « *El derecho canónico medieval y los problemas del Nuevo Mundo* », *Rivista internazionale di Diritto commune* 1(1990) pp. 121-154.

1. Bartolomé de LAS CASAS, *Historia de las Indias*, éd. par J. PÉREZ DE TUDELA et Lopez OTO (Biblioteca de Autores Españoles 96 ; Madrid 1961) livre III, ch. 4, p. 176.

2. Sur le sens des conquêtes, voir D. RAMOS, « El hecho de la conquista de América », *La Ética de la conquista de América*, Madrid, 1984, pp. 17-63.

3. Pour approfondir les contradictions relevées chez Bartolomé de Las Casas, et les manipulations effectuées par lui, voir P. BORGES MORAN, « Un drama lascasiano : franciscanos y dominicos en la actuación de Montesinos de 1511 à 1512 », *Actas del II Congreso Internacional sobre los franciscanos en el Nuevo Mundo (siglo XVI)*, La Rábida 21-26 sept. 1987 (Madrid 1988), pp. 755-780.

histoire le comprirent ainsi. En effet, l'assemblée de Burgos ne fait pas la moindre allusion à une quelconque guerre de conquête, ni à sa légitimité ou à son illégitimité, mais elle se limite à faire état des mauvais traitements que subissaient les Indiens de la part des *encomenderos* espagnols dans le cadre du système des *repartimientos* et *encomiendas* 1.

Les Lois dites de Burgos de 1511, complétées à Valladolid en 1513 et à l'élaboration desquelles assista le frère Antonio de Montesinos lui-même, ne s'occupèrent que de la bonne façon de traiter les Indiens dans ce même système. Les autorités espagnoles attribuaient un certain nombre d'Indiens à chaque Espagnol, le chargeant de leur éducation tant civique que religieuse, en échange de quoi il pouvait exiger d'eux quelques prestations en travail. Il ne fait pas de doute que les Espagnols interprétèrent ces prestations d'une façon fort large, voire démesurée, alors qu'ils ne montraient pas le même intérêt pour l'éducation et les autres droits qui étaient ceux des Indiens. Les Lois de Burgos de 1512-1513 affirment l'égalité théorique entre les Indiens et les Espagnols. Elles prévoient la mise en tutelle des premiers par les seconds au moyen de l'institution des *repartimientos* et des *encomiendas*, système dans lequel les Espagnols ont l'obligation d'éduquer et de faire évangéliser les Indiens, tout en faisant vivre en bonne intelligence les deux ethnies, l'amérindienne et l'espagnole. Il y est stipulé que rien ne devra leur être pris par la force. Il est ordonné que les religieux missionnaires constituent la garantie morale du fonctionnement correct du système. Y sont réglementés les horaires de travail et de repos, ainsi que le temps prévu pour l'éducation et l'évangélisation des Indiens. Cependant, les abus, l'irrespect des engagements de la part des conquérants d'abord, puis des *encomenderos*, conduisirent les missionnaires à aller jusque

1. Sur les Lois de Burgos, cf. R. de ALTAMIRA, «El texto de las Leyes de Burgos de 1512», *Revista de América*, 4 (1938), pp. 5-79 ; R.D. HUSSEY, «Text of the Laws of Burgos (1512-1513) concerning the treatment of the Indians», *The hispanic America historical Review*, 12 (Toronto 1932), pp. 301-326.

devant la couronne accuser le système d'être immoral et injuste. Outre Montesinos, on ne peut que rappeler ici le remarquable travail effectué en faveur du bon traitement des Indiens par le dominicain Pedro de Cordoba, prieur de la communauté à laquelle appartenait Montesinos, ainsi que celui du franciscain Alonso de Espinar qui joua un rôle important à l'assemblée de Valladolid en 1512.

Un mémoire bien connu, écrit en Castille, vraisemblablement en 1516, et dont l'auteur semble être le cardinal Jiménez de Cisneros, décrit en ces termes la prestation de Montesinos, sans la mettre le moins du monde en relation avec l'éthique des conquêtes, mais bien plutôt avec les *encomiendas* et leurs conséquences néfastes pour les Indiens : « *Un frère Antonio, dominicain, fit un sermon dans la ville de Saint-Domingue dans lequel il dit que l'on ne pouvait ni posséder ni asservir les Indiens, et que l'on devait leur restituer tout l'or qui avait été gagné par leur force de travail ; c'est alors qu'il vint à la cour de Burgos* 1. »

Nous en concluons donc que Montesinos ne traita en aucune façon le thème de l'éthique des guerres de conquête, mais bien plutôt celui de la mauvaise façon dont les Espagnols traitaient les Indiens, mauvais traitements en quelque sorte institutionnalisés dans les *encomiendas*, telles du moins que les *encomenderos* les interprétaient et les mettaient en pratique.

Les abus des *encomenderos* ne disparurent pas avec les Lois de Burgos, et il n'y fut pas remédié non plus avec les Lois dites nouvelles 2 de 1542, mais ils continuèrent dans une plus ou moins grande mesure jusqu'à ce que l'*encomienda* disparaisse des différents territoires que possédait aux Indes la couronne espagnole.

1. « Memorial informativo acerca del modo que se ha tenido en el repartimiento de Indios en la Isla Espanola y lo que conviene proveer para que la tierra se pueble », *Colección de documentos inéditos relativos al descubrimiento, conquista y colonización de las posesiones españolas de América y Oceanía* I (Madrid 1864) pp. 247-253.

2. « *Leyes y ordenanzas nuevamente hechas por Su Majestad, para la gobernación de las Indias y buen tratamiento y conservación de los Indios...* (Alcalá de Henares 1543). A. MUÑOZ OREJÓN, « Las Leyes Nuevas 1542-1543. Reproducción de los ejemplares existentes en la Sección de Patronato del Archivo general de Indias, con transcripción y notas », *Anuario de estudios americanos*, 2 (1945), pp. 561-519.

La donation pontificale et les fondements de la souveraineté espagnole dans le Nouveau Monde 1

Du printemps à l'automne 1493, moins d'un an après la découverte de l'Amérique, le pape Alexandre VI adressait aux Rois catholiques, Ferdinand et Isabelle, six documents dans lesquels, à la différence des bulles qui se rapportaient aux découvertes et qui avaient été adressées antérieurement aux Portugais et aux Castellans, il concédait à ces derniers, à compter de cette date, les terres qu'ils pourraient découvrir à l'ouest du méridien situé à cent milles à l'occident des îles Açores, qui avaient déjà été occupées par les Portugais. En échange de cette concession, obligation est faite aux monarques castillans d'envoyer des missionnaires afin d'évangéliser les indigènes des terres à découvrir, les frais de voyage des missionnaires et ceux de leur ministère étant à la charge de la couronne ; une telle obligation n'avait pas été imposée aux Portugais, car il s'agissait de territoires peuplés par des mahométans, que l'on ne convertissait pas au christianisme. En vertu d'autres bulles postérieures, la couronne disposera également du droit de patronage, c'est-à-dire de présentation des candidats aux bénéfices ecclésiastiques dans les terres en question, du contrôle des dîmes ecclésiastiques, ainsi que de l'établissement et la modification des circonscriptions territoriales de l'Église. Nous nous trouvons par conséquent devant un privilège fort lourd concédé par le Saint-Siège aux rois castillans : d'une part il leur est octroyé une série de privilèges que nous venons d'énumérer, et d'autre part on leur impose la charge d'envoyer des missionnaires pour le compte de la couronne afin qu'ils évangélisent les indigènes du Nouveau Monde. Les privilèges que le Saint-

I. A. GARCIA GALLO, *Las Bulas de Alejandro VI y el ordenamiento jurídico de la expansión portuguesa y castellana en Africa e Indias* (Madrid 1979).

Pour un débat ultérieur sur ce thème, voir la bibliographie que je cite dans mon étude intitulée « La donación pontificia de Indias », actuellement sous presse, dans P. BORGES MORAN (éd.), *Historia de la Iglesia en Hispanoamérica y Filipinas* (Madrid, BAC, sous presse).

Siège concède à la couronne se situent juridiquement dans les limites de ce qu'est un patronage royal, mais la couronne se chargera de transformer pratiquement ce privilège en un véritable vicariat royal, qui impliquait l'exercice, de la part de l'autorité laïque, d'un véritable pouvoir ecclésiastique. Le Saint-Siège ne concéda jamais cela expressément, mais ne s'y opposa pas non plus résolument dans la pratique.

La donation pontificale soulève un autre problème non moins important, à savoir celui du fondement, de la raison sur laquelle se fondait le pape pour faire donation des Indes, plus étendues encore que le Vieux Monde connu des Européens de l'époque. On se demande donc de quel droit le pape pouvait effectuer une telle donation de territoires beaucoup plus étendus que l'Empire romain d'Occident, lequel aurait été donné au pape Sylvestre par l'empereur Constantin d'après le *Constitutum Constantini* ou *Donatio Constantini*, qui date du IX^e siècle. Avant de tenter de répondre à cette question, il faut tenir compte du fait que ni Alexandre VI ni personne dans le Vieux Monde n'avait la moindre idée de l'ampleur du cadeau contenu dans les bulles dites alexandrines. De Christophe Colomb aux autres protagonistes de cette histoire, tous ignoraient ce qui pouvait réellement se trouver entre les côtes orientales de l'Asie et les îles Açores, espace que, de façon erronée, on supposait être beaucoup plus petit qu'il n'est en réalité ; en outre, on ne soupçonnait même pas l'existence d'un continent comme les Amériques dans l'aire considérée ; tout au plus y imaginait-on quelques îles ou archipels. D'où le nom des Indes par lequel furent désignées les terres nouvellement découvertes, étant donné qu'elles étaient considérées comme prolongement naturel et donc terre proche de l'Inde et des autres terres orientales de l'Asie, alors mal connues.

Voyons maintenant la réponse qui fut faite à cette question sur le droit qu'a ou n'a pas le pape de donner les terres comprises dans la donation alexandrine, en centrant notre exposé sur la période qui va de 1493 à Francisco de Vitoria (1539).

Pour mieux comprendre ce qui suit, il convient de se rappeler les éléments essentiels de la théorie politique médiévale¹. Les auteurs du Moyen Age étaient d'accord pour dire que tout pouvoir venait de Dieu. Mais ils divergeaient au moment de déterminer qui étaient les personnes auxquelles Dieu conférait directement le pouvoir : les uns soutenaient que tout pouvoir venait directement des mains du pape (monisme hiéocratique) lequel délégait ses pouvoirs aux laïcs pour le gouvernement du monde, et aux ecclésiastiques pour le gouvernement de l'Église. Pour d'autres, tout le pouvoir arrivait directement au prince temporel (monisme laïque) lequel le redistribuait aux différents mandataires, tant laïcs qu'ecclésiastiques.

Pendant la majorité des canonistes, auteurs qui contribuèrent à "l'élaboration de la théorie politique médiévale, n'étaient pas monistes mais dualistes. Selon cette position, le pouvoir vient de Dieu vers les hommes par deux voies indépendantes l'une de l'autre, c'est-à-dire celle du prince temporel et celle du pape, le premier se voyant accorder les pouvoirs nécessaires pour gouverner le monde et le second l'autorité nécessaire au gouvernement spirituel.

Dans la position dualiste, les deux pouvoirs, le spirituel et le temporel, étaient indépendants l'un de l'autre, et chacun devait collaborer avec l'autre. Une certaine supériorité du pouvoir spirituel sur le temporel était généralement reconnue. Mais la mise en pratique de ce principe était le *punctum dolens* du dualisme. On disait que le pouvoir spirituel l'emportait dans les questions où existait la *ratio peccati*, c'est-à-dire pour les problèmes ayant une certaine coloration et dimension éthique. Cela annonçait, et il en fut ainsi dans la pratique, la difficile application d'un tel principe, connu comme autorité indirecte de l'Église dans les affaires temporelles. C'est pourquoi, à la fin du Moyen Age, étant donné la mise en pratique malaisée de la théo-

1. On peut lire un développement plus détaillé sur la théorie politique médiévale dans mon étude «Sacerdocio, Imperio y Reinos», *Cuadernos informativos de derecho histórico público, procesal y de la navegación*, 2 (Barcelona 1987), pp. 499-552.

rie dualiste de l'autorité indirecte de l'Église sur le temporel, les deux pouvoirs, le séculier et l'ecclésiastique, tendent à en arriver à des accords comme celui qui concerne l'exercice de l'autorité de l'Église dans le Nouveau Monde, qui nous occupe ici ; comme nous l'avons vu, cette autorité, selon les bulles alexandrines, est partiellement entre les mains de la couronne de Castille. Les rois castillans avaient déjà obtenu auparavant ce droit de patronage pour Grenade, les Canaries et Puerto de Santa Maria, privilège d'une portée beaucoup moins grande, mais qui constitue néanmoins un précédent par rapport à celui qui naît en 1493 avec les bulles alexandrines et finit par prendre en 1508 la forme d'un véritable patronage royal au sens plein du terme I.

Après ce que nous venons d'expliquer, il nous faut nous demander si les bulles alexandrines sont conçues dans une perspective moniste, ou au contraire dualiste. Dans la première hypothèse, on disait que Dieu avait donné le pouvoir sur le monde au Christ, le Christ à saint Pierre, et celui-ci à ses successeurs les pontifes romains, dont l'un (Alexandre VI) fait don d'une partie de l'univers (le Nouveau Monde) aux rois de Castille. C'est l'explication qui est donnée à ce que l'on appelle le *Requerimiento*², qui apparaît au moment de l'assemblée de Valladolid de 1512. Selon ce document il fallait tout d'abord intimer aux Indiens l'ordre de se soumettre aux Espagnols qui étaient venus aux Indes au nom du roi de Castille, lequel à son

1. F. CANTELAR RODRIGUEZ, «Patronato y vicariato regio espar-loi en Indias», *Derecho canónico y pastoral en los descubrimientos luso-espanoles y perspectivas actuales*, XX Semana Luso-Espanola de Derecho Canónico celebrada en Braga del 15 al 20 de sept. de 1986 (Bibliotheca Salmanticensis 112 ; Salamanca 1989), pp. 57-102.

2. Étant donné son importance, le texte du *Requerimiento* a été réimprimé de nombreuses fois depuis le XVI^e siècle jusqu'à aujourd'hui. Voir les éditions citées par A. MURO OREJON, «Normas de justicia en las guerras contra los Indios», *Actas del primer Simposio... op. cit.*, p. 551. Quant au fait qu'il ait peut-être été inspiré par l'épisode biblique de Josué, voir J. ALONZO DIAZ, «Conquista de América-Conquista de Canaan», *ibid.*, pp. 539-543.

tour avait reçu ces terres du pape, ce dernier de saint Pierre, saint Pierre du Christ et le Christ de Dieu. On y ajoutait que s'ils ne se soumettaient pas, on leur déclarerait la guerre jusqu'à les soumettre par la force¹. Ce document apparaît formulé en des termes semblables à la mise en demeure ou ultimatum que prononça Josué avant de prendre Jéricho. Ce *Requerimiento* commença à perdre de son importance vers les années 1530.

Selon la théorie dualiste, le pape pouvait et devait faire tout ce qu'il croirait nécessaire afin d'accomplir son devoir, fondé en droit sur ce passage de l'Évangile : « Allez et enseignez toutes les nations, les baptisant²... » Par conséquent il peut concéder des terres où vivent des infidèles à un prince chrétien, afin de garantir ainsi leur évangélisation, à laquelle s'opposaient ou qu'entravaient les princes païens.

L'explication moniste du fondement de la donation alexandrine, et par conséquent de la souveraineté espagnole dans le Nouveau Monde, fut celle qui prévalut durant les vingt premières années à compter de 1493. Vers 1510 surgit timidement l'explication dualiste, laquelle va s'affirmer avec Vitoria jusqu'à éclipser la position moniste. Cependant Solorzano Pereira reviendra vers cette dernière dans la première moitié du XVII^e siècle. Ici, nous limitons notre commentaire à la période antérieure à Vitoria.

L'explication moniste des bulles alexandrines est complétée par d'autres titres et fondements de la légitimité de la souveraineté espagnole en Amérique. Ainsi, le frère Alonso de Loaysa, provincial des dominicains, s'adresse en ces termes aux religieux de son ordre dans l'île Espagnole : « ... ces îles, Son Altesse les a acquises iure belli (par le droit de la guerre), et Sa Sainteté en a fait donation au roi³... » La question est de savoir si le pape se limite ici à

1. Le *Requerimiento* était, d'après Lewis HANKE, une sorte de « manifeste que des interprètes devaient lire aux Indiens avant l'ouverture des hostilités » (n.d.t.).

2. Matthieu 28, 19.

3. V. D. CARRO, *La teología y los teólogos juristas españoles ante la conquista de América*, 2^e éd. (Biblioteca de teólogos españoles 18 ; Salamanca 1951), pp. 443-447.

approuver le chapitre du droit de guerre, ou bien s'il effectue une véritable donation comme titre et fondement indépendant du *ius belli*.

Le frère Mafias de Paz, également dominicain, qui enseigna la théologie au collège San Gregorio de Valladolid, dans son traité *Du pouvoir des rois d'Espagne sur les Indiens*¹, rédigé à l'occasion de l'assemblée de Valladolid de 1512, établit comme légitime la pseudo-donation effectuée par Constantin au IX^e siècle, ce qui le situe clairement dans la position moniste hiéocratique. Le *Constitutum Constantini* fut compris de deux façons par les auteurs qui croyaient à son authenticité : les uns soutenaient que Constantin n'avait fait que rendre au pape ce qui lui appartenait en vertu de la donation du monde faite par le Christ à saint Pierre et à ses successeurs. D'autres, en revanche, n'établissaient pas de lien entre la pseudo-donation constantinienne et le fait que le pape soit, ou ne soit plus, le maître du monde par droit divin. En réalité, le caractère illégitime de la donation constantinienne avait été mis en évidence en 1440 par l'humaniste italien Lorenzo Valla, dont ces auteurs du XVI^e siècle semblent ignorer l'existence. Dans ce contexte, Marias de Paz entend la donation constantinienne comme quelque chose de différent : la donation du monde par le Christ à ses successeurs les papes. Il ajoute encore que les infidèles peuvent être privés de leur souveraineté ou autonomie politique par le simple fait qu'ils sont infidèles ou bien parce qu'ils ne veulent pas se convertir.

Juan Lopez de Palacios Rubios, juriste de l'université de Salamanque, conseiller des rois catholiques durant vingt ans, écrivit entre 1512 et 1516 son oeuvre *De insulis maris Oceani quas vulgus Indias appellat* (*Sur les îles de l'Océan appelées vulgairement Indes*)². Il est possible

1. V. BELTRP.N DE HEREDIA, « El P. Macías de Paz, O.P., y su tratado *De dominio regum Hispaniae super Indos* », *La ciencia tomista* 40 (1929), pp. 173-190.

2. S. ZAVALA-A. MILLARES CARLO (éd.), *De las Islas del mar Océano por Juan López de Palacios Rubios. Del dominio de los Reyes de España sobre los indios por Fr. Matías de Paz* (Mexico-Buenos Aires 1954).

qu'il soit également l'auteur de ce que l'on appelle le *Requerimiento*, auquel nous avons fait allusion plus haut, et selon lequel il fallait donner le choix aux Indiens entre se soumettre au roi d'Espagne de leur plein gré, ou lui être soumis par la force. Palacios Rubios soutient les mêmes idées monisto-hiérocratiques que Mafias de Paz, c'est-à-dire que la souveraineté directe sur le monde, et spécialement sur les terres de l'ancien Empire romain d'Occident, passe du Christ aux papes, et de ceux-ci au roi de Castille pour ce qui concerne les Indes, en vertu de la donation alexandrine et de la pseudo-donation constantinienne.

Bernardino de Mesa, dominicain, prédicateur royal et évêque de Badajoz de 1521 à 1524, affirmait, d'après ce que dit Bartolomé de Las Casas, que le fondement de la conquête et de la souveraineté de l'Espagne sur les Indes était la donation d'Alexandre VI.

Le licencié Gregorio affirmait que la donation pontificale d'Alexandre VI légitimait la couronne dans son action pour rendre effectif, par tous les moyens nécessaires, y compris la guerre, son empire sur les Indes, auquel elle avait droit en vertu de la donation alexandrine.

La même position apparaît chez Martin Fernández de Enciso, auteur ou coauteur des Lois de Valladolid de 1512, lequel écrivit en 1516 un mémoire dans lequel il donnait pour irréfutable la légitimité de la souveraineté espagnole sur les Indes en vertu de la donation pontificale.

La même doctrine se dégage des écrits d'autres personnages comme Miguel de Salamanque, Barrios, Reginaldo de Morales, Vicente de Santamaria, etc. Concrètement, le frère Miguel de Salamanque donne une explication de la donation pontificale dans un sens dualiste, anticipant en cela sur Vitoria. Il dit en effet que la domination espagnole est légitime en vertu de la donation pontificale qui ne fut faite que pour des motifs missionnaires (explication dualiste) et avec l'approbation des Indiens eux-mêmes, principe que Francisco de Vitoria exposera de même longuement.

Il y a également, à l'époque, d'autres auteurs qui soutiennent la théorie moniste laïque. Ces auteurs nient que le

pape ait tout pouvoir sur le monde, et refusent toute validité à la donation effectuée, car, selon eux, le seul maître du monde (*dominus mundi* ou *dominus orbis*) c'est l'empereur, lequel, dans cette explication moniste, détient les pouvoirs que lui attribuait le droit romain ; selon ce dernier, le *ius sacrum* est inclus dans le *ius publicum* et non le contraire, comme le dit la théorie moniste hiérocratique. Cette doctrine fut soutenue, bien que sans référence explicite au cas de l'Amérique ni aux bulles alexandrines, par le Navarrais Miguel de Ulcurrin et par le Valencien Fernando de Loaces, lesquels publient leurs oeuvres en 1525.

Telle est, à grands traits, la pensée espagnole à propos des bulles alexandrines et du fondement de la souveraineté de la couronne espagnole sur les Indes, dans la période antérieure à Vitoria. Voyons maintenant l'écho que cette problématique rencontre a dans le reste de l'Europe 1.

John Mair (Ioannes Maior), Écossais et nominaliste qui enseignait à Paris, écrivit à partir de 1510 ses commentaires sur les *Sentences* de Pierre Lombard, dans lesquels il fait expressément allusion au cas des Indes ². Il nie que le pape soit *dominus mundi*, et qu'il puisse faire une quelconque donation du moindre territoire. En fait, Mair ne mentionne en aucune façon les bulles alexandrines, mais il considère comme heureuse la substitution des princes païens par le roi castillan aux Indes, dans le but d'évangéliser ces terres. Mair est un autre précurseur de Vitoria, non seulement parce qu'il légitime la souveraineté espagnole aux Indes à un autre titre que celui de la donation alexandrine, mais encore parce que c'est dans l'ambiance nominaliste de la Sorbonne que se formera Francisco de Vitoria quelques années plus tard. Dans cette atmosphère nominaliste parisienne, Jacques Almain défend également que le pape n'est pas *dominus mundi* et que par conséquent

1. Dans les études citées *supra*, note 3, p. 58, sont indiquées les sources consultées à propos de tous les personnages auxquels nous venons de faire allusion.

2. Ioannes MAIOR, *In Secundum Sententiarum dist. 44, quaest. 3* (Paris 1519), fol. 187vb.

il ne peut réaliser une donation des Indes dans le sens monistohiérocratique. Cependant il diffère des deux auteurs nominalistes indiqués en ce qu'il soutient que oui, Alexandre VI a pu réaliser cette donation dans le sens dualiste, sens qu'avaient déjà défendu plusieurs canonistes médiévaux, dont Vitoria reprend les thèses, les exposant avec une grande clarté et une concision certaine.

Un autre auteur important, le dominicain Thomas de Vio (il est connu comme le *Cayetano* ou *Gaetano*, car il fut évêque de Gaète) distingue les infidèles qui sont sujets des princes chrétiens *de iure*, mais non *de facto*, comme c'était le cas dans les anciens territoires chrétiens occupés encore au XVI^e siècle par des infidèles ; les sujets infidèles *de iure* et *de facto* ou les infidèles qui demeurent dans des pays chrétiens (par exemple en Espagne ou en Sicile) et les sujets infidèles qui n'appartiennent pas à un prince chrétien ni *de iure* ni *de facto*, comme c'était le cas avec les Indiens d'Amérique. Après cette distinction, Cayetano soutient que l'on peut faire la guerre aux premiers et aux seconds, mais pas aux troisièmes. C'est dans cette dernière situation que se trouvaient les Amérindiens, auxquels Tomasso de Vio ne fait pas expressément allusion, peut-être par prudence, étant donné que beaucoup de ses frères en religion évangélisaient alors aux Indes.

Pour compléter le tableau des auteurs de cette époque, il conviendra de rappeler ici que tout au long du XVI^e siècle resurgit de temps en temps la théorie moniste hiérocratique chez des auteurs comme Cipriano Bonet, Sylvestre Prierias et, avec beaucoup d'emphase, au XVII^e siècle chez Juan Solórzano Pereira. Mais il faut dire que ce dernier auteur eut fort peu d'écho en dehors des territoires de la couronne d'Espagne.

1. Thomae a Vio CAIETANI *Secunda Secundae Partis Summae Theologicae D. Thomae Aquinatis* q. 66, art. 8 (Augustae Taurinorum 1581), p. 310.

L'esclavage aux Indes ¹

Le problème de l'esclavage ne naît pas avec la découverte de l'Amérique, mais il plonge ses racines dans l'Antiquité européenne et dans celle d'autres peuples. Il existait également en Amérique bien avant l'arrivée des Espagnols. Il faut distinguer clairement l'esclavage des Indiens, antérieurement et postérieurement à la découverte, de l'esclavage des Noirs emmenés d'Afrique jusqu'au Nouveau Monde. Ici nous ne nous occuperons que de la première catégorie, puisque l'esclavage des Noirs ne joue pas de rôle particulier dans la tranche chronologique qui fait l'objet de cette étude.

L'esclavage préhispanique aux Indes était alimenté par les vaincus des guerres et des rébellions, ou considéré comme tribut à titre de réparation. A ces causes il faut ajouter le fait qu'un Indien pouvait s'offrir en esclavage à un autre Indien aussi bien pour solde d'un tribut, que pour sortir d'une situation de famine ou de misère, ou encore pour expier quelque délit. Dans le système préhispanique les esclaves dépendaient totalement du caprice du maître, lequel pouvait même les sacrifier dans des cérémonies religieuses, ou bien encore les manger suivant l'usage, alors fréquent, de l'anthropophagie, avec ou sans l'aide d'un rituel religieux.

La tradition espagnole était celle de n'importe quel autre pays de l'Europe d'alors. Une importante partie du butin dont s'emparèrent les armées chrétiennes, pendant la reconquête de la péninsule Ibérique contre les Maures, était constituée de Maures fait prisonniers et qui entrèrent dans la condition d'esclaves. Par analogie, étaient considérés comme esclaves les Indiens vaincus par les Espagnols lors de guerres tenues pour justes. Mais leur situation était meilleure qu'à l'époque préhispanique à partir du moment

1. J.M. OTS Y CADDEQUI, *Historia del derecho español en América y del derecho indiano* (Madrid 1969), pp. 205-214, avec la bibliographie indiquée par l'auteur.

où, dans le système espagnol, n'existaient ni les sacrifices d'esclaves ni l'anthropophagie. Les causes qui pouvaient conduire à l'esclavage des Indiens étaient la guerre, comme nous l'avons déjà indiqué, le rachat (acquisition d'esclaves déjà propriété d'un Indien), comme prix d'un tribut ou d'une condamnation pour quelque délit.

Une cédule royale du 20 juin 1500 condamne les activités esclavagistes pratiquées par Colomb dans les îles découvertes par lui ; elle ordonne que les Indiens soient considérés comme de libres vassaux de la couronne castillane. Une autre possibilité restait cependant ouverte : celle de réduire en esclavage les Indiens vaincus dans une guerre juste par référence au *Requerimiento* auquel nous avons fait allusion plus haut. Mais les abus furent si nombreux et si graves, que la couronne interdit, en 1530, même l'esclavage pour cause de guerre juste. La couronne adopta ensuite plusieurs mesures qu'il n'est pas utile de résumer ici, puisqu'elles tombent en dehors de la période à laquelle se limite cet article¹.

Différentes mesures de caractère restrictif et même abolitionniste vis-à-vis de l'esclavage se multiplièrent lorsqu'il fut interdit d'appliquer aux Indiens le statut d'esclave qui avait été utilisé pour les Maures, étant donné que ceux-ci occupaient indûment la péninsule Ibérique, alors que les Indiens n'avaient jamais envahi les territoires de la couronne espagnole. De son côté, la doctrine des auteurs espagnols du XVI^e siècle, qui remet en cause la légitimité des guerres de conquête, renforce l'orientation abolitionniste de la législation espagnole en la matière.

Malgré toutes les mesures en faveur des Indiens, l'on vit pendant longtemps resurgir ici ou là l'esclavage, conséquence essentiellement des guerres répressives qui furent menées contre des Indiens rebelles, hostiles à la domination espagnole.

1. On peut trouver cette législation de la couronne réunie dans la *Recopilación de las leyes de los reinos de Indias*, liv. 6, tit. 2 (Madrid 1681-1973) fol. 194v-198rb.

Le décor étant planté, voyons maintenant les premiers pas effectués dans cette direction antérieurement à Vitoria.

Parmi les juristes et les théologiens de la période que nous étudions ici, méritent d'être mentionnés, à propos de l'esclavage, Mafias de Paz et Juan Lopez de Palacios Rubios, ou encore une référence de Las Casas à l'évêque Juan de Quevedo, référence dont l'authenticité pose problème.

Sur ce thème, Mafias de Paz formule les trois questions suivantes : Le roi peut-il administrer les Indiens comme s'ils étaient des esclaves ? Peut-il les gouverner comme des hommes libres ? Quant à ceux qui avaient entre-temps exigé des Indiens des travaux qui sont le propre des esclaves, ont-ils l'obligation d'effectuer une restitution ou la réparation des dommages et préjudices¹ ?

A ces questions, Matías de Paz répond que le prince chrétien n'a pas le droit de faire la guerre aux infidèles quand ils n'occupent pas des territoires anciennement chrétiens, s'ils sont disposés à écouter la prédication du christianisme. S'ils ne le sont pas, on peut leur faire la guerre, mais en les admonestant auparavant. Les vaincus de cette guerre ne peuvent être réduits en esclavage, à moins qu'ils ne refusent d'obéir au prince chrétien. De toute façon, si, après leur capture ils reçoivent le baptême, ils retrouvent leur liberté. Ceux qui, entre-temps, auront traité ces Indiens comme des esclaves devront leur restituer ce qu'ils leur auront volé, et réparer les dommages produits. Juan Lopez de Palacios Rubios admet que, par droit naturel, tous les hommes sont libres mais que le droit des gens a réintroduit l'esclavage pour des raisons diverses, comme par exemple l'absence des qualités requises pour l'usage de cette liberté (esclavage naturel) ou une circonstance légale comme le cas des vaincus lors d'une guerre juste (esclavage légal). La guerre des insulaires contre les Espagnols était juste, au début, du côté des premiers, puisqu'ils se trouvaient dans leur droit le plus légitime en

1. Voir *supra* notes 1 et 2, p. 67.

défendant leur indépendance. Mais une fois informés par le *Requerimiento*, ou par tout autre moyen, de la venue des Espagnols, ils devaient se soumettre au pouvoir espagnol, et déposer les armes. Dans le cas contraire, comme il était dit dans le *Requerimiento* en question, les Espagnols leur déclareraient la guerre, et une fois qu'ils les auraient vaincus, les soumettraient à un esclavage conformément à la loi. Bien que leur raisonnement soit un peu différent, Matias de Paz et Juan Lopez de Palacios Rubios rejoignent, pour l'essentiel, ces mêmes conclusions. Ces auteurs insistent sur le fait que le prince chrétien ne peut envahir les territoires des Indiens sous le seul prétexte qu'ils sont infidèles, qu'il n'a pas non plus le droit d'occuper leurs terres, et que dans ce cas il serait obligé de restituer ce dont il se serait emparé et de réparer les dommages causés. Palacios Rubios ajoute qu'une fois baptisés, les Indiens qui ont pu être réduits en esclavage doivent recouvrer leur liberté. Mais toute indépendance politique leur est refusée, puisque, d'après Palacios Rubios, Alexandre VI les a donnés à la couronne espagnole. Ainsi, les Indiens ne perdent que leur indépendance politique s'ils se soumettent volontairement au roi d'Espagne, mais s'ils lui résistent ils perdent en outre leurs biens et leur liberté individuelle, et cela bien que l'Ostien ait soutenu que les princes infidèles peuvent continuer à exercer leur pouvoir sur des vassaux convertis au christianisme.

Bartolomé de Las Casas introduit, dans son *Historia de las Indias*¹, le résumé d'un traité, écrit en latin, de l'évêque franciscain Juan de Quevedo, dans lequel ce dernier soutient que les Indiens ne sont pas esclaves *a natura* et ne peuvent pas être légalement déclarés esclaves par la couronne. Mais ici, comme dans de nombreux autres cas, Las Casas se trouve être le seul témoin, témoin d'ailleurs soupçonné de quelque manipulation, comme nous l'avons vu dans le cas de l'épisode du sermon du frère Antonio de Montesinos.

1. Bartolomé de LAS CASAS, *Historia de las Indias*, op. cit., livre III, ch. 147-152, pp. 530-543.

Disons pour conclure que l'Espagne a été le premier, et, jusqu'à aujourd'hui, le seul pays colonisateur qui se soit posé d'une façon radicale la question de l'éthique de ses conquêtes, de son système de colonisation et de sa technique d'évangélisation. Cela est certainement dû au fait qu'il y avait alors un puissant mouvement de réforme chrétienne épaulé par une vigoureuse école de pensée théologico-juridique à Salamanque, et, à un moindre degré, dans d'autres universités du pays.

Titre original : *Los problemas del Nuevo Mundo en los precursores de Vitoria*
Traduit de l'espagnol par Michel Belly

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

(voir conditions page 154)

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

Antonio Garcia y Garcia : franciscain, né en Espagne en 1928. Entre dans l'ordre en 1945, professeur d'histoire du droit à l'université pontificale de Salamanque.

Benoît-Dominique de la SOUJEOLE

Le droit des Indiens chez saint Thomas et son école

L

A DÉCOUVERTE de l'Amérique a posé à la conscience occidentale du XVI^e siècle la question de la colonisation en des termes profondément renouvelés. Cette rencontre de la civilisation chrétienne avec des cultures ignorant totalement l'Évangile ne représenta cependant pas une nouveauté absolue. Le Moyen Âge avait eu ses grands voyageurs et ses missionnaires audacieux ; ce qui constitue l'originalité de la situation du XVI^e siècle est l'établissement massif et durable d'Européens dans les régions nouvellement découvertes.

L'Espagne s'est engagée totalement dans cette entreprise, utilisant tous les moyens guerriers possibles et revendiquant d'immenses territoires avec leur population comme un fruit de légitime conquête. Les Espagnols invoquaient deux justifications fondamentales. D'une part, le fait qu'il s'agissait de populations païennes — parfois fort arriérées —, rendant celles-ci indignes de posséder leur sol avec toutes ses ressources ; d'autre part, une mission d'évangélisation qui résultait explicitement des documents pontificaux¹.

La tradition théologique de l'ordre des Dominicains a fait face à cette argumentation de façon originale, ne craignant pas de s'opposer, parfois frontalement, aux doctrines plus accommodantes pour la pratique des Espagnols. Nous nous proposons ici d'en exposer les grandes lignes en rappelant certains principes enseignés par saint

1. Notamment la bulle *Inter cetera* (1493) d'Alexandre VI.

Thomas d'Aquin et leur développement au XVI^e siècle par deux de ses célèbres disciples, Thomas de Vio, dit Cayetano ou Cajetan, et Francisco Vitoria.

L'enseignement de saint Thomas

Le respect des sociétés païennes

Saint Thomas a vécu à l'âge d'or de la chrétienté médiévale que fut le XIII^e siècle. De façon très générale, on peut définir la chrétienté comme un certain régime social qui reçoit du message évangélique, tel que prêché par l'Église, les principes de son organisation et de sa culture. Selon l'intensité de cette réception des principes chrétiens dans la société, on peut distinguer deux grandes formes de chrétienté, la chrétienté « profane » et la chrétienté « sacrale »¹. La première désigne la société qui se réfère explicitement aux valeurs chrétiennes pour éclairer et soutenir la vie sociale — notamment en inspirant les lois — mais qui ne fait aucune distinction en son sein entre ceux qui confessent la foi chrétienne et ceux qui ne la confessent pas ; tous sont également citoyens. Ainsi en était-il, par exemple, de l'Empire romain du temps de saint Augustin. La chrétienté sacrale, elle, représente l'aboutissement de la chrétienté profane. A partir du moment où la quasi-totalité du peuple, appartenant visiblement à l'Église, confesse la foi, l'Évangile devient la véritable charte de l'unité proprement politique du groupe social. Dans ce cas on ne conçoit comme vrai citoyen que le baptisé en paix avec l'Église.

La chrétienté sacrale qu'a connue saint Thomas est restée le modèle politique de l'Europe au moins jusqu'à la Réforme, et plus longtemps encore en Espagne. Elle ne représente pas une confusion du temporel et du spirituel,

1. J. MARITAIN, *Humanisme intégral*, éd. des Œuvres complètes, t. 6, Fribourg, 1984 (not. pp. 306 sq.) ; pour un commentaire théologique particulièrement éclairant on pourra se reporter à Ch. JOURNET, *L'Église du Verbe incarné*, t. 1, Paris, 1962³, pp. 269 sq.

car l'origine, la finalité, l'autorité et les instruments de chacun sont toujours soigneusement distingués, mais ce qui relève de la nature (la cité) est pénétré, fécondé et comme élevé par ce qui appartient au surnaturel. Dans ce contexte précis, l'infidèle (étymologiquement, celui qui ne confesse pas la foi) ne peut être membre de la société. C'est une notion proprement théologique — l'infidélité — qui est le critère de l'appartenance ou non au corps politique. Or, théologiquement, on distingue l'infidélité-péché et l'infidélité-malheur. Si le sujet a reçu la foi par le baptême et l'a ensuite rejetée, c'est un hérétique (infidélité-péché) ; son infidélité mine en son fondement l'édifice social car il s'en retire, ne pouvant en reconnaître toutes les lois. Au contraire, celui qui n'a jamais reçu la foi, le païen (infidélité-malheur), n'a jamais fait partie de l'Église, ni de la société où il peut résider comme hôte accueilli ou simplement toléré 1.

Ces précisions étant données, comment saint Thomas considère-t-il les relations de la société chrétienne avec les sociétés païennes ? Pour notre Docteur une société civile, qu'elle soit une chrétienté ou non, est toujours une réalité de l'ordre de la nature. Les stoïciens avaient affirmé la naturelle sociabilité de l'homme (l'homme comme « *animal social* »), et Aristote avait précisé que cette sociabilité naturelle trouvait sa forme achevée dans la cité (l'homme comme « *animal politique ou civil* »). Saint Thomas reprend cet acquis : il est naturel à l'homme de vivre en société ; il y est conduit par des nécessités non seulement matérielles (se nourrir, se vêtir...) mais aussi et surtout pour assurer son plein développement moral et naturel. Pour croître dans les diverses vertus, l'homme a besoin de ses semblables 2.

1. *Somme de théologie*, IIa-IIae, Q. 10, a.5 et 6. Saint Thomas réserve une place particulière aux juifs qui ont reçu avec l'Ancien Testament une foi inachevée, préfigurant la pleine révélation de l'Évangile. Ils ne peuvent être appelés païens et, au plan social, ils sont mieux tolérés que ces derniers.

2. Pour une introduction à la philosophie sociale de saint Thomas on pourra lire son traité *De regimine principum ad regem Cyprum*, Opuscula

Les conséquences de ces prémisses philosophiques sont extrêmement importantes pour notre propos. La première est qu'une société se constate ; elle ne naît pas de la reconnaissance par autrui, elle existe par elle-même comme un donné de nature, et donc, distinctement de son éventuelle note religieuse. La seconde conséquence est qu'au plan de la nature où nous sommes, toutes les sociétés sont égales. Certes, il y en a de plus évoluées que d'autres au plan moral, mais il s'agit là de différences qui tiennent au péché, lequel blesse certainement la nature, mais sans en supprimer la radicale dignité. Il s'ensuit qu'il faut reconnaître à toutes les sociétés les mêmes droits fondamentaux. Pour illustrer ce point, on peut comparer les sociétés à des êtres humains. Une société moralement évoluée est, relativement à une société plus en retard, dans un rapport comparable à celui qui existe entre un homme vertueux et un rustre ; les deux individus sont tout autant hommes au plan de leur dignité foncière, le rustre manquant seulement de vertu éduquée, d'un certain perfectionnement moral de son humanité. Enfin, comme troisième conséquence, il faut noter qu'il existe des différences entre sociétés qui ne relèvent pas d'un plus ou d'un moins au plan du développement moral (la civilisation), mais qui résultent de choix culturels différents, légitimes de soi et sans connotation morale. Ainsi, la forme du gouvernement n'est de soi qu'un choix institutionnel pratique et nul ne dira que, du point de vue moral, la monarchie est supérieure à la démocratie et réciproquement.

Il faut donc noter que la qualité de citoyen est un donné de nature, et qu'elle ne doit pas être confondue avec celle de fidèle qui représente un donné de grâce. Même si la chrétienté sacrale du XIII^e siècle ne reconnaît comme citoyen que le fidèle, elle ne confond pas ces deux qualités. Liées là où les fidèles constituent la quasi-totalité du corps social, elles devront être séparées là où ce n'est pas le cas,

philosophica, Marietti, Turin, 1954, pp. 253-350 ; un bon exposé d'ensemble est donné par L. LACHANCE, *L'Humanisme politique de saint Thomas*, 2 vol., Paris - Ottawa, 1939 ; cf. aussi E. GILSON, *Le Thomisme*, Paris, 1986 (6^e éd.).

et c'est justement la situation que saint Thomas envisage quand il s'interroge sur les chrétiens résidant en territoire païen. Notre auteur pose clairement la question : les infidèles peuvent-ils avoir une autorité, voire une souveraineté sur les fidèles ? La réponse est fort nette : « *La souveraineté ou l'autorité relèvent du droit humain (i.e. fondées en nature) ; la distinction entre fidèles et infidèles est au contraire de droit divin. Cependant le droit divin qui vient de la grâce n'ôte pas le droit humain qui vient de la raison naturelle. Et c'est pourquoi la distinction entre fidèles et infidèles, considérée en soi, ne supprime pas la souveraineté ni l'autorité des infidèles sur les fidèles*¹. » Saint Thomas revient un peu plus loin sur le sujet : « *L'infidélité, de soi, ne s'oppose pas à la souveraineté car celle-ci vient du droit des gens, qui est un droit humain, alors que la distinction entre fidèles et infidèles est fondée dans le droit divin, lequel n'abolit pas le droit humain*². »

Bien que saint Thomas n'envisage pas expressément le contact de deux sociétés, l'une païenne et l'autre chrétienne, ses affirmations suffisent à rejeter l'idée que les païens — du fait de leur infidélité — ne peuvent constituer une société légitime ; sa souveraineté, par conséquent, doit être respectée par les chrétiens qui résident chez eux.

L'oeuvre d'évangélisation

Nous n'entendons pas ici rechercher en saint Thomas les principes d'une missiologie. Il convient seulement de considérer l'argument que les conquérants du Nouveau Monde ont tiré de la mission d'évangélisation confiée par le pape pour justifier l'introduction par la force des chrétiens dans ces nouvelles terres. C'est ici qu'intervient la distinction entre la prédication de la foi et la conversion.

Depuis l'Antiquité la doctrine de l'Église est constante : on ne peut jamais contraindre quelqu'un à se convertir³.

1. *Somme de théologie*, IIa-IIae, Q. 10, a.10.

2. *Ibid.*, Q. 12, a.2.

3. Cf. par ex. le IV^e concile de Tolède (633) ; la lettre du pape Nicolas I^{er} au roi bulgare Boris en 866 (PL 119, 995).

Saint Thomas reprend ce donné de tradition : « *Parmi les infidèles il y en a, comme les juifs et les gentils, qui n'ont jamais reçu la foi, parce que croire est un acte de volonté*¹. » L'adhésion de foi ne peut être qu'une réponse personnelle au Dieu qui se donne à connaître.

Au temps de saint Thomas, les croisades ne furent pas conçues doctrinalement comme des entreprises de conversion forcée². Leur justification première et essentielle était la nécessité de libérer du joug musulman des terres jadis chrétiennes, en particulier la Terre sainte, où subsistaient difficilement des communautés de fidèles. C'est parce que la foi de ces chrétiens était en danger qu'une action militaire contre des oppresseurs a été légitimée. Saint Thomas note : « *Les fidèles doivent contraindre, quand cela se peut, les infidèles à ne pas empêcher la foi par des blasphèmes, de mauvaises persuasions ou encore des persécutions ouvertes. C'est pour cela que souvent les fidèles du Christ font la guerre aux infidèles. Ce n'est assurément pas pour les forcer à croire puisque, même si après les avoir vaincus, ils les retenaient comme captifs, ils leur laisseraient la liberté de croire s'ils le veulent, mais pour les contraindre à ne pas empêcher la foi au Christ [chez les fidèles]*³... »

Il est clair, par conséquent, dans la pensée de notre auteur que, lorsque les chrétiens se battent et meurent pour la foi, ce ne peut être pour la propager mais pour la protéger. S'il est une voie dans laquelle saint Thomas n'a pas voulu s'engager c'est bien celle de la guerre sainte par laquelle on veut diffuser une croyance religieuse par la contrainte militaire au service du politique. La guerre sainte présuppose une conception politique de type théocratique qui confond dans une même réalité le spirituel et

1. *Somme de théologie*, IIa-IIae, Q. 10, a.8. En régime de chrétienté sacrale, le cas de l'infidèle par abandon de la foi (l'hérétique) se pose différemment. Non seulement la question théologique n'est pas identique à celle de l'infidèle qui n'a jamais reçu la foi, mais de plus l'abandon de la foi concerne également la vie sociale.

2. Ce point est ferme chez les théologiens médiévaux, ce qui ne veut pas dire que les auteurs politiques et autres tribuns de l'époque n'aient pas commis de excès de langage, voire de pensée.

3. *Somme de théologie*, IIa-IIae, Q. 10, a.8.

le temporel. Or ce n'est pas le cas de la chrétienté, même sacrale, comme nous l'avons vu. Il est significatif, d'autre part, que saint Thomas expose la doctrine de la guerre dans le cadre de l'étude de la vertu théologique de charité¹, et non seulement à propos de la vertu cardinale de justice. La guerre est toujours un péché pour celui qui en est responsable ; elle brise ce fruit particulier de la charité qu'est la paix, ici non seulement entre personnes, mais aussi entre cités. La paix ne résulte pas seulement d'une justice exacte dans les rapports sociaux, mais elle repose sur une union des coeurs, sur des relations marquées par la gratuité et la surabondance de l'amour. Si la guerre peut contribuer à rétablir un ordre juste, elle ne peut fonder et moins encore promouvoir la paix véritable ; celle-ci est un au-delà de la stricte justice, elle la dépasse sans pour autant la nier car elle la présuppose. Ces précisions suffisent à montrer que la guerre ne saurait être, en aucune manière, un moyen de diffusion de la foi ; elle ne peut être justifiée que comme un moindre mal et à des conditions rigoureuses qui n'ont rien à voir avec la mission d'évangélisation². L'infidèle qui n'a jamais reçu la foi n'est pas un ennemi, et moins encore un pécheur qui mérite châtement.

L'école de saint Thomas

Deux auteurs vont montrer, à l'occasion de la découverte du Nouveau Monde, toute la fécondité de l'enseignement de saint Thomas. Cajetan et Vitoria rappellent on ne peut plus nettement aux Espagnols que les Indiens sont chez eux aussi légitimement que le roi d'Espagne chez lui. Le fait qu'ils sont des infidèles n'y change rien, parce

1. *Ibid.*, Q. 40, a.1 à 4.

2. Saint Thomas a dégagé et ordonné les conditions de la guerre justifiée que saint Augustin avait, çà et là, formulées. Pour résumer ce point, on peut dire qu'une guerre pourra ne pas être un péché pour celui qui la livre si elle est l'ultime moyen de ne pas souffrir une injustice grave. C'est ce que l'on exprime traditionnellement par les trois conditions cumulatives suivantes : la légitimité du prince, la cause juste et l'intention droite (cf. *Ila-IIae*, Q. 40 a.1).

que cette légitimité est de droit naturel. Rien n'autorise, par conséquent, à les déposséder et à les asservir, ce ne serait que brigandage et vol. La propagation de la foi, d'autre part, ne requiert que des moyens évangéliques et ne peut justifier, au plan militaire, que des mesures de protection ou de défense.

Cajetan (1468-1534)

Il est significatif que le célèbre cardinal traite des questions qui nous occupent, ensemble, dans son commentaire de la *Somme de théologie*¹ à propos du vol commis avec violence appelé *rapine*.

Au sujet du respect que l'on doit aux infidèles on lit :

« *Il peut exister des infidèles qui ne sont, ni en droit ni en fait, sous l'autorité temporelle des princes chrétiens : c'est le cas des païens qui n'auraient jamais été sujets de l'Empire romain, et qui habiteraient des terres où le nom chrétien est demeuré inconnu. Leurs gouvernements, bien qu'infidèles, sont de légitimes gouvernements, qu'ils soient de forme monarchique ou autre. Le fait que ces gouvernements soient infidèles ne les prive pas de la souveraineté sur leurs sujets. Celle-ci, en effet, vient du droit positif, alors que l'infidélité ressort du droit divin, lequel ne détruit pas le droit positif comme l'explique saint Thomas (Ila-IIae, Q. 10, a.10)*². Nul roi, nul empereur, pas même l'Église

1. *In Ila-IIae*, Q. 66, a.8; Cajetan devait penser aux Indiens en écrivant le commentaire de la *Ila-IIae* car il le rédigea entre 1511 et 1517 ; or dès 1509, comme maître général des Dominicains, il avait personnellement veillé aux missions de son ordre dans le Nouveau Monde.

2. Les notions de droit humain, de droit positif et de droit naturel doivent être comprises selon l'acception précise de l'école de saint Thomas. Le droit est cela même qui est dû à autrui (on dira que l'honneur, la vie sont des droits). C'est l'acception *réaliste* du droit qu'il ne faut pas confondre avec la notion moderne de *droit subjectif*; celle-ci exprime la *faculté* pour un sujet de revendiquer un bien. (On dira alors que l'homme a droit à l'honneur, à la vie...). Dans l'acception réaliste on distingue au sein du droit humain, appelé aussi positif, ce qui est dû *par nature* à un sujet (par exemple la vie) de ce qui est dû en raison d'une détermination purement conventionnelle (par exemple l'argent du prix de vente d'un objet). Il va de soi que lorsque saint Thomas et

romaine ¹, n'a le droit de faire la guerre à des païens pour s'emparer de leurs terres et pour en faire leurs sujets au temporel ². »

La doctrine est nette. Cajetan poursuit son commentaire en envisageant expressément le motif tiré de l'évangélisation : « *On ne découvrirait aucun prétexte à une guerre juste [dans l'invasion des pays païens] puisque "Jésus-Christ, Roi des rois [à qui] toute puissance a été donnée au ciel et sur la terre" (Ap 17, 14 et 19, 16 ; Mt 28, 17) a envoyé, pour conquérir le monde, non des soldats ni des milices armées, mais de saints prédicateurs "comme des brebis au milieu des loups" (Mt 10, 16 ; Lc 10, 3). Et c'est pourquoi, même dans l'Ancien Testament où la possession à main armée était d'usage, je ne lis pas que la guerre ait été déclarée [par Israël] à un peuple au motif qu'il ne confessait pas la foi, mais elle l'a été, soit contre ceux qui refusaient de permettre le passage (Nb 21, 21 sq.), ou contre ceux qui avaient agressé le peuple élu comme les Madianites, ou encore afin de récupérer un bien propre donné par Dieu (la Terre sainte, cf Nb 31; Jos 1, 1 sq.). C'est pourquoi nous pécherions très gravement si nous entreprenions de répandre la foi chrétienne par la voie de la guerre. Non seulement nous ne serions pas les maîtres légitimes des peuples conquis, mais en outre nous aurions commis de grands brigandages et serions tenus à restitution comme le sont tous ceux qui conquièrent ou occupent injustement. Il conviendrait bien plutôt d'envoyer à ces peuples de bons prédicateurs qui, par la parole et l'exemple, les convertiraient, et non de leur envoyer des oppresseurs, des spoliateurs, des dominateurs, des gens qui scan-*

Cajetan parlent de droit humain ou positif, ils entendent d'une part l'acception réaliste du droit et d'autre part, dans le contexte qui est le nôtre, ce qui est dû en vertu d'une exigence de nature (droit naturel propre à l'homme).

1. C'est-à-dire le pape, en tant qu'il est souverain temporel (États pontificaux) ou tuteur des autres souverains chrétiens pour toutes affaires temporelles ayant une incidence sur les matières spirituelles (cf. *infra* les précisions de Vitoria).

2. *In lia-llae, Q. 66, a.6, n° 1.*

dalisent et qui, à la manière des pharisiens, "les rendent deux fois plus fils de la géhenne" (Mt 23, 15)¹. »

Vitoria (1483-1546)

Vitoria est l'auteur des *Leçons sur les Indiens* ² professées à l'université de Salamanque en 1532. C'est l'oeuvre la plus complète de l'école thomiste à cette époque, qui s'attache point par point à réfuter, tant en théologie morale qu'en science juridique, les principaux arguments des conquérants espagnols.

Conformément à la tradition de saint Thomas, qu'il applique explicitement au cas du Nouveau Monde, Vitoria réaffirme que l'infidélité, de soi, ne prive ni de la souveraineté sur un territoire et sa population, ni du droit de possession privée. Au terme d'une argumentation qui sait allier le donné de l'Ancien Testament, celui du Nouveau Testament (not. Rm 13, 1 et 1 P 2, 13 sq. ; textes relatifs au respect à l'égard des autorités civiles), et l'enseignement de saint Thomas (cf. *supra*), Vitoria conclut : « *Il s'ensuit avec évidence qu'il n'est pas permis, de soi, d'enlever aux sarrazins, aux juifs ou aux autres infidèles les biens qu'ils possèdent sous prétexte qu'ils sont infidèles. Mais c'est un vol ou une rapine non moins que s'il s'agissait de chrétiens* ³. »

Si le motif tiré de l'infidélité ne peut être retenu, ne pourrait-on pas justifier la dépossession des Indiens en raison de leur arriération culturelle ? Après avoir relevé que les Indiens ont l'usage de la raison et vivent dans d'authentiques sociétés, Vitoria affirme : « *Si les Indiens paraissent si stupides et obtus [ce dont il doutera dans un autre développement] je pense que cela vient en très grande partie d'une éducation mauvaise et barbare ; car on voit égale-*

1. *Op. cit.*

2. *Leçons sur les Indiens et sur le droit de guerre (De Indis et de iure belli relationes)* ; nous citons d'après l'éd. française avec introduction et notes du P. M. BARBIER, op, coll. « Les classiques de la pensée politique », n° 3, Genève, 1966.

3. *Leçons sur les Indiens...* I, 7.

ment chez nous beaucoup de paysans qui diffèrent à peine des animaux¹. » Et le professeur de Salamanque d'affirmer à nouveau : « De tout ce qui précède il résulte donc que, sans aucun doute, les barbares avaient, tout comme les chrétiens, un pouvoir (dominium) véritable tant public que privé². » Quelques lignes plus loin il conclut : « Désormais, une conclusion certaine est donc acquise : avant l'arrivée des Espagnols, les Indiens avaient un pouvoir véritable tant public que privé³. »

Cet enseignement suffit à établir que les diverses bulles par lesquelles le pape Alexandre VI avait partagé les terres d'Amérique entre Espagnols et Portugais ne pouvaient être considérées comme des titres de domination temporelle sur les Indiens et leurs territoires. La véritable nature de ces documents est celle d'un mandat missionnaire destiné à éviter les rivalités et confusions entre les deux nations occidentales : « En effet, bien que le pape n'ait pas de pouvoir temporel (...) il a cependant un pouvoir temporel ordonné au spirituel. Or il appartient spécialement au pape de promouvoir l'évangélisation du monde entier. Si donc, dans ces pays [nouvellement découverts] les princes espagnols pouvaient s'occuper plus efficacement de la prédication de l'Évangile, le pape a pu leur confier cette tâche et l'interdire à tous les autres (...) car il peut ordonner les choses temporelles aux besoins du spirituel (...). Pour sauvegarder la paix entre les princes et pour favoriser l'expansion de la religion, le pape a pu partager entre les princes chrétiens les territoires des infidèles⁴. »

En ce qui concerne les moyens d'évangélisation on observe une belle continuité doctrinale avec saint Thomas et Cajetan. « Si les barbares permettent aux Espagnols de prêcher l'Évangile librement et sans entraves, qu'ils acceptent ou non la foi, il n'est pas permis pour cette raison [s'ils refusent de croire] de leur déclarer la guerre, ni même

1. *Op. cit.*, I, 23.

2. *Ibid.*

3. *Ibid.*, I, 24.

4. *Ibid.*, II, 274-275.

de s'emparer de leur territoire¹. » Il n'y a pas dans le refus de se convertir un motif de guerre juste. Vitoria précise cependant un point, en ayant bien soin de souligner la distance qu'il peut y avoir entre l'affirmation au plan des principes et leur application prudentielle. Le cas est le suivant : la prédication de l'Évangile (et non la conversion de celui à qui on prêche) est une oeuvre de charité, dont nul baptisé n'est dispensé, et un droit-devoir des chrétiens qu'ils tiennent d'un mandat divin. La charité peut requérir la correction fraternelle de ceux qui sont dans l'erreur, et conduit ainsi à les enseigner et à les diriger vers les réalités saintes. Elle est un mode d'évangélisation. Par ailleurs le droit divin de prédication ne doit pas être empêché ; le missionnaire doit toujours pouvoir librement annoncer l'Évangile. Comment donc considérer le cas d'infidèles qui refuseraient d'entendre la voix des apôtres et qui feraient obstacle à leur mission ? Au plan des principes Vitoria enseigne : «Après avoir expliqué leur attitude [aux païens] afin d'éviter le scandale, les Espagnols peuvent prêcher malgré eux et travailler à la conversion de ce peuple, même s'il est nécessaire pour cela de supporter ou d'entreprendre une guerre, jusqu'à ce qu'ils donnent la possibilité de prêcher l'Évangile en sécurité. Il en est de même si, tout en permettant la prédication, les barbares empêchent les conversions en tuant, ou en punissant autrement, ceux qui se convertissent au Christ ou en effrayant les autres par d'autres menaces². »

De telles affirmations peuvent surprendre. Elles sont pourtant très cohérentes avec la doctrine d'ensemble. Il ne s'agit pas d'assurer la conversion des Indiens par la force, mais la liberté de la prédication et des conversions. Cette exigence de la charité et ce droit divin, s'ils ne sont pas respectés, peuvent, en dernier recours, constituer une juste cause d'affrontement armé. Cependant Vitoria préfère à la rigueur intellectuelle de ses propres conclusions d'autres voies plus évangéliques ; une guerre peut en certains cas être juste, mais il peut être plus avisé encore d'y renoncer :

1. *Op. cit.*, II, 276.

2. *Ibid.*, II, 277.

« Mais il est nécessaire de bien considérer ce que dit saint Paul: "Tout m'est permis mais tout n'est pas profitable" (1 Co 6, 12). Tout ce qui vient d'être dit est exact en soi. Il peut arriver, cependant, que ces guerres, ces meurtres et ces vols empêchent plutôt la conversion des barbares au lieu de la susciter et de la répandre. Il faut donc les éviter à tout prix, afin de ne pas faire obstacle à l'Évangile. Car, si ce mode d'évangélisation s'opposait à l'Évangile, il faudrait l'abandonner et en chercher un autre. Mais nous avons seulement montré qu'en soi ces choses étaient permises (...). Il faut toujours avoir devant les yeux ce qui vient d'être dit, de peur que ce qui est légitime en soi ne devienne mauvais par accident ¹. »

Selon la doctrine de saint Thomas et de son école, il est bien établi que les Indiens, s'ils étaient hors de la chrétienté, n'étaient pas hors de la légalité. Le droit naturel impliquait le respect de leur personne et de leurs institutions par les chrétiens. Il est cependant manifeste que la colonisation espagnole a donné lieu à d'injustes et cruelles guerres, ainsi qu'à des spoliations particulièrement graves. Est-ce à dire que l'enseignement des docteurs dominicains, pour juste et courageux qu'il fût, ait été cantonné dans les sphères universitaires et ne fut d'aucune influence sur le terrain ? En conclusion nous souhaitons rappeler quelques témoignages de missionnaires, dont l'attitude en Amérique atteste que la réflexion théorique de leurs frères enseignants n'était pas dépourvue d'applications pratiques courageuses.

C'est ainsi que le frère Antonio de Montesinos, qui avait fait partie des premières missions dirigées par Cajetan en 1509, élevait peu de temps après son arrivée à Saint-Domingue une très ferme et évangélique protestation en chaire contre les abus des nouveaux colons : « Le père de Montesinos commença à peindre tous les abus, les injustices, les indignités, dont tant de fois il avait été le témoin oculaire. Il déclara que les Indiens avaient autant de droit à leur liberté que les autres hommes, et que les "répartitions" »

1. *Op. cit.*, II, 281 et 283.

qu'on faisait d'eux au nom de la loi entre les colons espagnols, sous prétexte qu'ils étaient incapables de se gouverner eux-mêmes, n'étaient qu'une infâme tyrannie. Ensuite il montra que ce mot de "tutelle" dont on se servait pour colorer cette tyrannie était au fond une véritable servitude à laquelle, contre toutes les lois divines et humaines, on assujettissait des innocents ; enfin, il termina en disant qu'une politique si odieuse, dont le résultat avait déjà fait périr des millions d'hommes, était tout à fait contraire à l'esprit du christianisme et aux intérêts de la nation et du roi ¹. »

Quelques années plus tard le frère Bartolomé de Las Casas (1474-1566) commençait son ministère resté célèbre, ministère à la fois intellectuel par ses publications et pastoral par ses sermons et interventions diverses. Il sut puiser, dans la tradition théologique de son ordre et auprès des maîtres qui en assuraient la transmission vivante, les éléments d'une prédication dont la modernité surprend encore et qui, finalement, n'appartient à aucune époque particulière parce qu'elle est profondément vraie ².

Le père Benoît-Dominique de la Soujeole, dominicain, né en 1955, est actuellement chargé des chroniques d'ecclésiologie et de droit civil et canonique de la *Revue thomiste* (Toulouse).

1. M.-A. RozÉ, *Les Dominicains en Amérique*, Paris, 1878, pp. 14-15.

2. On pourra consulter à ce propos : M. MAHN-LOT, *Bartolomé de Las Casas et le droit des Indiens*, Paris, 1982 ; Ph. ANDRÉ-VINCENT OP, *Bartolomé de Las Casas, prophète du Nouveau Monde*, Paris, 1980 ; M. BATAILLON et A. SAINT-LU, *Las Casas et la défense des Indiens*, Paris, 1971.

Ezequiel Pedro GWEMBE

Rencontre de cultures

PLUS qu'un témoignage, je tiens à ce que ceci soit une méditation. Le témoignage engage.

Quand la rencontre de cultures est communion

La rencontre des cultures n'est pas une nouveauté en Afrique. Je suis le fils d'un *Ngoni* et ma mère était *Cewa* : elle appartenait à une tradition matriarcale, lui à une tradition patriarcale. Fruit des deux, je parle sa langue à elle, la conquise, mais je suis ses coutumes socio-politiques à lui, le conquérant. Le *Ngoni* a imposé sa façon d'organiser la société mais il a perdu sa langue, la *Cewa* a appris sa langue au fils du *Ngoni*. Les deux se reconnaissent en moi, avec fierté. Je suis le fruit accompli de la rencontre des cultures. En moi ils célèbrent la communion.

Quand la rencontre n'est pas communion

Comment célébrer les découvertes ? Comment célébrer la longue chaîne d'esclaves, traversant les mers pour aller servir de main-d'oeuvre à bon marché, dans le Nouveau Monde, afin d'enrichir l'homme blanc ? Comment célébrer le traité de Berlin, qui a institutionnalisé la fragmentation des peuples d'Afrique, en traçant des frontières arbitraires ? Comment célébrer le colonialisme, avec son cortège d'exploitations et ses allures de supériorité culturelle ? Comment célébrer la campagne de mort délibérée contre les cultures des peuples conquis ? Comment célébrer le silence délibéré sur les victoires de mes ancêtres dans leur lutte de résistance contre l'homme blanc ?

En Afrique, célébrer veut dire danser ; personne ne danse la mort, on danse la vie. La vie que je pourrais danser, l'homme blanc ne l'a jamais écrite. Non, ne ne peux pas célébrer !... Tout au plus, je célébrerai le massacre des cultures ; mais on ne célèbre pas le massacre.

Mais il faut célébrer la rencontre des cultures

Ce n'est pas moi qui ai pris l'initiative de célébrer la rencontre des cultures. Et mes ancêtres m'ont dit que c'est un manque d'hospitalité que de laisser l'autre danser tout seul. «Quand le tambour résonnera, tu bougeras la jambe et l'autre sera heureux. »

Oui, il faut célébrer ce jour où le missionnaire, indépendamment de son zèle et de ses convictions, a prononcé pour la première fois, quelque part en Afrique, le nom de Jésus. Je sais que, ce jour-là, une lumière nouvelle a brillé sur le continent africain. Cette lumière a parcouru l'espace et le temps et elle est un jour arrivée jusqu'à moi et le nom de Jésus a retenti très fort dans mon coeur.

Et le missionnaire m'a appris que, tout comme les Grecs avaient leur Olympe, les Romains leur panthéon et les Israélites leur Yaveh, mes ancêtres avaient leur Cauta...

Et il m'a dit que le Dieu de Jésus-Christ était le frère de tous, Grecs et Romains, Blancs et Noirs, et que ce Jésus, fils unique de son père, était le frère de chaque homme parce qu'il était né d'une femme, lui dont la condition est divine et qui vit en chaque homme intègre, à travers son Esprit-Saint.

On m'a dit que ce Jésus est venu me libérer moi aussi, Africain, de la condition de l'esclavage et du colonialisme, de la peur et du complexe d'infériorité que j'ai acquis dans la (non-) rencontre des cultures.

Oui, il faut célébrer l'union dans la désunion, célébrer l'ouverture de mon horizon culturel et spirituel sur les horizons de l'homme-dans-l'univers, en deçà et au-delà des mers.

Aujourd'hui, ma foi d'Africain demande une non-culture, un retour à mes racines. Personne ne va vers Jésus-Christ sans son passé authentique, un passé durement construit par ses ancêtres. Mais, dans ma situation, comment danserais-je aujourd'hui le nom de Notre-Seigneur Jésus-Christ, avec mes frères, sans les découvertes ? C'est pour cette raison qu'il faut célébrer.

Traduit du portugais par Ana de Carvalho.

Souscrivez un abonnement de parrainage au profit d'un tiers : séminariste, missionnaire, prêtre âgé. Voir page 154.

Ezequiel Pedro Gwembe, né en 1941, au Mozambique. Entré dans la compagnie de Jésus (province portugaise, Braga, 1964). Etudes en philosophie (faculté de philosophie, Braga, Portugal) et en théologie (Université grégorienne). Professeur au grand séminaire et université de Maputo (capitale du Mozambique), il est prêtre de la paroisse de Matola (arrondissement de Maputo).

João Evangelista MARTINS TERRA

Le patronage portugais

Le patronage

L'ÉGLISE a marqué sa présence, à l'époque des grandes découvertes, à travers les patronages portugais et espagnol. Il est impossible de comprendre ce que représentait le patronage sans avoir une connaissance préalable des ordres militaires qui lui avaient donné consistance. Le patronage est une très ancienne coutume canonique, puisant ses origines dans l'institution du « patron », seigneur ou propriétaire de certaines églises à l'époque féodale. Cette coutume, qui devait essentiellement desservir la vie pastorale et la liberté de l'Église, s'est répandue essentiellement au x^e siècle. Les seigneurs féodaux se considéraient comme les « patrons » de toutes les églises de leurs domaines, soit parce qu'ils les avaient bâties, soit parce qu'elles se situaient à l'intérieur de leurs terres. Ils mettaient en poste dans ces églises des vicaires et des curés — le plus souvent sujets dociles aux caprices du feudataire — qu'ils choisissaient eux-mêmes.

C'est exactement dans cette logique, à la suite des « services » rendus par les rois d'Espagne et du Portugal dans la propagation de la foi parmi les peuples qui s'ouvraient à la civilisation par les nouvelles découvertes, que les papes ont accordé de larges privilèges à ces souverains.

Les ordres militaires

Depuis l'époque des croisades, quelques ordres à vocation religieuse composés de militaires, généralement laïques mais soumis aux trois vœux religieux et obéissant à quelques-unes des règles édictées par le Saint-Siège, s'étaient créés dans différentes régions de la Chrétienté.

L'ordre des Templiers, celui des chevaliers Teutoniques et des chevaliers de Malte sont devenus célèbres au Moyen Age. Au début du xiv^e siècle, le roi Diniz du Portugal, décidé à profiter des biens de l'ordre des Templiers, ordre militaire du royaume dissout en 1312 par le pape Clément V sous la pression du roi de France Philippe le Bel, créa l'ordre de chevalerie de Notre-Seigneur Jésus-Christ, qui fut approuvé par la bulle *Ad ea* du pape Jean XXII, le 14 mars 1319. Dans la péninsule Ibérique apparurent aussi les ordres militaires de Saint-Jacques et d'Aviz. Ce dernier suivait la règle cistercienne, mais les chevaliers de Saint-Jacques, qui avaient adopté ce qu'on appelle la règle de saint Augustin, n'étaient pas, contrairement à d'autres ordres, liés par le voeu de chasteté. Cependant peu à peu, dans le climat de relâchement moral de l'époque d'Alexandre VI, les chevaliers de l'ordre du Christ et de celui d'Aviz se sont aussi dispensés de ce voeu. Seuls les ecclésiastiques étaient contraints aux voeux et à la vie monastique. Ces ordres, qui avaient accumulé d'immenses richesses et dont les membres jouissaient de maints privilèges, ne tardèrent pas à devenir objets de convoitise pour la noblesse et la famille royale. Mais saint Pie V, pape connu pour son énergie, constatant le décalage entre leurs institutions et leur pratique, ordonna leur dissolution en 1570.

Ces ordres avaient eu pour vocation première le combat contre les infidèles : mais on les vit le plus souvent, au fil du temps, se contenter d'accorder quelques contributions, à l'occasion de guerres ou de catastrophes naturelles. Aussi se sont-ils finalement limités à de simples titres honorifiques et à des décorations, sans but spécifique.

Le patronage royal

En récompense pour la prise de certaines régions d'Afrique du Nord aux infidèles (mahométans) et pour la découverte d'autres parties de la côte occidentale africaine et des îles, les papes du xv^e siècle, à partir d'Eugène IV, et particulièrement Nicolas V, Calixte III, Sixte IV et

Alexandre VI, ont accordé plusieurs privilèges aux rois du Portugal, en leur imposant, néanmoins, le devoir de répandre la foi, au cours des découvertes (les bulles concernant le patronage royal ont été trouvées dans le *Bullarium Patronatus Portugalliae*, vol. I, Lisbonne, 1868).

Calixte III, par la bulle *Inter Caetera* du 13 mars 1456, accordait à l'ordre du Christ la juridiction spirituelle sur les conquêtes portugaises, celle-ci devant être exercée par le vicaire du couvent de Tomar, qui était considéré comme *nullius diocesis*. Le couvent de Santa Maria de Tomar, de l'ordre du Christ, obéissant à la règle cistercienne, détenait donc par octroi pontifical le pouvoir canonique sur toutes les terres découvertes et à découvrir jusqu'à l'établissement des évêchés. Le Brésil a ainsi été placé, avant 1514, sous la juridiction apostolique déléguée du vicaire de Tomar.

Cette juridiction consistait à pouvoir confirmer les élus dans tous les privilèges ecclésiastiques des nouvelles contrées ; menacer de peines canoniques, comme les sentences d'excommunication, l'interdit et la déposition ; visiter ou faire visiter les Églises en question ; leur envoyer, le cas échéant, des évêques pour des ordinations, des confirmations et des consécration d'autels et d'églises. Elle avait, en un mot, les mêmes pouvoirs que les évêques ont en leurs diocèses. Les rois cherchèrent bientôt à détenir eux-mêmes la grande maîtrise de l'ordre du Christ, certains y ayant réussi, tels Jean II, Manuel ^{1er} et Jean III. A la demande du roi Manuel, le pape Léon X, par la bulle *Dum fidei*, du 7 juin 1514, mentionne expressément le patronage royal et, par une autre bulle datant du 31 mars 1516, intitulée *Dudum pro parte*, il étendit le droit universel du patronage à toutes les terres soumises à l'autorité de la couronne portugaise.

Le pouvoir sur toutes les églises bâties au cours des deux années précédentes sur les terres conquises, ainsi que toutes celles à bâtir, revenait ainsi à l'ordre du Christ, comme celui de toucher la dîme, la couronne gardant pour elle le patronage. Il convient, néanmoins, d'observer que cette large juridiction spirituelle avait été accordée au grand prieur de Tomar et non pas au grand maître de l'ordre du Christ, même si celui-ci gardait, en tant que patron, le pouvoir temporel sur ces mêmes églises.

Le rattachement de la maîtrise à la couronne

Même si les rois du Portugal se voyaient octroyer personnellement la maîtrise de l'ordre du Christ, ils ressentent quand même le manque d'unité de ces trois ordres militaires, détenteurs d'importantes richesses dont ils souhaitent disposer à leur gré. Ces ordres ayant été déjà pris d'assaut par des éléments de la Maison royale et de la noblesse, il ne devait pas être difficile de parvenir à leur union désirée et de remettre leur pouvoir à la couronne. C'est ce que le roi Jean III a accompli avec succès. Le 30 décembre 1551, par la bulle *Praeclara*, le pape Jules III unissait à jamais la couronne du Portugal aux ordres du Christ, de Saint-Jacques et d'Aviz.

Interprétations du patronage

La théorie du patronage a été interprétée de façon très différente au cours des siècles. Ce que l'on appelle le *fus patronatus* a donné lieu, par le manque de clarté de certains textes des bulles, aussi bien que par l'ambition de la couronne, à beaucoup de malentendus et d'interprétations arbitraires. Selon la coutume canonique, il était clair que le vicaire du pape, dans le sens du pouvoir spirituel, était le prieur de Tomar et non pas le grand maître de l'ordre du Christ.

Avec la création de l'évêché de Funchal (Madère), le 12 juin 1514, le pape Léon X supprima le vicariat de Tomar, plaçant les anciens pouvoirs de ce vicaire sous la juridiction de la nouvelle circonscription. Dès lors, l'évêque de Funchal exerça tout le pouvoir dont jouissaient les évêques du royaume. Lorsqu'en 1534 Funchal fut élevé au rang de métropole et que les évêchés de Sao Tomé, Angra, Cap-Vert et Goa furent créés, chaque évêque continua d'exercer les pleins pouvoirs sur son territoire, le roi gardant le patronage des églises. Le roi Jean III, rechignant à accepter le régime en vigueur dans d'autres parties de la chrétienté, demanda au pape Paul III de rétablir, en partie, l'ancienne discipline. Accédant à sa requête, celui-ci, par la bulle *Gregis Dominici* du 25 août 1536, séparait à

nouveau de la juridiction de l'archevêque de Funchal et de certains autres quelques églises et terres du royaume d'Afrique du Nord, qui, avant la création de cet évêché, appartenaient à la juridiction du vicaire de Tomar, et il les rattachait à perpétuité à la maîtrise de l'ordre du Christ, autorisant le roi à nommer vicaire de Tomar, avec toute la juridiction, droits et rentes sur ces terres, comme par le passé, n'importe quel ecclésiastique, séculier ou régulier. Il faut, cependant, faire la part des droits du patronage et des droits ecclésiastiques de Funchal en ce qui concerne le Brésil, dont l'archevêque garda la juridiction spirituelle sur tout le territoire de son archevêché.

Droit du patronage

L'octroi du *droit de patronage* par les souverains pontifes aux rois du Portugal ne s'est pas fait en une seule fois. Le père Theodorus Grentrup étudie, dans son traité *Jus missionarium* (vol. 1, 1925), les bulles qui concernent ces octrois successifs.

1. Bulle *Dum diversas* de Nicolas V (18 juin 1452). Elle accorde aux rois du Portugal la faculté d'acquérir les domaines des musulmans et des infidèles, ainsi que celle de détenir leurs biens publics et privés. Le pontife demande au roi d'avoir pour objectifs le développement de la chrétienté et l'exaltation de la foi ; mais, dans cette bulle, on se préoccupe davantage du triomphe extérieur des chrétiens que de l'accroissement intérieur du royaume du Christ à travers la conversion des infidèles.

2. Bulle *Romanus pontifex* de Nicolas V (8 janvier 1455). Elle fait don, de nouveau, des territoires africains au roi du Portugal et interdit que quiconque y entre sans sa permission. Le droit de bâtir, ou de faire bâtir, des églises, oratoires et autres lieux pieux revient au roi ; il peut, avec l'accord des supérieurs ecclésiastiques, envoyer des prêtres, séculiers ou réguliers, y résider et administrer les sacrements ; il détient le monopole commercial sur ces territoires, et celui qui y exercera un commerce sans sa permission est passible d'excommunication.

3. Bulle *Inter caetera* de Calixte III (13 mars 1456). Le pape accorde au grand prieur de l'ordre du Christ la juridiction spirituelle des terres portugaises d'outre-mer, ainsi que le pouvoir de bâtir et de nommer aux bénéfices ecclésiastiques. Cette bulle concerne le patronage, puisque ses privilèges sont revenus au roi, surtout à partir du moment où la maîtrise du Christ est revenue à la couronne (1551).

4. Bulle *Dum fidei constantiam* de Léon X (7 juin 1514). C'est dans ce document que l'on se réfère expressément, pour la première fois, au patronage royal dans les territoires d'outre-mer. Le pontife accorde au roi le droit de présomption sur tous les bénéfices, dans les territoires conquis pendant les deux années précédentes et dans ceux qui seraient acquis- à l'avenir ; l'ordre du Christ conservait ce droit sur les territoires restants. La concession n'est pas basée sur la dotation d'églises mais sur les importants services rendus par le roi en assujettissant des territoires musulmans à la domination chrétienne.

5. Bulle *Pro excellenti praeminentia* de Léon X (12 juin 1514). Elle établit le diocèse de Funchal et octroie au roi le droit de présentation de l'évêque.

6. Brève *Dudum pro parte* de Léon X (31 mars 1516). Elle accorde aux rois du Portugal le droit universel de patronage dans toutes les églises des territoires soumis à son pouvoir.

7. Bulle *Aequum reputamus* de Paul III (novembre 1534). Elle établit le diocèse de Goa, dont le territoire s'étend du cap de Bonne-Espérance à la Chine, en passant par l'Inde et comprenant tous les lieux découverts, ou à découvrir, par les Portugais. Cette bulle réunit toutes les dispositions des documents précédents et décrit, dans le détail, les droits et devoirs inhérents au patronage.

8. Les bulles d'établissement d'autres diocèses reproduisent les dispositions de la bulle *Aequum reputamus*, considérée, à juste titre, comme le fondement principal du patronage portugais.

Droits et devoirs

Le patronage portugais comprenait les droits et devoirs suivants : nomination aux bénéfices ecclésiastiques, y compris les bénéfices épiscopaux ; maintien, et réparation des églises, monastères et lieux pieux des diocèses ; dotation pour tous les temples et monastères des objets nécessaires au culte ; charge physique des ecclésiastiques et séculiers astreints au service religieux ; construction des bâtiments nécessaires ; détermination du nombre de clercs suffisant au culte et à la charge des âmes.

Les documents pontificaux ne faisaient pas clairement allusion aux missionnaires ni à la diffusion de la foi parmi les infidèles. Les documents sur le patronage portugais se distinguent en cela de ceux qui concernent le patronage espagnol. On attribue cette différence à la disparité des systèmes de colonisation suivis par l'Espagne et par le Portugal. Les Espagnols envahissaient l'intérieur, assujettissaient les peuples païens et les évangélisaient de force. Les Portugais élevaient des forteresses aux endroits où ils accostaient et établissaient des rapports commerciaux avec les indigènes, sans chercher à les dominer. Ils cherchaient, en outre, à parachever la diffusion de la foi à travers la forme ordinaire de la hiérarchie et estimaient la conversion des infidèles implicitement confiée aux bénéficiaires des églises et aux recteurs des monastères et des collèges.

Le développement territorial

L'extension du patronage portugais en Afrique et en Amérique n'a jamais été contestée. De graves discordances ont, cependant, surgi entre le Portugal et le Saint-Siège, concernant l'Extrême-Orient : le droit de patronage y couvrirait-il seulement les territoires effectivement occupés par les Portugais, ou comprendrait-il toute l'Asie orientale, la Chine et le Japon inclus, que l'occupation portugaise y fût ou non réelle ?

Les auteurs étrangers qui ont le mieux étudié ce sujet concluent que le Saint-Siège a, dès le départ, conféré aux

rois du Portugal le droit de patronage dans son extension territoriale la plus large. Au siècle des découvertes, les souverains pontifes se voyaient obligés de confier la totalité de l'oeuvre de diffusion de la foi au Portugal et à l'Espagne, car ces pays détenaient le monopole de la navigation vers les terres nouvelles et personne d'autre ne pouvait y accéder sans leur consentement et leur aide.

Il est opportun de dire que le pape Alexandre VI, par la bulle *Inter caetera* du 4 mai 1493, partagea le monde des découvertes en deux hémisphères : l'oriental revenait aux Portugais et l'occidental aux Espagnols. Par le traité de Tordesillas (7 juin 1494), il fut convenu entre les deux pays que la ligne de partage serait un méridien tracé à 370 lieues à l'ouest des îles du Cap-Vert — l'actuel méridien 47° Ouest de Greenwich. Personne ne pouvait, sous peine d'excommunication *latae sententiae*, pénétrer sur les territoires réservés aux deux pays sans l'accord formel de leurs rois respectifs.

La Table de conscience et d'ordres

Le pouvoir modérateur des questions relatives au patronage était la célèbre Table de conscience et d'ordres (1532), où l'on a traité, depuis le xvi^e siècle, toutes les affaires concernant les Eglises d'outre-mer et même celles de quelques églises du royaume sous le patronage des ordres militaires. C'est pour cette raison qu'elle s'est aussi appelée Table des ordres militaires. Elle avait pour but d'examiner les candidats aux bénéfices ecclésiastiques dans les églises du patronage, d'expédier les provisions et lettres d'accréditation correspondantes, de donner son avis sur les consultations envoyées par le roi se référant à des affaires ecclésiastiques, d'étudier les propositions de nouvelles circonscriptions ecclésiastiques, etc. Elle aurait pu être très utile si elle n'avait pas été aussi imprégnée de théories erronées et ambiguës au sujet du patronage. Les députés de la Table ont souvent dépassé la mesure, se fondant sur des interprétations suspectes des bulles du patronage et s'appuyant essentiellement sur la Définition de l'ordre du

Christ, publiée en 1619, où l'on requérait la juridiction spirituelle *pleno iure* pour l'ordre du Christ. Mais, face aux justes protestations des évêques et autres ecclésiastiques, le roi Jean IV fit examiner la Définition et, par un décret de 1646, en réponse à une question présentée par le chapitre d'Angra, déclara qu'avec la création des évêchés d'outre-mer, la juridiction spirituelle de l'ordre outre-mer s'était éteinte, laissant au grand maître de cet ordre seulement le patronage royal de nomination des évêques et des autres bénéfices ecclésiastiques, comportant ou non charge d'âmes. Malgré cela, du fait de l'opiniâtreté avec laquelle les cours de Madrid et de Lisbonne soutinrent leurs revendications, un grand nombre de litiges virent le jour entre le roi et le souverain pontife, entre les évêques et la Table de conscience et d'ordres. C'est que les abus, introduits par des habitudes invétérées d'interprétation inexacte des bulles pontificales, n'étaient pas faciles à extirper.

Les bienfaits du patronage

Malgré les inconvénients signalés, on ne peut pas nier les fruits du patronage royal, lorsqu'il était exercé avec modération et dans les limites de la concession pontificale. Ce n'était pas seulement un privilège, mais un engagement. D'où le fait que certains auteurs parlent, avec raison, d'une sorte de contrat onéreux. Ceci est vrai, dans un certain sens. Même si le roi recevait le fruit des dîmes ecclésiastiques, il arrivait le plus souvent que, surtout dans les premiers temps, les rentes réduites qu'elles lui procuraient ne couvraient pas les importantes dépenses de la couronne, consacrées à la construction d'églises, aux salaires des ecclésiastiques et des missionnaires, à des dotations de diocèses, paroisses et collèges...

Dans ce cas, le trésor royal supportait le déficit provoqué par l'insuffisance des dîmes. Un autre bienfait du patronage a été le développement des missions et l'encouragement de l'unité de l'Eglise sur les territoires d'outremer, en apaisant par ses interventions diverses tensions entre des évêques et des religieux, en évitant ou

venue de missionnaires étrangers, ce qui a certainement favorisé l'unité de la colonie elle-même et une plus grande harmonie entre les pasteurs de l'Église. La Table de conscience et d'ordres a aussi veillé à la sélection du personnel qui partait au Brésil, empêchant le départ d'éléments peu sûrs, même si elle ne put toujours éviter les abus.

On peut, en conclusion, honnêtement avancer que l'exercice du patronage par certains souverains pieux et éclairés a été bénéfique à l'Église du Brésil et qu'il a grandement favorisé son développement. Tout cela a changé à partir du moment où il est devenu un instrument au service d'intérêts moins nobles de la couronne, étrangers au but de sa création.

Les devoirs du patronage

On critique fréquemment, en raison des abus régaliens qui ont fini par causer des torts considérables à l'Église, l'énormité des pouvoirs et privilèges accordés au patronage. Mais, en réalité, celui-ci imposait aux monarques de très sérieux devoirs, comme le transport et la répartition des missionnaires ainsi que le soutien économique de toutes les oeuvres ecclésiastiques et de tous les missionnaires d'outre-mer. Dans tous les documents où de telles concessions sont faites aux monarques portugais et espagnols, on fait peser sur leur conscience l'obligation contractée par eux de chercher, par le soutien des missionnaires et des missions, à convertir les infidèles.

Nous ne devons donc pas être surpris si les pontifes romains ont accordé de si extraordinaires pouvoirs aux monarques du Portugal et de l'Espagne. C'était la Renaissance, et ils étaient pris par d'autres affaires. En outre, ils ne disposaient pas d'assez d'éléments pour pourvoir à une si grande entreprise. Plus encore, les territoires des missions s'étaient considérablement agrandis, au début du XVI^e siècle, à un moment où les papes étaient accaparés par les débuts et le développement de la Réforme catholique. Ils ont donc dû décharger leur conscience sur les

seules personnes qui disposaient des moyens nécessaires à une telle entreprise, et qui apparaissaient, à l'époque, comme les instruments de la Providence, à savoir les rois du Portugal et de l'Espagne.

Par ailleurs, ce patronage de l'Espagne et du Portugal, ainsi que les pouvoirs que ces pays en ont retirés, ne doivent pas être pris pour une sorte de transmission de la juridiction canonique sur les missions. Il s'agissait simplement d'une commission ou responsabilité, transmise par le pape à des rois catholiques. Cette commission dépassait, sans doute, de beaucoup les facultés d'un simple patronage, puisqu'elle impliquait des devoirs, ceux de chercher des missionnaires de valeur et de se préoccuper sérieusement de l'évangélisation de tant de territoires. C'est pour cette raison que certains historiens modernes appellent ce patronage « vicariat régalien », puisqu'il comporte une délégation pontificale aux rois. L'historien belge Van der Essen, en faisant le point sur la question, écrit : « *On peut affirmer que, d'une façon générale, les Espagnols et les Portugais ont accompli, en grande partie, le devoir qui leur a été imposé par le pontife romain. Dans les lois, décrets et ordres relatifs au Nouveau Monde ils mettent en premier lieu les intérêts de la conversion...* »

Ainsi, conclut le même auteur « *Il est juste de constater que les Espagnols et les Portugais, grâce à leurs lois de patronage, ont infatigablement encouragé la conversion et l'instruction des Indiens, établi une hiérarchie ecclésiastique, créé des paroisses et protégé les missionnaires.* »

Traduit du portugais par Ana de Carvalho.

João Evangelista Martins Terra, né en 1925 à Sao Paulo, Brésil. Entré dans la compagnie de Jésus en 1942. Doctorats en théologie (Université grégorienne, Rome, 1959). Écriture sainte (Institut biblique de Rome, 1965) ; et philosophie (Université grégorienne, Rome, 1972). Spécialisation en « orientalisme » (université de Münster, Allemagne, 1963) et « islamologie » (université de Beyrouth, Liban, 1964).

Damien VORREUX

Les franciscains et l'évangélisation du Nouveau Monde

D ÈS les débuts de la *Conquista*, les franciscains sont à l'œuvre : ce sont eux qui accueillent Colomb dans leur couvent de La Rabida ; ils l'accompagnent dans son entreprise ; et ce sont eux encore qui, à Valladolid, reçoivent son dernier soupir. Lors des premières découvertes on les rencontre à l'*Isla Espanola* (Haïti), sur les côtes de Darien (Panama) avec Pedrarias, au Mexique avec Cortés, au Pérou avec Benalcazar, au Rio de la Plata et en Californie... Les noms de Pierre de Gand, Jean de Zumarraga, Martin de Valence, Motolinia, Olmos et Sahagun méritent d'être retenus comme ceux de géants de l'œuvre d'évangélisation.

La première messe sur le sol américain fut célébrée par le frère Juan Perez, gardien du couvent de La Rabida, ami et conseiller de Christophe Colomb. Les premiers évêques, après le Catalan Bernard Boyl (minime ou mineur) furent les frères Jean Padilla, évêque d'Haïti en 1504, Jean de Aquevedo à Santa Maria la Antigua (Colombie) en 1514, et Zumarraga à Mexico en 1530. Le premier sur la liste des martyrs est aussi un franciscain : Bernard Cousin, percé de flèches à la Guadeloupe.

Pour porter sur leur œuvre un jugement équitable, il est indispensable de la replacer dans les circonstances et la mentalité de l'époque. On n'insistera jamais assez, par exemple, sur la dommageable confusion des pouvoirs, civil et religieux. Ce n'est pas Rome qui envoie et mandate

les missionnaires, qui nomme les évêques dans les terres nouvellement découvertes : c'est le roi d'Espagne. Rome ne finance pas non plus la mission. Ce sont Ferdinand et Isabelle qui donnent les ordres, légifèrent et subventionnent, conscients d'exercer un véritable mandat religieux en même temps que militaire et politique.

A cela s'ajoutent d'autres obstacles : la difficulté des langues, la fragilité physique des autochtones, leur incapacité à mener des travaux prolongés, leurs catégories intellectuelles déroutantes et leurs mœurs assez libres ; il y a aussi le fréquent mépris des conquérants espagnols pour les Indiens considérés parfois comme de race inférieure, ou la rapacité des marchands exploitant le « bétail humain » réduit en esclavage. Ainsi furent anéantis des royaumes prospères (pour le pays et pour l'époque) et de brillantes civilisations. Comment, dans ces conditions, prêcher l'amour de Dieu et la fraternité universelle ?

Les premiers qui débarquent en 1523 au Mexique sont trois franciscains flamands. Parmi eux, Pierre de Gand, qui mit au service de l'évangélisation ses dons artistiques et ses qualités d'éducateur : il traduisit en nahuatl et mit en musique des psaumes et prières, il fonda des ateliers où la jeunesse aztèque exerçait ses talents sur des thèmes chrétiens selon les techniques ancestrales. Une forme d'art originale, entre autres : des mosaïques de plumes d'aras et de colibris ; il reste encore dans le monde une trentaine de ces productions de la plumasserie aztèque, dont l'une, au musée d'Auch, porte le nom de Pierre de Gand. Son rayonnement était tel que le dominicain Montufar dira un jour : « L'archevêque de Mexico, ce n'est pas moi, mais frère Pierre de Gand ! »

En 1524 arrive un nouveau contingent de franciscains ; ils étaient douze, comme les apôtres. Un témoin oculaire, Bernard Diaz, a consigné le souvenir de leur arrivée à Mexico : « Lorsque Cortés sut qu'ils arrivaient, il descendit de cheval, s'avança à pied à leur rencontre, et fut le premier à s'agenouiller devant frère Martin de Valence et à tenter de lui baiser la main. Frère Martin s'y refusant, Cortés baisa sa robe et celle de tous les autres frères, ce que

nous fîmes nous aussi et tous les capitaines et soldats présents. Quand les caciques virent Cortés s'agenouiller, ils furent stupéfaits ; et lorsqu'ils virent les frères, pieds nus, maigres, le froc déchiré, et non pas à cheval mais à pied, et, s'agenouillant devant eux, Cortés qu'ils tenaient pour une idole ou quelque chose comme leurs dieux, ils suivirent son exemple, et toujours, depuis ce moment-là, ils reçurent les frères avec de pareilles marques de respect. »

L'Église hiérarchique est implantée en 1530 lorsque l'archevêque est nommé : c'est le franciscain Jean de Zumarraga, surnommé le Protecteur des Indiens. Il procède par vagues de conversions massives, accompagnées malheureusement de la destruction systématique de tout ce qui touche ou semble toucher à l'ancienne religion : temples, statues, manuscrits pictographiques, pour éliminer toute trace et toute tentation de paganisme. Il emploie des moyens puissants, fait venir d'Espagne des équipes nombreuses de missionnaires, et même des clarisses, s'assure les services de grammairiens, historiens et ethnologues comme les frères André de Olmos et Bernardin de Sahagun ; il fonde des centaines d'écoles de village : on compta jusqu'à soixante-dix mille enfants qui les fréquentaient habituellement. Il composa une sorte de catéchisme dans la langue des Indiens, traduisit le Nouveau Testament en aztèque, et fonda à Mexico la première imprimerie du continent. C'était au point que certains ont pu accuser les franciscains d'avoir pratiqué l'évangélisation uniquement à travers l'aztéquisition de la foi...

En 1536 il crée le célèbre collège Santa Cruz de Tlatelolco, où enseignent Arnaud de Bazas, théologien et linguiste, Jean Foucher, docteur de Paris, Mendieta et Sahagun. C'est là qu'étudia, entre autres, le prince Chimalpahin, qui se fit franciscain et rédigea l'histoire de son peuple. Les décrets canoniques ne permettaient pas d'accepter au sacerdoce les fils de la première génération de convertis, en raison d'une trop courte préparation ou tradition familiale chrétienne. Le collège de Tlatelolco ne forma pas beaucoup de prêtres ; transformé plus tard en université, il poursuivit cahin-caha sa carrière jusqu'à la révolution mexicaine de 1911. D'autres écoles furent fondées par les

franciscains : Tetzco en 1523 ; San José de Mexico, dirigée par Pierre de Gand lui-même pendant cinquante ans, et qui accueillit parfois jusqu'à cinq cents enfants à la fois ; en 1529 l'école San Juan de Latran, ouverte aux métis d'Espagnols et d'Indiennes. Par deux fois on demanda aux jésuites, en 1553 et en 1580, d'y assurer l'enseignement, mais par deux fois ils s'y refusèrent. Motolinia, dans son *Historia de los Indios de la Nueva España*, évaluée à cinq millions, en 1541, le nombre des baptisés depuis la première évangélisation.

Les méthodes catéchétiques étaient très élaborées. Les missionnaires parcouraient le pays, provoquant de grands rassemblements ; ils exposaient la religion de manière très simple, utilisant des tableaux peints, des poésies et des chants en langue nahuatl ; ils insistaient sur Dieu, la Vierge et les saints (qui prennent la place des divinités locales), sur le péché, le ciel et l'enfer. L'on passait plus rapidement sur la Trinité, de peur d'assimilation avec le polythéisme des Indiens. Ceux-ci, en revanche, étaient attirés par une liturgie fastueuse, inspirée des anciennes cérémonies et danses religieuses ; plus tard furent organisés des pèlerinages à Notre-Dame de Guadalupe. « *Qu'importe, écrit Ricard, que, pour honorer la Vierge, l'Indien d'aujourd'hui fasse le geste que faisaient ses ancêtres pour honorer leur dieu Tonantzin, si lui a réellement l'intention d'honorer la Vierge et non Tonantzin !* » En l'absence de prêtres, des séances de prière et d'instruction des néophytes avaient lieu dans chaque village, animées par des *mandones* ou catéchistes indiens formés dans ce but, qui servaient de répétiteurs et qui exerçaient parfois un pouvoir judiciaire, surveillant et arbitrant la vie morale et religieuse des habitants.

En effet, le type de chrétienté envisagé semble bien avoir été constitué d'un réseau de petites chrétientés autonomes. Il est souvent question de « *réductions* » dans l'histoire de l'Amérique latine. Il faut bien noter qu'avant d'être un système politique ou économique, ce fut un procédé d'évangélisation. Les missionnaires ne cherchaient pas à hispaniser les Indiens, ni à les parquer en camps de concentration ! Ils regroupaient des familles souvent

éparpillées dans les forêts, leur offrant la sécurité contre leur ennemis, la stabilité au lieu du nomadisme, le travail et la nourriture assurés au lieu des aléas de la cueillette. Ils les protégeaient contre eux-mêmes et contre leurs souleries collectives ; ils les protégeaient même contre la politique esclavagiste de leurs conquérants, quittes à utiliser parfois, dans une apologétique simpliste, l'argument suivant : la victoire des Espagnols prouve la puissance du Dieu des chrétiens sur le monde, y compris sur les dieux et les démons indiens. Devançant les jésuites du Brésil et du Paraguay, les franciscains organisaient des villages d'où les Espagnols étaient exclus, et où les nouveaux convertis vivaient presque en vase clos. Ces villages étaient dirigés par les missionnaires avec l'aide de chefs indigènes et comprenaient tous les organes habituels d'une communauté chrétienne et civile : église, résidence des religieux, école, ateliers, hôpital ou infirmerie. Quoi qu'ait écrit Las Casas sur de prétendues déportations et abominations, certaines de ces *encomiendas* furent de vraies réussites humaines et religieuses.

Longtemps on se contenta de maisons en bois ou en torchis ; aucune construction en dur, sans doute par manque de moyens financiers plutôt que de main-d'œuvre qualifiée. Ce fait explique pourquoi l'on ne possède plus aucun vestige matériel, ni même de document figuré, des chrétientés de l'époque primitive.

Pour mieux connaître leurs ouailles, bon nombre de frères se firent linguistes et enquêteurs. Parmi ces savants explorateurs de la civilisation précortésienne, il faut détacher Bernardin de Sahagun que l'on peut considérer, écrit Ricard, comme « *un précurseur de l'ethnologie moderne. Sahagun, en effet, n'a pas été seulement un spécialiste éminent de la langue nahuatl: son Histoire générale des choses de la Nouvelle-France est une véritable encyclopédie de la civilisation aztèque. Il l'élabora avec une équipe de lettrés indigènes et, comme il a pu connaître par ses collaborateurs des traditions ignorées aujourd'hui, sa description du Mexique n'a rien perdu de son prix et représente une source fondamentale pour les américanistes de notre temps* ».

Dès 1532, en effet, Bernardin enseignait au collège franciscain de Tlatelolco ; ses jeunes étudiants lui furent précieux pour l'apprentissage de la langue et de la culture du pays. Il établissait des questionnaires et y faisait répondre en écriture picturale traditionnelle ; il faisait ensuite traduire en nahuatl, puis soumettait ces réponses à la critique des anciens. Aussi réussit-il à présenter une idée exacte de la manière de vivre des Aztèques, de leur religion, rites funéraires, calendrier, et même sacrifices humains et anthropophagiques. Il y ajouta une histoire de la conquête, une grammaire et un dictionnaire, et aussi une traduction du psautier destinée à être chantée et dansée. Ses cahiers furent plusieurs fois confisqués soit par son provincial soit par le gouvernement royal, après l'ordonnance de Philippe II décidant d'hispaniser les Indiens. Mais il récupère un de ses manuscrits, mis en réserve par un de ses supérieurs, et il reconstitue son ouvrage. Il meurt en 1590. Pas plus que ses frères franciscains, il ne verra se réaliser son idéal d'un peuple indien s'épanouissant dans sa propre culture.

Ce n'était pourtant pas faute d'avoir investi en hommes et en générosité : lorsque, en 1570, mourut le dernier de la fameuse équipe des douze arrivés en 1524, on dénombrait au Mexique plus de trois cents franciscains répartis en quatre-vingts couvents ! Sur le nombre, on compta malheureusement un noyau de « spirituels », des idéologues teintés de millénarisme, qui croyaient à l'avènement du règne de l'Esprit dans le Nouveau Monde grâce à leur propre charisme. Ils glissèrent peu à peu vers la tyrannie à l'égard des Indiens, à la désobéissance à l'égard des évêques, et même à la convoitise de l'or. Une fois de plus, la mystique avait tourné en politique : ils furent cause de scandales et de l'échec de plusieurs missions.

Les missionnaires n'étaient pas tous des Espagnols (Jean Dumont fournit une liste de franciscains lorrains, normands, picards, aquitains et bourguignons) mais tous pratiquaient les mêmes méthodes d'évangélisation : protection des Indiens, étude des langues et utilisation des arts indigènes pour le catéchisme et la liturgie.

Ce fut le cas du frère Marc, né à Nice en 1495, arrivé au Mexique en 1531, puis envoyé au Pérou. Horrifié par la cruauté des soldats espagnols, découragé par l'inutilité des remontrances qu'il adressa à Pizarro ou à Benalcazar, il expédia au roi un rapport ; il y décrit les notables torturés, les familles massacrées, les injustices et les vols. Ce rapport provoqua le rappel et le procès de Benalcazar. Marc fonda des écoles et des chorales pour les jeunes Indiens ; un groupe de ces chanteurs ambulants parcourait le pays et préparait les villages à l'arrivée des missionnaires par des stages de cantiques en leur langue. Il écrivit plusieurs ouvrages sur la succession des dynasties des Incas, sur leurs rites et cérémonies religieuses. Il traversa ensuite l'actuelle Californie et revint à Mexico où il mourut en 1542.

Au Pérou encore se déploie l'activité de saint François Solano, évangelisateur du Tucuman (actuellement au Nord de l'Argentine) en collaboration avec les dominicains. François y arrive en 1590 avec tout son zèle et son violon pour faire chanter et danser. Doué de grâces extraordinaires, deux fois il fit jaillir de l'eau dans le désert. Au miracle se joignait la prophétie, puisqu'à Truxillo où il reprocha aux Espagnols leurs vices, orgueil et cupidité, il leur annonça le châtement d'un tremblement de terre qui, de fait, arriva. A Lima enfin, une de ses prédications déclencha une véritable panique et des queues interminables devant les confessionnaux. Il parcourut, des années durant, tout le Chaco avec son autel portatif et son violon. Lorsqu'il mourut, épuisé, en 1610, on vit le vice-roi et l'archevêque de Lima porter eux-mêmes le cercueil de cet humble frère.

En baie de Guadanabara, actuelle baie de Rio de Janeiro, le 10 novembre 1555, débarquait l'amiral de Villegagnon. Il était accompagné du minime Nicolas Barré, missionnaire et botaniste, et du franciscain André Thevet, qui célébra aussitôt une première messe en rite latin devant les Indiens qui allumaient des feux de joie. Thevet, historiographe et cosmographe du roi, publiera plus tard le récit de l'expédition dans ses *Singularités de la France antarctique*. La mission eut une existence éphémère : dès 1566 une flotte portugaise chassa tous les étrangers ; le Brésil était définitivement perdu pour la France.

En 1550, quarante ans après l'arrivée des franciscains, la Colombie comptait deux cent mille Indiens baptisés. Au Venezuela on estime à trente le nombre de nos missionnaires qui, au cours du même siècle, reçurent le martyre. Au Paraguay, le franciscain Luis Bolanos fonde les « réductions » pour stabiliser les Guaranis convertis. Au Pérou, à la fin du siècle, Quito (qui appartenait alors à cette vice-royauté) possédait un collège supérieur indien tenu par les franciscains, menant jusqu'à la philosophie, et en outre un collège technique où le franciscain flamand Josse Ricke enseignait peinture, maçonnerie, charpente, et même cordonnerie, coupe et couture.... Lima possédait un grand couvent de deux cents religieux, deux collèges, et une maison de récollection.

Les méthodes d'évangélisation différèrent donc selon les pays et selon les ordres religieux : le style des missions franciscaines ne ressemblait pas à celui des dominicains. Partout cependant, malgré certains conflits, la collaboration fut efficace avec les autres ordres, ou avec les évêques comme au Michoacan avec Vasco de Quiroga. Partout, comme l'écrivit le professeur Duviols, tous les efforts furent déployés « pour obtenir des indigènes une adhésion spirituelle libre, basée sur une ample tolérance des bases matérielles et rituelles de la religion autochtone ». Sauf l'idolâtrie, bien sûr, on chercha à maintenir, en les adaptant, les principales expressions de l'héritage culturel indigène. Les franciscains menèrent leur oeuvre missionnaire selon leur spiritualité propre et conformément à l'idéal proposé dans la règle : *Implanter l'Église en mettant l'univers en état de louange et de fraternité*.

En Amérique du Nord, il faudra attendre un siècle pour voir le Texas converti par le frère Antoine Margil et la Californie par le frère Junipère Serra. Mais il est piquant de constater que, dans ce pays de l'or, la capitale San Francisco, inaugurée le 17 septembre 1776, le jour de la fête des Stigmates, rappelle par son nom le souvenir de saint François, le petit pauvre ; que Los Angeles fut ainsi nommée en vertu d'une sorte de jumelage spirituel avec Notre-Dame des Anges ou de la Portioncule, autrefois

réparée par François ; et que Santa Fe s'appelait alors tout au long : Cité royale de la Sainte Foi du bienheureux François.

Bibliographie

BAUDOT (Georges) : *Utopie et histoire au Mexique : les premiers chroniqueurs de la civilisation mexicaine (1520-1569)*, Toulouse, Privat, 1977.

DU RAND-FOREST (Jacqueline de) : *L'Histoire de la vallée de Mexico selon Chimalpahin* (chroniqueur indigène), tome I, Paris, L'Harmattan 1987. (Bibliographie très riche.)

Diffusione del Francescanesimo nelle Americhe (collectif), Actes du 10^e congrès (octobre 1982) de la Società internazionale di studi francescani, Assise, 1984.

DUMONT (Jean) : *L'Heure de Dieu sur le Nouveau Monde*, Paris, Fleurus, 1981. (Parfois excessif, mais contrebalance utilement les erreurs de certains panégyristes ou idéologues comme Francis ORHANT, *Bartolomé de Las Casas*, Paris, éd. Ouvrières, 1991).

LESTRINGANT (Frank) : *André Thevet, cosmographe des derniers Valois*, Genève, Droz, 1991.

GRUZINSKI (Serge) : *Les Hommes-dieux du Mexique*, Paris, 1985.

— *La Colonisation de l'imaginaire*, Paris, 1988.

— *La Guerre des images*, Paris, 1990. (Érudits, mais outranciers.)

Damien Vorreux est né en 1922 à Roubaix. Franciscain, ordonné prêtre en 1947. Études au scolasticat de Champfleury et en Sorbonne. Ouvrages : «Sources chrétiennes», 2 vol. *Sermon de Julien de Vézelay* (1972). *Saint François d'Assise : Documents*, Éd. Franciscaines (1968). *Sainte Claire d'Assise : Documents*, Éd. Franciscaines (1983). *François d'Assise dans les lettres françaises*, DDB (1988). En préparation : *Histoire du couvent des Cordeliers de Pontoise*.

Collection COMMUNIO-FA YARD

déjà parus

1. Hans-Urs von BALTHASAR : CATHOLIQUE

2. Jean DANIÉLOU : CONTEMPORAIN, CROISSANCE DE L'ÉGLISE

3. Joseph RA TZINGER : LE DIEU DE JÉSUS-CHRIST

4. Dirigé par Claude BRUAIRE : LA CONFESSION DE LA FOI

5. Pierre VAN BREEMEN, s.j. : COMME LE PAIN ROMPU

6. Paule-Elisabeth LABA T, 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 RA TZINGER : LA MORT ET L'AU-DELA

10. Claude BRUAIRE : POUR LA MÉTAPHYSIQUE

11. Faits et documents : LE DOSSIER KONG

12. Henri de LUBAC, s.j. : 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 LÉNA : L'ESPRIT DE L'ÉDUCATION

17. Claude DA GENS : 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.j. : JE T'AI APPELÉ PAR TON NOM

22. Hans-Urs von BALTHASAR : L'HEURE DE L'ÉGLISE

23. André LÉONARD : LES RAISONS DE CROIRE

24. Jean-Louis BRUGUÈS, o.p. : LA FÉCONDATION ARTIFICIELLE AU CRIBLE DE L'ÉTHIQUE

CHRÉTIENNE

Chez votre libraire

Ana Ofelia FERNANDEZ

Saint Toribio de Mogrovejo, patron de l'épiscopat d'Amérique latine

« *a Omnium Americae latinae antistitum et synodalium exemplar et ornamentum splendidissimum... totius episcopatus americani luminare maius.* »

AU COURS du XVI^e siècle, l'organisation de l'activité politique et religieuse en Amérique latine se développe, donnant la priorité à l'évangélisation. Les missionnaires prêchent, prient, surveillent, dénoncent les erreurs. Infatigables, ils sont aussi les pionniers de l'inculturation. Si l'autorité de la vice-royauté du Pérou s'affermi sur les restes fragmentés de l'empire inca, il faut encore de longues années pour que ces pays trouvent la paix.

Le diocèse de Los Reyes (Lima) fut fondé en 1541. Il fut bientôt érigé en archevêché, capitale métropolitaine des nouvelles provinces ecclésiastiques. Les évêques lui étaient rattachés, de Leon au Nicaragua jusqu'à La Imperial au Chili : une partie de l'Amérique centrale et presque toute l'Amérique du Sud. Après la mort de Loaysa, le premier archevêque, Philippe II, exerçant son droit de patronage, présenta comme candidat un clerc tonsuré qui n'avait pas encore reçu les autres ordres : Toribio Alfonso de Mogrovejo.

Né en Espagne, à Majorque, en 1538, celui-ci étudia à Valladolid, Salamanque, Compostelle et vécut quelque temps dans l'ambiance universitaire de Coïmbra. Licencié

en l'un et l'autre droit, civil et canon, il n'avait sans doute qu'une faible inclination pour un ministère ecclésiastique. Et il fut nommé, de façon inattendue, inquisiteur à Grenade, poste alors très important et qu'il remplit à la satisfaction générale. C'est de cette époque que date son amitié avec Philippe II.

En 1578, on lui propose, à sa grande surprise, l'archevêché de Lima. Il l'accepte, et quand le pape Grégoire XIII lui adresse sa nomination, il se prépare à son nouveau ministère et reçoit à la file tous les ordres, du plus humble à l'épiscopat.

En 1580, il se rend au Pérou. Dans les salles de cours de Salamanque, il s'était familiarisé avec la manière de poser les problèmes de l'Amérique, avec les préoccupations de la question indienne, et avec les idées éclairantes de Francisco de Vitoria et de ses élèves. Mais la géographie et la culture des pays de la Nouvelle-Espagne lui restaient inconnues. Il avait étudié la jurisprudence, mais ni la théologie, ni l'apostolat.

Plus tard, il se révéla pourtant théologien complet et pasteur énergique. Toribio était une figure d'une haute tenue spirituelle et morale, d'une riche maturité humaine et de robuste constitution, ce qui lui permettait de vite choisir, avec perspicacité et responsabilité, ce qu'il devait privilégier dans son ministère.

Son prédécesseur avait établi les fondations. A Toribio, il revenait d'ériger son immense archidiocèse et de donner à l'Église du sous-continent méridional sa structure définitive, en union avec les évêques suffragants. Loaysa avait publié les décrets du concile de Trente, et Mogrovejo avait maintenant à les faire appliquer dans chaque partie de l'Amérique. Les premières décisions, déjà, révèlent en lui un grand organisateur et un réalisateur énergique.

Trois mois seulement après son arrivée en août 1581, il convoque un concile provincial pour l'année suivante. Un tel concile devra se tenir tous les cinq ans.

Dans un souci pastoral, il ne voulait pas mener ce concile de l'Église sud-américaine sans en connaître la situation, autant que le permettait un si bref délai. A cette

fin, il commença par visiter le Sud du Pérou. Il devait par la suite passer sa vie à parcourir vallées et montagnes du Nouveau Monde.

Il voyait bien la portée du concile. C'est pourquoi il rassembla d'autres informations et tint en février et mars 1582 un synode diocésain. Alors que se présentaient nombre d'engagements simultanés, il sut donner à chacun d'eux son entière attention. Son jugement assuré et sa responsabilité pastorale lui permirent d'obtenir l'équilibre indispensable à l'accomplissement de ses tâches. Énergique et précis, il repousse les empiétements de l'État et prend position pour la liberté de l'Église. Il voit bien les défauts du système du patronage, mais il le respecte et peut ainsi s'en servir, en toute liberté, et convaincu de la primauté de Rome. Des vallées de Trujillo, il n'hésite pas à se plaindre au roi de l'ingérence des fonctionnaires de l'État dans la juridiction du patronage envers les évêques.

Toribio unissait en sa personne le juriste et l'apôtre. En lien avec les autorités politiques, il s'en tenait au droit et à la loi mais, une fois le principe fixé, il restait prêt aux concessions, afin d'éviter d'inutiles conflits.

Cette fermeté dans la défense de l'indépendance de l'Église, ne l'empêchait pas d'entretenir une amitié confiante avec Philippe II. Sans cesse, il écrivit au roi pour le tenir au courant de la situation de l'Église au Pérou, et aussi pour l'informer de ses difficultés. « *Les affaires présentes étaient si importantes que la seule patience humaine n'aurait pas suffi. Aussi priai-je Dieu Notre-Seigneur bien souvent de me donner la patience qui m'aiderait à tenir bon* » (lettre du 25 avril 1583). Cette correspondance personnelle avec le roi fut entretenue sans interruption.

La particularité qui fait de saint Toribio un modèle d'évêque tridentin pour l'Amérique, c'est sa relation directe au pape. La pratique du patronage avait presque supprimé les échanges directs avec le pape. Il fallait toujours passer par le conseil des Indes. Rome savait que les demandes présentées par Toribio n'auraient pas de conséquences fâcheuses. Quand il le jugeait nécessaire, l'archevêque s'adressait directement à Rome, sans passer par

l'Espagne, ce qui était alors tout à fait extraordinaire : ainsi, lorsqu'il reçut l'autorisation de retarder le quatrième concile. Il s'adressait aussi au pape quand il jugeait bon le l'entretenir des problèmes de sa si lointaine Église. « *Très Saint Père, voici que lorsque nous étions dans l'espérance de récolter les très riches fruits de si nombreux travaux, nous avons finalement perdu presque tout espoir* » (lettre du 1^{er} janvier 1586). Il envoya directement au pape l'ensemble des décisions du troisième concile provincial, afin qu'il pût en prendre connaissance directement, et non pas après la transmission officielle à la couronne.

Pour Toribio, ce que nous appelons maintenant l'« option préférentielle » était sans aucun doute constitué par les Indiens. Leurs communautés vivaient dans des vallées et des régions montagneuses, beaucoup n'avaient pas de prêtre, sans même parler d'un évêque pour les confirmer. Les vingt-cinq années de son activité épiscopale furent, pour ainsi dire, une tournée pastorale permanente. Il vécut avec les Incas dans leur *ayllus*, leur parla en quechua, et s'exposa à des difficultés et à des dangers incroyables pour aller les voir dans les endroits les plus reculés. « *Depuis que ces brebis me sont confiées, j'ai fait ceci : oubliant mon propre bien-être je n'ai pensé qu'à cela...* » « *Je m'emploie du matin au soir à la confirmation des indigènes. Ils en ont tant besoin.* » « *Des chaînes, des fers aux pieds ne m'empêcheraient pas de continuer un voyage aussi saint. Je brise tous les obstacles possibles et ne considère rien d'autre.* »

Une de ces tournées pastorales dura plus de cinq ans. Pendant ce long voyage, Toribio chercha l'occasion de tenir des synodes diocésains en plusieurs lieux (il en tint treize en tout). Dans tous ces synodes, il eut le souci d'orienter le plus possible la législation pour le bien des Indiens, mais il pensait aussi à son clergé. Des prêtres, il exigeait, et parfois durement, une vie fidèle à leurs devoirs, tout en les traitant comme un vrai père. Pour former les pasteurs d'âmes nécessaires, il fonda le premier séminaire tridentin d'Amérique et il en garda la direction et l'organisation hors de l'autorité de l'État.

Son oeuvre la plus importante pour l'Église d'Amérique fut le troisième concile de Lima (1582-1583). Il eut lieu au

moment où l'Église se disposait à promouvoir la réforme tridentine qui commençait favorablement en Amérique. Les circonstances s'y prêtaient. De nombreux évêchés donnaient sa charpente à l'Église de Nouvelle-Espagne. L'organisation des paroisses et l'instruction des Indiens se renforçaient. Les ordres religieux pouvaient apporter leur grande expérience de l'évangélisation. Parmi les théologiens, les canonistes, les missionnaires et ceux qui connaissaient les langues locales, il y avait des Espagnols, mais aussi des Créoles et des métis. Le concile disposait d'une solide équipe de conseillers qui contribua à établir une législation réaliste, adapté aux particularités complexes de l'Amérique hispano-indienne.

On peut considérer comme un fruit du concile l'admirable travail catéchétique de la *Doctrina christiana* ainsi que ses deux catéchismes, le *Confesionario para curas de Indias* (pastorale de la confession) et le *Sermonario* (guide de prédication), qui furent tous deux traduits en langues quechua et aymara. Ces livres, qui touchèrent profondément l'esprit des indigènes, témoignent d'un souci attentif de l'inculturation qui allait son chemin malgré les difficultés. On a pu dire à bon droit que «les évêchés de l'Amérique du Sud et de l'Amérique centrale, pendant plus de deux siècles (1653-1900), ont vécu de l'organisation interne, canonique et pastorale, que leur avait donné saint Toribio avec le concile de Lima. »

Après qu'il eut tant persévéré dans son activité et son souci de pasteur, si bien que «Notre-Seigneur semble l'avoir protégé, puisque les forces humaines n'auraient pas suffi pour tant d'oeuvres » (lettre du chapitre du 28 avril 1584), la mort le frappa pendant un de ses voyages, à Sana, une localité indigène. Pauvre parmi les pauvres, le grand évêque et missionnaire finit son pèlerinage terrestre le jeudi saint 1606. Il fut canonisé en 1726. Le pape Jean-Paul II l'a nommé patron de l'épiscopat d'Amérique latine. Sa fête est le 23 mars.

Traduit par François Mathieu.

Ana Ofelia Fernandez, née en 1937, est professeur d'histoire à Buenos Aires (Argentine). Elle a été membre de la commission du Catéchisme de la conférence épiscopale d'Argentine, et travaille actuellement à Rome sur les débuts de la catéchèse en Amérique latine.

Marie-Cécile BÉNASSY-BERLING

Sur la spiritualité en Amérique ibérique à l'époque coloniale

SPIRITUALITÉ en Amérique ibérique : voilà un titre bien imprudent ! D'abord il s'agit d'une matière malaisée à connaître et à évaluer, difficile à évoquer en quelques pages, et que l'on craint de profaner en la commentant dans un style universitaire. Ensuite certains se demanderont si elle peut constituer un objet spécifique. La religion des Blancs — les Créoles — tend à être considérée comme le reflet amoindri de celle de la mère patrie espagnole ou portugaise, tandis que celle des composantes essentielles des classes populaires — les Indiens, les esclaves noirs — est vue comme un phénomène irréductible et d'une authenticité chrétienne plus que douteuse. En outre, d'un royaume d'outre-mer à l'autre, les différences peuvent être considérables, et elles ne correspondent pas uniquement à la répartition des groupes raciaux. Annonçons d'entrée de jeu que nous allons borner nos ambitions, et nous contenter de partir à la recherche de quelques réalités qui nous semblent indiscutables, mais qu'il nous sera peut-être difficile d'ordonner de façon cartésienne.

Les lecteurs de *Communio* sont sans doute déjà familiarisés avec le problème majeur que posent à la conscience chrétienne les conquêtes spirituelles ibériques : la violence et la méconnaissance de l'autre qui les ont accompagnées, l'action menée à l'inverse de l'esprit de l'évangile. L'axe de la pensée de Bartolomé de Las Casas est la constatation de ce scandale : les loups ce sont les chrétiens, les agneaux ce sont les païens... c'est le monde à l'envers. On connaît le

rôle essentiel des microbes dans la dépopulation ; on sait que les autres nations européennes n'ont pas de leçons à donner à une Espagne qui ne les a pas attendues pour se remettre en question. Il n'empêche. Des Indiens se sont suicidés pour ne pas devenir chrétiens ; d'autres ont refusé de se faire baptiser avant d'être pendus, de crainte de se retrouver dans l'autre monde au paradis en compagnie de leurs bourreaux ! Nous avons là une réalité incontournable I.

Néanmoins au milieu des populations indiennes quichés du Guatemala, opprimées et méprisées depuis la Conquête, on trouve aujourd'hui des catéchistes désireux de collaborer à la traduction de l'Évangile dans leur langue². Après des siècles de tragédie, l'Évangile, la figure du Crucifié, leur disent encore quelque chose. Un peu plus au sud, chez un peuple beaucoup plus métissé, l'archevêque de Managua vient de jouer un rôle important dans la pacification de son pays ; les pieux Nicaraguayens écoutent volontiers la voix de leur pasteur. Le moindre touriste peut voir les foules de Notre-Dame de Guadalupe à Mexico. Et l'on sait quel a été le rôle de l'Église au Chili après la fin de l'Unité populaire... Ces sortes de faits, nous n'avons pas ici à les expliquer, nous pouvons les constater.

Ce qui frappe là-bas un observateur européen, français en particulier, c'est, dans tous ces pays, l'importance du culte marial, c'est en outre la primauté du sentiment, c'est enfin la mise en évidence très forte de certaines vérités évangéliques fondamentales. La plupart des Indiens qu'ont rencontrés les Européens aux xv^e et xvi^e siècles ignoraient l'accumulation des biens. Ils étaient étrangers à la mentalité capitaliste, même à un stade élémentaire. La quête des métaux précieux par les Espagnols leur apparut tout d'abord comme un enfantillage bizarre et risible. En sens inverse, les franciscains ont perçu les Indiens — en

1. Il faut citer le *Chilam Balam*, texte maya de l'époque coloniale : « Avant l'arrivée des hommes religieux, il n'y avait pas d'exploitation, pas de cupidité... » « Les étrangers sont venus châtrer le soleil. »

2. Témoignage du père Bernard Gosse qui a déjà publié saint Luc et saint Marc.

particulier ceux du Mexique — comme des hommes qui partageaient leur idéal sans le savoir... Voilà une réalité vraiment fondatrice, présente dans les consciences, et pas seulement dans les consciences indiennes. Parfois le discours suit comme il le peut, mais il ne faut pas trop se dépêcher, lorsqu'on est Européen, d'en critiquer la cohérence théologique.

Nous prétendons affirmer ici que, malgré tout, il existe une coloration brésilienne et surtout hispano-américaine de la spiritualité. Malgré tout, cela veut dire malgré l'oppression venue d'en haut (et du milieu), malgré les contre-témoignages du clergé, malgré une certaine mollesse «créole», malgré l'ignorance d'un grand nombre, malgré des superstitions grossières, malgré un goût prononcé pour le sensationnel religieux : apparitions, macérations, etc.

La présence dominante des spiritualités ibériques est indéniable et se traduit entre autres par une différence du niveau de piété entre les domaines espagnol et portugais. Le Brésil, surtout dans les débuts, est plutôt un lieu de trafic côtier et de chasse aux esclaves, sans administration directe de la couronne qui sous-traite la colonisation à des «donataires». Les jésuites qui débarquent à partir de 1549 sont, dans certaines zones, jusqu'à leur expulsion en 1759, à la fois les défenseurs et les évangélisateurs des Indiens. En 1595, José de Anchieta, aujourd'hui canonisé, publie à Coïmbre un *Arte de Grammatica da Lingoa mais usada na costa do Brasil*. Le xvii^e siècle voit, avec le grand prédicateur jésuite Antonio Vieira, en réaction contre l'incursion des protestants hollandais, une fièvre millénariste comparable jusqu'à un certain point à celle des puritains de Nouvelle-Angleterre à la même époque. Son *Histoire du futur* voit dans un paysage du Maranhao la clé d'un passage d'Isaïe. On rêve d'une nouvelle chrétienté moins souillée que celle de l'Europe, conviction qui avait animé au Mexique un siècle plus tôt de nombreux franciscains disciples de Joachim de Flore.

C'est que l'Espagne impériale a réalisé un investissement spirituel — et linguistique — gigantesque, en parti-

culier dans le premier ¹ royaume conquis, le Mexique, baptisé Nouvelle-Espagne, auquel elle envoya les meilleurs de ses religieux, lesquels manifestèrent un zèle dévorant ². On dit que le premier ouvrage imprimé à Mexico et en castillan fut *l'Échelle mystique* de saint Jean Climaque. Au XVI^e siècle y furent publiés une centaine d'ouvrages en langues indiennes, ou sur les langues indiennes ; parmi eux des grammaires destinées aux religieux évangélistes, mais aussi des extraits de l'Écriture sainte et des ouvrages de dévotion pour les fidèles ³. Hors du Mexique, au Paraguay on a l'exemple du franciscain Luis de Bolanos qui, avant même l'arrivée des célèbres jésuites, compose une grammaire guarani.

Le catéchisme du jésuite Ripalda est diffusé en plusieurs langues. L'effort de construction d'églises et d'ornementation du culte est considérable. Vingt-cinq ans après la Conquête, à l'annonce de la mort de Charles Quint, on peut jouer à Mexico devant quatre cents prêtres et deux cents caciques indiens un motet de Cristobal de Morales ! A la fin de l'époque coloniale, le Venezuela comme le Brésil donnent le jour à d'excellents musiciens mulâtres dont le talent s'exerce à l'église, et pas du tout dans le style africain ⁴. Les jésuites dominent avec fruit l'enseignement des élites depuis 1571 jusqu'à l'expulsion en 1776, et ils introduisent quelque chose de la nouvelle pensée européenne. Les noviciats des autres ordres imposent le moule de la mère patrie avec, comme ailleurs, une sérieuse décadence au XVIII^e siècle. Jusqu'à la fin de l'époque coloniale, l'importation de religieux péninsulaires est si développée qu'il faut instituer une alternance avec les priorats afin de

1. Rappelons que les Indiens des Antilles ont été rapidement exterminés par les microbes venus d'Europe et par le travail forcé. Ils n'ont pas eu le temps d'être christianisés.

2. Cf. par exemple Christian DUVERGER, *La Conversion des Indiens de Nouvelle-Espagne*, Paris, Seuil, 1987, et les travaux de Georges BAUDOT, Jacqueline de DURAND-FOREST, Serge GRUZINSKI, etc.

3. Cf. Ascension de LEON PORTILLA, *Tepurtlahcuilolli, impresos en nahuatl*, Mexico, Unam, 1988.

4. Cf. Robert STEVENSON, «Musique in Colonial Spanish America» in Leslie BETHELL (éd.), *The Cambridge History of Latin America*, t. 4.

diminuer la tension entre Créoles et Espagnols du Vieux Monde.

Contrairement à ce qui se passe au Brésil — ou à Saint-Domingue — plusieurs universités sont fondées dès le milieu du XVI^e siècle. Comme il était prévisible, elles restent prisonnières de la scolastique et du latin... Elles comportent des chaires de langues indiennes, mais pas de grec ni d'hébreu. On trouve des imprimeries dans quelques capitales. Les livres de religion représentent environ la moitié du fonds des librairies. Certains ouvrages de spiritualité sont produits sur place. Citons par exemple, au xvii^e siècle, un certain nombre d'oeuvres du grand poète sor Juana Inés de la Cruz, y compris deux opuscules sans prétention littéraire ¹, ou la *Pratica de la Theologia mystica* (1682) de l'Irlandais Michaël Wadding, appelé *Godinez* par les Espagnols. Et les couvents de nonnes se multiplient : une vingtaine à Mexico à la veille de l'Indépendance.

Ces derniers sont bien significatifs du niveau religieux des élites locales. Leur prestige social nuit à la qualité de leur recrutement et à l'austérité de leur style de vie. Les moeurs créoles s'y infiltrent ; qu'une seule religieuse ait plusieurs domestiques fait sourire les arrivants espagnols. A Mexico ou à Puebla, on garde une certaine tenue morale, et, d'ailleurs, un petit nombre de monastères sont vraiment observants. A Lima, lieu de tous les excès depuis

1. *Ejercicios de la Encarnacion ; Ofrecimientos para el Rosario*. Ces brochures furent publiées sans nom d'auteur. La première est un guide de neuvaine pour fidèles de diverses conditions ; la deuxième est une méditation sur les mystères du Rosaire. Paradoxalement, son *Auto sacramental* «Le Divin Narcisse», dont certains vers sont des pièces d'anthologie, n'a pas été représenté en Amérique. Sor Juana ne peut pas être considérée comme un poète mystique, mais assurément comme une bonne théologienne (« ne regarde pas, mange », dit-elle à un saint à qui Jésus apparaissait dans l'hostie quand il célébrait la messe !) et une excellente catéchiste (voir plus loin). Cet aspect demeure étranger à son compatriote Octavio PAZ dont le brillant ouvrage *S.J.I. de la Cruz ou les pièges de la foi* (trad. française, Paris, Gallimard, 1988) est explicitement subjectif et parfois tendancieux et erroné. Nous renvoyons à notre propre thèse, *Humanisme et religion chez sor Juana Inés de la Cruz. La femme et la culture au xvii^e siècle*, Paris, éd. Hispaniques/publ. de la Sorbonne, 1982.

les débuts de la Conquête, le tableau est peu édifiant. Côté masculin, il n'est pas plus brillant. Si l'on met à part les jésuites, on constate une tendance au concubinage chez les séculiers et même les réguliers. Une des tâches principales de l'Inquisition est de poursuivre les « sollicitateurs », aussi bien que les laïcs bigames.

Mais, à côté de cela, la ville minière de Potosi, lieu de toutes les folies, a son saint ermite. Un Guatémaltèque, Jean de Betancourt ¹, fonde une congrégation hospitalière. Certaines confréries mexicaines entretiennent une piété exigeante. Surtout, dès le xvii^e siècle, il existe un style américain de sainteté. L'amour des animaux, le goût de la nature se retrouvent chez des figures aussi différentes que la Créole tertiaire dominicaine Rose de Lima, le mulâtre péruvien Martin de Porres et, au Brésil, saint Joseph de Anchieta, déjà nommé, qui, né aux Canaries, s'est largement américanisé et compose des poèmes en latin comme en portugais, en castillan ou en guarani...

Les deux saints liméniens et dominicains méritent un paragraphe car, dans ce lieu un peu équivoque, ils ont coexisté avec deux autres saints canonisés, nés ceux-là en Espagne, le courageux archevêque saint Toribio de Mogrovejo et le frère lai dominicain saint Jean Macias. Aucun père dominicain n'était canonisable, mais il suffit de descendre un peu l'échelle hiérarchique pour trouver des serviteurs de Dieu. Né hors mariage dans un quartier pauvre, l'oblat Martin de Porres a soigné avec dévouement et compétence les Blancs, les Noirs, les Indiens et les chiens pendant toute une vie. La légende veut qu'il ait réconcilié les chiens, les chats et les souris. Son cercueil a été porté par des dignitaires, et, au moins depuis sa mort, il est vénéré dans le Nouveau Monde comme un ami secourable faiseur de miracles.

Ajoutons qu'il existe une coloration chrétienne du politique qui se manifeste avec éclat au moment de la crise d'Indépendance. Si l'on tient compte de la soumission étroite à la couronne qu'impliquait l'octroi par le pape du

1. Patronyme normand passé en Amérique *via* les Canaries.

patronage dès le début de l'époque coloniale, il est surprenant de voir qu'une partie importante du clergé, y compris quelques évêques, a pris fait et cause pour l'indépendance. En principe, la rébellion plaçait les membres du clergé dans une situation canonique intenable. Miguel Hidalgo, au Mexique, fut l'objet d'une excommunication. Or les principaux chefs de la guerre d'Indépendance du Mexique ont été de pieux curés et plus de la moitié des signataires de l'acte d'Indépendance de l'Argentine (1816) étaient des ecclésiastiques ; ailleurs ils peuvent être moins nombreux, mais il y en a toujours, ce qui s'explique en partie par le fait que les clercs étaient majoritaires dans la classe intellectuelle.

Le plus remarquable, et ce qui ressortit au thème de cet article, c'est que certains n'ont pas supporté de mener une action politique en contradiction avec leurs convictions religieuses et qu'ils ont voulu justifier les événements en termes chrétiens. Un laïc du Venezuela, Juan German Roscio, relisant la Bible, a constaté que le peuple hébreu n'avait pas toujours eu de roi et que l'institution royale était même assez malmenée dans certains chapitres du Livre saint. Il a refait à l'envers la *Politique tirée des propres paroles de l'Écriture sainte* de Bossuet sous le titre de *Triomphe de la liberté sur le despotisme* ¹. A ses yeux, c'est la couronne qui est coupable d'un crime de lèse-liberté, et il se présente lui-même comme un nouveau converti repentant de sa conduite passée ! Au Chili, le principal propagandiste des idées nouvelles est le religieux Camilo Henríquez, éditeur du périodique *La Aurora de Chile*. En outre, un publiciste qui s'appelle lui-même José Amor de la Patria a composé en 1811 un *Catéchisme politique chrétien* qui parle le même langage que Roscio. La contre-offensive des Espagnols et leur propre confinement à l'île Juan Fernández en 1814-1817 est aussi, pour plusieurs des acteurs de l'indépendance l'occasion de raviver leur foi

1. Publié en 1817 aux États-Unis, à Philadelphie, où ce patriote s'était réfugié. Roscio présida ensuite, en 1819, au Venezuela, le congrès indépendantiste d'Angostura, mais il mourut en 1821. Écrit dans un style assez terne, le livre eut relativement peu de lecteurs.

religieuse et de réexaminer, à la lumière de la Bible, leur option politique 1.

L'option préférentielle pour les pauvres, chère à la théologie de la libération, existe donc bel et bien, non seulement chez les missionnaires du premier siècle, mais chez certains patriotes de l'indépendance. La spiritualité du peuple chrétien durant ces siècles de domination est, bien entendu, ce qui nous importe le plus. L'institution la plus représentative de la piété populaire, ce sont les confréries. Celles-ci semblent avoir été répandues dans tous les milieux et dans toutes les régions, à la campagne comme à la ville, y compris dans certaines populations d'esclaves noirs et dans les villages indiens. Celles des Noirs de Lima ont providentiellement été décrites par le meilleur journal de l'époque, le *Mercurio peruano*. Elles avaient pignon sur rue, conservaient un certain nombre de coutumes africaines et, par leur cérémonial, permettaient à des hommes transplantés et humiliés de conserver l'estime d'eux-mêmes. En fait, elles semblent bien refléter une progressive intégration culturelle à la société d'accueil. Au Pérou, aujourd'hui, les dieux africains sont morts 2.

Situation analogue chez les Indiens. Les confréries étaient le lieu privilégié de la reconstitution d'une identité locale après le cataclysme de la Conquête. Autour du saint patron, avec certains moyens économiques, se constituait une structure de fêtes et d'entraide sous la direction des majordomes, le rôle du clergé étant tout à fait marginal. Les Indiens se sentaient chez eux 3.

1. Par exemple le penseur politique Manuel de Salas et le futur évêque José Ignacio Cienfuegos ; voir « Iglesia y política en el nacimiento de la República », in *Raíces de la teología latinoamericana*, Pablo Richard éd., San José de Costa Rica, DEI, 1985, pp. 126-127.

2. Les articles sont datés des 16 et 19 juin 1791. L'auteur trouve ridicule que des esclaves se « prennent au sérieux », et soupçonne des restes d'idolâtrie, mais il est assez ouvert pour se poser des questions. Cf. notre article « Sur les confréries de Noirs à Lima au XVIII^e siècle » in *Mélanges américanistes en hommage à Paul Verdevoye*, Paris, éd. Hispaniques, 1985, pp. 35-43.

3. Les gouvernants du siècle des Lumières trouvèrent que ces pauvres gens gaspillaient beaucoup en pétards ou en beuveries. Leurs mesures coercitives furent socialement inutiles et politiquement déplorables.

Que les images de la Vierge et des saints aient ôté la première place à Dieu lui-même, c'est l'évidence dans un très grand nombre de cas 1. Tout a déjà été dit — ou semble avoir été dit — sur le syncrétisme. En nous appuyant essentiellement sur l'exemple mexicain, nous noterons ici que la recomposition d'une identité locale de la part des Indiens s'est faite à partir d'une genèse réalisée avec des éléments apportés par le conquérant. L'inefficacité militaire des dieux païens, l'extrême complication des anciens rites et calendriers joints à l'énorme chute démographique avaient causé la naufrage d'une part essentielle de la culture antérieure. La nouvelle religion comblait un vide. Il est saisissant de voir que des mouvements de révolte se déclenchent à partir d'un fait initial religieux et chrétien 2 : apparition de la Vierge, message prophétique, etc.

Vers 1761, le mouvement millénariste et subversif du guérisseur Antonio Perez représente une sorte de confiscation du contenu du catholicisme retourné contre les Espagnols. Antonio se déclare prêtre, puis archevêque, puis Dieu lui-même ; ses partisans étaient des anges et des saints, et ils présentaient les Espagnols, clergé compris, comme des suppôts de Satan 3.

D'autres institutions eurent beaucoup de succès dans le petit peuple des villes, les processions ou les grandes cérémonies à la cathédrale. L'une d'elles mérite une mention à part car elle existait déjà en Espagne, mais elle rencontra dans le Nouveau Monde un succès singulier qui lui permit d'unir dans une commune dévotion les diverses composantes raciales : il s'agit des matines que l'on chantait le soir, la veille des grandes fêtes, agrémentées après chaque

1. Il faut mettre à part les familles de caciques, beaucoup plus acculturées ; leurs membres furent utilisés comme catéchistes, chantres, sacristains, etc. Ils furent les meilleurs auxiliaires des religieux.

2. Cf. Serge GRUZINSKI, *La colonisation de l'imaginaire. Sociétés indigènes et occidentalisation dans le Mexique espagnol XVI^e-XVII^e siècle*, Paris, Gallimard, 1988 ; et Enrique FLORESCANO, *Memoria mexicana*, México, Joaquín Mortiz, 1987.

3. Cf. Serge GRUZINSKI, *op. cit.*, pp. 334 sqq.

nocturne de *villancicos* (villanelles), chants en espagnol qui avaient été composés pour la circonstance. Comme tout le monde était fatigué, et, les jours de jeûne, affamé, les derniers *villancicos* pouvaient être profanes, et même comiques, faire chanter des Noirs ou des Indiens tout comme des Basques ou des Portugais, et évoquer aussi l'actualité ou les particularités locales. Ils avaient parfois tant de succès qu'ils étaient édités. Sor Juana Inés de la Cruz, la « dixième Muse » de Mexico, ne dédaigna pas d'utiliser ce moyen pour faire le catéchisme, et aussi pour donner libre cours à son humeur plaisante et à son intérêt pour les races dominées. Quelques cocoricos bien sonores pour célébrer saint Pierre, pourquoi pas ? qu'un esclave se plaigne de sa condition, c'est très bien.

L'institution-dé demeure le pèlerinage, et parmi les pèlerinages, celui de Notre-Dame de Guadalupe par sa dimension culturelle interracial exceptionnelle. L'apparition est située en 1531, dix ans seulement après la Conquête, sur la colline du Tepeyac, près de Mexico où la déesse Tonantzin avait été honorée ; le bénéficiaire en est un Indien catéchumène, Juan Diego ; or, environ un siècle plus tard, cette dévotion des Indiens devient aussi celle des Créoles. C'est un théologien né à Mexico, Miguel Sanchez qui, en 1648, revendique dans un livre l'assimilation de la Vierge du Tepeyac à la femme du chapitre XII de l'Apocalypse. L'aigle du livre sacré est assimilé également à l'aigle aztèque. Il s'agit d'une vraie mariophonie, d'une translation symbolique de l'ancien monde au nouveau.

Cette vocation de nouveau peuple élu devient pour tous un sujet d'orgueil. On répète ce propos d'un pape : « *Non fecit talis omni nationi.* » La bannière de la Guadalupe devient ensuite le drapeau de l'indépendance. Or le maître des études de nahuatl, Miguel Leon Portilla, a montré que le premier récit écrit de l'apparition, qui est rédigé en nahuatl et dû à l'Indien Valeriano, appartenait légitimement à la tradition littéraire orale de cette langue, par le rôle des fleurs et du chant. Les Créoles avaient leur propre protectrice, la Vierge des Remèdes, vénérée depuis la Conquête. Rien ni personne ne les obligea à vénérer une *Indita*, une Vierge indienne. L'acculturation se fit d'elle-

même, sans entamer d'ailleurs le fossé économique et social. La plupart des historiens sont aujourd'hui d'accord pour voir dans cette dévotion la clé de la nationalité mexicaine I.

Pensez à votre réabonnement ! Merci.

Marie-Cécile Bénassy est agrégée d'espagnol. Docteur d'État en 1979 : *Humanisme et religion chez sor Juana Inés de la Cruz. La femme et la culture au XVII^e siècle.* Professeur depuis 1981 à Paris III. Responsable du Centre de recherche interuniversitaire sur l'Amérique espagnole coloniale. Nombreux articles et communications, en particulier sur les femmes, les Noirs, le monde ecclésiastique.

1. L'apparition du Tepeyac n'a jamais été reconnue officiellement par Rome, mais le lieu est considéré comme miraculeux depuis les premiers temps de la Conquête. Les circonstances qui, vers 1600, ont donné l'autonomie à Notre-Dame de Guadalupe du Mexique par rapport à celle d'Estrémadure en Espagne sont mal connues. Beaucoup de travaux traitent de la Vierge de Guadalupe : J. LAFAYE, *Quetzalcoatl y Guadalupe*, Paris, Gallimard, 1974 ; D.A. BRADING, *The First America*, Cambridge University Press, 1991 (livre qui prolonge des travaux antérieurs), etc. Si nous avons privilégié ici la Nouvelle-Espagne, ce n'est pas seulement parce qu'elle est spécialement bien étudiée, c'est aussi parce que la place de la religion y était fondamentale. On trouve un article « Mexique » dans le *Dictionnaire de spiritualité* ; pas d'article « Pérou » ! Mais il vaut la peine de mentionner parmi les Vierges nationales (Vierge del Cobre à Cuba, Vierge de Luján en Argentine, etc.) celle de Copacabana, en Bolivie près de la frontière péruvienne, qui, sans avoir l'aura « continentale » de la Guadalupe, n'est pas sans analogie avec elle.

Pierre MARTIN-VALAT

Le Maître est là : **relire Malègue**

QUI connaît aujourd'hui Joseph Malègue ? Sauf erreur, les derniers articles consacrés à ce grand écrivain qui — selon la formule d'un commentateur — eut le « génie de l'insuccès » ont été publiés dans le bulletin de juin 1980 diffusé par l'abbaye de Fleury à Saint-Benoît-sur-Loire. Deux lecteurs autorisés et fervents de Malègue, Benoît Neiss et Maurice Tochon, insistent, le premier sur la richesse proprement littéraire de l'oeuvre, où l'on voit se rejoindre, sans que rien ne soit ôté à la puissante originalité de l'auteur, Mauriac et Proust, Bernanos et Dostoïevski, le second sur le message théologique de *Augustin ou Le Maître est là*, message que résume assez bien le titre de l'article : « La Patience de Dieu dans *Augustin*. » Plus modestement, nous avons, en juin 1982, tenté d'éveiller l'attention des lecteurs de la *France catholique* au nom et à l'oeuvre de Joseph Malègue¹. A travers ces quelques lignes, on s'efforçait de montrer que Malègue avait créé un style, non point au sens ordinaire, mais à celui où l'entend Hans-Urs von Balthasar lorsqu'il évoque une forme terrestre, où l'inaltérable beauté use de constructions mentales, visuelles ou sonores pour réfléchir les architectures invisibles ; c'est-à-dire, au bout du compte, quand on adhère à la formule de Flaubert qui affirme « *le style est une manière absolue de voir les choses* », où à celle de Proust, selon lequel « *le style est une qualité de la vision, la révélation d'un univers particulier que chacun de nous voit et que ne voient pas les autres* ».

1. « Joseph Malègue, un grand oublié », F.C. n° 1354 du 25 juin 1982.

Mais, justement, cette parfaite adéquation du style à la pensée, de l'image et des combinaisons sonores à l'intention, par quoi se distingue le grand écrivain, signale, au-delà de la perfection esthétique, une parfaite honnêteté intellectuelle. C'est bien le mot honnêteté, dans sa plus haute signification, qui définit le mieux Joseph Malègue. Voyons, dans le double champ de la pensée chrétienne et de la réflexion exégétique, comment s'est exprimée cette honnêteté.

Le contexte historique dans lequel a été écrit *Augustin ou Le Maître est là* peut nous induire à proclamer l'inactualité du débat. Pourtant nous sommes affrontés aujourd'hui à une problématique semblable, même si les modes et les termes en ont quelque peu changé. Malègue s'en est d'ailleurs clairement expliqué dans les notes et extraits de correspondance rassemblés sous forme d'appendice posthume à *Augustin...* : « *Ce que j'ai tâché d'écrire et d'étudier*, dit-il, *c'est la manière dont la crise de la foi a les plus grandes chances de se présenter aux intelligences contemporaines, nourries de positivisme et d'historicisme, qui sont au demeurant, en leur domaine légitime, les saines conditions du travail de l'esprit* 1 ».

Le positivisme, l'historicisme n'ont plus cours sous leurs formes anciennes, mais la critique historique, dans la mesure où elle emprunte ses schémas à l'analyse structurale, tend à glisser vers les mêmes erreurs. Or l'*Augustin* de Malègue ne perd la foi que parce qu'il refuse les solutions sentimentales et fidéistes. C'est à bon droit qu'il refuse d'appuyer sa croyance sur les fausses preuves que sont le pressentiment de l'au-delà, le désir de justice absolue, l'appétit d'éternité. L'espèce de vertige qui fait vaciller son esprit après la découverte des méthodes scientifiques le conduit à reléguer les récits évangéliques au magasin des mythes. Mais la douleur va — comme l'écrit Malègue — démanteler chez Augustin l'« *inertie des habitudes intellectuelles* » ; elle va introduire des données nouvelles sur le terrain expérimental. Les échecs successifs,

1. Appendice posthume à *Augustin...*

dans tous les domaines, du protagoniste, s'ils épaississent le mystère, n'en contribuent pas moins à introduire dans son analyse des intuitions, au sens bergsonien du terme. Ainsi les raisons du cœur, comme les entendait Pascal, vont réintégrer les données immédiates de la conscience dans la démarche intellectuelle, et par là échapper à tout risque de fidéisme.

Voici comment Malègue, dans l'une de ses réponses, propose une justification de l'inévitable binôme existence de Dieu - souffrance de l'homme :

« D'abord la douleur est un phénomène trop profond pour qu'il n'ait pas droit à l'obscurité. Il est trop lié à la nature intime de la vie, qui est obscure. Aucune oeuvre de Dieu n'est claire, ni l'origine et l'essence de la matière, ni celle de la vie ni de l'esprit, ni aucun des problèmes qui s'énoncent en termes de causes premières. Toutes les clartés de l'homme sont à la taille de l'homme dans la sphère d'action de l'homme, c'est-à-dire dans la lumière expérimentale des causes secondes. »

Les causes secondes, considérées comme un lieu où Dieu à la fois se cache et se dévoile, apparaissent comme un thème permanent, presque un leitmotiv, dans *Pierres noires*, roman inachevé. Il y est question de l'enchevêtrement des déterminismes expérimentaux et du donné divin. On trouve dans le roman *Augustin ou Le Maître est là* la même ardente énonciation. A l'heure ultime, Augustin peut enfin assouvir son appetit de clarté intellectuelle dans le domaine de la foi. Sa vie prend un sens au moment même où s'effondrent tous ses espoirs terrestres. Les joies de la famille, le confort de la santé, les griseries de la célébrité lui furent obstinément refusés. C'est alors que Dieu se manifeste, non point de manière triomphale, mais discrètement dans la pénombre — on songe à la brise légère du prophète Élie.

Pénombre, ce mot qu'a tant aimé Malègue, jusqu'à en faire le titre d'un ouvrage, suffirait à traduire le paysage intérieur ou, si l'on veut, la saison mentale de Malègue : pénombre de la foi, de l'amour, pénombre des crépuscules maussades dans les ruelles muettes des sous-préfectures basaltiques. La meilleure réponse donnée aux quêtes

orgueilleuses de l'intelligence, c'est ce que le père Varillon appelait l'« *humilité de Dieu* ». Écoutons Malègue : « *Jésus eût dû assumer les critères terrestres : apparat royal, témoignages établis par l'École des chartes. Il est venu, ils n'ont pas cru que ce fût lui.* » Il retrouve ici la réflexion de Pascal sur l'obscurité de Jésus-Christ : « *La charité le leur eût fait apercevoir.* »

C'est là que la réflexion de Malègue aide l'exégète à se débarrasser des inévitables blocages que les *a priori* scientifiques (les anciens et les nouveaux) cimentent dans l'esprit des chercheurs. C'est le doute qui doit animer l'intelligence. « *Toutes les obscurités de l'Écriture et toutes ses clartés tomberont ensemble, s'entraîneront l'une l'autre, sur un versant ou sur un autre, selon le côté où sera ton cœur.* » Voilà la réponse aux esprits dominés par les méthodes historiques et critiques, au point de réduire le surnaturel à son substrat conçu en termes d'expérience commune. Le témoignage des apôtres présente de toute évidence un caractère non technique, dont l'historien peut être gêné. Mais, répond Malègue, « *ce n'est pas seulement en histoire évangélique qu'il se présente. Il est la loi de toute l'histoire, et il a pour effet bien souvent de rendre très humbles et très modestes, même dans l'histoire de l'expérience commune, nos prétentions à la certitude. (...) D'où un droit absolu à l'hypothèse chez l'historien positif tant dans l'histoire de l'expérience commune, que dans la version réductrice qu'il donne de l'histoire évangélique. Nous ne lui contestons pas ce droit. Tout au plus pourrions-nous remarquer, avec un sourire, si la chose n'était si grave, le branlant, la légèreté, l'audace, et parfois même un léger cynisme, des hypothèses dites positives qui servent de base aux réductions.*

« *Mais voici le singulier : tandis que les historiens positifs se permettent à eux-mêmes des procédés qu'ils appellent du noble nom d'hypothèses, ils les flétrissent chez nous du nom plus bas d'explications tendancieuses ; les deux procédés sont cependant, du point de vue logique, exactement homologues, différents seulement en ceci que toute la prudence textuelle est de notre côté, tandis que toute l'audace est du leur.* »

Les dernières pages de l'appendice posthume rassemblent et résument la réflexion de Malègue dans des formes

fulgurantes : « *La part de l'affectif dans l'apologétique est légitime et considérable. Elle représente des "données" dont il est absurde et incorrect que le raisonnement se prive. Il suffit qu'il les intègre à l'intelligence. (...) Dans nos rapports avec Dieu, accepter, quand nous ne pouvons l'éclairer, l'obscurité qu'ils comportent sur terre est non seulement une bonne et humble discipline morale, mais une exacte méthode intellectuelle.* »

Le grand roman de Malègue déroule une procession de visages modestes, d'existences offertes, inconnues des hagiographes, et pourtant saintes, parce que, comme l'écrit Charles Moeller, « *elles n'ont jamais perdu le sentiment de la paternité divine* ». Le plus grand mérite de ce roman, par ailleurs si symphonique, si somptueux dans le déploiement des tableaux campagnards ou urbains, si aigu dans l'analyse psychologique, est de nous introduire dans les vies humbles et grandes de ceux qui, appartenant aux « *classes moyennes du salut* », se hissent d'un élan simple et naturel jusqu'aux « *classes moyennes de la sainteté* ».

Offrez à une personne âgée, à un séminariste, à un missionnaire un abonnement de parrainage à Communio
(en plus de votre propre abonnement: tarif réduit voir page 154).

Pierre Martin-Valat, né en 1929. Marié, quatre enfants. Publications : *Les Fantassins dans l'Église*, Cerf, Paris, 1971 ; *Qu'exultent les steppes*, Centurion, Paris, 1975 ; *Cadre catholique, deviens ce que tu es*, Cerf, 1985 ; *Lettre de Sénèque à saint Paul*, Centurion, 1990.

Stanley L. JAKI

L'absolu au-delà du relatif Réflexions sur Einstein

LES travaux d'Einstein sur la relativité n'étaient même pas terminés qu'on commençait à les prendre pour la preuve scientifique de l'opinion que tout est relatif. C'est désormais une idée reçue. Le *Time magazine*, dans son numéro du 24 septembre 1979, contenait un placard publicitaire où la photographie d'Einstein illustrait le message suivant, en gros caractères : *Tout est relatif*. Et nous savons que la règle la plus élémentaire, en matière de publicité, est de s'appuyer sur des croyances communes, sur des envies, espoirs ou craintes généralement partagées, bref sur un climat de pensée dominant.

Dire qu'une réalité absolue pointe son nez par-delà la théorie de la relativité peut donc surprendre, même si ce n'est vraiment pas une opinion originale. Dès 1924, dans une conférence intitulée « Du relatif à l'absolu » qui attira rapidement l'attention du monde entier, Max Planck avait suggéré que la théorie einsteinienne de la relativité contient des éléments de caractère « *absolutiste* ». Einstein lui-même, auparavant, avait dit une chose ou deux sur le caractère indispensable de la métaphysique, ce qui avait contrarié positivistes et empiristes, tous tenants de la thèse selon laquelle, de quelque manière qu'on l'entende, rien n'est absolu, et tout est donc relatif. Philipp Franck ne fut donc pas surpris le jour de 1929 où, alors qu'il parlait de la relativité à un congrès de physiciens allemands à Prague, un participant le mit en garde contre le caractère absolutiste des idées d'Einstein. Franck refusa d'en prendre note jusqu'à la fin de sa vie — à preuve son livre *La Relativité*

une vérité plus riche, remarquablement insensible à la perspective selon laquelle Einstein considérait la relativité et, en général, la philosophie de la physique.

La mise en garde adressée à Frank était essentiellement qu'Einstein était bien d'accord avec Planck sur le fait que les lois physiques décrivent une réalité indépendante du sujet qui la perçoit. On ne put plus en douter lorsque apparut, en 1931, la contribution d'Einstein au volume commémoratif en l'honneur de Maxwell, contribution qui commence par la célèbre déclaration : « *La croyance en l'existence d'un monde extérieur indépendant du sujet qui le perçoit est la base de toute science naturelle.* » Vingt ans après, lorsque le Cercle de Vienne se regroupa aux États-Unis, ses porte-parole, tel Reichenbach, renouvelèrent leurs efforts pour gommer un mot ou deux d'Einstein en faveur de leur propre interprétation *relativiste* de la relativité einsteinienne. Einstein ne les encouragea pas, bien qu'il fût parfaitement conscient qu'ils allaient l'accuser du « *péché originel de métaphysique* ». Dans son dernier essai sur la relativité, écrit en 1950, Einstein ne dit pas moins que ceci : « *Tout véritable théoricien est un métaphysicien apprivoisé, même s'il croit être un pur positiviste.* »

En tous ces textes, Einstein dénonçait le positivisme, endossait une métaphysique réaliste, et confessait sa foi en l'objectivité des réalités physiques. Ces prises de position, et d'autres qu'on ne peut citer ici, sont autant d'indications publiques et insistantes de sa conviction qu'une réalité absolue existe par-delà le relatif. Et pourtant, on en cherche vainement la trace dans les livres et articles sur la relativité de Franck, Carnap, Reichenbach ou Feigl, tous membres du Cercle de Vienne qui, dans les années 50 et 60, au moins aux États-Unis, confisquèrent le rôle d'interprètes autorisés d'Einstein, et en général de la scientificité. Leur silence systématique sur plus d'une affirmation et plus d'un fait important était une pièce de la stratégie qu'ils poursuivaient. Plutôt que de stratégie, il faudrait même parler de croisade. Reichenbach lui-même affirma que le positivisme logique devait être considéré comme une croisade et non comme une entreprise philosophique

abstraite. Les croisades intellectuelles ont leur logique propre, le positivisme logique n'en était pas exempt. Herbert Feigl l'a admis il y a plus d'une décennie : « *Se confesser, dit-on, fait du bien à l'âme. Il n'est pas douteux que nous (positivistes logiques) avons maquillé un ou deux faits d'histoire des sciences pour les faire coller avec nos théories.* »

Une telle confession, plutôt accablante pour les positivistes logiques ou autres, qui font profession de ne respecter que les faits, n'est pas spontanée. Elle survient plutôt lorsqu'une illusion amoureuse caressée et entretenue se trouve brutalement démasquée. De fait, la baudruche amoureusement choyée du « *positivisme d'Einstein* » reçut un coup particulièrement percutant lors de la publication, en 1968 et 1969, de deux études détaillées de G. Holton, *Mach, Einstein et la quête du réel* et *Einstein, Michelson et l'expérience cruciale*. Ces essais massivement documentés ne sont pas sans faiblesse. Quoique Einstein, dans sa formulation de la relativité restreinte, n'utilise pas l'expérience de Michelson ni d'autres expériences visant à la détection de l'éther, elles lui étaient familières, et jouèrent un certain rôle dans son raisonnement. Et quant au congé donné par Einstein au concept de réalité utilisé par Mach, Holton ne cita pas deux lettres d'Einstein particulièrement significatives, et dont nous parlons plus loin.

Il serait naïf de croire que de telles études et les propres paroles d'Einstein puissent suffire à dissiper un climat de pensée dans lequel un prétendu respect pour les faits, et les faits seuls, prétend fonder l'opinion selon laquelle tout, et surtout les valeurs, est relatif. La dévotion risible rendue aux « faits seuls », et l'invitation à un égoïsme sûr de lui qui s'ensuit sitôt qu'on l'assortit d'une relativisation des valeurs, et qu'on en tire pleinement les conséquences, ont déjà été immortalisées par Dickens dans *Hard Times*. Le climat de pensée en question, à l'évidence, a existé bien avant qu'on en vienne à se réclamer d'Einstein à son profit. Et sur la longue histoire au cours de laquelle vérité et valeur, en Occident, ont été soumises à relativisation, contentons-nous de noter que le pragmatisme et le behaviorisme en ont été les vecteurs les plus importants bien

avant qu'il ne soit à la mode de leur trouver une justification copieuse dans une théorie physique connue sous le nom de relativité. Une récente étude des manuels d'histoire américaine fournit une illustration frappante du fait. Son auteur, Frances Fitzgerald, n'a pas la main heureuse en discréditant systématiquement les opinions traditionnellement reçues et partagées sur la fondation des États-Unis, et sur ses buts. Mais elle fournit une justification éclairante à ce procédé désagréable : « *Nous tous, enfants du vingtième siècle, savons ou devrions savoir qu'il n'y a pas d'absolus dans les affaires humaines.* » Ce qu'elle précise en parlant du « *pluralisme, ou relativisation des valeurs* ».

Ce texte mérite tout de même un bon point : il n'invoque pas Einstein à l'appui de sa thèse — ce qui le distingue de la technique habituelle. Que la technique soit habituelle, on s'en rend compte en lisant, dans la publicité du *Time* déjà mentionnée, que « *dans le langage impassible et beau des mathématiques, Einstein a démontré que nous vivons en un monde de valeurs relatives* ». C'est aussi faux que toute affirmation à but publicitaire, mais cela reflète un mode de pensée, ou une manière de croire que l'on pense — sinon, une agence de publicité menée par des professionnels compétents ne s'en serait pas emparée...

Si l'on veut répondre à la question posée par ce genre d'affirmation, quelques heures passées à lire Einstein suffisent. Einstein n'a assurément jamais tenté une telle démonstration, et certainement pas dans le « *bel et impassible langage des mathématiques* ». Je ne suggère pas pour autant qu'Einstein n'a jamais laissé transparaître ce qu'il pensait des valeurs, ni qu'il ait été original ou cohérent en ce domaine. Il ne fait par exemple que reprendre un vieux cliché lorsque, dans la préface qu'il accepta de donner au livre de Franck, *La Relativité, une vérité plus riche*, il identifie notre refus instinctif de la douleur comme la source des jugements de valeur, et de la morale elle-même. L'on sait aussi que, malgré son refus de la religion et de la foi en un Dieu personnel, Einstein insiste sur la supériorité impossible à remettre en question du point de vue judéo-chrétien, pour la valeur inconditionnelle qui y est attribuée à tout être humain. Cette insistance était cependant incompatible

avec l'évolutionnisme mécaniste qu'il acceptait, alors même, un darwinien aussi sûr que T.H. Huxley l'a bien mis en évidence, que cet évolutionnisme ne ménage aucune place pour un jugement de valeur. Il faut porter au crédit d'Einstein son refus de fonder des opinions en matière d'éthique sur sa théorie de la relativité et sur les mathématiques. Et cela donne une idée de la grandeur instinctive de son génie, car l'histoire nous fait connaître bien des hommes de science (Maupertuis et Condorcet, par exemple) qui tombèrent dans le piège et tentèrent de bâtir des théories éthiques à partir de données quantitatives et manipulables. Et quant à ses théories, qui étaient plus que de la mathématique pure et simple, il insistait, quatre ans avant sa mort : « *Je n'ai jamais obtenu une valeur morale en partant de mon travail scientifique.* » Certes, il prit parti en quelques occasions mémorables sur la liberté et l'oppression, mais sa tendance générale était d'éviter toute implication dans les affaires humaines. Il refusa la présidence de l'État d'Israël en prétextant son manque de familiarité avec la société et les personnes. Son autobiographie s'ouvre, significativement, par un aveu : il ne regretta jamais d'avoir laissé derrière lui le monde de tous les jours pour se mouvoir dans le monde dépersonnalisé de la science.

De toute évidence, ce n'est pas dans le domaine des valeurs que « l'absolu au-delà du relatif » doit être envisagé, par rapport aux théories d'Einstein. Des trois principales théories — relativité restreinte, relativité générale, théorie unitaire des champs —, la première, au moins à première vue, ne donne pas d'indice là-dessus. L'article dans lequel Einstein formula la relativité restreinte en 1905 est devenu la victime d'une lecture stéréotypée. Selon la version pitoyablement superficielle de cette lecture, la relativité restreinte est un effort pour expliquer l'expérience de Michelson-Morley. Selon sa version modérément superficielle, la relativité restreinte « *est enracinée dans les questions : Où sommes-nous ? Comment nous mouvons-nous ?* » Exemple de cette version, l'article « Relativité » de B. Hoffmann dans le *Dictionnaire d'histoire des idées*, article qui s'ouvre sur ces questions. L'une et l'autre interprétation peuvent se réclamer d'une (et d'une seule) phrase où

Einstein, après une référence à l'induction électromagnétique et aux efforts infructueux faits pour découvrir un mouvement de la terre qui soit relatif à l'éther, suggère que « *les phénomènes électrodynamiques, aussi bien que ceux de la mécanique, ne possèdent aucune propriété qui corresponde à l'idée d'un repos absolu* ». Toutefois, l'explication des échecs en question avait déjà été donnée par les modifications apportées à l'expérience par Lorentz, et par le postulat d'une contraction, énoncé par Fitzgerald. Et quant à l'absence absolue de mouvement, sa critique avait déjà été faite deux siècles auparavant par Berkeley, pour des raisons purement cinématiques. Il devait donc y avoir quelque chose de nouveau dans la façon dont Einstein traitait ces deux points. On en trouve l'indication dans la phrase qui suit immédiatement la citation faite plus haut. Là, Einstein dépasse la question du repos absolu et remarque que l'absence de résultat des expériences en question suggère plutôt que « *les mêmes lois de l'électrodynamique et de l'optique seront valides pour tout cadre de référence dans lequel les équations de la mécanique s'appliquent* ».

Cette phrase est plutôt ambiguë : c'est un exemple classique du génie incapable de dire explicitement ce qu'il a en tête. Si Einstein avait mis *mêmes* en italiques, il aurait indiqué nettement que son souci principal n'était d'expliquer ni l'expérience de Michelson-Morley ni le caractère problématique du repos absolu. Or, il s'agit de ces *mêmes* lois électrodynamiques sur lesquelles Einstein insiste dans sa première phrase, sur l'électrodynamique de Maxwell. Cette électrodynamique occupe une place spéciale dans la pensée d'Einstein. Dans son autobiographie, il en parle comme du « *sujet le plus fascinant* » qu'il lui ait été donné d'examiner pendant ses années d'étudiant. Il le considérait bel et bien comme la question la plus fondamentale de la physique. A preuve, sa contribution en 1931 au volume commémorant le centenaire de la naissance de Maxwell. En passant en revue dans ce texte les derniers développements de la théorie physique, y compris la physique quantique, il affirme que la physique finira par remplir « *le programme que l'on peut appeler celui de Maxwell — à savoir*

la description de la réalité physique en termes de champs satisfaisant à des équations aux dérivées partielles sans singularités ».

Les singularités en question étaient les points matériels (particules) qui, dans la physique newtonienne, représentaient le dernier substrat du réel. La théorie de Maxwell les remplaça par les champs, certes sans prétendre éliminer ces singularités comme les constantes et les conditions aux limites. Mais la notion de champ ne pouvait servir de fondement à une physique post-newtonienne si elle était fonction d'un cadre de référence *particulier*. Son indépendance par rapport à tout cadre de référence ne pouvait être sauvegardée que si l'équation de Maxwell conservait une même forme indépendamment des cadres de référence pris en compte. Or, cela forçait à postuler la constance de la vitesse de la lumière quel que soit le mouvement de sa source. Telle est la justification ultime de ce postulat dont Einstein crut nécessaire d'écrire, dans son article de 1905, qu'il n'était qu'« *apparemment inconciliable* » avec le principe précédent, qu'il eut la malchance de nommer *principe de relativité*. Cet intitulé, peut-être le plus maladroit de toute l'histoire de la physique, le conduisit à un oubli : il ne se rendit pas compte qu'il n'avait pas réconcilié entièrement deux points apparemment contradictoires. Le premier est le principe lui-même, puisque à première vue il pose la relativité de toute situation et de tout mouvement. Le second est la vitesse de la lumière, à laquelle il attribue un caractère absolu, comme n'étant pas relative au mouvement de sa source. Et lorsque Einstein affirme que ces deux points ne sont pas fondamentalement inconciliables, cela n'est concevable que si l'expression « *les mêmes lois de l'électrodynamique* » signifie une identité prise en un sens différent et certainement bien plus profond. Il aurait dû dire que si ces lois conservaient leur forme originale quel que soit leur cadre de référence, c'était seulement parce qu'elles réfléchissaient un ordre et une réalité cosmique objectifs, invariants, absolus.

Tel était l'important résultat de l'interprétation des équations de Lorentz par Einstein. Celles-ci avaient déjà expliqué le résultat nul de l'expérience de Michelson-

Morley. Mais il restait le point particulièrement important — négligé par Lorentz — selon lequel les équations de Maxwell conservent la même forme même rapportées à un cadre de référence se mouvant à vitesse constante par rapport à un autre. Qu'en 1905 Einstein lui-même n'ait pas perçu tout l'enjeu de son raisonnement demeure une question secondaire. L'important est le fait que cet enjeu s'imposait à lui : il était attiré par une vision spécifique de la nature et une interprétation scientifique infiniment fructueuse de celle-ci. Cette vision était celle d'un cosmos entièrement cohérent, unifié et simple, existant indépendamment de son observateur, non relatif à lui, et dévoilant ses secrets dans la mesure où les formules mathématiques servant à son interprétation possédaient simplicité et pouvoir d'unification. Dans le cas de la relativité restreinte un résultat tout à fait inattendu avait été obtenu : le contenu d'énergie absolu d'une masse au repos, tel que l'exprime l'équation désormais historique, $E = mc^2$. A l'époque où Einstein la formula, toute preuve expérimentale en sa faveur était ambiguë ; mais Einstein maintint sa validité en s'appuyant sur les fondements théoriques plus larges qui l'autorisaient. Ces fondements étaient en vérité bien plus larges encore qu'on ne le croyait. La preuve s'en trouve dans le premier essai d'Einstein sur la relativité générale, plus de cinquante pages qui étaient déjà entre les mains de l'éditeur de 1907. Si la relativité restreinte n'avait rien été de plus qu'une explication du résultat négatif de l'expérience de Michelson-Morley, et une réponse aux questions : « Où sommes-nous ? » et : « Comment nous mouvons-nous ? » Einstein n'aurait pas été obligé de s'attaquer aux problèmes de la relativité générale alors que sa relativité restreinte venait juste de paraître... Mais sa vraie préoccupation était d'élaborer une vision physique du monde dans laquelle la réalité physique serait une totalité d'objets en interaction cohérente, un absolu, au sens où son existence ne dépendait pas d'un observateur, un absolu aussi au sens où, si l'observateur en question avait une connaissance proprement scientifique du réel, les lois physiques devraient demeurer aussi invariantes que l'univers lui-même. D'ailleurs, Einstein lui-même suggéra que la relativité restreinte aurait dû s'appeler *théorie de l'inva-*

riance. Par rapport à elle, la relativité générale est une tentative ultérieure de relativisation. L'impossibilité de déterminer quelque cadre de référence que ce soit qui jouisse d'un privilège par rapport à quelque autre que ce soit qui se meuve avec une vitesse constante s'étend dans la relativité générale à tous les cadres de référence qui subissent une accélération les uns par rapport aux autres. Les trois observations classiques qui corroborent la relativité générale (le décalage gravitationnel vers le rouge, la déviation de la lumière par le champ de gravitation, et l'avance du périhélie des planètes, observable dans le cas de Mercure) impliquaient non seulement une relativisation, mais aussi une équivalence ou une unification, à savoir l'équivalence des masses gravitationnelles et des masses d'inertie. Et il apparut bien que la relativité générale avait pour ambition une unification lorsque parut en 1917 l'article « Considérations cosmologiques sur la théorie générale de la relativité ». Au lieu de considérations, au pluriel, Einstein aurait peut-être dû utiliser un singulier. Les considérations qu'il prend en compte (valeur de la masse totale de la matière en interaction gravitationnelle, valeur du rayon de cette totalité — l'univers — courbure de l'espace-temps) sont bien connues. Mais ce que l'on rappelle peu est le fait que toutes ces considérations reposent sur une hypothèse majeure : le pouvoir de la relativité générale de traiter, d'une façon scientifiquement cohérente, la totalité des particules dotées de gravitation. Ce pouvoir rendit une cosmologie scientifique possible pour la première fois.

Il y eut évidemment des cosmologies avant Einstein... Leur insignifiance scientifique n'est pas d'abord une conséquence de la relative pauvreté des observations faites sur le cosmos avant le vingtième siècle. Ce qui rend les cosmologies préEinsteinienne insignifiantes (à l'exception de celle de Lambert) est une tare théorique fondamentale, dont on avait déjà l'intuition, d'ailleurs, du temps de Newton. Le défaut réside dans le paradoxe de l'idée d'infini, tel qu'il affectait la notion d'un univers infini, qu'il soit homogène ou hiérarchique. L'idée d'un univers infini et homogène est communément associée au nom de Newton. La raison de cette association est que l'idée commença à

être répandue par certains scientifiques après Newton. Mais si Newton, ainsi que ses lettres à Bentley le montrent, n'a pas considéré comme impossible l'hypothèse d'un univers homogène et infini, il n'abandonna jamais sa première idée : l'univers est fini, alors que l'espace est lui-même infini. Et ni Newton ni qui que ce soit d'autre ne protesta quand, en 1714, Addison attribua à Newton l'idée d'un univers fini coexistant avec un espace infini, et la salua comme idée la plus digne de la raison, et la plus digne de Dieu. Addison écrivit ceci dans le *Spectator*, et fut lu de l'Europe entière.

Contrairement aux clichés qui encombrèrent la plupart des histoires des sciences, l'idée d'un univers fini prévalut jusqu'au début du dix-neuvième siècle. Mais comme Lambert l'avait fait remarquer en 1761, un tel univers devrait s'effondrer sous l'effet de la gravitation, à moins que toutes ses parties ne gravitent autour d'un centre commun, probablement un énorme objet de masse considérable. L'univers en rotation proposé par Lambert était organisé selon un modèle hiérarchique, organisation déjà proposée quelques années auparavant par Kant — mais Kant soutenait la notion d'un univers infini organisé hiérarchiquement sans percevoir qu'il aurait dû posséder comme centre un objet de masse infinie... Plus tôt encore, Halley tenta de préserver l'idée d'un univers infini en suggérant que la distribution des étoiles n'était pas homogène. Mais il prenait en considération le problème optique, et non celui de la gravitation. En 1823, Olbers échoua remarquablement à résoudre le paradoxe de la gravitation en tentant de résoudre le paradoxe optique par un recours à une absorption de la lumière des étoiles dans l'espace interstellaire — raisonnement déjà proposé par Hartsoecker en 1731, et par Chéseaux en 1743.

Il n'y eut pas d'écho lorsqu'en 1872 Miner démontra d'une part que l'idée d'un univers infini homogène était contradictoire, et d'autre part que la seule manière cohérente de traiter la totalité de la matière en interaction gravitationnelle était de la supposer finie, et dans un espace non-euclidien à quatre dimensions. Aucune discussion importante n'eut lieu lorsqu'en 1895 Seeliger suggéra de

modifier la loi gravitationnelle du carré inverse pour éviter la contradiction qui surgit, en termes de gravitation, d'un univers homogène infini. Et il est inutile de dire que la plus petite modification apportée à cette loi interdisait d'expliquer le mouvement des planètes. En 1901, Kelvin résuma le paradoxe d'un univers infini de façon concise, mais contourna le problème posé par la gravitation, et résolut le problème optique en supposant que la lumière provenant d'au-delà de la Voie lactée était quantité absolument négligeable. Enfin, nulle discussion n'eut lieu lorsque Charlier tenta en 1911 de sauver l'infini de l'univers en lui assignant une structure hiérarchique.

Ce rapide parcours des cosmologies pré-einsteiniennes devrait nous suggérer que les arguments avancés en faveur du caractère infini de l'univers, ou de l'espace, ou des deux, furent constamment défectueux. Derrière leur infirmité scientifique se cachait certainement une motivation non scientifique : il était tentant de considérer l'homogénéité infinie comme une forme d'existence nécessaire de l'univers, comme quelque chose qui s'explique par soi et qui soit sa raison d'être. Le choc fut donc considérable, lorsque à la Sorbonne, en 1922, Einstein prit emphatiquement parti pour la finitude de la masse totale de l'univers. Des estimations plus poussées de la densité moyenne de la matière ne manquèrent pas de corroborer l'argument d'Einstein et de suggérer la finitude de la masse totale. Einstein, bien sûr, était totalement conscient du fait que l'on pouvait élaborer des modèles quadridimensionnels capables de rendre compte d'une quantité infinie de matière, et même d'une distribution homogène de cette matière. Il les balaya cependant d'un revers de main — lui-même avait d'ailleurs élaboré un semblable modèle, selon lequel la structure du monde était hélicoïdo-cylindrique.

Un univers incarnant une homogénéité euclidienne tridimensionnelle paraît si naturel à la perception qu'on peut le prendre pour la forme nécessaire sur laquelle la matière existe. Un univers ressemblant à un cylindre ou à une surface hyperbolique, quelque ouvert qu'ils puissent être, frappe au contraire comme particulier. Lorsqu'on rencontre

une si curieuse forme d'existence, on ne peut que se demander : Qu'est-ce qui rend l'univers si particulier ? L'univers n'a évidemment pas besoin d'être cylindrique pour susciter une telle question ! Il suffit de penser à la courbure de l'espace-temps, laquelle est une propriété intrinsèque de cet univers. Cette courbure a une valeur bien particulière, différente de 0 ; c'est la courbure d'un univers qui ne saurait donc être l'univers euclidien homogène. Ce 0 indique symboliquement qu'un tel univers, à l'image du 0 arithmétique, est le produit d'une imagination, et avoisine l'inexistence. Une valeur positive de la courbure, 0,8 ou 1,6, frappe de façon très différente. En considérant cette courbure, l'on devrait faire ce que l'on fait en remarquant l'étiquette qui porte la taille et le prix d'un vêtement. Cette étiquette évoque pour nous l'existence du tailleur.

Einstein lui-même était poussé à de telles conclusions. Sa relativité générale, première interprétation scientifique cohérente de l'univers comme totalité des entités reliées entre elles par la gravitation, le confirmait dans sa conviction instinctive originelle : l'univers est réel et totalement rationnel. C'est l'une des raisons pour lesquelles il rejetait la philosophie de Kant, pour laquelle la notion d'univers est un produit bâtard des goûts métaphysiques de l'intellect. Dès que la notion d'univers cessait d'être sûre, Kant pouvait poser l'incertitude de toute inférence de l'univers à son créateur. Mais dès lors que la notion d'univers était fondée, par la relativité générale, l'argument kantien et toute la critique de la théorie naturelle qu'il permet perdaient toute crédibilité. Einstein était pleinement conscient de cette implication. Dans une lettre écrite quatre ans avant sa mort à son ami de toujours, M. Solovine, il insiste sur le fait qu'il n'est pas licite d'aller au-delà de l'univers et jusqu'à son créateur. La lettre veut montrer à Solovine qu'Einstein, le cosmologue, n'est pas devenu le partisan d'un Dieu personnel et créateur. Mais il prévoit que sa cosmologie sera utilisée par prêtres et théologiens. « *Nous n'y pouvons rien* », écrit-il. « *J'ajoute ceci*, continue Einstein, *pour que vous ne croyiez pas*

qu'affaibli par l'âge je suis tombé entre les mains des prêtres. »

Sitôt l'univers reconnu comme totalité de choses en interaction cohérente les unes avec les autres, tout effort fait pour relativiser quoi que ce soit révèle instantanément sa futilité. Il est très remarquable que la preuve la plus convaincante qu'une telle totalité existe, le rayonnement cosmologique à 3° Kelvin, a rappelé à plus d'un expert que l'expansion de l'univers est un cadre de référence non relativiste. En tout état de cause, à défaut de prêtres, certains aspects élémentaires de la théologie étaient présents de façon inconsciente à l'esprit d'Einstein dans son effort pour élaborer une théorie unitaire des champs. Deux fois, à la fin des années 20 et à la fin des années 40, Einstein crut qu'il avait touché au but. On sait qu'il se trompait, dans les deux cas. Mais, même s'il avait réussi, il n'aurait unifié que la gravitation de l'électromagnétisme, et ce au seul plan macroscopique. Einstein ne pensait pas que la relativité et la physique quantique pouvaient être unifiées — sinon en remplaçant la physique quantique par quelque chose d'autre... Il ne s'occupa jamais des interactions fortes de la physique nucléaire, et mourut avant que ne soient largement reconnues ce que l'on nomme interactions faibles. Mais sa théorie unitaire des champs est l'effort le plus notable fait pour atteindre un but qui, récemment, s'est mis à fasciner les cosmologistes. Il s'agit de démontrer de façon purement théorique (mathématiquement et philosophiquement) que l'univers, des atomes aux galaxies, ne peut être que ce qu'il est, et rien d'autre. Einstein lui-même rêvait d'une théorie unifiée si simple que le Bon Dieu n'aurait pas pu faire un monde autrement.

Il faudrait rendre justice à Einstein : il n'a jamais pris congé de l'humble certitude selon laquelle le dernier mot appartient toujours, scientifiquement, aux faits — c'est-à-dire à la vérification des faits par l'observation. Et il disait bien, dans les années 20, que si l'une des trois preuves, classiques de la relativité générale venait à être infirmée, toute la théorie deviendrait « *poussière et cendre* ». D'autres chercheurs fascinés par l'idée d'une théorie définitive,

par exemple Eddington, furent moins soucieux de la primauté des faits. On n'en manifeste pas un souci extrême lorsqu'on déclare, devant trois mille personnes, que d'ici quelques années on produira soi-même, ou quelqu'un d'autre produira une théorie montrant pourquoi la famille des particules élémentaires, et donc tout l'univers, ne peut être que ce qu'il est et rien d'autre. Mais la science ne peut jamais être sûre qu'elle connaît tous les faits, et cela dissipe un tel rêve. L'illusion d'une théorie définitive apparaît également du point de vue mathématique — et il est clair qu'une telle théorie doit avoir un caractère hautement mathématique. Or, le théorème d'incomplétude de Gödel montre que la cohérence de tout système non trivial d'axiomes mathématiques ne peut être découverte qu'en dehors de ce système — et donc qu'aucun système mathématique ne peut être complet. En d'autres termes, si la relativité générale nous force à admettre que la cosmologie scientifique repose sur une notion réaliste d'objets en interaction cohérente les uns avec les autres, l'application à la cosmologie du théorème de Gödel montre qu'il est impossible de prouver que l'univers n'est pas contingent. Il est donc pensable qu'un accès existe à un absolu extérieur au cosmos.

J'ai proposé cette interprétation à plusieurs reprises depuis 1966, mais le lien entre le théorème de Gödel et la cosmologie est encore loin d'être universellement reconnu. Il n'est pas surprenant que la contingence de l'univers ne soit pas une bonne nouvelle pour un humanisme scientifique dans lequel l'homme n'est qu'un accident. Cette sorte d'humanisme est plus puissante aujourd'hui qu'elle ne l'a jamais été. Et c'est pourquoi *Time* trouve naturel de proclamer sous un portrait d'Einstein que tout est relatif. Or, la seule manière de respecter l'oeuvre d'Einstein aurait été de dire que l'absolu pointe partout l'oreille derrière le relatif... Mais *Time* est un produit de ce temps. A ce temps, une interprétation sérieuse des travaux d'Einstein peut apporter des correctifs dont il a le plus grand besoin. Sinon, notre culture ne cessera de se détruire dans la confusion joyeuse qui règne lorsque ceux

qui font métier de relativiser l'absolu ne font, en fait, qu'absolutiser le relatif.

Traduit de l'anglais par Jean-Yves Lacoste.
Titre original : « The Absolute Beneath the Relative : Reflexions on Einstein's Theories », paru dans *The Intercollegiate Review*, spring-summer 1985, pp. 29-38.
Copyright, *The Intercollegiate Review*.

**Envoyez-nous des adresses de personnes
qui pourraient s'intéresser à *Communio*.
Nous leur adresserons un spécimen gratuit.**

Stanley L. Jaki, d'origine hongroise, prêtre bénédictin. Distinguished University Professor à Seton Hall University (New Jersey). Auteur de nombreux livres en français et en anglais, en théologie et en histoire et philosophie des sciences. A donné les *Gifford Lectures* (Edimbourg), en 1975 et 1976 (publiées en 1978 sous le titre : *The Road of Science and the Ways to God*), et les *Freemantle Lectures* (Oxford) en 1977. Dernier ouvrage publié en français : *Pierre Duhem : homme de science et de foi*, Paris, Beauchesne, 1991. Bibliographie complète dans P. Haffner, *Creation and scientific creativity : a study in the thought of S.L. Jaki*, Christendom Press, 1991, pp. 173-200.

Revue catholique internationale COMMUNIO
tome X n° 4 — juillet-août 1985
LA PRIERE DU CHRÉTIEN

-k L'oraison, comme j'aime la façon dont sainte Thérèse traite ce sujet, lorsqu'elle parle de la contemplation, ce degré d'oraison dans lequel c'est Dieu qui fait tout ».

Bienheureuse Elisabeth de la Trinité
(Oeuvres Complètes, Paris, 1979, t. 2, p. 32).

« C'est Dieu qui fait tout ».
Sainte Thérèse d'Avila
(Chemin de la perfection, 41).

Claude BRUAIRE	
page 4	La prière du chrétien
Problématique _____	
Hans-Urs von BALTHASAR	
page 7	« Par lui, avec lui, et en lui »
Georges CHANTRAINE, s.j.	
page 21	Le milieu ecclésial
Jan AMBAUM	
page 39	Dimension communautaire et personnelle
Gerhard Ludwig MÜLLER	
page 45	Le Dieu unique et l'intercession des saints
Intégration _____	
Anton Van HOOFF, o.s.b.	
page 63	Un devoir ontologique
Attestations _____	
Jan-Hendrik WALGRAVE, o.p.	
page 78	L'expérience des mystiques
François RETORT=	
page 93	La foi, chemin de l'oraison
Antoine GUILLAUMONT	
page 107	Prière continue ou prière exclusive? Le cas des messaliens
Signet _____	
Jean-Louis CHRÉTIEN	
page 113	L'humilité chez saint Bernard
Couverture _____	
Dominique PONNAU	
page 128	La Madeleine au pied de la croix

Claude BRUAIRE

La prière du chrétien

LE chrétien ne prie pas comme les autres ; il ne le peut. Non que sa parole soit limitée dans son acte, dans son énergie spirituelle ou dans l'invention des mots, mais parce qu'il prie un Dieu qui est lui-même, pour lui-même, Parole — une Parole qui exprime sans reste l'être divin.

Car il n'y a pas de chrétien sans la première leçon reçue de la Révélation : Dieu n'est pas le divin muet, l'absolu ineffable, inaccessible au langage, ou l'au-delà inexprimable du sens de ses propres paroles. Un tel Dieu ne saurait être prié, sinon par un rituel de mots préparant leur effacement en une lumière qui se confond avec la nuit. Si le verbe est au commencement, si en lui se donne absolument l'être en son origine, cela veut dire que le silence est athée, lui qui prétendrait imposer sa loi au divin. Telle est bien la joie de cette première leçon des « choses de Dieu » apprise de Dieu lui-même : sa parole le dit en vérité ; elle comble en vérité l'attente de l'esprit qui cherchait le Dieu inconnu et préjugait de toute la force de son désir que ce n'était pas le Dieu inconnaissable.

Les mots et les actes du Christ expriment sans la condescendance de propos aléatoires, qui seraient une dérisoire pseudo-révélation, l'être du Fils, Fruit unique où passe toute la sève paternelle. Mots divins qui emportent l'être en sa parfaite expression. C'est bien pourquoi le Christ n'a rien d'autre à dire que le Père. C'est bien pourquoi, aussi, il n'a de secret propre que pour le prier, se rendre à lui en échange, manifestant en sa reddition amoureuse l'absolu don qu'il est lui-même en retour.

Le chrétien ne confesse l'adoption divine qui le constitue comme tel qu'en imitant par sa prière la prière du Christ. Jésus ne nous apprend Dieu qu'en nous apprenant à prier son Père,

intégrant à l'oblation filiale par laquelle il n'exprime en nous divinement la gloire de Dieu que par l'abnégation de lui-même. Ainsi le chrétien est bien comme un « petit Christ » quand sa prière est réponse, action de grâce.

Recueillir tout notre être dans le secret, creuset de toute ferveur pour une commune prière, c'est la conversion intime où Dieu attend nos mots, au plus intérieur de notre esprit. Et cette conversion est la seule vérité du silence d'où se murmurent les premiers mots avec l'audace permise par le don de l'adoption. Le silence est pour la prière, non pour le prétendu « dépassement » vers l'inconnu. Dès lors, la moindre prière contient tout notre esprit se donnant à Dieu. Don en retour du don que nous sommes, du don où le Créateur, avec l'infinie discrétion de sa générosité, s'était fait mystère de notre origine, anonymat du don de l'être.

La Révélation lève cet anonymat, que maintenaient les indé-cises affirmations de la pensée rationnelle. Dieu se dénonce comme notre unique auteur en même temps qu'il nous révèle que tout son être est de donner, de commencer absolument la logique spirituelle qui est la logique du don de l'être. La prière chrétienne n'est pas innocente de ce que nous sommes : elle atteste notre être-de-don. Elle n'est pas du bout des lèvres, mais tout l'être, tout l'esprit s'y offrent. Elle est le don le plus difficile, le plus précieux et, chez les saints eux-mêmes, le plus rare de l'histoire de chacun — celui qui résiste à la loi d'effacement des choses.

Que le silence du recueillement fasse sourdre les mots de la prière où le chrétien, à l'image du Fils, s'offre à Dieu, voilà qui suscite cependant le silence d'une autre attente au cœur même de l'acte d'oraison : celle de la confirmation spirituelle. Pas d'oblation du Fils, en effet, sans sa propre confirmation éternelle par la silencieuse toute-puissance de l'Esprit. C'est l'autre leçon de la Révélation : est confirmé celui qui se donne en retour ; est renouvelé celui qui s'offre à l'auteur de l'être, comme par une ruse secrète de l'amour paternel, où se manifeste l'Esprit Saint qui, lui, donne sans recevoir. Et si l'on mesure — comme sans doute y invitent toute la misère du péché et, d'abord, l'ultime malheur de la mort — le mal multiforme à l'unique aune de la non-confirmation de l'être, de la vie en peine de son intégrité, de l'existence faite de promesses non tenues, alors il est absurde d'exclure la prière de demande, dans les

pénuries et désespoirs quotidiens, de l'action de grâce qui est le faible supplément à la gloire divine.

LE chrétien ne s'offre à son Créateur dans la prière qu'avec l'espérance de la confirmation, qui est puissance divine de résurrection, de renouvellement, de don par surcroît des plaisirs et des joies.

Claude BRUAIRE

Claude Bruaire, né en 1932, marié, deux enfants. Professeur de philosophie à l'université de Paris-Sorbonne. Directeur de la rédaction de *Communio en français*. Parmi ses publications : *L'affirmation de Dieu*, Seuil, Paris, 1964 ; *Le droit de Dieu*, Aubier, Paris, 1974 ; *Une éthique pour la médecine*, Fayard, Paris, 1978 ; *Pour la métaphysique*, ibid., coll. « Communio », 1980 ; *L'être et l'esprit*, coll. « Épiméthée », PUF, Paris, 1983 ; *La dialectique*, coll. « Que sais-je », PUF, Paris, 1985.

Hans-Urs von BALTHASAR

« Par Lui, avec Lui et en Lui »

La prière devient chrétienne parce qu'au mouvement, lui naturel, d'une parole d'homme vers la divinité, s'ajoute une parole de Dieu vers l'homme — le chrétien écoute Dieu lui parler. Plus, la parole échangée devient elle-même une personne — le Verbe fait homme, priant le Père, prié des hommes; la prière devient chrétienne en intégrant l'orant dans le rôle et la chair du Christ.

LA prière est un phénomène connu dans le monde entier, dans les cultures primitives comme dans les civilisations évoluées. Ce n'est que dans l'ère post-chrétienne qu'elle s'effrite. Ceci indique bien que la prière chrétienne a introduit une modification critique dans l'usage habituel de la prière. Car cela ne saurait suffire d'imputer la régression de la prière uniquement à la supériorité technique que l'homme s'enorgueillit de posséder sur la nature, qu'il vénérât jadis comme divine. On pourrait à ce propos invoquer comme preuve le manque croissant du sens de la prière dans la philosophie des siècles derniers.

La prière de la créature

La prière de l'homme naturel, c'est-à-dire de l'homme situé à l'extérieur de la Révélation biblique (on peut laisser de côté pour le moment la question de savoir si sa prière est ou non soutenue par une grâce surnaturelle, et il n'est pas exclu qu'elle le soit) se caractérise par deux éléments.

Tout d'abord, le monde qui l'entoure, qu'il soit inanimé, qu'il vive une vie végétale, animale ou humaine, est pour lui inconcevable dans sa diversité. Chacun des éléments qui le composent se reçoit d'un autre et est contingent : où se trouve la source de tout ? C'est elle qui doit contenir la clé de l'énigme du monde. On peut se la représenter comme cachée dans la profondeur d'où émane la vie, comme l'âme unique dans la diversité des organes du corps, ou comme surplombant de son élévation la diversité de ce qui est. C'est vers elle qu'il faut tendre, pour trouver la sécurité dans le Sacré. Saint Paul dévoile aux Athéniens l'essence intime de l'homme : Dieu a placé les hommes dans les limites temporelles et spatiales « afin qu'ils *cherchent* la divinité pour l'atteindre, si possible, comme à tâtons et la trouver », et nous ne pourrions pas le chercher « s'il était loin de nous », et si nous n'étions pas d'une certaine façon « de sa race », ce par quoi l'apôtre renvoie, pour les dépasser, aux images divines fabriquées, « techniques » (*Actes* 17, 27-29). Les dieux que l'on considérait comme personnels, mais qui étaient des idéalités du monde projetées sur l'Absolu — la puissance, l'amour, le commerce, la guerre, l'art du forgeron, la poésie, etc. (les Olympiens) — étaient honorés par des sacrifices, des prières, des fêtes. Mais Paul s'adresse aux Epicuriens et aux Stoïciens (*Actes* 17 et 18), et peut-être aussi aux Platoniciens. Ceux-ci avaient percé à jour ce que ces représentations avaient de provisoire, et cherchaient du regard un principe d'unité sous-jacent qui, en tant que l'Absolu, ne pouvait plus avoir un visage personnel en rigueur de termes, car les personnes, aussi bien humaines que divines, étaient limitées et luttaient souvent les unes contre les autres ; ce n'est que l'idée chrétienne de Trinité qui permit de percevoir que l'altérité (des personnes en Dieu) ne s'opposait plus à l'unité substantielle. La conséquence en était le second moment de la religion naturelle : l'effort pour s'unir à ce qui est absolument Un, pour sortir de sa propre finitude et se fondre en lui. L'extrême Orient fera ressortir les deux caractéristiques de la prière « naturelle » avec encore plus de netteté. Il verra à ce point dans la multiplicité des choses du monde quelque chose de secondaire, et donc de précaire (pour Platon, la chute loin du monde des idées), qu'il ira jusqu'à expliquer que la multiplicité, et donc l'opposition entre les personnes ne sont qu'une apparence qu'il s'agit de dissiper.

Mais Paul insiste sur ce point que la recherche de Dieu par l'homme fini est une caractéristique fondamentale qu'il a reçue de Dieu et qui ne doit pas être supprimée par le fait que la

découverte véritable n'a pas lieu ou n'a lieu que de façon fragmentaire, et que, la plupart du temps, elle est rendue vaine par ce que nous ne pouvons nous empêcher de projeter sur l'Absolu et par l'effort pour défaire ces projections. Si l'homme n'était pas par nature à la recherche de Dieu, Dieu ne pourrait pas s'adresser à lui dans la religion de la Bible.

L'alliance et la prière

On peut parler tant qu'on voudra d'épiphanies divines en dehors de la Bible (cf. Walter-Friedrich Otto, la *Bhagavad-gita*, etc.) ; la parole que Dieu adresse à Abraham, et par la suite à Israël, est d'une autre nature. Pour la première fois s'y trouve donnée à l'homme une parole qui n'est ni l'accomplissement de ses désirs, ni une sagesse surhumaine, mais presque le contraire : l'exigence d'une obéissance qui arrache l'homme à lui-même. Une exigence qui ne promet que de l'invisible et qui finalement, paradoxe extrême, vient réclamer ce qui avait été accordé comme un don miraculeux, gage de la promesse, Isaac. Tout au long de son histoire, Israël se trouve pris à rebrousse-poil ; quand il prend conscience de l'exigence et s'efforce d'y correspondre, cela lui est retiré ; on le traîne par les cheveux là où Dieu veut.

Ainsi seulement se forme l'Alliance que Dieu veut conclure avec Abraham (*Genèse* 17, 7) et, à travers Moïse, avec le peuple : processus à deux pans, dans lequel Israël doit entrer librement (*Josué* 24). Il y a la parole souveraine de Dieu, simultanément grâce et exigence sous-jacente (les dix commandements), et il y a la libre réponse du peuple, délivré par l'Alliance de la « condition d'esclave » (Egypte et condition de la créature dans son dénuement) pour être élevé à une nouvelle « condition de fils » (*2 Samuel* 7, 14) et ainsi à la liberté extérieure et intérieure. La parole adressée à Dieu par Israël dans une libre prière — modelée par l'événement de l'Alliance — devra vraiment être une parole en réponse à la parole d'un Dieu qui, par grâce, nous montre le chemin ; le psalmiste (*Psaume* 119) rumine sans fin sa demande : comprendre intérieurement cette parole pour l'observer, dans sa vie et dans sa prière. La contemplation grecque du monde, tendant à en découvrir la profondeur divine, fait place à un « écoute, Israël » qui retentit sans cesse écoute, non seulement avec tes deux oreilles, mais de tout ton cœur, afin

aussi de répondre non seulement des lèvres mais par ton existence tout entière au don qui t'a rendu digne de l'Alliance. La réponse des lèvres (dans les psaumes) reste le fruit le meilleur d'Israël et pourra être largement reprise par l'Eglise chrétienne ; la réponse de la vie laisse à désirer tant que reste absente une parfaite médiation entre Dieu et les hommes, l'Alliance subsistante. Les psaumes et autres prières d'Israël connaissent avant tout la louange divine (sous la forme du remerciement), où s'insèrent toutes les demandes de l'homme aux prises avec la misère terrestre ou spirituelle, la plainte devant l'injustice envers les pauvres, devant la brièveté de la vie (sans l'espérance d'un au-delà). S'y exprime aussi le caractère limité de l'élection d'Israël vis-à-vis d'autres peuples plus importants, non élus pourtant : avec Dieu, il haït tous ceux que Dieu semble haïr comme ses ennemis. Le « prochain » au sens néotestamentaire en est encore absent. La « foule des méchants » en revanche est proche et oppressante. Mais l'orant, dans la liberté de l'Alliance, — en anticipant sur le « demeurer » (*menein*) johannique — demande de pouvoir se maintenir à l'abri de l'Alliance, caché à l'ombre des ailes divines. Il est le vis-à-vis bien-aimé de Dieu, pris au sérieux par lui, satisfait de l'Alliance et ne songeant en aucune façon à une fusion païenne avec Dieu. Dans la réflexion sur la Création, cela lui semble « très bon » que le Dieu vivant et unique et la multiplicité de la création se trouvent face-à-face : il met ce « très bon » sur les lèvres mêmes de Dieu. Il n'analyse pas l'abîme séparant toujours Dieu de la créature, malgré la plainte occasionnelle au sujet de la méchanceté de la vie, du Dieu caché (« où donc est ton Dieu ? »), de son apparente injustice (*Job*), de la vanité de sa création (*Qohélet*). L'ancienne Alliance et sa prière représentent une réussite presque incompréhensible au regard de tout ce qui y reste inachevé. Le plus étonnant, c'est la formulation du *Schema*, du plus grand commandement, qui exige un amour de Dieu, de tout son cœur et de toutes ses forces (*Deutéronome* 6, 4ss.), là où certes la clémence de Dieu envers Israël, sa fidélité et sa puissance se sont révélées, mais pas encore son « amour jusqu'au bout » (*Jean* 13, 1). Le Christ pourra reprendre ce « plus grand commandement » sans le modifier, mais il lui adjointra l'autre, celui qui lui est « semblable », l'amour du prochain : le « prochain » est d'abord l'ami et le camarade (*Proverbes* 3, 28), puis tout « autre » (*Lévitique* 19, 18), avant de devenir, mais seulement avec Jésus, celui dans lequel il faut le trouver, et Dieu à travers lui.

L'alliance accomplie et la prière

L'accomplissement de l'Alliance entre Dieu et les hommes dans l'homme-Dieu Jésus Christ a de profondes conséquences pour la prière elle-même qui en reçoit son indépassable accomplissement. Il nous faut les développer soigneusement en contemplant d'abord la prière du Christ et la communication qu'il en fait à ses disciples ; puis la dotation des croyants par l'Esprit-Saint ; enfin la figure trinitaire de la prière chrétienne.

a. Le Christ, sa personne et sa prière

La personne de Jésus est un profond mystère : on le désigne avec insistance comme étant la « Parole de Dieu » de toute éternité, mais Dieu (le Père) ne dit rien d'autre que ce qu'est Dieu (le Fils). C'est en se percevant comme la parole du Père que le Fils *est* lui-même. Dans le domaine profane, une parole signifie une chose ou une personne différentes d'elle : ici, au contraire, la parole et la personne sont tout un. C'est pourquoi le Fils ne peut séparer le « s'entendre-dire » par le Père de l'« être-le-Fils-du-Père » (1). Ainsi faut-il entendre ces passages de l'évangile : « ce que j'ai entendu de lui (qui m'a envoyé), je le dis au monde » (*Jean* 8, 26) ; « vous cherchez à me tuer, moi un homme qui vous ai dit la vérité, que j'ai entendue de Dieu » (8, 40) ; « je juge selon ce que j'entends » (5, 30). Le Fils, envoyé dans le monde comme Parole du Père, ne peut que faire entendre cette parole qu'il *est en s'écoutant*. Pour cela, il compte sur l'écoute correspondante chez ses auditeurs : « mes brebis écoutent (et connaissent et comprennent) ma voix » (10, 3.16). Et ce qui est communiqué est aussi riche que la parole même de Dieu : « tout ce que j'ai entendu de mon Père, je vous l'ai fait connaître » (15, 15). Ainsi apparaît la différence entre Jésus et les prophètes : chez ces derniers, il s'agit de la transmission d'une communication de Dieu : « ainsi parle le Seigneur » ; en Jésus, le transmetteur ne fait qu'un avec la transmission. Autrement dit :

(1) Cette interprétation s'impose si l'on ne veut pas être obligé d'admettre une tension entre l'identité de substance (*homoousios*) affirmée par le Prologue et une coloration prétendument subordinationniste de nombreux passages dans la suite de l'*Evangile de Jean* ; elle s'impose d'autant plus que « *logos* » (Verbe) ne signifie pas seulement le mot parlé, mais le sens en général, et que le Prologue décrit la façon dont Dieu s'exprime ainsi sous la figure d'un engendrement.

le don que le Père fait de son Fils au monde ne fait qu'un avec le don que le Fils fait de lui-même au monde.

Seulement voilà : la parole dite de toute éternité par le Père est en même temps le Fils qu'il engendre, qui lui est consubstantiel, qui, divinement maître de la parole reçue, se reçoit en même temps éternellement du Père. Il est ainsi la prière absolue, et donc évidemment la prière infaillible : « je savais que tu m'écoutes toujours » (11, 42). Ce qui veut dire que Jésus, qui est la Parole du Père et qui la transmet en même temps au monde, continue sans cesse à dire au Père dans sa prière cette même parole qu'il est. Et ceci, il le fait aussi bien en tant qu'homme qu'en tant que Dieu ; c'est pourquoi en tant qu'homme, il ne devient pas seulement le révélateur du Père, mais l'archétype de celui qui prie Dieu, le « grand-prêtre », qui pour ses « frères » (*Hébreux* 2. 12s.) et avec eux, présente sa demande à Dieu (*ib.* 5, 7), qui ne nous apprend pas seulement de l'extérieur, mais qui nous introduit au plus intime de sa prière. Il prie dans la communauté synagogale, mais aussi dans la solitude de la montagne ; il nous révèle la teneur de sa prière de médiateur (*Jean* 17), son action de grâce au Père pour la façon dont il se révèle aux tout-petits (*Matthieu* 11, 25 : *Luc* 10, 21). Et surtout, aux disciples qui lui demandent de les introduire dans la prière, il offre, non pas la prière d'un autre, mais la sienne propre, celle que depuis toujours, médiateur de ses frères auprès du Père, il a dite avec eux : la primauté y revient aux demandes de glorification du Père sur la terre — son nom, son règne, sa volonté — puis s'ensuivent les demandes élevées vers Dieu par l'indigence humaine : pour la nourriture, le pardon de l'offense (la nôtre, celle que Jésus prend sur lui), la protection dans l'inévitable combat engagé par le Malin. Tout, dans le Notre Père, est révélation et communion à l'esprit et à l'attitude du Fils devant le Père, sous la forme qu'ils prennent dans sa mission de Fils incarné.

Mais il convient d'élargir encore ce premier aspect. Quand la Parole, pour l'amour du Père, se fait « chair », c'est-à-dire homme mortel et pauvre, elle ne cesse pas, même dans cet état, d'être la Parole : dans tous les états de sa condition charnelle, elle révèle le Père : en se taisant comme en parlant, en mangeant, et en buvant, et en dormant, comme en jeûnant et en veillant, en pleurant sur Jérusalem ou dans sa colère devant la désacralisation du Temple, comme dans sa douceur et sa

patience. La plupart de ces états étaient attribués de façon « anthropomorphique » au Dieu de l'Ancien Testament ; à présent, la plénitude de leur vérité est dévoilée, puisque sa Parole a pris « forme d'homme » (*Philippiens* 2, 7). Et puisque toute l'oeuvre de l'Incarnation est une oeuvre du don d'amour de Dieu, se dévoile, en même temps, que sa colère elle aussi, et son regard impitoyable (sa « jalousie ») ou encore son « exaspération » devant l'incompréhension de l'homme (*Matthieu* 17, 17), voire même son éloignement momentané (cf. *Matthieu* 21, 27 ; 23, 38 ; *Romains* 11, 8) sont finalement des formes de son amour. Il faudrait en conséquence interpréter et contempler l'existence tout entière de Jésus, jusqu'à sa mort dans le sentiment de l'abandon divin, comme une parole de prière, qui retentit aussi bien de Dieu vers le monde que du monde vers Dieu. Le silence y joue un rôle tout particulier, il peut être plus éloquent que la parole (par exemple dans la scène de la femme adultère, ou devant Hérode et Pilate), il révèle la dimension du silence non pas derrière, mais à l'intérieur de la Parole faite homme, une dimension qui, dans l'Eucharistie, devient prépondérante. Les situations les plus intimes au sein des échanges humains ne se caractérisent-elles pas non seulement par des paroles, mais par une absence de paroles encore plus profondément révélatrice ?

Voilà qui nous permet, à nous qui de prime abord ne connaissons qu'une prière de la terre vers le ciel, de voir déjà s'éclaircir plusieurs des points qui seront précisés par la suite. Premier point : selon un mode nouveau, par-delà la parole du psaume, nous prenons part au dialogue de l'Alliance entre le ciel et la terre qui nous est comme substantiellement mis sur les lèvres. Deuxième point : une idée nouvelle nous est donnée de ce que peut être la réponse à l'Alliance ; puisqu'en effet la parole même de Dieu est devenue chair, homme ordinaire, semblable à nous, notre existence terrestre tout entière peut être transformée en quelque chose qui ressemblera à une parole montant vers Dieu, si toutefois nous voulons vraiment en faire une parole de prière. Troisième point : en Jésus Christ, nous n'avons plus besoin, pour nous adresser à Dieu, de formuler explicitement des paroles ; dans la prière, nous pouvons aussi bien faire monter vers Dieu notre silence, de même que dans le silence, nous pouvons faire monter vers lui notre prière. La « parole » a connu une extension dont nous ne pouvions jusqu'alors nous faire aucune idée. Une extension qui exige en même temps de nous un approfondissement constant : jamais aucune parole

n'est immédiatement compréhensible jusqu'en ses tréfonds, elle invite à se plonger en elle, dans une « contemplation » au sens d'une amoureuse exploration de ses dimensions, d'abord semblables à un non-dit, et qui pourtant s'ouvrent à tout homme qui demande et frappe. Cependant nous ne prions pas seuls, c'est l'Esprit de Jésus qui le fait avec nous, et c'est le même Esprit qui ouvre et introduit dans les profondeurs de la divinité.

b. L'Esprit du dialogue

Le Jésus pré-pascal nous promet l'Esprit qui nous introduira dans sa vérité tout entière (*Jean* 16, 13s.), le Jésus pascal nous l'insuffle (20, 22), cet Esprit qui est le « nous » personnel entre le Père et le Fils, sans faire disparaître leur altérité, mais en scellant leur unité substantielle. Il est « répandu dans nos cœurs » comme « amour de Dieu » (*Romains* 5, 5), de sorte que l'Apôtre peut nous le certifier : « vous n'avez pas reçu un esprit d'esclaves pour retomber dans la crainte ; vous avez reçu un esprit de fils adoptifs (qui nous est conféré dans l'adoption), qui nous fait nous écrier : Abba ! Père ! » (*ib.* 8, 15). Ici se cache tout le secret de notre nouvelle naissance : avec le Fils nous sommes engendrés par le Père, notre création est plongée dans l'éternel engendrement. C'est pourquoi nous avons part, dans l'Esprit, au dialogue divin entre le Père et son Fils, la Parole originelle de qui toute chose tient sa vérité la plus profonde. Cet autre passage de Paul nous l'explique dans une image simple et éloquente : ce qui se passe en l'homme, seul le sait son esprit ; de même nul ne sait ce qui se passe en Dieu, sinon l'Esprit « qui sonde jusqu'aux profondeurs de Dieu », et c'est cet Esprit de Dieu que « nous avons reçu, pour connaître les dons gracieux que Dieu nous a faits », et cet Esprit est la « pensée du Christ » (*1 Corinthiens* 2, 11-16).

Il est important de comprendre que l'Esprit de Dieu ne fait qu'un avec la liberté : « là où est l'Esprit du Seigneur, là est la liberté » (*2 Corinthiens* 3, 17) et à cette liberté nous sommes appelés (*Galates* 5, 13). Et parce que l'Esprit nous introduit dans les profondeurs de Dieu, il nous permet à nous, libres enfants de Dieu, de nous tenir en face de lui en hommes responsables, il nous laisse entrer dans la liberté du dialogue. « *Suis-je donc un bourreau d'Orient ? (...) Je suis comme un père qui apprend à nager à son fils. / Parce que moi-même je suis libre, dit Dieu, et que j'ai créé l'homme à mon image et à ma ressemblance. / Tel*

est le mystère, tel est le secret, tel est le prix / De toute liberté. / Cette liberté de cette créature est le plus beau reflet qu'il y ait dans le monde / De la Liberté du Créateur. Une béatitude d'esclaves, un salut d'esclaves, une béatitude serve, en quoi voulez-vous que ça m'intéresse. / Aime-t-on à être aimé par des esclaves. / (...). Quand une fois on a connu d'être aimé librement, les soumissions n'ont plus aucun goût. / Les prosternements d'esclaves ne vous disent plus rien, (...) on n'a plus envie de voir/ces esclaves d'Orient couchés par terre/ Tout de leur long à plat ventre par terre. Etre aimé librement, Rien ne pèse ce poids, rien ne pèse ce prix. / C'est certainement ma plus grande invention » (2).

Dieu aime à être prié dans la liberté, il ne nous jette pas comme à des chiens la richesse de ses dons. Il est normal qu'un enfant prie son père de lui donner ce dont il a besoin, et il en recevra le poisson, et pas le scorpion, alors « combien plus le Père du ciel donnera-t-il l'Esprit-Saint à ceux qui l'en prient » (*Luc* 11, 11-13). Que Dieu, qui a commencé par offrir à ses fils la liberté, attende d'être prié dans la liberté : c'est là le plus grand honneur qu'il pouvait faire à l'homme. Le dialogue de l'Alliance ne se trouve pas truqué du fait de la puissance divine, c'est bien l'amour de Dieu qui le met en route. Et il peut grandir convenablement parce que l'Esprit, le « nous » divin, nous communique l'attitude du Fils, il nous arrache à notre ignorance et surpasse notre égoïsme. Alors même que, dans notre état de créature, nous ne savons pas comment formuler correctement nos demandes, « l'Esprit intercède pour nous en des gémissements ineffables, et Celui (le Père) qui sonde les cœurs sait quel est le désir de l'Esprit et que son intercession pour les saints correspond aux vues de Dieu » (*Romains* 8, 27). À travers nous, Dieu parle à Dieu.

Ne sera-t-on pas alors obligé de dire qu'une prière chrétienne, si elle est vraiment chrétienne, et qu'elle se fait au Nom de Jésus, est vraiment *infaillible* ? Le Seigneur le dit plusieurs fois dans l'Évangile. Si le travail inlassable de l'Esprit est le plus fort, le juge inique finira par rendre justice à la veuve importune (*Luc* 18, 1-7), l'ami endormi, malgré toutes ses objections, donnera à celui qui frappe le pain qu'il demande (*ib.* 11, 5-8). « Tout ce que vous demanderez (au Père) en mon Nom, je le ferai, afin que le

(2) *Le mystère des saints innocents, Œuvres poétiques complètes, Pléiade, 1962, 715s.*

Père soit glorifié dans le Fils « (*Jean* 14, 13). « Tout ce que vous demanderez au Père en mon Nom, il vous le donnera » (*ib.* 15, 16). « Jusqu'à présent vous n'avez rien demandé en mon Nom ; demandez, et vous recevrez (...). Et je ne dis pas que j'interviendrai pour vous auprès du Père, car le Père lui-même vous aime » (*ib.* 16, 24-26). Bien plus : entre la prière et le moment où elle est exaucée, il n'y a pas l'ombre d'un intervalle, car l'Esprit a déjà, dans chaque cas, comblé l'espace entre Dieu et celui qui prie. « C'est pourquoi je vous dis : tout ce que vous demandez en priant, croyez que vous l'avez déjà reçu, et cela vous sera accordé » (*Marc* 11, 24). « Si nous savons qu'il nous écoute en tout ce que nous lui demandons, nous savons que nous possédons ce que nous lui avons demandé » (*1 Jean* 5, 15). Bien évidemment, l'humeur de Dieu n'est pas changée par celui qui prie, c'est pourquoi il est dit expressément que nous devons prier au Nom, c'est-à-dire dans l'attitude de Jésus et de son Esprit, pour obtenir ce que Dieu est prêt à donner, ce qui est « selon sa volonté » (*1 Jean* 5, 14). Mais nous nous rendons rarement compte que la prière pour la foi, l'espérance, la charité, pour la conversion, la mienne, celle de mes proches ou de n'importe qui, correspond avec certitude à la volonté de Dieu, et qu'elle est donc infaillible. Même si Dieu reste libre d'exaucer cette demande dès maintenant ou au moment qui lui plaira.

Un dernier rappel, concernant l'Esprit : la prière dans l'Esprit doit se faire, et cela au plus tard depuis la Pentecôte, catholique, c'est-à-dire universelle. Le moi, pour lequel j'aime tant à prier, n'est qu'une goutte d'eau dans la mer de ces hommes innombrables que Dieu veut conduire à son salut. Le chrétien ne peut exclure aucun homme de l'espérance du salut, puisque Dieu veut « que tous les hommes soient sauvés et parviennent à la connaissance de la vérité » et que « Jésus s'est livré en rançon pour tous » (*1 Timothée* 2, 4-6) ; de même il ne peut en exclure aucun de sa prière ; au contraire, il doit, toujours selon l'esprit de l'Eglise, les inclure tous dans ses demandes personnelles. Tout « prochain », même le plus lointain, est un membre du Corps du Christ, il lui est indispensable, et doit donc me l'être aussi. La norme posée par Jésus pour notre agir concret : « ce que vous avez fait au plus petit de mes frères, c'est à moi que vous l'avez fait », vaut aussi pour notre prière. Même s'il nous est impossible de tous les y énumérer, la prière dans l'Esprit sera catholique si personne ne s'en trouve volontairement exclu.

c. La figure trinitaire de la prière chrétienne

Jusqu'ici nous avons beaucoup parlé du Père, du Fils et de l'Esprit, mais le secret trinitaire, centre et fondement de tout, n'est pas encore apparu. On ne peut s'en approcher que dans le respect de l'adoration. La théologie a forgé cette formule : une substance (concrète) en trois personnes (ou hypostases), un même être, un même savoir, un même vouloir spirituels, participé de trois façons différentes.

Nous sommes ici involontairement ramenés à notre point de départ, la prière des créatures, et son aspiration à être admise à participer à l'unité de Dieu, et même à s'y dissoudre, car, hors de la Bible, la personne, dans son altérité à nulle autre pareille, n'a pas encore reçu sa valeur positive. L'Ancien Testament avait reconnu, dans la réalité de l'Alliance entre Dieu et Israël, la valeur positive de la différence du peuple par rapport à Dieu, différence qui rend le peuple libre pour Dieu. Mais, ce faisant, il avait perdu de vue la possibilité d'une unité substantielle. En Jésus-Christ, Dieu et homme en une seule personne (divine), nous est ouverte une possibilité nouvelle : lui, substantiellement un avec le Père, mais en tout semblable à nous dans sa nature humaine, peut nous ouvrir le chemin vers une participation au mystère un et trine.

Évidemment, cette unité de substance avec nous autres hommes est tout à fait différente de son unité de substance avec le Père dans l'Esprit Saint : on peut nommer cette dernière concrète, la première abstraite. En effet, bien que nous autres hommes ayons tous la même nature (sinon il n'y aurait ni médecine ni psychologie possibles), chacun est pourtant une substance en soi. Mais cette séparation est-elle sans limite ? Que veut dire l'Apôtre, quand il dit, en parlant du mystère du « faire une seule chair » entre l'homme et la femme : « ce mystère est de grande portée : je veux dire qu'il s'applique au Christ et à l'Eglise » (*Ephésiens* 5, 32) ? La comparaison conjugale et la réalité chrétienne communiquent.

On peut en appréhender un premier aspect lors de l'Incarnation du Verbe dans le sein d'une femme, événement trinitaire : « le Seigneur (c'est-à-dire le Père) est avec toi (...) tu vas enfanter le Fils du Très-Haut (...) l'Esprit Saint viendra sur toi » La substance de celui qui va devenir l'homme Jésus va alors croître de la substance très concrète de la Vierge Marie. Si l'on tente de

sonder la prière de la Vierge, jamais on n'en atteindra le fond. Il existe une analogie (pas plus qu'une analogie bien sûr) entre la façon dont le Père divin transmet, en l'engendrant, toute sa substance divine à son Fils, et celle dont la servante du Seigneur met toute sa substance, corporelle et spirituelle, au service du développement de son enfant. Sa substance spirituelle tout comme sa substance corporelle, si on doit en croire la parole des Pères : «*elle conçut dans l'esprit avant de concevoir en son sein* ». À partir du moment où l'esprit reçoit si parfaitement le Verbe (y compris ce «oui» sans retour, réponse parfaite), ce mode de réception peut alors devenir en même temps — comme le répètent également les Pères — la terre virginale et féconde dont jaillit le Verbe en s'incarnant. Si nous replaçons ce processus théologique unique, qui est en même temps archétype de prière, dans l'unité naturelle entre la mère et son enfant, nous voyons aussi apparaître comme une base naturelle de cet événement unique : les hommes, tous issus de la substance de l'homme, possèdent certes une « personne » qu'on ne peut confondre avec aucune autre ; mais Grégoire de Nysse n'aura sans doute pas tout à fait tort quand il affirme que toute l'humanité constitue une «*pâte unique* » (*hen phyrama*), «*étalée*» par le Créateur, depuis Adam jusqu'au dernier des hommes. « L'unité de la nature humaine » paraît alors dépasser un simple concept qui ferait abstraction des individus. Pourtant ceci n'est pas absolument significatif en ce qui concerne la prière de Marie, unique en son genre : digne d'émerveillement est ici le fait que, pendant sa grossesse, elle peut, à l'intérieur d'elle-même, se livrer à l'adoration et à un hommage plein d'amour, sans pour autant évoquer sa propre personne ; mais bien plutôt le Dieu qui, à travers son « oui » plein de foi, vit en elle et de par elle. Et quand Jésus, par-delà toute idée de sexe, appellera tous ceux qui reçoivent et accomplissent sa parole, sa mère (*Luc* 8, 27), il se fait à nouveau ce germe se développant dans leurs cœurs, cet « homme intérieur » dont Paul souhaite qu'il se fortifie « par l'Esprit Saint » « pour que le Christ habite en leurs cœurs par la foi » (*Ephésiens* 3, 16s.) (3). La prière de Marie est trinitaire, ainsi en est-il aussi de ce passage : l'Apôtre fléchit le

genou devant le Père du ciel, à qui toute famille de la terre doit son origine, pour qu'il donne aux Ephésiens son Esprit par lequel l'homme intérieur, le Fils habitant les cœurs, grandira en force et en puissance.

Est trinitaire également l'accomplissement pour ainsi dire réciproque de ce processus dans la sainte Eucharistie : en elle, le Christ, atteignant sa plénitude ecclésiale, nous prend en son Corps réel et en même temps « mystique » (*Ephésiens* 2, 22s.), pour que, tirant de sa plénitude notre accomplissement à sa dimension, nous devenions les membres de sa réalité corporelle humano-divine. On pourra ici encore moins éviter de parler d'une unité de substance (l'idéal d'un homme originel unique), mais ceci dans une claire distinction des personnes ; aucun chrétien, si pieux, si mystique soit-il, n'aurait l'impudence de se croire transformé, de par l'Eucharistie, en la personne du Christ. Une « fusion » des personnes signifierait, comme en Dieu lui-même, la disparition de l'amour qui n'est possible qu'entre deux êtres, et deux êtres différents, même si c'est dans la fécondité unique de l'Esprit. « *Pour qu'il y ait charité, il faut au moins deux personnes* » (4) ; c'est pourquoi, à côté de l'image de cette « seule chair » dans l'union de l'homme et de la femme, l'autre image, celle de la relation d'amour entre l'Époux et l'Épouse, reste toujours valable, et cela jusque dans la Jérusalem céleste de l'Apocalypse (*Apocalypse* 21, 9). Cette unité faite d'union et de séparation pourrait troubler celui qui prie, si, encore une fois, l'Eucharistie n'était un événement indiscutablement trinitaire. Le Père, ce roi qui nous invite, nous offre son Fils en nourriture et boisson, et celui qui réalise l'accomplissement de ce miracle, c'est comme toujours, comme lors de l'Incarnation, l'Esprit Saint. La sainte messe souligne l'unité entre proximité et distance en faisant que l'Eglise ne soit pas impliquée seulement passivement dans le don actif que le Christ fait de lui-même, mais en attribuant à l'Eglise, sur l'ordre explicite de Jésus (« faites ceci »), le rôle actif d'offrir Jésus au Père (et en lui ses pauvres dons, le pain et le vin, ainsi qu'elle-même). Passivité de se laisser inclure dans le sacrifice du Christ, à quoi l'Eglise doit expressément dire « oui », et c'est déjà le commencement de la phase active de son sacrifice à elle, tout cela est inséparablement lié dans la célébration de l'Eucharistie. Encore une fois, on met ici l'accent sur la liberté des chrétiens face à Dieu, fruit d'une grâce

(3) « *La conclusion est inévitable : l'homme intérieur' de Ephésiens 3, 16 est Jésus-Christ lui-même. Le 'moi' de l'homme est désormais déterminé par la rencontre, la conversation, le contact avec le Christ — et pas par un dialogue avec une quelconque force transcendante et impersonnelle* » (Markus Barth, *Ephesians*, 1 (Anchor Bible, New York, 1974, 392).

(4) Grégoire le Grand, *Homélie sur l'Évangile*, 17, 1 (PL 76, 1139).

substantielle, dans le sens de la pensée de Péguy évoquée plus haut. C'est à une communauté libre qu'il revient de proclamer la doxologie trinitaire à la fin du canon eucharistique adressé au Père source de tout bien : « par lui, avec lui et en lui, à toi, Dieu le Père tout-puissant, dans l'unité du Saint Esprit, tout honneur et toute gloire ». Les trois formules : par — avec — en, permettent de déployer le mystère trinitaire reflété dans l'Eucharistie, là où ne saurait suffire une expression trop simple. Le « par », source de tout, engendre la liberté du « avec » plus personnel, et qui ne peut se réaliser qu'en un « en » substantiel.

AINSI la recherche à tâtons de la prière des créatures trouve-t-elle ici sa plénitude sans défaut. L'expression hésitante de Paul : « l'atteindre (Dieu) si possible, comme à tâtons-D (*Actes* 17, 27) est insérée dans la volonté de Dieu de se laisser trouver, ne serait-ce que parce qu'il « n'est pas loin de chacun de nous. C'est en lui en effet que nous avons la vie, le mouvement et l'être », et surtout par l'envoi d'un médiateur qu'il a accrédité en le ressuscitant des morts (*ib.* 31). Voilà où la prière humaine trouve non seulement sa force et son audace, mais sa plus haute dignité : en se laissant entraîner, sans y disparaître, dans l'éternel «échange» entre les personnes divines.

Hans-Urs von BALTHASAR

(Traduit de l'allemand par Jacques Loisy et Claire Second)
(titre original : « Christ liches Beten oder zur Theologie des christlichen gebets »)

Hans-Urs von Balthasar, né en 1905 à Lucerne (Suisse). Prêtre en 1936. Membre de la Commission théologique internationale ; membre associé de l'Institut de France. Co-fondateur de l'édition allemande de *Communio*. Sa dernière bibliographie, arrêtée en 1977, compte 90 pages dans *il filo d'Arian attraverso la mia opera*, Jaca Book, Milan, 1980. Derniers ouvrages parus en français : *Nouveaux points de repère*, coll. «Communio», Fayard, Paris, 1980 ; *Aux croyants incertains*, coll. « Le Sycomore », Lethielleux, Paris, 1980 ; *La Gloire et la Croix. Métaphysique*, t. 2 et 3, Aubier, Paris, 1982 et 1983 ; *Jésus nous connaît-il ? Le connaissons-nous ?*, Centurion, Paris, 1984 ; *La vérité est symphonique*, S.O.S., Paris, 1984 ; *La Dramatique divine*, 1. Prolégomènes, coll. « Le Sycomore », Lethielleux, Paris, 1984.

Georges CHANTRAINE

Le milieu ecclésial

Qui doit parrainer l'itinéraire spirituel ?

La vie spirituelle est un long itinéraire, et toujours l'Eglise a souligné que nul ne pouvait le parcourir seul. Chaque croyant progresse dans le milieu communautaire. Mais comment se manifeste-t-il concrètement ? La notion d'accompagnement peut-elle et doit-elle remplacer celle de direction spirituelle ? La communion des saints ne définit-elle pas d'abord la communauté spirituelle ?

La Vérité

Il n'y a qu'un maître de la prière : c'est l'Esprit Saint, l'Esprit qui procède du Père et du Fils et ainsi les unit. C'est par lui que nous disons la prière du Seigneur : « Abba, Père » (*Galates* 4, 2). C'est par lui que nous confessons notre foi : « Jésus est Seigneur » (*1 Corinthiens* 12, 4) et que nous l'invoquons en disant : « Seigneur Jésus ». Celui qui au commencement planait sur les eaux et qui « dispose tout avec suavité », est aussi celui par la puissance duquel l'oeuvre de la Rédemption fructifie dans le monde par l'Eglise : Esprit de sagesse.

S'ensuit l'insuffisance radicale de toute *méthode* de prière. Quand les disciples demandent au Maître : « apprends-nous à prier », Jésus ne leur fait pas un discours de la méthode, il prie et les introduit dans sa prière. C'est qu'il est mû par l'Esprit Saint, qui le fait prier.

Cette affirmation ne devrait pas étonner. Elle est reliée à deux autres. Pour comprendre l'écriture selon sa vérité révélée, toute

méthode finit par être caduque. Seul celui qui a inspiré l'Écriture peut en donner toute l'intelligence. De même encore, aucune méthode ne fait accéder à la foi. C'est qu'on reçoit la foi de l'illumination de l'Esprit. Foi, intelligence de l'Écriture sainte et prière tiennent ensemble, étant l'œuvre unique et triple du même Esprit.

1. Le paradoxe de l'homme

Tel est l'enseignement de l'Église. Telle est la vérité de l'exégèse, de l'acte de foi et de la prière. C'est l'Esprit de Dieu qui est la source de toute nouveauté, de tout renouvellement. Ce qui justifie une telle affirmation n'est ni une mésestime, ni une disqualification, ni un mépris de ce qui est rationnel. C'est au contraire une juste appréciation du « rationnel » : si Dieu se fait connaître lui-même, alors nous pouvons *savoir* (*a priori*) qu'il ne sera pas contenu dans nos mesures humaines (*précisément* ce qui est *rationnel*) mais nous dilatera à ses propres mesures (sans que nous puissions prévoir comment). Ce qui est « rationnel » en vérité reconnaît ainsi que la mesure de Dieu n'est pas la sienne. Tel est le fondement en l'homme de l'adoration et de l'invocation : « Ah, si tu déchirais les cieux ! ». Telle est aussi la raison de rejeter l'athéisme, puisque je dis alors équivalamment : « Je ne suis pas Dieu ».

L'affirmation : « Seul, l'Esprit Saint donne de prier, de croire et d'avoir l'intelligence de l'Écriture » est donc reliée à cette affirmation rationnelle : « Je ne suis pas Dieu », grâce à laquelle l'esprit humain reconnaît son ouverture à Dieu comme constitutive de lui-même, comme effective et néanmoins inapte à atteindre Dieu lui-même.

Qu'en résulte-t-il pour la prière ? Deux choses fondamentales. D'une part, la prière, mue par l'Esprit, ne peut produire aucune fusion avec le divin, que ce divin soit le Tout ou le Rien. Elle s'écarte d'emblée du panthéisme (qu'on songe aux groupes écologistes comme aux groupes zen). D'autre part, la prière n'attend pas la révélation de Jésus-Christ pour commencer : elle s'ébauche dans l'invocation et la supplication et elle ne s'en sépare jamais. L'événement de grâce qui est la connaissance du Seigneur Jésus par la conversion ne demeure pas en surplomb (Luther, Calvin) ni n'est un « *happening* » qui devrait incessamment être réactualisé (ainsi bien des formes charismatiques d'allure pentecôtiste). Cependant il y a une part de vérité cachée dans ces déviations : ce qui m'est arrivé (*happening*) par la puissance de l'Esprit sans que je l'aie provoqué tient ma vie suspendue à la volonté du Père (surplomb) de manière à ce que ma vie soit conformée à celle du *Fils unique* venu dans *notre chair*. Aussi le chrétien prie-t-il avec tout son être créé, corps et âme, le mettant et le laissant à la disposition du Dieu trinitaire pour qu'il s'en serve selon son dessein d'amour.

Ainsi la position catholique nous apparaît ferme et souple. L'homme ne pouvant se commensurer à Dieu, refus absolu d'une méthode qui, dans une ligne panthéiste ou dans une ligne athée, permet d'exercer une maîtrise de l'homme sur le divin. Mais si le Dieu de Jésus-Christ est le Transcendant et s'il est même éprouvé comme étranger ou hostile par l'homme aliéné à cause du péché, il est aussi le Père Créateur qui pardonne à son fils perdu. Il n'y a donc pas à s'appuyer sur la *seule* Parole de Dieu en étouffant ou en écartant comme pervers le désir qu'a l'homme de Dieu. Le Maître de la prière nous ouvre l'esprit (le cœur) en nous créant et, autant que nous le lui permettons, il le garde ouvert même dans notre condition pécheresse en sorte que nous ne perdions pas complètement sens. Et ce qu'il fait en nous devient tellement œuvre commune à lui et à l'homme qu'il n'y a pas lieu de revenir sans cesse au moment de la conversion comme au seul affleurement de Dieu en notre vie : l'Esprit nous fait demeurer en Dieu, comme il fait de nous la demeure de Dieu.

Aussi le fidèle se tient-il en garde contre les pressions psychologiques ou sociales, induites par tout groupe fervent trop axé sur l'événement de l'Esprit, et, se trouvant à l'écoute de la parole de Dieu, il la reçoit avec tout son être créé de fils de Dieu pardonné, le laissant mouvoir ses puissances naturelles : celles de son être spirituel (mémoire, intelligence, volonté) et celles de son être corporel (imagination, perception, affectivité). Il ne manquera certes pas d'ordonner ces puissances naturelles au service de Dieu et particulièrement à la prière. Mais une telle ordination, toute méthodique qu'elle puisse être, n'a d'autre but que de laisser l'Esprit Saint diriger la prière et la vie entière comme un chef d'orchestre.

Théoriquement aussi bien que pratiquement, il est donc indispensable d'affirmer que l'Esprit Saint est le seul maître de la prière, au moment même où on ne repousse pas toute méthode pour rendre l'homme docile à l'Esprit. On pourrait croire que c'est là un paradoxe d'ordre pédagogique. En réalité, le paradoxe tient à l'être chrétien lui-même, et tout ce qui l'affaiblirait affaiblirait l'être chrétien.

Si, malgré tout, une difficulté de fond subsistait, il serait bon alors de s'interroger sur la prière : ne serait-ce pas la prière elle-même qui n'est pas comprise selon sa vérité ou du moins selon toute sa vérité ? Si elle est un acte de l'homme, réfléchi et décidé, avec ses composantes psychologiques et sociales, la prière n'est pas cependant un dialogue de l'homme avec lui-même ou avec d'autres grâce auquel il cultiverait les idéaux humains (dans une sorte de réarmement moral) ou découvrirait sa vraie personnalité dans sa relation aux autres (Personnalité — Relations Humaines). Qui n'a trouvé sa prière bonne quand il a beaucoup parlé à Dieu, se sent mieux dans sa peau, est plus équilibré, ou plus épanoui, ou plus intégré dans sa communauté ? Or ces critères

ne disent rien de la prière, mais au mieux des effets possibles de la prière. Celle-ci est invocation de Dieu telle que nous devons lâcher nos prises sur notre monde humain. Elle n'est pas moins nôtre pour autant, mais elle l'est comme le cadeau que nous recevons avec reconnaissance.

2. L'Esprit du Seigneur Jésus

De l'assise rationnelle sur laquelle repose l'affirmation que l'Esprit est le seul maître de la prière, nous venons de considérer un premier aspect, qui correspond au paradoxe de l'être chrétien. Considérons-en maintenant un second. « A chacun, dit Paul, est donnée la manifestation de l'Esprit en vue du bien de tous » (*1 Corinthiens* 12, 7). Or, même là où des signes particuliers existent (prière ou parler en langues, guérisons, prophéties, etc.), l'Esprit ne se manifeste pas tant lui-même qu'il ne manifeste l'oeuvre du Seigneur Jésus. Il « vous enseignera, dit Jésus, toutes choses et vous fera ressouvenir de tout ce que je vous ai dit » (*Jean* 14, 26) ; il « rendra lui-même témoignage de moi » (*Jean* 15, 26) ; il « vous fera accéder à la vérité tout entière, car il ne parlera pas de son propre chef mais il dira ce qu'il entendra et il vous communiquera ce qui doit venir. Il me glorifiera, car il recevra de ce qui est à moi et vous le communiquera. Tout ce que possède mon Père est à moi ; c'est pourquoi j'ai dit qu'il vous communiquera ce qu'il reçoit de moi » (*Jean* 16, 13-15). Ainsi l'Esprit manifeste et communique le Seigneur Jésus tel qu'il s'est donné à jamais au Père pour la vie du monde et donc tel qu'il est présent et agissant dans l'Eglise. Telle est l'objectivité de la manifestation de l'Esprit et, puisque le Seigneur Jésus est le Logos incarné, telle est aussi, en un sens supérieur, sa rationalité intrinsèque.

Aussi l'Esprit Saint conduit-il l'homme qui prie au Christ, à son mystère entier : eucharistique, ecclésial et trinitaire. Il fait connaître Jésus crucifié, non lui-même. Il accorde la lumière par laquelle nous connaissons la gloire du Crucifié, mais il ne désire pas que nous contemptions sa lumière. Il suscite en nos cœurs le désir d'être conformés au Christ crucifié, et il n'a pas de désir plus grand que de l'imprimer en nos cœurs.

Pour y arriver, il ouvre à chacun la voie commune de la prière qui passe par *l'écriture sainte*, par *l'eucharistie* et par la *confession*. Nul ne connaît en vérité Jésus-Christ sans l'écriture sainte, que celle-ci soit méditée dans le texte, entendue, dite ou chantée dans l'office liturgique ou eucharistique, récitée dans le Credo, le Pater Noster ou l'Ave Maria, ou encore reçue par le moyen de l'enseignement de l'Eglise. L'écriture sainte ne doit en effet pas être réduite à la Bible, *au livre* ; elle n'est pas un Coran. Mais si sa force se trouve à des degrés divers dans l'éventail que je viens d'ouvrir, elle ne pénètre pas d'ordinaire

dans les livres de méditation. Si l'on veut s'aider de la prière d'autres, que l'on récite le Pater, l'Ave ou les psaumes : là se trouve l'énergie de l'Esprit qui nous révèle le Christ. Si l'on veut avoir des idées pour la prière, le mieux est d'accepter d'abord de n'en avoir aucune ; laissons-nous instruire par Dieu ; s'il tarde, n'est-ce pas souvent parce qu'avec entêtement nous souhaitons confirmer nos idées grâce au sceau de l'absolu ! On ne croit pas inopportun de rappeler que prier n'est pas bavarder avec Dieu, mais parler comme un ami avec un ami — ce qui signifie qu'on l'écoute et corrélativement qu'on se tait. Ce qui de toute manière doit être souverainement évité, c'est que la prière soit *empruntée* : elle est un colloque entre Dieu et moi, fût-ce dans le silence, un face à face, fût-ce dans la nuit. Le courage de la foi est requis — et d'abord donné par l'Esprit Saint — pour se tenir devant la face de Dieu telle qu'elle a brillé sur le visage du Christ. Prier, en effet, c'est au sens propre agir à la première personne en se laissant agir par Dieu. Pas de prière véritable sans décapage du moi jusqu'à dégager le « Je » véritable qui existe dans la conformité au Seigneur Jésus : « je vis, mais ce n'est plus moi qui vis, c'est le Christ qui vit en moi » (*Galates* 2, 20). D'où la place et le rôle de la confession et de l'Eucharistie.

Le décapage ne prend sa dimension ecclésiale que dans le sacrement de la pénitence : c'est là que je me laisse configurer au Christ qui a pris sur lui mes péchés et les a le premier confessés à son Père, c'est là que je reçois avec le pardon la grâce de vivre à la première personne ce que j'avais fait en croyant illusoirement construire ma personnalité (1).

Et par l'eucharistie, cette grâce se donne comme ecclésiale : le Je peut -- et même doit — s'affirmer comme le Je de l'Eglise, comme nous le faisons en proclamant le Credo — comme les martyrs le font en donnant leur vie ; notre oeuvre, unie à celle du Christ, se trouve mise à la disposition de tous nos frères en vue de la communion de tous. C'est ainsi que la voie commune de la prière débouche sur le prochain aussi directement que le oui de Marie dit à l'Ange a débouché sur la visite à Elisabeth. De part en part, la prière véritable est *incarnée* parce qu'elle est contenue dans le mystère de l'Incarnation. Aussi ne saurait-elle rester étrangère à la Vierge Marie, la Mère de Dieu. De même que le mystère de Dieu est venu jusqu'à nous par son fiat, de même nous ne pouvons le connaître que grâce à son fiat, en joignant notre « oui » à celui de la Servante du Seigneur et en faisant monter par elle notre reconnaissance et notre supplication. Colloque avec Dieu, la prière se dilate alors en triple colloque avec la Mère, le

(1) Cf. Adrienne von Speyr, *La confession*. Paris-Namur, Lethielleux, 1981.

Fils et le Père : la Mère intercédant auprès du Fils et le Fils auprès du Père. Avec une grande souplesse d'application, cette prière, à la fois trinitaire et ecclésiale (2), paraît constitutive de toute prière.

Ainsi centrée sur le mystère de l'Incarnation et elle-même incarnée, la prière se fait dans le corps. Parce que le Fils de Dieu a pris sur lui notre corps mortel et l'a transfiguré par sa résurrection, tout le corps appartient à la prière. Aucune attitude n'est, pour la prière individuelle, prescrite (ceci à l'opposé du zen). Je peux prier assis, étendu, debout, en marche. La seule règle est de demeurer dans l'attitude corporelle où je trouve du fruit. Je puis aussi rythmer mon invocation ou ma prière sur mon souffle — comme dans l'hésychasme. Mais il ne s'agit pas d'une technique visant à obtenir tel effet, mais de la mise de mon corps — ici par le souffle — à la disposition de la grâce. Rien de la réalité corporelle n'est étranger à la glorification de Dieu. La grâce divine se sert du corps entier et y exprime le dessein divin. Il m'est demandé de n'y pas mettre obstacle. C'est le cas dans la maladie. Il ne faut pas une maladie longue ou pénible pour que l'on ne puisse « plus que » laisser Dieu disposer de son corps.

La vie

Sur la voie qui mène vers le Christ et qui est le Christ, l'Esprit nous conduit lui-même. Aussi, une fois connue la vérité de la prière, n'y a-t-il d'autre règle que de se laisser conduire par l'Esprit. Ce qui se traduit par deux conseils : *dans la prière, goûtez les choses de manière intérieure et demeurez là où vous trouvez du fruit. La prière n'a pas pour objectif de remplir un programme fixé d'avance ni d'embrasser le plus de matière possible. Autant il est bon d'avoir préparé la prière, d'en avoir prévu le contenu et le déroulement (c'est ce que fait la liturgie avec ses schémas fixes), autant il convient de ne se soucier de rien d'autre que de ce qui est contemplé ou considéré, car les choses contemplées ou considérées se déploient en l'esprit incarné de l'homme selon ce qu'elles sont et selon ce qui lui convient. D'où le double critère du goût et du fruit.*

Le goût en effet n'est pas « ce que cela me dit » (ce critère serait simplement et même grossièrement subjectif), c'est le goût

(2) Je ne prends évidemment pas Marie pour une personne de la Trinité. La piété catholique doit toujours veiller à ne pas effacer Dieu par un culte excessif de la Vierge Marie. Si elle ne le fait pas, elle devient abstraite et extérieure, multipliant les cérémonies en l'honneur de Marie (avec beaucoup de falbalas) et faisant croire que les beaux sentiments rendent chrétiens, et que toute cette piété rhétorique va sauver le monde et n'est pas comprise uniquement des tièdes. Ce côté abstrait s'oppose à l'incarnation du Fils comme l'extériorité à l'intériorité qui éclate dans le Magnificat. Sur le culte marial, qu'on lise l'Encyclique de Paul VI *Marialis cultus* (Documentation catholique, 1974, 301-319).

des choses elles-mêmes provenant de ce qu'elles se déploient en moi selon ce qu'elles sont. Naturellement entre ce qu'elles sont et ce que j'en puis connaître, il y a une différence : je tire du fruit des choses contemplées ou considérées selon mon ouverture à la grâce et selon ce que je cherche. Et parce que Dieu s'adapte tant à mon ouverture qu'à ma recherche, c'est un critère de l'action propre à l'Esprit Saint (donc un critère objectif) de demeurer là où je trouve du fruit.

Ce critère double de l'action propre à l'Esprit Saint suppose deux choses : d'une part que Dieu *se communique librement et immédiatement* à l'esprit incarné qu'il a créé et d'autre part que dans la communication de lui-même *il s'adapte à sa créature en vue de l'adapter à lui.*

Dans le goût spirituel, la créature est immédiatement avec son Créateur et Seigneur (3). Sans doute l'est-elle d'ordinaire par le moyen d'images (par exemple, pour s'imaginer le lieu et les personnages d'une scène évangélique), de représentations, de désirs, etc. qui ont surgi dans la prière. Pourtant, aucun de ces moyens ne ferait goûter Dieu (sa présence, son action, son amour), si à travers eux Dieu ne se communiquait immédiatement à sa créature. (En ce sens, l'univers créé et l'histoire sainte sont de structure sacramentelle). Ce qui cause le goût est cette communication immédiate de Dieu : Dieu se fait connaître lui-même par lui-même à l'homme. C'est la source de la prière comme c'est la raison même de l'acte de foi (qui s'en étonnerait ?). Cette communication immédiate est le propre de Dieu et elle touche l'esprit incarné lui-même en son unité originelle, non en son dualisme provoqué par le péché (où esprit et chair s'opposent) : l'esprit incarné qui connaît ainsi Dieu, le touche, le sent, le goûte, le voit, l'entend *avec ses sens spirituels qui sont aussi corporels*. Corrélativement Dieu dispose avec une liberté souveraine de sa créature tout entière en vue de la mission qu'il lui confie. Avec la liberté du Ressuscité il la configure au Fils qu'il a envoyé dans la condition de notre chair de péché en sacrifice pour le péché. Ainsi on ne peut connaître Dieu par les sens, spirituels et corporels à la fois, sans être éprouvé par lui jusque dans la chair de péché. Tant il est vrai que cette action de Dieu dans sa créature a son archétype dans l'action du Père dans le Fils unique incarné, c'est-à-dire dans l'envoi du Fils par le Père.

Un mot à propos des phénomènes et expériences mystiques. Dieu accorde à tous les baptisés les dons de l'Esprit Saint. Mais à certains, il accorde en outre des grâces spéciales (4) en vue de *l'Eglise*, non du groupe ou de l'intéressé, afin de *faire grandir* l'Eglise, non afin d'atti-

(3) Tout ce paragraphe s'inspire des *Exercices spirituels* de saint Ignace.

(4) Cf. *Lumen Gentium*, 12. La distinction est classique entre la *gratia gratis data* et la *gratia gratum faciens*.

rer du public vers le groupe ou de «consoler» l'intéressé. Ces grâces, qui peuvent avoir des effets visibles, parfois extraordinaires, orientent celui qui les reçoit vers la mission, sans lui conférer une valeur de médium entre le ciel et la terre, entre Dieu et les hommes, comme si, à travers lui, on pouvait avoir des révélations (privées) sur Dieu ou sur notre destinée. Elles n'ont pas leur mesure dans leur visibilité, mais dans la mission et dès lors dans l'obéissance. Etant intérieures au mystère du Christ, elles y gardent celui qui les reçoit et donnent par celui-ci à l'Eglise d'approfondir ce mystère.

Cette libre communication de Dieu suscite, en la donnant, la libre réponse de l'homme. Celle-ci commence par le trouble. «En entendant ces paroles, Marie fut bouleversée» (*Luc* 1, 28). Pour l'Immaculée, comme pour tout homme pécheur, la distance est infinie entre Dieu et l'homme. Dieu seul peut la franchir. Il le fait en donnant sa paix. «Ne crains pas ». Tel est l'indicatif de Dieu. «Ne craignez pas, c'est moi », répètera Jésus (*Matthieu* 14, 27 ; *Marc* 6, 50 ; *Jean* 6, 20). Et la Vierge Immaculée reçoit cette paix.

Si on ne perçoit pas une telle dénivellation, on ne prie pas vraiment, on parle avec soi-même, mettant Dieu à son service, en attendant que le mauvais esprit mette l'homme à son service. Etre de plain-pied avec les choses religieuses, se sentir de l'assurance devant Dieu, n'éprouver aucun tremblement avant de prier, de communier, de se confesser, ou encore de recevoir le sacrement de l'ordre ou celui du mariage, mais au contraire être à l'aise, n'est pas d'ordinaire le signe de la vraie familiarité avec Dieu, mais plutôt de la superficialité et de l'étourderie, à moins que ce ne soit de la suffisance, d'une suffisance le plus souvent inconsciente.

A l'inverse, si on perçoit la dénivellation entre Dieu et l'homme comme si le ciel était fermé, on est empêché de prier et le poids d'absolu que porte l'existence humaine devient insupportable et déchire l'être jusqu'en son fond. Une telle existence sans prière possible est désespérée et s'achève dans le suicide.

Le désespoir de celui qui se croit muré dans le silence est tragique. La satisfaction de celui qui se croit familier avec Dieu a quelque chose de burlesque. Les deux attitudes sont plus apparentées qu'on ne le croirait. Elles ont en commun une suffisance de l'homme replié sur lui-même et dès lors devenu incapable de s'ouvrir à Dieu. Elles expriment sous deux formes qui restent en tension l'unique drame de l'homme qui, entendant Dieu l'appeler : « où es-tu ? », le fuit, se cachant devant lui parce qu'il a honte de sa nudité, mais ne peut pas s'empêcher d'en jouer.

C'est donc déjà un signe de la miséricorde divine de se tenir devant lui. Je ne pourrais me tenir en sa présence si le Dieu qui m'a donné à moi-même ne me pardonnait. D'une manière qui nous restera voilée, cet acte si simple est enveloppé par la miséricorde qui couvre l'Immaculée. Aussi l'homme qui se laisse toucher par une telle miséricorde

peut-il déjà recevoir la paix que Dieu lui offre, comme il l'a offerte à la Vierge Marie par l'Ange. Il n'y a pas de prière sans cette paix et cette humilité dans laquelle s'exerce et se dilate la générosité de l'esprit humain.

Devant le Dieu qui s'avance vers lui avec une telle bienveillance miséricordieuse, l'homme n'a pas à courber la tête comme un esclave qui n'aurait qu'à obéir sans comprendre. Dieu l'a touché au cœur. Et c'est le cœur que l'homme doit donner à son Dieu. Il est donc à la fois invité à répondre à Dieu et requis de le faire. « Comment cela se peut-il faire ? », demande Marie. La question montre qu'elle a reçu la paix. Elle la montre aussi humble. La suffisance consisterait à croire que le dessein de Dieu est si élevé que l'homme n'y peut rien comprendre. En réalité, si Dieu lui parle, c'est que Marie est capable de le comprendre. Il est naturel de lui répondre en l'interrogeant. C'est ainsi — et pas autrement — que la Parole de Dieu s'incarne déjà. C'est ainsi que le oui de Marie, qui est tout entier de Dieu, est aussi tout entier d'elle.

Pas plus que Marie, l'homme ne peut honorer le Dieu qui vient vers lui sans mettre à son service l'être d'esprit qu'il a reçu de lui. Il doit l'ordonner à ce service. Il doit, en effet, reconnaître la fin pour laquelle il est fait, qui est de louer, vénérer et servir Dieu, et d'utiliser tout le reste de la création en vue de cette fin et selon la mesure où cela y conduit. Il a ainsi la mesure des choses. Mais il ne peut en user à bon escient qu'en ne l'imposant pas aux choses, mais en la contemplant en elles et dès lors en la recevant de Dieu. Pour cela il est indispensable, quand il apprécie les choses, de ne pas faire pencher la balance du côté de ses préférences, mais de rester en équilibre de manière à suivre la préférence de Dieu. Il peut alors choisir uniquement ce qui convient davantage à la fin pour laquelle il est fait, la plus grande gloire de Dieu. Une telle disposition, qu'Ignace de Loyola appelle indifférence (5), est la disponibilité mariale. C'est en vertu de cette disponibilité que la sainte Vierge a posé la question : « Comment cela se peut-il faire ? ».

En raison de sa totale disponibilité, Marie a reçu entièrement la paix donnée par l'Ange. Pour parler comme saint Paul (et saint Ignace de Loyola), elle s'est laissée consoler par Dieu. Aussi sa question est-elle non seulement nette, mais encore unique. Pas de questions posées pour amener la seule question que l'on veut poser. Pas de tâtonnements, d'essais, d'hésitations. Etant dans la paix, Marie ne se demande pas : qu'est-ce que Dieu me demande au juste ? ai-je bien compris ? Et que dois-je lui répondre ? Est-ce ceci ? Est-ce cela ? Elle a compris, et Dieu n'a pas besoin de préambule. Devant nous rendre disponibles, nous mettons d'ordinaire du temps pour

(5) Tout ce paragraphe a suivi de près le « Principe et fondement » des *Exercices* de saint Ignace.

recevoir la paix, que Dieu nous a donnée en venant à nous. Nous devons apprendre à nous laisser consoler par Dieu et par son bon esprit, en distinguant sa consolation de la désolation (ou de la fausse consolation) qu'insinue dans notre cœur le mauvais esprit. En apprenant à distinguer la consolation de la désolation, nous apprenons aussi à reconnaître la volonté de Dieu, car le bon esprit nous la fait connaître par la consolation, tandis que le mauvais esprit, agissant à l'inverse, nous en éloigne et s'efforce de nous la faire oublier et de nous en dégoûter. Par le jeu des consolations et des désolations, par le discernement des esprits (6), l'homme qui prie est conduit jusqu'à la paix véritable — non le confort intérieur qu'il est tenté de se donner, la satisfaction de soi ou la jouissance, autant d'illusions habituelles dans la prière, que précisément le jeu des consolations et des désolations peut démasquer.

Alors — cet alors est entre les mains de Dieu — il entend avec Marie l'Ange lui dire : « L'Esprit Saint viendra sur toi et la puissance du Très Haut te prendra sous son ombre.. ». (*Luc* 1, 25). Habité par l'Esprit, il peut devenir la Mère du Seigneur. Remarquons que le don de Dieu lui-même par son Esprit Saint suit la question de Marie. Cette question en effet est indispensable : l'Ange n'a pas parlé de l'Esprit Saint avant la question de Marie. Bien plus, sans la question d'ordre rationnel (comme toute question), l'ange ne peut pas parler de l'Esprit Saint. Et, corrélativement, la réponse de l'Ange est adéquate : en lui annonçant que l'Esprit agira en elle, l'Ange éclaire Marie, qui peut dès lors en connaissance de cause dire son *Fiat* (7). C'est ainsi que le oui de Marie — et en lui celui de tout homme — est fait (*fiat*) intérieur au «oui» que le Fils dit au Père de toute éternité comme dans le temps de sa mission. C'est ainsi également que ce qui est rationnel en l'homme est accordé, en étant dilaté, au dessein que le Père a conçu dans le Fils. C'est ainsi enfin que Dieu se communique immédiatement à sa créature, comme nous l'avons vu plus haut.

D'où une conséquence capitale. Dieu peut se communiquer sans passer par une délibération de l'homme par le jeu des consolations

(6) On sait que saint Ignace a formulé dans les *Exercices* deux séries de règles en vue de discerner les esprits. Elles fournissent un moyen indispensable, à mon sens, unique, de lier rationnel et spirituel (cf. I^{re} partie : *Vérité, et le paragraphe* suivant).

(7) Puis-je signaler ici que la traduction officielle dans la liturgie porte : « que tout se passe pour *moi* selon ce que tu viens de dire ». C'est un contre-sens. Au terme de ce dialogue, dont nous venons d'esquisser l'articulation, l'incarnation du Fils de Dieu n'est pas un « quelque chose qui se passe », c'est une action divine (*le fiat est un passif divin*, c'est-à-dire que le oui de Marie est don de Dieu) à laquelle Marie est associée précisément selon la parole de l'ange (comme un religieux obéit selon les constitutions ou la Règle de sa congrégation ou de son ordre). Ce contre-sens est regrettable. Nos fidèles ne peuvent pas, avec une telle traduction, connaître en son centre le mystère de l'Incarnation tel qu'il est révélé.

et des désolations. Mais même alors il ne saute pas par-dessus ce qui est rationnel en l'homme. Après son élection immédiate par Dieu, Paul explique (rationnellement) le mystère de Dieu et se laisse guider dans son apostolat par les consolations et les désolations. Dès lors il n'est aucune voie authentique de prière qui puisse passer par-dessus ce qui est rationnel, c'est-à-dire la capacité de juger du rapport (mesure) des moyens à la fin et de discerner les esprits. C'est à ce critère que l'on peut et *doit* apprécier le fruit que pourraient porter les divers groupes charismatiques catholiques. La plupart de ces groupes ont, semble-t-il, reçu la grâce — une grâce puissante — de mettre les gens en *présence de Dieu* et ainsi de les amener à se convertir. Mais comment ces convertis pourront-ils entrer dans le mystère du Fils de Dieu incarné et de Marie-Eglise ? Pas d'autre critère que celui qui nous est donné dans le récit même de l'Incarnation : le converti apprend-il à juger par lui-même du rapport des moyens à la fin en étant indifférent et disponible et apprend-il à discerner les esprits ? Ou bien, au contraire, sait-il que l'Esprit Saint a agi en lui non par lui-même mais par le groupe (on le lui a dit ou bien il l'a senti), non par le jugement et le discernement des esprits opérés dans la disponibilité, mais par le sentiment (souvent de la paix) ou l'émotion ? Si l'on accepte d'apprécier le fruit de la *pratique* charismatique selon ce *critère*, ce fruit sera abondant.

Le Chemin

A la jointure entre l'ordre christologique (I) et l'ordre pneumatologique (II), se trouvent la communion des saints et en elle le directeur spirituel. Commençons par rappeler concernant le rôle de ce dernier quelques vérités d'expérience. La voie commune de la prière et la conduite de l'Esprit Saint suffisent pour mener le fidèle à la sainteté. Aussi la plupart des fidèles n'ont-ils pas recours à .bon droit au service d'un directeur spirituel : il leur suffit de recourir occasionnellement aux lumières d'un confesseur ou aux conseils d'une personne expérimentée, *prêtre ou laïc*.

1. La direction spirituelle

La raison ordinaire de la direction spirituelle réside dans un appel du Seigneur, qu'il s'agisse d'un appel à la consécration religieuse ou d'un appel à l'intérieur de l'état de mariage. Il convient alors ou même il est indispensable qu'un frère expérimenté — donc pas forcément un prêtre — soit auprès de «l'appelé» le témoin qualifié de la dimension ecclésiale de la grâce et du travail de l'Esprit Saint. Tout appel particulier du Seigneur s'enracine en effet

dans la vie profonde, c'est-à-dire la Tradition de l'Eglise, et s'étend par-delà le rôle que la personne appelée peut se représenter et, d'autre part, le travail de l'Esprit Saint en elle s'enrichit, s'accroît de la communication qu'elle en fait à son directeur : la grâce n'est vraiment reçue qu'à travers les mains du directeur. Cette affirmation est fondamentale. Elle heurte une conception individualiste de la grâce et de la vie chrétienne. Elle résulte de ce que le sujet de la grâce, celui qui la reçoit, c'est l'Eglise et tout fidèle en elle et de ce que cette dimension ecclésiale doit être manifestée pour la grâce d'un appel particulier.

Parce que rien n'est vraiment ecclésial qui ne soit personnel, la direction spirituelle est personnelle : elle unit la personne qui est appelée et celle qui la dirige. Dès lors, nul ne sera le directeur spirituel d'une communauté, mais bien de ses membres. C'est le rôle du supérieur de diriger la communauté elle-même, en tenant compte naturellement des aspirations légitimes et des tâches des membres individuels. La réciprocité n'est pas moins vraie : « la communauté » n'est pas habilitée à diriger ses membres — que ce soit comme supérieur ou comme directeur spirituel. La chose arrive dans des groupes plus ou moins informels. Il est parfois malaisé de faire la part du feu, mais il faut redouter une tyrannie de « la communauté » : celle-ci ne peut être le témoin qualifié de Dieu auprès d'un de ses membres. En s'arrogeant un rôle qui n'est pas le sien, elle ne peut que compliquer — parfois gravement ou irrémédiablement — une situation spirituelle.

La grâce de l'appel — et les grâces subséquentes — sont, redisons-le, remises entre les mains du directeur et reçues de lui : c'est ainsi qu'elle prend sa dimension ecclésiale. Ce qui suppose et exige *ouverture de conscience* et *obéissance, effacement et discrétion*. Sans ces dispositions la direction spirituelle risque de se corrompre, virant en relation privilégiée ou en maîtrise de l'un sur l'autre. Là où, faute d'effacement, le directeur ne laisse pas « la créature immédiatement avec le Créateur », là où, faute de discrétion, il ne tient compte ni des dons naturels ni des notions spirituelles de son dirigé, la direction spirituelle produit des déviations, parfois graves : aliénation de la personnalité, mysticisme désincarné accompagné ou non de troubles psychologiques, etc. *Corruptio optimi pessima*.

Puisqu'elle se justifie là où l'appel de Dieu demande pour se déployer l'aide d'un témoin de sa dimension ecclésiale, la direction ne devrait pas être rejetée ou provoquer la méfiance en raison de ses déficiences avérées ou de ses déviations éventuelles.

Par ce qu'elle est selon sa vérité, elle se distingue de *l'accompagnement* et ne saurait en aucune manière être remplacée par celui-ci. Entre direction et accompagnement, la distinction est assez claire : les disciples qui suivent le Maître, le Seigneur Jésus, l'accompa-

gnent et ainsi s'accompagnent les uns les autres ; l'un peut être amené à être plus proche d'un autre en raison de sa situation dans le groupe, de ses affinités, de la confiance réciproque ; en ce sens, il peut l'accompagner. Le directeur spirituel est lui aussi un compagnon, car il est un disciple ; mais formellement il manifeste le Maître, pour autant qu'il peut aider à discerner sa volonté *et* à la recevoir en la communiquant.

Il est évident dans la pratique qu'un garçon ou une fille qui commence à découvrir la vie chrétienne peut mettre du temps avant de reconnaître Jésus comme *le Seigneur*. Sensible à l'amitié du groupe, il sera alors mené au Seigneur par cette amitié et habituellement par l'amitié de tel ou tel. On peut appeler l'ami(e) « accompagnateur ».

Est-il utile d'institutionnaliser une telle amitié en créant par exemple un « ministère d'accompagnement » ? Mais l'exercice de la charité fraternelle demande-t-il d'être institutionnalisé ? J'avoue ne pas en voir de raison décisive. De plus, la charité est plus simple : elle laisse faire les choses qui vont toutes seules, comme ici l'amitié. D'autre part, celui qui donne ce « ministère » doit être un supérieur. Mais à quel titre peut-il conférer un ministère ? Le conférant, il doit aussi en contrôler l'exercice : le fait-il comme supérieur ou comme directeur spirituel ? D'une manière comme de l'autre l'accompagnement ne devient-il pas dès lors relais d'un pouvoir, de fait plutôt que de droit. Or le pouvoir de fait est le moins contrôlable des pouvoirs. Est-il bon de soumettre garçon ou fille à un tel pouvoir ? Est-il prudent pour l'Eglise de laisser se développer de *cette manière* un tel pouvoir ?

Cependant l'accompagnement n'est pas seulement un mot comode, désignant une fonction de la charité fraternelle et une pratique pédagogique et transitoire, qui est légitime et profitable pour autant qu'elle demeure fonction de la charité fraternelle. Elle est aussi une *notion*, désignant une autre fonction et une autre pratique : une fonction de direction ou de relais de direction et une pratique protéiforme, pas seulement pédagogique ni transitoire, située aux frontières de la spiritualité et de la psychologie. Cote mal taillée, cette notion, d'origine récente, est confuse en elle-même et source de confusion.

D'abord, elle renverse complètement la perspective. L'idée de direction spirituelle sous-entend que c'est le Christ ou l'Esprit qui *dirige* tel ou tel par un témoin qualifié et que ce témoin, prêtre ou non, peut le représenter en vertu de l'Incarnation et de l'organisme sacramental de l'Eglise. Or l'idée d'accompagnement renverse les rôles : au lieu que le chrétien suive le Christ, voici que le Christ l'accompagne. C'est l'Evangile à l'envers. On me dira : « L'accompagné *suit* bien le Christ, mais il *est suivi* par un frère ». Soit. Mais alors de deux choses l'une : ou bien la notion d'accompagnement

désigne un acte de la charité fraternelle, et elle est superflue ; ou bien elle désigne autre chose, qui par hypothèse ne peut être non plus la direction spirituelle et, dans ce cas, elle empêche de voir dans un frère le représentant qualifié du Seigneur ou même elle en écarte positivement la possibilité : ce qui est en fait écarté, c'est l'idée de direction.

Dans sa pratique protéiforme, l'accompagnement risque en outre d'être un leurre. Ainsi il n'est pas rare que derrière l'accompagnateur se trouve un supérieur ayant un pouvoir de fait. Ainsi encore l'accompagnement permet des relations triangulaires selon plusieurs formules : 1) directeur, dirigé/ accompagné, accompagnateur ; 2) prédicateur de retraite, auditeur — accompagnateur, etc. Cette seconde formule a deux variantes intéressantes : le prédicateur est prêtre et l'accompagnateur est la supérieure de l'auditrice, laquelle a un père spirituel, distinct du prédicateur. Dernière variante : l'accompagnateur/ supérieure (éventuellement) prêche une retraite parallèle. Qui ne verrait que de telles complications ne peuvent pas produire de bons fruits ? Or la notion d'accompagnement permet ces « subtilités » indéfinies. Quel esprit meut donc les chrétiens qui l'emploient ? Malgré de bonnes raisons apparentes, ce n'est pas, dans ces cas, le bon esprit.

On fait valoir par ailleurs la fragilité psychologique de beaucoup de jeunes. Avec cette observation, on passe à un second aspect de la notion d'accompagnement : l'aspect psychologique. Si un garçon ou une fille est vraiment appelé par Dieu, les moyens ordinaires de la vie chrétienne (dont la charité fraternelle) lui suffiront pour grandir en grâce avec — ou d'abord sans — l'aide d'un directeur spirituel. S'ils ne lui suffisent pas, c'est d'ordinaire le signe non trompeur qu'il n'est pas appelé. Avec la notion d'accompagnement se développe une mentalité d'assisté et diminue une robuste confiance dans la vie. Suivre le Seigneur, c'est aussi apprendre à tenir : « *in patientia possidebitis animas vestras* » ?

Sans doute ce bon sens paraîtra-t-il un peu gros à ceux qui perçoivent vivement la composante psychologique de toute vie spirituelle, particulièrement de tout appel. Je vois bien les psychologies délabrées de garçons et de filles appelés par Dieu. Il faut évidemment être attentif aux signes de névrose ou de psychose et, s'ils existent, consulter un psychiatre, qui pourra diagnostiquer si l'appel est illusoire ou aider à lever les « blocages » psychologiques et ainsi à dégager le chemin vers la confession. Car, s'il est véritable, l'appel de Dieu a le pouvoir de restaurer de l'intérieur les psychologies : ces garçons ou filles attendent « comme une biche assoiffée attend l'eau vive » qu'un prêtre leur ouvre l'accès à la miséricorde divine et avec le pardon leur rende l'espérance. La confession possède une puissance de guérison, à condition de distinguer psychologie et vie spirituelle.

L'accompagnement mélange au contraire l'une et l'autre. Il se mêle de direction spirituelle et se mêle à elle, alors qu'elle est d'un autre ordre, et il tend à entretenir les « psychologies fragiles » dans leur fragilité. L'expérience me montre le narcissisme de telles pratiques et leur peu de fruit. Bien plus il devient malaisé d'aider un garçon ou une fille ainsi traités à accéder à la vie proprement spirituelle, à laquelle ils aspirent pourtant parce qu'ils y sont appelés. Ou bien, en effet, le prêtre est forcé de contourner les obstacles « institutionnels » de l'accompagnement ou bien il s'y heurte sans pouvoir les surmonter : son sacerdoce est alors stérilisé. Plus qu'on ne le croit, l'atmosphère psychologique d'où naît la notion d'accompagnement nourrit un désir de se garder pour soi (8), qui oppose une barrière parfois infranchissable à l'action sacerdotale. Je suis conscient, je l'ai dit, des abus possibles de la direction spirituelle. Seulement ce sont les abus d'une chose bien conçue. Tandis que l'accompagnement est, dans les limites indiquées, une chose mal conçue, qui ne peut produire des fruits durables, *sauf par accident*.

2. La communion des saints

La direction spirituelle est un cas particulier de la communion des saints. Et la vérité que masque l'accompagnement est précisément la communion des saints. De celui qui prie, tous les saints sont en effet les compagnons. Avec lui, ils prient ; avec lui, même au ciel, ils combattent, puisqu'ils intercèdent auprès de Dieu et veillent activement sur leurs frères de la terre. D'autre part, comme le directeur ou le père spirituel, ils attestent, auprès de lui, de l'oeuvre du Christ et de l'opération de l'Esprit selon sa forme ecclésiale, tant en la lui donnant dans le Christ selon leurs charismes respectifs qu'en l'offrant à Dieu dans l'unanimité, disant d'une seule voix : « Saint, Saint, Saint ». Et rien n'empêche de penser que tel ou tel saint est particulièrement uni à tel ou tel fidèle : le saint patron, saint Dominique pour tel frère prêcheur, tel autre saint qui aimerait particulièrement tel fidèle ou que tel fidèle choisirait. Ces préférences peuvent être intérieures à une vraie communion.

Dans la communion des saints, l'histoire que raconte l'Écriture demeure sainte et vivante. Quels que soient les progrès — toujours relatifs et accompagnés de régression — de l'exégèse contemporaine, avouons que, si nous n'y prenons pas garde, cette histoire gardera peut-être une grandeur épique (supérieure à celle d'Ho-

(8) Ce désir peut être celui de l'accompagné, de l'accompagnateur, ou du groupe entier.

mère ?), mais risque d'acquiescer une platitude au regard de ce que nous croyons. Vénérons-nous encore — dans l'Eglise latine — saint Abraham et les saints patriarches (pourquoi souriez-vous ?), saint David, les saints prophètes et tous ceux-là qui ayant reçu un bon témoignage par la foi « ne devaient pas parvenir sans nous à la perfection » (*Hébreux* 11, 40) ? D'autre part qui mieux que les saints a compris l'Evangile, eux dont l'histoire est comme un évangile vivant ? Avec sa logique implacable et théologique, Luther (9) a perçu ce lien, mais en négatif : il a supprimé à la fois la vénération des saints et le magistère qui fixe le sens véritable des Ecritures et qui déclare la sainteté de fidèles. Lui qui croyait à la communion des saints l'a vidée de son contenu incarné, temporel autant qu'éternel. Or sans une communion des saints incarnée, pas moyen d'avoir l'intelligence de l'Ecriture dont se nourrit la prière (et que, d'autre part, elle suscite), pas moyen d'obtenir ni d'accueillir le pardon de cette manière ecclésiale qui en assure le fruit, à savoir la paix ; pas moyen de célébrer l'eucharistie comme le sacrifice de l'Eglise à la fois terrestre et céleste.

C'est ici que se situe le culte marial. La Vierge Marie demeure le point de jonction de ceux qui « ne devaient pas parvenir sans nous à la perfection » et de ceux pour lesquels toute l'histoire de l'Ancienne Alliance a été conduite, des saints de l'Ancien Testament et de ceux du Nouveau, car elle demeure au pied de la Croix comme Mère de ceux que lui donne son Fils. Elle est ainsi celle sans laquelle nul ne peut dire « oui » et celle qui enveloppe le fidèle comme d'un manteau de grâce. C'est ainsi que tout chrétien prie Dieu en présence de la Sainte Vierge Marie et de toute la cour céleste.

3. Le progrès spirituel

Un mot peut être dit maintenant concernant le progrès spirituel. Que convient-il d'entendre par là ? Nous possédons les principes d'une réponse. D'abord le progrès spirituel est contenu dans le mystère du Christ et déterminé par lui. Il n'est donc pas possible, non seulement de s'approcher de Dieu en dehors du Christ, mais surtout de dépasser le Christ pour connaître Dieu dans la vraie liberté de l'Esprit (10) : qui rejette ou simplement écarte du regard le Jésus pré-pascal et l'institution ecclésiale ne connaît pas Dieu et ne

possède pas la liberté spirituelle. Dans le Christ, au contraire, il le connaît et « grandit » en sagesse... et en grâce devant Dieu et devant les hommes » (*Luc* 2, 52). Une telle croissance du Christ se présente à la fois comme l'archétype et la norme intérieure de la croissance ou du progrès spirituel.

Comment dès lors pouvons-nous représenter cette croissance ou ce progrès ? D'après la double action de Dieu et de l'homme, que nous avons évoquée plus haut : l'action immédiate et médiatrice. D'une manière ou d'une autre, Dieu, parce qu'il aime, donne toujours *tout* dès le premier appel, puis en chacun de ces dons et, parce que l'accueil de l'appel ou du don (la foi) est toujours marial, il n'est pas moindre en chacun que le don ou l'appel. Plus qu'on en a l'habitude, il faut considérer l'absolu de l'engagement de Dieu et de l'homme, présent en tout acte. Faute de le considérer, la possibilité du péché mortel disparaît et corrélativement, la vie spirituelle se présente avant tout comme un cheminement et comme une expérience : en découvrant progressivement Dieu selon un temps mesuré par sa découverte, l'homme en fait l'expérience. Certes, toute vie spirituelle comporte bien ces éléments, mais si tel est son seul horizon comme ce qui uniquement la meut et la détermine, on doit dire simplement qu'elle n'est pas chrétienne, car elle n'est pas ouverte à l'engagement de Dieu dans l'histoire, à l'Incarnation rédemptrice. Bien plus, elle ne peut s'y ouvrir à partir de cet horizon. Entre l'horizon de l'homme qui chemine vers Dieu et celui de Dieu qui s'incarne, n'existe aucune continuité. Seule la *conversion* donne de passer de l'un à l'autre. De ce point de vue, la conversion se définit comme l'acte qui introduit l'homme dans le temps (éternel) de Dieu et fait sien l'absolu de l'engagement de Dieu. C'est l'acte sans lequel aucune croissance spirituelle n'est possible. C'est l'acte enfin grâce auquel toute croissance demeure intérieure au don premier et éternel de Dieu et à son accueil. Sous cet aspect, le progrès spirituel est le *repliement* de toute la mission sur et dans celui qui l'a confiée. Un tel repliement nous dépasse de toujours et, en nous dilatant au point de nous faire craquer de toutes parts, il brise la possibilité même d'un cheminement. « Ne saviez-vous pas que je me dois aux affaires de mon Père ? », demande Jésus à sa Mère qui ne comprend pas. C'est après seulement qu'il est question et peut être question de la croissance de Jésus. Pour Jésus, en effet, il n'y a pas de croissance dans l'Esprit (et même selon le corps) sans un tel repliement dans le « sein du Père », qui est de se devoir aux affaires de son Père. Paul exprime à sa manière la même réalité quand il dit : *Caritas Christi urget nos*.

Un tel repliement — qui n'est nullement un repliement, qui en est même le contraire — suscite le *déploiement*. Il dilate en effet, redisons-le, l'homme jusqu'à le faire craquer. Il le rend toujours plus disponible. Il l'oblige de l'intérieur — c'est la loi de l'Esprit —

(9) Cf. mon ouvrage *Luther et Erasme. Libre et serf arbitre*, Lethielleux, Paris-Namur, 1981.

(10) Cf. H. de Lubac, *La postérité spirituelle de Joachim de Flore*, I et II, Lethielleux, Paris-Namur, 1979 et 1981.

à ordonner toutes ses facultés vers le plus grand service de Dieu, l'unifiant ainsi toujours davantage. Il le rend plus sensible aux motions de l'Esprit divin, plus prompt à les discerner des insinuations du Malin. Ainsi, le fidèle se trouve plus prêt à mener le combat de Dieu.

Un tel déploiement se fait-il par la voie purgative, la voie illuminative et la voie unitive ? Oui et non. Dans la mesure où l'homme se rend de plus en plus disponible à Dieu, oui : il passe alors de l'extérieur à l'intérieur et de l'intérieur au supérieur ou du péché à la grâce et de la grâce à la gloire (Augustin) ; il contemple Dieu d'abord dans le monde, puis dans son esprit, enfin en Dieu même (Bonaventure). Mais dans la mesure où le déploiement est commandé par le repliement, non : sous cet aspect, ces trois moments sont intérieurs l'un à l'autre et dès lors Dieu n'est pas tenu de faire passer un homme successivement par ces trois voies.

De plus ce schéma tertiaire reste tout entier soumis au mystère du Christ. Il l'est de telle manière que l'histoire spirituelle de chacun soit déterminée par l'élection faite par Dieu en son Fils et par le choix fait et reçu par chacun (11). Nul ne peut découvrir son itinéraire vers Dieu et en Dieu (*in Deum*) qu'en le recevant par la contemplation des mystères de la vie du Christ. Il n'est pas d'autre chemin de la liberté divine et humaine.

Le Seigneur Jésus est le Chemin, la Vérité et la Vie.

Georges CHANTRAINE, s.j.

(11) Il faudrait exposer ici avec G. Fessard la *Dialectique des Exercices spirituels de saint Ignace de Loyola*, I et II, Aubier, Paris, 1956 et 1966, III, Lethielleux, Paris-Namur, 1984.

Georges Chantraine, né en 1932. Entré dans la Compagnie de Jésus en 1951, prêtre en 1963. Docteur en philosophie et lettres (Louvain) et théologie (Paris). Professeur à la Faculté de Théologie S.J. (Bruxelles). Publications : *Vraie et fausse liberté du théologien*, DDB, 1969 ; « *Mystère* » et « *philosophie* » du Christ selon Erasme, Paris-Gembloux, Duculot, 1971 ; *Erasme et Luther (Libre et serf arbitre)*, Paris, Lethielleux, 1981 ; en collaboration avec H.U. von Balthasar, *Le Cardinal Henri de Lubac*, Paris, Lethielleux, 1983. Membre du bureau de rédaction de *Communio* en français.

Jan AMBAUM

Dimension communautaire et personnelle

La prière personnelle du chrétien a-t-elle moins de valeur que la prière communautaire de l'Eglise ? En réalité, toute prière n'est chrétienne qu'adressée à Dieu par le Christ, et c'est ainsi qu'elle s'accomplit dans la communion de l'Eglise : le croyant ne se tient jamais seul devant Dieu.

LA prière est chez elle en toute religion : en ce sens, elle ne peut valoir comme « spécifiquement chrétienne ». Et, comme expression profonde de l'humanité de l'homme, elle est à bon droit objet de la réflexion philosophique (1). Il en est de même de la distinction entre prière communautaire et prière personnelle, laquelle déborde les frontières du christianisme. Toutes les religions connaissent la prière communautaire, pour autant qu'elles accordent au culte, à la liturgie, une fonction décisive. La prière — dût-elle se réduire au simple fait de rester là dans l'étonnement, ou muet dans le silence de la souffrance, par exemple dans le bouddhisme — renvoie à une situation humaine originaire.

D'un point de vue chrétien, l'on ne peut dire quelque chose de fondamental sur le rapport de la prière individuelle à la prière

(1) Remarques suggestives sur la prière du point de vue philosophique dans B. Welte, *Religionsphilosophie*, Freiburg/Basel/Wien 1978, 182-242 (et cf., dans ce cahier, l'article de A.E. van Hooff — N.D.L.R.).

communautaire, qu'en comprenant ce rapport à la lumière de la spécificité chrétienne. Ce n'est en effet qu'en étant enracinée dans la prière du Christ « initiateur du salut » (*Hébreux 2, 10*) que la prière du croyant peut mériter le nom de « prière chrétienne ». *Mythe* et *cosmos*, dans lesquels s'enracine toute prière, s'y trouvent repris, intégrés, dans le *concretissimum* de l'événement de salut (2)

Ce qui depuis toujours se vit sans avoir visage dans le cœur de l'homme, dans la prière en quête de son identité précise, trouve son expression dans les mots du Notre Père. L'oraison dominicale est forme pure et originelle de la prière chrétienne (3). Ainsi doit-elle fournir le cadre à l'intérieur duquel poser la question du rapport des « deux prières », prière personnelle et prière ecclésiale.

1. La prière « en Christ » de l'Eglise

Appeler Dieu « Abba », Père, montre l'enracinement de la prière chrétienne dans la relation vivante de Jésus à son Père. La mission et l'obéissance divines du Fils sont le cadre de la prière de Jésus. Lorsque, en réponse à la demande des disciples : « Seigneur, apprends-nous à prier » (*Luc 11, 1*), Jésus leur transmet le Notre Père, il leur donne part à sa relation à Dieu. Cette participation marquera par la suite toute la prière de l'Eglise primitive, en la référant à l'ouverture du Christ à son Père. Les récits évangéliques expriment avec force, dans leur récit du vendredi-saint, cette ouverture, et ce don désintéressé de soi. En étendant les bras, Jésus s'en remet à la volonté du Père. Et ce faisant, il ouvre à la « multitude » sa relation à Dieu, et nous donne part à son être de Fils. Le secret le plus profond de la personne se livre ici dans le libre don de soi. Don désintéressé de soi, et inclusion par mode de substitution — toutes notions à l'arrière-plan biblique très fort — seront par

(2) Remarquer, dans ce contexte, que si la prière prend ses distances par rapport au *concretissimum* de l'histoire du salut, elle retombe dans le symbolisme mythique et cosmique -- ou dans la prise de position politique. Ce phénomène manifeste la perte d'un langage adéquat. Un tel langage ne peut s'apprendre qu'au contact du langage biblique, mais n'est vraiment un langage communicable que par l'apprentissage communautaire de l'intelligence de la foi. Il est souhaitable que prédication et catéchèse contribuent à l'élaboration d'une « langue de prière » adéquate.

(3) Cf. H. Schürmann, *Das Gebet des Herrn als Schlüssel zum Verstehen Jesu*, Freiburg/Basel / Wien, (4) 1981.

la suite méditées par l'Eglise grâce au concept de « filiation divine ».

Déjà à ce stade, l'on est en mesure de noter une particularité qui importe à la relation prière personnelle/ prière communautaire : antérieure à cette distinction est la certitude que la prière chrétienne n'est telle que par son lien à la prière de Jésus à son Père. C'est parce que Jésus rend son Eglise participante de sa relation au Père qu'il lui donne de s'adresser au Père en une prière qui se conforme à celle du Fils.

2. Communauté et Eglise

Le Notre Père met en jeu une communauté, de façon explicite et incontestable. Il s'agit là d'un « nous » devant lequel Dieu est un « tu ». La prière de Jésus entraîne les disciples dans sa relation personnelle au Père ; elle les incorpore à cette relation ; et elle anticipe déjà sur l'existence de ce qui sera plus tard décrit comme « corps du Christ ». L'Eglise qui marche à la suite du Christ prie donc à la première personne du pluriel. C'est sur ce mode que la relation filiale de Jésus au Père est actualisée dans la prière de l'Eglise ; et c'est pour cette raison que la prière chrétienne s'accomplit en faisant mémoire de Jésus. En rendant « anamnétiquement » présent l'agir salvifique de Dieu, la prière de l'Eglise relie le présent qui passe au présent éternel du salut : elle peut ainsi sanctifier le temps (4).

Cela pourrait faire croire hâtivement que la prière chrétienne est exclusivement ecclésiale et culturelle. La prière personnelle alors n'aurait plus sens qu'en s'intégrant visiblement au culte de l'Eglise — à moins qu'il ne faille considérer la prière personnelle comme une forme déficiente de la prière culturelle : modèle à l'intérieur duquel la prière « dans sa chambre » ne pourrait que paraître suspecte, voire dangereuse... Or, une réduction de la prière à l'acte culturel communautaire, et qui ne garantisse pas à la prière personnelle son espace légitime, n'a de fondement ni biblique, ni traditionnel.

Dans sa détresse, le croyant se tourne vers son Seigneur pour implorer salut et guérison : et une telle prière de demande est

(5) Sur le contenu « anamnétique » de la prière, Cf. Schnitzler, *Was das Stundengebet bedeutet, Hilfe zum geistlichen Neubeginn*, Freiburg/Basel/Wien, 1980.

profondément personnelle et individuelle. Dans l'affliction, tout membre du corps du Christ touche le cœur ouvert du Transpercé (*Jean* 19,34), et pour autant qu'il prie comme membre de l'unique corps du Christ qui est l'Eglise, il est certain d'être entendu (5).

La prière personnelle plonge ses racines dans la Bible, et présuppose toujours l'Eglise présente dans la prière de celui qui prie ; le chrétien prie *in persona Ecclesiae*, il est, lorsqu'il prie, Eglise. Avec l'aide d'un modèle théorique supposant la présence du tout dans ses parties, Vatican II a décrit la relation de l'Eglise universelle aux Eglises particulières de façon analogue (cf. *Lumen Gentium* 23). Chaque Eglise locale est Eglise du Christ au sens strict du terme, même si le concept d'unité n'implique pas que la totalité de la vie de l'Eglise répandue à travers le monde puisse être vécue dans cette seule Eglise particulière. Cette notion d'une *présence participée* du tout dans ses parties relève fondamentalement d'un régime *sacramentel* de pensée. La *communio* de l'Eglise se nourrit du sacrement de l'unité. Par lui, elle peut prendre ses formes multiples. L'Eglise « répandue sur toute la terre », en vertu de son unité sacramentelle, a donc la possibilité de célébrer en tout lieu, liturgiquement/ sacramentellement, la plénitude de son unité.

Ce modèle ecclésial et sacramentel peut fort bien s'appliquer à la relation qu'entretient la prière communautaire de l'Eglise à la prière personnelle de chaque croyant. La prière du Christ est destinée à l'Eglise entière, à tous ceux qui, de dispersés qu'ils étaient, se trouvent rassemblés en lui dans l'unité. Mais l'Eglise n'en est pas moins présente en tout disciple pris individuellement. Le chrétien prie chrétiennement pour autant qu'il prie comme membre de l'Eglise et en son nom. Et toute prière qui ne prend pas forme dans le Christ n'exprime que le drame de l'individu seul devant Dieu.

Ce n'est qu'en empruntant la voie tracée par le Père que tout homme peut parvenir au Père. Cela signifie entre autres que, dans la communion de l'Eglise, le chrétien prie en lien à une tradition. Dans sa prière, il se réunit aux saints qui, au milieu de nous, sont ceux qui nous ont précédés auprès de Dieu. Prière

(5) Sur la prière de demande, cf. récemment G. Greshake/ G. Lohfink (éd.), *Bittgebet — Testfall des Glaubens*, Mainz 1978, et H. Schaller, *Das Bittgebet — Eine theologische Skizze*, « Horizonte », nouvelle série n° 1, Einsiedeln 1979.

ecclésiale et prière personnelle incluse en elle s'accomplissent toujours dans la communion des saints, dans la communion avec les saints. Celui qui prie joint sa voix à la prière de l'Eglise. Et en Christ, le chrétien prie en communion avec tous ceux qui sont déjà., eschatologiquement, dans le Royaume de Dieu.

3. Derniers temps et temps présent

Du point de vue de l'expérience, le croyant apporte d'abord à sa prière ses besoins personnels, sa propre détresse, son propre souci. En revanche, la prière communautaire est nécessairement plus objective et plus « généralisante ». On pourrait en conclure que la prière ecclésiale est plus en lien à *l'eschaton*, et la prière personnelle plus fortement marquée par les besoins immédiats du quotidien et de l'histoire. Une telle hypothèse demande à être nuancée, même s'il faut se garder de gommer la différence légitime de la prière personnelle et de la prière communautaire.

Toute prière « adressée à Dieu par le Christ », *per Christum ad Deum*, s'accomplit dans la communion de l'Eglise. La prière de demande du croyant doit donc s'accorder avec l'oeuvre de salut du Christ en son Eglise, et ainsi être une demande que l'Eglise elle-même puisse faire sienne. Cela vaut réciproquement dans la prière culturelle : l'Eglise-communauté prie pour les besoins de chacun en particulier, ainsi dans les diverses intercessions de la liturgie eucharistique et de la liturgie des heures.

Il y a donc un lien intime entre la prière de chaque croyant et la prière de tous en Eglise. Prier individuellement est faire l'expérience d'une appartenance à l'Eglise : celui qui prie ne se tient pas seul devant Dieu. Pour cette raison, la prière liturgique rejoint les besoins concrets des croyants — dimension qui apparaît tout particulièrement, dans les normes liturgiques, aux moments de la liturgie où liberté de choix et créativité sont possibles. Ce qui implique que le célébrant d'une liturgie est invité, dans le choix des textes et formulaires, à répondre pastoralement aux besoins des fidèles, et non à se faire plaisir (6).

La prière chrétienne excède les limites de la « prière de demande ». L'on ne peut prier à l'écart du présent concret, et en

(6) Cf. O. Nussbaum, « Beschouwingen over het Eucharistisch Gebed », in *Kerk en gedachtenisviering des Heren*, Studia Rodensia 2, Beveren/Nijmegen 1981, 157-217, surtout 157-176.

le mettant entre parenthèses. Et en s'inscrivant dans la relation du Christ à son Père, la prière des chrétiens doit s'accomplir dans l'espace qui est objectivement celui de l'Eglise. Telle est la tâche de la liturgie des heures : rendant présente la prière du Fils au Père, elle sanctifie tout temps, toute heure, en la référant au mystère de Dieu. Ce qui impose que la liturgie des heures, comme prière commune de l'Eglise, ne soit pas considérée comme le privilège (ou le fardeau...) des seuls prêtres et religieux. Le renouveau liturgique a encouragé, à bon droit, la participation de tous les baptisés à la prière des heures (7).

Déjà dans le Nouveau Testament, la prière chrétienne a le double visage d'une prière communautaire (8) et d'une prière privée (9), constituant l'une et l'autre les modalités légitimes de la vie spirituelle. Chaque forme de prière doit bien sûr se garder des dangers symétriques que peuvent être la privatisation de la vie de prière ou, à l'inverse, sa caporalisation. Il est essentiel que le chrétien se sache quand il prie membre du corps du Christ qui est l'Eglise. Mais il est tout aussi essentiel que la communauté ecclésiale prenne en compte et porte dans sa prière les besoins réels des croyants. Ce n'est qu'ainsi que la prière chrétienne jaillira du Christ lui-même et lui sera rendue dans la communion de l'Eglise et des Saints.

Jan Ambaum

(traduit de l'allemand et adapté par Pierre Gervais)
(titre original : «Gemeinsames oder persönliches Beten — Versuch einer Verhältnisbestimmung»)

(7) Cf. *Présentation Générale de la Liturgie des Heures*, 27 et 32.

(8) Cf. *Actes* 1, 14 ; 2, 42 ; 4, 24 ; 12, 5, 12, 12.

(9) Cf. *Matthieu* 5, 44 ; 7, 7 ; 26, 41 ; *Marc* 13, 33 ; 14, 38 ; *Luc* 6, 28 ; 10, 2 ; 22, 40-46 ; *Jean* 14, 13ss ; 15, 16 ; 16, 23-26.

Jan Ambaum, né en 1949 à Tegelen (Pays-Bas), prêtre en 1975, docteur en théologie. Enseigne la dogmatique et la liturgie au Séminaire de Rolduc. Membre de l'édition flamando-néerlandaise de *Communio*.

Gerhard Ludwig MÜLLER

Le Dieu unique et l'intercession des saints

Pourquoi prie-t-on les saints ? Ne suffit-il pas de prier Dieu ? En demandant l'intercession des saints — qui par leur humanité accomplie participent au mouvement de l'amour de Dieu pour les hommes — nous les invitons à prier Dieu avec nous : ainsi se réalise la communion entre Dieu et tous les rachetés.

1. De la prière comme expression d'une image de Dieu

a. L'essence de la prière chrétienne : la relation immédiate à Dieu

DANS sa réponse aux objections de son ami anglican E.B. Pusey, Newman montre comment se correspondent profondément prière et image du Dieu que l'on prie : la prière manifeste l'essence exacte de toute religion (1). Toute religion se révèle dans la forme de prière qu'elle suscite : la spécificité du christianisme, selon la diversité des confessions chrétiennes, doit donc s'exprimer dans la prière du croyant. En

(1) J.H. Newman, « A Letter to the Rev. E.B. Pusey on His Recent *Eirenicon* », 1865, dans *Certain Difficulties felt by Anglicans in Catholic Teaching*, vol. II, Londres, 1888.

son essence et en son accomplissement, la prière des chrétiens ne peut pas être comprise comme variante pure et simple d'un a priori religieux commun à tout homme, et par rapport auquel la relation à Dieu (qui est le contenu fondamental de toute religion) serait secondaire. La prière chrétienne se constitue radicalement comme réponse personnelle de l'homme à une auto-communication de Dieu qui le précède - dans l'incarnation du Verbe, et dans la communication illimitée de l'Esprit (*Jean* 3, 34 ; *1 Jean* 4, 13 ; *Romains* 5, 5) - et par laquelle le chrétien, comme tel, vit, et qui définit l'existence chrétienne. L'acte religieux qui se pose dans la prière chrétienne n'est donc que *responsorial*. Le chrétien n'y cherche pas d'abord l'unité avec Dieu : il cherche une relation immédiate à partir d'une situation d'éloignement. La proximité de/ à Dieu est son but parce que, et seulement parce que, Dieu s'est déjà révélé à l'orant comme fondement même de tout mouvement portant l'homme vers Dieu : Dieu y est réellement au centre de l'accomplissement par l'homme du plus humain de tous ses actes. Si l'homme réunit la diversité de ce qui fait son rapport au monde et la ramène à une unité transcendantale, pour rencontrer Dieu personnellement et dialogalement, alors la dynamique intime de la créature spirituelle ne peut, en son parcours de toutes les conditions matérielles qui sont les siennes, s'arrêter à quelque réalité non-divine que ce soit. Sous toutes les facettes de l'« acte religieux » (prière, offrande, sacrifice, action de grâces, litanie, confession des péchés, etc.), le priant chrétien n'a que Dieu pour interlocuteur, en tout cas pour destinataire des paroles qu'il lui adresse. Dieu, de plus, ne se donne pas seulement de l'extérieur dans la plénitude de son essence comme amour trinitaire. Il fait entrer lui-même dans une attitude trinitaire : l'on ne peut parler de prière chrétienne que pour autant qu'elle s'accomplit comme adressée au Père, par le Fils, et dans l'Esprit (2).

L'essence de la prière chrétienne étant ainsi déterminée, une autre dimension en est-elle possible, qui certes ne complète pas (!) son orientation théocentrique et trinitaire, mais qui néanmoins aide à la rendre visible.

(2) Emploi et développement remarquable de la formule chez Origène, *De Orat.* 15, I (GCS 2 page 334). Origène connaît aussi la prière « directe » adressée à Jésus, où Jésus n'est pas médiateur, mais destinataire de la demande : cf. *In Luc. Hom.* 15 (SC 87, page 236). L'intercession des saints a de toute façon son lieu herméneutique dans la théologie trinitaire. Cf. Origène, *De Orat.* 33, I (GCS 2 page 322). Voir son rapport à l'amour du prochain en *De Orat.* I I, 2 (GCS 2 page 322). Aussi Thomas d'Aquin, *Somme Théologique* Ha 11ae q. 83 a. 11.

b. La dimension inter-humaine de la prière

De fait, les Églises de l'Orient et de l'Occident connaissent, au moins depuis le début du III^e siècle, cette forme particulière de la prière qu'est la « prière adressée aux saints » (3). A l'intérieur de l'unique « communion des saints » qui réunit l'Église de la terre et l'Église du ciel (*Ephésiens* 1, 10 ; *Actes* 20, 32 ; cf. *Apocalypse* 20, 9), les « saints » sont ici les chrétiens défunts qui tiennent un rang particulier dans l'histoire du salut et de l'Église : les « saints apôtres et prophètes » (*Ephésiens* 3, 5 ; cf. *2 Pierre* 3, 2 ; *Apocalypse* 16, 6 ; 18, 20) ; les frères qui par leur foi et leur endurance sont devenus héritiers des promesses de Dieu, et que cela propose à l'imitation (cf. *Hébreux* 6, 12) ; les précurseurs qui ont anticipé l'expérience chrétienne (cf. *Hébreux* 13, 7), et les martyrs et confesseurs qui, par leur fidélité à marcher à la suite du Christ, et par la force de leur témoignage dans la tribulation (cf. *Hébreux* 10, 33-35, *Apocalypse* 20, 4), ont pleinement exprimé en eux la figure du Christ. Accomplis dans la charité, ils demeurent dans le « lieu de gloire qui leur revient » (4). Ils vivent « chez le Seigneur » (*2 Corinthiens* 5, 8) (5) et en tant qu'Église céleste forment avec l'Église terrestre l'unique communauté sauvée par le Dieu trinitaire (6). La conscience d'une telle communauté des sauvés englobant en Jésus-Christ les vivants et les morts, et cela dans la prière aussi, s'est développée à partir de trois idées néo-testamentaires : (aa). Il existe une mise de tous au service de tous, laquelle est l'oeuvre de l'Esprit et représente une fonction sacerdotale, et par laquelle l'Église, comme corps du Christ, parvient à sa plénitude (cf. *Romains* 12, 3-8, *1 Corinthiens* 12, 4-31a ; *1 Pierre* 4, 10). (bb) L'effectuation d'une vivante communion entre tous les rachetés n'est pas limitée aux frontières de l'existence « naturelle » et terrestre, et comme tête « céleste » de son corps, qui est l'Église (cf. *Ephésiens* 1, 23 ; 4, 1-16 ; *Colossiens* 1, 18), le Christ

(3) Sources dans (entre autres) P. Kirsch, *Die Lehre von der Gemeinschaft der Heiligen, Eine dogmengeschichtliche Studie*, FCLDG 1, Mainz 1900, 96-98, 173-180. Voir aussi P. Brown, *Le culte des saints. Son essor et sa fonction dans la chrétienté latine*, trad. Aline Roussel, Paris, 1984.

(4) *1 Clem.* 5, 4 (éd. J.A. Fischer, *Die Apostolischen Väter, Schriften des Urchristentums I*, Darmstadt (8) 1981, 31).

(5) Cf. Polycarpe, *2 Phil* 9, 2 (Fischer, 261).

(6) *Ibidem* 12, 2 (Fischer, 263), *Mart. Polyc.* 14 (éd. G. Kruger, *Ausgewählte Märtyrerakten, Neubearbeitung der Knopfschen Ausgabe*, Tübingen 1965, 5).

y inclut déjà ceux qui sont morts, et les associe à ceux qui sont encore vivants ici et maintenant (cf. *1 Thessaloniens* 4, 14). (cc). Puisque les chrétiens ont « une patrie dans le ciel » (*Philippiens* 3,20 ; *Colossiens* 3, 1-4), les saints qui sont morts jouissent dès maintenant d'une béatitude, qui est l'existence en plénitude dans la gloire du ressuscité (cf. *Apocalypse* 14, 13). Ils règnent avec lui comme rois, et comme prêtres de Dieu et de son Christ (cf. *Apocalypse* 3, 21 ; 5,8 -10 ; 20,6). Dans leur service liturgique de Dieu (cf. *Apocalypse* 7, 15), ils ont simultanément souci du salut de ceux qui, sur terre, sont leurs « compagnons de service et frères » (*Apocalypse* 6, 9-11). Ils doivent *patienter* jusqu'à ce que soit atteint le « nombre complet » de ceux qui sont destinés au salut. Seule, en effet, « l'assemblée des premiers-nés » (*Hébreux* 12, 22-24) autour de l'« unique médiateur » permettra finalement à chacun de recevoir de Dieu son plein accomplissement, dans la communion de tous les élus de l'Ancienne et de la Nouvelle Alliance (cf. *Hébreux* 11, 40). Se tourner vers les « saints qui sont au ciel » est donc anticiper la communauté eschatologique destinée à unir tous les élus.

En saisissant spontanément la connexion de ces trois données élémentaires de la foi, le culte chrétien des saints tira les conclusions qu'imposaient l'accomplissement de l'expérience chrétienne par le martyr, et l'écart croissant qui éloignait les générations nouvelles des premières communautés, sans préjudice de la foi en une communion unissant les croyants par delà toute distance. L'Eglise primitive était persuadée que la participation achevée à la vie de Dieu, qui lui-même est communion d'amour (*Jean* 17, 21 ; *1 Jean* 1, 3 ; *2 Corinthiens* 13, 13), ne peut être jouissance privée d'une béatitude individuelle. Elle pensait, au contraire, que la conformité avec le Fils de Dieu implique une coopération, ou un co-accomplissement, pour l'Eglise, de son « être-pour » — de sa fonction sacerdotale (cf. *Apocalypse* 1, 6 ; 5, 10 ; 20, 6). Cela tourne donc le regard vers les personnes vivantes qui, nos frères dans le Christ, demeurent désormais auprès de Dieu. Le souvenir de leur histoire terrestre et la vénération de leur mémoire se joignent ici à l'action de grâce rendue à celui qui leur fait partager sa gloire : c'est selon ces présuppositions qu'il est sensé et possible de leur demander d'être médiateurs de la proximité de Dieu (7). Leur prière sera d'autant

(7) La situation décisive se trouve déjà dans *Mart. Pol.* 17-18 (Knopf-Krüger, 6). Voir aussi Origène, *In Cant. Cant.*, 3 (GCS 33, 191).

plus certainement exaucée qu'ils sont eux-mêmes plus profondément unis à Dieu. Principiellement, l'intercession céleste des saints et l'intercession des chrétiens qui sont dans le monde sont de même nature : aux uns et aux autres, l'on s'adresse en tant qu'ils sont membres du corps du Christ, et rien d'autre. Mais dans la mesure où, par la césure de leur mort, ils sont entrés totalement dans l'existence « en Christ » ou « en Dieu », les saints participent à la situation de vis-à-vis qui est, historiquement et eschatologiquement, celle du Christ exalté par rapport à l'Eglise qui est dans le monde. Cela précise l'intervention des saints dans la prière chrétienne, et la distingue des formules courantes d'intercession (« priez pour moi ») en usage parmi les chrétiens (8). Et quand l'Eglise considéra comme « bonne et profitable » (9) la « prière adressée aux saints », elle dut la correspondance de la prière et de l'image de Dieu étant irréfutable — affronter la question de la légitimité d'une telle forme de prière.

c. Prier les saints : obnubilation ou mise en lumière de l'immédiateté du chrétien par rapport à Dieu ?

La prière adressée au saint n'est-elle pas en fait un ajout offusquant la relation immédiate à Dieu ? La *Religionsgeschichtliche Schule* (« école de l'interprétation du christianisme par recours à l'histoire comparée des religions ») croyait pouvoir en dériver l'origine d'une influence religieuse païenne, si vigoureuse qu'elle aurait estompé la transcendance du Dieu du monothéisme biblique. L'instinct « religieux » des simples croyants se serait donné une hiérarchie d'anges et de saints servant de monde intermédiaire entre l'en-haut de Dieu et l'ici-bas des hommes. De la sorte, une piété « polycentrique » aurait perdu le sens de la relation immédiate à Dieu et d'une union fondée (par grâce et transcendentement) en Dieu (10).

(8) Ces thèmes reçoivent leur formulation classique chez Jérôme, *Contra Vigilantium* 6 (PL 23, 344) et Augustin, *Contra Faustum* 20, 21 (CSEL 25, 561-565).

(9) DS 1821.

(10) L'ouvrage de référence défendant cette thèse est celui de E. Lucius, *Die Anfänge des Heiligenkults in der christlichen Kirche*, G. Anrich, éd., Tübingen 1904 (réimpression Frankfurt a. M. 1966), surtout pages 1-48. Il est soumis à une critique systématique par le Bollandiste H. Delehaye, *Les Origines du Culte des Martyrs*, Bruxelles (2) 1933. Cf. aussi du même *Sanctus. Essai sur le Culte des Saints dans l'Antiquité*, SHG 17, Paris, 1927 (réimpression 1954).

Cependant, ce moment de la prière chrétienne, pour autant qu'à partir de ses fondements bibliques on en suive le développement, permet de percevoir un aspect capital de la relation à Dieu, qui sinon pourrait passer inaperçu (11). La controverse nerveuse que la « prière adressée au saint » a provoquée depuis le temps des Réformes ne se comprend qu'à condition d'y voir en jeu les questions de la « centralité de Dieu », ainsi que de la pureté de la prière chrétienne. Il ne s'agissait pas là d'un contresens parmi d'autres ; au contraire la situation spirituelle fondamentale des réformateurs trouvait là de quoi se manifester : il s'agissait en effet de la gloire qui revient à Dieu seul, de l'unicité de la médiation du Christ, de la confiance en Dieu seul (*Jérémie* 17, 5), et finalement des fondements scripturaires (12). La « prière au saint » concerne donc le fond de l'auto-compréhension du christianisme : sa fondation théologique et sa pratique religieuse méritent à ce compte soin et attention. Dans la « hiérarchie des vérités », la « prière au saint » a une signification subalternée : sa situation théologique demande donc son intégration méthodique dans le tout de la foi.

2. Prière chrétienne : théocentrisme

a. Le « monde » comme obstacle entre Dieu et l'homme ?

La prière chrétienne a Dieu pour centre (13). Mais comment Dieu peut-il être au cœur de l'accomplissement de l'homme par l'homme ? L'histoire des religions a ici une réponse séduisante toute prête. La réalité humaine est une complexité : esprit et chair, individualité et existence en société, temporalité et éternité, etc. Une telle complexité essentielle contraint l'homme à exister en une tension : entre la confiance faite au monde et en lui à la multiplicité, et la concentration de la personne en elle-même. Et l'homme ne surmonterait tout emmêlement possible

(11) K. Rahner, « Warum und wie können wir die Heiligen verehren » (*Schriften zur Theologie* VII, Einsiedeln, 1966, page 303) reconnaît dans le culte des saints la possibilité d'une « introduction au christianisme ».

(12) Cf. H. Schützzeichel, « Calvins Protest gegen die Heiligenverehrung », *Cath.* 35 (1981) 93-116, notamment page 114.

(13) Cf. E. Przywara, « Weg zu Gott », in *Schriften* 11, Einsiedeln, 1962, 3-120, surtout 46-65.

en cette situation « tendue » qu'en laissant derrière lui le « monde ». A la pointe spirituelle de son être, il poserait le geste de son ouverture et de sa reddition à la transcendance. Il serait ainsi seul avec le seul Dieu.

Hypothèse fascinante, où le théocentrisme s'atteint par un dépouillement progressif de ce qui est monde, ou mondain. Mais hypothèse que le christianisme corrige drastiquement. On peut trouver un exemple clair et distinct si l'on se réfère aux rejets opposés par l'Eglise, aux XVII^e et XVIII^e siècles, aux interprétations « idéalistes » du christianisme. Le quietisme, par exemple, soutient que toute médiation sensible et toute réalité créée doivent disparaître si l'immersion contemplative en Dieu seul doit avoir lieu : c'est ainsi seulement que le Père sera adoré « en Esprit et en vérité » (*Jean* 4, 23). Mais, à son encontre, l'Eglise trouva une occasion de maintenir fermement la signification constitutive de l'humanité 4^e Jésus pour le salut de l'homme, et en elle la signification de tout ce qui est créé (14). Selon les paradigmes que lui fournissent l'incarnation et les sacrements, les rapports du chrétien à Dieu s'opposent à tout spiritualisme mesurant la radicalité de l'acte religieux à l'aune de sa « démondanisation ». Parce que l'incarnation structure le salut de Dieu pour l'homme, et parce que l'homme est union substantielle d'âme et d'esprit, l'on peut consentir à la thèse selon laquelle « Dieu n'est connu que par la médiation du monde » ; et il devient alors évident que, pour l'homme qui est « en Christ », l'immédiateté de son rapport à Dieu ne s'en trouve pas supprimée, mais bel et bien rendue possible (15).

b. L'humanité de Jésus : introduction dans la relation immédiate à Dieu

L'événement central, en christianisme, est la visite définitive de Dieu au monde, dans l'incarnation de son Verbe en Jésus-Christ. Dans l'histoire qui le mène à la croix et à la résurrection, le Christ, dans l'humanité qu'il a assumée, « transmet » l'homme à Dieu et Dieu à l'homme. L'historique, le social, le charnel, acquièrent ainsi une qualité d'ouverture à Dieu ; et toute tentative sotériologique, comme tout énoncé anthropologique, demande alors à être ordonnée au mystère divino-humain de

(14) Cf. DS 2187, 2218, 2235, 2236, 2240.

(15) Cf. Thomas d'Aquin, *Somme Théologique*, IIIa, q. 61, a. 1.

Jésus. Contre le caractère médiateur de l'intercession des saints du ciel, on invoque à l'envi *1 Timothée* 2, 5 (cf. aussi *1 Jean* 2, 1 ; *Hébreux* 9, 15 ; *Romains* 8, 34), où Jésus est représenté comme unique médiateur entre Dieu et les hommes. Le texte réclame une analyse précise. Son sens précis n'est pas la *réduction numérique* d'une pluralité de médiateurs possibles à un ensemble ne comportant qu'un élément, mais l'introduction d'une *catégorie radicalement nouvelle de la médiation*, dont - évidemment - le Christ est exemple unique et irrépétable (16). Le médiateur n'est pas simplement, en *1 Timothée* 2, 5, le Christ, mais *l'homme* Jésus-Christ (cf. verset 5b). Il est confessé comme Seigneur venu dans le monde pour sauver les pécheurs (*1 Timothée* 1, 15), et qui révèle Dieu dans la chair (*1 Timothée* 3, 16). Jésus n'entre pas dans l'argumentation comme une entité intermédiaire entre Dieu et les hommes, comme une sorte de pont ontologique. Il est en fait, en une seule personne, la toute-présence de Dieu dans l'homme et, simultanément, la toute-humaine ouverture de l'homme à Dieu. *L'immédiateté de Dieu est contenue dans la figure d'une médiation humaine*. Prolongeant ici Augustin, Bonhoeffer a conceptualisé ce rapport dialectique *d'immédiateté médiatisée*, lorsqu'il disait que « *comme Dieu il pouvait nous racheter, comme homme il pouvait nous racheter* » (17).

Le « nouvel Adam » transmet son Esprit vivificateur (cf. *1 Corinthiens* 15, 45). Il crée alors l'Eglise, l'humanité nouvelle en sa chair (cf. *Ephésiens* 3, 6). L'humanité de Jésus est médiatrice du salut : lieu de rencontre à ce titre entre Dieu et tous ceux qui sont le corps du Christ. S'il faut dire alors quelle est, du point de vue sotériologique, la spécificité chrétienne, il conviendra de préciser qu'elle est un transfert de l'initiative de salut (qui y est transférée de l'homme à Dieu) incompréhensible si la grâce n'est pas comprise comme participation à la vie de Dieu, comme divinisation de l'homme. L'homme est en Christ « *créature nouvelle* » (*2 Corinthiens* 5, 17 ; *Galates* 6, 15), mais par action

(16) F. Stancaró, *De Trinitate et mediatore Domino Jesu Christo*, Cracovie 1561, page 91, a mis en jeu la signification médiatrice de *l'humanité de Jésus* à partir de *1Tim* 2,5, et résolu chez les calvinistes et les zwingliens une discussion particulièrement vive. Cf. aussi là-dessus A.M. Landgraf, *Dogmengeschichte der Frühscholastik* 11/2, Regensburg, 1954, 288-328, notamment 288, note 2.

(17) Cf. La « Lettre théologique pour Noël 1939 », in D. Bonhoeffer, *Gesammelte Werke*, III, éd. E. Bethge, München (2) 1966, 385 Augustin, *Conf.* 10, 43 (CCL 28, 192).

extrinsèque de Dieu sur lui. Il faut bien plutôt comprendre que Jésus-Christ nous est solidaire au cœur de tout être-homme et de tout acte humain (cf. *Galates* 2, 20). Alors, la prière chrétienne manifeste qu'elle est plus qu'une *réaction* de l'homme à *l'action* de Dieu en l'homme. Elle se fait, christologiquement, participante de la vie trinitaire de Dieu et de la décision de Dieu en faveur du monde (cf. *Jean* 17, 23). Prier est alors l'événement où l'homme, par grâce, participe à l'attitude filiale qui, dans l'Esprit, est le geste originaire de Jésus à l'égard de son Père (cf. *Romains* 8,15 ; *Galates* 4, 6). Jésus nous associe à son « premier mot » - Abba, Père - en nous faisant le don de son humanité médiatrice de salut, et en l'ouvrant totalement à la volonté du Père. Il prie en nous, car en tant que notre « tête » il *articulé* au sens propre nos prières pour les faire consoner avec l'économie divine de salut (cf. *Romains* 8, 27) (18).

c. Communion ecclésiale et dimension fraternelle de la prière

La prière chrétienne n'est pas initiative humaine où, par nos propres forces, nous mettrions Dieu en mouvement... Prier est participer à un style divino-humain d'existence, à l'image de l'humanité du Verbe. La fraternité, telle que Jésus l'a vécue, peut alors apparaître comme un moment dans la médiatisation du théocentrisme chrétien. Dieu a fait l'homme social, et l'être-en-société est une des médiations de la communication de Dieu à l'homme (19). Les liens qui unissent les hommes entre eux peuvent être le lieu de la promesse de Dieu par Dieu. Ils sont un moment dans l'accomplissement du lien personnel qui rapporte « religieusement » l'homme à Dieu. Amour de Dieu et amour du frère ont une seule et même racine. Comme « lien de la perfection, qui maintient tout ensemble » (*Colossiens* 3, 14), la charité ordonne universellement ce qui est à Dieu (20). Vertu théologique, elle inclut l'amour du frère : elle est le mode authentique de sa réalisation, pour autant qu'au cœur du frère est le Dieu qui s'est communiqué à lui. Et ce frère lui-même ne peut poser les

(18) Cf. Augustin, *In Ps.* 85, 24 (CCL 39, 1136) ; Thomas d'Aquin, *Somme Théologique*, *lia* Ilae, q. 83, a.11, ad. 2.

(19) Cf. Thomas d'Aquin, *Contra Gentiles*, III, Chap. 117 ; *In Symb. Apost. Exp.* 12.

(20) Cf. Augustin, *Ench.*, 15, 56 (CCL 46, 79) ; Thomas d'Aquin, *Somme Théologique*, *Ila* Ilae, q. 81, a.4, ad. 3.

gestes de sa transcendance vers Dieu que dans la *koinônia* communion divino-humaine. La relation de l'homme à son frère est donc toujours déjà relation médiatisante au Dieu qui vit en lui. Réciproquement il ne peut y avoir de relation à Dieu qui n'inclue un renvoi au frère, pour autant que Dieu est toujours celui qui se communique humainement aux hommes. Les liens intersubjectifs, ou interpersonnels, ne représentent pas un étage supplémentaire, ou un appendice extrinsèque à la rencontre immédiate de Dieu et de la personne humaine. Ils représentent en fait un profond enracinement de l'autocommunication de Dieu dans l'humanité. L'advenue de Dieu à l'homme s'y accomplit quand Dieu parfait l'union divino-humaine et qu'en Christ la tête et le corps croissent ensemble (cf. *Colossiens* 2, 19) (21) « jusqu'à ce que nous soyons tous parvenus... à l'état d'homme parfait, à la taille de la maturité du Christ » (*Ephésiens* 14, 13). Le Christ accomplit son activité médiatrice par le service sacerdotal des membres de son corps, exerçant les uns pour les autres le sacerdoce qu'il a rendu possible, se mettant au service les uns des autres à son image (cf. *Philippiens* 3, 17 ; *Hébreux* 13, 7) et, « en bons dispensateurs des diverses grâces de Dieu » (*1 Pierre* 4, 10), se consacrant mutuellement leurs dons et aptitudes. La *prière d'intercession* pour la sanctification des frères acquiert ici son sens (cf. *2 Thessaloniens* 1, 11). Epaphras combat pour les chrétiens qui lui sont confiés lorsqu'il prie pour qu'ils deviennent parfaits et habités par la volonté de Dieu (*Colossiens* 4, 12). Paul prie pour que la charité des Philippiens soit plus riche d'intelligence et d'intuition spirituelle : c'est ainsi qu'ils deviendront purs et sans tache pour le « jour du Christ » (*Philippiens* 1, 9), afin que tous « portent du fruit en toute sorte de bonnes oeuvres et grandissent dans la connaissance de Dieu » (*Colossiens* 1, 10 ; cf. *Philippiens* 1, 11).

Ce n'est que dans l'« admirable échange » qu'est la communion divino-humaine que la possibilité d'une prière d'intercession, et de son importance pour le salut des hommes peut être fondée sans léser l'unique et englobante oeuvre de salut du Christ. Le Christ est pardon de nos péchés, et donc notre défenseur auprès du Père (*1 Jean* 2, 1). Nous sommes cependant sommés d'intercéder pour le frère qui commet un péché qui ne conduit pas à la mort, ce pourquoi Dieu lui donnera la vie (*1*

(21) Augustin développe les traits essentiels de sa théologie des saints dans le *Sermon* 285, 5 (PL 38, 1295) à partir de sa formule ecclésiologique fondamentale « un seul Christ tête et corps ».

Jean 5, 16). Ce n'est pas un hasard historique que le reflux du sens théologique de la *koinônia ait* conduit à un rabougrissement du sens de notre rapport à l'Eglise céleste, et à sa représentation naïvement objectivante comme intervention du saint auprès d'un Dieu qu'il tente de mettre d'accord avec le priant. Le sens profond de l'agir sacerdotal de l'Eglise s'est incontestablement appauvri. Le sacerdoce commun des croyants s'est réduit à une doctrine individualiste du salut (22). La tentation existe de dissoudre la communion de l'Eglise dans et autour du salut donné, de borner l'Eglise au domaine de l'institutionnel et de l'administratif — ce qui n'a plus rien à voir avec l'appropriation personnelle du salut, et en serait plutôt la caricature. La conception biblique de l'immédiateté personnelle de la relation à Dieu ne fonde pas l'autonomie de l'individu en matière religieuse, mais la promotion vivante des dimensions personnelles et sociales du salut, en Jésus et dans l'Eglise qui est son corps., sur le mode de la communication et de la relation (23).

3. Le parachèvement de la communion divino-humaine dans la prière

a. La communion en Dieu des vivants et des morts

Les relations inter-personnelles promues dans le mystère divino-humain du Christ ne sont pas sans lien avec le rapport de toute personne humaine à Dieu, et ce fait a son fondement ultime dans le « nouvel être » qui est le propre de l'« homme nouveau ». La « nouveauté » est participation à la propre vie éternelle de Dieu, de par les dons salvifiques de la Parole et de la foi (*Jean* 5, 24 ; 8, 51), de l'amour de Dieu et du frère (*1 Jean*

(22) Contre la dérive du sacerdoce commun des baptisés en théorie individualiste du salut, D. Bonhoeffer s'est élevé brutalement, Cf. « Das Wesen der Kirche », *Gesammelte Schriften*, op. cit. tome V, München, 1972, 238 s. « Co-existence » et « pro-existence » sont en fait l'armature interne de l'Eglise.

(23) Il est évidemment important que Luther, en 1519, rejoignant Augustin, dans son « Sermon von dem hochwürdigen Sakrament... » (WA 2, 742-758), ait développé l'idée de *koinônia*, sans laquelle il n'y a pas de « théologie des saints » qui tienne. A partir de là, et de la théologie du caractère sacerdotal de toute l'Eglise, la théologie réformée serait capable de développer une « théologie des saints » convaincante et œcuméniquement importante. Voir P.Y. Emery, « L'unité des croyants au ciel et sur la terre. La communion des saints et son expression dans la prière de l'Eglise », in *Verbum Caro* 16 (1962), n° 63, 1-240.

3, 14), du baptême (*Jean* 3, 5) et de l'eucharistie (*Jean* 6, 27). La mort (comme réalité mondaine) enlève de fond en comble à l'homme son existence physico-biologique. Mais, en Christ, le croyant est déjà passé de la mort à la vie (*Jean* 5, 24), aussi, dans la métamorphose qu'est la mort surgit un nouveau fondement d'existence, dans lequel l'homme est pour toujours né de Dieu (*Jean* 6, 57). Réalité mondaine, la mort coupe radicalement l'homme de son *espace d'existence naturel* (celui de la communication médiatisée par le sensible et le charnel). Mais la mort ne l'enracine que plus dans une existence fondée en Dieu seul : Jésus-Christ, qui est « la vie », par excellence (*Jean* 10, 10 ; *Philippiens* 1, 21) fonde et dévoile pour tous la communion de tous avec tous pour toujours (25). L'unité par participation à la vie divine a, pour la communauté des disciples de Jésus qui sont dans le monde, son lieu dans la foi et la charité ; et, dans la mémoire sacramentelle de l'Eglise, l'histoire du salut est présence du salut aujourd'hui, et présence dans la *koinônia* qui par Jésus unit l'homme et Dieu. Quant aux « saints du ciel », leur communion s'accomplit en incluant leur coopération avec le Seigneur exalté à la droite du Père, afin que la communauté qui est dans le monde atteigne la perfection de la charité dont eux-mêmes sont « en Dieu » témoins (26). La communion divino-humaine, comme participation à la sainteté de Dieu (cf. *Hébreux* 12, 10), fonde la situation historico-salvifique de la communion de tous les saints, qu'ils soient dans le temps ou dans l'éternité, membres de l'Eglise militante ou de l'Eglise triomphante (et d'ailleurs aussi de l'Eglise « souffrante » qui est en état de purgatoire) (27).

b. « Adresser sa prière à... » : sens analogique

L'on peut se méprendre sur la formule « prière adressée aux saints », et l'on ne peut éviter toute méprise qu'en interpré-

(24) P. Camus, *Appropinquatio Protestantium ad ecclesiam Catholico-romanam*, cap. 18 (-Theol. Cursus Compl. 5, Ed. J.P. Migne, 1841, 965), donne la formulation suivante : « *sancti vivunt vita eminentiori et digniori* ».

(25) Cf. J.A. MShler, *Symbolik oder Darstellung der dogmatischen Gegensätze der Katholiker und Protestanten nach ihren öffentlichen Bekenntnisschriften*, éd. J.R. Geiselmann, Köln/Olten, 1958, 509-514.

(26) Développements dans O. Michel, article *Gebet II (Fürbitte)*, RAC 9, 22.

(27) Cf. Thomas d'Aquin, *Somme Théologique*, IIa IIae, q. 83, a. 1 I (*utrum sancti qui sunt in patris ament pro nobis*).

tant la prière comme effectuation de la *koinônia* de Dieu et de l'homme. Si cette interprétation est acquise, l'on pourra alors comprendre l'écart fondamental qui sépare « prière adressée à Dieu » et « prière adressée aux saints », en même temps que leur rapport intime. En toute prière advient une relation personnelle à Dieu. Seul Dieu peut exaucer une prière : ce sont ses promesses qu'il accomplit (28). De par la différence qualitative infinie qui sépare créature et créateur, le contenu de la prière ne peut être qu'infiniment différent lorsqu'elle se fait prière adressée non plus à Dieu, mais aux saints (29). Prier signifie, ici : demander l'intercession du saint, afin que Dieu lui-même (et lui seul) donne au priant grâce, protection et secours. « Demander de demander » mérite cependant de s'appeler avec exactitude « prière » : là encore, Dieu seul est fondement et terme ultime, dans la mesure où il ne veut pas dissocier la communion des hommes avec lui de la communion ecclésiale des hommes entre eux et « en Christ ». La prière « au saint » est prière adressée d'abord à Dieu-en-lui ; et le saint est celui à qui Dieu accorde de participer à la manifestation de sa grâce dans le monde (30). La prière adressée au saint n'a aucune réalité autonome. Elle est et n'est que réalisation de la dimension communionnelle de l'auto-communication de Dieu. Le saint n'y est pas simplement emblème de la perfection des vertus chrétiennes. Il est personne en étant établi définitivement dans l'« admirable échange » entre Dieu et l'homme (31). Et c'est dans cette mesure que la relation interhumaine de personne à personne, et de personne qui est au ciel à personne qui est dans le monde, coopère au don de Dieu par Dieu à l'humanité.

Si le contenu de sens et de réalité de la « prière adressée à Dieu » et de la « prière adressée au saint » était *univoque*, les

(28) Thomas d'Aquin, *Somme Théologique*, IIa IIae, q. 83, a. 4, distingue deux formes de la prière. A Dieu seul l'on peut demander un *exaucement (oratio implenda)*. Aux saints l'on peut demander de prier (*oratio impetranda*).

(29) Thomas d'Aquin, *Somme Théologique*, IIa IIae, q. 81, a. 1, dans sa présentation du christianisme comme orientation totale de la créature au créateur, thématise l'unique acte « religieux » de l'homme comme articulation de gestes dirigés vers Dieu (*erga Deum*) et de gestes posés au nom de Dieu (*propter Deum*).

(30) Cf. E. Przywara, *Weg zu Gott*, op. cit., 52 : « *C'est vers 'Dieu dans ses saints' que se dirige l'intention du priant. Il n'y a pas de dualité (Dieu et ses saints), et toute piété authentique réclame l'unité. Le saint est pour le priant celui qui réfléchit sur un visage d'homme la gloire de l'humanité de Dieu : il y a donc là piété véritablement théocentrique* ».

(31) Cf. P. Molinari, *Die Heiligen und ihre Verehrung*, Freiburg-i.Br., 1964, 90s.

saints feraient évidemment concurrence à Dieu. Si elle était *équivoque*, la prière adressée au saint n'aurait plus la moindre qualité religieuse. Mais elle est une réalité *analogue* : faisant ressortir comme telle « ressemblance » et « dissemblance plus grande encore » (DZ 806) entre Dieu et sa créature. En dernière instance, la prière adressée au saint est radicalement théocentrique, et il n'y va en elle d'aucune « influence » directe ou indirecte de l'homme sur Dieu. L'homme ne prie pas parce que Dieu aurait *besoin* de connaître une demande, mais afin que Dieu le dispose à recevoir ce qu'il lui dira (32). Telle n'est pas la fonction de la prière adressée au saint : son propos est de rendre de part en part disponible pour Dieu, et il y est médiatisé par et dans les relations inter-humaines. La rencontre des saints nous introduit dans l'unité originnaire de la mémoire sacramentelle et de la communion sacramentelle des saints, dans l'élément du souvenir, de l'exemplarité et de l'intercession (33).

c. « Prier avec... » : l'invitation adressée aux saints

Sur la prière, notre option herméneutique fondamentale est de la comprendre comme intro-duction, et auto-introduction, dans le rythme divino-humain selon lequel vit la communauté des rachetés. Une telle option manifeste que la prière adressée au saint est *une* effectuation de la « co-existence » communautaire de tous les membres du corps du Christ. L'incitation que nous adressons ici aux saints est invitation fraternelle à *prier avec nous en Jésus-Christ* (34). Celui qui prie appartient fondamentalement et originellement à l'unique communion de tous les saints (que leur sainteté soit celle, objective, du baptisé, ou celle, où l'objectivité est personnellement portée à son accomplissement, des membres de l'Eglise « triomphante »). Cette communion n'est pas une masse sans visage, ou une multiplication pure et simple de l'identique. Dans la communion des saints, le priant reconnaît ce qui est déjà accompli de l'histoire du monde avec Dieu, et y contemple la richesse inexhaustible de la grâce de Dieu manifestée dans des créatures (35).

(32) Cf. Thomas d'Aquin, *Somme Théologique*, II^a II^a, q.83, a.2.

(33) Cf. Thomas d'Aquin, *In Sent.*, IV, dist. 45, q.3, a.2.

(34) Cf. François de Sales, *Codex Fabrianus* : nous n'invoquons pas les saints comme des médiateurs, mais pour qu'ils prient avec nous par l'unique Seigneur Jésus-Christ.

(35) Cf. Thomas d'Aquin, *Contra Gentiles*, II, cap. 4; *Somme Théologique*, Suppl., q.72, a.2, ad. 2.

Toute vie de saint prolonge la visibilité de l'histoire de Dieu avec les hommes ; la gloire de Dieu resplendit sur le visage des saints ; et ils manifestent dans le domaine de l'existence personnelle et subjective l'objectivité de la rédemption (cf. *Siracide* 44, 50 ; *Hébreux* 11). Si Dieu est « admirable dans ses saints » (*Psaume* 67, 36, d'après la Vulgate), si le nom du Christ est glorifié dans les chrétiens, et s'ils sont glorifiés en lui (*2 Thessaloniens* 1, 12), alors peuvent exister entre les saints qui sont au ciel et les chrétiens qui sont dans le monde des « affinités électives spirituelles », en même temps que des correspondances marquant une époque plus qu'une autre, et des types de piété inspirés durablement par les grands maîtres de l'art chrétien de vivre. Ce lien entre les grands types symboliques de l'art de vivre chrétien, d'une part, et les tâches et problèmes rencontrés diversement par les croyants, d'autre part, est en dernière analyse déterminé par les intérêts subjectifs du priant. La caricature d'une régionalisation de la puissance de Dieu, et de sa pulvérisation en « domaines de compétence » attribués aux saints, est toujours possible ici, et une coordination rigide de l'intérêt du priant et du saint qu'il veut intéresser ne peut que la favoriser. Cette déformation, liée à la représentation de l'intercession des saints comme cause efficace d'une influence exercée sur Dieu, a été présente à tout moment de l'histoire du culte des saints. Elle n'a pas attendu le temps des Réformes pour trouver critique (36). La question qui ne manque pas de se poser est : pourquoi le « détour » par les saints, plutôt que de s'adresser « directement » à Dieu ? Or, l'événement spirituel à percevoir, quand le chrétien prend comme patron, dans la souffrance et dans l'épreuve, Job ou les prophètes (*Jacques* 5, 10ss), ou quand l'Eglise reconnaît en Etienne, le protomartyr, le modèle de l'amour pour les ennemis (et le prie comme tel) (37), ou quand une mère contemple en Marie la « mère des douleurs » pour trouver en elle consolation pour avoir perdu un enfant, ou encore quand un disciple du Christ s'engage dans *l'imitatio Christi* selon l'esprit de Benoît — quel est-il en vérité ? Le priant se sait environné d'une « nuée de témoins » (*Hébreux* 12, 1). Il confesse la solidarité de tous les rachetés avec tous, et entre eux tous une « communauté de sens de l'existence ». La vie et le destin singulier des saints lui appa-

(36) Considérables furent sur ce point les critiques d'Erasme à l'encontre des erreurs de la dévotion populaire. Voir *Enchiridion militis christiani*, Ausgewählte Schriften I, éd. W. Welzig, Darmstadt, 1968, 178.

(37) Voir Isidore de Séville, *Etym.* 7, 11, 4 (éd. W.H. Lindsay, Oxford, 1957).

raissent donc comme, et *sont*, la bonne nouvelle répétée de la puissance bienveillante et consolatrice du Dieu qui rend sa grâce visible dans l'homme (cf. *Jacques 5, 11,*) (38). Il peut donc attendre que, s'il se tourne avec confiance vers le saint, celui-ci lui offrira cette intercession aimante par laquelle Dieu, à l'intérieur de l'économie générale de son salut, réalisera un point particulier de ces promesses de salut (39).

Dans l'intercession des saints pour les pécheurs, Dieu fait coopérer les hommes au salut des hommes. Cela nous conduit à la question décisive : à savoir que l'homme, s'il imite le Christ et laisse parfaire en lui l'image et la ressemblance, n'est pas seulement réceptacle de la grâce et simple *objet* de la bonté de Dieu, mais peut prendre activement part à la communication de Dieu à l'homme, et être *sujet* au milieu de la communauté fondée par le salut donné (40).

d. L'homme coopérateur du salut

La problématique est ici celle du rapport entretenu par la toute-puissance et la toute-activité de Dieu, d'une part, et par la liberté coopératrice de l'homme, d'autre part.

Dieu, bien sûr et banalement soit dit, meut toute chose selon les lois de leur nature. De l'homme, la nature est liberté. Pour réaliser son économie de salut, Dieu désire prendre à son service la liberté de l'homme (en tant qu'elle est une cause créée), pour effectuer avec elle son autocommunication. De la sorte, la prière a de toute façon un sens à être une mise en oeuvre de notre liberté, et son orientation à Dieu. En créant l'homme, et en lui donnant une dignité de cause qui le fait libre par rapport aux déterminismes physiques, Dieu rend possibles la rencontre et le dialogue de l'homme et de Dieu. La liberté personnelle de l'homme est ainsi le lieu par excellence de la rencontre de l'homme par Dieu et de la réponse de l'homme à Dieu. En tant que conditions naturelles de l'accomplissement de l'homme par

l'homme, les réalités créées non humaines sont purement et simplement ordonnées à l'immédiateté de cette rencontre et de cette réponse. Et, Dieu voulant se donner à nous par la médiation de notre prière, il donne à ce don dimension communautaire : l'intercession des frères pour les frères y est privilégiée. Pour manifester purement le caractère communionnel du salut, Dieu lie certains de ses dons à l'intercession des saints, à laquelle il nous remet lui-même (demeurant donc lui-même sujet et centre) (41). L'autocommunication de Dieu a pour espace de manifestation la co-existence, en forme de communion, des membres du corps du Christ : c'est en cet horizon que l'homme est coopérateur du salut (42).

L'ENGLOBANTE toute-activité de Dieu n'est donc ni réduite ni minée par l'intercession des saints et le recours de l'homme au saint, puisque c'est cette toute-activité elle-même qui se met en oeuvre *par* la liberté finie des hommes (43).

C'est ainsi que l'homme travaille « avec » Dieu (cf. *1 Corinthiens 3, 9 ; Philippiens 2, 13*). Et c'est ainsi que la prière instante d'un seul juste peut obtenir beaucoup de Dieu (cf. *Jacques 5, 16s.*). Qui oeuvre avec Dieu porte beaucoup de fruit et glorifie le Père (cf. *Jean 15, 8*). Il mène à son parachèvement l'oeuvre de Jésus : « qui croit en moi accomplira lui aussi les oeuvres que j'accomplis, et il en accomplira de plus grandes encore, car je vais vers le Père » (*Jean 14, 12*). Il faut conclure que l'activité sacerdotale et royale de ceux qui ont remporté la victoire, siègent avec le Christ sur le trône du Père (*Apocalypse 3, 21*), et sont pour toujours les colonnes sur lesquelles repose le temple de Dieu (*Apocalypse 3, 12*), contribue au bien de toute l'Eglise, puisqu'ils ont été choisis pour cela : aller, porter du fruit, « et un fruit qui demeure » (*Jean 15, 16*). Et du grain de blé qui tombe en terre et meurt, nous savons qu'il ne demeure pas seul, mais meurt pour donner du fruit (*Jean 12, 24*). L'union parfaite à

(38) Grégoire le Grand nomme les saints « *viva lectio evangelii* » ; cf. *Mor. in Job*, 24, 8 (PL 76, 295).

(39) Sur l'interprétation « théologique transcendante de la prière de demande » chez Thomas d'Aquin, cf. H. Schaller, *Das Bittgebet. Eine theologische Skizze* (série « Horizont », nouvelle série 16, Einsiedeln, 1979, 57-72).

(40) Cf. Thomas d'Aquin, *Contra Gentiles*, III, cap. 24.

(42) Cf. Thomas d'Aquin, *Somme Théologique*, IIaIIae, q.17, a.4; q.83, a.2. Sur la possibilité d'une théologie responsable de la « co-opération » de la créature, voir *Somme Théologique*, IIaIIae, q.83, a.11, ad 2 ; *Contra errores Graecorum*, cap. 23.

(43) Cf. W. Gessel, *Die Theologie des Gebetes nach « De Oratione » von Origenes*, Munchen/Paderborn/Wien 1975, 253 : « *Les chrétiens ne sont pas seulement des sauvés, mais aussi des médiateurs de l'action salvifique de Dieu, qui par leur prière contribuent au salut de tous... Par la prière et dans la prière, nous devons détourner le regard du salut individuel, et le porter sur le salut de tous* ».

Dieu, et l'« impression » définitive de l'image du Christ dans les rachetés, signifie ici deux choses : la « causalité intercédante » des saints participe totalement à l'action salvifique de Dieu dans le monde, et le ciel n'est pas un lieu où les saints se reposeraient à côté de Dieu, bienheureux pour une autre raison que leur proximité par rapport à Dieu. La béatitude des saints est Dieu lui-même : leur prière donc n'est rien d'autre qu'un acte de parfaite consonance à la volonté de Dieu, Dieu et ses saints voulant *identiquement* le salut du croyant qui les prie. La représentation aussi erronée que tenace d'une intervention du saint auprès de Dieu, mise en branle par notre prière et agissant sur Dieu, n'a rien à voir avec l'essence de la prière chrétienne. L'« intervention » des saints n'est pas séparable de l'accomplissement de leur humanité, tel que leur vie et leur mort en Jésus-Christ l'a reçu de Dieu. Les oeuvres qui accompagnent les bienheureux dans la contrée de la ' paix (*Apocalypse* 14, 13 ; *Hébreux* 4, 10) sont le juste fruit de leur sanctification. Elles sont le « vêtement net et splendide » dont se vêt l'Eglise, pour se préparer aux noces de l'Agneau — c'est-à-dire l'accomplissement de l'autocommunication de Dieu dans la *koinônia* divino-humaine (*Apocalypse* 19, 7-9). Les saints sont en Dieu hommes accomplis. Mais cet accomplissement ne fige pas leur « être-pour-nous » en un état intemporel privé de mouvement. Leur amour pour nous les tourne vers, et « intéresse » à, celui qui prie. Ils participent au mouvement de l'amour de Dieu pour l'homme : et c'est ainsi que leur béatitude est activité éternelle d'une liberté personnelle. Dieu aime le premier, et la créature est en tant qu'elle est aimée : ce qui fonde la béatitude de l'homme dans son union avec Dieu. Mais cette béatitude de l'homme n'est possible que parce que l'amour porté par Dieu apprend à l'homme à aimer, et à accomplir ainsi en lui sa nature libre et spirituelle. A la question « pourquoi Dieu a établi la prière ? », Pascal a donné la réponse : « pour communiquer à ses créatures la dignité de la causalité » (44).

Gerhard Ludwig MÜLLER

(traduit et adapté par Jean-Yves Lacoste)

(titre original : « Der eine Gott und das Gebet zu den Heiligen »)

(44) Pascal, *Pensées* (Lafuma 930 = Brunschvig 513).

Gerhard Ludwig Müller, né en 1947 à Mayence, prêtre en 1978. Habilitation à l'enseignement supérieur en 1984 (Fribourg en Brisgau) avec une thèse sur le thème « Communion et culte des saints — étude systématique et œcuménique ».

Anton E. VAN HOOFF

Un devoir ontologique

Quelques réflexions philosophiques

Le philosophe lui aussi doit parler de la prière : elle est pour lui une possibilité positive, caractéristique de l'homme, dans laquelle il trouve l'accomplissement de la logique de son action et reçoit de Dieu le don le plus libre.

I. Rapport à la réalité

1. Position de la question

Un philosophe est-il capable de réfléchir sur la prière chrétienne d'une manière appropriée ? Cette question, nous pouvons la rendre plus difficile encore : dans quelle mesure le chrétien lui-même peut-il élucider philosophiquement sa relation de prière avec Dieu ? Le caractère fondamental de cette question apparaît surtout lorsqu'on lui oppose la conception théologique de la prière. Doit-on comprendre la prière totalement à partir de Dieu, puisque l'homme ne peut de lui-même nullement savoir comment il doit prier (cf. *Romains* 8, 26). La prière dont l'Esprit du Christ rend l'homme capable se produit comme une venue constamment renouvelée, gracieuse, de Dieu auprès de l'homme, plutôt que comme un élan de l'homme vers Dieu par sa propre force.

Le cadre de cet article ne permet pas de discuter ces questions. Elles devaient cependant être du moins mentionnées,

parce que la réponse tacite qu'on leur donne contribue à déterminer la perspective de cette étude. Dans ce qui suit, nous supposons que la prière chrétienne, produite par Dieu et accomplie en lui, est toujours en même temps une action propre de l'homme. Même quand la prière, en tant qu'acte humain, doit toute sa réalité à l'opération de Dieu, il reste cependant maintenu que l'action de Dieu n'exclut pas une coopération du côté de l'homme, mais plutôt l'inclut. Étant donné qu'un caractère d'incarnation est propre à toute l'action salutaire de Dieu, l'action de Dieu s'incarne dans l'agir humain correspondant.

Il est donc indiqué de réfléchir philosophiquement sur la prière chrétienne. Nous partons de la réalité effective de la prière en tant qu'acte humain. Nous aurons ensuite à nous demander : comment l'homme se montre-t-il dans cette prière qui est la sienne? (1). En termes plus exacts: l'homme *doit-il* réellement accomplir ce que bien des hommes font en fait ? L'homme qui prie se réalise-t-il d'une manière qui signifie pour l'homme qui ne prie pas une privation ?

Pour répondre à ces questions, nous partons de l'action comme rapport fondamental de l'homme (individuel) à la réalité tout court. Sommairement nous décrivons ce rapport à la réalité comme le cadre qui pourrait éclairer la prière avant tout comme mode humain de comportement.

2. Relation en tant qu'action

Nous pouvons apercevoir deux réalités dans leur corrélation réciproque parce qu'elles se présentent à nous justement dans leur union. Cette union, nous ne la comprenons pas comme tendance ou orientation, mais comme action et acte (2). L'acte qui unit fonde la structure dialectique de la relation : la simultanéité de l'unité et de la distinction. Comparé aux réalités relatives, l'acte fondateur est un troisième facteur. Comme tel, il se détache des pôles de la relation ; il est une réalité originale. Bien

(1) Cf. A. Vergote, « Sources et ressources de la prière », in : *La prière du chrétien*, Bruxelles, 1981. (= Publications des Facultés Universitaires Saint Louis, 22), 69; G. Haeffner, « Die Philosophie vor dem Phi nomen des Gebets », in : *Theologie und Philosophie* 57 (1982), 535s.

(2) Cf. M. Blondel, *L'Action. Essai d'une critique de la vie et d'une science de la pratique* (1893), Paris, 1950. Les pensées de Blondel sont à la base de ces développements.

qu'il leur doive en même temps son existence, il ne se laisse pas ramener aux deux pôles. La relation n'est donc pas un état, mais un événement structuré à plusieurs plans, dans lequel ce ne sont pas seulement les pôles en tant que réalités isolées qui sont rapportés l'un à l'autre. Au contraire la relation vit du rapport entre l'acte unificateur et le double rapport entre les pôles : comme corrélation (unité) et séparation (différence).

Parce que l'action est relation, et la relation action, nous pouvons considérer l'action de différents points de vue.

D'un côté, nous agissons parce que nous dépendons de la réalité proche ou lointaine, matérielle ou mentale et spirituelle. Ce n'est que par notre relation effective à la réalité que nous nous trouvons nous-mêmes. Nous avons tous besoin de la réalité, et cela justement en tant qu'elle se distingue de nous, parce qu'elle procure à chaque homme l'union avec lui-même — et ainsi avec les autres hommes. Selon que nous actualisons comme notre propre réalité la réalité à laquelle nous sommes déjà chaque fois ordonnés, et ainsi accomplissons le rapport préalablement donné, croît l'identité avec nous-mêmes comme avec la réalité. Ce n'est qu'en agissant que nous lui sommes liés le plus profondément, mais que nous percevons aussi son altérité. Inversement il est vrai aussi que la réalité se réalise dans sa nature propre par ce rapport de nous, hommes, avec elles.

De l'autre côté, l'action n'est pas seulement l'expression d'une dépendance, mais pareillement la manifestation d'un pouvoir. En ce sens aussi, la réalité est tout entière une possibilité de l'homme. Dans l'action se manifeste la force tendancielle qui ne se repose jamais, qui fait sans cesse éclater les limites et conduit dans l'ampleur illimitée de tout le réel. L'action nous amène, nous hommes, à prendre conscience de nos limites, tout en niant celles-ci en même temps. A ce point de vue, on peut dire que le caractère fini de notre existence est découvert et confirmé justement par l'action, mais en même temps renversé en un in-fini, sans être aboli pour autant.

3. Originalité et réceptivité

L'action qui est une doit son existence également aux deux pôles qu'elle unit en elle et met en relation l'un avec l'autre. En conséquence, elle est aussi bien une action de l'homme sur la réalité qu'une action de la réalité sur l'homme. L'action qui est

une est en même temps action et réaction ; elle est action dans la mesure où nous soulignons l'agent en tant que le pôle qui détermine l'action ; elle est réaction au contraire, dans la mesure où nous soulignons pareillement que l'agir de l'agent est aussi déterminé par son autre pôle. En tant qu'action et réaction, l'action comprend un aspect actif comme un aspect passif. Du fait que nous posons l'action, nous laissons en même temps cette action qui est la nôtre nous advenir. Avec Maurice Blondel, nous désignons ces aspects comme « *originalité radicale* » et « *réceptivité universelle* » (3).

Nous ne pouvons, nous hommes, être originaux en face de la réalité que dans la mesure où nous lui offrons aussi de la même manière une réceptivité. Nous sommes en état de nous distinguer d'elle comme réalité originale et tout ensemble d'agir sur elle en la déterminant, chaque fois selon que nous lui devons notre existence et nous ouvrons en fait à son action déterminante. Originalité et réceptivité se conditionnent réciproquement. L'acte original est tout entier réceptif ; l'acte réceptif est tout autant original. Ce que Blondel dit de la conscience, est vrai exactement aussi de tout l'homme dans son rapport à la réalité tout court : « *Par une sorte d'évolution interne, la conscience émerge de l'univers ambiant où elle puise sa nourriture ; — mais elle s'en distingue et s'en affranchit ; et pourquoi ? — parce que s'il est vrai qu'elle résume en soi tout le reste, ce n'est pas comme un produit, c'est comme une synthèse originale qui donne plus qu'elle n'emprunte à ses conditions* » (4).

A différents points de vue, originalité et réceptivité se surpassent l'une l'autre. D'un côté, nous autres, hommes, sommes totalement dépendants de la réalité dans son ensemble qui nous dépasse d'abord. Nous ne possédons rien que nous n'ayons reçu. Parce que cette relativité fondamentale au réel se constitue en général dans l'action, nous pouvons dire avec Blondel : « *Agir, c'est en quelque sorte se confier à l'univers* » (5). De l'autre côté, nous dépassons la réalité qui nous pose ainsi. Nous pouvons nous distinguer de la réalité universelle parce que nous

(3) *L'Action*, p. 102. Ce rapport est aussi le fondement — mais alors transposé en ce qui est strictement onto-logique — de la méditation philosophique de F. Ulnch, *Gebet als geschäftlicher Grundakt*, Einsiedeln, 1973 (= Beten heute, 3). Voir aussi K. Riesenhuber, « Gebet als menschlicher Grundakt », in : G. Stachel (dir.), *Munen maso. Ungegenständliche Meditation* (F.S. H.M. Enomiya-Lassalle), Mayence, 1978, 331-336; G. Haeffner (note I), 539-543.

(4) *L'Action*, 90 ; cf. *ibid.*, 95.

(5) *L'Action*, 280.

résumons et présentons tout ce qui est reçu dans une synthèse originale. Parce que l'originalité et la réceptivité sont des aspects de la même action et que recevoir ne signifie pas que nous laissons arriver cela sur nous en restant inertes, alors que recevoir est justement notre action la plus personnelle, cette réception ne peut être qu'un acte original. Nous pouvons donc décrire l'être-homme dialectiquement : son originalité se manifeste dans la relation active partant de l'autre.

L'originalité ne nous rejette pas sur nous-mêmes ; au contraire elle est l'accomplissement conscient et libre du mouvement transitif et transcendant qui caractérise l'action comme réceptivité. Nous ne pouvons nous approprier la réalité que si nous nous confions à elle. L'originalité est auto-détermination dans la mesure où nous nous déterminons à nous laisser déterminer par la réalité. La véritable originalité ratifie et accomplit l'altérité de ce qui se communique à nous dans notre action. L'agir original comprend ainsi trois éléments inséparables : l'appropriation sur le mode de la remise de soi se produit dans la désappropriation (6).

4. Rencontre personnelle

On a vu que nous, hommes, ne pouvons être nous-mêmes que dans un assemblage de relations. Cette circonstance entraîne que les hommes ne peuvent jamais se rencontrer détachés de tout le tissu de relations dans chaque cas. Chaque homme n'est en soi qu'en réalisant hors de soi la réalité différente de lui. C'est pourquoi les hommes ne peuvent se rencontrer que dans la réalité commune, à laquelle, d'une manière propre à chacun, ils sont totalement immanents — malgré l'extériorisation. La réalité est le facteur commun qui relie deux personnes l'une à l'autre — en tant que, comme personnes, elles se détachent de nouveau de cette réalité.

Le mode de rencontre qui distingue l'homme est le dialogue. Leur accord et leur divergence déterminent les partenaires relativement à ce sur quoi ils dialoguent. Grâce au langage ou à la

(7) Voir avant tout : *L'Action*, 374-388. Cf. *ibid.*, 378 : « *En un sens donc, le parfait et universel détachement nous rattache très purement à tout, sans liens et sans dédain* ». À ce sujet : A.E. van Hooff, *Die Vollendung des Menschen. Die Idee des Glaubensaktes und ihre philosophische Begründung im Frühwerk Maurice Blondels*, Fribourg en Brisgau, 1983 (= Freiburger Theologische Studien, 124), 353-359.

parole, l'homme désigne la réalité qui lui apparaît. Mais le langage est plus qu'une simple étiquette. En lui se dévoile avant tout la relation spécifique qui comprend l'homme et ce qui est désigné par lui au moyen de la parole. C'est pourquoi l'homme, en montrant la réalité, s'exprime aussi lui-même dans cette parole. Dans son rapport à la réalité, qui se manifeste comme langage, il se présente lui-même devant lui-même. Dans le langage, justement aussi quand l'homme saisit et exprime par là autre chose dans la parole, il s'objective, se rend objet en même temps lui-même. La parole fait apparaître deux choses : l'homme dans sa relation à la réalité nommée, la réalité nommée dans sa relation à l'homme. Le dialogue entre des hommes, dans lequel ils communient les uns avec les autres et communiquent entre eux, a ainsi pour objet immédiat leur rapport à la réalité dans chaque cas. Seul ce sur quoi ils parlent ensemble peut être l'objet de leur rencontre.

Le processus de médiation qui se produit dans le dialogue présente ainsi plusieurs plans. La réalité objectivée comme parole relie les deux partenaires du dialogue. Parce que chacun est constamment proche de l'autre dans son rapport personnel à la réalité, ils s'unissent aussi dans leur rapport chaque fois concret à la réalité. En s'ouvrant l'un à l'autre dans le dialogue, ils s'ouvrent du même coup — par le moyen de la parole — l'accès à la réalité. En s'exprimant, ils accordent à l'autre part à la réalité, de même que chacun la réalise, et aussi l'a réalisée, dans l'accomplissement concret de sa vie. Dans le vrai dialogue — dans l'échange de pensées en tant que don réciproque des personnes — on ne rencontre donc pas seulement un autre homme, mais du même coup on découvre une réalité autre, d'abord étrangère, qui d'une part reste identique au partenaire du dialogue, mais d'autre part se distingue de lui.

Cette pluralité de plans s'accorde à un autre donné de fait, que nous n'avons pas encore considéré. Dans notre description phénoménologique de la structure de l'agir, nous avons simplement présupposé que la puissance d'agir propre de l'homme correspond simplement à la réalité universelle. L'expérience quotidienne de la vie nous fait cependant prendre conscience qu'en fait cette correspondance n'existe pas. Sans doute le pouvoir (l'originalité) est foncièrement illimité, mais à la capacité concrète d'agir sur le réel et de l'intégrer en tant qu'autre dans sa propre vie, des limites sont posées. Parce que ces limites sont d'abord liées à la personne, et se distinguent ainsi d'homme à

homme, chacun peut aider l'autre. Pour parvenir à la réalité dans son ensemble comme à soi-même, tout homme dépend de la coopération ou du co-accomplissement d'autres.

Ceci suppose cependant que je rencontre effectivement l'autre. Je dois le laisser s'affirmer dans ma propre vie, l'assumer dans mon propre accomplissement de vie, tel qu'il est inséré dans ses multiples rapports à la réalité. Seule cette radicalité de la rencontre peut délivrer ceux qui se rencontrent de leurs limites : la réalité assure la relation entre eux, de même que chacun assure la relation pour lui entre l'autre et la réalité. « *Nous ne pouvons jamais nous suffire. Pour réussir à être mieux et plus complètement un, on ne doit, on ne peut rester seul* » (7).

II. La prière

1. Possibilité et impuissance

Pour nous approcher de la prière, nous devons faire encore un pas dans la description de l'agir. Nous devrions tenter de nous avancer jusqu'au point où l'acte de la prière a sa place. La manière en effet dont la prière entre dans le champ de notre regard nous en dévoilera en même temps quelques caractéristiques. Il est sans doute inutile de souligner particulièrement que, dans ce qui suit, nous devons assez souvent avancer en posant des affirmations. Vouloir présenter ici un développement sans discontinuité — qui contiendrait avant tout aussi la preuve de l'existence de Dieu —, dépasserait largement le cadre de cette étude (8).

La relation de l'homme et de la réalité, fondée dans l'agir, est marquée par le rapport réciproque entre originalité et réceptivité. Ce n'est que dans l'accomplissement de chaque action que les deux choses sont unies de telle sorte qu'elles se correspondent réciproquement. Mais toute action détruit en même temps cet équilibre. Elle met en lumière plus que la seule relation spécifique qui est constituée par l'action dont il s'agit. Dans

(7) *L'Action*, 199.

(8) *L'Action*, 339-356. A ce sujet A.E. van Hooff, *Vollendung* (note 6), 289-319. Voir récemment : *Theologische Realenzyklopadie*, XIII, 724-784 (bibliographie).

l'acte posé une fois, nous prenons conscience en même temps que l'originalité et la réceptivité se dépassent réciproquement. L'action unit sans doute l'homme et la réalité, mais ceci se produit d'une façon concrète et donc aussi limitée. Ainsi nous fait-elle prendre conscience en même temps de la double différence : à l'égard de nous-mêmes comme de la réalité dans son ensemble. En agissant, nous percevons clairement que nos possibilités et notre pouvoir (originalité) dépassent qualitativement ce que nous venons de réaliser. Nous remarquons aussi que la réalité est plus grande que la réalité concrète de l'action (réceptivité). Tout acte dirige notre regard sur ce qui se trouve au-delà de lui. Il nous libère pour de nouvelles actions et de nouvelles relations, dont l'idée se dessine déjà en lui.

La marche vers l'acte suivant ne se déroule pas selon une succession quelconque, où la série des phases ne serait due qu'au hasard. A proprement parler, nos actions se déroulent suivant des degrés, sans que cela nous soit conscient réflexivement. Nous voulons toujours plus, aussi dans le sens qualitatif. Ce que nous cherchons au fond, c'est l'union parfaite avec nous-mêmes, en tant qu'union parfaite avec la réalité totale. Toute action postule cette possibilité qui est la sienne et tend à la saisir par avance. Nous aspirons au bonheur comme unité totale avec nous-mêmes, comme réalisation parfaite de toutes les possibilités.

Dans notre agir, nous sommes donc orientés vers l'identité définitive d'originalité et de réceptivité. Nous devons ainsi nous poser la question suivante : de quelle espèce pourrait être cette action qui fonderait une relation comprenant tout, telle qu'il n'y aurait plus pour elle aucun au-delà ? Elle correspondrait ainsi à la réalité qu'elle doit réaliser, une réalité qui est aussi elle-même sans au-delà, sans limite, et à laquelle pour cette raison appartient un caractère in-fini. Une telle réalité ne peut d'abord venir à la lumière que dans la mesure où elle se détache de notre propre réalité réalisée, donc nie celle-ci. Nous apercevons la réalité infinie, quand nous devenons conscients en même temps de notre limitation et de notre finitude propres. Sans doute, nous tendons à l'identité de l'originalité et de la réceptivité, mais cet effort pour progresser — dont se nourrit toute action — fait justement apparaître combien les deux choses s'écartent en fait. D'un côté, dans ce que nous avons réalisé par l'action, s'ouvre à nous un infini (réceptivité) ; de l'autre côté, — à l'intérieur de l'unique et même processus de prise de conscience — nous

voyons que par nos propres forces nous ne sommes pas capables d'avoir prise en fait sur cette réalité qui se montre ainsi à nous (originalité). En face de la réalité infinie se dévoile le caractère pratiquement fini de l'agir humain ; dans l'expérience de notre propre limitation nous fait signe l'illimité et l'infini.

Il y a donc dans notre vie une réalité qui se manifeste dans la régression à travers le tout de la réalité comme la dernière possibilité de l'agir ; qui s'indique en se retirant à nos prises ; qui dépasse totalement la réalité que l'homme peut maîtriser. Cette réalité est appelée « Dieu » par l'homme croyant. Et l'action correspondante qui fonde la relation effective entre Dieu et l'homme, du fait qu'elle accomplit celle-ci ; qui doit ainsi intégrer, et même réaliser, dans notre vie active Dieu en tant que réalité fondamentale et réalité-limite de notre existence, cette action est appelée « prière ».

2. Propriétés fondamentales

A la lumière de notre essai se montrent déjà quelques propriétés fondamentales de la prière.

Comme première propriété, il ressort nettement que la prière apparaît fondamentalement comme action. Souvent on emploie le modèle du dialogue pour dévoiler la structure interne de la prière. Sans doute un danger est alors menaçant : que nous renversions le rapport entre l'union comme fondement de la relation, d'un côté, et la dualité des pôles de la relation, de l'autre. La relation entre Dieu et l'homme, qui se présente comme un face à face, s'enracine cependant déjà dans une union. Si on ne faisait valoir que le modèle du dialogue, le rapport de fondation entre la prière et la religion se renverserait. « *On n'explique pas la prière par la religion, comme si la prière n'était que l'effet de celle-ci; on ne peut comprendre la religion que si on reconnaît la prière comme fait fondamental* » (9).

Dans le modèle du dialogue, il est plus difficile de montrer que le face à face personnel seul n'est pas le dernier sens de la prière. Dans celle-ci, il ne s'agit pas exclusivement d'une rencon-

(9) A. Vergote, (note 1), 66. Les lignes citées sont précédées par les lignes suivantes: « *La religion n'est pas d'abord une conception du monde et elle ne l'est jamais essentiellement. Elle est dans l'acte de l'échange que constituent les rites et les prières. Il y a dans la religion la même immédiateté que dans la société. Celle-ci n'est pas l'effet d'autre chose ; elle est l'échange en acte* ».

tre qui s'articule en parole adressée et en réponse. Toute prière procède du désir d'union de l'homme avec Dieu. Et cette union ne se situe pas en dehors ou au-delà de la prière, mais elle se réalise comme prière et dans la prière (10).

La deuxième propriété fondamentale ne paraît pas moins importante. A maintes reprises, on a demandé le fondement porteur et le motif qui déclenche la prière. Pourquoi exactement, nous hommes, prions-nous ? On cherche souvent la réponse exclusivement du côté de l'homme. On souligne que dans la prière s'exprime nettement le désir qu'a l'homme d'être libéré de l'indigence et de l'incertitude de l'existence. « *L'effort d'affermissement, de renforcement et d'accroissement de sa propre vie est le motif de toute prière* » (11).

Le rapport actif à la réalité qui se trouve à la base de la prière est cependant un-peu plus compliqué. Sans doute il s'agit pour l'homme dans son action de rendre plus parfaites sa propre personne, sa propre vie. Egalement l'homme est constamment et de bien des manières confronté à son impuissance propre. La question est cependant de savoir si des observations relevant de l'histoire des religions peuvent à elles seules fournir une explication suffisante. Le fondement le plus profond n'est pas à chercher principalement dans le contexte personnel de l'homme qui prie. La dialectique entre originalité et réceptivité pourrait rendre vraisemblable que le véritable fondement de la prière se trouve du côté de la réalité infinie qui dépasse constamment l'homme.

Si l'homme n'existe vraiment en tant que lui-même que lorsqu'il veut bien reconnaître en fait l'assemblage de relations qui est donné avec son existence effective, alors la prière ne peut être ni une occupation quelconque, née seulement de la détresse, ni une sorte de thérapeutique. Au contraire la prière apparaît comme un devoir « ontologique » — si on veut accepter cette désignation. La prière est ainsi une possibilité positive, caractéristique de l'homme ; la réalité elle-même nous exhorte, nous hommes, à utiliser cette possibilité qui est la nôtre. L'acte de prière à accomplir est une exigence libérant l'homme, se donnant elle-même à lui, une exigence de Dieu plutôt qu'une exi-

gence concrète de l'homme à Dieu, pour que Dieu le sauve de quelque situation de détresse. Même si nous nous trouvions dans une situation paradisiaque, dans laquelle nous n'aurions pas à souffrir et n'aurions besoin de nous soucier et de nous inquiéter de rien, même alors nous serions cependant obligés à la prière. Par là, nous ne voulons pourtant pas affirmer que nous, hommes, ne devrions pas prier dans la détresse et l'affliction ; nous voudrions seulement nous opposer au préjugé selon lequel cette situation concrète de prière, sans doute très fréquente, est considérée comme l'unique motif décisif de nous livrer à la prière.

La troisième propriété fondamentale paraît à première vue contredire la précédente. S'il est vrai que la prière est une action qui met en relation Dieu et l'homme, en les unissant ; s'il est vrai que la prière est un troisième facteur qui se distingue de Dieu, d'un côté, et de l'homme, de l'autre côté, et qu'elle ne peut être réduite à ces deux pôles de la relation, alors nous devons conclure : bien que nous, hommes, nous devons prier, nous ne sommes pas en état de le faire par nos propres forces. La prière n'est pas une oeuvre que nous puissions entreprendre par nous-mêmes. Mais si Dieu est la réalité sans limites et infinie, qui se dévoile tout d'abord à la raison philosophique comme « néant », comme négation de tout ce qui a été parcouru dans la remontée au principe suprême, alors la prière effective se trouve aussi au-delà de la puissance propre à l'homme.

Si nous concevions la prière comme notre opération propre, Dieu deviendrait une idole. Celui qui prie ainsi s'occupe avec un Dieu qui est « *sur le type de son humanité* » (12). La prière — surtout la prière de demande, car un autre acte de prière ne pourrait sans doute plus être envisagé — serait à considérer avec raison comme une extrapolation de l'expérience quotidienne de contingence. Dans le cas d'une telle représentation de Dieu et d'une telle notion de la prière, on devrait chercher le motif décisif tout à fait du côté de l'homme : dans sa lutte constante pour devenir maître des accidents fâcheux de la vie.

La prière n'est cependant pas une oeuvre souveraine de l'homme, mais un don de Dieu. L'union de Dieu et de l'homme, qui se réalise dans la prière, est le fait de Dieu seul. L'attitude fondamentale et décisive de la prière est donc la disposition à

(10) Cf. la discussion in : *La prière du chrétien*, (note 1), 1W-114.

(11) F. Heiler, *Das Gebet. Eine religionsgeschichtliche und religionspsychologische Untersuchung*, Munich, 1921, 489.

(12) M. Blondel, *L'Action*, 308.

recevoir, qui se produit comme don de soi concret. Et ceci n'est possible que si le don de soi est porté par la grâce de Dieu. Le substrat fondamental de toute prière est le dépouillement de soi et la désappropriation ; et cela s'applique aussi et avant tout à la prière de demande, dans laquelle nous, hommes, demandons la faveur de Dieu. Une vraie prière de demande, exprimée en présence du vrai Dieu, ne voudra jamais acheter le monde. Ce don de soi est la reconnaissance de notre situation de fait, une reconnaissance dans laquelle Dieu apparaît pour la première fois comme la possibilité suprême, et la prière comme l'action la plus originale.

3. Formes fondamentales

La question décisive au sujet de la possibilité pratique ou effective de la prière est donc celle de savoir si Dieu accorde à l'homme d'adopter en face de lui l'attitude de prière. Sur la présence effective d'une communication de soi divine, la philosophie ne peut pas décider. Cependant il ne lui est pas interdit de postuler que la parole de Dieu soit de fait adressée à l'homme et par conséquent rende possible la prière. Sur la base de ce postulat, elle est en mesure d'étudier l'acte de prière en tant que fait théologique et surnaturel dans ses aspects anthropologiques.

Nous présumons l'espèce la plus élémentaire de la divine communication de soi : celle du Nom divin. Soit que Dieu manifeste réellement son nom à l'homme, soit que l'homme désigne par ce nom ses expériences avec la divinité. Par le nom, le divin reçoit une figure déterminée, que l'on peut invoquer (13). De l'acte de prière il fait partie que le Nom divin soit proclamé et que Dieu soit ainsi invoqué.

La communication du Nom de la part de Dieu seul ne fonde pas encore la relation entre Dieu et l'homme. La communication de Dieu ne s'accomplit que dans l'acte, par lequel l'homme la reçoit. Sans doute cette réponse de l'homme est produite et rendue possible par l'initiative de Dieu, cependant elle est un acte original de l'homme. Le fait de prononcer le Nom divin en tant que l'action par laquelle l'homme se tourne vers Dieu, est entièrement un acte de Dieu et entièrement un acte de l'homme. C'est pourquoi cette action n'est ni simplement divine ni sim-

plement humaine. Parce qu'elle unit en elle Dieu et l'homme, parce qu'elle doit tout ce qu'elle est aux deux, elle a un caractère théandrique. C'est dans cette action divino-humaine qu'est enraciné le rapport de l'homme à Dieu. Une telle action de prière constitue réellement une nouvelle réalité. Elle ne se laisse pas réduire à ses deux pôles.

Ainsi se transforme la question de la possibilité de la prière. Il ne s'agit pas simplement de savoir si l'homme peut trouver la parole que Dieu écouterait. Si nous partons de la dualité du rapport à Dieu — ici l'homme, là-bas Dieu — alors nous nous demandons avec raison si la parole de l'homme est en mesure d'établir la liaison entre Dieu et l'homme. A proprement parler, nous devrions partir de ce que cette relation ne peut exister que sur la base d'une union préalable de Dieu et de l'homme, une union qui est sans cesse réalisée à nouveau dans la vraie prière. Toute prière personnelle ne peut être dite qu'au sein d'un cadre qui a été ouvert par une prière absolument primitive. C'est dans cette prière que doit entrer tout homme qui prie, pour la reproduire dans sa prière personnelle ; de cette manière seulement se constitue pour lui la relation à Dieu. Même s'il peut sembler qu'en priant on cherche d'abord la présence de Dieu et l'union avec lui, au fond cette recherche et l'union désirée présupposent que Dieu et l'homme sont toujours déjà reliés et unis l'un à l'autre. En priant, nous vivons déjà à partir de ce à quoi nous tendons dans la prière (14).

La prière — sur la base de l'union qu'elle produit — relie Dieu et l'homme. Elle est pour ainsi dire le lieu où Dieu entre dans la structure réelle de l'homme, où l'homme de son côté entre encore une fois vraiment dans le rapport entre Dieu et la réalité extradivine. Sur la base de la médiation fondamentale se réalisent ainsi les deux autres, médiations. Ou en termes plus exacts : l'unique médiation se produit de l'une ou de l'autre manière. Déjà la désignation verbale exprime que la prière de demande est ressentie comme la forme la plus élémentaire de

(13) Cf. G. van der Leeuw, *Phänomenologie der Religion*, Tübingen, 1970, 155-170 : « La puissance et la volonté concrétisées dans le nom ».

(14) En ce sens, nous comprenons le conseil que donne saint Benoît au chapitre 19 de sa règle : la norme de la prière n'est pas le sentiment intérieur, mais ce que dit la voix : le Notre Père et les psaumes, toutes ces paroles sont des actions théandriques de prière. A ces paroles notre esprit, notre mentalité doit s'adapter : « *ut mens nostra concordet yod nostrae* ».

toute prière (15). La prière de demande s'élève là où l'homme est exposé à la division et à la déchirure de sa propre réalité. La présence demandée de Dieu écartera ce malheur, du fait que Dieu confèrera à l'homme une relation à la réalité, qui le rendra heureux parce qu'elle le comblera.

Ici se montre ensuite la tension intérieure de cette prière et de la prière en général. La médiation divine a un caractère théandrique ; dans la réalité de l'homme, Dieu est uniquement présent en tant qu'uni à l'homme. Cette union de Dieu et de l'homme ne concerne pas tant le contenu de la prière, ce que l'homme demande à Dieu, mais plutôt l'action de la prière comme telle. La prière en tant qu'acte et action unit Dieu et l'homme, quelle que soit la situation concrète dans laquelle cette prière est prononcée. Pour cette raison justement, l'homme ne peut supporter qu'en priant toute détresse et toute affliction, même l'éloignement de Dieu et l'abandon de Dieu. La consolation que procure la prière de demande ne consiste sans doute pas seulement en ce que l'homme qui prie croit fermement que Dieu peut écarter le malheur. Au contraire nous devons souligner que la prière déjà comme action rend présent ce à quoi l'homme aspire en priant. Ainsi la situation de celui qui prie s'est malgré tout modifiée ; dans l'acte même de prier est déjà devenu réalité ce que l'on demande dans la prière. L'efficacité de la prière de demande, nous la cherchons avant tout en ce qu'elle anticipe comme action ce qui est encore absent (16).

La prière de demande se caractérise par le fait que celui qui prie attend de Dieu qu'il fasse siens les intérêts et les malheurs humains. Dieu est pour ainsi dire placé du côté de l'homme. De cette première forme, nous distinguons la seconde forme fondamentale de la prière : l'homme se laisse introduire dans le rapport de Dieu à la réalité de telle sorte qu'il s'identifie maintenant avec les intérêts de Dieu. Ici aussi, il est vrai de nouveau que l'homme ne peut se tenir dans le monde de Dieu que parce qu'en priant il est uni à Dieu. La fonction médiatrice qu'il exerce a également un caractère théandrique. Déjà l'acte de

prière comme tel réalise ce qui importe à Dieu dans sa relation à l'homme comme à la réalité en général : tout ramener à Lui pour être ainsi uni à tout.

Le caractère le plus marquant de cette prière est son oubli de soi, son désintéressement. Alors ce qui importe, ce n'est plus la situation concrète de l'homme. En vérité, l'homme qui prie ainsi ne demande plus rien. Au centre ne se trouve pas la personne même de l'orant, mais Dieu dans sa relation à la réalité universelle : celle-ci est alors encore vue en tant qu'elle se distingue de l'homme qui prie. La prière de demande — parce qu'elle se rapporte à l'orant lui-même — a plutôt un caractère exclusif. La deuxième forme fondamentale — justement parce que l'orant est orienté d'une manière désintéressée vers Dieu et toute autre chose — a un caractère inclusif. C'est une prière dans laquelle l'orant ne pense plus à lui-même ; c'est une prière sans demande personnelle. Si cette prière est malgré tout une demande, elle est cela comme intercession. L'homme — uni à Dieu dans la prière — prend parti pour Dieu auprès de la réalité non divine. « *Prier — cela signifie pour un moi, assurer le salut des autres au lieu de faire son propre salut* » (17).

REMARQUE finale : nous nous sommes efforcés de procéder d'une manière strictement philosophique. Comme tel, notre essai ne doit rien à la théologie. Mais nous ne pouvons maintenant pas nous empêcher de dire en tant que chrétien croyant que, dans les derniers paragraphes, nous avons constamment tourné autour d'une personne : Jésus-Christ, le Fils fait homme du Dieu vivant. Toute prière, ses propriétés fondamentales et ses formes fondamentales, reçoivent en Lui leur fondement théologique. Il serait donc possible de lire ces développements en allant de leur fin à leur commencement. Alors il pourrait apparaître que la prière chrétienne ne correspond pas seulement à la dignité de l'homme, mais la réalise aussi vraiment.

Anton E. van HOOFF, o.s.b.

(traduit de l'allemand par Robert Givord)

(titre original : « Sollen wir Menschen beten? Einige philosophische Überlegungen »)

(10) E. Levinas, « De la prière sans demande. Note sur une modalité du judaïsme », in : *Les études philosophiques*, 1984, 157-163 ; citation, p. 162.

Anton-Emmanuel Van Hooff, o.s.b., moine de l'abbaye St Benedictusberg, Vaals (Hollande). Né en 1944 à Heerlen (Hollande) ; entré en 1963 dans l'ordre bénédictin. Doctorat en théologie à Fribourg-en-Brigau avec une thèse sur la notion de foi chez le jeune Maurice Blondel. Chargé de cours de philosophie spéculative et de philosophie de la religion ; membre du Comité de rédaction de l'édition néerlandaise et flamande de *Communio*.

(15) Cf. J. Pokorny, *Indogermanisches etymologisches Wörterbuch*, Berne, 1959, vol. 1, 114 au mot *bhedh* ; ibid. 821, au mot *perk* ; S. Feist, *Vergleichendes Wörterbuch der gotischen Sprache*, 3 1939, 88 au mot *bida* ; A. Walde et J.P. Hofmann, *Lateinisches etymologisches Wörterbuch*, Heidelberg (3), 1954, vol. 11, 346, au mot *posco* (je dois ces indications à H.C.J. Seelen, Heerlen). Aperçu bibliographique, voir : H.-M. Barth, *Wohin — woher mein Ruf? Zur Theologie des Bittgebets*, Munich, 1981.

(16) Cf. G. Greshake, « Grundlagen zu einer Theologie des Bittgebets », in : G. Greshake et G. Lohfink (dir.), *Bittgebet — Testfall des Glaubens, Mayence*, 1978, 32-53 ; surtout p.45-53.

Jan-Hendrik WALGRAVE

L'expérience des mystiques

La prière est un chemin vers Dieu : la vie des mystiques atteste cette pédagogie divine qui conduit de la méditation à la contemplation, expérience immédiate de Dieu dans l'union, où l'orant est dépouillé de tout pour recevoir la vie divine.

EN général, la prière enveloppe toutes les activités de notre vie par lesquelles, reconnaissant et acceptant que nous sommes de Dieu, nous nous adressons à Lui. Le motif le plus fondamental de la prière consiste donc à reconnaître que, en tant que créatures de Dieu, nous lui appartenons entièrement et que, par conséquent, nous Lui devons tout notre être et notre avoir. C'est à cause de cela précisément que la prière est un acte de religion.

Le premier acte qui découle directement de cette reconnaissance est une volonté prompte de suivre en toutes choses la volonté de Dieu. Cet acte, saint Thomas le nomme la *dévotion*, sens premier et propre de ce mot (1). L'homme vraiment dévot, conscient de sa dépendance complète à l'égard de Dieu, Lui répond par une attitude d'attachement inconditionnel et dévoue sa vie entière à l'accomplissement de sa sainte

volonté. Il s'en suit une communion de vie *cor ad cor*. Ce que nous faisons alors dans ce rapport de communion est « prier », dans le sens plénier de ce mot.

L'attitude fondamentale de celui qui prie est une attitude universelle de demande ou d'invocation (2). Car, pour parler avec sainte Catherine de Sienne, le rapport entre nous et Dieu est un rapport entre celui qui par lui-même n'est rien et n'a rien et Celui qui par lui-même est tout et a donc tout à nous donner.

Cette demande universelle est à considérer sous un double rapport. D'abord, tout ce que nous demandons pour nous-mêmes, par exemple notre pain quotidien, s'inscrit dans une demande générale : celle de nous donner la force d'accomplir ou d'accepter sans réserve la volonté de Dieu et d'atteindre la vie éternelle. Puis, tout ce que nous Lui demandons pour une cause quelconque est enveloppé et conditionné par la demande absolue : « Que ta volonté soit faite sur la terre comme au ciel ». C'est à partir de cette attitude d'abandon confiant que se déploie la vie de la prière dans sa totalité. Celui qui demande et celui qui donne, comme l'acte de demander et celui de recevoir, forment ensemble une seule structure. Car si nous portons notre attention sur la grandeur, la bonté et l'amour de Celui qui donne, notre cœur éclate en louange de sa gloire : « Que ton nom soit sanctifié ! ». Si nous nous rendons compte de ce que nous-mêmes ne sommes qu'un don de Dieu et que c'est de Lui que tous les dons nous viennent, nous Lui rendrons grâce avec joie. Et si nous prenons vraiment conscience de nos infidélités, c'est avec repentir et un désir de pénitence que nous implorerons son pardon : « Pardonne-nous nos offenses ». Tous ces moments de la prière, fondés dans un seul rapport entre Dieu et notre âme, passent constamment de l'un à l'autre.

Le chemin vers Dieu

Tout ce que nous venons de dire doit être vu et compris à l'intérieur du mouvement qui nous pousse vers notre destinée finale vers laquelle d'ailleurs tout le mouvement cosmique nous accompagne, « *l'amour qui meut le soleil et les autres étoiles* » (Dante). « Que ton règne vienne ». Pour nous cette destinée finale est d'être unis à Dieu, *uniri Deo*, dit saint Thomas, et il ajoute : « *Cette influence du vouloir de charité sur la prière nous portera doublement vers Dieu : 1. du point*

(1) Saint Thomas d'Aquin, *Somme Théologique*, II-II, q. 82.

(2) *Ibid.*, q. 83. Par *oratio*, saint Thomas entend ici prière de demande.

de vue de l'objet de nos demandes : ce que nous devons principalement demander à Dieu dans nos prières, c'est en effet l'union à Dieu [...] ; 2. du point de vue du sujet qui prie. Il lui faut en effet avoir accès à celui à qui il s'adresse, et l'approcher (accéder), localement si c'est un homme, spirituellement s'il s'agit de Dieu. C'est ce qu'indique Denys en ajoutant : `Quand nos prières invoquent Dieu, l'esprit à découvert, nous sommes face à Lui' ; et c'est aussi ce que dit Damascène lorsqu'il définit la prière comme `une élévation de l'intelligence à Dieu'» (3).

Vivre est agir vers une fin. Mais la vie humaine est une activité qui se dirige vers sa fin librement sous la loi d'une vocation. Cette vocation de l'homme est *d'être uni à Dieu*. Et l'acte qui nous unit proprement à Dieu est la « charité », ou l'amour réciproque entre Dieu et l'homme. Par la charité Dieu est en nous et nous sommes en Lui (*Jean* 17, 23-26 ; *1 Jean* 2, 6.23). En vertu de l'union d'amour Dieu devient pour nous le seul centre autour duquel notre vie tourne avec tous ses désirs et ses soucis. D'ailleurs, par l'acte créateur Dieu est déjà depuis l'origine le centre de notre être et de tous les êtres. Il nous est intimement présent. Notre centre naturel, initial et inchangeable devient ainsi, dans la réalisation parfaite de notre liberté pour Dieu, le centre surnaturel, final, personnellement choisi et approuvé. Avec la grâce de Dieu nous devons, par notre activité, nous élever à ce que nous sommes déjà et toujours à la manière d'une vocation (4).

L'union avec Dieu n'est pas une simple jonction mais une « unité », en un sens profond qui dépasse nos puissances de représentation. Dans cette union nous ne pouvons rien ajouter à la perfection infinie de Dieu. C'est donc nous qui sommes intégrés à Lui, mais d'une manière telle que non seulement nous n'y perdons rien de notre existence substantielle mais qu'au contraire celle-ci se réalise en nous à la perfection. Par la charité nous formons avec Dieu une *unité-en-dualité* que notre pensée, liée ici-bas à des représentations spatiales, est incapable de saisir.

Les plus grands parmi les Pères de l'Eglise, en accord avec les mystiques, disent tout simplement que dans l'union la plus haute avec Dieu nous sommes divinisés. Ainsi dans leurs formules centrales de l'économie du salut, «*Dieu s'est humanisé afin de nous diviniser*» ou «*Dieu est devenu homme pour faire de nous des dieux*». Le mouve-

ment descendant de Dieu et le mouvement ascendant de l'homme, ainsi décrits, doivent être compris comme simple vérité et non comme des métaphores dangereuses. Ce que l'homme dans son orgueil voulait devenir indépendamment de Dieu, notamment « être semblable à Dieu », Dieu lui-même nous le donne en vérité lorsqu'il s'unit à nous par sa grâce.

Il est évident que dans l'unité religieuse Dieu et l'homme divinisé ne sont pas comme des partenaires égaux. Car, de même qu'en vertu de la création nous dépendons entièrement de Dieu et lui appartenons, ayant donc en Lui notre existence et notre vie humaines, ainsi nous recevons notre divinisation par la grâce entièrement de Dieu de sorte que c'est en Lui que nous jouissons d'une existence et d'une vie divines. «En cela est l'Amour: ce n'est pas nous qui avons aimé Dieu, mais c'est lui qui nous a aimés... Lui nous a aimés le premier» (*1 Jean* 4, 10-et 19). Dans tout ordre d'une existence et d'une vie cette primauté absolue de l'amour divin (5) doit être affirmée sans réserve, même si aucune réflexion théologique n'est capable d'exprimer ce mystère d'une manière adéquate.

Connaissance de Dieu

Il n'y a pas d'amour sans une certaine connaissance. Aimer Dieu suppose donc une certaine connaissance de Lui. Mais sur ce point également nous devons nous souvenir humblement que notre pensée humaine articulée reste toujours liée à des représentations sensibles spatiales. L'amour ne découle pas distinctement de la connaissance dans un ordre causal schématisé avec les catégories d'espace et de temps. Les deux actes sont comme réciproquement inhérents l'un dans l'autre. On peut dire qu'on aime quelque chose parce qu'on en reconnaît la bonté et dans la mesure où on la saisit (accent thomiste). Mais on peut dire également que l'on découvre la bonté de quelque chose dans la mesure où on l'aime. C'est l'intelligence qui reconnaît ce que l'amour dévoile (accent schélerien). Ces deux affirmations ne se contredisent point. Elles sont dialectiquement unes. Plus on aime, mieux on connaît. Plus on connaît, plus profondément on aime. Mais ce «plus», dit de la connaissance, ne consiste pas dans un élargissement de la connaissance conceptuelle théologique, mais dans l'appro-

(3) *ibid.*, q. 83, a. I, ad 2 (tr. fr. 1. Messenier, ed. Revue des Jeunes, t. 22, p. 75).

(4) Saint Jean de la Croix, *Vive flamme d'amour*, dans *Obras (B.A.C.)*, 986. Voir le beau commentaire d'Elisabeth de la Trinité dans *Traité spirituels, Œuvres*, éd. De Meester, Paris, 1980, 99 s.

(5) *Yersticheit, dit Ruysbroeck*. C'est par les mots « *Gods eerstigheid* » que le poète flamand Guido Gezelle (1830-1899) termine un de ses plus beaux poèmes (*Guido Gezelle's dichtwerken*, ed. F. Baur, t. II, 138).

fondissement, la pénétration toujours plus assurée dans la réalité elle-même. Il ne s'agit pas de «savoir» mais de réaliser, comme dit Newman. Cette distinction entre la saisie intellectuelle notionnelle et la saisie réelle, faite par Newman et approfondie par M. Blondel dans *Le Procès de l'intelligence*, doit devenir le noyau même de l'épistémologie religieuse. Dans l'actualisation parfaite et finale de la vie spirituelle *unio amoris* n'est pas autre chose que *visio beata* comme si l'union était une conséquence secondaire de la vision. Elles se compénètrent parfaitement l'une l'autre. La question de savoir laquelle des deux dépasse l'autre en perfection devient une question vaine. Dans la mesure où l'homme, dans le tissage vital de la connaissance et de l'amour, s'approche de son objet (*accedit ad Deum*) l'amour et la connaissance se compénètrent davantage. A l'unité de la Vérité et de la Bonté parfaitement identiques dans la réalité divine, correspond dans le sujet humain une unification croissante de ses actes spirituels distincts par lesquels il se dirige vers l'être divin : la connaissance, l'amour et l'admiration extatique.

Les phases de la vie d'oraison

La prière consiste à élever son esprit vers Dieu par la connaissance, l'amour et l'admiration, *ascensus mentis in Deum*, comme saint Thomas le disait plus haut avec Jean Damascène. S'il en est ainsi, il doit être vrai que, suivant la nature même de l'homme, et en conformité avec le caractère « économique » et « pédagogique » de la méthode que suit la Providence divine, notre mouvement ascendant vers Dieu doit s'accomplir normalement par étapes successives. C'est d'ailleurs un fait d'expérience indiscutable.

Il y a d'abord la prière occasionnelle que tout chrétien apprend ordinairement dans une société chrétienne. Cette prière pourrait être et rester une simple participation à la prière en commun, avec l'Eglise d'abord dans son culte liturgique, ensuite dans les différentes formes de réunion religieuse, fixes ou intermittentes, parmi lesquelles celle toute naturelle de la famille chrétienne est de loin la plus fondamentale. Il y a aussi des habitudes de prier à certaines occasions journalières : matin et soir, repas, mise au travail, décision importante. Enfin, n'oublions pas le cri spontané du cœur en des circonstances de bonheur ou de malheur inattendues, etc. Cela se rapproche déjà d'une certaine vie marquée de prière, mais la vraie vie de prière ne commence qu'au moment où l'on s'applique à elle pour elle-même, pour chercher Dieu avec son cœur, comme un savant s'applique à ses recherches et à ses études. Plusieurs formes sont possibles : se laisser guider par un

livre de prières, écouter la parole de Dieu dans l'Écriture pour la laisser parler au cœur, prendre le temps pour exprimer devant Dieu par intervalles les sentiments que cette parole éveille dans notre nature émotionnelle et surtout nos désirs de lui plaire et de nous mettre à son service. On peut aussi laisser parler dans son cœur les gestes et les témoignages des saints pour nous imprégner de leurs leçons et de leurs dispositions exemplaires. On peut enfin, comme saint François d'Assise, contempler les beautés de la nature pour s'extasier en louanges de gloire et de gratitude envers la beauté éternelle qui se révèle à nous dans la majesté et l'aménité de ses oeuvres.

Méditation

Dans toutes ces formes de vie pieuse il y a déjà des moments de méditation. Mais la méditation au sens strict est un exercice spirituel auquel on se livre avec une certaine régularité, faisant le silence dans le cœur pour s'ouvrir autant que possible à ce que la parole ou la chose méditée ont à nous dire sur Dieu et sur notre relation à Lui.

Mais dans la méditation il y a aussi un moment actif dans notre réponse par lequel nous dirigeons l'esprit et l'âme vers Dieu lui-même. C'est le moment propre de l'oraison. Ces deux moments alternent et se compénètrent, faisant ensemble une seule action vitale rythmique.

Normalement, la méditation connaît une croissance en profondeur et en intensité, au moins si nous nous exerçons fidèlement malgré les difficultés et une certaine lassitude et même aversion souvent éprouvées par les apprentis. C'est un fait de notre nature qu'il nous est bien plus facile de nous laisser distraire par les choses extérieures, de nous laisser retirer de notre cellule intérieure, que de nous rassembler par cet acte intime que Heidegger nomme *Besinnung*, l'opposant à cette pensée purement objectivante qui se perd dans les choses et menace la civilisation tout entière. Il faut donc persévérer. Une habitude, comme une vertu, a par elle-même une tendance à croître, à s'enraciner plus profondément dans le sujet (*major radicatio in subjecta*), dit saint Thomas. Alors elle est intégrée plus fortement dans la personnalité de façon qu'on s'y adonne avec une plus grande facilité et avec joie. Ceci suppose évidemment qu'on ne l'affaiblit pas constamment par des actes contraires d'absorption complète dans l'extériorité.

Vers la contemplation

Beaucoup de ceux qui prient s'arrêtent au stade de la prière méditative. Mais les grands maîtres spirituels et les mystiques

nous avertissent constamment qu'en s'approchant de Dieu il est nécessaire de dépasser ce stade et d'entrer dans celui de la contemplation. Dans la prière méditative, disions-nous plus haut, il y a un moment discursif qui se concentre sur des paroles et des choses et que nous dirigeons selon notre jugement pratique. Mais ce moment n'est qu'un instrument pour atteindre au moment propre de l'acte de prière qui est le but que nous visons en méditant : accéder pour y rester à la sphère de la présence de Dieu où nous prenons contact avec Lui. Ce deuxième moment peut se détacher du premier. Saint Jean de la Croix (6) et l'auteur du *Cloud of the Unknowing* (7), comme d'ailleurs Ruysbroec et tant d'autres, je dirais même tous les mystiques qui ont témoigné de leur expérience de la grande crise, nous en parlent clairement. Généralement, c'est donc une crise de la prière méditative qui introduit la transition. La prière méditative commence à perdre son attrait, non par un affaiblissement du moment d'oraison proprement dit, mais au contraire par un gonflement de celui-ci qui fait pression sur l'enveloppe du discours et tend à la faire éclater. Alors le moment est venu d'abandonner la méditation et de se laisser conduire par cette nuit complète de la foi pure qui est la lumière du coeur, lumière plus aimable que l'aube (Jean de la Croix). Cette nuit, continue le saint, unit l'amant à l'aimée, celle-ci étant transformée dans l'amant divin. C'est alors l'Esprit qui prend la direction et nous attire vers le mystère obscur de Dieu. Car il s'agit d'une grâce pure, Dieu seul agit en nous. Notre contribution, si elle mérite encore ce nom, est une passivité, une réceptivité complète. Comme une fusée balistique ou un aéronef interplanétaire se détache dans son vol de l'enveloppe auxiliaire, qui d'abord l'a lancé et propulsé, et s'élève dans le vide hors de l'atmosphère vers le but visé, ainsi l'âme laisse tomber toute activité propre de parole et de représentation et prend son vol vers Dieu dans le vide de la nuit spirituelle, propulsée et attirée par Lui seul. A l'âge de 19 ans, avant son entrée au Carmel de Dijon, Elisabeth de la Trinité, lisant le *Chemin de la perfection* de Thérèse d'Avila, écrivait dans son

(6) Surtout dans la *Montée du mont Carmel*, L II, ch. 12 à 15, le grand mystique et docteur de l'Eglise traite systématiquement les problèmes de ce passage de la méditation à la contemplation (*Œuvres Complètes*, DDB, Paris, 1967, 158-174).

(7) Le *Nuage de l'Inconnaissance* est le plus célèbre des quatre petits traités écrits par un auteur inconnu vers la fin du XIV^e siècle anglais (ed. W. Johnston, Image Books, 1973). Bien qu'il reconnaisse la nécessité de la méditation pour les commençants (ch. 35, p. 93), il souligne avec un peu d'impatience la nécessité de s'en défaire pour entrer dans la contemplation : « *Rejette toutes les pensées, qu'elles soient bonnes ou mauvaises* », écrit-il dans un traité postérieur, *The Book of Private Counseling* (même édition, p. 149, cf. aussi p. 153 et *passim*).

journal : « *L'oraison, comme j'aime la façon dont sainte Thérèse traite ce sujet, lorsqu'elle parle de la contemplation, ce degré d'oraison dans lequel c'est Dieu qui fait tout, où nous ne faisons rien, où Il unit notre âme si intimement à Lui que ce n'est plus nous qui vivons mais Dieu qui vit en nous, etc., etc.* ». Et elle reconnaît dans ces paroles des moments de sa propre expérience (8).

Sur la vie contemplative et le problème conjoint de la mystique il y aurait beaucoup à dire. Nous nous limiterons à considérer la mystique telle qu'elle se présente chez les mystiques chrétiens, bien que nous sachions fort bien que la mystique fleurit abondamment dans les autres religions. L'étude comparée de ce sujet au plan le plus universel n'a pas fait jusqu'ici des progrès très significatifs mais il est déjà clair qu'elle pourrait apporter des résultats fort importants. Nous devons donc nous contenter de relever quelques traits communs du phénomène mystique.

Expérience immédiate de Dieu dans l'union mystique

Il s'agit en effet d'une expérience immédiate de Dieu. Bien que ce soit l'âme créée qui est le sujet de cette expérience, elle l'éprouve comme se faisant en Dieu. Elle appartient à Dieu et à nous. Ce qui est de Dieu et ce qui est de l'âme reste dans le vague. Car l'âme est tellement absorbée en Dieu qu'elle n'est plus réflexivement près de soi. Aucune *Selbstspiegelung*, dit Adrienne von Speyr. Et Julian of Norwich écrit : « *Je ne pouvais voir aucune différence entre Dieu et notre substance : tout était pour ainsi dire Dieu. Mais mon esprit (mind) comprenait cependant que c'était notre substance qui était en Dieu. En d'autres mots, Dieu est Dieu et notre substance est sa création* » (9). Sainte Catherine de Gênes s'exprime encore plus fortement : « *Le vrai centre de chaque homme est Dieu lui-même... Mon moi est Dieu et je ne reconnais pas d'autre moi hors Dieu... mon être est Dieu, non par simple participation mais par une véritable transformation de mon être... Dieu est mon être, mon moi, ma force, ma béatitude, mon bien, ma joie* ». Dieu, ou l'Amour, lui dit : « *Je veux vous transformer en moi et vous défaire de tout à tel point que vous ne pourrez plus voir ou sentir en vous autre chose que l'amour pur. En un mot, je veux être le*

(8) Elisabeth de la Trinité, Journal 1899-1900, dans *J'ai trouvé Dieu, Œuvres Complètes*, II, ed. De Meester, Paris, 1979, p. 32. Chez sainte Thérèse, *Chemin de la perfection*, ch. 41 : « *C'est Dieu qui fait tout* » (*Obras*, ed. B.A.C., p. 260).

(9) Julienne de Norwich (vers 1342-après 1413), *Revelations of Divine Love*, Penguin Books, 1974, 157.

Seul » (10). Car, comme le dit sainte Catherine de Sienne: « *Je suis Celui qui est, vous êtes celle qui n'est pas* » (11). La plénitude de Celui qui est veut remplir le néant de celui ou de celle qui n'est pas, l'homme étant, selon la fameuse formule de Bérulle : « *un néant capable de Dieu* » (12). On comprend que les mystiques nous avertissent que leurs balbutiements n'expriment pas au vrai la réalité dans laquelle ils vivent et que leurs paroles ne peuvent être comprises que par ceux qui en ont fait l'expérience.

Se vider de soi-même

Pour être rempli de Dieu il faut donc bien se vider de son moi et de tout ce qui s'y rattache. C'est essentiel ! L'homme, le rien, doit se rapporter à Dieu, qui atout l'être en Lui, comme ayant tout à recevoir de Lui, et il doit donc cesser de vouloir contribuer ou de se réserver pour soi quelque chose qui viendrait de lui-même ou lui appartiendrait en propre. Alors, vidé complètement de soi, il se remplit de Dieu. Cette action de faire le vide n'est pas une action que l'homme doit d'abord accomplir par ses propres forces afin que Dieu puisse ensuite le remplir par sa grâce. Dans le langage mystique paradoxal il faudrait plutôt dire que c'est Dieu qui nous délivre de nous-même et nous possède à mesure. La tâche de notre liberté n'est qu'un *fiat marial*.

Cette doctrine est si universelle chez tous les mystiques, qu'à vouloir la documenter d'une manière tant soit peu complète, on s'engagerait dans l'infini. Quelques exemples suffiront. Parmi les auteurs ecclésiastiques anciens je choisis Denys l'Aréopagite : « *Car c'est en vous éloignant de tout et de vous-même d'une manière radicale et complète que vous vous élèverez dans une pure extase pour entrer dans le rayon obscur de la sur-essence divine, ayant laissé tout et vous étant dénué de tout* » (13). Alors « *nous sommes ignorants par excès de connaissance* » (14).

(10) *Vita e dottrina* (1551), 1847, p. 26 b, 50 b, 36 b, 36 c — cité dans F. von Hogel, *The Mystical Element of Religion*, I, 1923, 265 s. Le dernier texte est cité d'après *Les oeuvres de sainte Catherine de Gênes*, Paris, 1860, 106.

(11) Raymond de Capoue, *Legenda Major*, 1, 10.

(12) Texte cité et commenté par Daniel-Rops, préface à R. Christoflour, *Spirituels et mystiques du grand siècle*, Paris, 1961, 17.

(13) *Theologia Mystica*, PG 3, 999 B — 1000 A. Voir aussi le beau texte de saint Grégoire de Nyse, *Commentaire sur le Cantique*, 11 (PG 44, 1001).

(14) Hadewijch, *Lettre* 28.

L'auteur du *Nuage* conseille à ses lecteurs de délaissé tout ce qu'ils connaissent sous « *le nuage de l'oubli* », afin de frapper avec un pur amour contre « *le nuage du non-savoir* » où Dieu est présent dans une clarté cachée. Par ces coups aveugles du désir amoureux nous touchons Dieu sans le saisir en soi par la connaissance (15). Ruusbroec qui dans ses analyses détaillées des états mystiques aime à comparer à des degrés certains aspects inséparables mais plus ou moins élevés, décrit les trois degrés les plus hauts de l'état mystique parfait comme suit : « *Se reposer en lui... abîmé par amour dans le Bien-Aimé* », puis « *s'endormir en Dieu en qui l'esprit s'échappe à lui-même* » ; enfin : « *... que l'esprit contemple une obscurité dans laquelle il lui est impossible d'entrer par la raison. Là il se sent mort et perdu et un avec Dieu sans distinction* ». Mais pour descendre ces degrés qui mènent vers les profondeurs de Dieu, « *il doit être vide et dépouillé d'images, détaché de tout ce qu'il a jamais vu ou entendu* » (16).

Il ne serait pas permis de passer sous silence l'école rhénane dont le chef est maître Eckhart, qui joint si heureusement la maîtrise de *fars dicendi* propre au théologien accompli, à cette audace du langage que donne la profondeur de l'expérience vécue dépassant tout concept. C'est lui qui souligne de la manière la plus radicale cette séparation (*Abgeschiedenheit*) ou résignation passive (*Gelassenheit*) ou « *pauvreté d'esprit* » qui est un aspect de l'expérience mystique. Il voit même un certain lien nécessaire entre « *se vider* » et « *être rempli de Dieu* ». C'est comme un seau qui se remplit d'air dans la mesure où on le vide de l'eau qu'il contient. Dans le sermon 83 il se demande ce que nous devons faire pour connaître Dieu alors qu'un Dieu qui serait conceptuellement connu ne serait pas Dieu. Sa réponse est : « *Votre 'être vous-même' doit complètement disparaître et se transférer dans son 'être Lui-même: Votre 'toi' et son Lui' doivent devenir si complètement un seul 'mien' que vous en arriviez éternellement à connaître son 'être Lui-même' et son innommable 'ne pas être' (nitheid)* ». Par ce dernier mot il entend que l'Être de Dieu est tellement élevé au dessus de tout être qu'on peut lui dénier l'être commun tel que nous le connaissons : *Ueber wesende Nitheid*. Dans cet état l'homme est vidé de soi et même vidé de Dieu « *en tant qu'il n'a ni conscience ni connaissance de ce que Dieu fait en lui ; de cette manière l'homme peut posséder la pauvreté* » (17).

(16) *Nuage* (op. cit. n. 7), 59 s.

(17) J. Ruusbroeck, *Vanden blinkenden steen* (ed. L. Moerels), 1973, 107ss.

(18) Maître Eckhart, Sermon 83, dans *Sermons*, t. 3, Seuil, Paris, 1979, 152s. et 152; Sermon 52, dans *Deutsche Werke* (ed. Quint), t. II, 496.

Ses disciples, Tauler et Suso, disent la même chose mais avec plus de prudence. Même dans son livre le plus modéré, *Le livre de la Sagesse éternelle*, Suso écrit que « dans l'union, par la contemplation, de l'âme avec la nue divinité..., plus elle s'est détachée, libérée, affranchie, plus elle s'élève librement, et plus elle s'élève librement, plus elle pénètre loin dans le désert sauvage, dans l'abîme profond de la divinité sans modes où elle est plongée, submergée, consommée dans l'union, de sorte qu'elle ne peut rien vouloir que ce que Dieu veut, et elle devient la même essence que Dieu, c'est-à-dire qu'elle jouit par grâce du bonheur dont il jouit par nature » (18). Concluons par un texte de Marie de l'Incarnation (Guyart) qui, instruite par Dieu seul, rend son expérience de la manière la plus simple et la plus sublime : « Je m'aperçus donc en cette grandeur infinie, plongée en lui, toute en lui, me connaissant tellement rien que je ne le puis exprimer. C'est là où l'âme se voit anéantie en le parfait anéantissement, qui est une connaissance qui lui est infuse, sans quelle y fasse rien de sa part, ce qui est une des plus grandes faveurs que l'on puisse expérimenter en cette vie et qui humilie davantage que l'on ne saurait dire. Et, chose admirable, en cet anéantissement, on se voit propre pour l'Amour, lui grand Tout et l'âme rien, propre pour lui qui agrée ce rien et l'a créé pour cette oeuvre, chose incompréhensible, sauf à qui l'a expérimentée » (19).

Mystique et esprit apostolique

Ce qui m'a surpris le plus en étudiant les mystiques, c'est la simultanéité et la proportion apparemment paradoxales entre la croissance de la vie intérieure et la véhémence du désir apostolique conduisant en certains cas à une absorption en apparence totale dans la vie active. « Ce sont des oeuvres que le Seigneur veut de nous » (20), voilà un des avertissements principaux que sainte Thérèse d'Avila, lorsqu'elle parle des demeures les plus intimes du château intérieur, adresse à ses filles. Marie et Marthe doivent être une (21). Selon sainte Catherine de Sienne,

(18) Henri Suso, dans J. Ancelet-Hustache, *Le bienheureux Henri Suso* (Œuvres), Paris, 1943, 370. J. Tauler, le condisciple de Suso, n'est pas moins radical que son maître lorsqu'il s'agit du détachement total : « Ainsi donc tout ce qui doit recevoir doit être pur, net et vide. C'est pourquoi saint Augustin nous dit : `vide-toi pour que tu puisses être rempli ; sors afin de pouvoir entrer... Si l'homme préparait ainsi la place, le fond, Dieu, sans aucun doute, serait obligé de remplir et, certes, complètement ; sinon le ciel se romprait plutôt pour remplir le vide. Mais Dieu peut encore beaucoup moins laisser les choses vides, ce serait contraire à sa nature, à sa justice » (Sermons de Tauler, 1, Paris, 1927, 169 s.).

(19) Dom Albert Jamet, *Le témoignage de Marie de l'Incarnation*. Paris, 1931, 181.

(20) Sainte Thérèse d'Avila, *Demeures du château intérieur*, cinquièmes demeures, ch. 3, n. II (*Obras*, 381).

(21) Septièmes demeures, ch. 4, n. 15 (*Obras*, 430).

l'âme doit toujours être prête à sortir extérieurement de sa cellule intérieure sans en sortir un moment intérieurement (22). Et comme elle en a donné l'exemple ! De même son grand homonyme, sainte Catarina Fiesca Adorno, grande dame de la noblesse génoise et une des mystiques les plus originales, ne séjournait plus jamais hors de son « paradis » — le ciel goûté sur terre — tandis que, toujours souffrante, elle parcourait les rues du matin jusqu'au soir à la recherche des pauvres et des misérables afin de les soigner de ses propres mains et réorganisait en même temps comme directrice le soin des malades dans l'hôpital central de la puissante république (23). La grande missionnaire du Canada, Marie de l'Incarnation (Guyart) admettait que, bien qu'elle ne pût jamais se permettre un moment de repos, rien ne pouvait la distraire de son expérience prédominante du bonheur que lui procurait la présence intime de Dieu. En cela elle ressemble à son noble homonyme, « la belle Acarie » qui dans les salons de Paris parut toujours sur le point de s'échapper dans un assoupissement mystique, tout comme Elisabeth de la Trinité pendant ses soirées dansantes donna l'impression d'être intérieurement absente, attirée irrésistiblement par l'aimant de « Dieu sensible au cœur ». Comme Thérèse de Lisieux, toutes deux trouvèrent enfin leur refuge dans le Carmel. La jeune fille de Dijon, Elisabeth Catez, dit que, comme Marie Madeleine, elle « pouvait chanter 'Mon âme est toujours entre mes mains; et encore ce petit mot : 'Nescivi' (j'ignorais). Oui, elle ne savait plus rien sinon Lui ! On pouvait faire du bruit, s'agiter autour d'elle : 'Nescivi!' On pouvait l'accuser : 'Nescivi!' Pas plus son honneur que les choses extérieures ne peuvent la faire sortir de son 'sacré silence'... ce repos de l'abîme » dont jouissent les bienheureux (24). Madame Acarie de son côté, après avoir sauvé sa famille avec courage et savoir-faire, ayant ensuite, avec l'aide de Pierre Bérulle, installé en France le Carmel réformé, entra comme sœur laïque dans un de ses couvents où, sous la conduite de sa fille, la prieure, elle chantait joyeusement, remplie qu'elle était de Dieu, la louange de sa gloire en nettoyant les pavés, en cuisinant et faisant la vaisselle (25). Ce qui me frappe toujours d'émerveillement, c'est qu'après une période d'alternance le paradis et la terre, le repos intérieur et le zèle extérieur, finissent chez ces âmes par coïncider.

(22) Sainte Catherine de Sienne, *Il Dialogo* (ed. G. Cavallini), Rome, 1968, 1, 7 et *passim*.

(23) Voir *Vita e domina*, 1, *Vita* (1551), tr. fr. par M. Th. de Bussierre, Paris, 1860.

(24) Elisabeth de la Trinité, Dernière retraite, *Œuvres*, 158 et 160.

(25) Le livre principal sur cette bienheureuse est Bruno de J.M., o.c.d., *La belle Acarie*. 1942.

Mystique et souffrance

A cette coïncidence se joint une autre simultanéité qui nous ouvre des profondeurs insondables : celle de la souffrance la plus aiguë avec le plus haut bonheur. « *Je trouve dans mon esprit une satisfaction si grande et dans mon cœur tant de quiétude que la langue ne pourrait le dire ni la raison le comprendre ; mais du côté de mon humanité toutes mes souffrances sont pour ainsi dire pas de souffrances* », dit sainte Catherine de Gênes et un témoin déclare que la joie et la souffrance venaient toujours ensemble (26).

Dans sa *Dernière Retraite* Elisabeth de la Trinité écrit presque mourante : « *Alors peuvent survenir les agitations du dehors, les tempêtes du dedans, alors on peut atteindre son point d'onneur : 'Nescivi!' Dieu peut se cacher, lui retirer sa grâce sensible: 'Nescivi!'* » (27). Dieu seul suffit. Sa mère, Thérèse d'Avila, l'avait déjà parfaitement exprimé : « *Maintenant leur désir de servir Dieu, et qu'Il soit loué par elles et qu'elles puissent être utiles à une âme, est si grand que non seulement elles ne désirent pas la mort mais au contraire elles veulent vivre de longues années et souffrir les plus grandes peines... Et si elles savaient qu'en sortant de leur corps elles jouiraient de Dieu, cela les laisserait indifférentes ; méditant la gloire dont bénéficient les saints, elles ne désirent cependant pas se voir déjà dans cette gloire; leur gloire leur semble être de pouvoir aider en quelque chose le Crucifié...* » (28). *Aut pari aut mori*. Tous les mystiques le redisent (29).

De nouveau l'accent doit être mis sur la simultanéité, la coïncidence, la proportion : plus ils souffrent, plus parfait est leur bonheur, leur paix, leur joie. Pour l'homme naturel c'est là peut-être le plus grand mystère des saints (30).

(26) F. von Rigel, *The Mystical Element* (cf. n. 10), 199. Elle y revient souvent en formules extrêmes : si, possédée de l'amour pur, elle était jetée à l'enfer, l'enfer se changerait tout de suite en ciel (p. 347 *et al.*).

(27) *Œuvres*, 158.

(28) Septième demeure, ch. 3, n. 4 (*Obras*, 425).

(29) On ne peut que s'étonner du désir véhément avec lequel les saints mystiques prient Dieu de leur envoyer des souffrances. Déjà avant son entrée au Carmel, Elisabeth de la Trinité exprime ce désir plus de vingt fois dans son journal intime. Ainsi : « *je t'aime tant, mon cœur brûle d'un te! amour pour toi, que je ne puis vivre tranquille et heureuse, alors que toi, mon Epoux Bien-Aimé, tu souffres. Partager tes douleurs, les adoucir, porter une croix bien lourde, bien pesante après toi, voilà tout ce que j'envie* » (*Œuvres*, III, 72s.). Et sainte Bernadette : « *en est fait, dès aujourd'hui, avec le secours de votre grâce, je veux marcher sur vos traces, souffrir, me vaincre, et mourir à tout ce qui n'est pas vous, afin de vivre pour Jésus, avec Jésus et en Jésus... Qu'il me sera doux de mourir ainsi avec Jésus!* » (*Les écrits de sainte Bernadette et sa voie spirituelle*, présentés par A. Ravier, s.j., nouvelle éd., Paris-Lourdes, 1980, 365).

(30) Par analogie, cette souffrance des saints, accompagnée du plus profond bonheur, jette une certaine lumière sur le problème de la souffrance en Dieu. Souffrance n'est pas le contraire de bonheur, et donc la béatitude la plus parfaite n'exclut pas toute forme de souffrance.

Christocentrisme

La dernière citation de Thérèse d'Avila, le grand docteur de l'Eglise, met en lumière le centre de la mystique chrétienne : le Christ crucifié. C'est en Lui que nos mystiques font l'expérience de Dieu. À la lueur rouge de son sang ils voient l'abîme de leur «rien» et de leur «moins que rien», leur péché dont la laideur indescriptible fait dire à sainte Catherine de Gênes que le péché est plus laid que l'enfer. Purifiés par le sang qui coule de ses blessures d'amour, ils ne peuvent que désirer souffrir avec Lui pour l'oeuvre du Salut. La couronne d'épines que Catherine de Sienne enfonçait dans sa tête et les fleurs qui décorent le front de sainte Rose de Lima sont la même chose. Le témoignage de Thérèse de Lisieux est peut-être le plus émouvant. Souffrante dans son corps épuisé et, comme le Christ, plongée dans la nuit mystique de la déréliction intérieure (31), elle écrit dans son dernier manuscrit autobiographique : «... ô Jésus, s'il faut que la table souillée par eux (*les pécheurs*) soit purifiée par une âme qui vous aime, je veux bien y manger seule le pain de l'épreuve jusqu'à ce qu'il vous plaise de m'introduire dans votre lumineux royaume. La seule grâce que je vous demande c'est de ne jamais vous offenser!... » (32).

Foi et fidélité à l'Eglise

Un autre trait commun à tous les mystiques chrétiens est leur fidélité radicale à la foi et au dogme de l'Eglise. Saint Jean de la Croix surtout le souligne et y revient souvent avec insistance : le mystique n'outrepasse jamais les frontières de la foi. Quant au contenu, il ne croit rien d'autre que ce que les gens les plus simples croient avec lui dans l'Eglise. Mais la vérité qui, au dire de J. G. Hammann, s'est anéantie pour nous en prenant forme de parole humaine, furie et pauvre (33), le vrai mystique l'intériorise complètement dans le mouvement infini de son désir d'amour jusqu'au point où toute représentation disparaît et les mots s'arrêtent. Alors l'âme marche « *dans la foi nue... dans la nuit la plus obscure... mais qui la guide plus sûrement que le soleil de midi* » (34). Le point d'aboutissement n'est pas auto e chose que le point de départ. C'est bien le même, mais le mystique en pénètre les profondeurs essentielles jusqu'au point où il peut demander à Dieu de « *percer le voile de cette douce rencontre* » (35), le voile de la foi qui se mue en vision. Une fidélité d'enfant à la confession de foi de l'Eglise

(31) *Manuscrits autobiographiques*, Lisieux, 1957, 247.

(32) *ibid.*, 246. Les « noces spirituelles avec Jésus » sont, comme *Les noces de Magdebourg* (1936) de Gertrud von Le Fort (1876-1971), des noces de sang et de souffrance se terminant par un *Te Deum*.

(33) J.G. Hammann, *Les Méditations Bibliques* (sur 1 Samuel 9), Minuit, Paris, 1948, 151s.

(34) Saint Jean de la Croix, *Cantiques de la nuit obscure* (*Obras*, 414 et 632).

(35) *Vive flamme d'amour* (*Obras*, 979).

doit toujours accompagner ce progrès. Car cette foi définit les paramètres des véritables expériences mystiques (36). « *Si nous voulons goûter Dieu ou expérimenter en nous la vie éternelle, nous devons, dépassant la raison, entrer en Dieu par notre foi* » (37). Si un mystique se révoltait contre la foi de l'Eglise, on pourrait l'expédier sans autre forme de procès comme un mystique dévié. C'est aussi la raison pour laquelle je suis d'avis que toute tendance libéralisante qui s' imagine pouvoir échapper au poids du dogme pour trouver dans la mystique une issue vers une foi vague, libre, indéterminée, ne peut entrer dans l'Eglise, et cela de par la nature même de la mystique chrétienne.

Conclusion : le Saint-Esprit

À côté de ces constantes essentielles on rencontre dans la vie mystique des variables innombrables selon que l'Esprit, qui souffle où il veut, dirige les âmes. Dans ses belles «*questions*» concernant les dons du Saint-Esprit, saint Thomas d'Aquin dit que l'esquif qui nous porte vers le port céleste est de moins en moins dirigé par notre prudence humaine au profit de la direction divine du Saint-Esprit (38). Et puisque la volonté est la puissance spirituelle qui nous meut, cela nous ramène à cette unité de notre volonté avec celle de Dieu que les saints et les mystiques sont d'accord pour considérer comme la perfection suprême de la vie chrétienne. Ou, mieux peut-être, c'est l'obéissance parfaite. La volonté de Dieu fait en nous ou par nous tout ce qui lui plaît sans rencontrer en nous aucun obstacle, à l'exemple du Christ qui, devenant obéissant jusqu'à la mort sur une croix, est entré dans sa gloire. Après Saint Thomas, donnons pour finir la parole à la plus ignorante parmi les âmes saintes, Bernadette Soubirous : « *Aimer toujours ce que Dieu veut..., le vouloir toujours... le désirer toujours... le faire toujours... C'est le grand secret de la perfection, la clef du paradis, l'avant-goût de la paix des saints... Oui, mon Dieu, oui... en tout et partout : Oui !* » (39). À propos de sainte Catherine de Gênes, Fr. von Hügel écrit : « *Dans ses paroles les plus expressives elle place l'essence du ciel dans l'union de la volonté finie avec la volonté infinie, et cette doctrine s'harmoniserait facilement avec sa doctrine favorite du ciel commençant ici-bas* » (40).

Jan-Hendrik WALGRAVE, o.p.

(36) Dans le *Cantique spirituel* XII, 4, saint Jean compare les articles de la foi à des «*apparences d'argent* » (*semblantes plateados*) qui couvrent la substance et qui seront enlevées au ciel (*Obras*, 871 ; *Œuvres complètes* (cf. n. 6), 577).

(37) Ruysbroeck, *Vanden hlinckenden steen* (op. cit.), 71.

(38) *Somme Théologique*, lallae, q. 68, a. 2, c et ad I ; llallae, q. 45, a. 2.

(39) *Ecrits*, 371, repris p. 373. (40) F. von Hügel, op. cit., I, 392.

Jan-Hendrik Walgrave, né en 1911. Prêtre dans l'ordre dominicain en 1935. Professeur de théologie fondamentale à l'université de Louvain. Membre de la Commission internationale de théologie et du comité de rédaction de l'édition néerlandophone de *Communio*. Parmi ses publications, citons : *Newman et le développement du dogme*, Casterman, Paris-Tournai, 1957 ; *Parole de Dieu et existence*, id., 1967 ; *Cosmos, personne et société*, Desclée, Paris, 1968 ; *Un salut aux dimensions du monde*, Cerf, Paris, 1970.

François RETORÉ

La foi, chemin de l'oraison

Au-delà de la sensibilité, la prière est la rencontre de deux amours dans la foi, « bien que de nuit » — pour une infusion d'amour, dans le secret jusqu'à la sainteté.

*« Dans la nuit obscure de cette vie
Comme je connais bien, par la foi, la fontaine
bien que de nuit !
Sa clarté n'est jamais obscurcie
Et je sais que toute lumière vient d'elle
bien que de nuit ! »*

Saint Jean de la Croix

TOUT le monde le reconnaît, nous assistons à un renouveau de la prière. De plus en plus de groupes se forment, où se rejoignent des gens de tous âges, surtout des jeunes, de toutes conditions, pour apprendre à prier. Comment ne pas nous en réjouir ? Nouvelle Pentecôte, dit-on, un printemps dans l'Eglise. Une sève divine se prépare à monter, en vue de faire porter de nouveaux fruits à la Vigne du Seigneur, selon l'image biblique.

Or l'agriculteur est obligé de n'être que spectateur devant cette manifestation de la vie, sur laquelle il n'a aucun pouvoir. Son travail consiste à réaliser les conditions extérieures favorables à l'éclosion de la vie. Ainsi le voit-on, avant la montée de la sève, faire la taille de ses arbres fruitiers, couper l'extrémité des branches inutiles, parasites, afin que la vie ne soit pas gaspillée dans la production du bois et des feuilles, au détriment des fruits. Ce que le Seigneur veut, ce sont des fruits (cf. *Jean* 15, 8).

Ne serions-nous pas arrivés à une période où l'émondage est nécessaire, puisque « tout sarment qui porte du fruit » doit être émondé « pour qu'il en porte encore plus » (Jean 15, 2) ? Le temps n'est-il donc pas venu de donner un enseignement solide et pratique, qui permette à ce renouveau de la prière de porter tous ses fruits selon le désir de Dieu pour notre temps ? Où pourrions-nous puiser cet enseignement sinon auprès des grands maîtres de la spiritualité ? Parmi eux, nous en retiendrons deux que l'Eglise a mis en pleine lumière au cours de ce vingtième siècle en les déclarant docteurs de l'Eglise : sainte Thérèse de Jésus (d'Avila) et saint Jean de la Croix (1).

Au-delà de la sensibilité...

Ces deux saints excellent à décrire la prière dans son dynamisme essentiel et à en poser les fondements universels. « *Eclairé par une haute expérience de Dieu et une merveilleuse pénétration psychologique des âmes, appuyé sur une doctrine théologique qui dissimule sa puissante structure sous des formules simples et parfois symboliques, et tout orienté en ses développements vers l'ascension des âmes qu'il veut conduire jusqu'aux sommets* » (2), leur enseignement semble être tout à fait propice pour donner à ce renouveau de la prière toutes les garanties qui lui feront porter son fruit de sainteté, un fruit qui « demeure » (Jean 15, 16).

Aujourd'hui, sainte Thérèse de Jésus nous mettrait peut-être en garde contre les élans de ferveur sensible exagérés, en nous incitant à « tenir les rênes » pour en « réprimer les impétuosités ». « *Que l'âme se garde de ressembler à la chaudière qui bout d'une manière excessive, parce que l'on a jeté sans discrétion du bois sur le feu, et se répand tout entière au dehors* » (3). Autres

(1) « *Le saint de Fontiveros (lieu de naissance de Jean de la Croix) est le grand maître des sentiers qui conduisent à l'union avec Dieu. Ses écrits continuent d'être actuels et, d'une certaine manière, expliquent et complètent les livres de sainte Thérèse de Jésus.* » Jean-Paul II, le 4-11-1982, à Ségovie in *Doc. Cath.* 1982, p. 1106. Par ailleurs, n'est-il pas éloquent que soit inscrit le titre « Mater spiritualium » sur le socle de la statue de sainte Thérèse, à S. Pierre de Rome ? Rappelons que S. Jean de la Croix et sainte Thérèse de Jésus ont été respectivement déclarés Docteurs de l'Eglise universelle le 24 août 1926 et le 27 septembre 1970. Pour cet article nous nous appuyons sur la synthèse magistrale de l'enseignement de ces deux docteurs, faite par le P. Marie-Eugène de l'Enfant-Jésus, *Je veux voir Dieu*, éd. du Carmel, 1979.

(2) *Je veux voir Dieu*, p. 10.

(3) *Vie*, ch. 29, in *Œuvres complètes de Sainte Thérèse de Jésus*, trad. du P. Grégoire de S. Joseph, Seuil, 1949, p. 306. Nous utiliserons toujours cette édition. De même, pour saint Jean de la Croix, nous utiliserons la traduction du P. Grégoire de S. Joseph, éditée au Seuil, 1947.

sont les « *grands désirs* » (4) que veut pour nous la sainte, autre le débordement de la sensibilité.

Sainte Thérèse conclut sur cet aspect de la prière : « *Il faut donc une grande discrétion dans les commencements pour procéder en toutes choses avec suavité et accoutumer l'esprit à agir intérieurement, car on doit avoir grand soin d'éviter toute manifestation extérieure* » (5).

Il ne s'agit pas de minimiser l'importance de l'atmosphère de fraternité chaleureuse et de ferveur dans les réunions de prière ; il ne faut pas « éteindre l'Esprit » (1 Thessaloniens 5, 19). Toutefois, Dieu ne parle plus comme au Sinaï, au milieu des « éclairs et du tonnerre », mais comme à l'Horeb dans « *le murmure d'une brise légère* » (1 Rois 19, 12). Saint Jean de la Croix va plus loin en écrivant : « *Le Père céleste a dit une seule parole : c'est son Fils. Il la dit éternellement et dans un éternel silence. C'est dans le silence de l'âme qu'elle se fait entendre* » (6).

Ainsi est souligné brièvement dans quel sens nos deux docteurs nous orientent : vers un échange silencieux entre Dieu et celui qui prie, dans les profondeurs de l'âme. Telle est, semble-t-il, la prière qu'ils veulent enseigner. Il faut maintenant préciser davantage.

...la prière est la rencontre de deux amours

Qu'est-ce donc que cette prière silencieuse ou oraison ? Un « *commerce intime d'amitié où l'on s'entretient souvent seul à seul avec ce Dieu dont on se sait aimé* » répond sainte Thérèse (7). La « *rencontre de deux amours* », traduit souvent le P. Marie-Eugène de l'Enfant-Jésus, pour signifier que la véritable oraison se fait essentiellement dans la grâce baptismale (8). C'est

(1) « *Pour moi, je suis étonnée quand je vois combien il importe dans ce chemin de l'oraison, de s'animer à accomplir de grandes choses* » in *Vie*, p. 123 ; « *il nous est très avantageux de ne point ralentir nos désirs* » ibid. Cf. *Je veux voir Dieu*, p. 165-167.

(2) *Vie*, p. 306.

(3) *Avis et maximes*, n° 307, p. 1226. Le mot « âme » (que nous utiliserons conformément à la traduction du P. Grégoire) signifie la personne en tant qu'elle est capable de vie intérieure.

(4) *Vie*, p. 82.

(5) Cf. *Je veux voir Dieu*, p. 57-58 : « *Dieu est Amour. Il nous a créés par amour, il nous a rachetés par amour et nous destine à une union très étroite avec Lui. Dieu Amour est présent dans notre âme, d'une présence sumaturelle, personnelle, objective. Il y est en activité constante d'amour, foyer répandant constamment sa chaleur, soleil ne cessant de diffuser sa lumière, fontaine toujours jaillissante. Pour aller à la rencontre de cet Amour qui est Dieu, nous avons la grâce sanctifiante, de même nature que Dieu, par conséquent amour comme Lui. Cette grâce qui nous fait ses enfants est une aptitude à l'union, à l'échange ou au commerce intime avec Dieu, à la pénétration réciproque.* »

par la grâce, en effet, qu'est possible l'union à Dieu; parce qu'elle nous rend « *participants de la nature divine* » (2 Pierre 1, 4). Une petite goutte d'eau peut entrer en contact avec l'océan, et se perdre en lui, parce que la goutte est de même nature que l'eau de l'océan. Une flamme peut s'unir à une autre flamme parce qu'elles sont de même nature. Dieu est incréé et infini, mais notre grâce personnelle, quoique créée et limitée, est de même nature que Dieu, aussi mystérieuse que lui, et permet le contact et l'union, l'authentique union divine. Cette union est un fruit de l'oraison ; elle sera d'autant plus profonde que l'oraison sera proche de sa perfection. Si cette union se fait par la grâce qui est la vie divine en nous, l'oraison est avant tout une relation vivante. Il importe beaucoup, en effet, de ne pas confondre la pensée et la vie. L'oraison ne saurait se réduire à un exercice de l'intelligence, par exemple dans la méditation, même si cette intelligence est, dans l'oraison, un moyen nécessaire quoiqu'« *éloigné* » (9). L'oraison, c'est la « *vie* », la vie éternelle, déjà commencée sur la terre car, dans l'oraison, nous sommes en Dieu, au rythme de la Vie trinitaire.

Comment cette réalité merveilleuse aurait-elle pu « monter au cœur de l'homme » (1 Corinthiens 2, 9), si Dieu, dans la personne de son Fils Jésus, ne nous avait révélé cette Bonne Nouvelle ? Bien plus, s'il ne nous l'avait révélée comme étant le souhait de Dieu : « Comme toi, Père, tu es en moi et moi en toi, qu'eux aussi soient un en nous » (Jean 17, 21). Le Fils par nature (le Verbe) ne s'est-il pas incarné pour nous donner le « pouvoir de devenir enfants de Dieu » (Jean 1, 12) ? Que nous soyons « fils adoptifs » (Ephésiens 1, 5; Romains 8, 15) ne veut pas dire que nous le sommes seulement par un titre légal; « dès maintenant nous sommes enfants de Dieu » (1 Jean 3, 2). « Vous n'êtes plus des hôtes, vous êtes de la famille de Dieu » (Ephésiens 2, 19), affirme saint Paul, pour qui la vie chrétienne consiste, ainsi qu'il le développe tout au long de la première

Dieu Amour, toujours en action nous sollicite et nous attend. Mais il est immuable : c'est notre amour qui doit aller vers Lui. L'orientation de cet amour vers Dieu, sa recherche amoureuse, la rencontre de notre amour avec Dieu-Amour, le commerce affectueux qui s'établit aussitôt : voilà ce qu'est l'oraison d'après sainte Thérèse ». (C'est nous qui soulignons).

(9) « *Sans doute les commençants, remarque S. Jean de la Croix, ont besoin de ces considérations, de ces représentations et de ces sortes de méditations pour enflammer peu à peu leur amour et donner à l'âme un aliment par le moyen des sens (...). Elles leur servent donc comme d'un moyen éloigné de s'unir à Dieu; c'est par là que passent d'ordinaire les âmes pour arriver au terme et à la demeure du repos spirituel. Mais elles doivent se contenter d'y passer et veiller à ne pas s'y fixer, parce qu'elles n'arriveraient jamais au terme qui n'a aucun rapport avec ces moyens éloignés et na rien à voir avec eux* ». *Montée du Carmel*, p. 149-150. (C'est nous qui soulignons).

épître aux Thessaloniens, dans l'exercice de la foi, de l'espérance et de l'amour, la triade des vertus théologiques (10). Or, ces vertus, dites « théologiques », font partie de l'organisme surnaturel de notre grâce baptismale, qui est, redisons-le, vie, vie de Dieu en nous. Selon l'image de l'organisme, ces vertus sont à la vie de la grâce ce que les membres ou les organes sont à la vie physique, ou les facultés (intelligence, volonté...) à la vie de l'âme. Cette analogie peut éclairer le rôle de la foi dans l'oraison, « *échange d'amour* ». Cet échange d'amour entre Dieu et celui qui prie suppose qu'il y ait contact entre eux, entre l'homme et Dieu lui-même. Jésus identifie précisément ce contact à la foi. En effet, à l'occasion de la guérison de l'hémorroïsse, Jésus interprète le geste de la femme qui l'a touché — « qui m'a touché ? » — comme une démarche de foi : « ta foi t'a sauvée » (cf. *Marc 5, 25-34*). Il y a donc identification entre le contact et l'acte théologique de foi.

...dans la foi...

Seule, dans notre composé humain de baptisé, la grâce nous permet d'entrer en communion avec Dieu par la foi (11). Par ailleurs, puisque l'oraison est un échange d'amour, il y a une double activité, celle de l'homme et celle de Dieu. Mais, s'il est bien évident que la plus importante est celle de Dieu, la première est la nôtre. En quoi consiste-t-elle ? Avec le « *secours général de Dieu* » (12), ou grâce actuelle, elle consiste à faire un acte de foi. Le « *fides ex auditu* » de saint Paul nous amène à dire que la catéchèse est un préalable nécessaire, et que les trois activités, sensible, intellectuelle et surnaturelle, sont indispensa-

(10) Cf. *1 Thessaloniens* I, 3 : « Nous nous rappelons en présence de notre Dieu et Père l'activité de votre foi, le labeur de votre charité, la constance de votre espérance, qui sont dus à notre Seigneur Jésus-Christ ». On pourrait montrer que la « sanctification », voulue par Dieu (*1 Thessaloniens* 4, 3), consiste pour Paul dans la perfection des vertus théologiques. Cf. *1 Corinthiens* 13, 13 que l'on peut traduire par : « Dans la vie présente, la foi, l'espérance et l'amour demeurent les réalités qui seules finalement entrent en ligne de compte » (cf. note j de la TOB).

(11) Rappelons dès maintenant le principe sanjuaniste qui commande tout l'exposé de S. Jean de la Croix sur l'oraison et la contemplation : « *La foi est le seul moyen prochain et proportionné pour l'union avec Dieu* » in *Montée*, ch. 7, 8, p. 126 et 132.

(12) Cette expression signifie l'aide ordinaire de Dieu dans la première phase de l'oraison où la part active de l'homme est prédominante. Elle est à compléter par l'expression « *secours particulier* » qui est l'intervention particulière de Dieu, par les « dons du Saint-Esprit », dans la prière ; l'action de Dieu devient de plus en plus importante et réduit l'âme à une passivité de plus en plus grande : c'est la contemplation qui commence avec ce « secours particulier ». Cf. *sainte Thérèse*, p. 140 ; *Je veux voir Dieu*, p. 64.

bles, mais que seule, selon l'affirmation de saint Jean de la Croix, « *la foi donne Dieu lui-même* » (13).

Il importe d'être bien persuadé de cette vérité que, « *seule* », la foi permet le contact avec Dieu. Pour mieux nous en convaincre, le saint procède par élimination des autres moyens qu'il qualifie d'« *éloignés* » parce qu'ils ne permettent pas d'établir ce contact.

C'est ainsi que les « *sens* » ne peuvent donner directement Dieu, car il n'y a dans la création que des « *vestiges* » et non des ressemblances « *essentielles* » (14). Il les appelle « *messagers qui ne savent pas répondre à ce que nous voulons* » (15). Quant à l'intelligence, qui se meut comme en son domaine dans le monde des idées, elle ne nous donne de Dieu qu'une connaissance naturelle, « *bien inférieure à celle que Dieu nous propose dans notre fin surnaturelle* » (16). Saint Jean de la Croix nous dit, par une image symbolique, qu'elle ne peut pas aller plus loin que la « *surface argentée* » qui est la formulation dogmatique du mystère, mais qu'elle ne peut pénétrer dans l'« *or de la substance* » (17) qui est Dieu lui-même. Or, Dieu, le Dieu Vivant (non une idée sur Dieu) est notre fin surnaturelle et la foi nous le « *donne* ». La foi a, en effet, le privilège de pénétrer dans la vie intime de Dieu, dans les profondeurs du Dieu-Amour ; elle le fait en prenant pour appui une idée sur Dieu, donnée à l'intelligence par l'Écriture ou la formule dogmatique ; cette idée est comme une enveloppe humaine à l'intérieur de laquelle la foi pénètre pour toucher le mystère divin que cette enveloppe exprime adéquatement (18).

(13) *Cantique spirituel*, str. 11, 738.

(14) « *Toutes les créatures ont un certain rapport avec Dieu et retracent plus ou moins quelques vestiges de son être, selon le degré de perfection de leur nature; mais entre Dieu et elles il n'y a aucun rapport, aucune ressemblance essentielle* », in *Montée*, 11, 7, p. 127. Jean de la Croix ne méprise pas pour autant la beauté des créatures qui lui servent de moyens pour s'élever jusqu'à Dieu (Cf. *Cantique spirituel* str. 4 et 5). Cette absence de ressemblance essentielle fait qu'ils ne sont que des moyens éloignés.

(15) *Cantique spirituel*, str. 8, p. 716.

(16) *Je veux voir Dieu*, p. 459.

(17) « *Les surfaces argentées sont les propositions et les articles de foi. Pour bien comprendre ce vers et les suivants, il faut remarquer que la foi est comparée à l'argent dans les propositions qu'elle nous enseigne ; quant aux vérités elles-mêmes et à leur substance, elles sont comparées à l'or* », in *Cantique spirituel*, str. 11, p. 737. Précisons avec S. Jean de la Croix la portée de l'image : « *La foi nous donne Dieu lui-même et nous le fait connaître ; sans doute il est voilé sous les surfaces argentées de la foi, mais ce n'est pas là un motif pour qu'il ne nous soit pas donné en réalité. Si quelqu'un donne un vase d'or recouvert d'une couche d'argent, il n'en donne pas moins un vase d'or, malgré la surface argentée du vase* » (p. 738).

(18) Dans l'expression « *la foi donne Dieu* », il y a indissolublement l'acte de vertu théologale de foi et l'article de foi. L'article de foi donne une idée juste (en termes analogiques) à l'intelligence humaine ; la vertu théologale de foi, « *greffée* » sur l'intelligence

Que les sens ne puissent nous permettre d'atteindre Dieu immédiatement, cela est à peine à démontrer car « *ils perçoivent les accidents ou qualités extérieures des êtres matériels (masse, couleur, etc.) mais ne vont pas au-delà. Or Dieu est pur esprit* » (19). Que l'intelligence naturelle ne possède pas ce privilège, il importe par contre de le souligner, car ils sont nombreux, au dire de saint Jean de la Croix, ceux qui se méprennent sur la valeur de la méditation qui « *vaut tout au plus pour les commençants* » (20). Mais écoutons notre docteur : « *Une âme est-elle parvenue à quatre maravedis de méditation, et entend-elle quelques-unes de ces paroles intérieures au milieu de son recueillement, qu'aussitôt elle baptise le tout comme venant de Dieu ; elle suppose qu'il en est ainsi, et elle répète : ' Dieu m'a dit ceci. Dieu m'a répondu cela'. Or il n'en est rien ; comme nous l'avons remarqué, ce sont ces âmes qui le plus souvent se parlent ainsi à elles-mêmes* » (21). En effet, ajoute le saint : « *certains entendements très vifs et très subtils, étant recueillis dans la considération de quelque vérité, discourent naturellement avec la plus grande facilité sur des pensées, s'expriment en paroles et raisonnements pleins de sentiments, et s'imaginent ni plus ni moins que tout cela est de Dieu ; mais il n'en est rien ; c'est leur entendement qui, aidé de sa lumière naturelle, et quelque peu dégagé des opérations des sens, peut, sans un secours surnaturel, produire ce résultat et de plus grands encore. Les faits de ce genre sont nombreux (...). Elles écrivent même ou font écrire ce qui se passe en elles. Et il arrive que tout cela n'est rien, qu'il n'y a pas la substance de la moindre vertu et ne sert qu'à entretenir la vaine complaisance* » (22).

Qu'on ne s'y trompe pas, il ne s'agit pas ici d'une condamnation de l'intelligence qui est un moyen pour aller vers Dieu, mais dont il importe de rappeler les limites, en affirmant qu'il restera toujours un moyen éloigné, selon cette image si expressive : « *Dès lors que l'entendement ne peut savoir comment Dieu est, il doit nécessairement s'approcher de lui comme un vaincu (rendido)* » (23).

qui adhère à cet article de foi, pénètre dans la réalité même qu'exprime cet article de foi. Quand Jean de la Croix affirme que la foi est le *seul* moyen « *prochain et proportionné* » (donc non « *éloigné* »), c'est parce que, entre Dieu et la foi, il y a une « *ressemblance si grande qu'il n'y a pas d'autre différence qu'entre voir Dieu et croire en Dieu* », in *Montée*, 11, 8, p. 132.

(19) *Je veux voir Dieu*, p. 457.

(20) *Vive flamme*, str. 3, p. 994.

(21) *Montée*, II, 27, p. 281.

(22) *ibid.* p. 283-284.

(23) *Vive flamme*, str. 3, p. 1008.

Sainte Thérèse de Jésus met pareillement l'intelligence discursive à sa place : « *Il est bon de se servir du raisonnement pendant quelques instants (...) N'allons pas toutefois nous fatiguer à poursuivre toujours ces considérations. Faisons taire le raisonnement et demeurons près du Sauveur...* » (24). Et encore : « *Je ne vous demande pas en ce moment de fixer votre pensée sur lui, ni de faire de nombreux raisonnements ou de hautes considérations. Je ne vous demande qu'une chose : le regarder. Qu'est-ce qui vous empêche de porter sur Notre-Seigneur le regard de l'âme ne serait-ce qu'un instant, si vous ne pouvez faire plus (...) Considérez qu'il n'attend de vous comme il le dit à l'Épouse qu'un regard...* » (25).

Ce « *regard simple* » correspond à la définition de la contemplation : « *simplex intuitus* » (26). Mais ce n'est plus l'intelligence qui agit. Elle est dans le recueillement complet, tandis que la vertu théologale de foi, qui la prolonge en étant greffée sur elle, la laisse dans sa « *soumission raisonnable* » et prend contact avec Dieu, donne Dieu.

... « bien que de nuit »...

Prendre contact avec Dieu, le toucher par la foi, c'est le terme de l'activité humaine dans l'oraison, qu'on peut appeler pour ce motif « prière de foi ». Quand on est « *en Dieu* » (« *dar en Dios* » dit saint Jean de la Croix) par la foi, on ne peut aller plus loin ; la prière est parfaite dans sa part humaine. Il suffit de s'y maintenir en prolongeant l'acte de foi. Dieu lui-même intervient par les « dons du Saint-Esprit » (27) pour maintenir la foi en son objet.

En effet, la difficulté à maintenir le contact vient de ce qu'il se fait dans la nuit, nuit pour l'intelligence que la lumière de Dieu (car Dieu est « lumière ») aveugle en l'éblouissant. Sous l'action de l'Esprit Saint, qui intervient par les « dons du Saint-Esprit », l'intelligence se trouve dans l'impuissance d'agir (28). Elle le ressent douloureusement ; mais c'est le premier « *signe* » de la « *contemplation surnaturelle* » donné par saint Jean de la Croix (29). L'intelligence doit l'accepter. Si elle cédait à la tentation de

(24) *Vie*, 13, p. 136.

(25) *Chemin*, 28, p. 712.

(26) Voir les différentes définitions de la contemplation que donnent Richard de S. Victor, S. Thomas et les Salmanticenses, in *Je veux voir Dieu*, p. 405.

(27) Les « dons du Saint-Esprit » sont en quelque sorte des « organes » récepteurs que possède l'organisme surnaturel, par comparaison aux vertus qui sont des « organes » moteurs. Cf. le chapitre de *Je veux voir Dieu* qui donne un exposé pratique, p. 303-321.

(28) Cf. par exemple S. Jean de la Croix, *Montée*, 11, II, p. 154.

(29) S. Jean de la Croix expose à deux endroits les trois signes qui marquent l'entrée dans la contemplation : *Montée*, 11, I 1, p. 154 et *Nuit obscure*, I, 9, p. 512-517.

revenir alors à une activité raisonnable pour sortir de la nuit et prendre des « *bouchées de connaissances distinctes* » ou de « *saveurs sensibles* », elle aurait l'impression d'avoir trouvé un « *appui* » mais, du même coup, la foi, « greffée » sur elle, « décrocherait » de Dieu ; l'intelligence cesserait alors d'être « *absorbée* » en Dieu. Tirée « *comme un poisson hors de ces eaux pures de l'Esprit-Saint* », elle ne nagerait plus « *dans les eaux de Siloé qui coulent en silence* » et ne serait plus « *baignée des onctions du Seigneur* » (30).

La conduite de l'âme en cet état doit être une attitude docile et silencieuse qui respecte l'activité de Dieu en y ajustant la sienne. En se soumettant à une lumière infiniment plus haute, l'intelligence naturelle est purifiée et se perfectionne. Il lui faut accepter son impuissance et se rappeler que « *la foi est certaine et obscure en même temps* » (31). C'est-à-dire que la foi fait entrer nécessairement en contact avec Dieu, mais ce ne peut être que « *de nuit* ». La foi « *donne Dieu lui-même* », mais « *la foi est une nuit* » (32). Puissions-nous arriver à chanter avec saint Jean de la Croix :

« *O nuit, toi qui m'as guidée,
O nuit, plus aimable que l'aurore,
O nuit, toi qui as uni
l'Aimé avec son aimée,
l'aimée en son Aimé transformée* » (33).

Dans cette nuit, se trouvent également les sens, car ils sont totalement inadaptés à saisir Dieu ; mais l'Esprit Saint peut intervenir, ici aussi par les « dons du Saint-Esprit », pour les mettre dans un recueillement « passif » qui les oblige à se tenir en paix. Il ne faut d'ailleurs pas s'inquiéter des divagations toujours possibles, des sens intérieurs que sont, en particulier, la mémoire et l'imagination. Les sens intérieurs, nous dit en effet sainte Thérèse, sont semblables « *ces petits papillons de nuit*,

(30) Cf. *Vive flamme*, str. 3, p. 1019-1020. Il est bien vrai que l'intelligence a une tendance naturelle et un certain goût pour les idées qui sont son domaine. Cette nuit où elle est sans appui, ne lui est pas très agréable ! S. Jean de la Croix nous apprend qu'en fait l'intelligence est « sans appui et pourtant appuyée » sur l'Esprit Saint lui-même qui est sa lumière ; aussi peut-il chanter : « *J'étais dans les ténèbres et en sûreté... Je n'apercevais rien pour me guider que la lumière qui brûlait en mon cœur. Elle me guidait plus sûrement que la lumière de midi...* » (*Montée*, str. 2,3,4).

(31) S. Jean de la Croix, *Montée*, II, 2, p. 98.

(32) *Ibid.*, p. 100-101. « *Marchant ainsi dans la nuit, l'âme s'avance à grands pas vers l'union avec Dieu par la foi, qui, toute obscure qu'elle est, lui donne son admirable lumière* » (p. 106).

(33) *Montée*, str. 5.

importuns et inquiets, qui ne font qu'aller et venir » (34). Elle en a fait suffisamment l'expérience pour nous certifier que s'ils sont « *importuns* », ils ne « *peuvent nuire* ». C'est pourquoi, conclut la sainte : « *A ce mal je ne connais pas de remède* » (35). Il suffit — et cela est le plus courant — que l'emprise de Dieu dans la contemplation soit « localisée » dans la faculté maîtresse, la volonté, pour que ces distractions ne soient pas volontaires. Dès lors qu'elles ne le sont pas, bien que très gênantes et déroutantes, douloureuses, elles n'empêchent pas l'union divine qui a lieu dans les profondeurs, « *au plus intime de l'âme* » on Dieu « *se cache* » (36) alors que ces divagations se produisent à la « *périphérie* ».

Ce qui compte, c'est l'union à Dieu par la foi. Avec le P. Marie-Eugène, tirons les conclusions pratiques de cet enseignement : « *Puisque la foi atteint Dieu et que Dieu, semblable à un feu consumant, est toujours en activité pour se donner, chaque acte de foi vive, c'est-à-dire accompagné de charité, met en contact avec ce foyer, place sous l'influence directe de sa lumière et de sa flamme, en d'autres termes assure à l'âme une augmentation de la grâce, participation de la nature divine. Quelles que soient donc les circonstances qui accompagnent cet acte de foi — sécheresse ou enthousiasme, joie ou souffrance — il atteint la réalité divine ; et même si je n'expérimente rien de ce contact en mes facultés, je sais qu'il a existé et qu'il a été efficace. J'ai puisé en Dieu à la mesure de ma foi, dans une mesure plus abondante même peut-être si la miséricorde divine est intervenue pour combler mes déficiences et se donner en considérant non mes mérites, mais seulement ma misère* ». Ainsi, l'oraison « *ne sera pas autre chose que la foi aimante qui cherche Dieu, et peut être considérée comme une succession d'actes de foi* » (37).

En ce contact avec le Dieu Vivant, obtenu par la foi, Dieu ne peut pas ne pas se donner, étant le « *Bien diffusif de lui-même* », « *Bonum diffusivum sui* » (38) ; il se donne. Que donne-t-il à l'âme ?

(34) *Vie*, 17, p. 169.

(35) *ibid.* Remarquons que S. Jean de la Croix note aussi les divagations de l'imagination : *Montée*, II, 11, p. 154 : « *Cette faculté a coutume d'être vagabonde même quand l'âme jouit d'un profond recueillement* ». Le danger est de s'efforcer de chasser ces distractions, ce qui du même coup fait perdre le recueillement.

(36) *Cantique spirituel*, str. I, p. 690. La strophe I du *Cant. spir.* B (trad. M. Marie du Sacrement) dit avec plus de force encore que Dieu est un Dieu *caché* ! (cf. l'édition de D. Poirot au Cerf, 1980, p. 32-38).

(37) *Je veux voir Dieu*, p. 476 et 477 ; voir jusqu'à la page 481.

(38) S. Jean de la Croix n'emploie pas cette formule mais il en dit la réalité : « *C'est une chose merveilleuse que l'amour ; il n'est jamais en repos ; il est au contraire toujours en*

... pour une infusion d'Amour, dans le secret...

Il est possible de répondre, en conservant à l'action de Dieu son caractère nécessairement mystérieux : ce sont « *des choses très secrètes* » qui « *se passent entre Dieu et l'âme* » dit sainte Thérèse (39). Écoutons nos deux docteurs nous dire ce merveilleux enrichissement que Dieu procure à l'âme : « *Il instruit l'âme et lui parle sans paroles (...) Il grave au plus intime de l'âme ce qu'il veut lui faire connaître, et là il le lui présente sans image ni forme de paroles, (...) en lui découvrant de grandes vérités ou de hauts mystères* » (40). « *D'une manière secrète et paisible, (Dieu) répand peu à peu dans l'âme une sagesse et une connaissance pleines d'amour (...) Les biens que cette communication silencieuse et cette contemplation impriment dans l'âme, sans qu'elle le sente alors, sont, je le répète, inestimables. Ce sont, en effet, des onctions très mystérieuses, et, par suite, très délicates de l'Esprit Saint; elles remplissent secrètement l'âme de richesses* » (41). Cette action divine, qui enrichit et purifie tout à la fois, « *instruit l'âme et lui apprend la perfection de l'amour* » (42). Connaissance qui conduit à l'amour, Amour qui assure la véritable connaissance par connaturalité (43).

L'âme pénètre alors de façon vivante dans les hauts mystères du Christ qui s'éclairent peu à peu. Comment en serait-il autrement puisqu'en lui « *habite corporellement toute la plénitude de la divinité* » (*Colossiens* 2, 9) et « *sont cachés tous les trésors de la sagesse et de la connaissance* » (*Colossiens* 2, 3)? Comment n'y aspirerait-elle pas puisque sa grâce, filiale, l'apparente au Christ ? Ces deux vérités montrent à quel point le Christ est « le

mouvement, comme la flamme qui se porte toujours ici et là », in *Vive flamme*, str. 1, p. 918. Cf. *Je veux voir Dieu* : « *L'Amour est toujours en mouvement pour se donner. Il ne saurait cesser de se répandre sans cesser d'être lui-même* : bonum diffusivum sui. Essentiellement dynamique et dynamogène il entraîne dans k don de lui-même tout ce qui lui appartient et il aspire à conquérir pour donner davantage ». (p. 32). « *Il absorbe en Lui-même sans détruire la personne, en transformant* » (p. 834). Dans ce dynamisme incessant, Dieu « *y trouve sa joie* » (p. 37).

(40) *Livre des Demeures*, 1, 1, p. 816.

(41) Sainte Thérèse, *Vie*, 27, p. 277.

(42) S. Jean de la Croix, *Vive flamme*, str. 3, p. 996 et 100E

(43) S. Jean de la Croix, *Nuit obscure*, II, 5, p. 558.

(44) Cf. S. Jean de la Croix : « *La connaissance de la foi (infusée par celle-ci dans l'intelligence) n'est pas une connaissance parfaite... elle est comme une ébauche... Au dessus de cette ébauche de la foi, il y a une autre ébauche, celle de l'amour...* », in *Cantique spirituel*, str. 11, p. 739. Cf. *Je veux voir Dieu*, p. 685, 687 ; cf. p. 929 : « *La lumière est donc le fruit de l'amour... Cette lumière qui procède de l'amour est de haute qualité* ». La contemplation devient « *science d'amour* » (cf. *Nuit obscure*, II, 18, p. 634).

chemin, la vérité et la vie » (*Jean* 14, 6) de la prière. C'est avec le « bon Jésus », comme dirait sainte Thérèse, que « tous doivent commencer, continuer et finir » (44). Quelle que soit l'étape où Dieu le place, celui qui prie devra chercher le Christ et demeurer avec lui, même si, à certain moment, la figure du Sauveur semble s'estomper. En effet, dans la nuit purificatrice, les traits du visage de Jésus que l'on aimait à considérer, peuvent sembler disparaître sous l'envahissement de la lumière divine ; il n'en reste pas moins un certain sentiment de la « présence amie » qui jaillit de l'obscurité elle-même. Sur les sommets, l'âme retrouve en plénitude le Bien-aimé en qui elle a été transformée ; elle peut alors s'écrier en toute vérité : « Pour moi, vivre c'est le Christ » (*Galates* 2, 20).

Mais en attendant ces « clartés d'aurore » où la lumière du « Soleil de Justice » donne tout son éclat, nous avons pu décrire cette action mystérieuse de Dieu car, bien que secrète, elle a des effets dans notre psychologie naturelle. Pour ne pas être trop déconcerté, il faut donc savoir que l'action positive de Dieu est habituellement perçue de façon négative. Les effets sont antinomiques. Il faut être reconnaissant à saint Jean de la Croix de nous l'avoir expliqué, pour nous permettre de « tenir » dans la prière, dans l'oraison, sans rien voir, ni rien sentir. L'Esprit Saint, qui vient « au secours de notre faiblesse parce que nous ne savons pas comment prier » (*Romains* 8, 26), est « Esprit de vérité » (*Jean* 14, 17). Comme vérité, il est lumière, mais cette lumière divine, transcendante, aveugle et met l'intelligence dans la nuit. Par ailleurs, il est aussi « force d'en haut » (*Luc* 24, 49), mais celle-ci nous écrase et nous fait sentir notre faiblesse. La volonté, comme l'intelligence, est alors dans la nuit, car la force de Dieu « donne toute sa mesure dans la faiblesse » (*2 Corinthiens* 12, 9) de l'homme. Comme il est important de savoir que, dans la contemplation, ces signes, apparemment négatifs, peuvent devenir la preuve d'une action authentique de Dieu.

...jusqu'à la sainteté

Cette action, dont les effets sont perçus différemment suivant les facultés qu'elle atteint, consiste essentiellement dans une

(44) *Vie*, 13, p. 130. Cf. S. Jean de la Croix, *Montée*, II, 20.

infusion d'amour : « l'amour de Dieu est diffusé dans nos cœurs par l'Esprit Saint qui nous a été donné » (*Romains* 5, 5). Cet amour est comparable à du « levain » (cf. *Matthieu* 13, 33), à un ferment divin capable de nous diviniser déjà en cette vie (45), jusqu'à l'« union transformante » (46). C'est un des fruits, le plus élevé et le plus précieux de l'oraison. Mais il ne s'obtient qu'à la faveur de la « nuit obscure », nuit de la foi par laquelle il est nécessaire de passer (47). L'oraison est donc bien une « prière de foi », qui réalise le contact, permet l'« échange d'amour », divinisateur quand l'Esprit d'Amour intervient.

La puissance de la foi théologale est donc considérable puisqu'elle est le seul chemin qui conduise à l'union divine : « plus une âme a de foi, plus elle est unie à Dieu » (48). Sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus l'avait bien compris : « Après tout, cela m'est bien égal de vivre ou de mourir. Je ne vois pas bien ce que j'aurai de plus après la mort que je n'aie déjà en cette vie. Je verrai le bon Dieu, c'est vrai ! Mais pour être avec lui, j'y suis déjà tout à fait sur la terre » (49).

Effectivement, en cet état, il ne manque que la vision. En attendant que la « toile se rompe » (50), « car nous voyons à présent, dans un miroir, en énigme, mais alors ce sera face à face » (*1 Corinthiens* 13, 12) ; en attendant de remonter « au Foyer de l'Amour » (51) de la Trinité Sainte et « de se trouver

(45) « Lorsque l'âme est en cet état, elle ne peut produire des actes par elle-même ; c'est l'Esprit Saint qui les produit tous ou qui la porte à les produire. Dès lors qu'elle est divinisée et mue par Dieu, tous ses actes sont divins » dit S. Jean de la Croix, *Vive flamme*, str. 1, p. 915, cf. p. 919.

(46) S. Jean de la Croix et sainte Thérèse parlent plus volontiers de « mariage spirituel ». Le P. Marie-Eugène distingue l'« union transformante » comme étant la réalité elle-même de l'état spirituel qu'est le « mariage spirituel », à savoir « la charité en sa plénitude transformante et unissante » (p. 990). Il précise que la sainteté elle-même n'est pas toujours accompagnée de phénomènes mystiques et qu'elle peut se cacher sous une vie toute ordinaire. Cf. *Je veux voir Dieu*, p. 989 sv.

(47) S. Jean de la Croix insiste sur la nécessité de cette nuit. C'est même pour cela qu'il se décide à écrire. Cf. *Montée*, prologue, p. 20.

(48) S. Jean de la Croix, *Montée*, II, 8, p. 132.

(49) *Derniers entretiens*, Cerf, 1971, le 15 mai, p. 208-209.

(50) S. Jean de la Croix, *Vive flamme*, str. 1, p. 935 sv.

(51) Sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus, *Manuscrits autobiographiques*, coll. « livre de vie » n°7, office central de Lisieux, 1957, p. 233.

avec le Christ » (52), acceptons de ne pas cheminer dans « la claire vision » (cf. 2 Corinthiens 5, 7). Puisqu'elle donne Dieu, livrons-nous à l'oraison, « prière de foi ».

François RETORÉ
Prêtre de Notre-Dame de Vie

(52) S. Jean de la Croix, *Vive flamme*, str. 1, p. 937.

François Retoré, né en 1921, ordonné prêtre en 1944. A été supérieur du séminaire de Richemont (Charente). Responsable de la branche sacerdotale de l'Institut Notre-Dame de Vie (Vaucluse). Il assure les conférences au Centre Spirituel de l'Institut N.-D. de Vie. Il a écrit : « Ste Thérèse d'Avila et l'enfance spirituelle » (Actes du colloque de Venasque sur Ste Thérèse d'Avila, 1983), et plusieurs articles dans la Revue *Carmel* dont "Le Prêtre" (Numéro spécial, mars 1968, sur le Père Marie-Eugène de l'Enfant-Jésus O.C.D., fondateur de l'Institut N.-D. de Vie).

Antoine GUILLAUMONT

Prière continuelle ou prière exclusive

Le cas des messaliens

La prière est l'activité essentielle de la vie religieuse, encore ne doit-elle pas être privilégiée de façon absolue ni exclusive, au détriment des sacrements et au mépris de la prière de l'Eglise ainsi que de toute activité utile, tel le travail manuel.

VERS 370, apparurent dans les rues d'Antioche de curieux personnages, portant un grossier vêtement d'ascète et de longs cheveux, des vagabonds qui, ayant renoncé, disaient-ils, à leurs biens et à toute possession sur la terre, couchaient dans les rues et sur les places, du moins à la belle saison, hommes et femmes mêlés ; n'ayant rien et ne travaillant pas, ils vivaient de l'aumône et prétendaient consacrer tout leur temps à la prière ; pour cette raison on les appelait « messaliens », d'un mot syriaque qui veut dire « ceux qui prient », en grec « euchites ». Ils appartenaient à un mouvement qui était né, quelques années auparavant, dans la région d'Edesse, en Mésopotamie.

L'évêque d'Antioche, Flavien, s'étant fait amener l'un des chefs, lui fit avouer des opinions hétérodoxes. Chassés de la

région d'Antioche, les messaliens se répandirent dans les provinces méridionales de l'Asie Mineure, au point que les évêques de ces provinces, en un synode tenu à Sidè, en Pamphylie, vers 388, durent prendre contre eux les premières mesures canoniques. Peu après, ces mesures furent réitérées et portées à la connaissance de tous les évêques du diocèse d'Orient à la suite d'un autre synode, réuni par Flavien, à Antioche même. Au V^e siècle, les évêques de Constantinople, alertés à leur tour, s'associèrent à l'action menée par leurs collègues d'Antioche et l'on en vint ainsi à la condamnation solennelle des opinions messaliennes qui fut prononcée au concile d'Ephèse, en 431. Trois ans auparavant, une loi de Théodose avait expulsé, en principe, les messaliens du territoire de l'Empire. Des activités messaliennes, ou du moins considérées comme telles, sont cependant attestées jusque vers le VII^e siècle. Les messaliens furent également poursuivis dans l'Eglise nestorienne de Perse ; leurs activités sont dénoncées et des mesures prises contre elles dans les actes des synodes qui se tinrent, au cours des V^e et VI^e siècles, au siège patriarcal de Séleucie-Ctésiphon (1).

Les opinions messaliennes sont connues par ce qu'en ont dit les hérésiologues qui les ont combattues, notamment Epiphane de Salamine et Théodoret de Cyr, et aussi par un certain nombre de propositions qui, extraites d'un ouvrage messalien condamné à Ephèse, sont conservées par Timothée, prêtre de Constantinople, et par saint Jean Damascène (2).

Les messaliens pensaient que seule la prière assidue, continue, telle qu'eux-mêmes la pratiquaient, parvient à expulser le démon qui, par suite de la prévarication d'Adam, habite en tout homme, physiquement attaché à lui depuis sa naissance (Timothée 3 et 1). Pour cela, en effet, le baptême conféré par l'Eglise est inefficace : s'il peut effacer les fautes antérieures, il est incapable d'extraire les « racines du péché » (Timothée 2) ; aussi bien, encore après le baptême, le fidèle reste-t-il « pétri » avec le péché (Jean Damascène 5). Ces racines, qui sont le démon lui-même, seule la prière a la force de les arracher. C'est aussi grâce à elle seule que l'homme peut recevoir l'Esprit qui, après l'expul-

sion du démon, vient, de façon sensible, en l'homme et fait de lui véritablement un « spirituel », nom par lequel les messaliens se désignaient eux-mêmes (Timothée 13). Devenu spirituel, parfait, en quelque sorte déifié (Timothée 11), l'homme est désormais libéré de toute inclination vers le mal, libre de toute passion, quoi qu'il fasse (Timothée 9) ; il jouit de charismes : il a le don de prophétie (Timothée 10), il sait lire dans les cœurs (Timothée 17), il voit de ses yeux les puissances invisibles, le démon quand il est expulsé de quelqu'un, mais aussi l'Esprit, quand il vient en l'homme, et la Trinité elle-même (Timothée 5).

Parmi les sacrements de l'Eglise, le baptême n'est pas le seul qui soit jugé inefficace : la « réception des saints mystères », la communion eucharistique, est tout autant considérée par eux comme étant incapable de purifier l'âme que le baptême de « rendre l'homme parfait » (Jean Damascène 4). « La réception du corps et du sang du Christ », affirmaient-ils (Timothée 12), « ne fait ni bien ni mal » ; elle est chose « indifférente » pour ceux qui la reçoivent, que ce soit dignement ou indignement. Aussi estimaient-ils qu'ils pouvaient y participer, afin de ne pas se séparer, du moins extérieurement, de la communion ecclésiastique. Ils ne cessaient, en effet, d'y appartenir, au moins en apparence, quitte à tenir cachées leurs opinions, voire à les renier, à anathématiser ceux qui avaient été convaincus de les professer, et cela sans aucun scrupule (Timothée 19).

Mais, en réalité, ils n'avaient que dédain et mépris pour la prière liturgique de l'Eglise. La prière valable et efficace était, selon eux, celle qui se faisait « chez eux », dans leurs oratoires (Jean Damascène 4). À ceux qui y participaient avec assiduité ils promettaient, même s'ils n'étaient pas baptisés, de recevoir la « sensation de l'Esprit », de recevoir l'Esprit de façon sensible, « en toute certitude et plénitude » (Jean Damascène 17), tandis que les prêtres de l'Eglise, affirmaient-ils, avouent eux-mêmes avoir l'Esprit seulement « dans la foi », mais non de façon sensible. À leurs yeux, cette réception sensible de l'Esprit, que ne procuraient ni le baptême ni l'imposition des mains conférée aux clercs, était la vraie communion des chrétiens.

LA prière, telle qu'ils la concevaient et la pratiquaient, était donc exclusive de tout autre sacrement. Exclusive aussi, elle l'était à l'égard du travail manuel, qu'ils jugeaient « mauvais », « détestable », indigne des « spirituels » qu'ils étaient (Timothée 13). Aussi devaient-ils recourir, pour vivre, à l'au-

(1) Pour plus de détails, voir notre article « Messaliens » dans le *Dictionnaire de Spiritualité*, tome 10, col. 1074-1083 (Paris, 1979).

(2) Les textes ont été rassemblés par M. Kmosko dans *Patrologia Siriaca III* (Paris, 1926), col. CLXX-CCXIII. Ci-après, les numéros mis entre parenthèses renvoient aux propositions soit de Timothée soit de Jean Damascène.

mône. À ceux qui, venant se joindre à eux renonçaient à leurs biens, ils déconseillaient d'en faire don pour subvenir aux besoins des indigents, des veuves, de ceux qui étaient victimes d'infirmités, d'accidents ou d'infortunes diverses, mais ils leur faisaient obligation de tout remettre à eux-mêmes, parce qu'ils étaient, disaient-ils, les vrais « pauvres en esprit » (Timothée 15). Leurs adversaires prétendaient que leur refus du travail, sous prétexte de vaquer à la prière, n'était qu'une excuse pour couvrir leur paresse et qu'ils passaient une grande partie de leur temps à dormir, prenant leurs rêves pour des visions, après quoi ils se flattaient de faire des révélations et des prophéties. Le grand théologien nestorien Babaï, qui les combattit, les appelait « messaliens au nom mensonger », par quoi il voulait dire qu'ils n'étaient des « priants », des « orants », qu'en apparence. Un autre de leurs adversaires, saint Nil, dans son traité *Sur la pauvreté volontaire*, affirmait que leur prière ne pouvait qu'être illusoire, car, estimait-il, il est psychologiquement impossible de prier de façon continue. Vient, en effet, un moment où l'esprit de celui qui prie est envahi par les distractions et bien souvent, tout en paraissant prier aux yeux des autres, il ne fait que s'abandonner aux divagations de ses pensées, en particulier des pensées de vaine gloire. L'état de prière ne peut donc être indéfiniment prolongé ; aussi Nil recommandait-il de faire alterner les moments de prière et les moments de travail.

Cependant tout le monachisme ancien a voulu être fidèle au précepte de saint Paul « Priez sans cesse » (1 *Thessaloniens* 5, 17), faisant écho à la parole de Jésus en *Luc* 18, 1 : « Il faut prier toujours ». Point n'était besoin d'être messalien pour prôner la prière continue ! Mais il fallait trouver le moyen de concilier ce précepte avec l'obligation, non moins impérieuse, du travail (cf. 2 *Thessaloniens* 3, 8-10). Epiphane de Salamine, qui estimait que les messaliens interprétaient mal la parole de Jésus : « Ne travaillez pas pour la nourriture qui périt, mais pour celle qui reste dans la vie éternelle » (cf. *Jean* 6, 27), recommandait contre eux la pratique des moines d'Égypte qui savaient, selon lui, concilier travail et prière en s'adonnant à la « méditation » (*mélété*), récitation assidue de textes scripturaires, notamment des psaumes, que le moine pouvait poursuivre tout en travaillant de ses mains (3).

(3) Cf. notre article « Le travail manuel dans le monachisme ancien : contestation et valorisation », recueillie dans *Aux origines du monachisme chrétien* (Abbaye de Bellefontaine, 1979), p. 117-126.

EN privilégiant de façon absolue et exclusive la prière, qui est l'activité religieuse par excellence, les messaliens se sont ainsi mis en contradiction, non seulement avec la vie de l'Eglise, mais avec la condition humaine elle-même, dont le travail est un composant essentiel. Le messalianisme représente, en l'occurrence portée à son paroxysme, une tendance — mieux vaudrait dire sans doute une tentation — permanente au sein de l'Eglise, qui a connu, au cours de son histoire, d'autres mouvements de « spirituels ».

Antoine GUILLAUMONT

Antoine Guillaumont, né en 1915, trois enfants, est professeur au Collège de France (chaire « Christianisme et gnoses dans l'Orient préislamique ») et membre de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres. Ses travaux concernent les littératures anciennes de l'Orient chrétien et, spécialement, l'histoire du monachisme et de l'ascétisme dans l'Eglise des premiers siècles.

Jean-Louis CHRÉTIEN

L'humilité selon saint Bernard

Pour accéder à l'humilité, il ne suffit pas que je reconnaisse ma « bassesse » devant Dieu ; il faut que je reconnaisse que mon humilité n'est rien devant l'humilité infinie de Dieu, qui a choisi volontairement de devenir mon humanité. L'humilité, ce rien qui change tout, définit seule le lieu de toute autre vertu, parce qu'elle seule reconnaît que Dieu est Dieu.

L'HUMILITE a les yeux grand ouverts. Elle ne garde rien, elle ne regarde rien, elle donne, elle qui n'a rien en propre que la lueur, première à ses yeux, de l'aurore avec elle apparue. Pas un mot ne monte à ses lèvres, et la voici qui retient son haleine, comme si elle écoutait une de ces promesses qui nous furent données à voix basse, et que toujours depuis notre cœur entendit, comme si elle écoutait déjà, encore, au loin, à son oreille, le Verbe expirant le dernier de ses souffles. Qui dira l'humilité ? Qui verra l'humilité ? Elle a trop à voir pour qu'il lui reste un seul instant à perdre, à se perdre, en se mirant. Et comment prendrait-elle la parole, elle qui ne sait plus que la recueillir, et dont le seul souci est d'écouter sans fin celle que Dieu nous confia ?

L'humilité a les yeux grand ouverts. Cela suffit. Elle n'a pas besoin de les lever vers le ciel, le ciel viendra de lui-même se lever en eux. Car à cela l'humilité s'entend — à vaincre Dieu, à l'emporter sur le tout-puissant. « *Il faisait violence au royaume des cieux, ce publicain, lui qui, alors qu'il n'osait pas lever les yeux vers le ciel, put abaisser vers lui le ciel lui-même* »

(VI-1, p. 188) (1). Dieu seul peut capter ce regard — nous, nous ne le pouvons pas, car il nous faudrait être plus profond que l'abîme, que son propre abîme où ce regard descend. Dieu seul peut capter ce regard — et le voilà capturé. Par l'humilité l'amour infini lui-même est défait. Mais pour lui, être défait, c'est vaincre.

« *Qui est celle-ci qui monte comme l'aurore naissante ?* » (Cant. VI, 9). C'est elle encore, avec ses yeux grand ouverts. De son abîme elle monte vers l'abîme de Dieu. Rien ne pourra l'arrêter, puisque c'est Dieu même qui l'élève. Oui, l'humilité est notre seule aurore. « *L'aurore est la fin de la nuit et le commencement de la lumière. La nuit signifie la vie du pécheur, la lumière la vie du juste. L'aurore qui échappe aux ténèbres et annonce la lumière, c'est bien l'humilité, car comme celle-là sépare le jour de la nuit, celle-ci sépare le juste du pécheur* » (VI-1, p. 343). Mais, à tout instant, c'est en nous qu'elle les sépare. Le jour qu'elle inaugure n'aura pas de fin. L'aurore de l'éternité ne passe point elle-même. L'humilité non plus ne passera point, car le Christ à la droite du Père reste homme pour l'éternité, et son corps glorieux porte pour toujours les stigmates de la passion.

Oui, qui pourra dire cette humilité, que Dieu lui-même n'a pu dire que par le silence du Verbe crucifié ? Elle nous rappelle et nous reconduit à notre vérité propre, qui est de n'avoir plus en propre que le mensonge et la superbe. En nous mettant à l'« école de l'humilité » (III, p. 32), Dieu nous permet de découvrir qui nous sommes et ce que nous sommes. Puissance de manifestation et de discernement, elle dissipe en nous l'aveuglement que toujours l'orgueil comporte (III, p. 27), Mais, de ce fait même, elle est aussi puissance d'effacement et de retrait. En aucun sens du terme, l'humble ne se met en avant : ni pour l'emporter sur les autres, ni pour s'imposer à leur regard. Non qu'il soit homme de dérobades et de cachotteries — c'est en portant au jour la vérité sur lui-même, que Dieu lui a découverte, qu'il s'efface et disparaît, tout comme c'est en s'effaçant qu'il atteste avoir vraiment reconnu cette vérité sur lui-même. Parler de cet effacement, discourir sur l'humilité, n'est-ce pas déjà être en passe de la perdre ? N'est-ce pas mettre en circulation de la fausse monnaie, fausse parce que c'est nous qui la signons ? Ce que nous aurions à dire de l'humilité, n'est-ce pas notre silence qui le dirait le mieux ?

(1) Les oeuvres de saint Bernard sont citées d'après le texte de l'admirable édition critique de Dom Jean Leclercq et de Henri Rochais, *Opera*, Editions Cisterciennes, Rome, 1957-1977. Nous indiquons dans le corps du texte le numéro du volume et la page.

Un noviciat de la parole

La question est celle-là même de saint Bernard lorsqu'il entreprend d'écrire son premier ouvrage, sur les degrés de l'humilité et de l'orgueil. La préface et la conclusion s'expliquent de cette question, qui ne forme pas une question préjudicielle ou méthodique, mais déjà un regard vers l'être de l'humilité. Saint Bernard dit avoir longtemps hésité, comme à la croisée des chemins, «*craignant, si je parlais utilement de l'humilité, de me révéler moi-même privé d'elle, ou bien, si je restais silencieux avec humilité, de devenir inutile*» (III, p. 16). Le choix était mal posé, et saint Bernard s'est décidé pour la voie la plus sûre, la voie du risque et du don — celle de s'en remettre à autrui, à ses critiques comme à ses prières, en communiquant, plutôt que de se «*sauvegarder tout seul dans l'asile du silence*» (III, p. 16). Déjà ce choix nous montre que l'humilité, si elle est prudente, n'a rien de précautionneux, et qu'en accédant à sa vérité, elle reçoit aussi une audace, la plus haute audace, qui lui vient de l'amour même l'inspirant et la menant.

Mais ce traité sur l'humilité, malgré son titre, décrit plus précisément et plus minutieusement les degrés de l'orgueil qu'il ne le fait de ceux de l'humilité. Il trahit sa promesse. Car cette promesse ne se tient vraiment que là où elle est trahie. Parler de l'humilité, c'est d'abord et toujours parler de notre orgueil, c'est d'abord et toujours dire ce que nous avons perdu et ce dont nous nous sommes éloignés. Montrer le chemin de l'humilité, c'est montrer un chemin que nous avons parcouru à rebours. «*Dans cette descente nôtre, conclut saint Bernard, tu trouveras peut-être les degrés qu'il te faut gravir, degrés que tu liras bien mieux toi-même dans ton cœur en les gravissant que dans notre livre*» (III, p. 59). La parole sur l'humilité semble, au moins directement, impossible. Pour n'être pas la parole de sa perte, elle se doit d'être avant tout une parole sur sa perte. L'humilité ne donne-t-elle pas un exemple de ce qu'on ne peut savoir sans cesser de l'être, ni être sans cesser de le savoir ? Car la question initiale toujours nous devance : qu'on se taise ou qu'on parle, qu'on parle directement ou indirectement de l'humilité, n'en a-t-on pas toujours déjà trop dit ? Trop pour ce que nous sommes et ce que nous pouvons attester. Car chacune de ces attitudes peut être une forme nouvelle de superbe.

Pour le théologien chrétien qu'est saint Bernard, l'humilité ne saurait être une question qu'il se pose, un thème sur lequel il se penche, un objet parmi d'autres d'une science qu'il lui appartiendrait d'enseigner. Nul, fût-il l'homme le plus génial et le savant le plus profond, ne peut s'approcher de l'humilité en faisant valoir un titre ou une autorité préalables. Sa première leçon sur l'humilité sera la rude leçon qu'elle

lui aura donnée, en le déposédant de toute autorité, en lui rappelant qu'ici nul ne parle qui n'ait d'abord été réduit au silence par le Verbe crucifié. Ce silence, le silence douloureux où il découvre en son cœur la tyrannie du péché, le silence joyeux où le pardon lui est donné comme une vie nouvelle, c'est lui que sans fin et sans cesse il portera vers la parole. A tout instant, l'humilité est ce qui prive le théologien de sa parole de mort et lui donne sa parole de ressuscité, ce qui le laisse interdit et ce qui l'autorise à parler. Il ne s'agit pas seulement que, comme le philosophe, il se laisse d'abord enseigner par ce, et par ceux, qu'il enseigne : il s'agit aussi que cette parole ne laisse pas de revenir, en amont, vers sa source, dans une action de grâces. Jamais le théologien n'aura, en humilité, terminé son noviciat, qu'il devra poursuivre jusqu'à l'instant de sa mort, où il en rejoindra le seul et unique maître. L'humilité ne peut être l'objet de la théologie que si elle en est d'abord, et toujours, le sujet. Elle n'est pas matériau, mais cela qui dans la théologie est à l'oeuvre. Ce qui a été caché aux sages et aux habiles, mais révélé aux petits, ne se laissera dire que par ceux dont l'humilité est la première science. «*Plus subtile, plus intérieure, ma philosophie est de connaître Jésus, et de le connaître crucifié* » (II, p. 43). Connaître Jésus en croix, c'est connaître l'humilité même. Mais connaître l'humilité même, ce n'est pas accroître notre science, en nous rendant maîtres d'un nouvel objet, fût-il le plus haut : c'est laisser s'emparer de nous le Verbe qui dépasse notre science et nous fait participer à la sienne.

«*C'est une grande, oui, mes frères, une grande et sublime vertu que l'humilité, elle qui obtient ce qui ne s'enseigne pas, elle qui est digne d'acquiescer ce qui ne peut être appris, digne de concevoir par le Verbe et du Verbe même ce qu'elle-même par son propre verbe (suis verbis) ne peut expliquer*» (II, p. 316). Double est la leçon que nous donne ici saint Bernard, pour l'avoir lui-même reçue (2). La contemplation mystique, dont il est question dans ce sermon, couronnement gratuit de la vie chrétienne, et de l'exercice de la théologie, ne sera donnée qu'à l'humilité. Beaucoup tendent l'oreille, dont le cœur est verrouillé. Beaucoup sont à l'affût de toute parole, dont le cœur reste clos au Verbe. L'humilité seule les rendra attentifs. Et elle leur permettra de recevoir du Verbe ce que leur propre verbe ne peut ni atteindre ni, directement, transmettre. Le don du Verbe n'a lieu que dans les âmes silencieuses : et ce don, qui suppose le silence, l'impose aussi. Que dirons-nous du Verbe, sinon ce qu'il dit et fait lui-même de lui-même ? Que dirons-nous, sinon ce silence qu'il nous donne et où il se donne à nous — le

(2) Cette leçon est un bien commun pour les chrétiens, même non catholiques. Le théologien luthérien W. von Loewenich montre ce que Luther apprend dans les oeuvres de saint Bernard, s'agissant de l'humilité : *Luthers Theologia Crucis, Witten, 1967* (5^e éd.), 150-157.

silence de l'humilité ? Ce silence n'est pas mutisme. Il n'a pas en partage le froid de la haine, mais le feu de l'amour. Et comme un feu il se propage, comme un feu que rien ne peut contenir, pas même notre impuissance à en parler quand ce n'est pas lui-même qui donne et prend la parole. Lisant saint Bernard, après huit siècles, c'est ce feu même que nous sentons, par son intermédiaire, mais non pas grâce à lui, commencer peut-être de brûler nos cœurs. Car il a tenté de dire — par et dans l'humilité — la Parole divine et humaine qui l'a exproprié de ses propres paroles.

Humilité du Christ

Le Verbe seul en effet tranche tous les dilemmes et lève tous les doutes qu'une parole sur l'humilité suscite. Pour savoir ce qu'elle est, nous n'avons pas à la chercher en nous, mais à la produire en nous. Pour la produire en nous, un seul regard suffit — un regard vers la croix. Il n'est pas de lieu si bas, pas d'abîme si profond, pas de bournier si dérobé que depuis eux on ne puisse lever le regard vers la croix, et y voir l'humilité vraie. C'est pourquoi la croix fut haut dressée. C'est d'elle et vers elle que doit se tenir toute parole sur l'humilité, comme parole de l'humilité. Car le paradoxe de l'humilité, à la fois visible et invisible, est celui-là même de la croix. Sur la croix fut clouée la «*vérité pauvre, nue et faible (egentem, nudam, infirmam veritatem)*» (III, p. 30). Chacun rêve de voir la vérité à découvert. A découvert, elle le fut, une fois et pour toujours, sur le Golgotha. Et c'est parce qu'elle le fut qu'elle resta méconnue et ignorée. Car cette nudité était celle de la souffrance et de l'humilité. Si l'humilité garde les yeux baissés, c'est qu'un instant d'abord elle les leva, et du ciel entier ne vit que la croix, qui lui suffit.

Car l'âme pénétrée par l'humilité n'a pas le regard de l'aigle, elle ne veut pas et ne peut pas fixer face à face le soleil de la gloire. Son regard est, comme il en va de l'aimée du *Cantique*, un regard de colombe. Il ne cherche pas une vision qui l'éblouisse et qui l'aveugle, indigne qu'elle serait de la contempler, mais une vision mieux accordée à son humilité, celle du Verbe incarné et souffrant. Là, son regard peut s'arrêter, sans que rien ne la repousse. Celui qu'elle voit lui est accueillant et prévenant. Si accueillant que l'âme ne contemple pas seulement le Christ humilié, et que son regard se fait séjour, sa vision habitation. Comme la colombe nidifie dans les anfractuosités de la pierre, l'humble fait des blessures du Christ sa demeure (II, p. 52). A ceux qui ne peuvent «*appréhender par eux-mêmes les profondeurs de Dieu*», il suffira d'habiter les cavités du mur. Sont-ils trop faibles pour s'ouvrir

eux-mêmes en Dieu leur chemin, et y conquérir leur demeure, qu'un refuge déjà leur est préparé, ménagé, où ils puissent se terrer et se refaire, Jésus crucifié (II, p. 159). Les blessures du Christ sont ce refuge, le plus sûr des refuges, celui qui est ouvert à tout venant, et où même l'âme la plus blessée peut se tenir. L'humilité ne regarde pas la croix pour contempler, elle habite Jésus crucifié pour se sauver. Elle ne pose pas sur lui un regard désintéressé, elle y cherche et aussitôt y trouve son asile. L'infidélité même de l'homme a creusé malgré elle cet asile pour les fidèles (II, p. 159). Le mystère de l'humilité divine est aussi un mystère que l'humilité seule nous rend habitable.

Car l'humilité est pour saint Bernard la *virtus Christi* par excellence (IV, p. 299), la force et la puissance du Christ par lesquelles notre superbe est confondue. La force du Christ présente un visage insolite et bouleversant de la force de Dieu : il se donne à voir quand la force de Dieu semble s'être retirée, quand elle se manifeste sous la faiblesse de l'homme de douleurs, quand la sagesse de Dieu semble privée de savoir, quand la parole de Dieu se tait. La *virtus Christi* enseigne avant que d'enseigner, elle est ce qui déjà se manifeste dans la vie cachée : tout au long de celle-ci, le Christ «*proclamait déjà par son exemple ce que par la suite il enseigna par sa parole*» (IV, p. 299), l'humilité. Celle-ci n'est pas seulement enseignée par le Christ, elle est, dans le Christ, enseignante. Saint Bernard aime à citer sa parole : «*Apprenez de moi, car je suis doux et humble de cœur*» (*Matthieu* 11, 29). Maître d'humilité, le Christ n'est aussi bien maître que par l'humilité. Tout ce que nous pouvons apprendre de lui nous viendra de l'humilité de Dieu en lui. Rien n'est plus intime au Christ que l'humilité : elle seule a pu faire que le Verbe s'unisse à la chair, elle est des deux l'indestructible lien (cf. IV, 256). Le foyer de l'existence comme de la pensée de saint Bernard est l'exinanon du Christ, cette humilité par laquelle Dieu, selon le mot de saint Paul, s'est «*vidé de lui-même*», pour prendre la forme de l'esclave. C'est grâce à ce vide de Dieu que nous est donnée la plénitude, grâce à cet appauvrissement de Dieu que nous devenons riches, grâce à cet abaissement de Dieu que nous sommes élevés. Le Christ n'enseigne l'humilité que parce qu'il est lui-même l'humilité de Dieu à l'œuvre. Il invite l'homme à imiter en lui l'humilité, par laquelle seule on parvient à la gloire (VI-2, p. 103). Et toutes les considérations de saint Bernard sur l'humilité renvoient au Christ qui en est l'«*exemple efficace*» (VI-1, p. 28), parce que c'est en effet qu'il s'est montré humble. N'y a-t-il pas là un insurmontable paradoxe ?

Paradoxe, que Dieu doive lui-même venir enseigner l'humilité à l'homme. Paradoxe, encore, en ce que le Christ, sans cesse proposé en exemple d'humilité, eut lui-même une humilité «*sans exemple*» (V,

p. 58), unique et proprement inimitable. De fait, l'humilité du Christ et la nôtre semblent n'avoir que le nom de commun : l'une consiste, pour Dieu, à se faire homme et à assumer les limites et les souffrances de la condition humaine, l'autre consiste, pour nous, à reconnaître notre vérité propre. En quoi, dès lors, l'une serait-elle l'imitation de l'autre ? Comment l'humilité peut-elle être une vertu par laquelle on devient comme Dieu ? Plus nous serons humbles, et plus, semble-t-il, nous serons conduits à reconnaître l'abîme qui nous sépare du Christ, sans que cette reconnaissance le franchisse en rien, ni ne produise, par delà la séparation, la moindre ressemblance. L'exigence d'une connaissance véridique de nous-mêmes, qui nous fasse découvrir notre faiblesse et notre corruption (III, p. 17), ne paraît ni plus ni moins grande après l'incarnation qu'avant elle. Et, à supposer que nous nous conformions à cette exigence, en quoi nous fera-t-elle ressembler à celui qui fut sans péché ? Une telle considération de l'humaine faiblesse, sans âge et sans histoire, méconnaît la nouveauté du Christ qui rend toutes choses nouvelles : l'exemple qu'il donne à imiter travaille et transforme d'emblée celui qui devra l'imiter. Il ne se propose à l'imitation qu'en ayant déjà prévenu et prémuni, dans leur être même, ses imitateurs. L'abîme qui nous sépare du Christ, lui seul l'a franchi, et son humilité est déjà de notre côté. Elle est l'acte même pour lui de se tenir à nos côtés. « *C'est à nous qu'il a pris ce que pour nous il a supporté : naître, être allaité, mourir, être enseveli. Mienne est la condition mortelle du nouveau-né ; mienne est la faiblesse du petit enfant ; mienne est l'expiration du crucifié ; mien, le sommeil de l'enseveli* » (II, p. 251). Par là même tout est renouvelé, et le lieu, et la condition où nous avons à imiter le Christ ne sont plus ce qu'ils étaient avant lui. Ce que le Christ nous a pris, il l'a gardé ; et ce qu'il nous a rendu en est tout différent. Il nous a pris une vie en nous donnant la sienne, et il nous en a rendu une autre. Il a pris une humanité où le péché tenait l'homme prisonnier et il nous a rendu une humanité où nous en sommes, en droit, libérés, où il n'est plus notre possibilité la plus propre. Et l'humilité elle aussi a été changée. Le Christ nous a pris une humilité résignée pour nous rendre une humilité joyeuse, une humilité amoureuse.

Les deux humilités

Exclusive en effet de toute duplicité, l'humilité n'en comporte pas moins pour saint Bernard une dualité. Il y a une humilité de la connaissance et une humilité du cœur. « *Par la première, nous connaissons que nous ne sommes rien, et celle-ci nous l'apprenons par nous-mêmes, et par notre propre faiblesse ; par la seconde, nous fou-*

ions aux pieds la gloire du monde, et celle-là nous l'apprenons de celui qui s'est vidé de lui-même, prenant la forme de l'esclave » (IV, p. 184). Seule l'humilité cordiale, l'humilité qui point le cœur et qui y point jusqu'à l'enflammer, est l'humilité chrétienne. Cette distinction d'une humilité de connaissance et d'une humilité d'affection (*cognitio-nis, affectionis*) ne signifie pas l'opposition d'une raison sans affect et d'un affect sans raison. L'une et l'autre de ces deux humilités peuvent se dire en termes d'affection ou en termes de vérité : l'humilité triste s'oppose à l'humilité joyeuse (I, p. 247), l'humilité provoquée par une vérité que, malgré nous et de mauvais cœur, nous devons bien reconnaître, à l'humilité qui prend sur elle cette vérité de bon gré et de bon cœur dans un mouvement d'amour (II, p. 36-37). L'une est extorquée par la vérité (II, p. 37), l'autre va par amour au devant de la vérité. L'une suit la vérité parce qu'elle ne peut faire autrement, et fait de nécessité vertu, l'autre précède et prévient la vérité, qu'elle irait, si elle ne pouvait y avoir accès autrement, jusqu'à inventer. L'humilité dolente, patiente et résignée transforme les humiliations que nous subissons malgré nous en une occasion de découvrir la vérité sur nous-mêmes et de la reconnaître : elle nous arrache à l'amour de nous-mêmes, à l'amour aveuglé par l'orgueil. En cela, elle a son prix et redonne l'innocence. Mais cette innocence n'est pas encore la plénitude de la justice, mais le regard glacé que nous jetons sur nous-mêmes n'a pas encore la lucidité la plus haute, celle de l'amour. L'humilité atteint son faite quand elle cesse d'être l'essentiel, quand elle n'est plus que le sillage et l'écume d'un élan amoureux. « *Il y a une humilité que l'amour produit et enflamme ; et il y a une humilité que la vérité nous procure, et qui n'a pas de chaleur* » (II, p. 36). Le renoncement à soi peut être encore pris dans le cercle de l'examen de soi. Il peut aussi, changeant alors de sens et de nature, n'être que la retombée, le contre-coup, le répondant en nous du mouvement de l'amour qui va de l'autre à l'autre en ne faisant que nous traverser, de l'aventure de la charité qui vient de Dieu et va vers Dieu, nous emportant et nous transformant au passage.

Le secret du christianisme, ce secret que l'humilité entend au creux de son oreille et que l'amour ensuite va criant sur les toits (*Matthieu*, 10, 27), ce secret confié à l'humilité attentive, mais auquel seul l'amour sert de porte-parole, le proclamant à tout venant, ce secret réside en ces simples mots : il n'est d'humilité qu'amoureuse, car seul l'amour est vraiment humble. Saint Bernard oppose une « *humilité nécessaire* » et une humilité volontaire (II, p. 38), une humilité imposée et une humilité librement choisie. Comme celle de la connaissance et de l'affection, cette dichotomie ne livre pas d'emblée sa vérité. Dès lors que l'humiliation n'est plus subie dans la colère et la révolte, mais reprise par nous

et en nous, nous révélant notre vérité, il y a bien acte de volonté. La réappropriation de ce que l'humiliation extérieure nous enseigne nous est comme arrachée, mais ce n'est pas pure passion. La vérité peut frapper vigoureusement et violemment à notre porte, il faut bien que nous la lui ouvrons. Mais cette volonté n'est pas liberté plénière, parce qu'elle n'est pas inspirée par l'amour. Paradoxalement, c'est quand l'humilité vient uniquement de nous-mêmes qu'elle est la moins volontaire, et quand elle provient tout entière d'un amour qui n'est pas nôtre, et nous exproprie de notre amour-propre et de notre volonté propre, qu'elle est la plus volontaire. Car seule la grâce nous arrache à l'esclavage du péché. L'humilité libre est celle que l'amour perpétuellement improvise, non celle que nous déchiffrons laborieusement, mesure par mesure, sur la partition des épreuves et des humiliations.

Cette humilité du cœur, joyeuse et chaleureuse, permet de franchir la séparation en apparence infranchissable entre l'humilité de l'homme et l'humilité de Dieu, entre celle qui reconnaît sa bassesse et celle qui n'est autre que le libre abaissement du Très-Haut. Rien ne pourrait les rapprocher ni les réunir, sinon la contagion et la diffusion de l'humilité du Christ, de l'humilité de celui qui est Dieu et homme. Elle est le chemin même que la vérité se fraie à chaque instant, et s'embrace toujours plus de l'amour qui l'a fait naître.

La racine des vertus

Un beau passage herméneutique, dans un sermon sur la nativité, manifeste le caractère proprement radical de l'humilité pour saint Bernard. Lorsque l'ange apparaît aux bergers, note le saint, il leur dit : « Vous trouverez un nouveau-né enveloppé de langes et couché dans une crèche » (*Luc* 2, 11). Mais quelques lignes plus bas, il est écrit qu'« ils vinrent en hâte et trouvèrent Marie, Joseph et le nouveau-né couché dans la crèche » (*Luc*, 2, 16). Pourquoi cette différence, pourquoi « *l'humilité seule semble-t-elle être louée par l'ange, et pourtant n'est pas seule trouvée par les bergers* » (IV, p. 264) ? Les bergers partent à la recherche de l'humilité, dont la figure est l'enfant Jésus, et cependant ils trouvent en arrivant, non la seule humilité, mais d'autres vertus, la continence et la justice. Celui qui est en quête de l'humilité découvrira plus que l'humilité. Celui qui se presse pour la voir verra plus qu'il n'était venu voir. Quand l'humilité est promise, c'est toujours plus qui est tenu. Quand l'humilité est annoncée, c'est toujours plus qui arrive. Par les bergers, « *elle n'a pu être trouvée seule, car toujours la grâce est donnée aux humbles* » (IV, p. 264).

Ce perpétuel surcroît de l'humilité tient au fait qu'elle n'est pas une vertu

parmi d'autres, qu'elle est, de toutes, la racine et la sauvegarde. Saint Bernard le montre par des images aussi belles que simples. L'humilité est le sel qui conserve les vertus et les empêche de se décomposer en leurs propres contraires : s'il n'y avait le sel de l'humilité, la vertu de force tournerait rapidement en orgueil. Imperceptible et puissante à la fois est cette humilité qui ne fait pas nombre avec les vertus, mais les maintient comme telles (VI-1, p. 250-251). Pour faire le pain, le grain ne suffit pas. Il y faut aussi de l'eau, de cette eau qui semble sans valeur mais sans laquelle la farine ne pourrait être ramassée, rassemblée unifiée. La pâte ne pourrait prendre sans l'eau de l'humilité (VI-2, p. 217). L'humilité est ce rien qui change tout. Son rapport aux autres vertus est de fondation perpétuelle et de perpétuelle ressource. Les images de l'enracinement dans un sol nourricier le manifestent. Il nous faut être « *enracinés et fondés, par de solides racines, dans l'humilité* » (V, p. 4). Nous pouvons bien être gardés à droite et à gauche par d'autres vertus, mais il faut aussi que nous soyons sauvegardés au fond par l'humilité, « *racine des vertus* » (V, p. 76). Elle sauvegarde l'être vertueux des vertus mêmes. « *Sans cette vertu d'humilité, les autres vertus ne peuvent avancer* ». Et saint Bernard cite saint Grégoire le Grand pour qui vouloir réunir des vertus sans humilité est comme transporter de la poussière en plein vent (VI-2, p. 242). C'est l'humilité qui « *réunit les vertus, qui les conserve une fois réunies et qui une fois conservées les parachève. La fondation est dans la terre, et sa faiblesse (éventuelle) ne peut être connue, jusqu'à ce que les parois édifiées soient bien établies ou s'écroulent. De la même façon, l'humilité aussi, dans le secret du cœur, établit fermement la racine* », qui décide de la solidité de l'édifice spirituel et se révèle par lui (VI-1, p. 15).

L'humilité est souvent présentée comme initiale. Mais c'est à chaque instant du progrès spirituel qu'elle est initiale. De toutes les autres vertus, elle forme la ressource toujours à l'état naissant, en quoi elles viennent puiser pour pouvoir être et rester elles-mêmes. Elle est donc à la fois ce qu'il y a de plus secret et ce qu'il y a de plus manifeste, car sa manifestation reste radicale, sourd dans la profondeur de l'âme, laissant tout se manifester, mais ne se manifestant pas elle-même en elle-même. Pas un instant nous ne la trouvons seule, et c'est pourtant de sa solitude que tout surgit. Car elle est ce point vivant, en notre âme, de solitude abyssale où nous sommes au regard de Dieu sans rien, sans rien qui nous appartienne sinon, dans le silence, cette station orante. Mais cela, nous ne le voyons pas, nous ne voyons jamais que ce qu'elle a obtenu, que la blessure qu'elle a faite au cœur du Dieu invulnérable, du Dieu, comme aime à le répéter saint Bernard, sans passion, mais non sans compassion.

L'épreuve et l'offrande

Du vide, l'humilité est à la fois l'épreuve et l'offrande. L'épreuve, car elle nous rappelle notre propre dénuement, que l'affairement du péché ne comble ni ne recouvre, mais accroît toujours davantage, exoriant en nous la ressemblance de Dieu. L'offrande, car ce vide peut et doit être offert à Dieu, qui seul le remplit par sa grâce, nous donnant une plénitude que nous n'aurions pu trouver par nos forces humaines. L'acte de l'humilité est de transformer l'épreuve en offrande. Il ne suffit pas en effet de se découvrir vide pour devenir vraiment humble : car si nous cherchons à combler ce vide par nos oeuvres vertueuses, ou même si les dons que Dieu nous fait sont par nous réappropriés, ce vide n'aura été l'occasion que d'être occupés et préoccupés de nous, remplis de nous-mêmes. Il n'aura été qu'un espace où introduire l'enflure et l'orgueil. Ce vide doit être par nous-mêmes perpétuellement laissé vide, sans que nous le remplissions ni de nos plaintes ni de nos mérites, et ainsi maintenu, offert à la grâce divine pour qu'elle y soit à l'oeuvre. Dieu ne vient jamais habiter que ceux qui lui donnent l'hospitalité. L'humble vide du cœur, où nous sommes, que nous sommes, sans y être occupés de nous, est hospitalier à Dieu. Dans un admirable sermon sur l'annonciation, saint Bernard montre que le baume de la grâce divine « *veut un vase très solide* ». « *Qu'y a-t-il d'aussi pur, qu'y a-t-il d'aussi solide que l'humilité du cœur?* » (V, p. 40). Le cœur humble est un cœur vide, vacant, ouvert — ce dont Marie, pour les chrétiens, est à jamais la figure. Le mérite humain n'encombre pas l'esprit humble, et laisse donc la plénitude de la grâce librement s'épancher (V, p. 40). Le Pharisien de l'Evangile était un homme vertueux, et qui rendait grâce à Dieu. « *Mais il n'était pas vide, il n'était pas vidé de soi, il n'était pas humble (non erat vacuus, non erat exinanitus, non erat humilis)* ». Par là sa plénitude n'était en effet qu'une enflure (*tumor*), une plénitude illusoire et feinte (V, p. 41). Ce qui lui aura manqué, à lui dont la vie ne comportait pas de manquement, c'est le manque même — le vide où Dieu vient se tenir. Il avait tout ce qu'il fallait pour être vertueux — sauf le vide de l'humilité où les vertus ont leur espace de jeu et d'opération, sauf le vide dont Dieu a besoin pour l'emplir. Le publicain « *qui s'est vidé de lui-même, qui prit soin de présenter un vase vide, en a rapporté une grâce plus ample* » (V, p.41).

Si l'épreuve de ce vide doit être transformée en offrande, cette offrande ne sera telle qu'en ne cessant pas d'être une épreuve. Découvrir ce vide et se vider activement de soi ne constitue pas une technique pour obtenir la grâce divine. Celui qui s'offre n'a rien à offrir. Ce vide

est celui, douloureux, du désert. Dans un autre sermon, saint Bernard montre que ce vase vide que le cœur humble est devenu n'en a pas pris par là même pour soi de la valeur. « *Celui-là est vraiment fidèle, qui ne croit pas en lui-même, ni n'espère en soi, devenu pour lui-même comme un vase perdu* », un vase sans valeur et sans utilité (IV, p. 232). Il perd son âme pour la garder. « *Seule l'humilité du cœur peut faire que l'âme fidèle ne s'appuie pas sur elle-même ; mais, se désertant elle-même, elle monte déjà hors du désert, appuyée sur son bien-aimé* » (IV, p. 233).

L'humilité libératrice

A chaque instant, l'humilité nous élargit. En portant au jour ce que nous voulions garder à nous-mêmes secret dans l'ombreuse et l'ombrageuse resserre de notre orgueil, elle nous libère. Elle nous libère des doutes, des hésitations et des tergiversations où se complaît et se déplaît sans fin l'homme qui entend être sûr de soi. Elle nous délivre de l'arpentage toujours recommencé de nos forces et de nos faiblesses, nous interdit de mesurer jusqu'où nous pouvons présumer de nos pouvoirs. A celui qui sait, une fois pour toutes et toutes fois pour une, qu'il ne peut rien, tout est désormais possible. L'humble brûle tous ses livres de compte en riant d'avoir pu les prendre au sérieux, et part sans se retourner. L'aventure seule est sûre, l'aventure de l'humilité au visage d'aurore. Elle n'est pas embarrassée, car il n'y a rien dont elle doive se munir, rien non plus dont elle doive se prémunir — si elle a vraiment tout laissé. Car l'humble pauvreté a sa béatitude au présent. Ceux qui pleurent seront consolés, mais pour l'instant ils n'ont que le miroir de leurs larmes pour y voir briller la promesse. Ceux qui ont faim et soif de justice seront rassasiés, mais pour l'instant ils ne savent de la justice que son lancinant délai, et ce creux, en leur cœur, comme une empreinte de qui viendra. Si, pour les autres vertus, « *la promesse est indiquée par le futur* », en revanche « *à la pauvreté, il n'est pas tant promis que donné* » (IV, p. 185). Le royaume des cieux est à elle — si elle a vraiment tout laissé. Qui a tout laissé n'a plus rien à perdre, n'a plus rien de lui en quoi il puisse se perdre, n'a plus rien en lui qui puisse le perdre. Il n'hésite plus, car rien ne lui appartient plus que ce qui lui est donné à mesure qu'il avance, que l'espace même au devant de lui où sa vie marche dégagée. Celui qui calcule peut toujours se tromper, celui qui trace des plans n'y a pas fait entrer l'imprévu qui les déjouera : l'insécurité accompagne leur assurance comme une ombre, comme son ombre silencieuse et fatale. Mais l'humble ne prévoit rien, car tout ce qu'il pouvait voir de ce qu'il est, il l'a déjà vu, et a cessé de

s'en préoccuper. Comment craindrait-il l'imprévu, lui dont l'imprévu de la grâce est l'élément ?

C'est parce que l'aventure de l'humilité est la seule sécurité que l'humilité a tant d'audace, une audace qui fait frémir les grands, et parfois les dépose de leur siège. « *D'autant moins s'est-on habitué à présumer de sa force propre, même dans les plus petites choses, et d'autant plus a-t-on, dans les grandes, confiance dans la force divine* » (V, p. 273). Pour saint Bernard, l'humilité va, par la grâce de Dieu, de pair avec la magnanimité. Dieu donne une magnanimité qui ne rend pas arrogant, et une humilité qui ne rend pas pusillanime. La Vierge en est un modèle (V, p. 272-273). Sans doute l'humble ne recherche pas sa grandeur et prend, comme Dieu lui-même, sa joie en ce qui est peu de chose. Mais cela ne signifie pas que l'humilité soit exclusive de la grandeur, elle qui seule fait mûrir les grands desseins, en les laissant croître de la grandeur de Dieu. Pour lésiner, il faut toujours quelque richesse ; pour être mesquin, il faut toujours quelque orgueil ; pour être craintif, il faut toujours quelque attachement à soi. Arraché à lui-même, l'humble a désormais le champ libre pour tout ce qui est grand, trop grand pour lui. Ce qui est trop grand pour l'homme, Dieu ne peut l'attendre que des humbles, car eux seuls ne s'appuient que sur ses forces.

D'un seul mouvement, l'humilité se dégage des périls inverses de la timidité et de la témérité. Saint Bernard le montre s'agissant de la prière : « *La prière timide ne pénètre pas le ciel, parce que la crainte immodérée restreint l'esprit, de sorte que la prière ne peut, je ne dirai pas s'élever, mais même s'avancer (...). La prière téméraire s'élève, mais retombe en arrière (...). Mais la prière qui aura été fidèle, humble et fervente pénétrera sans aucun doute le ciel, et il est certain qu'elle ne peut en revenir sans avoir rien obtenu* » (IV, p. 371). Non que l'humilité dans la prière soit, comme la vertu aristotélicienne, un moyen entre deux vices opposés, à égale distance de la timidité et de la témérité. Celles-ci supposent l'une comme l'autre qu'on ait dans la prière trop égard à soi, trop d'attention à soi-même. Égard à son propre mérite et à sa propre force, comme s'ils nous donnaient un droit sur Dieu, et nous avons la prière téméraire, qui est repoussée avec l'intensité même de son élan. Égard à son propre démerite et à sa propre faiblesse, qui nous fait prendre pour mesure de la miséricorde divine l'étroitesse de notre propre cœur, et nous avons la prière timide, que la conscience du péché enferme à double tour en elle-même, au lieu de la faire s'élaner vers Dieu avec d'autant plus d'allant qu'elle sait devoir tout tenir de sa grâce, et rien d'elle-même. L'humilité ne choisit donc pas une voie moyenne, mais échappe au repli sur soi, qui

fondait la timidité comme la témérité. C'est précisément parce que l'humilité nous révèle ce que nous sommes en vérité, qu'elle libère notre regard pour Dieu, qu'elle le rend droit et ouvert, ne s'attardant plus à ses propres miroitements dans la conscience. En nous quittant nous-mêmes, nous pouvons vraiment nous abandonner tout entiers à Dieu, sans réserve ni retour.

Ampleur de la justice

En nous élargissant de nous-mêmes, l'humilité élargit aussi, avec nous, tout l'ordre humain. A la moralité exsangue dans les recoins de ses distinguos, elle donne un nouveau souffle, et comme plus d'espace. Cette ampleur, l'humilité ne la procure pas en exigeant moins, mais en exigeant plus. Seule l'humilité peut donner toute la mesure de l'homme, en le divinisant. Ainsi, il peut d'abord sembler que l'humilité, dans l'excès de son amour et l'empressement de son service, déborde la justice et d'une certaine façon la nie. À chacun selon son mérite, à chacun selon son rang : d'emblée l'humble a oublié tous ces calculs, et se soumet librement et joyeusement à celui-là même qui est son inférieur. Il se fait le serviteur de tous, y compris de ses serviteurs. N'est-ce pas méconnaître le bon droit, et de chacun la juste valeur ? Telle n'est pas la pensée de saint Bernard. L'humilité brise les limites d'une certaine justice, mais par là permet à la justice de s'accomplir et d'atteindre sa plénitude. La justice n'est pas dépassée, mais d'elle-même se dépasse pour se consommer. Car il y a justice et justice. « *Il y a une certaine justice resserrée et très étroite, si étroite qu'à peine dévie-t-on d'un pas, on tombe dans la fosse du péché ; elle consiste à ne pas se mettre au-dessus de son égal, ni se mettre à égalité avec son supérieur. Rendre à chacun ce qui lui revient : telle est sa définition. L'autre justice, plus large et plus ample, est de ne pas s'égaliser à ses pairs, ni de se mettre au-dessus de ses inférieurs (...). La justice pleine, et la plus grande, est de se montrer inférieur à son inférieur même* » (IV, p. 312). La perfection de l'humilité est aussi la plénitude de la justice (IV, p. 340 ; cf. II, p. 65). L'humilité forme le surcroît de la justice : non un surcroît qui viendrait en sus de la justice et lui rajouterait quelque chose d'extérieur à elle-même, mais l'accomplissement même de la justice. Car l'étroitesse de la justice n'est pas seulement, comme le montre l'image de saint Bernard, l'étroitesse de la lettre et de la loi : elle est aussi celle d'une voie étroite entre des abîmes d'injustice, celle d'une justice étriquée et sans espace de jeu, qui doit toujours regarder où elle met les pieds de peur de choir dans son contraire. Je ne dois pas dépasser mon égal : mais qui est mon égal, et où commence l'indû ?

L'humilité n'est jamais en peine d'une toise et d'un niveau : elle sait que la justice est de servir tous ceux qui portent en leur âme et jusqu'en la misère de leur visage défiguré et souffrant l'image de Dieu. La voie large de l'humilité est la voie étroite de l'Évangile : étroite, car la plus exigeante et la plus sacrificielle ; large, car libérant tout l'espace de la justice et pour la justice. Comment réserver le beau nom de justice à cet attachement jaloux à son bien propre, à son rang propre, à la bonté de sa conscience propre — qui ne veut rien que son dû, mais qui le veut tout entier ? La justice accomplie, la justice consommée ne connaît d'autre préséance que celle de l'amour, pour qui tout prochain est le supérieur. « *Dieu premier servi* » : c'est l'exigence de la justice. C'est pourquoi il est juste de commencer par le plus petit d'entre les frères (cf. *Matthieu* 25). Se garder pur de toute injustice en ne jouissant que des biens et des honneurs qui nous appartiennent, cela n'est pas encore la pleine justice. Celle-ci doit aussi faire reculer le règne de l'injustice et du péché : telle est l'oeuvre de l'humilité. Seule elle élève l'humanité en la transfigurant.

C'EST à la mort seulement, pour Platon, que l'âme paraîtra et comparaitra nue devant ses juges, dépouillée de tout masque et de toute parure étrangère. Mais l'humilité chrétienne, dès cette vie, dénude l'âme, et l'expose à son Dieu sans autre intercesseur que son Dieu. Dépouillée de tout, de tout ce qui lui est étranger, mais aussi de tout ce qui lui est propre, servante inutile, l'âme atteint alors la beauté — celle qu'on reçoit sans la chercher, celle qui vient sans qu'on l'ait attendue : « *La beauté de l'âme est l'humilité* » (II, p. 50). Il n'y a pas d'éclat plus haut que celui de la lumière, et seul pourra en resplendir qui s'y sera exposé. Elle n'est donnée qu'à ceux qui sont nus, elle ne revêt que ceux qui n'ont rien. Pour être revêtu de la beauté même de la lumière, il faut renoncer à la faire jaillir de nous-mêmes. La beauté de l'âme, c'est la lumière de Dieu sur elle.

Mais la lumière de Dieu ne pénètre pas tout, elle ne traverse pas l'opacité de l'orgueil. Si tu veux que la lumière entre chez toi, tu dois percer des fenêtres. L'humilité est une de ces « *vitres par lesquelles le rayon du soleil pénètre en nous* » (VI-2, p. 45). Car le regard de Dieu se voile et s'aveugle devant la grandeur humaine. Celle-ci n'a pas avec la sienne de commune mesure. Qu'importe que la tour de Babel ait un ou deux étages de plus ? Du ciel, elle est toujours aussi petite. Ce qui est haut, d'une hauteur toujours relative et comparative, « *Dieu ne le connaît que de loin* » (IV, p. 36). Mais son regard descend jusqu'au fond de l'abîme et l'éclaire : il va droit jusqu'aux humbles. Pour rejoindre le ciel, il ne faut pas monter, il suffit de descendre.

Car dans l'abîme de l'humilité se trouve aussi la vraie hauteur, celle qui regarde de haut (*despicere*) toute hauteur humaine, toute hauteur qui prétendrait se substituer à celle de Dieu. Dans ses bas-fonds, l'humilité sait être hautaine, elle méprise toute fausse grandeur, et saint Bernard peut ainsi parler d'« *un saint et humble orgueil* » (V, p. 222). L'humilité ne veut voir que la lumière, et c'est pourquoi elle est elle-même lumineuse.

Qui dira le premier regard ? Pourrait-il naître à la lumière si déjà la lumière ne l'ouvrait ? Celui qui a rendu l'humilité voyante est aussi celui qui la rend visible. Le regard de Dieu fait être ce qu'il voit. Le secret de l'humilité, le secret de l'épouse, le secret de Marie n'est autre qu'un regard. « Il a regardé l'humilité de sa servante ». Ce regard silencieux, Marie le reçut en son humble silence, et le porta aussi au chant. En Marie, nous voyons l'humilité qui accueille le Verbe en son âme et son corps, et qui à jamais nous le donne, de ses yeux grand ouverts. « Il a regardé l'humilité de sa servante ». Tendons l'oreille, écoutons comment saint Bernard le redit à voix basse. « *C'est en me regardant par sa grâce qu'il m'a faite humble, et sa servante* » (VI-2, p. 247).

Jean-Louis CHRÉTIEN

Jean-Louis Chrétien, né en 1952. Maître-assistant de philosophie à l'Université Paris XII. Publications : outre de nombreux articles dans diverses revues, *Lueur du secret*, L'Herne, Paris, 1985.

Dominique PONNAU

La Madeleine au pied de la croix

CET admirable tableau de La Hyre, l'un des peintres les plus importants du XVII^e siècle français, est une acquisition récente du Musée d'Art et d'Histoire de Saint Denis et l'un des chefs d'oeuvre de la peinture du grand siècle. Il l'est du point de vue purement esthétique et théologique. Il l'est de par l'accord musical parfait entre la forme et son sens. Le Christ en croix est ici contemplé par Marie-Madeleine. Ils sont seuls. La Croix se dresse sur un ciel grevé de nuages noirs au bas desquels se devine, presque fondue, Jérusalem. Marie-Madeleine est assise. Elle ne se lamente pas. Elle prie. Son visage tourné vers le Christ, son front lumineux, son pur profil, son expression où s'équilibrent, en une merveilleuse intelligence de la contemplation, la tension vers les hauteurs et la sérénité de l'âme, en témoignent, et ses mains jointes. Le Christ, radieux, tendu aussi, lui aussi transcendant la douleur, regarde au-dessus de lui, vers le Père. La lumière dont son corps rayonne et les lambeaux d'azur dont le ciel sombre s'éclaircit, font sentir que les ténèbres déjà vaincues en Christ seront chassées du monde. Marie-Madeleine ainsi contemple Jésus qui contemple le Père. Et cette union se contemple dans l'Esprit. Nous sommes au cœur du mystère de la Trinité. Les bras cloués du Christ forment un V de victoire qu'en bas soulignent la poutre sur laquelle s'appuie la femme — poutre à laquelle fut attaché le bon larron — et le tronc d'arbre creux, arbre du péché et de la mort, que remplace la croix, arbre de vie sur lequel resplendit la Vie. En ces deux V de la victoire la terre et le ciel s'unissent et déjà la terre proclame, comme la liturgie de la nuit pascale : "Heureuse faute, qui nous a valu un si grand Rédempteur".

C'est que cette scène de crucifixion anticipe la Résurrection et participe à sa gloire. Le regard de Marie-Madeleine vers le Fils et le regard du Fils vers le Père nous font entendre la parole que Jésus ressuscité dira à son amie dans le jardin : "ne me touche pas, mais va dire à mes

frères que je monte vers mon Père et votre Père, vers mon Dieu et votre Dieu". Marie-Madeleine ici en effet, c'est l'Eglise qui contemple en son chef crucifié et ressuscité le mystère d'union entre le Fils et le Père et le mystère de participation de l'humanité à la vie divine.

CE tableau très pur, très simple, très profond est un témoignage exceptionnel non seulement du génie de l'artiste mais de la foi de l'Eglise en France au XVII^e siècle. Il n'a pu être peint que dans la prière. À tous ceux qui aujourd'hui le regardent, croyants ou incroyants, au Musée de Saint-Denis, il propose la foi en l'homme transfiguré par l'amour.

Dominique PONNAU

Dominique Ponnau, né en 1937 à Vannes. Célibataire. Normalien, agrégé des lettres. Assistant à la Sorbonne, puis à Lyon. Dirige ensuite le Centre de civilisation française de Varsovie. Aux cabinets d'Edmond Michelet, puis de Jacques Duhamel, s'occupe des Maisons de la Culture et de la Musique, en particulier de la rénovation de l'Opéra de Paris. Responsable des musées de province de 1972 à 1977. Depuis 1978, dirige l'Ecole du Louvre, et préside le Centre Européen d'Art Sacré ainsi que la Commission Nationale pour la Sauvegarde et l'Enrichissement du Patrimoine Culturel.