

Comité de rédaction en français :

Jean-Robert Armogathe, Guy Bédouelle, o.p., Françoise et Rémi Brague, Claude Bruaire, Georges Chantraine, s.j., Olivier Costa de Beauregard, Georges Cottier, o.p., Claude Dagens, Marie-José et Jean Duchesne, Nicole et Loïc Gauttier, Gilles Gauttier, Jean Ladrière, Henri de Lubac, s.j., Corinne et Jean-Luc Marion, Jean Mesnard, Jean Mouton, Philippe Nemo, Marie-Thérèse Nouvellon, Michel Sales, s.j., Robert Toussaint, Jacqueline d'Ussel, s.f.x.

En collaboration avec :

ALLEMAND : Internationale katholische Zeitschrift : **Communio** (D-5038, Rodenkirchen, Moselstrasse, 34) - Hans Urs von Balthasar, Albert Gbrres, Franz Greiner, Hans Maier, Karl Lehmann, Joseph Ratzinger, Otto B. Roegele.

ITALIEN : **Strumento Internazionale per un lavoro teologico** : **Communio** (Cooperativa Edizioni Jaca Book, Sante Bagnoli; via Aurelio Saffi, 19, 1-20123 Milano) - Giuseppe Colombo, Giacomo Contri, Eugenio Corecco, Virgilio Melchiorre, Giuseppe Ruggieri, Luigi Serenthà.

CROATE : **Svesci Communio** (Krcanska Sadasnjost, Zagreb, Marulicev trg. 14) - Stipe Bagaric, Vjekoslav Bajsic, Tomislav Ivancic, Adalbert Rebic, Tomislav Sagi-Bunic, Josip Turcinovic.

AMERICAIN : **Communio, International catholic review** (Gonzaga University, Spokane, Wash. 99202) - Kenneth Baker, Andree Emery, James Hitchcock, Clifford G. Kossel, Val J. Peter, David L. Schindler, Kenneth L. Schmitz, John R. Sheets, Gerald Van Ackeren, John H. Wright.

La **Revue catholique internationale** : **Communio** est publiée par « Communio », association déclarée (loi de 1901), président : Jean Duchesne, 28, rue d'Auteuil F-75016 Paris; tél. 288.76.30 et 647.76.24.

Le numéro : 15 FF. Abonnement (1 an, 6 numéros) : 80 FF. (Abonnement de soutien à partir de 150 FF). CCP : « Communio » 18 676 23 F Paris.

Conformément à ses principes, la **Revue catholique internationale Communio** est prête à envisager de publier tout texte de recherche (individuelle ou communautaire) en théologie catholique. La rédaction ne garantit le retour des manuscrits qui lui sont présentés que s'ils sont accompagnés d'une enveloppe suffisamment grande et affranchie, à l'adresse de l'expéditeur.

Une revue n'est vivante que si elle mécontente chaque fois un bon cinquième de ses abonnés. La justice consiste seulement à ce que ce ne soient pas toujours les mêmes qui soient dans le cinquième. Autrement, je veux dire quand on s'applique à ne mécontenter personne, on tombe dans le système de ces énormes revues qui perdent des millions, ou en gagnent, pour ne rien dire, ou plutôt à ne rien dire.

Charles PEGUY, L'Argent, *Pléiade*, p. 1136-1137.

n° 1 - septembre 1975

la confession de la foi

Hans Urs von BALTHASAR

page 2 Un programme : Communio

Jean-Luc MARION

page 17 Droit à la confession

Problématique

Claude BRUAIRE

page 28 Le nouveau défi du paganisme

Jacques GUILLET

page 34 La Croix au cœur de la confession chrétienne

Louis BOUYER

page 41 Situation de la théologie

André LEONARD

page 49 Le discours de la foi

Intégration

Olivier COSTA de BEAU REGARD

page 57 Découverte scientifique et découverte spirituelle

William CONGDON

page 60 Le visage du monde et la figure du Christ

Hugues RENAUDIN

page 67 La politique dans la foi

Attestations

Jean-Claude CAILLAUX

page 74 D'une expérience à une formation

Jacques LOEW

page 79 Une Ecole en recherche des sources de la Foi

Signets

Henri de LUBAC

page 86 Hommage à H. U. von Balthasar pour ses 70 ans

Philippe NEMO

page 90 L'Eternel et le féminin

(En marge du « Ce que je crois » de Maurice Clavel)

Un programme : *Communio*

DU haut de quelle tour de guet notre nouvelle revue veut-elle scruter l'immense cohue que provoque aujourd'hui l'affrontement des diverses visions du monde et lancer quelques signaux de reconnaissance ? La communauté qui se réclame du nom de Jésus-Christ a dû, au cours de sa longue histoire, repenser sans cesse sa situation entre Dieu et le monde. Son être même lui interdit de s'enfermer dans chacun des mots d'ordre qu'elle fait siens, mais qu'elle doit comprendre dans une dynamique toujours ouverte. Pendant les premiers siècles, cette dynamique était tendue jusqu'à la contradiction : les chrétiens se reconnaissaient comme le petit groupe formant, face au monde extérieur hostile et ténébreux, une communauté (*koinōnia*, *communio*) d'amour réciproque, fondée et nourrie par l'amour de Dieu manifesté et donné en Jésus-Christ. Malgré cela, cette communauté savait, dorénavant qu'elle était « catholique » (déjà chez Ignace d'Antioche, *aux Smyrniotes* 8, 2), c'est-à-dire universelle, et donc normative pour le monde entier. A-t-on jamais vu tension plus farte ! Elle ne pouvait être assumée que dans une conscience « naïve » de foi. Le souffle de l'Esprit Saint pousse alors la barque toujours plus loin (cf. les *Actes*). Malgré les persécutions, la doctrine se répand d'une manière extraordinaire; finalement l'empereur lui-même se convertit. Depuis lors, la communauté fondée par le Christ, et le monde, en viennent à se recouvrir, même si la totale pénétration du monde par le levain chrétien reste une tâche toujours proposée, jamais accomplie. Au moyen âge, la tension diminue, parce que l'aire de l'Empire et celle de l'Eglise sont arrivées à coïncider, formant ensemble la chrétienté. Esprit et structure sont informés l'un par l'autre, et la tension nécessaire entre les deux donne assez l'occasion de tenter des réformes toujours nouvelles pour que le problème bien plus important

des relations entre l'Empire chrétien et le monde païen qui s'agite à ses frontières menace de disparaître de la conscience. D'où les gauchissements bien connus qui apparaissent quand on va vers les Temps Modernes. D'abord la funeste association entre l'impérialisme et la mission, puis un certain accent mis par la Contre-Réforme sur la structure hiérarchique et institutionnelle de la communauté chrétienne, à une époque où l'unité médiévale de l'Empire et de l'Eglise est définitivement brisée. Mais les communautés protestantes, reprenant à leur compte en le durcissant encore le dualisme du christianisme primitif entre l'Eglise et le Monde, et le transformant en une séparation statique entre élus (prédestinés) et réprouvés (cf. aussi le dualisme de la loi qui tue et de l'esprit qui vivifie), ne feront pas mieux, comme le montre leur pratique de la mission. Le vêtement, cousu trop serré, craquait. La conscience d'être « catholique », c'est-à-dire « universel », poussait sans cesse les meilleurs esprits à tenter le dialogue avec tout ce qui semblait séparé d'eux, pour surmonter la contradiction entre la « catholicité » et le « catholicisme » comme dénomination particulière (« romaine »). Avec le siècle des lumières et l'idéalisme, l'idée protestante et janséniste de la double prédestination fut dépassée. Les protestants eurent alors le souci inverse de justifier l'existence de communautés constituées, mais à partir d'une conception abstraite et générale du royaume de Dieu.

Ce n'est pas en tirant le fait chrétien d'un côté ou de l'autre qu'on le fera sortir aujourd'hui de sa tension constitutive. S'il ne peut plus prétendre être universel (catholique), il tombe, lui et toutes ses prétentions, fondées sur des textes bibliques ou élevées par une hiérarchie ecclésiastique, au fumier des déchets religieux. Mais si le fait chrétien veut prétendre à l'universalité, il doit être quelque chose de particulier et de bien défini, d'unique face à la pensée de chacun. Pas simplement un phénomène singulier parmi d'autres, mais *le* singulier par excellence, qui pour cela même peut être universel. Cette fois, nous arrivons à un stade de la réflexion qui n'esquive plus la tension initiale, mais doit la surmonter sans l'atténuer. Nous prenons conscience de ce stade en le nommant : *communio*.

Il faut ici un mot ancien, qui tient une place centrale dans le Nouveau Testament, dans la large ouverture et dans la force unifiante de sa signification : une communauté formée par l'Esprit de Dieu dans le Christ, qui vécut et ressuscita des morts pour *tous* les hommes. Dans les différentes formules du Credo, l'expression *sanctorum communio*, communion des saints, même si elle n'est jamais très accentuée ni bien prise en conscience, suit toujours la formule « Je crois l'Eglise catholique ». Le temps est venu d'en mettre en lumière les implications, car nous trouvons en elle la clef

pour expliquer le monde actuel et l'heure de l'Eglise d'aujourd'hui. Pris dans toute la largeur de ses sens, le mot est un programme, que cette revue se propose de développer. Esquissons-le en quelques lignes.

1. Le Principe.

COMMUNIO signifie communauté, au sens concret et précis : être rassemblés dans les mêmes murailles, mais aussi pour une tâche commune, semblés dans les mêmes murailles, mais aussi pour une tâche commune, qui peut être en même temps réciprocité dans la complaisance, la grâce, le don. Ceux qui se trouvent en *communio* ne passent pas de leur propre initiative dans le cercle fermé d'une communauté aux dimensions fixes. Bien au contraire, ils s'y trouvent déjà insérés et sont par avance renvoyés les uns aux autres, pas seulement pour exister tant bien que mal dans un même espace, mais pour mener à bien une tâche commune. Le fait de vivre en communauté nous invite à travailler en commun, — sans exclure le libre choix par chacun de ses modes d'action. Le fait d'être « physiquement » ensemble pose en même temps un problème qui n'a de solution que morale, spirituelle, libre. La simple coexistence acquiert ainsi sa forme humaine : la communauté. Sinon, « les autres, c'est l'enfer ».

Cependant, le fait de former une communauté, la liberté d'en construire une, de la mener à bonne fin et si possible à la perfection, ne se réalise que si l'on se met en chemin de manière consciente et réfléchie vers un but commun : on se rassemble, on prend contact, on engage un dialogue. A ce stade très libre de concertation, il peut y avoir et il y aura dans la discussion des mouvements contradictoires : les avis se confrontent et par là-même s'affrontent et finissent par s'exclure. La phase de la discussion est la phase « critique ». Mot lourd de conséquences : *krisis* veut dire séparation (donc lutte et choix), mais aussi décision, tournure prise par les événements, et, pour arriver à une décision, recherche, enquête, procès, et finalement jugement. Tout cela est nécessaire à la découverte de la vérité. Déjà chez l'individu, la vérité doit « distinguer pour unir »; à plus forte raison dans la communauté, où plusieurs libertés et différents points de vue doivent se frayer un passage vers une décision commune et juste.

A présent, tout va dépendre de la solidité du fondement premier, sur lequel reposent tous les processus secondaires de rassemblement et de critique. Demandons simplement : que faut-il supposer pour qu'une communication naisse entre des individus libres et raisonnables ? Suffit-il de vivre côte à côte dans la commune prison de la planète ? C'est le résultat de notre provenance génétique les uns des autres, laquelle remet en question

l'image de l'individu comme « atome » indépendant. Faut-il en outre une « communion » dans la raison et la liberté commune, dans un milieu appelé, faute de mieux, la « nature » humaine ? Mais qu'est-ce que cette nature ?

On sait que les Grecs ont pensé à une telle communion quand la nature commune ne fut plus vécue et conçue comme simple idée, mais comme réalité physique. Tel fut le cas chez les Stoïciens. Ceci présupposerait que cette réalité raisonnable qui nous englobe tous soit conçue comme une chose divine, comme le *Logos* qui s'individualise en chacun et auquel l'individu peut se référer en le reconnaissant comme norme absolue. Un tel principe pourrait imprégner l'ensemble des esprits humains, les ouvrir les uns aux autres et leur permettre de communier dans la vérité théorique et pratique. Le commun et le particulier sont tous deux originels et spirituels. La liberté et la raison personnelles ne trouvent leurs racines ni dans un inconscient collectif, car les individus ne pourraient pas alors communier dans leurs différences essentielles, ni dans une « nature » qui leur donnerait simplement les possibilités et le matériau nécessaires pour décider de leur destin personnel, à l'intérieur duquel chacun resterait solitaire. Ce qui est grandiose dans l'idée antique de la communion entre tous les hommes, c'est que l'on peut participer à la fois concrètement et en commun à ce qui est spécifiquement humain, au *logos* comme raison « libre ». Cela n'est possible que si les individus participent à un principe divin « librement » raisonnable, toujours présent par avance, dont la « liberté » (comme supériorité sur les contraintes) se trouve en accord avec la « liberté » humaine (comme possibilité de suivre la loi du *logos* ou de la Nature totale).

Mais une telle conception du monde, qui ne distingue pas entre Dieu et l'homme, est aujourd'hui, après la Bible, irrémédiablement dépassée. Une raison absolue, dans laquelle communient tous les hommes, n'est encore pensable que de deux façons : ou bien, dans le christianisme, comme raison divine transcendante au monde et qui, dans une liberté véritable, nous permettrait de participer à elle par grâce (et c'est par égard à cette transcendence seulement qu'on pourrait l'appeler divine). Ou bien alors comme le but utopique d'une évolution du monde qui, s'élevant à partir de la matière, pousse les individus à se surpasser « vers l'avant », vers la réciprocité d'une communion sans limites dans la raison et la liberté totales. On pourrait, on devrait tout planifier dans cette direction, au besoin en supprimant par la violence révolutionnaire toute réalité privée qui freine. Cet idéal, apparemment si proche, presque à portée de la main, il faut le saisir par tous les moyens et le faire entrer de force dans le réel.

Pour les chrétiens, au contraire, la communion que Dieu établit dans l'humanité par le Christ est fondée de deux manières :

1) En Dieu même, qui ne pourrait offrir une communion personnelle avec lui et entre les hommes s'il n'était pas déjà en lui-même communauté insondable : complaisance des personnes l'une dans l'autre, échange réciproque, qui suppose le respect de la liberté de l'autre par charité. Partout où la Trinité en Dieu (qui seule peut Le faire apparaître comme Amour absolu concret) n'est plus prise en vue, l'idée d'une communauté humaine parfaite ne peut arriver à son plein essor.

2) D'autre part en l'humanité elle-même : si l'homme n'était pas créé à l'image de Dieu et pour Lui, il n'éprouverait pas en lui cette passion qui le pousse à rechercher une communion toujours plus parfaite entre les hommes, telle qu'il peut la projeter dans le cadre des relations terrestres. Contact, dialogue, communauté des biens, ne sont évidemment que des moyens de l'approcher. *La* chose même reste finalement transcendante, inimaginable.

Il ne reste plus que cette alternative : ou bien la communion chrétienne dans le principe réel du *logos* divin qui nous a été donné en Jésus-Christ, comme terme et cime des promesses anciennes, comme possibilité d'une communion totale. Ou bien le communisme évolutif qui, inspiré du pathos juif de l'espoir vers l'avant, tend à la communion totale comme résultat parfait d'un monde et d'une humanité se réalisant eux-mêmes. On le voit : ce n'est que dans le premier cas que la communion est un principe réellement donné et présent. Dans le deuxième, le communisme reste, malgré tous les efforts pour y parvenir, un idéal, et les moyens pour arracher sa venue ne correspondent pas à la spontanéité requise par l'« humanisme positif ». Les *Actes des apôtres* décrivent le communisme spontané des premiers chrétiens : « la multitude des croyants n'avait qu'un cœur et qu'une âme. Nul ne disait sien ce qui lui appartenait, mais tout était (considéré comme) commun » (4, 32). Ce verset trouva un écho profond dans la théologie des Pères et jusque dans la scolastique. Les fondations successives d'ordres religieux sont toujours comme une actualisation de la communion réelle et réaliste vécue par les premiers chrétiens. Mais ce verset exprime essentiellement un état d'esprit. Car s'il s'agit bien de propriété personnelle qui n'est considérée ni utilisée par personne comme privée, il se peut que saint Luc, afin de mettre en évidence la présence agissante de l'Esprit Saint, décrive en l'idéalisant cet état d'esprit comme sur le point d'être réalisé. Il ne manque cependant pas d'ajouter une restriction, avec l'histoire d'Ananie et de Saphire (5, 11). L'histoire de l'Eglise montre avec fracas le gouffre béant qui sépare le principe réel de communion, accordé par avance aux chrétiens — le Corps et le Sang du Christ, donnés par Dieu

comme la grâce de la véritable communauté avec Lui et comme principe d'une vie communautaire totale avec autrui dans un seul Esprit Saint, — et la pénible incapacité des chrétiens à vivre en conformité avec ce « Corps » et cet « Esprit ». C'est dans cet abîme que l'entreprise du communisme trouve son lieu théologique, bien que les moyens avec lesquels il tente de réaliser la communion ne puissent jamais correspondre avec ce lieu d'origine. Pourquoi ? Parce que la communion fondée d'avance par Dieu repose sur son abaissement gracieux, son humilité, son dénuement, sur l'effusion amoureuse de toute la substance de Jésus-Christ, tandis que la communion qu'il faut construire de main d'homme ne pourra jamais s'imposer (si elle le peut) sans recours à la contrainte. L'intention du communisme a sa place dans la mission universelle du christianisme, mais ses moyens lui sont opposés, parce qu'ils supposent l'irréalité actuelle du principe de cette communion. Bonhoeffer, en des antithèses tranchées rappelant Luther, a décrit le caractère inconciliable de ces deux projets de communauté, en utilisant les catégories pauliniennes de « pneumatique » (l'Esprit Saint amour donné comme arrhes dans le Christ) et de « psychique » (c'est-à-dire « ce qui vient des instincts, des forces et des dispositions naturelles de l'âme humaine ») : « Dans la communauté spirituelle vit le lumineux amour du service d'autrui, *l'agapè*. Dans la communauté psychique couve l'amour sombre d'un instinct tout à la fois pieux et impie, celui de *l'erôs*. Là se trouve l'humble soumission au frère; ici la soumission à la fois humble et orgueilleuse du frère à son propre désir. Là, toute puissance, tout honneur et tout pouvoir sont remis à l'Esprit Saint; ici, les zones de pouvoir et d'influence de caractère personnel sont recherchées et cultivées.. Là règne un amour naïf des frères, pré-psychologique, préméthodique; ici règnent l'analyse et la construction psychologiques. Là le service humble et innocent d'autrui; ici la manipulation calculatrice et scrutatrice de l'autre » (1). Nous pouvons ajouter, en catholiques, que sans retirer la moindre force à l'opposition de ces deux états d'esprit, on peut assumer maint élément « méthodique » et « psychologique » dans le service de la communion chrétienne. Mais face à l'utilisation nécessaire des moyens humains, un nouveau problème se pose.

Chrétiens, nous ne pouvons pas chercher à créer cette communion : Dieu nous l'a **déjà** donnée par avance en Jésus-Christ et par l'Esprit Saint « répandu dans nos cœurs ». Toute volonté d'union suppose une unité préétablie, ne provenant pas de nous-mêmes ni de l'union naturelle des hommes entre eux, mais de Dieu qui nous a établis ses enfants et ses co-héritiers dans son Fils. Nous ne pouvons manipuler l'unité qui nous est don-

(1) *Gemeinschaft*, p. 22 sq.

née. Elle provient de Dieu, se réalise en lui, et nous ne disposons pas de Dieu. Que nous-mêmes restions toujours à Sa disposition, au centre même du don de la communion divine, nous l'expérimentons toujours à nouveau dans Son jugement (*krisis*). Quel homme est ouvert à l'amour de Dieu et par là au véritable amour du prochain ? Peut-être le soupçonnons-nous jusqu'à un certain point, mais ensuite les critères nous échappent. Dieu seul jugera en dernier. Et c'est parce que nous ne devons pas juger, mais laisser le jugement à Dieu qu'il est tant question de jugement dans le Nouveau Testament. Dieu, qui nous fait don de sa propre communauté et de la communion entre nous (*1 Jean 1, 3-6*), s'entend à distinguer (*krinein*) qui est prêt à recevoir son don et qui ne l'est pas. Mieux vaudrait éviter quelque temps le mot « critique » au lieu de l'adjoindre à tant de substantifs. Il n'appartient qu'à Dieu. Et lorsqu'Il demande à des hommes de distinguer avec lui, qu'ils se souviennent que c'est Lui, Dieu, qui est prêt par avance à offrir communion et qu'Il nous la donne réellement. S'Il se réserve le jugement, il ne donne par là aucun aperçu sur les limites (ou l'absence de limites) de sa grâce; nous ne pouvons pas savoir s'il existe des hommes qui se trouvent à tout jamais hors de sa communion. « Qui es-tu pour juger le serviteur d'autrui ? Qu'il reste debout ou qu'il tombe, cela ne concerne que son maître. D'ailleurs il restera debout, car le Seigneur a la force de le soutenir » (*Romains 14, 4*).

Avec une innocence difficile à excuser, la théologie de l'Eglise a trop longtemps joué au jugement dernier avec ses théories sur la prédestination au salut ou à la damnation; elle n'a pas pensé assez à fond le fait que le Dieu qui se réserve ce jugement est le même qui en Jésus-Christ est descendu dans le délaissement de tous les égoïstes, de tous ceux qui veulent s'approprier l'Esprit, de tous ceux qui perdent toute relation avec Lui, dans le gouffre de toute solitude antidivine et antihumaine. C'est pourquoi personne n'a plus le droit de mettre sur le même plan l'exercice d'une nécessaire critique et la communion donnée par Dieu. Dans tout contact avec autrui, même manqué et interrompu, chacun doit présupposer l'existence d'une communion englobant tout événement, antécédente, concomitante, et finalement eschatologique. L'exclusion hors de la communauté visible de l'Eglise (l'« excommunication ») doit toujours être considérée comme une mesure pédagogique et provisoire servant à aider le coupable (cf. *1 Corinthiens 5, 5; 2 Corinthiens 2, 6*). Et même si nous ne « savons » pas si finalement tous les hommes seront reconduits par la grâce divine à la communion définitive entre Dieu et l'homme, nous avons cependant en tant que chrétiens le droit et le devoir de l'espérer, d'une espérance toute « divine », voulue et donnée par Dieu. Le principe qui fonde et soutient notre pensée pour tous les hommes jusqu'au dernier, notre dialogue avec le plus proche comme avec celui qui l'est moins, est une Parole de communion

fondée par Dieu, non seulement promise de loin, non seulement offerte, mais réellement donnée entière à l'humanité entière. C'est dans cette Parole que nous parlons et gardons le silence, que nous nous tournons vers les autres ou nous détournons d'eux, que nous tombons d'accord ou restons en désaccord.

Concluons cette première série de réflexions en constatant que le terme de l'alternative, qui consiste à vouloir créer une communion par nos seules forces, ne pourra jamais aboutir. Lorsque se fut envolé le rêve antique selon lequel le meilleur de chaque individu comme celui de la communauté est divin, il devint impossible de proposer une médiation où tous les hommes puissent communier tout en gardant leurs libertés, et qui, réelle, n'entrerait pas en concurrence avec elles ou, seulement idéale, serait trop faible pour les unir. Il est clair ainsi qu'un inconscient collectif n'est pas la médiation propre à assurer la moindre communauté de destin de personnes libres ; pas davantage un monde hégélien de l'esprit, qui n'inclut en lui les individus qu'au prix de l'abandon en lui de ce qui en fait des fins en soi. A ce prix, les individus peuvent communier entre eux dans les religions orientales aussi : mais l'identité détruit la conscience. D'autre part, ce n'est pas assez cher payé, si cette communion n'est qu'objet d'espérance eschatologique, et non insertion dans notre temps. Car alors, toutes les générations qui cheminaient vers elle sont laissées pour compte, ne servant que de matériau. Elles sont exclues de la grande fête de la communauté.

2. Portée de l'entreprise.

La communion universelle (catholique) n'est pas une communion parmi tant d'autres. Elle est la communauté donnée par Dieu, accordée en toute liberté et d'une portée sans limites. Soyons très clairs sur ce point : sa portée dépend du réalisme des présupposés, c'est-à-dire :

1) de la réalité (certes insondable) du fait que l'essence de Dieu est vie trinitaire, communion absolue, et que Dieu a créé l'homme à son image et l'a appelé à participer à sa nature (*2 Pierre 1, 3*).

2) du fait que Dieu s'est donné à tous en assumant toute la nature humaine en Jésus-Christ, pour *sauver* tous les hommes comme il l'avait prévu (*1 Timothée 2,4*), pour prendre sur lui ce qui avait été perdu (*1 Corinthiens 5, 20*), se réconcilier le monde entier dans le Christ (*2 Corinthiens 5, 18 sq.*), abattre dans le crucifié les cloisons qui nous séparaient (*Éphésiens 2, 12 sq.*). En lui, le ressuscité, il a voulu briser les frontières de la vanité, de la mort et de la solitude absolue des morts, afin de les accueillir tous dans une vie définitive, éternelle (*1 Corinthiens 15, 22*).

3) du fait qu'au cours de la Cène, Jésus-Christ nous a partagé son corps et a fondé ainsi la communion, non pas magique, mais sacramentelle et objective, de ceux qui participaient au repas, communion par laquelle nous participons à la nature divine de Jésus-Christ et les uns aux autres (*1 Corinthiens* 10, 16 sq.). En lui nous pouvons faire pour les autres quelque chose qui dépasse nos possibilités humaines, dans la mesure où nous avons part à la souffrance du Christ qui a lui-même souffert pour son Eglise et en elle pour tous les hommes (*Colossiens* 1, 24) dans une destinée commune avec notre Seigneur. C'est avec lui que nous vivons, souffrons, sommes crucifiés, mourons, sommes ensevelis, que la vie nous est rendue, que nous sommes glorifiés, que nous héritons du Royaume et que nous régnerons. Communauté de destin proposée d'avance à tous les hommes et qui seule justifie la différence entre Eglise et Monde.

4) De cet espace sacramentel et objectif doit finalement naître, sans solution de continuité, la communion dans l'Esprit Saint. Fondée par avance en Dieu, la communauté ne supprime pourtant pas la liberté humaine. Au contraire, elle l'admet d'avance en elle. (C'est là la place de la mariologie, et c'est elle qui en dernière analyse repoussera tout soupçon de magie). L'esprit communautaire qui nous est donné n'est ni un « esprit objectif » (Hegel) seul, ni un esprit promis pour la fin des temps, mais l'Esprit absolu pénétrant nos esprits libres (*Romains* 5, 5; 8, 8 sq.: 15, 26 sq.; *Galates* 4, 6 sq.), dont les aspirations deviennent en nous aussi infinies qu'en Dieu. « Tout est à vous » dans la mesure où vous appartenez au Christ, qui, lui, est dans le Père (*1 Corinthiens* 3, 21). C'est l'Esprit qui, pour achever l'oeuvre du Christ, unit nos esprits « en un seul corps », en les imprégnant tout entiers de lui-même (*1 Corinthiens* 12, 13). Il n'agit plus de l'extérieur, mais de l'intérieur, du centre de la liberté humaine (*1 Corinthiens* 2, 10-16; 7, 40; *Romains* 8, 26 sq.). Cette prétention catholique à l'universalité est sans analogue dans l'histoire des religions parce qu'elle ne supprime aucun élément humain au profit d'un autre, et prend en égale considération l'humain et le supra-humain; elle permet toutes les audaces, mais ses exigences sont les plus intransigeantes qui soient.

Dans le Christ est posé le fondement de la paix rétablie entre **Ciel** et **Terre**, entre le point de vue du Créateur et celui du monde créé. Celui-ci peut bien vivre en soi-même et proclamer abstraitement sa séparation d'avec le Ciel, une absence ou une mort de Dieu. Les puissances et dominations qui le mènent peuvent bien se vivre et se sentir comme agressivité, volonté de puissance, etc., et même hostiles à un Dieu de l'amour seul, des valeurs nobles mais impuissantes (Max Scheler). Une telle opposition peut bien se donner l'allure d'une réalité, voire la posséder dans son domaine (cf. *l'Apocalypse* !). Elle n'en est pas moins dépassée là

où, avant toute lutte dans le monde, le mur entre le Dieu du ciel et l'homme terrestre a été abattu (*Éphésiens* 2, 14 sq.). En s'abandonnant dans le Christ à la domination des ténèbres et de toutes les puissances destructrices, Dieu créa l'Eucharistie — chair déchirée, sang versé —, la communion entre ce qui semblait s'exclure définitivement. Dans l'Evangile de Jean, c'est juste à Judas que la bouchée est présentée. Dans l'esprit de communion, le chrétien est convaincu que « ni mort ni vie, ni anges ni principautés, ni présent ni avenir, ni hauteur ni profondeur, ni aucune autre créature ne pourra nous séparer de l'Amour de Dieu manifesté dans le Christ notre Seigneur » (*Romains* 8, 38). Il est permis de transposer ici les représentations liées à l'image ancienne du monde dans celles du monde moderne : les lois techniques et évolutives, les concentrations de pouvoir et les planifications, les superstructures idéologiques et les sapes de la psychologie des profondeurs, l'arme atomique, la cybernétique, les manipulations des gènes, tout est contenu par avance dans la communion, dans la paix établie, « qui surpasse tout ce qui est pensable » (*Philippiens* 4, 7).

. Venons-en maintenant aux grandes oppositions qui semblent irréductibles à l'intérieur du monde, à moins qu'on n'en minimise superficiellement la portée (ce qui se retourne toujours contre ceux qui le font). Ne parlons pas de la tension entre capitalisme et communisme, où tant de ressorts sont déjà détendus, mais bien de l'opposition entre **Juifs et Païens**, qui a commandé de façon inavouée mais centrale l'histoire du monde jusqu'à maintenant et la commande plus que jamais (2). Il s'agit bien ici du oui ou du non suprêmes : les chrétiens disent que la réconciliation fondamentale nous est donnée et qu'il s'agit de se l'assimiler et de la vivre ; elle n'est pas encore là, disent les Juifs, et il faut tendre de toutes ses forces vers elle, comme vers « ce qui vient ». Ce oui ou non passe comme un glaive tranchant à travers tous les évangiles. Il y est vaincu, non pas dans les dialogues, mais dans l'Agneau muet crucifié pour son peuple, et pas seulement pour lui, mais « afin de rassembler dans l'unité tous les enfants de Dieu dispersés (dans le monde) » (*Jean* 11, 52). Pierre, qui l'a renié, remet au Seigneur le pouvoir de juger et se solidarise avec les Juifs : « Je sais, frères, que vous avez agi par ignorance, tout comme vos chefs » (*Actes* 3, 17), c'est pourquoi il laisse sa chance à l'espérance immémoriale, éternelle, des Juifs en l'avenir : c'est en commun avec vous, les Juifs, que nous, Chrétiens, attendons l'arrivée (le retour) du Messie (*Actes* 3, 20-26). Paul lui-même, malgré la conversion de la « loi » à l'« Evangile », du travail de l'homme à l'action comme don, reste un pharisien issu de pharisiens et est mis en jugement pour notre espérance, la résurrection des morts » (*Actes* 23, 6); il sait

(2) Cf. ma brochure *Dans l'engagement de Dieu* (Apostolat des Editions, Paris 1973).

ce que signifie l'élection d'Israël, et que Synagogue et Eglise doivent réciproquement se céder la place (*Romains 11*).

Le dialogue peut aider à supporter et à diminuer les tensions entre chrétiens, mais seule la communion y mettra un terme. Il faut citer en premier lieu la tension entre **Eglises orientale et occidentale**, entre lesquelles existe une *communio in sacris*, communauté des sacrements, signe d'une entente fondamentale. Cette communion est-elle vraiment présente à l'esprit de la théologie occidentale, de type catholique ou protestant, dans les discussions et les projets ? Celle-ci ne s'éloigne-t-elle pas plutôt à une vitesse accélérée de la vénérable Eglise des origines — sauf chez quelques-uns comme Louis Bouyer ou M.-J. Le Guillou — dans sa manière de comprendre la tradition, la liturgie ou le ministère ecclésial, comme si cette Eglise primitive était dans le dialogue des nations quantité négligeable, et ce certainement au préjudice de ses contempteurs étourdis ? Ne dialoguons-nous pas même de préférence (peut-être pour des raisons politiques) avec l'Orthodoxie, et ne négligeons-nous pas du coup, comme si elles n'existaient pas, les Eglises uniates, alors que les hommes d'Eglise occidentaux portent la responsabilité de la teinte que Rome leur imposa (dans la mesure où elle est encore réelle) ? Entre chrétiens aussi il y a des génocides.

Le dialogue avec les **Protestants** et les **Anglicans** ne peut être engagé positivement qu'à l'intérieur de la communion avec le Christ, avec la certitude cependant que nous n'en disposons pas nous-mêmes, mais devons nous laisser saisir par elle. Celui qui le comprendra de la manière la plus profonde, réaliste, exigeante, aura le plus de chances d'avoir raison dans les conversations, saura le mieux dépasser les arguments superficiels et les points de vue partiels pour s'élever à une vision plus universelle. Ce n'est pas en bricolant des unions entre Eglises que nous nous rencontrerons à cette profondeur, mais en reconnaissant les exigences de la communion, donnée par avance dans le don que Dieu nous fait de lui-même.

Le passage aux non-chrétiens et aux **adversaires du Christ** s'opère graduellement, car le monde est pénétré des effets du christianisme. Encore faut-il s'assurer que les ennemis du Christ ne combattent pas des caricatures qui ne révèlent plus rien de la vérité du fait chrétien, la masquent entièrement peut-être; ne cherchent-ils pas parfois à récupérer à leur manière des préoccupations essentielles, qui incombaient aux chrétiens et que ceux-ci ont négligées ? A la limite extrême, se trouvent ceux qui restent volontairement à l'extérieur, les « apostats », contre lesquels l'Eglise primitive nous a si souvent et si expressément mis en garde. Elle le fait provisoirement, car même le cœur

ne peut pas qu'il puisse lui échapper en dernière instance. S'il abandonne, il n'est pas pour autant abandonné. Le chrétien, lui, pour qui la communion est le signe de ralliement, s'en remet à son Seigneur qui ne nous abandonne pas.

Il faut aussi rester en communion avec **tous ceux qui connaissent Dieu, ou le divin, ou l'absolu, et tous ceux qui pensent ne pouvoir admettre ni l'un ni l'autre**. Là encore, les frontières restent floues. Pensons au bouddhisme. Deux choses sont exigées du chrétien : qu'il parle avec les adeptes d'autres religions du fait de son propre engagement, et non par mode ou par sentiment de supériorité missionnaire. Il doit entrer en contact avec les **Musulmans**, auxquels le lien de nombreux faits bibliques, ainsi qu'avec les formes indiennes et extrême-orientales de théologie négative, où aboutissent tous les projets religieux non-chrétiens; qu'il les aborde avec le même respect et la même compréhension que jadis les Pères de l'Eglise. Il devra ensuite entrer non seulement en dialogue, mais aussi en communion avec les **marxistes**. Parce que la communion est déjà là, toujours présente dans le Christ, il devra tenter, dans Sa charité, un dialogue honnête, qui sache distinguer le vrai du faux et aider son partenaire à aller plus loin, sans tour de passe-passe, ni haine ou préjugé. C'est peut-être lui, le chrétien, qu'on abandonnera, lui à qui son Seigneur, qui n'abandonne jamais, n'a pas permis d'abandonner.

Cela signifie encore une fois que la réalité de la communion comme telle n'est à la merci ni de l'homme, ni du chrétien, ni même de l'Eglise. Elle est un horizon vers lequel se dirige toute expérience chrétienne de Dieu et du prochain, mais elle ne se laisse pas mesurer d'après cette expérience. Il est important de le souligner aujourd'hui, où la communauté chrétienne n'est plus, pour beaucoup, qu'un squelette d'institutions, et où le petit groupe, dans lequel s'éprouve la communauté, devient pour eux de plus en plus le critère unique de la vie ecclésiale. L'Eglise comme Eglise catholique, c'est-à-dire universelle, est pour eux comme un toit séparé de leur maison, planant bien au-dessus des étages qu'ils habitent. Dans l'expérience de communion de ces groupes se trouve certainement un grand espoir de régénération par la base, mais tout autant le danger d'une décomposition en sectes charismatiques. Tout l'effort de Paul en dialogue avec les Corinthiens visait à soustraire la communion ecclésiale à l'emprise de l'« expérience » purement charismatique, et à la faire sortir d'elle-même par le moyen de la fonction apostolique pour l'orienter vers la Catholicité. Cette fonction est, bien sûr, un « service », non une « domination », mais un service avec « pleins pouvoirs » pour abattre toutes les forteresses que les charismatiques élèveraient contre la communion universelle et les amener à « obéir au Christ » (*2 Corinthiens 10, 5*). Celui qui nivelle la fonc-

tion ecclésiale au niveau charismatique (démocratique) perd ainsi ce qui élève au-dessus d'elle-même, inexorablement et de façon cruciale, toute charge particulière : au niveau de la *Catholica*, dont l'unité ne réside pas dans l'expérience (*gnōsis*), mais dans l'amour qui renonce à soi-même (*agapè*). La première finit par détruire, tandis que l'autre construit (1 Corinthiens 8, 1).

L'*agapè* est d'abord don reçu d'en haut. C'est seulement ensuite qu'elle peut approximativement être imitée par nous. C'est pourquoi la communion « horizontale » entre les hommes ne pourra jamais donner la mesure de celle, verticale, qui est fondée sur Dieu. Sinon nous retomberions dans l'idée d'une Eglise s'engendrant soi-même dans une interprétation pharisaïque de la loi, ou dans la vieille hérésie donatiste (plus dangereuse aujourd'hui que jamais) selon laquelle chaque chrétien ne peut donner que ce qu'il réalise existentiellement.

La communion est l'horizon ultime que nous ne pouvons rejoindre ni par notre expérience ni par nos exploits; il reste le don éternellement gratuit. C'est pourquoi la prière n'est jamais dépassée et ne s'identifie jamais à l'action : « priez sans cesse »; explicitement (comme tous les hommes de la Bible, et Jésus aussi) et implicitement dans vos échanges avec les autres, mais aussi dans votre « chambre ». La parole est le privilège de l'homme, parce qu'il est l'image de Dieu qui, dans son essence, est Verbe. Sans la communication libre et consciente dans le Verbe, la communion resterait une entreprise magico-cosmique. Nous devons toujours demander de réaliser ce qui existe à partir de Dieu, le remercier pour tout ce qui nous est donné, et toujours adorer en rendant grâces la réalité de cette communion.

3. L'exigence.

Celui qui connaît l'ampleur de la communion est plus sollicité que tout autre. Il n'a pas besoin d'être un brillant penseur qui (par exemple grâce à la dialectique hégélienne) peut adopter chaque point de vue et en le distinguant lui assigner sa place légitime : l'homme qui comprend tout. Mais il doit être celui qui ne cède pas dans une situation que, comme penseur ou même comme homme, il ne comprend plus ou presque plus, lorsque l'horizon ultime où tout est commun ne lui est plus accessible. Ce n'est pas le savoir absolu, mais l'amour absolu qui englobe les adversaires. En lui se trouvent réconciliés malgré tout ceux qui ne se comprennent pas, qui peut-être même ne peuvent plus se souffrir. Dans le corps du crucifié, Dieu a « mis à mort l'inimitié » (Ephésiens 2, 16), si bien qu'il n'y a plus à strictement parler, dans un sens chrétien, d'amour des ennemis : l'ennemi prétendu ne sait pas que dans la sphère définitive et seule vraie, son ini-

mitié est dépassée. Certes, un bouddhiste ou un stoïcien pourrait contresigner cette phrase. L'attitude du cour diffère pourtant. Bouddhistes et stoïciens s'entraînent à pénétrer dans la sphère sans souffrance et sans haine. Les contradictions qui les assaillent ne les atteignent pas, ils communient avec l'ennemi dans un Absolu supra-personnel. Le chrétien en revanche doit ouvrir son cour et se laisser atteindre, provoquer, blesser jusqu'au plus profond de lui-même. Dans le Christ, Dieu est parvenu jusqu'au pécheur le plus solitaire, pour communier avec lui dans la dérélition divine. La communauté chrétienne est fondée sur l'eucharistie, qui suppose la descente aux enfers, dans mon enfer et dans celui de l'autre. On n'a pas le droit de s'en évader vers une union abstraite. Il faut plutôt le courage d'avancer vers cette forteresse bien armée qu'est l'autre et d'y entrer — non sans le parachute de l'Esprit — jusqu'en son plein milieu, avec la certitude qu'en dernière instance elle est déjà conquise et s'est déjà rendue. Cela peut provoquer l'autre à la résistance la plus âpre : il faut la supporter, ce qui n'est possible que dans la parfaite humilité que donne la foi en l'acte divin de charité, acte qui précède le nôtre et exclut tout triomphalisme, même celui de la charité. Je n'aurai jamais le temps de triompher. car je dois me solidariser avec la situation de l'autre, tout renfermé sur soi, pour lui prouver ainsi que même dans le plus solitaire il y a communauté, que même vers celui qui s'est détourné complètement, quelqu'un peut se tourner. La communion est fondée le Samedi Saint, après le cri de l'abandon, avant que le tombeau n'ait été forcé : dans le mutisme absolu, au-delà de tout dialogue, dans le silence de l'existence avec le Seul. « Seul avec le Seul », avait dit Plotin; ce mot s'approfondit — verticalement et horizontalement — dans ce fondement ultime d'où surgit tout ce qui est chrétien.

Nous ne dirons pas qu'il faudrait, en chaque discussion, évoquer explicitement ce fondement dernier. Ce serait fort indiscret. Mais il doit toujours être présumé comme une réalité, parce que c'est en lui que la communauté existe effectivement. Sans quoi tout dialogue reste stérile. On cause, on fait un bout de route ensemble; puis, quand cela devient difficile et provisoirement désespéré, on se sépare et chacun va son chemin. Seulement, il n'existe pas de double vérité, même dans l'ère du pluralisme. Chrétienement parlant, il n'en est qu'une seule, qui ne s'est pas manifestée dans la puissance, mais dans l'impuissance de la solidarité avec le dernier des hommes. Tous les arguments introduits dans le dialogue, et qui peuvent être convaincants, convergent en dernière instance vers ce point. Toute la froide théorie de Marx plonge ses racines dernières dans un cœur déchiré par la misère des plus pauvres. C'est par ce cœur que le chrétien doit se laisser provoquer; et le dialogue peut ensuite clarifier ce qu'il faut aujourd'hui prévoir et entreprendre.

Entreprendre ce qui dans le monde concret est possible n'est pas ruiner les structures, dans l'espoir utopique d'un lendemain tout autre sur cette terre. A cet irréalisme s'oppose la vérité plus grande d'une communion déjà réellement présente. Toujours, dans chaque dialogue, c'est la vérité plus grande qui a raison, et toujours les partenaires doivent se référer à elle. La catholicité, c'est d'admettre **cette** vérité plus grande, de se laisser mettre en question par elle. Et cette exigence exorbitante est la condition grâce à laquelle nous allons à la rencontre de la communion réelle, et devenons participants de celle qui nous possède déjà. Savons-nous d'ailleurs qui est le plus pauvre ? Les riches ne sont-ils pas plus pauvres que le chameau qui ne peut passer par le chas de l'aiguille ? Que le don de discernement et tout l'art dialectique de penser et de dire se manifestent dans la rivalité des visions du monde ! Augustin n'a pas eu peur devant la philosophie grecque la plus prétentieuse, ni Thomas devant la spéculation raffinée des arabes, ni Nicolas de Cuse, Leibniz, Kepler ou Teilhard devant les essais cosmologiques des Temps Modernes. Avec plus ou moins de bonheur, ils indiquent la direction, ils n'esquivent pas l'effort redemandé chaque jour. Mais à quel point, justement parce qu'ils étaient grands, ils connaissaient la communion, et combien elle les dépasse ! Car nous sommes tous embarqués dans le même navire.

Voilà ce que nous tenterons avec *Communio*. Pas question de parler sans dévoiler toutes ses batteries, en se reposant sur la possession d'un capital de « vérités de foi ». On a déjà dit que la vérité, à laquelle nous croyons, nous dépouille. Comme des agneaux parmi les loups. Il ne s'agit pas de fanfaronnade, mais du courage chrétien de s'exposer. Des hommes entrent en communion quand ils n'ont ni pudeur ni honte à s'exposer les uns devant les autres. C'est alors que cesse d'être un paradoxe vide la phrase : « quand je suis faible, c'est alors que je suis fort » (2 *Corinthiens* 12, 10).

Hans Urs von BALTHASAR

(Traduit de l'allemand par Françoise et Rémi Brague; texte revu et corrigé par l'auteur. Cet article a figuré en tête du premier numéro de chaque édition de COMMUNIO).

Hans Urs von Balthasar, né à Lucerne en 1905; prêtre en 1936; membre associé de l'Institut de France; membre de la Commission théologique internationale; sa dernière bibliographie (Johannes Verlag, Einsiedeln, 1975) compte 58 pages; voir dans ce numéro la chronique du P. de Lubac.

Jean-Luc MARION :

Droit à la confession

DE quel droit prenons-nous la parole ? Et pourquoi faut-il que ce soit nous ? Il faut au moins dire qui l'on est si l'on veut être, ne disons pas écouté mais au moins confusément entendu. Pourquoi donc sortir des rangs de l'humble piétaille des baptisés, où Péguy et Bernanos voyaient le cœur solide de l'Eglise ? En fait, ce n'est pas une question de modestie ou de vanité. Nous ne savons pas si nous avons le droit de parler. Nous sommes sûrs que nous n'avons pas celui de nous taire.

La situation est telle, pour les chrétiens, qu'ils ne peuvent plus et ne doivent plus parler qu'à visage découvert. Ce n'est pas nouveau : ils ont toujours dû risquer avec le monde un face-à-face souvent tragique. Mais ce face-à-face se fait plus dépouillé, aujourd'hui que le monde prend la tournure uniforme et fermée de l'idéologie. Le chrétien, lui, n'a pas le recours à une idéologie propre. Nous n'entendons pas par ce mot tout usage autonome de la réflexion naturelle, ni non plus tout exposé doctrinal. L'idéologie apparaît comme un savoir à la fois non-scientifique (rationalisation onirique et auto justification) et prétendant à la totalité d'un savoir absolu (terrorisme intellectuel et/ou politique). On se dispense ainsi de reconnaître le Père et donc de s'avouer la filiation dans la finitude et l'incomplétude.

Le danger croît aujourd'hui, mais d'autant plus le salut. Au moment où le monde voit s'affronter les idéologies dans un combat où se manifeste clairement leur similitude fondamentale, les chrétiens s'aperçoivent mieux — avec terreur pour les uns, jubilation suicidaire pour d'autres, joie martyrielle pour certains — qu'aucune assurance idéologique ne correspond à la Révélation, qui est d'un autre ordre. Le masque idéologique, tombant heureusement de son visage, délivre le croyant prêt à s'en couvrir d'un mensonge à lui-même, mais le livre au regard de tous, — nu, orphelin de la bien-séance d'une « position » défendable.

Pareille situation crée peut-être un mode nouveau de parler, et de se taire. Mais avant de la méditer et de la nommer, évoquons sommairement d'autres situations, qu'elle maintient à distance. Nous allons distinguer trois schémas. Il a pu se faire qu'ils fonctionnent comme de simples rap-

ports tactiques entre des idéologies : les chrétiens auraient leur idéologie comme leurs partenaires ont chacun la leur. Nous avons nous-mêmes connu de nombreux cas où ces schémas ne se réduisaient pas à la mise en relation d'idéologies. Ce fonctionnement n'est donc pas le seul possible. Il est cependant instructif de l'examiner, parce que c'est lui qui peut tout défigurer. Ce qui tombera sous notre critique sera donc moins chaque schéma que son fonctionnement idéologique.

Et d'abord, un certain schéma de la **mission**, au sens du moins où, voulant s'appuyer sur un « enseignement doctrinal » qui avaliserait surtout, en fait, un système de tactiques, instructions, organisations d'équipes de base et d'unités locales, etc., on entreprendrait d'interpréter chaque événement d'un milieu donné « à la lumière de l'Evangile ». Dans le cas, par exemple, de la J.E.C. vers le début des années 60, le schéma typique consistait à promouvoir une expérience de vie communautaire « laïque » dans un micro-milieu, afin de donner aux relations superficielles, voire aliénantes qu'impose le travail commun des dimensions plus « humaines ». A cette occasion, le « militant » proposait volontiers une réinterprétation chrétienne de l'expérience commune aux chrétiens et aux non-chrétiens. Certains l'acceptaient, en partie du moins. Restait à les « suivre » de plus près, jusqu'à leur adhésion plus personnelle à l'Evangile. Pareille démarche, il ne faut surtout pas le nier, donnait parfois d'impressionnants résultats. Une seule question demeurait : à quoi, très précisément, avait adhéré le « converti »? Souvent à un mouvement bien organisé, voire à une communauté dynamique et séduisante; mais la conversion en esprit et en vérité à l'événement christique n'intervenait pas nécessairement. Cette ambiguïté tendait à oblitérer le mystère du Christ, en le renvoyant à des temps meilleurs, qui pouvaient tarder. D'où l'insensible apparition, après de beaux débuts, d'une « plate-forme » commune avec lycéens ou étudiants, communistes ou autres pour des actions ponctuelles; en ce cas l'accord, superficiel parce qu'idéologique (compromis sur des intérêts communs), évacuait, en fait sinon en droit, la proclamation, bien différente, de la mort et de la résurrection du Christ avec ses conséquences. Pareil déplacement du centre de préoccupation explique à la fois le succès du mouvement et l'effacement relatif en lui du mystère **théologique** du Christ. La progression du Christianisme pouvait alors se confondre avec la promotion d'une idéologie parmi d'autres.

Deuxième disposition tactique, grosse elle aussi de tentations : le **dialogue**. Sans renoncer pour lui-même à son identité, il arrive que le chrétien renonce à la faire reconnaître. Il accepte alors de subir les assauts de thèses idéologiques, qu'il ne tentera plus de modifier à son profit, mais face auxquelles il cherchera seulement à être admis. Ce qui suppose qu'il en accepte

les critiques. A l'impérialisme latent d'une « mission » parfois mal comprise, succède la timidité du dialogue, prête à se satisfaire, même au prix de larges concessions, de l'égalité avec le partenaire. Le chrétien est bien un homme comme les autres (il faudrait dire : en tant qu'il n'est pas encore totalement chrétien); lui aussi se découvre « né homme, avant que d'avoir été fait chrétien ». Mais s'il dialogue sans bien réfléchir à ce qu'il fait, il tente de prendre sa foi pour une idéologie à côté d'autres. Rencontrant des idéologies, il se laisse présenter comme porteur, lui aussi, d'une idéologie. D'où des coordinations sans fin : christianisme **et** existentialisme, **et** marxisme, **et** structuralisme, **et** psychanalyse, et etc. Par ces formulations mêmes, le chrétien se condamne à être marginal, à n'avoir qu'une « vision du monde » parmi d'autres, comme les autres. Dès lors, de deux choses l'une : ou bien on laisse dans l'ombre les fondements théologiques de la récapitulation universelle dans le Christ (*Ephésiens 1, 10*), ou bien on en vient à confondre, pour mieux la récuser, l'universalité catholique avec l'impérialisme d'une idéologie particulière, qui n'a pas plus qu'une autre le droit de ramener toute pensée à soi.

Mais par une telle déviation du dialogue — l'expérience l'a surabondamment montré —, cette apparence d'égalité peut produire une critique unilatérale. Le chrétien passe alors son temps à céder sans discernement du terrain aux critiques, s'imaginant pouvoir maintenir son idéologie sur un sol plus restreint, mais plus solide : « Oui, la théologie chrétienne a majoré un discours « essentialiste », **mais...**; oui, l'Eglise s'est identifiée aux possédants, **mais...**; oui, les textes du Nouveau Testament nous masquent le Jésus de l'histoire, **mais...** etc. Faute d'envisager clairement le caractère irréductible de la foi chrétienne, voici que les proclamations de l'Evangile changent de fonction : elles n'abordent plus le monde, mais se retournent, à usage strictement interne, pour **nous** « interpeller », comme on dit. Qui ne voit que cette mise en cause des chrétiens — censés être tous des naïfs ou des « pharisiens » — par la « Parole », n'est souvent qu'une manière pudique et à demi consciente de disqualifier la possibilité même d'une annonce chrétienne? En fait, le schéma du dialogue, qui semble maintenant caduc, a moins rétabli un rapport fécond entre l'Eglise et le monde, qu'il n'a institué une concurrence des deux termes, pour souligner la faiblesse d'une des deux idéologies en présence. Les « chrétiens critiques », issus de ce schéma maintiennent d'autant mieux son caractère idéologique, que la critique leur provient plus des idéologies mondaines que d'une crise martyrielle.

L'**atomisation critique** du catholicisme constitue ainsi le dernier schéma possible de rencontre. Théoriques ou concrètes, les interrogations se sont exercées avec une telle vigueur, que plusieurs de ceux qui ont résisté se demandent : dans une situation où le christianisme, pris comme idéologie,

semble disqualifié, comment retrouver son fond, le rendre « crédible » à nouveau? Et ceci leur paraît impliquer qu'on n'admette rien de la théologie, voire du *Credo*, ou de la hiérarchie, dont l'expérience effective d'une « petite communauté » ne puisse directement rendre compte. Les communautés se restreignent alors au seul nombre de ceux qui se risquent dans cet itinéraire. Il est vrai qu'en un sens cette voie reste la seule ouverte : seule en effet une manière de « pratique théorique » peut, sinon « réinventer » le christianisme (ce mot dit trop ou trop peu), du moins le rendre, comme on dit, « vrai », c'est-à-dire tel qu'entre le discours produit et le visage de la communauté disparaisse la césure propre à toute idéologie. Mais la rigueur d'un tel propos, partagé par l'Eglise universelle, suscite, en se rétrécissant de la sorte, une difficulté considérable : si chaque communauté particulière procède quasi expérimentalement à la confrontation de certaines exigences profanes avec l'Evangile — ou du moins ce qui lui paraît l'Evangile —, comment peut-elle savoir qu'elle s'appuie bien sur l'Evangile, sans y substituer telle ou telle interprétation, sans en manquer telle ou telle dimension? Le recours à l'enseignement du magistère semble impossible à beaucoup, parce qu'ils ne voient pas que celui-ci formule la foi (dispersée dans l'espace, mais aussi dans le temps) de toutes les « petites communautés » unies. La question fondamentale demeure donc, pour chacune : comment apprendre des autres communautés « crédibles » les dimensions de l'Amour « qui surpasse toute connaissance » (*Ephésiens* 3, 17-19)? Il apparaît clairement qu'à moins d'entrer en communion avec les autres, pour en apprendre comme pour les enseigner, la « petite communauté » qui se replie sur elle-même en se prétendant l'unique dépositaire de l'authenticité chrétienne, deviendra finalement une secte (qu'elle soit conservatrice ou critique ne fait ici aucune différence). Ou bien, cédant à un problème profane trop rugueux pour ne pas décaper son expérience trop partielle du mystère, elle ne sera plus qu'un groupe de pression parmi d'autres, soumis à une idéologie régnante, qu'elle reproduira « à l'intérieur de l'Eglise » (pais que veut dire, ici, « intérieur »?). Ou bien enfin elle disparaîtra purement et simplement dans un groupe idéologique plus puissant, au sein duquel elle avait prétendu, un temps, faire émerger la référence chrétienne. L'éclatement menaçant des « petites communautés » résulte de la marginalisation sociologique croissante du fait chrétien, et l'achève.

Les trois schémas que nous venons ainsi d'esquisser ne sauraient pourtant s'interpréter comme l'histoire d'une disparition. Parce qu'ils ne sont pas historiques, certes. Mais surtout parce qu'il convient de savoir ce qui semble ici disparaître. Il s'agissait de trois approches, selon des termes quasi-idéologiques, des rapports du christianisme au monde. Or la crise de ces trois types de rapport libère l'espace pour une situation non-idéologique

du chrétien. Notons ce paradoxe : en un temps où les discours éclatés du chrétien se présentent moins jamais comme un *corpus* de thèses dont toutes ne découlent pas du mystère auquel il adhère, il doit affronter de tout côté des critiques qui l'éprouvent précisément dans l'idéologie qu'il abandonne. Rien de plus clair dans le cas des critiques venant « de gauche », qui démasquent avec une insistance sans risque, en France du moins, les compromissions d'une idéologie chrétienne de plus en plus évanescence ou même défunte. C'est aussi le cas, encore un peu dissimulé, dans les attaques que la pensée dite « libérale » porte de façon de plus en plus nette contre la collusion de l'idéologie chrétienne, ou supposée telle, avec certains mouvements politiques ou sociaux. Le chrétien commence donc à devoir soutenir un double affrontement, motivé par une idéologie qu'il récuse. Et c'est parce qu'il écarte sa tentation idéologique, plus encore que parce qu'il y a parfois cédé, qu'il subit en ces jours l'affront des idéologies comparses du monde.

Que faire donc? La réponse se dégage d'elle-même : ayant renoncé aux compromissions et aux fausses sécurités d'une quelconque idéologie, plus audacieusement que jamais, *confesser la foi*.

IL nous faut donc croire, au sein même de la crise qui éprouve ce que fut le divin pour la pensée occidentale. Rêver la restauration d'un passé révolu serait illusoire. « Les religions meurent de leur foi en la morale. Le dieu chrétien-moral n'est pas tenable; conséquence : « athéisme ». Comme s'il ne pouvait y avoir d'autre sorte de dieux » (Nietzsche, *La volonté de puissance*, P 151). Qui sommes-nous, après Nietzsche, pour oser cette affirmation qu'il reste d'autres modes du divin que le « dieu-moral », et par excellence le Dieu de Jésus-Christ ? Ce qui fait que nous restons chrétiens, c'est d'abord que le monde nous identifie comme tels par notre marginalisation même. Le « chrétien » fut dès l'origine celui qui recevait d'autres ce sobriquet. « C'est à Antioche que, pour la première fois, les disciples reçurent le nom de chrétiens » (*Actes* 11, 26). Devenir chrétien, c'est d'abord subir un sobriquet, puis le revendiquer, au moins ne pas l'esquiver; c'est se laisser qualifier par une disqualification. « Que nul d'entre vous n'ait à souffrir comme meurtrier, voleur, malfaiteur, ou comme délateur; mais si c'est comme chrétien, qu'il n'en ait pas honte, qu'il glorifie Dieu de porter ce nom. » (*1 Pierre* 4, 15-16). D'où suit inévitablement un « jugement » qui nous identifie au sein même de la crise d'identité : nous sommes désignés par le nom du Christ. Pourvu que nous l'acceptons comme la marque qui nous voue à l'étonnement, la raillerie ou la mort, ce nom suffit

à nous identifier, pour le monde et pour nous-mêmes. Pourquoi, cependant, cette marque ne se réduit-elle pas à telle ou telle appellation sectaire, polyvalente et insignifiante (comme fasciste/gauchiste, réactionnaire/progrès-siste, et autres couples tactiques)? Parce que nous n'acceptons ce nom, dit Pierre, que pour « glorifier Dieu ». Ce nom, par quoi le monde nous cite, à son tribunal ou dans ses conversations de salon, nous ne le revendiquons que pour le renvoyer immédiatement à Dieu. La parole du chrétien, comme son nom même, s'atteste au moins par ceci, qu'elle concerne Dieu et s'adresse à lui, Celui que « personne n'a vu ». L'identité du chrétien lui vient donc soit du monde, soit de Dieu, sans qu'en un sens il cherche jamais à s'identifier ou à se justifier lui-même. Renonçant à s'identifier dans un *cogito*, comme à se justifier dans la dialectique d'un savoir absolu, il s'adresse à Dieu, attendant de Lui son ultime identité.

Mais comment un discours peut-il s'adresser ainsi à Dieu? L'interlocuteur ici supposé, qu'on persiste à nommer « Dieu », ne se laisse pas en effet aborder comme un objet pour un discours dont il corroborerait la signification. Ni discours idéologique ni langage scientifique, la parole du croyant ne rencontre jamais (à moins de lui substituer une idole contradictoire) Dieu comme l'objet d'une vérification. Il renonce à des appuis qui retiennent plus qu'ils ne soutiennent, pour n'énoncer aucune thèse (sens) sur aucun objet (signification), mais pour prononcer son rapport unique à l'Insaissable. Pareil langage, qui travaille la prédication stricte jusqu'à en outrepasser les conditions normales de validité, devient confession : « Que toute langue confesse de Jésus-Christ qu'il est Seigneur pour la gloire de Dieu le Père » (*Philippiens* 2, 11; cf. *Romains* 14, 11). Énoncer la communion (*homologeisthai*) avec le Père : dans ce cas unique, le statut de la proposition et son sens tendent à coïncider parfaitement. Son statut est de vouloir faire sien la volonté du Père (*Matthieu* 11, 25; *Luc* 10, 21 : *exhomologoumai*), ce qui manifeste une dépendance libre et parfaite du « locuteur » à l'« interlocuteur » — ici, le Père invisible. Mais, aussi bien, la proposition renonce à s'assurer de son sens, puisqu'elle ne prétend à aucune signification attestable pour l'un de ses termes, « Dieu ». Elle paraît ainsi s'abandonner au risque d'un « silence éternel de la divinité »; autrement dit, elle postule que celui qui parle s'en remet, pour valider le sens de son propre discours, à une instance qui lui échappe. Mais d'autre part, en se démettant, pour son sens comme pour sa signification, de toute auto-justification, la confession échappe radicalement et dès le début au danger idéologique. Ou, ce qui revient au même, elle ne peut s'entendre que comme confession de foi.

Le discours est donc adressé au Père, et s'en remet à Lui (non à la logique des hommes, ni même à la conviction intime) pour trouver sa justification.

Seul le Père justifie la confession; mais seule aussi la confession, parce qu'elle accepte de déporter sa justification hors de soi, peut en appeler au Père. Toute autre sorte de discours s'effondrerait sous les critiques métaphysique et analytique. La théologie chrétienne ressortit donc dans son principe à la confession de foi, ou si l'on préfère, à la louange, et ce qui ne s'y fonde pas disparaît inévitablement. Or, au contraire du prosélytisme et du dialogue (qui supposent une position de force idéologique au moins relative), la confession de foi n'exige aucun préalable. Adressée d'abord au Père, elle n'attend que de Lui son bon ou mauvais succès. Parce qu'elle s'en remet extatiquement à la puissance que le Père lui donne en l'appuyant d'un « défenseur » (l'Esprit de Jésus), elle devient invérifiable, dira-t-on, autant qu'irréfutable pour la logique ou l'expérience des hommes. Sans céder à l'irrationnel, il faut le concéder à la philosophie analytique (qui d'ailleurs n'est pas tout). Mais par là, la confession de foi trouve son site et sa rigueur. Seul peut la juger Celui à qui elle s'adresse.

Cette indépendance radicale, la confession de foi ne la garde cependant qu'autant qu'elle s'enracine, en connaissance de cause, en Celui qui l'accueille. Le chrétien ne peut demeurer tel que si, à chaque instant, le Père le confirme dans la foi. Qu'il parle à son Dieu, voilà qui n'a encore rien de décisif, et pourrait même lui être imputé à délire; qu'il persiste ne suffirait peut-être pas non plus, si le temps passé ne se découvrait aussi temps d'épreuve. Il faut méditer en effet la structure pascale de la confession de foi. Pour que dans la faiblesse d'une « proposition mal construite », « invérifiable », etc., ce soit bien la puissance du Père qui se manifeste, et qu'ainsi devienne manifeste que « ma grâce gracieusement donnée te suffit » (*2 Corinthiens* 12, 9). C'est pourquoi intervient ce que l'on pourrait nommer un retard à la confirmation, qui dégage le temps pour le succès d'un abandon, et pour l'ascèse d'un échec. Si la confession de foi prend inéluctablement le visage du martyr (quelles qu'en soient les formes), c'est parce qu'inévitablement il n'est de martyr que le « martyr de la croix » (Polycarpe, *aux Philippiens* 7, 1). Ce qui signifie : la structure pascale de notre confession de foi s'inscrit dans la structure de la suprême confession, nous voulons dire, celle du Christ en croix. Elle prend le risque du retard à la confirmation, parce que le Christ a enduré la descente aux enfers : « Et vous avez confessé la confession salutaire (*homologeite tèn sôtèrion homologian*), et vous avez été immergés trois fois dans l'eau, et puis vous avez émergé, signifiant là aussi symboliquement la sépulture des trois jours du Christ » (Cyrille de Jérusalem, *Catéchèses mystagogiques* 2, 4). Pareil « Samedi saint » fonctionne selon le jeu du *Triduum* pascale. Déclarant que son témoignage n'est pas de lui (*Jean* 5, 31), le Christ endure donc de ne pas s'assurer en lui-même; c'est pourquoi, refusant de se sauver lui-même en descendant

de la croix, il proclame paradoxalement sa divinité, en attestant son abandon au Père. L'abandon suprême manifeste selon le même paradoxe la persistance de la relation filiale au sein de la dérélition : là où tout autre se serait justifié, le Christ remet sa justice entre les mains du Père. Il en va de même pour toute profession de foi dans le Christ : là où tout homme doué de raison peut de lui-même justifier son discours, voire le rationaliser idéologiquement, le chrétien, et lui seul, en abandonne finalement la confirmation au Père. Et de même que c'est « Dieu qui a ressuscité des morts Jésus de Nazareth, le Christ » (*Actes* 4, 10 et *passim*), de même, nous « qui croyons en Celui qui ressuscita Jésus-Christ, Seigneur » (*Romains* 4, 25) remettons entre les mains du Père l'ultime confirmation de notre témoignage. Notre discours se trouve donc comme en un Samedi saint spéculatif, où il meurt d'une mise à mort idéologique sans cesse recommencée, où il reste dans l'attente de la confirmation qui déjà le transperce de temps à autre, et endure l'entre-deux eschatologique de toute l'Eglise.

La confirmation ne nous atteint que comme une résurrection, ce qui suppose que nous conduisons le sérieux de la confession jusqu'à cette endurance et ce dénuement qui prennent parfois le visage de la mort. Entre la confession de foi et sa confirmation joue le rapport crucial de la mort et de la résurrection. Ce qui ne veut pas dire, bien sûr, que nous soyons nous-mêmes sans assurance, ni que le romantisme de l'arène et des lions doive régenter l'attestation chrétienne. Mais l'identification du chrétien par la confession de foi ne devient sérieuse, et ne récuse le risque d'un « désengagement », qu'en assumant celui d'un retard à la confirmation. Ce risque, nous le courons déjà, du fait de la marginalisation progressive dont les chrétiens deviennent l'objet. Au lieu d'y voir, comme d'ailleurs aussi dans la « crise de l'Eglise », une simple péripétie, mieux vaut y déchiffrer les linéaments du martyre, qui appartient à la structure pascale de la confession de foi. Nous gagnerions beaucoup si nous avions le courage de le voir et la charité de nous y offrir.

Mais durant cet entre-deux, la confirmation ne peut-elle déjà atteindre la confession droite de la foi? Ce temps n'est temps de l'Eglise que parce que la confirmation nous y vient sous la figure de la communauté. « Je vous donne un commandement nouveau : aimez-vous les uns les autres. Comme je vous ai aimés, vous aussi aimez-vous les uns les autres. A ceci tous vous reconnaîtront pour mes disciples : à cet amour que vous aurez les uns pour les autres » (*Jean* 13, 34-35). La confession par excellence — celle de la charité du Christ — s'éprouve (se ressent, et se soumet à l'épreuve) d'abord dans la constitution de la communion entre chrétiens; et nous savons que ce n'est pas souvent commode. La communion donne la vérification expérimentale

de la confession. En effet, qu'une communauté se rassemble sans intérêt commun caractéristique, ni sympathie spontanée ou préalable, ni alliance consacrée ou enregistrée humainement, mais parmi les épreuves — et notamment celle même de la confession de foi —, voilà qui témoigne de la présence en elle de la charité. Plus se fortifie la communauté, plus la charité, dans l'immanence de sa persistance comme dans la transcendance de son origine, devient visible — à qui a des yeux pour voir. Alors la confession de foi se trouve lentement investie de ce qu'elle annonce et proclame — la charité trinitaire —, trouvant la signification qui assure un sens à son discours, mystiquement. « Celui qui confesse que Jésus est le Fils de Dieu, Dieu demeure en lui, et lui est en Dieu (...) Quant à nous, nous aimons, puisque Lui nous a aimés le premier. Si quelqu'un dit : j'aime Dieu, et qu'il déteste son frère, c'est un menteur : celui qui n'aime pas son frère qu'il voit ne saurait aimer Dieu qu'il ne voit pas » (*1 Jean* 4, 1 et 20). Si la confession de foi est mort et résurrection, la résurrection de la confession de foi, c'est la communion des croyants en communauté de foi. Il ne suffit pas que les témoins acceptent de se faire tuer pour devenir crédibles; il faut en outre que leur mort demeure concrètement un acte d'amour pour leurs frères, d'une manière ou d'une autre un acte de communion. Dès lors, la communauté des croyants, loin de précéder, comme une « base sociologique », telle ou telle confession de foi (au risque de la teinter de telle ou telle idéologie), en résulte miraculeusement; elle est le don que nous fait le Père de nous rencontrer comme des frères dans le Christ ressuscité. Don du Père et non oeuvre des hommes, la communauté peut ainsi seulement être reçue comme arrhes de l'Esprit et anticipation du Royaume. Elle devient le lieu que le Père nous donne dans le Fils pour y vivre selon l'Esprit, le seul lieu donc où nous puissions laisser l'Esprit nous souffler « une belle confession » (*1 Timothée* 6, 13). La confession seule suscite une communauté fondée sur la communion; mais seule aussi la communauté reconnaît dans la confession un acte de communion. C'est bien pourquoi seule l'Eglise peut lire les Ecritures (comme confession), puisqu'elle seule en permet l'audition et l'inscription. En un mot, nous savons que notre communauté vaut comme chrétienne, sans nous faire illusion en nommant ainsi quelque alliance d'intérêts ou quelque « fraternité de combat », quand nous la voyons surgir de l'extase de la foi, du désert de l'épreuve, et du martyre de la confession.

Dès lors, l'opposition trop sommaire et si courante, entre une confession de foi supposée « verticale » et une charité supposée « horizontale », ne tient pas. Car si c'est bien la communion de charité qu'on cherche, il faut se demander si la confession de foi n'est pas pour nous la seule voie pour y parvenir. En effet, entre une association humainement limitée à tel ou tel but, et une communauté de croyants, la différence est radicale. La première

reste « à responsabilité limitée », alors que la seconde réunit ceux qui, après avoir tout risqué sur la confession de la charité, se retrouvent unis par elle. Annoncer l'Évangile revient à saisir les hommes dans cette communion des rescapés de l'épreuve, c'est-à-dire des ressuscités de la confession de foi. Parce que seule elle peut susciter aujourd'hui la communauté des croyants, **la confession de foi apparaît comme l'ultime devoir de charité et donc comme notre tâche la plus urgente.**

Reste la difficulté des communautés atomisées et comme prisonnières d'elles-mêmes. Au nom de quelle exigence leur imposer, diront-elles, une communion catholique qu'elles ne vivent pas? Nous l'avons déjà souligné : une communauté qui tente une « pratique théorique » originale et imprévisible, manque certaines dimensions du mystère chrétien qu'elle n'a pas, croit-elle, à parcourir. — Mais, demandera-t-on peut-être, pourquoi se soucier de thèmes inopérants dans la vie d'une communauté, pourquoi mentionner des articles du *Credo* qui lui demeurent étrangers, sinon par réflexe mécanique ou (comme on le prétend légèrement) par « hypocrisie »? — Parce que seule l'intégralité du *Credo* déploie les dimensions de l'amour et ses implications, c'est-à-dire détermine l'intégrité de la confession de foi. Avec le *Credo*, il y va de l'épreuve cruciale : la confession de foi obéit-elle à la structure pascale, et à elle seule, ou masque-t-elle, fût-ce inconsciemment, tel intérêt—de classe, tel ressentiment, tel refoulement, tel mensonge en un mot? Or, justement, le refus du *Credo*, c'est-à-dire des implications pascales de la confession de foi, s'accompagne toujours du refus de la communion. Il faut encore observer que ce refus joue entre des communautés : or toute communauté qui refuse systématiquement la communion avec les autres retourne la suspicion contre elle. Par là elle révèle que, dès auparavant, elle reposait sur un autre sol que l'épreuve confessante de la foi. En un sens, le maintien de la catholicité constitue l'indice, pour chacune des églises particulières, de son enracinement dans la **charité**, et non pas seulement, comme on le dit souvent, de la justesse théorique de sa foi. Le schisme trahit plus qu'une faille dans la foi : il constitue une faute contre la charité. En un mot, si une communauté véritable ne nous advient que comme le don du Père, pour y vivre dans le Fils, selon l'Esprit d'adoption, celui qui refuse la récapitulation de tout le Corps en son Chef se déclare lui-même hors de la communion.

Parce que, aujourd'hui plus que jamais, la confession de foi nous apparaît la manière privilégiée d'être chrétien, elle inaugure notre démarche. L'élan missionnaire qui anima l'Action catholique, l'humble discipline d'objectivité qui préside au dialogue, le travail silencieux des communautés enfouies dans l'anonymat, nous ne les renions ni récusons. Mais leurs visages parfois déformés par l'idéologie ont dû, doivent ou devront toujours se puri-

fier à l'épreuve pascale de la confession de foi. Nous savons bien aussi que rien ne peut nous dispenser jamais de nous préparer selon notre mesure, comme Pierre nous y exhorte (*1 Pierre* 3, 15), à rendre raison à quiconque de l'espérance qui est en nous. Mais précisément, notre entreprise ne trouvera validation qu'en recevant la confirmation d'une *Communio*. C'est pourquoi nous abandonnons la décision du succès ou de l'échec à Celui qui peut seul, dans nos frères, nous faire le don de devenir une communauté parmi d'autres, dans *l'Ecclesia Mater*.

Jean-Luc MARION

Jean-Luc Marion, né en 1946; Ecole Normale Supérieure en 1967; agrégation de philosophie en 1971; doctorat en philosophie (3e cycle) en 1973; assistant d'histoire de la philosophie à l'Université de Paris-Sorbonne depuis 1972; publication : *Sur l'ontologie grise de Descartes* (Vrin, Paris 1975); marié, deux enfants.

Claude BRUAIRE :

Le nouveau défi du paganisme

LES chrétiens ne l'avaient pas oublié : ils ne sont reconnus qu'à l'amour. Mais pas n'importe lequel. A celui que Dieu manifeste, comme l'essence de sa vie, par son œuvre de salut. Ils ne l'avaient pas oublié, du moins, tous ceux qui, dans la première moitié de ce siècle, ont mis en mouvement l'Action Catholique. Pour eux, la foi était à nouveau inquiète de ses œuvres, dans le temps où elle s'apparaissait sourde au monde moderne, où sa récession accompagnait déjà le développement économique.

Il fallait inventer les nouvelles annonces de l'Évangile, et, pour cela, les pratiques neuves de la charité qui signe l'attestation chrétienne de la foi. Une certitude armait la volonté : que la charité est irréductible, propre à l'esprit singulier du christianisme. Effective et efficace, sacrement privilégié de la présence du Christ, elle ne pouvait donc que gagner à sa cause, à sa foi. Restait à l'adapter à la modernité.

Mais l'adaptation prive cette certitude de vérité, dans toute la mesure où il fallait plier l'efficacité à la rationalité organisatrice que le monde connaît sans le christianisme et que promeut l'ère technicienne. « La charité doit s'organiser » ou s'abstraire dans de belles âmes, dont les bonnes intentions pavent l'enfer. Et l'organisation n'a pas de figure chrétienne. Elle déploie la vieille formule d'Aristote : des choses égales pour des choses égales, des choses inégales pour des choses inégales.... Ce qui s'appelle justice, dans la production et la répartition. Alors l'action des chrétiens est prise au piège qui ruine la foi. Sa passion s'invertit en revendication, la justice distributive épuise en son matérialisme radical la charité, à quoi seulement les élus du Père devaient être reconnus.

La charité récupérée

Comment la foi ne serait-elle mauvaise foi, si elle restait indifférente à la juste répartition? Comment serait-elle autre chose, dès lors, qu'alibi des nantis et opium du peuple?

Vieilles questions, vieilles expressions du marxisme diffus, héritier sur ce point des philosophies des lumières. Sans doute, mais elles assaillent aujourd'hui les chrétiens d'une manière toute neuve. Elles ne les provoquent plus seulement au respect minimum du commandement évangélique, à cesser de se complaire dans les mots de la foi pour en commencer les œuvres. Par elles, le monde moderne exige qu'ils se délaissent de leur foi pour être fidèles, pratiquement, dans la vie, à l'impératif qui la résume. Les chrétiens les plus zélés, les plus en peine des œuvres de la foi sont peu à peu, mais inexorablement, mis en demeure de faire l'aveu qui exécute leur foi : que l'action de charité n'est point, n'est plus leur apanage, le propre de leur message, puisqu'elle se résout en distribution effective que les hommes exigent sans eux et que la raison commune, occupant l'organisation sociale, accomplira seule. Des « bonnes œuvres » artisanales à la planification systématique, la justice gagne en extension ce que perd la foi chrétienne — infirme en sève interne. La pauvreté ne recule plus par l'aumône, pas même par le dépouillement de soi au service du « prochain », mais par l'ajustement méthodique des rétributions, la systématique fiscale, l'investissement calculé, l'organisation des sécurités.

L'ardeur missionnaire va-t-elle se consumer, la ferveur pour la conquête au Christ peut-elle s'éteindre, faute de matière à embraser, faute de capacité et d'efficacité? Sans doute est-ce le destin commun qui, bien souvent, tarit le vouloir chrétien et paralyse l'action évangélique. **L'exigence ne survit pas à l'inutilité.** On s'emploie alors à chercher les pauvres. Mais en pays d'abondance la pauvreté se raréfie et change de visage. On cherche les marginaux, les oubliés, les déçus. Mais loin d'apparaître une cause sacrée, la charité prend une figure dérisoire quand elle n'a plus, pour champ étroit d'exercice, que les secteurs résiduels d'une époque révolue. Et là même, l'œuvre publique des régisseurs profanes est irremplaçable. On se tourne alors vers les lointains, où l'immensité des terres sous-développées promet à l'aide charitable une ère nouvelle d'application. Mais rien, non plus, n'y remplace l'intervention des États; la conjonction des intérêts entre pays inégalement industrialisés est plus forte que les quêtes dans les églises. Et il se pourrait bien que des aides ponctuelles et anarchiques aggravent des situations qu'il faudra transformer systématiquement.

Pour le chrétien, au XX^e siècle, que faire qui soit chrétien? Las des exhortations pieuses et vaines, les fidèles désertent les lieux de prédication. Si la foi ne peut se replier dans l'intériorité brumeuse et douteuse, elle ne peut davantage se complaire dans une « présence au monde » qui la rend indiscernable et, finalement, insensible à elle-même. Le christianisme n'a point de vie continuée dans les seuls couvents ou enclos théologiques, si la foi, dans son acte d'invocation, implique la nécessité vivement perçue, jusqu'au cœur charnel, d'impérative manifestation du Dieu d'amour.

Reste, peut-être, à substituer au parti pris chrétien le parti pris pour une catégorie sociale, à transmuter la ferveur de la foi en ardeur révolutionnaire. Les chrétiens ont ainsi tardivement découvert Marx. A distance de l'analyse économique, une combativité se restaure, quand la « lutte des classes » devient le refuge où se détourne une charité qui devenait insignifiante. On y retrouve une « cause » qui pare de sentiments la morne justice distributive. Pour retrouver la passion dans l'action, tout doit être sacrifié : l'universel à la catégorie sociale, la paix à la violence, et finalement la requête d'esprit et de liberté au matérialisme. La foi s'épuise tout entière en lutte pour des intérêts, sa certitude se rétrécit à leur légitimité, à leur droit bafoué. Qui ne voit pourtant que des intérêts, si légitimes soient-ils, ne sont *que* des intérêts? Et supposons qu'ils soient reconnus et honorés, où est la victoire de la charité du Christ? L'Evangile peut-il enrôler toute revendication? Celles qui demandent un droit pour la liberté, et celles qui abritent, derrière le juste, le rationnel, l'envie et la jalousie ? Ces derniers mots sont aussi de Marx, quand il stigmatisait le communisme «grossier», la demande exclusive du partage. Mais le marxisme a réussi la combinaison étonnante de la lutte passionnée et du service calculé de l'intérêt. Réussite dont la clé est la vieille fascination des hommes : le manichéisme. Classe contre classe, lutte à mort des bons contre les mauvais, sans arbitre ni médiation. Alors, il faut bien convenir que la foi chrétienne meurt, gangrenée par des passions qui la révoquent, asservie à une cause étrangère à son Dieu et qui en stérilise l'acte d'invocation et d'attestation. **La foi meurt de ses oeuvres.** Et la lucidité dans le constat de décès devient cynique, quand des théologiens y découvrent une « logique » de l'existence chrétienne, au prix d'une analogie pitoyable dans son absurdité : comme Dieu meurt de sa venue au monde, la foi doit s'abolir dans sa propre action séculière.

Une dure nécessité semble donc conduire, comme un destin inexorable, la foi chrétienne à sa perte, en notre ère scientifico-technicienne. Dure quand la foi se veut pure, quand ses exigences indissociables de témoignage et de charité l'affrontent aux puissances d'un paganisme qui la défie sur son propre terrain, la surprend en délit flagrant d'impuissance, rend vaine et « dépassée » la provocation originelle de son message.

Les maillons insécables de cette chaîne de nécessité s'ordonnent au grand jour : le christianisme n'est plus entendu, l'Eglise perd les nouvelles couches sociales. Il faut donc repartir à la conquête du monde. Cette conquête a ses meilleures armes dans les oeuvres de charité. Il faut donc donner à la charité sa modernité. Cette modernité exige l'organisation systématique. Il faut donc que l'aide artisanale laisse place à la rationalité distributive. Mais celle-ci n'est effective qu'au niveau étatique. Il faut donc que l'éthique

chrétienne se résolve en politique. Mais des puissances étatiques conspirant avec des puissances économiques pour refuser la juste répartition. Il faut donc que le zèle évangélique, déjà déplacé de la générosité à l'organisation des choses, se transmue en lutte ardente dans un combat social. Au terme, quand l'amour a cédé à son contraire, quand le salut de Dieu a fait place aux sauvetages économiques, dans le temps où la pensée de la foi s'est consumée aux vieilles idéologies, s'entrevoit le système planétaire de la satisfaction des besoins, où l'attente de Dieu et les requêtes de l'esprit n'ont ni chance ni place.

Il faut alors convenir que les philosophes des lumières avaient raison. Ils professaient avec une rigueur implacable, vérifiée maintenant par l'histoire, que la religion du christianisme avait cours dans une humanité adolescente, ignorante des impératifs de la raison, mais déjà animée des bons sentiments de la charité qui l'éduquaient et préfiguraient ses oeuvres adultes. L'attention à la religion révélée n'est plus celle d'un accueil, d'une écoute, mais celle d'une étude. Etude historique, anthropologique des phénomènes, sociaux de l'âge présocratique.

Autre la foi, autres ses oeuvres

Le christianisme n'était-il qu'affaire **privée**, condamné à s'exercer, pour ses oeuvres comme pour sa foi, en des rapports personnels et secrets, à toute distance du grand jour de l'histoire? Doit-il succomber dès qu'il veut étreindre le monde? La parole apostolique majeure : « Malheur à moi si je n'annonce pas l'Evangile » perd-elle tout son sens, tout écho, hors des traités théologiques ou du porte-à-porte prosélytique? Et les démarches privées, individuelles ou groupusculaires, ont-elles cours aujourd'hui, renvoyées qu'elles sont par les puissances modernes d'information et de publicité aux vaines sollicitations d'antan?

Si le christianisme veut se redresser, retrouver la vivacité de sa provocation, il lui faut, de nouveau, prendre en compte et en réflexion l'antinomie qui l'écartèle entre son intériorité, son lieu personnel ou interpersonnel, et sa nécessaire manifestation au monde, son droit divin à l'universel. Privé s'entend en deux sens. Restrictif, signant l'ésotérique et l'incommunicable. Distinctif du public, où la politique et l'organisation sociale sont toujours, quoi qu'on fasse, rendus à César. Prétendant à la révélation historique, à l'épiphanie sans mesure, le christianisme ne peut rallier l'ésotérisme, ni céder à la tentation de la chaleur groupusculaire d'une secte. Mais il se met lui-même en demeure de rendre à Dieu ce qu'il lui a pris, dans sa pensée et dans ses oeuvres. Reddition qui résume l'attestation du chrétien. Il faut,

par conséquent, — si le christianisme est quelque chose, s'il a donc sa logique — que le sens, singulier, appris Je Dieu, de la pensée et de l'action, demeure **identifiable**. Et cela en dépit du changement historique des sociétés. Mais le sens divin ne se recueille pas d'une interprétation, distante et savante, de l'existence chrétienne. Il la conduit, la construit et, devant tous, en « annonce la couleur ». Dès lors, une seule question se pose au chrétien qui veut relever le défi du paganisme aujourd'hui : par quoi l'action de charité peut-elle réellement se distinguer de la justice, dont sont aujourd'hui capables, sans elle, les puissances de la terre?

Quoi, la charité que demande le Christ n'est-elle plus de nourrir, de vêtir, d'accueillir l'étranger, de soigner le malade? Mais secours publics, sécurité sociale, service de l'immigration, santé publique ne le font-ils pas, et seuls efficacement ? Et s'ils le font mal, la lutte politique comme l'ingéniosité des experts ne sont-elles point les seuls recours ? Quel attardé d'un autre âge récusera la saine et rationnelle administration des biens de la terre au nom de la charité? Et en quoi, sinon en vagues propos intentionnels, en inutile référence à de vieux textes, la charité efficace diffère-t-elle, en notre temps, de la justice distributive? Sans doute fallait-il que l'amour conduise l'action, que la pitié arme le secours d'autrui, quand la raison n'avait pas gagné la répartition. Mais il semble bien que la charité, à son bilan réel, se passe de l'amour de l'autre. Le drame d'un christianisme stérilisé gît tout entier dans ce constat.

Faut-il ajouter un « supplément d'âme », y « mettre de l'esprit » ?' C'est le rêve inutile de l'intention secrète. Mais quand l'esprit n'ajoute rien à la nature des choses, quand il ne peut dériver de sa rigueur formelle la justice distributive, il pose encore une question. Question qui anime toutes les demandes d'esprit, fragiles, inconsistantes, mal formulées, mais que notre « civilisation a pose invinciblement en marge d'elle-même. Demandes de gratuité, de liberté, de communion, d'inspiration neuve. Demandes qui refluent vers un naturalisme où elles se trahissent, que les luttes politiques tentent de récupérer, qui succombent inéluctablement au refus de leur temps. Elles suggèrent pourtant quelque chose au christianisme, dont elles dérivent en dépit de quelques faux emprunts exotiques : qu'il n'est pas de charité sans une liberté que broie l'abondance organisée.

Faut-il au christianisme la pénurie économique? Doit-il chercher un chemin douteux vers l'âge des cavernes? Aurait-il oublié le plus simple, que seuls les repus méprisent leur abondance? Là est l'impossible. Impossible de retrouver ni vouloir de bonne foi la pauvreté d'hier, sous prétexte de charité continuée. Impossible de pratiquer la charité en deçà et en margé de la justice distributive moderne. Mais si la charité, en sa foi et son acte, ne vit pas sans la liberté du chrétien, sans le dénuement des Béatitudes, c'est sans

doute qu'elle demande autre chose et plus que la distribution. Elle pose, pour l'existence chrétienne, un problème neuf.

Son énoncé est très clair, mais lancinant comme la demande d'un modèle inédit de sainteté pour notre époque **que peut être, en situation d'abondance, la liberté du chrétien, que signe le dénuement et qui fait seule, de la charité, un sacrement d'amour?** Liberté où la puissance est recelée, en son abnégation même. Il se pourrait que la solution réside dans les mots et les actes les plus oubliés du Christ. Car si la liberté et la charité s'accouplent, ce n'est pas la distribution rationnelle qui naît, mais son excès, qui la surprend, la contredit apparemment par ce qu'elle ne peut ni déduire ni inventer : **la miséricorde**. Peut-être le christianisme n'a-t-il rien dit d'autre, rien appris d'autre. Peut-être est-ce pour cela que la miséricorde a été travestie, ridiculisée, mimée en pitié condescendante et méprisante. Et l'on a oublié que la miséricorde laissait intacte et intègre la raison distributive, que sa justice était d'un autre ordre. Que le contrat des ouvriers était honoré quand celui de la dernière heure était reconnu, que le fils demeuré fidèle avait sa juste part au retour du fils prodigue. Mais la miséricorde n'a pour moyen que sa propre fin : elle est par et pour la liberté des hommes. Sans doute n'est-elle point la libération de la pénurie économique, si menaçante de servitudes nouvelles : l'homme le peut sans Dieu et l'a prouvé. Mais elle apparaît comme la liberté promise, celle des enfants de Dieu dont la miséricorde fait notre salut.

Alors le christianisme dit à nouveau des choses dures à entendre. Les pièges de la complaisance, de la lâcheté, des discours édifiants l'attendent toujours. Tentation de « faire du bien » sans faire justice, illusion de faire ce que Dieu demande en renonçant à ce que peut l'homme, croire qu'on peut rendre à Dieu sans rien rendre à César. Mais la provocation évangélique brave toujours le défi du paganisme, car elle demeure intacte en toute abondance, en toute répartition. L'empire athée du Grand Inquisiteur, où le pain rassasie tous les ventres, où les roses ornent toutes les demeures, est tissé de chaînes. Il attend encore de la liberté absolue de Dieu la puissance de la miséricorde.

Claude BRUAIRE

Claude Bruaire, né en 1932; professeur de philosophie à l'Université de Tours; publications : *L'affirmation de Dieu* (Seuil, Paris, 1964), *Logique et religion chrétienne dans la philosophie de Hegel* (Seuil, Paris, 1964), *Philosophie du corps* (Seuil, Paris 1968), *Schelling ou la quête du secret de l'être* (Seghers, Paris 1970), *Die Aufgabe, Gott zu denken* (Herder, Freiburg i. B., 1973), *Le droit de Dieu* (Aubier-Montaigne, 1974), *La raison politique* (Fayard, Paris, 1974).

Jacques GUILLET :

La Croix

au cœur de la confession chrétienne

CHRIST est mort pour nos péchés selon les Ecritures. Il a été enseveli, il est ressuscité le troisième jour selon les Ecritures » (*1 Corinthiens* 15, 3s). Cette confession de foi, la plus ancienne sans doute qui nous soit parvenue, postérieure de quelques années à peine à la mort de Jésus, établit entre la résurrection du Christ et sa mort un lien indissoluble : le ressuscité est celui qui a été mis à mort. Les formules les plus anciennes de l'annonce évangélique, celles qui marquent si fortement les discours mis par les *Actes des apôtres* sur les lèvres de Pierre, soulignent plus vigoureusement encore la place de la Croix dans l'événement : « Cet homme,... que vous avez livré et supprimé en le faisant crucifier par la main des impies, Dieu l'a ressuscité » (*Actes* 2, 22 s). Lorsque Paul est venu à Corinthe « pour y annoncer le mystère de Dieu... (il a) décidé de ne rien savoir parmi vous sinon Jésus-Christ et Jésus Christ crucifié » (*1 Corinthiens* 2, 1s). -Et lorsque Jean achève le récit de la Passion par la relation du coup de lance, il proclame qu'il « a vu ce qu'il atteste » et qu'il le dit « afin que vous croyiez » (*Jean* 19, 35). D'un bout à l'autre du Nouveau Testament, la Croix du Christ est liée au message et à la foi. Elle est infiniment plus que le dénouement tragique d'un destin émouvant, qu'une leçon impérissable de courage et d'amour : elle est l'objet de l'Evangile, elle est proclamée et reçue dans la foi. Le chrétien n'est pas seulement celui qui accepte de regarder en face le Seigneur en croix. Il est celui qui devant Jésus crucifié adhère à Dieu et découvre ce qu'est la foi.

La Croix, événement pour la foi

Comment se fait-il que la Croix fasse partie de la foi? Un innocent condamné à mort, un modèle de générosité et d'humanité condamné à un supplice atroce et infamant, est-ce après tout tellement extraordinaire? N'est-ce pas au contraire un fait qu'on retrouve à toutes les époques et dans tous les peuples, une fatalité de l'histoire où éclate à la fois le pouvoir insondable et irrésistible du mal dans l'humanité, et les possibilités d'héroïsme dont elle est parfois capable? Qu'est-ce qui permet à Paul de

présenter aux gens de Rome ou de Corinthe la mort de Jésus comme exigeant une adhésion dans la foi? Et quelle est cette foi qui doit naître de sa proclamation?

Il faut, pour le comprendre, situer l'événement à sa place exacte, au terme de la foi juive, au point de départ de la Résurrection et de l'Evangile chrétien.

La venue de Jésus est, pour le peuple juif, l'épreuve décisive de la foi. La foi d'Israël consiste à reconnaître Dieu dans l'histoire qu'il lui a fait vivre, dans la loi qu'il lui donne, dans l'avenir qu'il lui promet. La religion de l'Ancienne Alliance est foi dans l'appel initial de Dieu, obéissance dans l'amour à sa volonté, espérance en sa promesse. Dans l'Alliance, toute l'existence est théologique, fixée sur Dieu. Or cette existence est impossible : les exigences divines sont irréalisables. Impossible de croire que Dieu est toujours présent, toujours agissant. Impossible de répondre dans l'amour à toutes ses exigences. Impossible de tout attendre de sa promesse. Impossible aux hommes. Impossible, à moins que..., à moins que Dieu n'ait lui-même entre les mains un homme capable de cette foi, de cet amour et de cette espérance. Logiquement, si l'on peut dire, cet homme doit exister, si Dieu est réellement capable de réaliser son dessein. Il existe en effet dans les Ecritures d'Israël, sous des figures diverses, celle du descendant de David comblé de l'Esprit Saint pour instaurer la justice sur la terre, celle du Serviteur que Dieu d'avance regarde, saisi d'admiration et de reconnaissance : « Voici mon Serviteur » (*Isaïe* 42, 1; 52, 13; 53, 11), celle du Fils de l'homme associé dans les perspectives apocalyptiques à l'attente du Règne de Dieu et de ses saints. Pas de foi en Israël qui ne débouche sur l'espérance de « celui qui doit venir ». Jean-Baptiste, le plus grand des prophètes, est envoyé pour donner à cette espérance sa forme pure et parfaite.

Lorsque Jésus paraît, c'est pour répondre à cette espérance. Tenant et recevant de Dieu tout ce qu'il est et tout ce qu'il vit, incarnant par son amour et son obéissance la perfection de la Loi, uniquement fixé sur l'attente du Royaume, Jésus est la Nouvelle Alliance promise et maintenant réalisée, l'œuvre de Dieu achevée. Un mot, un titre dit assez exactement ce rôle d'appel et d'achèvement que Jésus vient tenir à l'égard de son peuple: Jésus est le Messie d'Israël. Ce titre, il est vrai, ne suffit pas à dire Jésus totalement. Il peut même être équivoque, car, s'il est donné par les hommes, il peut exprimer seulement qu'ils ont enfin trouvé le personnage dont ils rêvaient, la figure de leurs maigres espoirs. C'est pourquoi Jésus est si peu pressé de le faire valoir, si réticent quand on le lui donne. Il ne peut cependant le refuser, il félicite Pierre d'avoir su le trouver (*Matthieu* 16, 13-20), il le revendique solennellement devant Caïphe et le Sanhédrin (*Matthieu* 26, 63 s) et meurt pour avoir maintenu cette prétention. C'est qu'être le Messie,

au sens où Jésus lui-même l'entend, c'est être le don parfait de Dieu à son peuple, l'expression achevée de ses exigences et de ses promesses, la plénitude de l'homme israélite, non point telle qu'Israël la conçoit et l'imagine, mais telle que Dieu la veut et l'accomplit. Ce Messie-là, ce Messie de Dieu, selon la précision que Luc ajoute à la confession de Pierre selon Marc (*Marc*, 8, 29; *Luc* 9, 20; voir *Luc* 2, 26), est réellement objet de foi, il réclame des hommes l'adhésion même qu'ils doivent à Dieu, il revendique le même attachement total et souverain, il prétend leur apporter, pure et parfaite, la joie inimaginable, le face à face inaccessible, l'intimité immédiate avec Dieu, la communion nuptiale.

Or c'est justement ce Messie-là, cette figure concrète du Messie de Dieu, que Jésus vient proposer à Israël, et que rejette le Sanhédrin. Plutôt le livrer aux païens, plutôt le laisser crucifier par Pilate et se soumettre au pouvoir de César, que d'accepter ce Messie, de reconnaître en lui l'appel et la promesse de Dieu. C'est ainsi que la Croix est devenue l'événement de la foi. L'événement de la foi, celui pour lequel Dieu avait choisi Abraham, délivré les Hébreux d'Égypte, suscité les prophètes, ce devait être l'adhésion d'Israël à Jésus Messie. Sans prétendre reconstruire ce qu'eût été l'histoire si Israël avait cru, on peut affirmer en tout cas que son refus est dans l'histoire de l'humanité un moment décisif. L'événement même qui aurait dû être le geste suprême de la foi d'Israël est devenu, pour la plupart, le refus de la foi.

Or ce refus s'est traduit par la Croix. Les grands prêtres ne sont pas les seuls responsables de la Croix. La lâcheté de Pilate, les mensonges de la raison d'État, la cruauté des bourreaux, la frivolité d'Hérode, font se rassembler et s'unir, pour se débarrasser de Jésus, juifs et païens. Le crucifié du Golgotha est rejeté par tous les responsables, il étale devant tout Jérusalem sa souffrance et son impuissance.

Et c'est lui que Dieu ressuscite, c'est son image que Dieu nous propose. De Jésus ressuscité nous ne possédons aucune image. Ceux-mêmes qui l'ont vu vivant n'ont su nous dire qu'une chose : c'est lui, le Ressuscité est le Crucifié. Non pas que Dieu, par un calcul délibéré, ait voulu laisser à jamais dans la mémoire des hommes cette figure sinistre. Mais au contraire pour faire rayonner sur toutes les croix du monde le visage du Ressuscité. Parce qu'en vérité Dieu ressuscite Jésus fixé pour toujours dans son geste suprême. Non pas évidemment fixé dans la torture et la mort, qui ne sont point de Dieu, mais fixé pour toujours et si l'on ose dire immobilisé pour notre regard dans l'amour et le don qui l'ont conduit à cette mort.

Devant la croix du Crucifié-Ressuscité, la confession de la foi est réelle parce qu'elle accueille et reconnaît l'œuvre authentique de Dieu, l'événement décisif qui fait basculer le destin du monde.

La Croix, sens et salut du monde

D'où vient que, dès leur naissance, les confessions de foi chrétiennes affirment le lien essentiel entre la Croix et le destin de tout homme? De quel droit Paul ose-t-il faire redire aux convertis de Corinthe, comme un point fondamental : « Christ est mort pour nos péchés » ? Que Pierre déclare aux gens de Jérusalem, qui tous ont joué, fût-ce par leur passivité, un rôle dans la mort de Jésus : « Vous l'avez livré et supprimé... Convertissez-vous » (*Actes* 2, 23, 38), c'est logique et compréhensible, c'est fondé sur la façon dont Jésus est mort, en pardonnant (*Luc* 23, 34), et dont Dieu l'a ressuscité, en appelant ses adversaires à la foi. Mais qu'ont affaire les gens de Corinthe ou de Thessalonique avec cet événement, auquel ils n'ont pris aucune part? Si Pilate a fini par consentir à cette mort, il engage certainement sa conscience, peut-être l'autorité impériale, mais certainement pas les habitants de l'Empire et moins encore tous les peuples dispersés sur la terre. D'où les chrétiens tiennent-ils cette certitude initiale que la Croix est plantée au cœur du monde? Serait-ce un retour au mythe, une figure transformée des quatre fleuves issus de la source d'Eden?

Il est vrai que ces images ont joué un grand rôle dans la symbolique chrétienne et la diffusion de la foi. Mais le mythe à lui seul n'a jamais appelé personne à se convertir, et ce n'est pas au mythe de la Croix, c'est à la réalité du Christ crucifié qu'ont été convertis les païens de Corinthe et de Rome. Que s'est-il donc passé?

Pour le comprendre, il faut partir du messianisme et de l'espérance juive, vécus à la fois, sous des modes différents, par Jésus et par ses disciples.

Si fier qu'il soit de son élection, de la supériorité de sa religion sur les conceptions et les conduites des païens, le peuple d'Israël ne peut oublier que son Dieu est celui de tous les hommes, et que l'avenir qu'il attend de son Dieu, la restauration et le salut de l'univers, doit rassembler toute l'humanité. Même si les formes diverses que les apocalypses juives du temps donnent au monde nouveau qu'elles attendent ne peuvent renoncer à faire d'Israël le centre des nations rassemblées, même si les nations sont là pour être au service du peuple élu, elles sont toutes là, et l'espérance juive embrasse tous les hommes.

Si donc les disciples de Jésus reconnaissent en lui le Messie de Dieu, ils sont logiquement conduits à attendre que ce Messie se révèle à toutes les nations. Et si c'est devant le Crucifié-Ressuscité que les témoins ont reconnu Jésus-Messie, comment supposer qu'il puisse devenir un autre quand il se révélera aux païens? Cette conviction est au point de départ de la voca-

tion de Paul et de toute son action : il n'y a qu'un Evangile, le même pour les Juifs et les Grecs, l'Evangile de Jésus-Christ crucifié (*Galates* 1, 7; 3, 1). A elle seule, la résurrection de Jésus ne constituerait pas un motif suffisant d'annonce universelle. Qu'un homme ressuscite, que son état de ressuscité représente une victoire définitive sur la mort et une condition nouvelle de l'humanité, c'est assurément dans l'histoire humaine un événement inouï. A condition toutefois qu'il ne demeure pas un événement singulier, un privilège unique réservé à cet individu. Que peuvent gagner les hommes à un fait qui leur reste étranger, et quel sens pourrait avoir d'aller répandre cette nouvelle? Evénement extraordinaire, il relèverait seulement de l'information, et de l'information tapageuse.

Mais la mort de Jésus n'est pas un accident de l'histoire, ni même le dénouement tragique d'un conflit lamentable qui aurait dû être évité. Elle fait partie de l'existence même du Christ et de sa mission. Il peut y avoir, dans l'insistance des évangiles à souligner que d'avance Jésus sait la mort qui l'attend, une part de procédé, une vue rétrospective un peu simpliste, comme si l'essentiel avait été dans un **savoir**, une vision déroulée à l'avance. L'essentiel est qu'effectivement Jésus marche à la mort et sait pourquoi. Pas seulement parce qu'il prend avec les traditions officielles des libertés qui font scandale, parce qu'il manifeste à l'égard des autorités en place, politiques et religieuses, une liberté, pire, une indifférence souveraine, parce qu'il n'a peur de rien ni de personne. Mais parce qu'il prétend savoir ce que veut la loi d'Israël, ce que Dieu attend de son peuple, ce que Dieu a décidé de faire pour le monde. C'est acculer Israël et ses dirigeants à choisir : impossible de rester neutre, il s'agit de tout. Et si l'on refuse de le suivre, impossible de le laisser vivre, il faut qu'il disparaisse : on ne peut tenir sous le regard de ce juge. Ce Messie-là, il faut croire en lui ou l'éliminer. Dénier cette conscience à Jésus, c'est le prendre pour un naïf.

Mais ce regard, qui juge Israël, atteint du même coup tous les hommes. La Passion montre précisément comment ils sont tous atteints. Déjà, dans le Sermon sur la montagne, bien que Jésus vise d'abord à donner le sens authentique de la loi juive et de ses exigences, il est notable que tous les impératifs qu'il formule et tous les exemples qu'il donne débordent le cadre particulier de l'existence juive, et valent, tels quels, pour tous les hommes et où qu'ils se trouvent. Il est normal dès lors que, si l'interprétation de Jésus ébranle les certitudes traditionnelles et dresse contre lui leurs défenseurs, elle paraisse également redoutable aux autres pouvoirs. Pilate, Hérode, les grands prêtres, la foule déchaînée, toutes ces forces constamment en lutte les unes contre les autres se trouvent unies contre Jésus. Ce jour-là d'ailleurs tout le monde se retrouve du même côté, les disciples qui l'abandonnent, Pierre qui le renie, la masse des sympathisants paralysée par la peur.

Cette coalition contre l'Innocent de tout ce que le monde comporte de haine, de peur, de cruauté, mais aussi de faiblesse et d'illusion, n'est pas seulement l'exemple le plus impressionnant de ce qui se répète chaque jour parmi les hommes. Elle est pour Jésus l'expérience immédiate de ce qu'est l'humanité, des profondeurs de bassesse où elle peut sombrer. Il faut que Jésus le voie de ses yeux, il faut qu'il en soit écrasé pour que son pardon soit autre chose qu'une indulgence compatissante venue d'un autre monde. Il faut que nous l'entraînions jusqu'au fond de notre horreur pour que nous puissions vérifier que, **là** précisément, il est celui qui aime assez l'humanité pour ne pas désespérer d'elle. A la croix, le Christ, donne son sens à l'existence humaine.

La Croix, révélation de Dieu

La Croix qui met à nu le fond des coeurs révèle en même temps celui du Christ. La Croix est le triomphe de l'injustice et de l'aveuglement, de la brutalité et de la lâcheté. Mais cette victoire du mal a été d'avance acceptée et voulue par Jésus, qui l'a ainsi retournée pour en faire sa propre victoire et la victoire de Dieu.

Les récits évangéliques de l'Eucharistie et de l'agonie à Gethsémani sont faits pour décrire ce retournement. A l'heure où Jésus se met à table pour son dernier repas avec les siens, il est déjà livré : Judas s'est entendu avec les princes des prêtres. Mais il attend encore l'occasion de remplir son contrat, et Jésus, qui le sait, est encore libre. Libre de s'échapper, libre aussi de se donner, de se laisser prendre, de tomber entre les mains qui l'attendent. Voilà pourquoi, avant que ces mains ne se saisissent de lui, ne s'emparent de son corps, ne le vident de son sang, il donne lui-même son corps et son sang, il les donne dans un repas, dans la liberté de l'amitié, dans la communion de l'amour. Du geste le plus ignoble Jésus fait ainsi, sans rien ôter à son horreur, le moment définitif de son don suprême.

Si Jésus avait été arrêté en sortant de la Cène, nous pourrions croire qu'il marche à sa mort dans l'exultation et l'élan de son don. Gethsémani donne à ce don sa figure réelle, qui est de tomber au pouvoir des hommes. Impossible de revenir en arrière : Jésus a donné son corps et son sang, il manquerait à sa parole, il viderait de sa force la Parole de Dieu dont il est porteur. Mais l'heure est tellement affreuse qu'il est sur le point de défaillir. La peur, l'angoisse, la tristesse, tout ce que la vie peut avoir d'accablant et de paralysant s'abat sur lui. Est-il encore capable de donner sa vie? Peut-être, s'il s'agissait de mourir pour des justes, pour des innocents; mais comment

mourir pour cette humanité, quand on la voit telle qu'elle est? (*Romains* 5, 8). S'il n'y avait le Père et sa volonté, s'il n'était le Fils bien-aimé, jamais Jésus n'aurait pu mourir sans nous renier et nous rejeter. Le secret de sa Passion est dans la confiance qu'au dernier moment il nous ouvre sur son cœur. Depuis qu'avait commencé sa mission, Jésus ne cessait de parler du Père, de l'attention qu'il porte à ses enfants, et il en parlait comme s'il était devant lui, comme s'il le voyait vivre et réagir. Mais il • était exceptionnel qu'on le vît parler à son Père (*Matthieu* 11, 25 s). Il fallait sa dernière heure, il fallait peut-être ce besoin désespéré d'appeler au secours ses amis les plus proches, il fallait certainement la nécessité de montrer au monde qu'il aime son Père (*Jean* 14, 31), pour que Jésus confiât aux siens son trésor le plus cher, me mot qu'il était seul à dire à Dieu spontanément : «Abba ». Papa! Le cri que l'enfant jette à son père alors qu'il est encore tout pour lui, le père unique au monde, le père qui n'a pas de père, Jésus agonisant, arrivé au terme de l'existence humaine, le redit à Dieu aussi spontanément, aussi totalement qu'un enfant : « *Abba...* non pas ce que je veux mais ce que tu veux » (*Marc* 14, 36).

A l'autre bout de la Passion, épuisé par la torture, submergé dans la détresse, Jésus encore une fois nous ouvre accès à son dialogue avec son Père. Mais cette confiance est terrifiante : « Mon Dieu, mon Dieu, pourquoi m'as-tu abandonné? » (*Marc* 15, 34). Il est puéril d'édulcorer ce mot en rapelant qu'il est le début d'un psaume qui s'achève dans une confiance triomphante (*Psaume* 22, 2). C'est un cri de désespoir, une interrogation qui se perd dans le silence, la preuve que Jésus s'était pour de bon livré aux mains des hommes, que la coupe à vider était au-dessus de ses forces. Mais ce cri est lancé vers Dieu, vers un Dieu que Jésus abandonné continue d'appeler « mon Dieu! ». Pour tenir à Dieu dans ce silence et cette horreur, il faut en effet lui être uni par un lien que rien ne peut rompre, il faut être le Fils.

Tel est le mystère de la Croix, le mystère qui prend au Calvaire sa forme suprême et que la Résurrection fait apparaître intact et rayonnant : mystère du Père qui accompagne son Fils et lui donne d'aller jusqu'au bout de son amour, mystère de l'humanité, capable de tous les crimes, capable d'être aimée à ce point, capable de donner naissance à Jésus Christ.

Jacques GUILLET, s.j.

Jacques Guillet, né en 1910, prêtre de la Compagnie de Jésus depuis 1945, professeur d'exégèse et de théologie fondamentale à Lyon puis Paris (Centre Sèvres). A publié *Thèmes bibliques*, Paris, Aubier, 1951, *Jésus-Christ hier et aujourd'hui*, Paris, Desclée de Brouwer, 1963, *Jésus devant sa vie et sa mort*, Paris, Aubier-Montaigne, Paris, 1971, et *Jésus Christ dans notre monde*, Desclée de Brouwer, 1974.

Louis BOUYER :

Situation de la théologie

ON sait que les Anglo-saxons demeurent à ce point fascinés par les premières porcelaines, qui venaient de Chine, qu'en anglais toute porcelaine, aujourd'hui encore, tend à être appelée *china*, comme s'il n'en pouvait exister qui vînt d'ailleurs. Il en était de même, récemment encore, pour la théologie catholique. Un philosophe depuis peu disparu, qui ne se privait pas à l'occasion d'excursionner en terrain théologique, avait eu naguère la bonté de m'expliquer que la théologie que je tâchais d'élaborer, en fait, comme théologie, n'existait pas (pas plus d'ailleurs que celle de Henri de Lubac, de Jean Daniélou, de Hans Urs von Balthasar, etc., et de quelques autres encore dont la compagnie me couvrait de confusion, bien que nous ne fussions réunis qu'en tant que versés à la même poubelle). En effet, nul d'entre nous n'était, paraît-il, d'un thomisme assez pur pour cela, c'est-à-dire qu'il fût celui non seulement de saint Thomas, mais de Jean de Saint-Thomas. Pas d'autre théologie possible non seulement que celle d'un théologien, mais encore que celle d'**une**, et une seule !...

Comme il arrive si souvent, du jour où si rigoureux exclusivisme n'a plus été tenable, on est passé soudainement au laxisme le plus avachi, au confusionnisme le plus équivoque : on théologise sur tout, aujourd'hui, du sexe à la révolution, et on a même vu quelque temps se produire des « théologiens de la mort de Dieu »... Il est vrai que les plus cyniques d'entre eux, à moins que ce ne fût les plus pudibonds, renchérissant sur les vieux « distinguos » jusqu'au jeu de mots inclusivement, préféreraient parler à ce propos de « l'a-théologie » (surtout à ne confondre à aucun prix avec une quelconque « athéologie »!) plutôt que de « la théologie »...

(1) Ceci, notons-le, n'est pas si nouveau qu'il peut paraître. Depuis combien de temps les théologiens les plus étroitement « scolastiques » ne produisent-ils pas, avec un aplomb superbe, des théologies du « salut sans l'évangile », voire des théologies du salut des extra-terrestres (dont personne ne sait même s'ils existent), autrement dit *de omni re incognoscibili...* ?

Mais lors même qu'on n'en vient pas là, il semble trop souvent admis, comme un préalable nécessaire à toute théologie, qu'elle peut avoir, en même temps que n'importe quel objet (1), n'importe quelle source aussi bien que n'importe quelle méthode. Toute mise en question, si mesurée soit-elle, de ce préalable, suscite aussitôt des cris d'orfraie : « Vous voulez donc attenter, proteste-t-on, à la liberté de la recherche? Comment, alors, la théologie pourrait-elle être « scientifique », ou le rester ? »

Curieuse conception de « la science ». Que penserait-on d'un chimiste qui prétendrait au droit d'enseigner, si cela lui faisait plaisir, que l'eau est une combinaison de mercure et d'azote, d'un physicien qui revendiquerait pour les sons le droit d'être considérés comme des ondes électromagnétiques, ou d'un astronome qui, de sa propre autorité, placerait l'étoile Alpha du Centaure à la place du soleil ? Si vraiment c'est une « liberté de la recherche » ainsi conçue qui peut seule conférer à la théologie un statut « scientifique », je comprends la réflexion sarcastique d'un scientifique de mes amis : « Quelle chance ont les théologiens, d'avoir à s'occuper d'une « science » où l'on peut tout affirmer, puisque rien n'y est susceptible de vérification ! »

Commençons donc par désamorcer ces deux sophismes : celui d'hier et celui d'aujourd'hui, dont il est bien caractéristique d'observer que c'est encore le premier qui survit derrière le second, à une inversion près. La théologie, si elle est une « science », en un certain sens, c'est-à-dire un savoir rationnel, ou, du moins, tendant à le devenir, ne l'est certainement pas au sens des sciences modernes, en particulier des sciences physiques : autrement dit, elle n'est pas et ne peut prétendre à être une simple mise en forme rationnelle d'expériences que n'importe qui pourrait refaire, à volonté, de façon autonome. Réciproquement, si elle peut et doit avoir néanmoins un « caractère « scientifique », c'est, comme toute science, dans la mesure où elle accepte de se soumettre à son objet. Si, au contraire, elle prétend à la fallacieuse liberté de le remodeler, voire de le fabriquer de toutes pièces à volonté et sans avoir à s'embarasser d'aucune règle méthodologique, elle cesse aussitôt d'être aussi bien théologique que scientifique.

Quel est donc l'objet de la théologie? Quelles en sont les sources? Quelle doit en être la méthode ? Nous ne prétendons pas ici apporter rien qui soit d'une fascinante nouveauté. Nous ne voulons que rappeler quelques vérités du plus élémentaire bon sens, mais dont il peut être bon de montrer comment elles enclenchent directement sur les problèmes de l'heure, aussi bien que sur le plus permanent du problème humain.

L'OBJET de la théologie, de toute théologie, quelle qu'elle soit bonne ou mauvaise, chrétienne ou pas, c'est et ce ne peut être que Dieu. Bien sûr, on ne peut étudier Dieu tout uniment, comme un simple « objet », de but en blanc, et, inversement, on n'en finira jamais de détailler toutes les conséquences de son étude sur l'étude de tout le reste. Mais cela n'empêche pas qu'une théologie qu'un vertige, congénital ou acquis, dissuaderait le théologien de construire selon la perspective qu'on appelle aujourd'hui « verticale », cesserait *ipso facto* d'être de la théologie : il n'y a de théologie que du « transcendant » par excellence, de ce qui nous y renvoie dans notre expérience humaine, et de l'impact, réciproquement, du transcendant sur celle-ci. Prêtres ou laïcs que cela ennuie, que cela offense, que cela indispose d'avoir à parler de Dieu, n'ont donc plus qu'à se taire ou à parler d'autre chose. Mais alors, de grâce, qu'ils n'appellent plus leur affaire : « théologie »! Cela ne peut tromper personne d'autre qu'eux. Et surtout, — surtout! — qu'ils ne nous disent pas que parler de Dieu n'intéresse plus personne. Pardon ! Il est fort possible *qu'eux*, ex-chrétiens, cela ne les intéresse plus. Mais l'expérience montre de plus en plus que rarement il s'était trouvé une humanité plus avide qu'on lui en parle que l'humanité contemporaine (2).

Cependant, pour qu'une théologie puisse encore se dire chrétienne, il faut qu'elle reconnaisse dans le Christ, dans son enseignement, dans son existence, dans sa personne, la source majeure, et qui plus est englobante à l'égard de toutes les autres, de tout ce qu'elle a à dire sur Dieu. Ceci, bien entendu, ne signifie nullement — comme certaines théologies protestantes néo-orthodoxes, dans la ligne du premier Karl Barth (pas toujours bien compris), l'ont prétendu — que la connaissance de Dieu en Jésus-Christ annule, ni même absorbe purement et simplement, ce que l'Ancien Testament, dont Jésus lui-même n'a cessé de se réclamer, en avait déjà découvert, ni même, si imparfaite qu'elle puisse rester, aucune bribe de connaissance « naturelle » de Dieu acquise en dehors de la révélation biblique. Mais cela signifie certainement qu'on ne peut vouloir tirer de Marx, Freud ou Nietzsche (à plus forte raison de Marcuse, de Reich ou de quelque autre épigone de ces mages du siècle passé) une quelconque théologie néo-chrétienne — ce qui ne veut pas dire, d'ailleurs, que le théo-

(2) Combien il est révélateur, alors que tant de clercs, depuis dix ans, ne veulent plus reconnaître en Jésus qu'« un homme pour les autres », de voir les milieux scientifiques américains où la redécouverte de Dieu est la plus profonde et spontanée, en conclure que Jésus, s'il est ce que certains chrétiens en disent maintenant, ne peut plus intéresser personne. Cf. Raymond RUYER, *La gnose de Princeton*, Paris, 1975, p. 17.

logien chrétien n'ait beaucoup à apprendre de leur étude, à condition de ne pas y chercher, pas plus que dans Aristote ou Platon, la source première d'une théologie dont l'Évangile lui-même ne le serait plus vraiment.

Enfin, pour que la théologie qu'on veut faire puisse avoir quelque titre à être enseignée comme catholique, il ne faut pas prétendre pouvoir pêcher n'importe où, parce que telle ou telle interprétation nous chatouille plus agréablement qu'une autre, l'exégèse qu'on proposera et la synthèse qu'on essaiera des vérités, ou plutôt de la Vérité de l'Évangile. L'oecuménisme peut servir de prétexte à un éclectisme trop facile. Il faut au contraire se situer effectivement au cœur même de la tradition vivante de l'Église catholique, et ce, bien entendu, pas en simple observateur intéressé, amusé ou critique, mais **en croyant**, — certes : en croyant s'efforçant à l'être de toute son intelligence, et donc sans rien abdiquer des authentiques exigences rationnelles, ni sans craindre d'aborder les problèmes les plus vivement posés par son époque à la conscience catholique, mais pas moins croyant pour autant, voire tout au contraire !

Il n'y a donc de théologie, chrétienne et catholique, que dans la foi, et pas n'importe quelle foi plus ou moins vague, mais *cette foi* que confesse l'Église catholique, aujourd'hui comme toujours. Encore n'est-ce pas assez dire : il ne peut être de théologie catholique digne de ce nom qui ne soit, non seulement toute au service de la confession de cette foi, mais une forme même de cette confession de foi. Faut-il préciser pourtant que la théologie n'est pas plus, et ne saurait pas plus prétendre à devenir la forme fondamentale, ou « fontale » — de source —, de la confession de la foi, qu'elle n'en est la forme suprême ? La forme première, en effet, de la confession de foi de l'Église, c'est celle du témoignage spontané de toute la communauté des croyants, authentifié par ses chefs, les évêques successeurs des apôtres, en communion avec le premier d'entre eux, le Pape. De ce témoignage, on peut dire que le document le plus central, en même temps que le plus révélateur, source de tous les « Credo » plus détaillés, c'est l'eucharistie de l'Église catholique, produite en son sein, suivant son inspiration, ratifiée et proposée à tous par sa hiérarchie. Et la confession de la foi la plus intense et la plus pure, ce n'est pas celle des théologiens professionnels, au moins en tant que théologiens, ce n'est même pas celle des Conciles, si solennelle et régulatrice de toutes les autres qu'elle puisse être, c'est la confession des martyrs et de tous les saints canonisés par l'ensemble du peuple de Dieu dans l'union à ses évêques.

QUEL est alors, ici, le rôle précis des théologiens, la tâche proprement théologique ? C'est, d'une part, de reprendre sans cesse, en fonction de toutes les questions que la vie chrétienne et la vie tout court posent aux chrétiens individuels et à toute l'Église, l'inventaire exact de tout ce que la conscience, une et totale, de l'Église catholique garde et repasse en son cœur, à travers les âges (comme la Vierge Marie), de ce qui concerne Dieu révélé en Jésus-Christ. C'est d'autre part de s'efforcer d'en renouveler sans cesse l'explication, sans en trahir jamais la substance, pour l'appliquer aux questions qu'on vient d'évoquer.

Le théologien, ce faisant, ne saurait avoir la prétention de donner, de son cru, une nouvelle interprétation de l'Évangile, à plus forte raison un nouvel Évangile ! Ce n'est qu'en croyant catholiquement, dans l'union de prière et de vie la plus intime qui soit avec tout le corps de l'Église catholique, qu'il pourra travailler efficacement, dans la disposition la plus actuelle possible à se laisser instruire par l'expérience de tous dans l'unité, guider et corriger par leurs réactions les plus profondes (en particulier, ce qui ne veut pas dire exclusivement, par les orientations les plus mûrement pesées, les décisions les plus stables et convergentes de l'autorité). Ceci d'autre part n'empêchera nullement le théologien d'envisager dans toute leur complexité les questions qui surgissent de sa réflexion même, comme c'est son métier, même si peu de gens le voient encore ainsi.

Cette double exigence suppose une recherche constante, allant sans cesse des données actuelles à leurs sources historiques, dans la conscience vivante que garde l'Église de la foi qui lui a été confiée, ou plutôt transmise, une fois pour toutes par les apôtres. Mais elle suppose également une attention scrupuleuse à toute la complexité, sans cesse en renouvellement, des problèmes concrets que l'Église doit affronter, ainsi qu'à toutes les expressions authentiques du sens chrétien qui se font jour en elle, face à la situation où l'on se trouve, expressions individuelles et collectives, spontanées dans la réaction en profondeur du corps des fidèles, ou élaborées en particulier par l'effort responsable de la hiérarchie pour guider le *sermo fidelium*.

Mais tout cela, chez le théologien individuel, doit encore rencontrer, — avec une formation scientifique rigoureuse, sans cesse à affiner, aux plans historico-critique et spéculatif, des outils et surtout des procédés de sa recherche, — une insertion sans cesse poursuivie et approfondie dans le plus essentiel et le plus vivant de la tradition de la foi, qui est d'abord tradition de vie chrétienne totale : c'est-à-dire dans l'expérience liturgique, sacramentelle, ascétique et mystique de l'Église tout entière et de ses saints en particulier. Un théologien qui ne travaille pas sérieusement n'a

certainement pas droit à ce titre, mais y a encore moins droit, s'il se peut, celui qui ne comprend pas, ou qui ne comprend plus, que ce travail doit s'opérer comme à l'intérieur d'un effort de prière et de sanctification personnelles; effort qui ne vaudra lui-même que dans la mesure où le « docteur » aspirant se laissera enseigner par l'Eglise priante et vivante, et d'abord au coeur eucharistique de sa prière et de sa vie tout entière.

Si l'on prend au sérieux ce qui précède, il doit en découler qu'il n'y a pas lieu de choisir entre un certain « intégrisme » et un certain « progressisme ». Ce ne sont là, en réalité, (quand il ne s'agit pas d'imputations gratuites) que deux formes de la même erreur, seulement capables de se réengendrer l'une l'autre à perpétuité, dès lors qu'on a perdu de vue ce qu'est la théologie vivante parce qu'authentique, authentique puisque vivante.

Bien des productions qui passent pour « la théologie catholique d'aujourd'hui », en réalité, n'ont aucun titre à se couvrir de ce nom. Ce peuvent être des philosophies religieuses plus ou moins brillantes ou solides, ce ne sont certainement pas des formes de la théologie catholique, ni même, souvent, de quelque théologie que ce soit.

Mais il ne faut pas hésiter à le redire : elles ont été préparées directement, et non pas seulement comme produits d'une réaction inévitable, par une conception déformée et sclérosée de la théologie, qui, naguère encore, prétendait être la seule valable. Il n'y a pas **une** théologie, seule authentique, et comme telle invariable, qui pourrait se construire par déduction pure, à partir d'une série correcte de principes abstraits, les uns tirés de la « révélation », elle-même conçue comme une simple série de propositions définies une fois pour toutes, les autres par la « raison », réduite de son côté à une série de « premiers principes », édictés une fois pour toutes par Aristote ou quelque autre maître à penser. La théologie, comme toutes les sciences que l'homme travaille sans cesse à parfaire, sans y parvenir jamais, mais plus spécialement comme ces « sciences humaines » où l'homme est nécessairement engagé dans sa propre recherche, est non seulement toujours à développer, mais toujours à reprendre, et jusque par la base, en fonction d'une expérience qui, répétons-le, ne cesse de se renouveler.

Cependant, elle dépend d'un objet qui, lui, ne change pas : la révélation que Dieu nous a faite de lui-même, dans sa propre et vivante Parole, faite chair en Jésus-Christ, certes, une fois pour toutes, mais inépuisable, —

comme l'est déjà toute révélation personnelle, à bien "plus forte raison celle de la Personne par excellence : celle du Père duquel toute paternité procède, au ciel et sur la terre. Cette révélation elle-même, dont la théologie dépend à jamais tout entière, s'est articulée, également une fois pour toutes, dans ces « articles de foi », précisément, que la Parole biblique, et spécialement évangélique, a exprimés d'une façon à jamais « fontale », mais non pas tant comme des propositions distinctes et juxtaposées que comme des vues convergentes mais aussi complémentaires sur un seul mystère : le mystère du Père, découvert dans le Fils, illuminé par l'Esprit. Et leur synthèse fondamentale dans la foi vécue par l'Eglise, c'est la confession de ses « Credo », et, avant tout, celle de la prière eucharistique, laquelle est à jamais non seulement l'origine historique des « credos », mais le principe toujours actuel de leur réanimation permanente.

Aussi n'est-ce qu'en s'insérant et se ré-insérant sans cesse dans cette expérience eucharistique de l'Eglise « reconnaissant » le Mystère de Dieu révélé en Jésus-Christ, en s'y livrant par l'Esprit Saint, dans la prière et toute la vie de la foi, que le théologien peut « théologiser » si l'on peut dire.

MAIS, procédant directement de cette attitude foncièrement eucharistique de l'intelligence d'un homme qui ne peut ainsi penser sa foi qu'en s'y engageant tout entier, là où l'Eglise la vit, comme elle en vit et la vit, la théologie, à travers sa recherche à jamais inachevée et ses recommencements toujours à reprendre, reste évidemment soumise aux jugements que l'Eglise seule, en définitive, peut porter sur elle. Jugement porté dans ce que nous appelons par excellence les « définitions dogmatiques ». Elles sont portées quand il le faut par l'autorité responsable, qui n'agit qu'en union avec tout le corps de l'Eglise et pour sauvegarder la fidélité de celle-ci à l'unique Chef, le Christ, qui a assigné à chaque membre dans le Corps sa fonction propre. Elles n'auraient pas de matière sur quoi s'exercer si les théologiens cessaient de travailler sur la Vérité chrétienne à assimiler, par toute la pensée dans toute la vie. Mais ceux-ci, pas plus qu'ils ne peuvent oeuvrer efficacement, sinon sur la base de la révélation, en revenant toujours à ses sources premières, en se replongeant dans le courant ininterrompu de vie chrétienne qu'elles ne cessent d'irriguer dans l'Eglise, en assimilant toujours plus intimement l'orientation eucharistique, ne sauraient récuser ce jugement final. N'est-il pas, en effet, émané des organes mêmes, voulus par le Christ, de l'unité et de la permanence d'une foi qui n'est pas la leur, mais celle de l'Eglise, et qui n'appartient à l'Eglise elle-même qu'en tant qu'elle-même demeure toute au Christ, toute découlant de Lui, adhérent à Lui, tendant vers Lui ?

Par là, comme la théologie dépend tout entière de la confession de la foi déjà actuelle dans l'Eglise, au terme de tout son passé, elle n'a d'autre sens que de préparer son application future aux tâches de sanctification progressive de tout l'humain par tout le « christique », que chaque jour, auquel « suffit sa peine », lui découvre à elle-même seulement peu à peu. Et comme il ne saurait s'affranchir de la tradition qui afflue jusqu'à lui, ni souhaiter mieux faire que lui prêter sa réflexion et sa voix, le théologien ne peut qu'attendre de la même Eglise qui la lui confie qu'elle la lui reprenne, en acceptant ou non, telle quelle ou amendée, l'expression, à laquelle il ne cesse de travailler, de la foi de toujours appliquée aux besoins nouveaux de son temps.

Telle est la situation de la théologie, toute de fidélité au Christ, dans la tradition vivante de sa vérité de vie, et non pas jamais en dehors d'elle, et toute à son service. « Science » ? si l'on veut, et, certes, en un sens, par excellence, car science du mystère qui est celui de la vie même et de la plus haute : de la vie de Dieu en nous. Mais pour autant science **de la foi** transmise aux « saints », et par les « saints », science toujours à développer, voire même à reprendre par la base, mais toujours **dans la même foi**, et seulement pour que cette foi se saisisse peu à peu de tout l'homme, de toute son expérience, de toute sa pensée, mais par et pour son « Coeur », peu à peu assimilé par Dieu même au propre Coeur du Père.

Louis BOUYER

Louis Bouyer, né en 1913; ordonné prêtre de l'Oratoire en 1944; professeur à la Faculté de théologie de l'Institut catholique de Paris (1945-1960); nommé en 1968 et 1974 à la Commission Internationale de Théologie; professeur aux universités Notre-Dame (Indiana), Brown (Rhode Island), Washington, D.C., Bristol (Grande-Bretagne), Salamanque (Espagne), Lovanium (Zaire), etc... Parmi ses dernières publications, citons *L'Eglise de Dieu*, Paris, Cerf, 1970, et *Le Fils éternel*, Paris, Cerf, 1974, qui constitue (avec *Le Trône de la Sagesse*, Paris, Cerf, 1957) deux volets de l'importante synthèse théologique qu'il est en train de composer. A paraître prochainement : *Le Père invisible*.

André LEONARD :

Le discours de la foi

« **IL** est encore bien d'autres choses que Jésus a faites; si on les écrivait une à une, le monde lui-même, je crois, ne saurait contenir les livres qu'on en écrirait » (*Jean* 21,25). En concluant de la sorte son récit, l'évangéliste suggère naïvement que l'avenir de la parole chrétienne est inépuisable. « Possédant ce même esprit de foi, selon ce qui se trouve écrit : « J'ai cru, c'est pourquoi j'ai parlé », nous croyons nous aussi, et c'est pourquoi nous parlons » (*2 Corinthiens* 4, 13). La confession de la foi nous invite donc à une prise de parole. Et le discours ainsi ouvert est, en un sens, sans fin.

Tant s'en faut cependant que toute prise de parole puisse recevoir le baptême de la foi et que le discours chrétien se dissolve dans le mauvais infini d'une verbosité sans limites. En un temps où les chrétiens sont menacés par le double danger de parler trop peu ou de parler trop, en un temps où ils risquent surtout de parler à tort et à travers, il importe donc de préciser, dans les termes les plus simples, la nature du lien qui unit la confession de la foi et la parole humaine.

1. Parole chrétienne et confession.

Toute parole chrétienne, écrite ou parlée, provient de la foi et y est ordonnée. « Jésus a fait encore devant les disciples beaucoup d'autres signes qui ne se trouvent pas écrits dans ce livre, ceux-ci l'ont été **pour que vous croyiez** que Jésus est le Christ, le Fils de Dieu, et qu'en croyant vous ayez la vie en son nom » (*Jean* 20, 30-31). Le langage de la foi, le *logos* chrétien, est ainsi *homologia*, il est « confession » (du latin *confiteor*, traduisant le grec *homologeîn*, se déclarer d'accord avec quelqu'un ou quelque chose). Parler en chrétien, c'est se déclarer pour Jésus devant les hommes (*Mathieu* 10, 32 et 12, 8; *Jean* 9, 22 et 12,42), c'est le proclamer Seigneur (*Romains* 10, 9; *Philippiens* 2, 11), Fils de Dieu fait chair (*1 Jean* 2, 23; 4, 2-3, 15; *2 Jean* 7) et, ce faisant, unir fermement et indéfectiblement sa profession de foi et d'espérance (*Hébreux* 4, 14; 10,23), sa confession de l'Evangile du Christ (*2 Corinthiens* 9, 13), au « beau témoignage » de Jésus lui-même (*1 Timothée* 6, 12-13), qui est l'apôtre et le grand prêtre

de notre profession de foi (*Hébreux* 4, 14); et ainsi, parler en chrétien, c'est finalement, avec Jésus, louer le Père et le bénir pour la révélation imprévisible de l'amour trinitaire en ce monde (*Matthieu* 11, 25; *Luc* 10, 21) et, par Jésus, offrir sans cesse à Dieu un sacrifice de louange, c'est-à-dire le fruit de lèvres qui confessent son nom (*Hébreux* 13, 15).

Il nous faut donc exorciser les démons muets qui nous habitent et parler avec assurance. Dire avec Pierre : « Tu es le Christ, le Fils du Dieu vivant » (*Matthieu* 16, 16) ou : « Seigneur, à qui irions-nous, tu as les paroles de la vie éternelle; pour nous, nous avons cru et reconnu que tu es le Saint de Dieu » (*Jean* 6, 68-69); avec Marthe, l'aveugle-né, Thomas le Jumeau, se prosterner et murmurer secrètement ou proclamer publiquement : « Je crois, Seigneur » (*Jean* 9, 38), « Tu es le Christ, le Fils de Dieu, celui qui doit venir dans le monde » (*Jean* 11, 27), « Mon Seigneur et mon Dieu » (*Jean* 20, 28). Confession si publique, parfois, qu'il faut continuer, même devant les tribunaux, à affirmer que le salut ne se trouve en aucun autre (*Actes* 4, 12) et avouer face à ses juges, mais confiants en l'Esprit de Dieu (*1 Corinthiens* 12, 3; *Matthieu* 10, 20) : « quant à nous, nous ne pouvons pas ne pas dire ce que nous avons vu et entendu » (*Actes* 4, 20). Confession de la foi qui va jusqu'à la mort, comme pour Étienne qui consent au martyre en proclamant : « Oui, je vois les cieux ouverts, et le Fils de l'homme debout à la droite de Dieu » (*Actes* 7, 16); confession de la foi qui pénètre jusque dans les cieux, où tous sont rassemblés dans le chant d'un cantique éternellement jeune : « Tu es digne de prendre le livre et d'en ouvrir les sceaux, car tu as été égorgé, et tu as acheté pour Dieu par ton sang des hommes de toute tribu, langue, peuple et nation » (*Apocalypse* 5,9).

Le livre des Actes et les lettres de Paul sont remplis de cette assurance chrétienne, de cette *parrhèsia* dans la confession de la foi. Comment dès lors douter qu'à la suite de Jésus rendant témoignage devant Ponce Pilate par sa belle confession, nous ayons, nous aussi, avec les apôtres, à mettre au service de notre profession de foi toute la ferveur et toute la puissance du langage ? Mais on voit aussitôt de quelle parole il s'agit : d'une parole ferme, assurée, audacieuse, inépuisable; et pourtant d'une parole humble, discrète et oubliée de soi, car elle est témoignage rendu à plus grand que soi. Premier grand paradoxe qui nous invite à cerner de plus près la structure spirituelle de la parole chrétienne.

2. Verbe divin et parole humaine.

Si la parole a sa place — et une place de choix — dans la confession de la foi, c'est en fin de compte parce que celui en faveur duquel nous nous déclarons comme chrétiens est le Verbe de Dieu, la Parole du Père. Il est celui en

qui le Père s'exprime et se dit. Rayonnement de la gloire du Père et empreinte de sa substance, le Verbe est l'expression parfaite du Père et sa richesse est aussi insondable que la sienne. Mais cette Parole éternelle demeure la propriété du Père qui la profère et qui n'est pas lui-même cette parole proférée. Aussi cette parole qu'est le Fils reste-t-elle suspendue à l'abîme généreux du Père et tournée vers le Père dans le sein silencieux duquel elle repose de toute éternité. Elle est d'ailleurs si peu une parole qui se dirait elle-même, pour sa propre gloire, qu'elle ne se retourne vers le Père, qui la prononce, qu'en exhalant l'Esprit d'amour, lequel par elle procède aussi du Père et la rapporte au Père. La puissance de la Parole est donc en Dieu déjà une puissance pauvre, une richesse qui s'efface devant ce double « au-delà » divin de la Parole que sont la fécondité primordiale du Père et la communion finale de l'Esprit.

La parole humaine abrite déjà par nature un reflet de ce mystère originaire. En tant qu'il est essentiellement intersubjectif ou dialogal, le langage humain est toujours une parole reçue et une parole donnée. Il est, dans l'esprit, un don de l'esprit à l'esprit. C'est bien le sujet spirituel qui parle, c'est lui qui exprime librement la vérité qui l'habite. Mais le langage qu'il tient, il l'a tout entier reçu de ses parents et de son milieu; il lui a été « donné » de parler, ce sont ses éducateurs qui lui ont donné la parole, qui l'ont constitué comme être de langage. Et cette parole, qu'il est et qu'il prend à son tour; est destinée par vocation à être de nouveau « donnée »; tout langage authentique est un « don » appelé à être accueilli par un auditeur réceptif dont il doit devenir le bien propre. Ainsi le langage est-il, par son effacement même, par là qu'il est une médiation ne se glorifiant pas elle-même, lieu de communion interpersonnelle, écoute muette de l'autre et communion silencieuse avec l'autre.

Il y a plus profond encore. Car le langage que je tiens n'est pas seulement un cadeau reçu d'autrui et un don que je lui offre. Il est encore, sous les espèces de l'amour interpersonnel, une parole qui s'enracine au plus profond secret de l'être et qui se dépasse dans le silence du geste et de l'action. En effet, ce qui m'est signifié dans et par delà cet amour souriant qui m'accueille à l'aube de ma vie sous la forme d'un langage bienveillant, c'est la fécondité généreuse de l'être et, ultimement, de Dieu. Le langage ne jaillit pas seulement d'un Toi humain qui me fait face et me donne de parler, il sourd encore des profondeurs des choses et de leur être. Il surgit de l'être qui se cache et se manifeste au cœur des réalités naturelles et il lui fait signe. Aussi perd-il toute puissance significative et sombre-t-il dans la verbosité quand, se prenant lui-même pour fin, il cesse de renvoyer à la profondeur fondatrice de l'être. Sa richesse est préservée, par contre, lorsqu'on redécouvre son enracinement dans l'épaisseur charnelle du corps, et saisit

combien la parole humaine renvoie, par de multiples transitions, au mystère silencieux de la nature et, par delà celle-ci, à la parole muette de l'être.

Mais la parole humaine ne se transcende pas seulement en avant de soi vers l'être qui la fonde et l'interpelle en tout étant; elle se dépasse aussi dans la vie et dans l'action où elle s'achève par son engagement. Qu'il s'agisse de l'amour ou de la création artistique, de l'action politique ou du service social, la parole n'est vraie qu'en se surmontant dans le geste. Cela se vérifie au mieux dans l'amour. Celui-ci ne se « dit » pas seulement, il se « fait », il est communion silencieuse des corps et partage vécu, il est attention bienveillante du coeur et présence affective et effective à l'autre. Il est donc parole et chair, langage et tendresse. Et autant la chair est vaine sans la parole qui l'illumine et la transfigure, autant le langage est creux s'il ne s'incarne et ne prend un visage de tendresse. Certes, plus l'amour est communion ineffable, plus il cherche à se dire; mais plus sa parole est vraie, plus elle tend à s'effacer dans le geste, où elle prend corps et se tait.

Merveilleuse richesse de la parole humaine : sa plénitude est inépuisable et pourtant elle est humblement protégée, en amont et en aval, par une double zone de silence : le silence de l'écoute de l'autre et de l'enracinement dans l'être, et le silence de l'accueil par l'autre et de l'enfouissement dans le geste du don.

En se faisant chair, en devenant lui-même parole humaine, le Verbe de Dieu a consacré, transfiguré et approfondi vertigineusement cette loi spirituelle et naturelle du langage humain.

3. La confession du Verbe et son silence.

Voici que le Verbe éternel se fait chair et habite parmi nous. Lui, la Parole substantielle du Père, il consent à germer silencieusement dans le corps d'une femme, à être tissé dans l'oeuvre muette de la gestation. Il n'est plus seulement engendré avant tous les siècles par le silence paternel, mais le voici qui, par la puissance de l'Esprit, grandit ici-bas comme le produit souterrain de ce monde, le fruit charnel de l'humanité, l'enfant sans langage que la Vierge tient en ses bras.

Devenu adulte, le Verbe fait résonner avec les mots humains qu'il a appris de nous, la Parole entendue auprès du Père. Pendant près de trois ans, il enseigne et prêche; il annonce la Bonne Nouvelle du Royaume des Cieux et instruit les foules par sa parole, et toute la Palestine retentit de son enseignement. C'est ainsi, pour l'instant, qu'il confesse le Père, en clamant des choses cachées depuis la fondation du monde (*Matthieu 13, 35*). « A la vue de ces foules, il gravit la montagne et, quand il se fut assis, ses

disciples s'avancèrent vers lui. Et ouvrant la bouche, il les enseignait » (*Matthieu 5, 1-2*). Mais l'heure vient — son heure — où le Verbe confesse le Père et lui rend témoignage devant les hommes, non plus dans l'abondance langagière de la parole prophétique, mais dans le dépouillement verbal de son corps eucharistique et de sa chair crucifiée. « Prenez et mangez, ceci est mon corps livré pour vous; prenez et buvez, ceci est mon sang versé pour vous ». Plus que jamais, le Verbe se fait chair. « Et Jésus se taisait », dit le récit de la Passion (*Matthieu 26, 63*). Lui qui est la Parole du Père, il se tait, mais toute la détresse de son corps livré au jeu des hommes devient l'expression tacite de son « beau témoignage ». « Affreusement traité, il s'humiliait, il n'ouvrait pas la bouche. Comme un agneau conduit à la boucherie, comme devant les tondeurs une brebis muette et n'ouvrant pas la bouche » (*Isaïe 53, 7*). Sur la Croix, le Verbe parle peu — sept paroles seulement — et là pourtant il dit tout, silencieusement, dans l'eau et le sang qui s'écoulent du côté transpercé. Abandonné du Père — « Mon Dieu, mon Dieu, pourquoi m'as-tu abandonné ? » (*Matthieu 27, 46*) —, identifié, lui l'Innocent, au péché du monde (*2 Corinthiens 5, 21*), il ne confesse plus le Père qu'en confessant aussi le poids du péché, toute la détresse sans nom qu'il y a à être sans Dieu. Puis c'est la chute dans l'abîme, le grand cri qui n'est même plus une parole, la voix forte dont l'éclat inintelligible suspend brutalement l'ordre du discours. « Et, poussant un grand cri, il expira » (*Marc 15, 37*). Où est-il le discoureur d'ici-bas, si tel est le langage de la Croix ? (*1 Corinthiens 1, 18-20*). Silence du Verbe appelant notre silence. « Devant lui, les rois resteront bouche close, car ils verront un événement non raconté et observeront quelque chose d'inouï » (*Isaïe 52, 15*). *Oui*, le Verbe s'est fait chair, et maintenant il est au nombre des morts impuissants à louer Dieu. Que, sur la croix, celui qui est la « source d'eau vive jaillissant pour la vie éternelle » (*Jean 4, 14*) s'écrie : « J'ai soif » (*Jean 19, 28*), au sens fort que Jean donne à ce cri, voilà qui révèle déjà l'« extrémisme » de l'Incarnation du Verbe (« il les aima jusqu'à l'extrême »). Mais que, mort, le Verbe fait chair, la Parole incarnée, soit réduit au silence absolu des morts, plongé dans l'univers sans forme où il n'y a plus ni discours ni communication de sens, voilà bien le dernier abîme de silence où la confession du Fils l'amène à descendre.

Et pourtant, le ciel et la terre passeront, mais ses paroles ne passeront pas. A peine le Verbe achève-t-il sa confession, dans le mutisme de la mort, que le centurion, voyant qu'il avait ainsi expiré, s'écrie : « Vraiment cet homme était fils de Dieu ! » (*Marc 15, 39*). Parole renaissant du silence et reprenant, par delà l'abîme, la confession interrompue. Résurgence humaine du Verbe sur les lèvres d'un païen, qui n'est que le prélude à la résurrection de la Parole. Ressuscité, le Verbe reprend la parole, il entretient inlassablement les disciples du Royaume de Dieu, pendant quarante

jours (*Actes* 1, 3), leur rappelant les paroles qu'il leur disait quand il était encore avec eux (*Luc* 24, 44), leur ouvrant l'intelligence des Ecritures (*Luc* 24, 45) et leur confiant la tâche de porter à leur tour la parole (*Matthieu* 28, 18-20). Le Verbe ressuscité remonte certes auprès du Père et il ne faut pas le retenir (*Jean* 20, 17); en retournant au Père dans la puissance de l'Esprit, il signifie, par son éloignement même, que la « logique » du Logos incarné, crucifié, glorifié, échappe pour toujours à la maîtrise de la logique humaine. Et pourtant — le temps des quarante jours en témoigne, qui est le temps de l'Eglise — « je suis avec vous tous les jours jusqu'à la fin du monde » (*Matthieu* 28, 20). Le Verbe incarné est engrangé dans le silence de Dieu, il repose à nouveau, avec son humanité, dans le sein du Père, mais la parole n'en est pas tarie pour autant. Car « leur voix a retenti par toute la terre et leurs paroles jusqu'aux extrémités du monde » (*Psaume* 19, 5; *Romains* 10, 18), et ce monde tout entier ne saurait contenir les livres qu'on en pourrait écrire (*Jean* 21; 25).

La Parole demeure à jamais. Mais de même qu'en s'incarnant le Verbe naissait du corps silencieux d'une femme et non plus seulement de l'abîme paternel, ainsi la Parole ressuscitée répète dans le temps le geste par lequel, avec le Père, elle exhale éternellement la communion amoureuse de l'Esprit : elle se retire en envoyant l'Esprit Saint, répandu en nos cœurs (*Romains* 5, 5). L'Esprit que le Verbe envoie d'auprès du Père ne signifie certes pas la négation de la Parole, la suppression faussement spiritualisante de l'Incarnation. Au contraire, « quand il viendra, lui, l'Esprit de vérité, il vous conduira vers la vérité tout entière, car il ne parlera pas de lui-même, mais tout ce qu'il entendra, il le dira, et il vous annoncera les choses à venir; il me glorifiera, car c'est de mon bien qu'il prendra pour vous en faire part » (*Jean* 16, 13-14). L'Esprit souffle où il veut (*Jean* 3,8), mais toujours en faveur de la Parole incarnée. C'est lui qui nous enseigne toute chose et nous rappelle toutes les paroles du Verbe (*Jean* 14, 26). Aussi est-ce dans la puissance de l'Esprit de prophétie que la parole chrétienne est libérée dès la Pentecôte, dans l'audace, la profusion et la jeunesse d'un jaillissement intarissable. « Tous furent alors remplis de l'Esprit Saint et commencèrent à parler en d'autres langues, selon que l'Esprit leur donnait de s'exprimer » (*Actes* 2, 4; cf. 19, 6). De même est-ce dans l'Esprit que les chrétiens confessent le Père et le Fils, en criant « Abba, Père » (*Romains* 8, 15) et en proclamant « Jésus est Seigneur » (*1 Corinthiens* 12, 3).

Néanmoins, s'il glorifie le Verbe et libère la parole chrétienne, l'Esprit n'est pas le Verbe et c'est aussi vers un au-delà de la parole qu'il conduit notre confession de foi. Répandu en nos cœurs, il n'y suscite pas seulement le langage de la foi, il intercède encore pour nous par ses gémissments, et ses gémissments en nous sont ineffables (*Romains* 8, 26). Il met la parole sur nos lèvres (*sermone ditans guttura*), mais, surtout, il nous anime de sa

puissance pour que nous devenions une offrande agréable, sanctifiée dans l'Esprit Saint (*Romains* 15, 16) et rendions ainsi un culte spirituel en offrant nos personnes (et non seulement nos lèvres) en hostie vivante, sainte et agréable à Dieu (*Romains* 12, 1). L'Esprit qui inspire les discours de Pierre est aussi celui qui insuffle à Etienne l'éloquence du martyr (*Actes* 6, 5, 10; 7, 55-60). C'est lui qui préside à l'ordre sacramentel eucharistique où l'exégèse de la Parole s'achève en la fraction du pain et la communion silencieuse au Corps du Verbe, nous initiant ainsi, lui qui est le Don substantiel, à l'acte même du don qui scelle la vérité de tout discours. De toute part, l'Esprit du Verbe confirme donc la parole et l'émancipe, mais il l'aide, enfin, à se surmonter, dans le silence de la jubilation intérieure et du sacrifice vivant de toute la personne, dans le silence de la communion eucharistique et du martyr jusqu'au sang répandu. Maître du discours de la foi, il est aussi le Seigneur de l'amour en lequel s'enracine et s'achève tout discours.

4. Gloire et effacement du discours chrétien.

« Tout est à vous, mais vous êtes au Christ, et le Christ est à Dieu » (*1 Corinthiens* 3, 22-23). Tout nous appartient, mais le disciple n'est pas au-dessus du maître et pour lui comme pour son Seigneur, il y a un temps pour parler et un temps pour se taire. Aussi, même dans le feu de son discours, le chrétien a-t-il à ménager la part du silence, en se souvenant que sa parole n'est jamais qu'une reprise de la Parole de Dieu et un témoignage rendu au Verbe obéissant jusqu'au mutisme de la croix.

Pour honorer la présence eucharistique, il faut aussi bien la splendeur redondante d'une église baroque que la pauvreté dépouillée d'une chapelle moderne. Toutes deux, à leur manière, renvoient à l'unique nécessaire. De même l'effacement du discours chrétien dans le pain et le vin eucharistiques, dans la contemplation de Marie « méditant toutes ces choses en son cœur », dans le don effectif de la personne entière, s'unit-il indissolublement, pour une vraie confession de la foi, à la prolifération liturgique, homilétique, théologique, voire politique, du discours chrétien. Ainsi l'Eglise glorifie-t-elle son Seigneur en ses docteurs comme en ses martyrs, en ses orants comme en ses théologiens, dans la sagesse prudente de ses professeurs comme dans l'audacieuse folie de ses confesseurs.

Un des critères les plus décisifs de la vérité du discours et du silence chrétiens sera donc leur perméabilité réciproque, bien plus, leur mutuelle promotion. Dès que la foi chrétienne invoque contre le discours le primat indéniable de l'amour sur la parole, elle se dégrade en fidéisme et se réfugie alors dans le silence trop commode de l'« ineffable » ou du « vécu ». Mais

dès qu'il oppose à la nuit silencieuse de l'adoration la nécessaire clarté du concept, le discours chrétien est bien près de s'épuiser dans le formalisme du langage ou de se dissoudre dans la gnose. Au sommet, par contre, c'est-à-dire en allant jusqu'au bout de leur vœu, l'audace langagière et l'humilité réticente de la confession de foi se rencontrent pacifiquement et passent librement l'une dans l'autre. Suspendu à l'inépuisable Parole de Dieu, le discours de la foi peut proliférer en « Sommes théologiques » innombrables, mais c'est pour se conclure sur *l'omnia ut palea* (« tout cela est de la paille ») qui montre, dans la voie étroite de l'action et de la mort, le nécessaire resserrement de cette voie large que sont encore parole et écriture. Et prosternés devant le mystère ineffable de l'Amour, les mystiques et les martyrs, tous ceux-là qui s'enfoncent à mots perdus dans le plus grand silence du Père, se voilent la face comme les anges, mais, dans l'Esprit, confessent inlassablement à la gloire du Père et de son Verbe : « A Celui qui est assis sur le trône et à l'Agneau, la louange, l'honneur, la gloire et la domination dans les siècles des siècles » (*Apocalypse* 5, 14). On ne peut donc souhaiter meilleure fortune au discours de la foi — au discours théologique en particulier — que d'être, par sa dynamique propre, une invitation à rompre le discours dans la fraction du pain ou dans l'adoration. Mais comment ne pas pressentir que, par delà ce *hiatus* sauveur, la plénitude du silence va éclater en une nouvelle fête de la parole et du discours ?

La philosophie du langage et la logique spéculative sont aujourd'hui à la mode. Pour le meilleur et pour le pire. Nul doute qu'on en reparlera dans les pages de cette revue. Elles peuvent être précieuses pour le nécessaire renouveau de la théologie. Elles sont même *a priori* requises par le Verbe selon la puissance active qui le rend capable de s'assujettir toutes nos paroles fragmentaires. Il y a donc un baptême possible des sciences du langage, une transsubstantiation nécessaire de la science de la logique. Comment, en particulier, une logique théologique du discours chrétien pourrait-elle se développer — et sa réalisation est urgente — sinon en dialogue avec les diverses sciences du *logos* ? A condition cependant que le discours de la foi n'abandonne pas la Parole de Dieu — nouveau baiser de Judas — au formalisme linguistique ni au savoir absolu, et ne se serve ainsi du *logos* pour emprisonner le Verbe : le crucifier à nouveau. Car, si tout nous appartient, y compris le discours philosophique, nous sommes au Verbe, et le Verbe est à Dieu.

André LEONARD

André Léonard, né à Jambes, Belgique, en 1940; prêtre du diocèse de Namur depuis 1964; docteur en philosophie, 1970; agrégé de l'enseignement supérieur en 1974. Publications : *La foi chez Hegel*, Paris-Tournai, Desclée, 1970; *Commentaire littéral de la Logique de Hegel*, Paris-Louvain, Vrin et Institut Supérieur de Philosophie, 1974.

Olivier COSTA de BEAUREGARD :

Découverte scientifique et découverte spirituelle

*La science sans la religion est infirme;
La religion sans la science est aveugle.*
(Einstein, **I dées et opinions**).

DANS une lettre, mon ami Adolf Grünbaum, le philosophe des sciences de Pittsburgh, me demanda un jour comment, physicien théoricien et épistémologue, je pouvais être membre d'une église, et même d'une église aussi dogmatique que l'Eglise Catholique Romaine. Remettant à une prochaine rencontre un échange plus détaillé, je lui répondis qu'après tout c'était le peuple de ses ancêtres qui avait découvert le monothéisme, et qui, plus qu'Akhmaton, plus que Platon, avait reçu la Révélation du Vrai Dieu. Soit, me répondit-il, mais nous avons beaucoup changé. — Quoi donc, seriez-vous matérialiste ? — Non certes, le matérialisme est intenable.

Sur quoi il esquissa une doctrine dont le nom est panthéisme; celle de Spinoza, celle d'Einstein, qui voit l'Univers matériel enveloppant un psychisme immanent, comme le vêtement d'une impersonnelle âme du monde. Et tel est bien, selon Mgr Fernand Guimet, de lumineuse mémoire, l'aboutissement d'une quête naturelle de la Vérité menée par une intelligence et un coeur d'homme.

Prenons donc acte, car c'est intéressant. Le droit usage du coeur et de la pensée — à dessein je parle comme Pascal, parce que l'organe spirituel qui est, en nous, celui de la recherche de la Vérité, de ce qui est, n'est pas, n'est pas du tout neutre et glacé comme le voudrait le « rationalisme » — le droit usage du coeur et de la pensée humaines, donc, discerne que la matière en évolution dans l'Univers ne saurait être à elle-même sa propre explication.

Spiritualiste indépendant, oui; ouaille d'un troupeau conduit par de dogmatiques bergers, non. Telle serait donc, si je l'ai bien comprise, la position de Grünbaum et de beaucoup d'autres chercheurs, scientifiques ou épistémologues, de par le monde. Et je reconnais bien le timbre de cette note; je connais bien, par moi-même, cette décision explicite de liberté à l'égard des préjugés qu'on garde éveillée au coeur de la recherche scientifique. Je concéderai donc que je veux bien — que je veux — adhérer au Dogme dans la mesure où je suis convaincu qu'il vient de Dieu, mais

certes pas au « dogme » dans l'éventuelle mesure où je le soupçonne contrefait par des préjugés humains.

« Sans la science, la religion est aveugle ». J'ai laissé entendre, en d'autres écrits, les pressions doublement injustifiées, et en vérité, et en droit, que j'ai connues indûment exercées par quelques clercs autoritaires ayant pris leurs préjugés pour l'expression de la Vérité et de la Volonté divines. Plus qu'alors je mesure aujourd'hui la malversation et la gravité de leur involontaire erreur, en voyant comment la Barque paraît sur le point de chavirer à babord après avoir semblé près de faire eau à tribord.

Cette Barque, nous en avons l'assurance, ne chavirera jamais. Galilée a souffert, mais il est resté à bord. Et il aurait sans aucun doute uni ses efforts à ceux de l'équipage patenté s'il avait vu l'expression du Dogme menacée. Oublions donc quelques très fâcheux incidents d'un récent passé pour examiner au contraire comment « sans la religion, la science est infirme ».

Au chercheur professionnel l'Évangile — le Nouveau Testament — réserve une information qui lui va droit au cœur : « Cherchez, et vous trouverez. Frappez, et l'on vous ouvrira. Il vous faut naître de nouveau ». C'est vraiment une découverte, et une découverte personnelle, que celle de la Vie Spirituelle et de la Voie du Salut. Nous connaissons bien — nous reconnaissons — le statut de cette activité. Et, s'il n'est donné qu'à quelques géants d'être les Einstein de la science ou les Jean de la Croix de la spiritualité, il reste aux fantassins de la recherche de frapper sans relâche à la porte des écrits novateurs, pour que s'entrouvre la porte de l'inconnu, et que (parfois dans le choc d'une crise où tout semble chavirer) filtre l'éclair de la lumière qui est au-delà. Si c'est « adhérer à un dogme » que de s'efforcer de faire siens les écrits indiciblement novateurs des géants qu'on a dits — et, en tout premier lieu, de l'Évangile —, hé bien, disons que ce dogmatisme-là n'a rien de rigide, ni de guindé, d'étroitement « rationaliste ». Acquérir la conviction que Dieu existe, qu'il est Quelqu'un, qu'il nous aime. et veut être aimé de nous, qu'il nous juge si nous agissons mal — tout cela est bien autre chose que suivre le déroulement d'un syllogisme où l'existence de Dieu n'est « démontrée » que dans la mesure où l'infini a été postulé dans les prémisses...

De même que le statut de la découverte scientifique ne relève absolument pas d'un rationalisme au sens étroit, en ce sens que le rationnel d'aujourd'hui était l'irrationnel d'hier — la libération einsteinienne de l'énergie dormante dans la masse aurait paru « magique » et à Lavoisier et à Joule — de même, analogiquement, la révélation de la vérité spirituelle ne relève aucunement de la docile écoute d'un argument bien construit. « Se convertir, disait Jacques Rivière, c'est se tourner du côté où il faut ». Et en effet, faute de regarder du bon côté, l'on ne verra pas le Soleil en plein jour. Dans la découverte, soit scientifique, soit spirituelle, quoi qu'il en soit des différences entre ces deux démarches, il faut toujours, en plus de la volonté « rationnelle » qui se satisfera ensuite (par l'énoncé d'un argument véridiquement adéquat), il faut essentiellement cet ingrédient que Newman appelait l'assentiment, et qui est de nature spirituelle.

Bien sûr, ce choc de la découverte ou de la révélation a été souvent décrit par les scientifiques et par les spirituels. Il l'a même été, et en termes saisissants, par des « spirituels non-professionnels », si l'on peut dire : un Pascal, un Heisenberg, un André Frossard, parmi d'autres qu'on pourrait citer. Quoi qu'en écrivent certains rationalistes de l'intégrisme, je tiens de tels témoignages pour très significatifs; ci je suis prêt à soutenir que la conviction spirituelle naît nécessairement d'une illumination de cette nature, même si elle est à l'« éclair de cent mille soleils » la modeste étincelle d'une bougie de vélomoteur, ou à l'éclat d'un midi tropical la leur minime d'un crépuscule.

En écrivant ceci, je suis aussi résolument catholique que l'était Galilée, ou, pour prendre un exemple plus tragique, que sainte Jeanne d'Arc, qui affirma jusqu'à la mort devant des théologiens égarés que « ses voix ne l'avaient pas trompée », et qu'elle était fille de l'Église, en appelant sur ce point au Pape. Je ne suis certes pas armé pour essayer l'analyse de ce problème de l'orthodoxie catholique dans des contextes aussi tragiquement paradoxaux que ceux rencontrés par Galilée ou Jeanne d'Arc; et pourtant une telle analyse devrait être faite par des clercs compétents et pénétrants : elle serait illuminante.

Aussi terminerai-je par une confession d'orthodoxie catholique, en ce temps où une certaine théologie progressiste me fait dresser les cheveux sur la tête. Je crois réellement que Jésus est Dieu incarné dans un homme ; qu'il est né de la Vierge Marie, elle-même conçue sans le péché originel; et qu'il est vraiment ressuscité. Rien de tout cela ne fait problème au Créateur des mondes, et s'il lui plaît de mettre en vacances les lois ordinaires de la biologie ou de la physico-chimie, je ne vois pas qui peut l'en empêcher. Les lois ordinaires de la Nature s'inscrivent, c'est sûr, dans le contexte immensément plus vaste des pouvoirs de la Surnature ; et, de même que les deux lois anciennes de conservation de la masse et de l'énergie sont rectifiées et fondues dans celle de l'équivalence einsteinienne entre énergie et masse, de même, analogiquement, la résurrection glorieuse du corps du Christ peut bien appartenir à des capacités englobant la légalité ordinaire de la nature.

Olivier COSTA de BEAUREGARD.

Olivier Costa de Beaugard; docteur ès sciences en 1943; docteur ès lettres en 1963; directeur de recherches au C.N.R.S.; publications : *La théorie de la relativité restreinte* (Masson, Paris 1949), *Précis of special relativity* (Academy Press 1964), *La notion de temps* (Hermann, Paris 1964), *Le second principe de la science du temps* (Seuil, Paris 1964), *Précis de mécanique quantique relativiste* (Dunod, Paris 1967); nombreuses contributions à des revues scientifiques, ouvrages collectifs, encyclopédies, actes de congrès, en français et en anglais.

William CONGDON :

<http://www.congdonfoundation.com/ITA/home.php>

Le visage du monde et la figure du Christ

Il est dangereux pour un artiste de parler de l'art, et surtout de son art personnel. Tout discours tend à définir, limiter, réduire à notre mesure humaine. Toutefois, je ne parle pas ici de l'art, mais d'un mystère. Il faut bien distinguer pour commencer le fait de peindre (de la même manière que le menuisier fabrique une chaise), du fait de créer (qui relève de l'art). L'oeuvre d'art naît, jaillit d'une rencontre entre moi, artiste, et une certaine chose que j'ai vue, qui me saisit et qui m'appelle par mon nom; ou mieux : qui m'appelle avec la promesse de me donner mon identité. Cet appel irrésistible à aller jusqu'au bout se pose comme amour. Dans ce contexte, comment ne pas penser à Jacob, qui lutta contre l'inconnu pour que celui-ci lui révèle son nom et le bénisse ?

Il ne s'agit cependant pas au fond d'une rencontre avec ce que l'artiste a vu. Une chose en soi ne peut susciter l'amour. Mais la rencontre se fait avec un signe, le signe d'une prophétie, d'une promesse, cachée sous l'apparence de l'objet rencontré.

Par exemple, un navire est pour moi un signe. Il porte en lui une promesse de salut, et c'est pourquoi je dis que « j'aime ce navire ». Quand à Brindisi j'ai vu l'Heleanna (un ferry-boat pour la Grèce, incendié il y a cinq ans, et toujours ancré au large du port de Brindisi), quand je l'ai vu brûlé, mort, tout à coup s'est déclenchée en moi la dynamique créatrice. La mort de l'Heleanna était comme ma propre mort, que je devais à tout prix racheter, — c'est-à-dire selon le don rédempteur que Dieu m'a fait : celui d'être artiste.

Le navire en lui-même n'a aucune valeur. Je peux aimer un navire, mais de cet amour ne sortira pas grand-chose. Pourtant, dans la mesure où ce navire apporte un signe prophétique, je dois reconnaître que ce n'est pas moi qui aime, mais que c'est le navire, comme porteur d'un signe de mon destin ultime, qui m'aime et dans lequel je suis aimé. Peindre est ma réponse, mon adhésion à l'amour qui m'a appelé et qui m'engendre. On peut dire que je peins le fait que je suis aimé. Mais n'est-ce pas plutôt le fait que je suis aimé qui me peint ?

Le peintre regarde un objet et le reproduit. L'artiste aussi le regarde, mais avec l'oeil spirituel qui cherche le mystère. Ce mystère, à l'intérieur de l'objet, possède

l'artiste qui, en le peignant, est régénéré dans son être même : l'artiste est dépeint par le mystère de l'amour. Cet amour me peint en me révélant mon nom, qui est mon image dans la création. C'est-à-dire que je suis constitué « image ». C'est cette image de moi que le tableau constitue en naissant, exactement comme la mère est régénérée en donnant naissance à l'enfant, ou mieux encore, comme à la sainte communion, nous mangeons le Corps du Seigneur, mais pour être assimilés, consommés en Lui. C'est le Christ, au fond, qui nous « mange ».

Ainsi, c'est le mystère de l'amour de Dieu, de sa mort et de sa résurrection qui est mon nom. Et c'est de ce mystère que l'objet rencontré — ici, le navire — apporte le signe qui me fait peindre. C'est en ce sens que je disais que le signe, le mystère « me dépeint ». Aujourd'hui, peindre n'est pas autre chose pour moi que de m'abandonner à l'obéissance au mystère qui est en train de s'opérer en moi, parce que je le libère de sa matérialité d'objet qui l'emprisonne, et que je le révèle. Le tableau, l'image sur le tableau n'est rien d'autre que le signe incarné de ce mystère.

Dans cette dynamique, quelle doit être l'attitude de l'artiste, pour que le signe s'incarne en étant peint ? La transparence ! La transparence de la pauvreté en esprit. C'est dans ma disparition, dans le fait que je me perds, que je m'abandonne, que je meurs en quelque manière, que l'image naît. « Si le grain de blé ne meurt pas... » La vie ne peut naître que de rien, ou de la mort. Il suffit de penser à la dynamique de notre salut chrétien. C'est du fond de notre mort continue que Dieu sans cesse nous amène à la vie. Et lentement, mais inexorablement, la consistance de la résurrection endigue, ou mieux, transfigure, transsubstantie la consistance de notre péché.

Comme signe de ce charisme du don créateur, l'artiste, celui qui est appelé à donner la vie, porte en lui une blessure particulière, dont le sang fait couler la vie nouvelle qui naît de lui. Comme le dit un de mes amis peintres : « Nous sommes blessés, stigmatisés », de même que l'os de Jacob est déboité par la bénédiction de l'ange. Si l'on me permet cette comparaison, nous sommes aussi figure de la Vierge qui porte en elle le Christ.

L'artiste est totalement, jusqu'à l'inconscience, plongé au plus profond de la création, d'où il émerge et revient à flot avec l'image de lui-même dans le créé, autant que du créé en lui. L'image de lui dans les choses est tout autant image des choses en lui, une image qui le traverse et le transperce, lui, sa vie, son sang, sa mort, pour pouvoir naître. Car cette image est une Personne. Le tableau est une nouvelle vie, fils du mariage entre moi et cette chose qui, en me saisissant, s'était conçue en moi comme image. Le tableau est l'image de Dieu dans la création, de Dieu-Personne. L'image que j'obtiens du navire est une personne.

Dieu a permis à l'homme de donner un nom à toute chose (voir la Genèse), en sorte que l'homme ait lui aussi son nom dans la création. Car on ne donne pas de nom sans recevoir le sien en échange. Dieu a permis à l'artiste de donner un nom, à travers l'image, à la création rendue Personne, rendue nom. Ce que l'artiste peint n'est plus alors simplement l'objet rencontré, mais l'objet transfiguré en Personne. Plus je deviens Personne, (ce qui veut dire devenir chrétien, car le Christ est

« image de Dieu », Personne), plus est Personne l'image que je crée. Et je rends la création christique, dans la mesure où je vis à l'imitation du Christ. Alors je restitue à la création son image originelle; je lui donne le nom du Christ. Nous n'avons pas d'autre nom à donner, ni à recevoir pour la création, que celui du Christ.

Le navire à Brindisi m'a saisi pour me confirmer à nouveau dans le nom du Christ. Pourquoi est-ce que je peins ? Pour faire grandir ma consistance dans le nom du Christ, ou parce que grandit en moi la consistance du Christ dans la création. En somme, je peins pour prendre toujours davantage conscience de qui je suis: un chrétien, membre du Corps du Christ.

Quand l'art a un contenu, c'est-à-dire non pas l'apparence, mais la réalité du Christ, en disant son nom, il devient le regard du Christ. Peindre, c'est regarder les choses avec la miséricorde de Dieu. C'est jeter sur les choses le regard du Christ pour révéler son visage dans les choses. Il s'agit d'une greffe de l'oeil du Christ sur l'œil naturel de l'artiste pour qu'il voie les choses comme le Christ les voit. Et le Christ ne voit que l'être, c'est-à-dire lui-même en qui tout subsiste (Colossiens 1, 16-17).

Qu'est-ce que la beauté, la vie du tableau qui suscite la joie de la découverte de nous-mêmes, rendus images de la création, sinon la joie même de Dieu en nous qui se réjouit de sa propre image dans les choses ? Comme le dit Miguel Manara : « Le tableau est le cri de Dieu qui s'adore lui-même ».

Les frères de ma communauté m'exhortent à « adorer le mystère », c'est-à-dire à m'abandonner toujours davantage au mystère de l'art, de cette communion avec Dieu dans les choses qui sont en moi, communion entre l'image de Dieu-Personne qui est en moi, et l'image de Dieu dans les choses qui est le tableau. Mais « adorer le mystère » prend ici un sens concret, et signifie que nous devons prier non pour obtenir tel ou tel résultat (ou pour accomplir telle ou telle oeuvre), mais « afin que ton règne vienne », c'est-à-dire pour que, dans la communion de la communauté, dans l'Eglise, je vive la mort et la résurrection du Christ. Et tout le reste, les tableaux si Dieu le veut, viendront de surcroît. La communauté, la dimension communautaire, est l'humus de l'art chrétien, son habitat naturel. C'est au milieu du Peuple de Dieu que l'art chrétien vit et doit être exposé, pour remplir sa fonction sacerdotale.

SAINT Paul le dit clairement : « Le Christ est le premier-né de toute créature, car c'est en lui qu'ont été créées toutes choses,... tout a été créé par lui et pour lui,... tout subsiste en lui... Par lui le Père a voulu réconcilier avec lui tout ce qui existe sur terre et dans le ciel » (Colossiens 1, 15-20). L'art n'est qu'un signe, mais un signe achevé de cette réconciliation de toute la création dans le Christ. Dieu a donné à l'artiste de montrer à partir de la création l'image originelle du Créateur. Mais quand le don que Dieu a fait de l'art comme instrument de réconciliation avec lui est mis au service de l'homme comme seule fin, est mis au service

de sa propre image, ce don est perverti. L'image qui en naît n'est pas celle du Christ de la vie, mais du Satan de la mort. Pourtant, de Satan aussi peut naître l'art, car le mystère de l'art est miséricordieux, comme la miséricorde de Dieu qui nous aime alors même que nous péchons. Mais il naît un art, dirons-nous, à l'envers.

La culture d'aujourd'hui est complètement vouée à la désintégration de la personne et à l'aliénation de l'homme, qui se voit dépouillé de son identité radicale de communion avec les autres. Il est sans cesse poussé à substituer à ses frères les choses, les objets de possession et de consommation. L'artiste abdique sa vocation (et donc sa vérité d'homme) en faisant du commerce et de la publicité, en désespérant de retrouver son nom perdu et en se vantant d'un faux nom. Il est incapable de créer la vie authentique, parce qu'il ne croit plus en la vérité. Il ne croit plus en lui-même, et donc, même s'il crie le contraire, il ne croit pas à ce qu'il fait. Il ne connaît pas ce lui-même qu'il ne peut redécouvrir qu'en s'acceptant uni avec tous les autres hommes, dans une dépendance et obéissance radicales à Dieu. La crise de l'art aujourd'hui n'est pas celle de l'art, mais de l'homme. Elle n'est pas esthétique, elle est religieuse (1).

L'artiste ne doit pas être un commerçant égoïste. Au sein de la communauté, il est prêtre dans la mesure où il transfigure la réalité, la matérialité de notre vie en alliance, et dans la mesure où il l'offre en proclamant que le sens exhaustif de tout, c'est le Christ immolé et ressuscité. « Père, toi qui es vraiment saint, toi qui es la source de toute sainteté, sanctifie ces dons que nous t'offrons, afin qu'ils deviennent le corps et le sang du Christ ». Sanctifie la matérialité de notre vie, afin qu'elle devienne alliance, partie du corps eucharistique du Christ, vérité définitive de tout ce qui existe.

Thomas Merton dit que la croix sera au centre de tout renouveau. C'est vrai pour l'art. La croix est la dynamique de toute génération de vie. Don Giussani (2) dit que « la beauté sans la croix est le masque de la violence ». Dans les vêpres de saint Antoine, l'oraison sur le Magnificat dit : « Dieu qui as opéré le salut du genre humain par la médiation de la croix plantée au centre sacré de la terre... » Au centre, c'est-à-dire dans le caractère sacré et même sacrificiel inhérent à toute création. Dans l'optique chrétienne de la croix, la création artistique est un instrument pour transformer en sacré et racheter la terre, unir, sauver et réconcilier tous les hommes (3).

(1) Olivier Clément le dit fortement dans ses *Questions sur l'homme* : « L'homme a interrompu la circulation de la gloire; il a caché l'être eucharistique de la création; la lumière nous est devenue étrangère; les choses ont désormais un aspect de ténèbres et d'horreur. Nous découvrons de plus en plus à travers l'art contemporain que nous avons le pouvoir de déclencher les images les plus atroces de monstres obsédants d'une beauté magique, qui font de la soif même d'absolu la force tyrannique du mal ».

(2) Don Giussani est le fondateur du mouvement étudiant (trop peu connu en France) *Comunione e liberazione*, auquel William Congdon est lié (NdIR).

(3) Je citerai ici Jacques Maritain : « Pour l'artiste aujourd'hui, il n'y a peut-être pas d'autre moyen de reconquérir son unité intérieure que d'être tout entier tendu vers le « but au-delà du but ». On lui donnera ainsi peut-être de surcroît une possibilité nouvelle de communion avec les hommes. Ce n'est que dans cette communion que peut surgir, comme au Moyen Age, une nouvelle vision communautaire pour illuminer notre monde si malade d'une soif d'unité réprimée et brutalement étouffée ».

C'est parce qu'ils sont communion que les plus grands arts de l'histoire ont été chrétiens, soit qu'ils anticipent, soit qu'ils découlent de la rencontre avec le Christ. Et ils sont grands pour autant qu'ils sont chrétiens, à la mesure de l'expression d'une communauté, c'est-à-dire de l'Eglise (explicite ou implicite) qu'ils contiennent. Les cathédrales de France, les mosaïques byzantines, les fresques des rochers préhistoriques en Afrique et en Espagne me viennent d'abord à l'esprit. Ces dernières contiennent une telle puissance viscérale de vie communautaire, que chaque homme, femme ou enfant a dû y trouver l'identité intime et quotidienne de sa propre vie, imprimée sur le roc : images surgies d'un engagement si urgent et si passionné, images d'une portée et d'une cohérence si totales avec les faits de vie qu'elles provoquent l'émerveillement. C'est ce qui me fait penser qu'une telle intensité de vérité réduite au service exclusif de l'individu, comme nous le voyons souvent dans l'art d'aujourd'hui, serait satanique.

Comme l'artiste, en se révélant, découvre son nom dans son oeuvre, ainsi le peuple, dans le nom révélé de l'artiste, découvre son propre nom. Car son nom est au fond celui du peuple : communion dans le Christ. Voilà ce que l'art doit communiquer.

L 'ART a toujours été dans ma vie un moyen de salut. La peinture en elle-même ne m'a jamais intéressé, ni les techniques, ni les recherches d'idées, de concepts. Dans tous les sujets qui m'ont engagé à peindre, j'ai été poussé à imposer sur la création le signe prophétique de la résurrection, de mon salut, de notre salut. Même si, jusqu'à mon baptême dans l'Eglise catholique en 1959, je ne pouvais être conscient de ce rapport entre Dieu et ma peinture, je reconnais ce signe comme rédempteur. L'Eglise et ma vie dans la communauté chrétienne ont donné à ce signe tout son sens.

En septembre 1973, l'Heleanna brûlé, mort, arche, tabernacle, a engendré en moi la longue et décisive série des crucifixions de l'hiver dernier. Comme signe de ce que tout était consommé, ou signe dans lequel tout se consume, j'ai du y reconnaître le sujet entier de ma vie. Sujet inépuisable ; toujours présent, comme mon sang même qui coule, dans lequel toute mon existence, jour après jour, va se filtrer et prendre consistance, jusqu'à ce que l'œil de mon esprit, celui qui saisit l'image dans les choses, ne voie plus que le Christ crucifié.

Et la crucifixion qui naît contient, comprend tout ce que j'ai vu hier, chaque rencontre, le tout porté à sa signification ultime dans l'image de la mort et de la résurrection du Christ. Comme le dit Evdokimov : « Toutes les lignes horizontales et verticales de notre existence convergent pour former la croix vivifiante d'où jaillit le chant du triomphe pascal : le Christ est ressuscité ! »

Jusqu'à tout récemment, j'allais toujours à la recherche du signe dans le contexte. Mais à présent, le Christ est devenu contexte, non pas signe d'autre chose, mais signe de soi-même. Donc, dans chaque sujet, je vois désormais non pas

un signe du Christ, mais le Christ comme signe, jusqu'à voir le Christ mort et ressuscité, et rien d'autre. C'est la matière, le sujet totalement pauvre, dépouillé de toute séduction esthétique. Cette pauvreté s'offre à l'artiste pour un art tout transparent, de silence et de prière à la puissance de Dieu. Je ne confonds pas la pauvreté du sujet avec le contenu de l'oeuvre qui en naît. Mais je dis que le sujet de la crucifixion nous aide à devenir, pour pouvoir la peindre, cette pauvreté jusqu'à la mort d'où surgit la résurrection.

Mais la crucifixion serait un sujet fragile, dans la mesure où elle ne représenterait qu'un homme, un mort quelconque. C'est la résurrection qui doit être le contenu de l'image. Bien des tableaux dans l'histoire de l'art montrent le Christ crucifié, convulsé, agonisant. Mais, comme la résurrection ne s'y devine pas, ils attestent une tragique absence du Christ ! C'est pourquoi, en un sens profond, les pommes de Cézanne sont bien plus sacrées que les Madones de Raphaël. L'artiste ne peut, de sa propre volonté, « plaquer » la résurrection sur la mort du Christ, par quelque jeu technique. Le tableau est mesure de l'homme qui le peint. La résurrection transfigure la mort en image dans la mesure où je crois, dans la mesure où la miséricorde peut emplir ma solitude, ma peur, mon obscurité, et s'incarner dans ma peinture, qui devient alors image du mystère de sa mort et de sa résurrection.

Synthèse d'autres expériences, d'autres rencontres, la crucifixion ne doit pas être toujours imaginée directement. Elle vient souvent comme maturation d'expériences dont le Christ était le germe et sera désormais la synthèse. Par exemple, d'une vingtaine de tableaux nés de ma rencontre avec Bombay en 1973, a jailli en 1974 la crucifixion qui donnait à cette rencontre sa signification ultime. Ce qui m'avait le plus frappé à Bombay était la longue route qui va de l'aéroport au centre de la ville, — route encombrée d'une circulation semblable à celle de n'importe quelle grande rue dans une ville moderne, si ce n'est que cette rue, ce trafic sont devenus pour moi une dynamique différente, dans laquelle la mer boueuse des baraques et des gens avait été réduite au magma d'un enfer. J'ai soudain reconnu dans ce trafic, c'est-à-dire en moi-même, que moi aussi j'étais trafic, indifférence commode, la mienne, celle des autres. La misère criait là le jugement de Dieu sur notre péché.

Un an plus tard, alors que je peignais une série de crucifixions, un jour s'est étendue en diagonale à travers le fond blanc de la toile toute une masse comme de goudron coulant, dans lequel s'est façonné comme un signe de la tête du Christ. J'ai alors reconnu la rue de Bombay, portée à sa perfection dans le Christ crucifié. Le Christ était devenu le goudron de la route, foulé aux pieds comme les carcasses des chiens et des chats rendues méconnaissables par le passage continu des voitures, jusqu'à ne faire plus qu'un avec le goudron : le Christ façonné par notre péché, le Christ devenu péché !

Parfois, au contraire, le Crucifié se propose directement, c'est-à-dire non comme maturation d'autres expériences, mais de l'intérieur même de notre chair

qui souffre. La douleur est dans ce cas l'énergie qui met en oeuvre l'intuition créatrice. Elle enveloppe et possède non seulement l'âme de l'artiste, mais encore son corps, jusqu'au point où il s'identifie avec le Christ sur la croix. Le corps rencontré est mon propre corps qui souffre du péché, pénétré de douleur, comme si la douleur était devenue corps, et non le corps douleur. L'image, le tableau de la crucifixion est déjà en gestation quand je reconnais que ce que je vais peindre est ma propre chair pécheresse, et donc souffrante. C'est mon péché qui est cloué sur la croix, et c'est ma propre chair que je peins, avec la certitude intérieure de la miséricorde de Dieu et de la résurrection du Christ.

Se recréer comme image du Christ crucifié est le moyen par lequel l'artiste se découvre et s'offre comme signe pour tous de la libération dans le Christ.

William GONGDON.

(Traduit de l'italien et adapté par Daniela Fabiani et Jean Duchesne).

Ce texte est extrait d'une communication faite en 1974 à un séminaire d'étudiants en Suisse, et a été publié en italien dans le n° 19 (janvier-février 1975) de *Strumento Internazionale per un Laeoro teologico : Communio*, p. 70-79.

William CONGDON est né à Providence, Rhode Island (U.S.A.) en 1912. Il commence à peindre en 1934, et travaille ensuite dans le climat du groupe *Action Painting*. En 1942, il est volontaire comme infirmier, d'abord au Moyen Orient, puis en Italie et en Allemagne. Il retourne aux Etats-Unis en 1948 et s'installe à New York. Betty Parsons le prend alors dans sa galerie. Il entreprend ensuite des voyages de plus en plus fréquents et lointains dans le monde entier. En 1959, à Assise, il se convertit au catholicisme et est baptisé. Il vit et travaille à Assise depuis 1960.

Hugues RENAUDIN :

La politique dans la foi

1. La politique entre l'économie et l'idéologie

Depuis plus d'un siècle que l'économie industrielle a commencé à se développer, on a vu diminuer le pouvoir et la science politiques par rapport au pouvoir et à la science économiques. Cette régression s'explique par le fait que l'économie prend en compte des biens, des services et toutes choses quantifiables, alors que le domaine de la politique, qui est celui de l'homme et de ses structures sociales, n'est pas toujours mesurable.

Du coup, la science économique est devenue le guide des hommes d'État. et le discours politique proprement dit est devenu inopérant. Les citoyens ne peuvent le plus souvent être que d'accord avec les généreuses généralités des discours, programmes, déclarations d'intentions, etc. Mais ils savent bien que les hommes politiques n'auront pas le courage, ni le temps, ni la sagesse de se donner les moyens pour transformer leurs promesses en réalités. Le silence de la majorité peut parfois être récupéré. Il constitue néanmoins la négation de la démocratie, l'abdication de tous ceux que la politique concerne devant l'alternative (bien plus économique que véritablement politique) qui leur est offerte : comment choisir entre ces mots en « isme », qui ne peuvent régir que la croissance, la production, la consommation, les marchés, les revendications quantitatives? La politique perd chaque jour de sa crédibilité et laisse chacun nu et désarmé devant l'économie, ses prêtres, ses rois et ses bouffons qui ne s'expriment qu'en pourcentages. Mais « on ne tombe pas amoureux d'un P.N.B. (1) ou d'un taux de croissance ».

De plus, nous commençons à prendre conscience des maux qu'a engendrés cette même croissance. Il y a des biens « négatifs », c'est-à-dire la

(1) P.N.B.: produit national brut.

dégradation du capital naturel, qui est ignorée par nos comptabilités nationales et devrait être déduite de nos fameux P.N.B. Il y a l'accélération de la consommation, la course à l'avoir-plus qui provoque la comparaison et la jalousie. Il y a les tensions sociales dues à la concentration industrielle. Il y a aussi le développement sauvage des villes, qui dévalorise les relations humaines. Il y a encore le désordre monétaire, qui vient s'opposer à la rapide internationalisation des échanges (le monstre économique achève là de se mordre la queue...). Il y a enfin l'immense misère du Tiers Monde.

Arrêtons le constat. Mais notons qu'à chaque fois, le pouvoir politique n'a pu que suivre, n'a pas su orienter, précéder le mouvement, donner le sens à la marche, à la vie. Il a démissionné, faute de courage, de savoir et de foi.

Comment transporter les montagnes accumulées par l'ignorance et la paresse? En regardant vers celle dont la mission est de guider la confession de la foi, de transmettre la Parole, de porter l'Amour partout dans le monde : l'Eglise?

Mais l'Eglise ne semble plus à même de remplir le rôle qu'elle a pu jouer dans les civilisations du passé. Elle a bien du mal à suivre la croissance économique. Elle n'a pu l'orienter ni la réorienter après la révolution industrielle survenue dans les pays anglo-saxons protestants. Le monde s'est transformé sans elle et s'est soumis malgré elle aux lois de la production et de la consommation, planifiées ou non. Le développement (ou le sous-développement) économique ont créé des tensions, des besoins, des situations, des philosophies, des idéologies que l'Eglise ne pouvait pas (et parfois ne devait pas) assumer. Les masses se sont déchristianisées. La foi chrétienne a été utilisée et détournée contre elles par les riches et les puissants qui continuaient de s'affirmer catholiques. Aujourd'hui encore, malgré l'effort admirable de nombreux chrétiens, l'Eglise peine toujours à demeurer celle des « pauvres » et des « petits ».

Deuxième déviation, plus subtile : certains chrétiens laissent le combat se déplacer sur le plan des idéologies, pour le mener contre les masses déchristianisées, ou en prétendant les représenter. Comme si l'on pouvait mettre sur le même plan la Révélation *et* l'idéologie d'un groupe et d'une époque déterminés, le mystère de l'amour trinitaire s'étendant aux hommes *et* une doctrine sociale, l'Homme créature *et* l'individu atomisé du libéralisme classique, la Charité *et* l'ordre économique ! (2).

Nous sommes tous responsables de cette déviation dès 'que nous confondons finalité et structures, être et organisation, existence et transcendance. En voulant accompagner l'homme dans ses combats, nous l'avons réduit

à sa simple expression sociale. Pour le rejoindre, nous l'avons perdu et livré à lui-même.

2. Nécessaire et insuffisante

Or la personne, l'être humain considéré en lui-même, est d'abord en relation à Dieu son créateur. En ce sens, il est unique, irremplaçable, il porte une parcelle d'amour et de vérité, continue la création. Il est responsable des talents qui lui ont été confiés, responsable de réfléchir sur Dieu et sur les hommes ses frères ce diamant de l'amour trinitaire qui l'a lui-même irradié.

Il faut redire ici ce que l'Eglise a toujours affirmé : cette personne à la fois claire et secrète, ouverte à tous et incommunicable, semblable aux autres et essentiellement originale, n'est pas réductible à une parcelle d'un corps politique ou d'une structure sociale. Même dans son acception communautaire d'échange et de situation, elle entretient avec les autres et avec la nature une série de relations irréductibles -au droit social et à la gestion de la cité, à la « politique » en un mot.

Ce terme ambigu, usé à force d'avoir trop servi, émoussé, employé à tort et à travers, dévalorise par toute une série de significations partielles, nous l'emploierons ici dans son sens fort, comme direction d'un Etat, détermination des formes de son activité et conduite de son action:

Tous citoyens d'un Etat, nous sommes tous concernés par la politique, et bien des aspects de notre vie en dépendent. Mais en même temps, on peut constater l'échec de toutes les politiques qui se sont voulues globales et ont cherché à embrasser l'ensemble des capacités et actions humaines. Sans remonter au passé, prenons seulement le stalinisme en U.R.S.S. et le fascisme italien, et constatons l'irréalisme dans la conception et l'échec dans l'application de ces doctrines à finalité globale.

(2) Par ces oppositions, je veux montrer qu'il y a toujours au moins deux regards que l'on peut jeter sur l'homme. Le premier, qui le voit comme créé, lui donne vie. C'est celui de Dieu pour son oeuvre. Ce regard donne de plus la liberté, c'est-à-dire la capacité de comprendre et de choisir, et ouvre un immense champ d'action et de réflexion en faisant confiance. Le second regard identifie l'homme, puis le classe. C'est celui de l'administration pour l'administré. Ayant ainsi répertorié l'homme, cet oeil artificiel n'attend plus rien de lui, sinon qu'il obéisse à ses lois statistiques. L'homme n'est plus alors que l'élément le plus neutre possible d'un tout « organisé ».

Ces échecs sont dus à l'incoercibilité de la nature humaine, parfois de la nature tout court, et à l'extraordinaire réseau de contraintes et de contradictions qui pèsent sur toute action humaine. En effet, l'homme, reflet de l'infini, porte en lui tout à la fois le potentiel divin, et l'incapacité à le réaliser, qu'il s'est comme imposée à lui-même en prétendant accéder trop tôt à la pleine connaissance. Naturellement et essentiellement déchiré, « paradoxal », il ne peut se satisfaire d'aucune construction logique, qui n'épuise jamais son désir. Il sera donc toujours rebelle aux « organisations parfaites » qui veulent faire son bonheur. De plus, partagé dans ses tentations et ses convictions, il ne saura dire valablement et définitivement ce qu'il veut: il pourra seulement donner des préférences instantanées et relatives.

L'homme-citoyen, sujet et objet de compromis, limite par ses attentes mêmes les possibilités de la politique. Celle-ci n'est qu'exceptionnellement transcendée par une imprévisible figure de proue, qui donne pour un temps un élan nouveau. C'est à l'exaltation des grands moments de l'histoire que la politique croit toujours appeler l'homme. Mais n'est-ce pas plutôt à un ronronnement quiet que l'on reconnaît le « bon roi »?

Ces limites dans l'action politique, au lieu d'être regrettées et constamment violées, doivent être considérées comme acceptables en elles-mêmes. Elles soulignent le domaine réservé à la personne, auquel la politique ne doit pas toucher, mais auquel elle ne saurait non plus rester indifférente.

Il n'est pas question de réclamer *contre* le politique les droits d'un domaine réservé. Le fait de reconnaître des droits est justement l'acte politique par excellence. La politique est en effet — paradoxe digne d'être souligné — la seule activité qui ait en tant que telle pour fonction de limiter son champ d'action. Non que le politique devrait dépérir, par exemple devant l'économie (libéralisme extrême ou léninisme). Ce n'est pas le politique qui cède à autre chose. Le politique doit s'affirmer pour pouvoir se limiter soi-même. Il ne s'agit pas non plus de prétendre limiter le politique de l'extérieur, par exemple par la morale. Seul le politique a assez de force pour se limiter. C'est même sa force suprême que de se donner des limites. Qu'on ne s'y trompe pas : ce n'est que quand il est déliquescent que le politique prétend régenter la totalité de la vie.

Lorsque la confession de foi chrétienne affirme que le dessein divin sur la personne transcende l'organisation politique de la cité, elle ne nie pas le politique. Elle l'installe au contraire dans son ordre propre, le seul où il puisse s'épanouir. Elle peut en même temps lui proposer un modèle divin : de même que le politique montre sa force en reconnaissant des droits, de

même la toute-puissance divine ne montre nulle part mieux sa gloire qu'en faisant l'homme libre.

La meilleure politique serait **positivement neutre**. Le sociologue américain Frederick Horzberg distingue dans tout travail des facteurs de « dissatisfactions » (rémunération, rapports hiérarchiques, etc.), qui ne motivent ni n'épanouissent par eux-mêmes, mais doivent être résolus pour que les facteurs de « satisfaction » (*achievement*) qui seuls sont épanouissants, puissent intervenir. N'en est-il pas de même dans la société? La politique doit régler ce qui touche à notre subsistance, à notre cadre de vie, à nos relations avec le pouvoir, etc. Mais elle ne doit pas aller au-delà. Si elle fait bien tout cela, elle aura seulement « neutralisé » les contraintes sociales et permis le libre épanouissement des personnes.

La tâche difficile qui incombe alors à nos hommes politiques est d'établir un cadre dans lequel chacun pourra librement employer toutes ses facultés pour se diriger et avancer dans la vie. A une politique qui ambitionne de « faire le bonheur de l'homme », opposons une politique leur permettant d'être eux-mêmes, dans leur infinie diversité. A une politique promettant des « lendemains qui chantent » pour perpétuer un présent inadmissible, opposons une politique de l'« environnement » neutralisant les retombées négatives de l'organisation sociale.

Il nous faut donc des hommes politiques novateurs et serviteurs, plus soucieux d'efficacité que de renom, respectueux des personnes plus que de la masse, bons gestionnaires plus que dilapidateurs, attentifs à la base plutôt que sensibles à la force, à l'argent, aux groupes de pression. Qui sont ces gens auxquels nous demandons pareille vertu? Des spécialistes sélectionnés par concours? Un homme de la rue doté par une élection d'une parcelle de pouvoir? Non, mais chacun de nous dans son cadre de vie propre : famille, usine, quartier, etc. C'est à nous d'être équitables, solidaires, serviteurs, c'est à nous de gérer en détenteurs et non en propriétaires, d'être chaque jour en chaque occasion attentifs à la liberté de l'autre. La qualité du jeu ne dépend pas seulement des règles et de la configuration du terrain, mais d'abord du comportement de chacun. Nous retrouvons là un langage de foi : « Rendez à César ce qui est à César »... « Vous aurez toujours des pauvres parmi vous »... « Va d'abord te réconcilier avec ton frère ».

La politique ne peut intégrer la foi, elle ne peut que la servir — et encore, uniquement en ne s'opposant pas à ses multiples démarches, en lui laissant libre chemin, en permettant à chaque homme d'être lui-même et ainsi de trouver l'écoute et le dialogue avec Dieu et les hommes : l'amour de Dieu et l'amour du prochain ne sont-ils pas indissociables? (*1 Jean 4, 7-21*).

Kant disait : « J'ai limité le savoir pour faire place à la foi. » Quand entendrons-nous un homme d'Etat prestigieux déclarer : « J'ai limité la politique pour faire place à l'homme? »

3. Traduire l'amour dans la politique

« Comme je vous ai aimés, vous aussi aimez-vous les uns les autres » (*Jean* 13, 34). « Tout ce que vous demanderez en mon nom, je le ferai » (*Jean* 14, 14).

Voilà le coeur et le fondement de toute action politique pour un chrétien. En deçà et au-delà de tout raisonnement, de toute logique, de toute philosophie, il y a le message d'amour de Dieu pour les hommes. Ce message révélé sous forme d'appel aux prophètes comme aux apôtres, à nous tous enfin, peuple de prêtres, de prophètes et de rois. Ce message, décanté, beaucoup s'efforcent aujourd'hui de le retrouver, de le vivre, de le communiquer. Ils ont à leur tour compris que l'Eglise, l'assemblée des hommes que Dieu aime, c'est eux, et pas seulement le corps sacerdotal (évêques et prêtres), qui certes joue le rôle pastoral et sacramentel, mais non celui de commander aux chrétiens ou de se substituer à eux dans l'organisation de la cité. Songeons à ce que pourrait être la politique pensée et appliquée par un chrétien : traduire en termes d'action la pulsation première du coeur de l'homme, traduire l'amour dans la politique :

- les grands, les hommes du pouvoir au service des autres;
- les fonctions d'autorité assumées pour quelques années, puis le retour dans l'anonymat et le commun (comme d'ailleurs dans certains ordres religieux);
- un équilibre pour tous entre vies spirituelle et matérielle, préservant les équilibres fondamentaux de l'homme, chacun prenant sa part des travaux manuels;
- une entr'aide permanente à tous les niveaux, d'abord au niveau international, mais aussi dans tous les types de communauté, familiale, professionnelle, de quartier, etc. La fraternité serait alors plus qu'un mot aux frontons des édifices de la République;
- un accueil ouvert à tous, un partage des biens dont chacun se sentirait détenteur et non propriétaire : repas ou résidence secondaire, fonction dans la cité, temps; un accueil de charité, où l'accueilli devient l'accueillant (*l'hôte*, selon la remarquable ambivalence du terme);
- un retour à la simplicité et à l'humanité dans tous les échanges de biens et de services, qui redeviendraient ainsi des actes personnels et normaux des hommes les uns envers les autres.

Ne soyons pas utopiques. La traduction de l'amour en politique ne sera pas faite demain, et ne saurait, même une fois réalisée, durer éternellement. Il s'agit là d'une création continue, par des hommes vivant du Christ, regardant le monde et les autres de Son regard, et acceptant Sa Croix; c'est-à-dire de mourir à eux-mêmes pour porter Son amour aux autres, en se reprenant chaque matin dans leur vie quotidienne. L'existence jusqu'à la fin du monde des « copains et des coquins » est une part non négligeable de la croix à porter.

La politique est tissée de joies et de peines quotidiennes, de grands et de petits événements, et non faite de proclamations, de traités de guerre ou de paix. L' « histoire des français qui ont fait la France » est plus passionnante que l'histoire de France.

Nous voyons ainsi l'obstacle à franchir : de même que l'Eglise, c'est nous, la politique, c'est nous. Autrement dit, si nous exigeons tant de la société, c'est parce que nous refusons de nous convertir et de devenir des saints ainsi que le Christ nous y appelle. Et c'est seulement si nous l'étions, si nous tentions de le devenir, que la politique pourrait changer du tout au tout et se mettre au service de tous et de chacun.

Il y a donc là un parallèle voulu et évident entre les deux démarches de l'homme chrétien et de l'homme politique. Arrivés au niveau de connaissance et de liberté atteint dans les sociétés occidentales développées, après deux siècles de progrès spectaculaires, mais aussi d'expériences qui ne furent pas les moins cruelles (et qui devraient engendrer le plus de sagesse), ne devrions-nous pas être capables d'assumer notre destin?

C'est-à-dire, au niveau collectif, ne plus croire au rêve prométhéen du progrès continu, mais à une lutte et une exigence continues pour assurer un maximum de liberté dans un maximum de justice. C'est-à-dire encore, au niveau personnel, ne plus croire au bonheur égoïste, mais savoir que seul importera finalement, pour « Celui qui sonde les reins et les coeurs », l'amour que nous aurons su recevoir et dispenser, et ceci dans la trame quotidienne d'une vie solidaire.

Hugues RENAUDIN

Hugues Renaudin, né en 1933. Etudes de philosophie, droit, psycho-sociologie. Travaille chez Schneider (vente de biens d'équipement contre matières premières), puis dix ans dans l'industrie alimentaire. Aujourd'hui chargé chez Renault de monter une des premières sociétés françaises de « transfert du savoir ». Président du club *Perspectives et Réalités* de 1966 à 1968. Après mai 1968, s'oriente sensiblement plus à gauche; a travaillé à *Socialisme et Entreprise*, et avec Jacques Delors.

Jean-Claude CAILLAUX :

D'une expérience

C'EST vrai, il faut aller à l'essentiel, — à cet essentiel « sans cesse menacé par l'insignifiant », (2). Il faut aller vers la clarté, et se laisser introduire au pays où le Visage se découvre. Laisser l'Esprit nous conduire sur le chemin du Retour, nous rappeler ce qu'a dit Jésus et nous enseigner toutes choses, nous rendre intérieure cette Parole qui demeure bien souvent à la surface de nous-mêmes.

A beaucoup, le christianisme fait figure de « système » : un ensemble de vérités et de devoirs. Telle serait pour ceux-là la « doctrine ». Une avenue balisée où il faut sans cesse attendre pour boire. Attendre de savoir davantage. Et il est vrai que c'est ainsi que paraît souvent cette « doctrine »...

Dans la communauté primitive, le Christ était une expérience avant d'être une doctrine. Et c'est cette expérience de feu et de lumière qui fait des apôtres les témoins du Témoin par excellence. C'est une évidence, — car comment être témoin sans croire, comment parler du Nom et de la Voie sans être habité? Le témoignage n'est pas, — et ne saurait être, — la transmission d'un savoir abstrait, mais d'une foi. Et d'une foi qui s'engendre d'une rencontre. Notre témoignage prend sa source à la fois dans une expérience personnelle (3) et dans une interprétation de cette expérience à la lumière de la foi et de la tradition de l'Eglise. Deux écueils

(1) R. Char, *Les Matinaux* (Coll. Poésie, 38), Gallimard, 1969, 76.

(2) R. Char, *Recherche de la base et du sommet* (Coll. Poésie, 77), Gallimard, 1971, 162.

(3) Expérience personnelle d'une rencontre du Seigneur « à travers » les Ecritures, les signes ecclésiaux de sa présence, les signes de son amour pour nous.

sont à éviter : fonder la confession de la foi sur la seule expérience personnelle; transmettre seulement une doctrine ou répéter purement et simplement ce que les Evangiles et la tradition nous enseignent. Le lien entre les deux est indissoluble : le savoir sans l'expérience risque d'être abstraction, et l'expérience sans la lumière de la tradition dans l'Eglise peut sombrer dans la pure subjectivité.

Ce n'est pas une « idée » que nous avons à proclamer, mais bien l'événement de Jésus, son « mystère », source pour nous de sérénité et de vie. Source de joie et d'audace véritables, parce qu'une certitude demeure au plus secret : Il est Vivant, celui qui fut crucifié.

Celui qui a perçu en lui le Seigneur Vivant, celui-là n'a de cesse de partager sa foi et de donner sa vie à Dieu en la donnant au service de ses frères et de la Parole.

Telle est l'expérience que font aujourd'hui quantité de chrétiens, dans cette « lame de fond » qu'est le renouveau dit « charismatique » (4).

Fondamentalement, le renouveau est une expérience qui trouve sa source prochaine dans la prière vécue communautairement. Expérience qui comprend essentiellement une démarche de conversion. Ecouter la Parole qui sourd au vrai de nous-mêmes, et qui sans cesse fouaille notre obscurité, à travers l'Ecriture, à travers la prière de la communauté, à travers surtout l'action de Dieu qui frappe à la porte (*Apocalypse* 3, 20).

Cette attitude conduit celui qui se laisse transpercer par cette Parole (*Actes* 2, 37) à faire la vérité en lui, tant il est vrai que « vivante est la Parole de Dieu, efficace et plus incisive qu'aucun glaive à double tranchant (...), elle peut juger les pensées du cœur » (*Hébreux* 4, 12). Et donc à reconnaître sa pauvreté et son péché, ses peurs et ses fuites, et à laisser se révéler en lui l'amour vulnérable de Dieu en son Fils. Devant l'abîme de notre infidélité, Dieu se manifeste comme le Fidèle qui nous appelle à revenir (*Jérémie* 31, 21). Expérience de la croix du Christ comme source inépuisable de vie, de don et de pardon.

Celui qui pose cet acte de conversion à Jésus Christ demande la prière de la communauté, qui exprime son intercession et son action de grâces par le geste fraternel de l'imposition des mains. Car, bien que tout cheminement qui engage à ce niveau soit personnel, il est revêtu dans le renou-

(4) On sait les controverses sur cet adjectif « charismatique ». Il serait certes malheureux s'il donnait à penser que seuls ceux qui participent à ce renouveau seraient « charismatiques » ou qu'ils y cherchent de l'extraordinaire. A la vérité, le renouveau dans l'Esprit n'est autre que la vie chrétienne normale.

veau d'une dimension fortement communautaire. Tant il est vrai que nous avons besoin de la prière des frères pour aider notre marche vers Dieu.

Une telle expérience engage le tout de l'homme et exige de sa part un acte, une démarche, mais il n'en est pas l'auteur. C'est Dieu qui prend l'initiative, c'est Lui qui *e* descend en notre jardin, sur les lèvres de ceux qui sommeillent » (*Cantique* 6, 2; 7, 10). A toute prière qui demande que l'Esprit jaillisse du plus secret du cœur de l'homme, Dieu répond.

Manifestation de Dieu, cette rencontre du Christ est appelée « effusion de l'Esprit ». Ce n'est pas un don nouveau par rapport au don conféré au baptême; c'est plutôt une expérience nouvelle de la réception du don, — ce don exerçant alors son rôle propre dans l'existence.

Dans un groupe de prière, à un moment du cheminement, il y a pour chacun comme un point de non-retour : Dieu est le Sauveur, et sans Lui nul ne peut rien faire. Cette « manifestation » de Dieu, qui est en même temps révélation du péché devant la sainteté du Père, peut « simplement advenir », comme un voleur, de manière imprévisible : le don de Dieu fond sur le croyant. Mais, peut-être plus fréquemment, ce don attend d'être demandé à Dieu. Car nous pouvons, nous devons demander au Père qu'il nous donne de voir le visage du Christ, qu'il libère en nous son Esprit, qu'il nous délivre de ce qui nous attache encore trop à nos propres terres et de ce qui nous empêche de vivre pleinement avec Lui et en Lui.

Il nous semble que l'expérience de l'Esprit qui conduit à la reconnaissance du Christ est aussi nécessaire au chrétien d'aujourd'hui, qui vit dans un monde où le nom de Dieu est absent, qu'il put l'être aux origines de l'Eglise. L'homme de 1975 a besoin de vivre une expérience qui le saisisse vraiment jusque dans les profondeurs affectives de sa vie en Jésus Christ et qui lui donne la certitude que Dieu est vrai.

APRES cette expérience, — qui est l'essentiel dont nous parlions en commençant, — il est nécessaire de passer à une « foi compétente », si je puis dire. Passage difficile, crucial peut-être, — tant il est vrai qu'il n'est pas aisé de « prendre du recul », tant il est vrai que la tentation est forte de réduire Dieu à l'expérience qu'on en a.

Or, chez beaucoup (5), naît une exigence de « comprendre » ce qu'ils vivent et de mieux percevoir le mystère de Dieu. Mais il ne s'agit pas, dans la « **formation** » qui est donc nécessaire, de faire « saisir conceptuellement » la Réalité, — puisqu'aussi bien « l'acte de comprendre, de sa

nature, dépasse continuellement notre « saisie conceptuelle » pour reconnaître que nous sommes nous-mêmes saisis et « compris » dans plus grand que nous » (6).

Aussi, notre perspective, à Lyon, est la suivante. Après un temps (ces deux dernières années) où quelques-uns se « contentaient » de donner un enseignement dans des groupes de prière, nous avons décidé à plusieurs d'organiser une formation pour des laïcs. Moins pour leur donner la « doctrine » dont ils manqueraient, que pour les former au sein du « service » que, pour la plupart, ils ont déjà dans l'Eglise. En effet, des laïcs ont aujourd'hui, dans le renouveau, des fonctions importantes d'animation et exercent ainsi un ministère effectif, — sinon reconnu officiellement.

Nous avons prévu deux cycles : trois mois de formation à temps plein, ou 15 week-ends et quatre sessions répartis sur deux ans (7). Cette formation repose sur quatre axes, qui devront s'articuler au plus près : formation spirituelle et communautaire; formation biblique et théologique; connaissance de soi et communication; vie et unité de l'Eglise.

Ce qui nous paraît essentiel, en effet, c'est d'éviter que la « doctrine », comme on dit, ne soit une superstructure, qui certes procure une connaissance, mais demeure quelque peu cérébrale. Elle doit avoir vraiment prise sur une vie communautaire et spirituelle, — l'« enseignement » engendrant une expérience de communauté, et la vie communautaire déterminant le mode et même le contenu de l'« enseignement ».

(5) Nous parlons ici de la région lyonnaise, que nous connaissons mieux.

Il nous semble que ces trois dernières années ont constitué, pour ceux qui participaient à ce « Renouveau » une sorte de *noviciat*. A présent, la dimension effectivement communautaire doit être mise en œuvre. Certains peuvent avoir vocation d'appartenir à une « communauté de vie »; tous sont appelés à répondre à l'exigence d'une communion intégrale, c'est-à-dire aussi bien économique que spirituelle — se prenant en charge les uns les autres, jusqu'à éventuellement prendre en charge un secteur de la vie ecclésiale.

Il nous semble que l'avenir de l'Eglise repose en partie sur l'existence d'une vie communautaire, d'où émaneront peut-être de nouvelles formes de services. Mais pour ce faire, il faut entrer en un mouvement de conversion : après la conversion au Seigneur, doivent venir la conversion au service et à la communauté, comme le fruit normal d'une vie à la suite du Christ.

Le « Renouveau » ne saurait donc se réduire à un « renouveau de la prière ». Il est en fait source de vie nouvelle dans toutes les dimensions de l'existence. C'est dans cette mesure, et dans cette mesure seulement, qu'il ouvrira vraiment un des chemins pour renouveler l'Eglise de Dieu, par l'intérieur.

(6) J. Ratzinger, *Foi chrétienne hier et aujourd'hui*, Mame, 1969, p. 36.

(7) « Communautés, Evangile, Formation » (C.E.F.), Communauté du Chemin neuf, 49, Montée du Chemin-Neuf, 69005 Lyon.

L'avenir de l'Eglise réside dans des communautés vivantes qui seront assez attentives à l'Esprit et, par lui, aux signes des temps pour proclamer le nom de Jésus à tous les hommes. Pour ce faire, un « savoir » ne servirait de rien s'il n'était intégré dans une communication d'expérience. D'autre part, la formation envisagée se veut « apostolique » : non pas tant un approfondissement de la foi personnelle, mais l'appréhension de la vérité chrétienne pour la transmettre aux autres. C'est pourquoi une formation psychologique au sens large nous a paru indispensable. De même une prise de conscience des différentes réalités de la vie de l'Eglise, dans le contexte social, économique et politique actuel.

Les hommes et les femmes déjà inscrits à ces deux cycles font partie de groupes de prière et sont déjà plus ou moins « au service » de ces groupes. Ils désirent se préparer à être davantage au service de l'Eglise. Que ce soit sous la forme que nous venons de décrire ou sous d'autres formes analogues, nous croyons que la situation actuelle de l'Eglise l'exige.

Il nous semble que peu à peu des communautés chrétiennes seront aptes à témoigner plus fortement de Jésus-Christ, ayant à la fois une expérience authentique et les instruments indispensables pour réfléchir cette expérience. C'est dans l'articulation entre la foi vécue et la tradition de l'Eglise que s'édifient les communautés recevant la vie de la grande communauté catholique et contribuant à la vivifier en retour. Il en a toujours été ainsi, certes, mais il faut bien avouer que trop souvent les laïcs ont été ou se sont tenus à l'écart.

Oui vraiment, il faut aller à l'essentiel. Il y a urgence. Où se trouve cet essentiel : dans la foi vécue, dans la confession de la foi au sein d'une communauté engagée en ce monde.

La jeunesse de l'Eglise est d'aujourd'hui comme d'hier, parce que jamais l'Esprit de Jésus présent dans son Eglise ne se lasse. Sans cesse il vient renouveler ce qui, de loin, peut paraître s'affadir.

Jean-Claude CAILLAUX, s.j.

Jean-Claude Caillaux; né en 1942; entre dans la Compagnie de Jésus en 1962; prêtre en 1972; maîtrise de théologie en 1973; continue des études d'Ecriture Sainte à l'Institut Biblique (Rome); chargé de cours en exégèse du N.T. au C.E.R. (Centre Sèvres, Paris); enseignant au C.L.E.P. (Lyon); membre de la communauté du Chemin-Neuf (Lyon).

Jacques LOEW :

Une Ecole en recherche des sources de la Foi

ON peut donner des indications précises, chiffres et statistiques, sur l'Ecole de la Foi de Fribourg. Elle entre dans sa septième année; 431 personnes y ont vécu, chacune durant deux ans; 173 y sont présentes en 1975-1976. La diversité et l'aspect international sont l'une des caractéristiques de l'Ecole et se sont révélés une richesse pour tous : en 1974-75, 23 nationalités des cinq continents représentées par une majorité de religieuses de 50 congrégations, des religieux, des prêtres, des candidats au sacerdoce (premier cycle), mais aussi des foyers (en tout petit nombre — trois cette année mais suffisant pour apporter une note irremplaçable) et d'autres laïcs. Tous sont répartis en 40 logements à travers la ville. Les âges s'échelonnent généralement entre 23 et 40 ans. Ce groupe est aidé et suivi par quinze « accompagnateurs », hommes et femmes. L'enseignement est donné par 12 professeurs habituels permanents, sans compter ceux qui sont invités pour des sessions. Et là également, les familles spirituelles sont aussi variées que possible : les professeurs, par exemple, sont Jésuites, Dominicains, Capucins, prêtres séculiers. A partir de cette année, un foyer qui a vécu l'Ecole de la Foi comme disciple fait partie de l'équipe d'animation.

Peut-être est-il bon d'ajouter que l'Ecole n'est pas faite pour des personnes en crise ou au psychisme perturbé, ni pour ceux qui désirent, dans un pur recyclage, mettre à jour leur théologie ou leur pastorale.

Plus profondément, on ajouterait que l'Ecole aime restituer sa saveur évangélique au mot « disciple » : disciples-étudiants ou disciples-animateurs, ce vocable qui revient 250 fois dans le Nouveau Testament et spécialement dans la bouche du seul Maître de ces disciples, Jésus. Si le disciple écoute, c'est parce que Dieu d'abord lui a ouvert l'oreille :

« Le Seigneur Yahvé m'a donné une langue de disciple
pour que je sache apporter à l'épuisé une parole de
réconfort, Il éveille chaque matin, il éveille mon oreille
pour que j'écoute comme un disciple.
Le Seigneur Yahvé m'a ouvert l'oreille,
Et moi je n'ai pas résisté,
je ne me suis pas dérobé. » (Isaïe 50, 4)

Et du coup, voici le premier texte biblique exprimant la recherche de l'Ecole de la Foi. Un deuxième texte, d'Isaïe également, dit pourquoi l'écoute studieuse et contemplative de la Parole de Dieu est l'axe même de l'Ecole :

« De même que la pluie et la neige descendent des cieux et n'y retournent pas sans avoir arrosé la terre, sans l'avoir fécondée et l'avoir fait germer pour fournir la semence au semeur et le pain à manger, ainsi en est-il de la parole qui sort de ma bouche, elle ne revient pas vers moi sans effet, sans avoir accompli ce que j'ai voulu et réalisé l'objet de sa mission ». (Isaïe 55, 10-11)

Un troisième texte, de Michée cette fois, nous introduit dans l'agir du disciple. Yahvé fait le procès de son peuple, il plaide contre Israël :

« Mon peuple, que t'ai-je fait, en quoi t'ai-je fatigué? Réponds-moi. »

Et le disciple répond au Seigneur :

« Avec quoi me présenterai-je devant Yahvé, me prosternerai-je devant le Dieu de là-haut? »

Le disciple énumère holocaustes et sacrifices : à la manière d'Abraham devra-t-il offrir Isaac ? Et le Seigneur lui répond :

« On t'a fait savoir, homme, ce qui est bien, ce que Yahvé réclame de toi : rien d'autre que d'accomplir la justice, d'aimer avec tendresse et de marcher humblement avec ton Dieu. » (Michée 6, 3-8)

Ainsi se trouvent esquissées trois lignes d'être qui ne sont pas seulement caractéristiques de l'Ecole de la Foi, mais de toute vie chrétienne : écoute et partage de la Parole, prière et liturgie, vie communautaire.

Ecouter le Seigneur pour recevoir de Dieu ce que lui seul peut nous dire, c'est, selon le mot si expressif du Moyen Age, découvrir « les mœurs divines » et c'est, du même coup, apprendre pour nous-mêmes celles que Dieu propose à ses « images » que nous sommes.

Entrer dans ce façonnement divin de la prière, de la liturgie et des sacrements où Dieu, comme le potier l'argile, nous modèle, insuffle en nous son Esprit, où le Christ nous greffe en lui, où nous apprenons à dire « Mon Seigneur et mon Dieu », enfonçant en quelque sorte notre main dans le réalisme de l'Incarnation, ce côté

ouvert du Christ, où « Dieu se dit dans l'histoire » (1) et non dans les idéologies et les abstractions.

Mais beaucoup hésitent. Comment éviter aujourd'hui les interprétations de la Parole de Dieu que chaque herméneutique tire du côté où penche le siècle, chacune aussi diverse que les nouvelles sciences humaines dont elles s'inspirent? Comment choisir entre tant de liturgies proposées qui se défoulent après trop d'années de rubricisme? Et cela sans vouloir rien perdre du jaillissement de vie et de l'imprévisibilité de notre Dieu.

En réponse à ces questions, l'Ecole de la Foi pense qu'il y a une voie sûre, mais dont l'amplitude demande un patient cheminement, — d'Abraham à Paul VI.

D'un côté, il nous faut découvrir la continuité fidèle de Dieu, cette longue tradition qui, dans l'Ancien Testament, aboutit à l'impénétrable richesse du Christ et, en lui et par lui dans le Nouveau Testament, à l'Eglise « Mater et Magistra » avec ses valeurs de sainteté et de hiérarchie.

Mais d'autre part, et non moins essentiellement, il nous faut expérimenter dans le plus humble et le plus quotidien de l'existence, dans le toujours-à-refaire, les conditions qui nous font sortir de la division pour entrer dans l'unité pour laquelle le Christ est mort, unité avec Dieu, unité en soi-même, unité avec les hommes que l'Année sainte appelle Réconciliation. C'est ici que la conjonction de l'étude du dessein de Dieu tel que la Bible et vingt siècles de l'histoire de l'Eglise nous le font pressentir d'une part, et d'autre part la vie quotidienne en équipe de quatre ou cinq membres qui ne se sont pas choisis, crée en nous ce « sens chrétien » que nul ne peut prétendre posséder, mais que tous doivent chercher, qui est fait, à l'image de la colombe et du serpent, de simplicité et de prudence, cet instinct né d'un cœur et d'un esprit nouveaux, c'est-à-dire conforme aux Béatitudes.

C'est là que s'établit la distinction entre étudiant et disciple : l'étudiant emmagasine et assimile des connaissances, le disciple consent dans son étude même à l'entrée d'un autre dans sa vie, cet autre étant indissociablement et le Tout-Autre et, — très proche, trop proche, — son frère d'équipe.

L'étude sera moins brillante, moins exclusive dans une vie d'équipe que pour un solitaire : les contraintes de la vie à plusieurs, ménage, cuisine, mais plus encore adaptation à l'autre, à ses rythmes, à ses fatigues, à ses humeurs parfois, pèsent sur la vie quotidienne; mais ce sont justement ces lourdeurs — et ces joies — qui transforment la Parole de Dieu et la liturgie en chair et en vie, non en purs concepts.

(1) C'est le beau titre donné par le P. de Lubac à son commentaire sur la Constitution du Concile, *Dei Verbum* (Col. Foi vivante, Cerf).

A l'objection souvent faite : « Partez-vous de la vie? » je répondrai sous forme de boutade : « Non, nous partons de Dieu, mais sa Parole et sa chair deviennent notre chair et notre vie parce qu'elles nous sont données, rendues assimilables et comme mâchées par notre frère ».

Il est évident qu'il n'y a là nul mépris de l'étude pure avec ses exigences propres, mais la vocation de l'Ecole de la Foi n'est pas de former des spécialistes professeurs et savants, mais ces disciples que le Seigneur envoie dans le monde, aux nations encore païennes ou qui le redeviennent, pour y « faire » d'autres disciples, « leur apprenant à garder tout ce que je vous ai prescrit » (Matthieu 28, 20).

UE deviennent les disciples après les deux ans de Fribourg? Jusqu'à présent ils n'ont fait aucun miracle, mais chacun a saisi la cohérence de notre foi et il peut restituer au mot « Amen » sa force originelle : « C'est solide, ça tient ». Pour aborder les sables mouvants, il faut être sûr du rocher d'où l'on part et l'alpiniste vérifie la solidité de ses prises. Chacun retourne le plus souvent là où il était, mais il pourra y lire les fameux « signes des temps » dans le langage de Dieu et à sa lumière, non avec les mots confus de son propre cœur. Ayant éprouvé dans sa douceur et son amertume l'action du petit livre mangé par le prophète (Ezéchiel 3, 3), ils pensent que là où ils sont, partageant très humblement la vie de leur milieu, cette attraction du message de Dieu agira puissamment; ils ont expérimenté également la force des « trois ou quatre rassemblés au nom du Christ » pour le rendre présent « au milieu d'eux »; c'est pourquoi ils essaient pour la plupart de constituer une équipe fraternelle là où ils seront. Ils pensent que s'ils vivent, même avec les faiblesses et les médiocrités qui nous sont congénitales, le style de vie des premiers chrétiens de Jérusalem, « assidus à l'enseignement des apôtres et à la communion fraternelle, à la fraction du pain et aux prières », « le Seigneur lui-même adjoindra chaque jour à la communauté ceux qui trouveront le salut » (Actes 2, 42).

Mais cela demande du temps, la persévérance dans les contradictions imprévues, les passages à vide de l'équipe ou de soi-même. Ils se souviennent alors de la longue marche des Hébreux au désert : s'ils tournent en rond autour de la montagne, c'est que Dieu veut « connaître le fond de leur cœur » et leur montrer que « l'homme ne vit pas seulement de pain, mais de tout ce qui sort de la bouche de Dieu » : ils sont peut-être moins tentés que d'autres de dissocier leur effort apostolique et la permanente conversion de leur cœur.

De la parabole du semeur, ils retiennent l'extraordinaire prodigalité de Dieu (qui jette le grain sans compter, trois terrains stériles sur quatre), et la plus extraordinaire encore fécondité du grain qui donne cent pour un quand il tombe dans la terre, que l'on accepte de mourir comme le dit Jésus et que l'on a comme Dieu la patience d'attendre jusqu'à la moisson.

Des équipes sont en train de naître, de vivre, de souffrir dans divers coins du monde. Voici quelques extraits d'une lettre de l'une d'elles au Brésil, équipe née de l'effort commun de religieuses brésiliennes dont une ancienne de l'Ecole, Gisah, et de membres français ou allemands de la Mission ouvrière Saints-Pierre-et-Paul :

ils ont tenté avec les membres de leur quartier une petite Ecole de la Foi, une Escolinha da Fè.

AU cours d'une réunion avec Gisah et l'équipe de la M.O.P. sur l'Escolinha da Fè, voici un rapport sur ce sujet. Ce n'est pas pour vous dire : faites-en autant, mais pour vous faire partager nos efforts missionnaires avec leurs joies et leurs faiblesses. Donc, je vais faire un petit historique de ces deux années sur ce point très précis et vous dire nos réflexions et nos tâtonnements parce qu'il faut sans cesse inventer : ce n'est pas une recette de cuisine apostolique !

des bases bibliques et une vision synthétique de l'histoire. Il nous a semblé qu'il était nécessaire de leur donner un sens historique et géographique (... Pour aller en France, suffit-il de prendre l'autobus ?...)

« Nos prétentions étaient grandes sur ce point : les généalogies leur parlent davantage que les dates, et il faut compter les distances non pas en kilomètres, mais en heures de voyage ou en lieues (4 km). Donc nous avons invité les gens personnellement, choisissant ceux qui ont déjà un certain goût pour l'Evangile, qui sont « motivés ». L'Ecole de la Foi n'est pas la Mission, ce n'est pas le « Kérygme », mais c'est pour donner le goût de la Bible, pour que ces gens-là ensuite soient des missionnaires. Au lieu de s'appeler l'Ecole de la Foi, cela devrait s'appeler l'Ecole missionnaire.

« De fait, actuellement huit hommes par équipes de deux vont dans les maisons du quartier annoncer l'Evangile, aidés de quelques diapositives sur la vie de Jésus. Nous faisons cela, Jomar, Gisah et moi, au commencement; ensuite ils ont pris le relais au bout de six mois d'Ecole de la Foi, et maintenant le font mieux que nous et tout seuls.

« Comment fonctionne l'Ecole de la Foi? Ce sont des sessions de 9 à 10 semaines avec des arrêts de 5 à 6 semaines suivant les événements du moment. Il n'y a rien de très absolu dans notre programme. Cela se passe le dimanche après-midi dans la salle attenante à notre maison où il y a un tableau noir. En général, cela se passe en deux temps de 45 minutes, mais qui varient suivant le sujet. Le temps d'intervalle sert aussi bien pour la récréation que pour un moment de réflexion ou autre chose.

« Pour Moïse, par exemple, on a commencé par passer un film fixe accompagné de la lecture du texte même de la Bible, et il y a eu ensuite deux autres démarches pour revoir ensemble les textes. Mais la plupart du temps, il y a un exposé, avec lecture d'un texte et la deuxième partie sert pour reprendre ensemble les points importants et répondre aux questions. Les participants de l'Ecole sont organisés en équipes et il y a toujours une réunion dans la

semaine à partir d'un questionnaire ou d'un texte pour revoir ce qui a été vu le dimanche. La grande majorité est composée d'hommes. Les gens sont très intéressés.

« On a fait presque chaque fois un résumé polycopié, mais on s'est rendu compte que ces résumés servaient peu et étaient très intellectuels, bien que très prisés par les participants. On voudrait maintenant faire un résumé par personnage : centrer davantage notre effort sur les personnes; Abraham, Moïse, saint Paul, plutôt que sur l' « Alliance », la « Promesse », etc., qui sont déjà des notions abstraites que les gens ont du mal à comprendre. Mais en même temps va commencer une nouvelle « fournée ». Bien des gens n'ont pas commencé dès le début, mais des 32 inscrits, 17 ont été fidèles pendant ces deux ans. Le 29 juin, le Cardinal de Salvador de Bahia a remis solennellement à ces neuf femmes et huit hommes un « diplôme » qui est surtout le signe de leur envoi en mission à la suite de tous ceux dont ils ont étudié la vie.

« On sent bien qu'après ces deux ans il faudra continuer notre effort pour les aider à une lecture plus approfondie de la Bible. Sans doute s'orientera-t-on vers une lecture continue de tel ou tel livre».

« Quels sont les points positifs et négatifs ? J'ai déjà parlé de ces huit hommes qui maintenant se sentent responsables de l'annonce de Jésus-Christ dans le quartier.

« Il est évident que, lorsqu'on parle d'Abraham ou de Moïse, on ne l'isole pas, mais on le relie toujours à Jésus-Christ. Mais ce qui nous a frappés, c'est que, quand récemment nous leur avons demandé ce qui les avait marqués le plus, ils ont répondu : Abraham, Moïse et surtout les Prophètes, l'un d'eux disant : « Maintenant, à l'exemple de Jérémie, on ne peut plus se taire et l'on doit annoncer la Parole de Dieu ». Une initiation à une lecture chantée, gestuée et rythmée des Psaumes les a beaucoup marqués.

« De négatif; je noterai surtout notre intellectualisme : nous devons être plus concrets, faire connaître « quelqu'un » qui a vécu l'Alliance, la Promesse, tel ou tel événement à travers lequel Dieu lui a parlé. Nous avons senti leur affinité très grande avec les hommes de l'Ancien Testament, et combien il est difficile de les introduire dans les labyrinthes de l'histoire de l'Eglise où nous nous perdons nous-mêmes.

« Deux initiatives concrètes ont eu du succès :
— la première, ce fut l'acquisition d'une Bible pour chacun de la manière suivante : tous les dimanches chacun apportait un cruzeiro (s'il le pouvait!) et on tirait au sort le nom de celui qui recevrait la Bible (elle valait 30 cruzeiros). Nous n'avons fait cela qu'à la deuxième étape, après déjà une certaine initiation.

— la seconde a été une « caisse » : chacun donne deux heures de salaire par dimanche, et on tire au sort le nom de celui qui reçoit le total. Ainsi, ceux qui gagnent plus recevront moins que ce qu'ils ont versé et ceux qui gagnent moins recevront davantage ... Et cela leur permet d'avoir une somme impor-

tante de temps en temps pour acheter quelque chose que jamais ils ne pourraient s'acheter si cette possibilité ne leur était offerte. Je me rappelle que les deux premiers qui reçurent l'argent n'ont pas été tirés au sort; cela a été spontanément donné pour une participante qui était malade, l'autre pour le mariage d'une fille d'une participante.

« Pour terminer ce rapport très incomplet, je voudrais vous rapporter ce que Zely, la provinciale de Gisah, nous a dit : « Chaque fois que je visite les équipes des soeurs de ma congrégation, chacune me présente des plans de pastorale, des plans de conscientisation, et ici, chaque fois que je suis venue vous voir, vous ne m'avez jamais rien présenté et pourtant c'est ici que j'ai trouvé les gens les mieux « conscientisés »...

« L'Ecole de la Foi n'est pas une recette, mais celui qui essaie de mettre le paquet sur la Parole de Dieu est sûr du résultat. »

Au Honduras, sur la côte nord du Canada, en France, en Italie, en Afrique, en Asie, d'autres essais divers, mais d'une inspiration semblable se tentent, gouttes d'eau dans des terres souvent desséchées qui ne peuvent attendre leur survie et leur fécondité que de Dieu.

Mais déjà s'annonce ce qui avait incité à tenter l'essai de Fribourg : en 1969 en effet, envoyant à quelques amis les premières notes de ce projet, je l'accompagnais d'un très court billet disant :

« Pour vous tenir au courant de nos travaux, voici le projet de cette Ecole de la Foi qui va être tentée en Suisse et ensuite dans les pays du Tiers-Monde. Par votre foi, aidez-nous ».

Une équipe complète envoyée par l'évêque de Sao Paulo se prépare actuellement à Fribourg dans ce but. On peut espérer son démarrage dans deux ans.

Mais croirons-nous assez à ce que nous voyons de nos yeux pourtant chaque jour et que l'auteur de l'Epître aux Hébreux exprimait déjà vers les années 67-80 : « Vivante, en effet, est la parole de Dieu, efficace et plus incisive qu'aucun glaive à deux tranchants... » (4, 12)? Elle seule peut accomplir en nous ce pourquoi Jésus est mort : « rassembler dans l'unité les fils de Dieu dispersés » (Jean 11, 52).

Jacques LOEW

Jacques Loew, converti à l'âge de 25 ans; ordonné prêtre, il travaille comme dockeur à partir de 1941 à Marseille, Port-de-Bouc, puis au Brésil; fondateur de la Mission Ouvrière Saint-Pierre-Saint-Paul; fondateur en 1968-69 de l'Ecole de la Foi à Fribourg, Suisse; principales publications : *En mission prolétarienne*, Editions Ouvrières, Paris, 1946; *Si vous saviez le don de Dieu...*, Paris, Cerf, 1958; *Comme s'il voyait l'invisible*, Paris, Cerf, 1964; *Ce Jésus qu'on appelle Christ*, Paris, Fayard, 1970.

Henri de LUBAC :

Hommage à H.U. von Balthasar pour ses 70 ans

VOILA dix ans passés que nous écrivions quelques pages, à l'occasion du soixantième anniversaire de Hans Urs von Balthasar (1). Elles n'étaient autre chose qu'un témoignage. S'il s'était agi d'exposer et d'apprécier l'oeuvre de Balthasar, combien elles eussent été insuffisantes ! Combien plus le seraient-elles aujourd'hui ! Depuis dix ans, le monument qui s'offre à notre vue s'est considérablement amplifié. Une fois achevé le premier volet du triptyque projeté (*Herrlichkeit*), la construction du deuxième a été allègrement entreprise (*Theo-Dramatik*), etc (2). Mais surtout, hors de toute considération quantitative, la grandeur de l'oeuvre, de plus en plus, s'impose. Elle s'impose en dépit de la discrétion qui tient son auteur à l'écart de toutes les foires publicitaires, en dépit de l'hostilité sourde que suscite toujours la supériorité, même quand elle est modeste, en dépit de l'inattention d'un certain nombre de professionnels qui ne reconnaissent pas l'un des leurs en cet homme inclassable. En France même, malgré la regrettable insuffisance des traductions, faites en ordre dispersé et distillées à un rythme d'une lenteur désespérante, la pensée de Balthasar imprègne peu à peu l'esprit d'une jeunesse d'élite.

En portant sur elle un regard d'ensemble; j'y crois discerner en effet, parmi d'autres qu'il serait trop long de décrire, deux traits fondamentaux qui se sont accusés davantage au cours de cette dernière décennie et qui en accroissent la force et l'actualité.

D'une part, au lieu de mener une série de combats d'arrière-garde contre la représentation des origines chrétiennes telle qu'elle paraît à quelques-uns ressortir de la critique contemporaine en ses multiples ramifications, ou de se contenter d'en discuter l'un après l'autre maints détails, d'en montrer longuement les excès souvent arbitraires, Balthasar, avec une sûreté de coup d'oeil étonnante, fait sien l'essentiel de cette critique; il l'avale pour ainsi dire en bloc, il la digère, — lui-même l'exerce avec sagacité —; mais, par un discernement sans défaut, il en tire une vision tout autre que celle que certains pour-

raient croire. La Personne de Jésus rayonne d'un éclat d'autant plus incontestable, dans son rapport aux interprétations que nous en donnent les écrits des évangélistes. Il y a là un renversement de perspective dû à une analyse qui rappelle, en un domaine plus fondamental encore, le procédé de Newman appliqué au développement dogmatique. L'opération, sans aucun artifice, est menée avec rigueur, et l'esprit qui cherche à comprendre en éprouve une vive satisfaction. Jamais l'unité de convergence des deux Testaments et celle des différentes parties dont se compose le Nouveau n'ont été mises en un relief aussi puissant. Jamais n'a été rendu plus sensible à l'historien le mystérieux point focal qui n'est pas la conséquence mais la source de cette unité : l'insondable Figure du Christ, objet de la foi de l'Eglise. Toutes les diversités reconues, dans lesquelles une critique myope ne sait apercevoir qu'oppositions, rendant incompréhensible le Fait chrétien dans son origine aussi bien que dans ses développements et son extraordinaire puissance, se résolvent en une harmonie supérieure, qui s'impose au regard comme une révélation. En ce cas exemplaire, on se sent forcé d'admettre que, — selon le titre d'un ouvrage de Balthasar lui-même, — *la vérité est symphonique*.

D'autre part, — c'est le second trait, — au lieu de s'épuiser après tant d'autres dans l'effort de rajeunir vaille que vaille la vieille scolastique par quelques emprunts faits aux philosophies du jour, ou bien de renoncer, comme tant d'autres aussi, à toute pensée théologique organisée, Balthasar ébauche à nouveaux frais une synthèse originale, d'inspiration radicalement biblique, qui ne sacrifie rien des éléments de la Dogmatique traditionnelle. Son extrême sensibilité aux développements de la culture et aux interrogations de notre âge lui inspire une telle audace. Sa connaissance intime, attestée par ses travaux antérieurs, des Pères de l'Eglise, de saint Thomas d'Aquin et des grands spirituels, lui permet de tenter l'aventure. C'est d'eux qu'il s'est longtemps nourri, c'est d'eux qu'il prend aujourd'hui la suite, sans servilité comme sans trahison, tant il s'est assimilé leur substance. Une telle entreprise, dans laquelle on chercherait en vain la moindre concession aux « gnoses » modernes, est aussi très loin des essais sporadiques sans lendemain qui ressemblent plutôt à des fantaisies individuelles ou qui, procédant d'un ressentiment à l'égard de la Tradition, minimisent le plus souvent ou sécularisent la donnée de foi jusqu'à la faire évanouir.

Ces deux traits fondamentaux que je décris peut-être de façon maladroite, ou en tout cas trop sommaire, me paraissent d'autant plus remarquables qu'ils correspondent exactement aux deux besoins fondamentaux de la pensée chrétienne aujourd'hui, et qu'ils commençaient à être esquissés avant même que le dernier concile eût invité la théologie à faire, elle aussi, son aggiornamento. C'est une marque des grandes entreprises nécessaires et fécondes que de surgir ainsi, sans que l'on y prête d'abord attention, sans que leur initiateur lui-même en ait d'abord conçu le plan, sans qu'il ait d'abord aperçu nettement

(1) Reproduites dans *Paradoxe et mystère de l'Eglise*, Aubier 1967, pp! 180-212.

(2) Cf. J.-M. Faux, *Gloire et liberté*; sur quelques publications récentes de H.U. von Balthasar : *Nouvelle Revue Théologique*, juin 1975.

le but où elles tendaient. Elles prennent corps et se développent par une croissance en quelque sorte naturelle, et non pas comme sur commande.

Non seulement l'origine divine de la foi chrétienne et l'authenticité chrétienne de la théologie ne sont, par le double effort qui vient d'être dit, nullement compromises : mais la première est placée dans une lumière nouvelle et la seconde se trouve affranchie, dans un climat d'objectivité spirituelle, des séquelles naturalistes et objectivistes qui, dans les temps modernes, l'ont souvent alourdie et même quelque peu défigurée. La vie incompressible de la Tradition l'emporte sur un conservatisme apeuré. C'est un fait que la Scolastique, telle qu'elle avait fini par se codifier, et dont presque tous les essais sérieux de rajeunissement tentés depuis près d'un siècle ont été stoppés par voie autoritaire, apparaît aujourd'hui démonétisée. Le phénomène est d'une telle ampleur, qu'il serait sans doute vain de s'attarder à peser avec minutie la part d'injustice et d'incompréhension (part certainement considérable) qu'il recèle. Intéressant pour l'histoire, un tel effort de discernement serait du moins incapable, à lui seul, de susciter une nouvelle vie. La contestation s'est emparée de ce grand corps usé comme d'un cadavre à dépecer, et beaucoup ont maintenant l'impression de se trouver devant un grand vide. Parmi ceux-là, peu semblent se douter que tout auprès d'eux, sur les mêmes fondations éprouvées (3), un nouvel édifice s'élève, recueillant le plus précieux de l'héritage apparemment dissipé, au service d'une foi intacte et revivifiée. Mais les admirateurs eux-mêmes de l'oeuvre de Balthasar n'y voient guère parfois qu'une série de beaux livres stimulants, sur de grands sujets plus ou moins actuels; on n'en discerne pas ainsi la vraie portée.

Par là cependant, à mesure que les années s'écoulent, Hans Urs von Balthasar nous apparaît de plus en plus clairement ce qu'il fut toujours : au plus vaste et plus beau sens du terme, un homme d'Eglise, — un homme de communion, — « catholique » (4). Et dans l'épreuve que l'Eglise traverse aujourd'hui, déchirée par ses propres enfants, — épreuve dont la gravité n'échappe plus à personne, quelle que soit l'interprétation qu'on en propose et quelle que soit la phraséologie, dont il arrive qu'on la couvre, — tout montre qu'il a pris lui-même, devant Dieu, une conscience aiguë du rôle que sa qualité de théologien lui fait un devoir d'assumer. D'où, en marge de ses travaux plus savants, mais non point en-marge de sa visée essentielle, la série des petits volumes, plus simples et plus accessibles, mais non moins importants ni moins personnels : tels ce *Retour au Centre*, ce *Dans l'engagement de Dieu*, ou ces *Points de repère*, que nous pouvons lire en français; tel encore ce *Complexe anti-romain*, si douloureusement actuel, dont la traduction nous manque. D'où le long et tenace effort déployé pour la création de cette revue théolo-

(3) Voir en particulier le beau livre qui date de 1947 : *Wahrheit*, Bd 1, *Wahrheit der Welt*, trop peu connu aujourd'hui, malgré sa traduction française sous le titre, un peu trompeur, de « Phénoménologie de la vérité », Beauchesne, 1952.

(4) Cf. son dernier opuscule : *Katholisch, Aspekte des Mysteriums*; coll. « Kriterien »,

gigue internationale qui, sous le signe de « Communio », veut servir à fortifier la vitalité intellectuelle et spirituelle du catholicisme. D'où tant d'humbles tâches, de prédication, d'entretiens intimes, de travaux de commissions, d'échanges. En tout cela, la plus virile fermeté de pensée, mais en même temps une constante sérénité, la liberté la plus affranchie de tout esprit de parti, la recherche sincère, jamais découragée, des vues conciliatrices, une intelligence généreusement compréhensive en face de toutes les situations, le coeur ouvert à quiconque vient à lui. « J'avais l'impression de le connaître depuis toujours », disait récemment l'un de ses visiteurs, émerveillé de son accueil amical, au lendemain de leur première rencontre. — Il me semblait, disait-il encore (et nous finirons sur ce mot pittoresque), « me promener avec un Père de l'Eglise égaré chez les Helvètes, et qui compterait, parmi ses ancêtres, à la fois les rois mages et Guillaume Tell ».

Henri de LUBAC, s.j.

Henri de Lubac, né en 1896; entre dans la Compagnie de Jésus en 1913; ordonné prêtre en 1927; professeur de théologie fondamentale à Lyon à partir de 1929, où il compta H.U. von Balthasar parmi ses étudiants; membre de l'Institut en 1958; publications : voir Karl H. Neufeld et Michel Sales, *Bibliographie : Henri de Lubac, sj., 1925-1974*, Johannes Verlag, Einsiedeln, 1974.

Philippe NEMO :

L'Eternel et le féminin

En marge du « Ce que je crois » de Maurice Clavel

LE « Ce que je crois » de Maurice Clavel (1) a eu une trop large audience pour qu'il soit bien nécessaire ici de le présenter comme on fait d'un ouvrage sur lequel on veut tout d'abord attirer l'attention. Nous en discuterons seulement un passage difficile, qui nous donnera l'occasion de soulever le problème d'une critique du discours religieux par la psychanalyse. Ce n'est pas dire que cette critique ruine le moins du monde l'argumentation de Clavel : elle voudrait plutôt montrer la nécessité de corriger certaines images, pour que le fond de l'argumentation soit sauf.

La démarche du livre est en effet celle d'une recherche inquiète, sinieuse, dont le succès n'est acquis qu'au dernier moment. Et c'est seulement à quelques pages de la fin qu'en un dernier coup de théâtre survient l'illumination, la « clé » qui sauve tout et qui sauve rétrospectivement la démarche sinieuse elle-même. Cette clé, c'est l'Amour. Or, parce que cette notion sert de cheville en maint discours sur Dieu et qu'elle est l'outil grâce auquel on fait sauter, trop facilement peut-être, des portes dont on a en vain tenté de détailler les mécanismes, nous voudrions l'examiner une fois encore. Nous voudrions être sûr que son effet d'ouverture n'atteste pas un mécanisme inaperçu. Nommément : nous voudrions être sûr que le phénomène d'amour dont parle Clavel est bien *l'agapè* évangélique.

Citons le passage entier : « II ne faut pas trop parler de l'amour... Il faut le pratiquer. Et pourquoi ne pas dire, comme en amour charnel le faire? Et alors on n'a plus guère de mots... Ou très simples, indivisibles de l'acte, comme jaillis de lui et en retour le poussant à la joie parfaite de se connaître en son accomplissement, et d'attendre — et par là d'obtenir — qu'il recommence... Mots d'amour dans l'amour : Vérités dans la Foi. Au fait, n'est-ce pas cela, la clé? » (p. 264).

Les vérités, pour l'homme religieux, ne sont donc jamais plus stables, à prendre plus à la lettre, qu'un mot échappé dans l'amour. Mais celui-ci, sans ce mot, ne se « connaîtrait » pas « en son accomplissement », comme un rêve il s'oublierait. La foi, sans les vérités de la foi, n'est pas une lumière, mais un

éclair qui retourne à la nuit, de même que l'amour sans ses mots n'est qu'une pure violence. Le discours religieux est « indivisible » de l'acte de foi, mais, par le retour qu'il opère en cet acte, il l'empêche d'être sa propre vérité et son propre garant. Il le baptise, et c'est seulement ainsi nommée que la foi finit d'être un mouvement affectif aveugle, sans raison, et devient capable de se ressourcer. Foi et révélation ne sont pas deux moments séparés. Il faut de l'acte, et il faut du discours, — pour faire de l'Amour.

Prenons donc au pied de la lettre — plus peut-être que l'auteur ne le voudrait, mais à nos fins propres — la description par Clavel de l'« acte d'amour » (p. 271). La femme n'accepte pas tout d'abord ce qu'elle ressent comme une violence : l'homme doit prendre l'initiative. Mais cette non-liberté initiale lui vaut maintenant une liberté vraie : elle peut accepter de participer elle-même à l'acte jusqu'à son parachèvement, ou persister dans son refus. Qu'est-ce qui la décidera? — Un « mot d'amour », dit Clavel. Plus précisément : son « nom », prononcé amoureusement par l'homme, et grâce auquel la femme comprendra soudain que la violence qui lui fut faite n'était pas destinée à l'anéantir, mais à la « révéler » à elle-même. Il lui aura été dit « qui » elle « était » : ç'aura été pour elle une « révélation ». Ainsi un même processus initiatique commanderait l'instauration de la femme parmi le groupe des adultes qui procréent, et l'entrée du chrétien dans la communion de ceux qui ont reconnu leur filiation divine. Il y aurait une certaine homologie de structure entre les deux processus. L'un « illustrerait » l'autre « à merveille ». Il convient donc d'analyser la structure de l'image, et par là de l'interpréter. L'amour qu'elle illustre, est-ce bien celui qui est révélé au premier chef dans l'Évangile ?

Sa valeur d'illustration repose sur l'hypothèse que, dans l'acte d'amour, les mots d'amour ont la vertu de changer en substance, rétroactivement, l'acte sexuel, de le sauver d'être purement animal et d'en faire un acte d'« amour ». Pour savoir que penser de cet étrange futur antérieur, il convient peut-être de le poursuivre un temps de plus. Supposons que la femme, être charnel qu'elle est, ne veuille finalement pas autre chose, dans l'acte, que jouir — comme l'homme lui-même, d'ailleurs, bien magnifié ici par l'image clavélienne. Alors la suspension de son acceptation n'apparaîtrait plus nécessairement comme le moment d'une rupture, d'un passage de l'état d'animal à celui de personne humaine. Car cette hésitation est précisément la dernière seconde où une personne existe en son autonomie. Après, il y aura l'ultime moment où tout se mêlera de nouveau, où la personne disparaîtra. En sorte que le processus tout entier pourrait être interprété comme rien autre chose que la lutte d'un désir (un « rêve de repos par fusion », dit fort bien Clavel) et de ses instances de refoulement.

En ce cas, les « mots d'amour » ne marqueraient pas une césure, ce n'est pas quelqu'un ou quelque chose d'autre qui parlerait en eux, mais ils seraient véritablement « indivisibles de l'acte », qu'ils accompagneraient en le modulant. Ils seraient la version spécifique à l'homme d'un phénomène qui se rencontre dans le genre animal tout entier : ils ne seraient pas l'Autre de l'acte sexuel,

(1) Grasset, j310 p., 36 F.

ils seraient son rôle. Mais les vérités de la Foi, comprises sur ce modèle, seraient de même analogiquement le bavardage d'une conviction solidement implantée dans le psychisme du croyant. On croirait d'abord, par pure facticité d'éducation et de désir de repli dans cette éducation première; ensuite on monnaierait cette croyance par un long discours théologique qui la figure et la communique. Et ce discours ne pourrait être entendu que de ceux qui, eux-mêmes, croient, ou en qui du moins la croyance, actuellement sommeillante, est en fait préalablement présente. Là se limiterait son audience.

En définitive, il suffirait de contempler les danses animales de l'amour qui, en toute espèce, préludent à l'acte et font partie intégrante du processus de reproduction qui est la seule vraie fin de l'espèce, pour avoir une image « illustrant à merveille », pour reprendre l'expression de Clavel, la reproduction des Chrétiens par une société chrétienne. A prendre strictement l'analogie, les vérités de la Foi seraient nécessaires à la Foi comme les mots d'amour à l'amour, mais, pas plus que ceux-ci ne sont autonomes, quoi qu'ils semblent dire, par rapport à la loi finale de la reproduction, les vérités ne précéderaient ni ne fonderaient la Foi, qui reste une donnée première. Les mots d'amour, n'ajouteraient rien à l'amour, les vérités n'ajouteraient rien à la Foi. Et la « clé » n'ouvrirait rien.

ON s'interrogera au passage sur cet homme chrétien révélé à lui-même d'une façon si féminine. Quelle étrange ressemblance de l'homme acceptant de Dieu son salut à la femme acceptant de jouir par l'homme ! Elle perçoit bien qu'elle ne parviendra à ce bonheur charnel que si elle renonce à en être elle-même l'auteur. Comme l'homme se reconnaissant fils de Dieu, elle ne gagne sa « liberté » qu'en perdant son autonomie. Quel signe, quelle marque probante reste-t-il alors pour appeler « liberté » chez le chrétien ce qui est seulement flottement du vouloir chez la femme ? Est-elle libre quand, attendant tout de ce plaisir dont elle a d'ores et déjà les prémices, elle relâche la tension qui la tenait dans l'autonomie et s'abandonne ? Dorénavant, elle sera la servante de celui qui la tient par son corps. Ce qu'elle peut souhaiter de plus élevé en ce monde et qui abolira toute souffrance dans son effusion, elle sait qu'elle ne pourra l'obtenir que du bon vouloir gratuit de l'homme. Dès lors elle le flatte et le prie, contre lui aussi ses derniers restes de dignité nourrissent de sourdes vengeances. Cela a nom en psychanalyse : ambivalence et dépendance hystérique. L'hystérique, ici la femme, est le sujet d'un désir perpétuellement conflictuel : celui de s'abandonner à la violence de l'Autre qui tente sa chair, et celui d'essayer de détruire, pourtant, celui qui la détruit, pour échapper à la destruction.

Se peut-il qu'il y ait quelque chose de ces rapports-là entre Dieu et l'homme, lequel, parfois, s'abandonnerait à croire, parfois, mettrait toute son énergie intellectuelle à abattre son idole par l'acrimonie de son doute? Se peut-il que l'acceptation de l'amour divin ne soit que l'abandon des dernières barrières qui

retenaient la décharge d'une soumission consolante? Qu'au rebours, le refus de ce « rêve de repos par fusion », pourtant saint dans une autre perspective, soit ici le paradigme du péché? Se peut-il, pour le dire en un mot, que Dieu soit l'instance psychique qui permette à tout psychisme, masculin ou féminin, de réaliser un secret désir universel d'être femme, — désir dont la présence s'expliquerait, chez le plus masculin des hommes, par le fait qu'il fut d'abord l'enfant non-masculin d'un père masculin et continue donc de l'être en de certains moments de régression?

Ne feignons pas plus longtemps. Evidemment, cela ne se peut entre l'homme et Dieu. Mais là où cela se peut, il faut précisément conclure qu'on a affaire à un dieu qui est seulement le pôle imaginaire d'un désir ambivalent et hystérique. Avec une telle idole, de tels rapports peuvent s'établir : elle est fabriquée pour les permettre.

De ce qu'on peut ainsi manifestement maintenir, sur toute une section du chemin, le parallélisme de l'amour humain et de l'amour divin, deux attitudes possibles s'ensuivent, qu'il faut tenter tour à tour. La première est de remarquer que l'amour humain n'est à tout prendre pas moins mystérieux que l'amour divin, et que tant que les théoriciens de *l'érôs* n'auront pas fait une théorie vraiment scientifique de *l'érôs*, ce qu'ils sont loin d'avoir fait, — au vrai, cette théorie n'a pas progressé depuis Freud, — ils ne seront pas fondés à nier la transcendance de *l'agape* pour la seule raison que *l'érôs* présente avec celle-ci une troublante ressemblance. A notre théologie ancienne et éprouvée, ils seraient mal venus d'opposer leur brouillon de théorie.

La seconde attitude ne trahit pas la même méfiance. Elle consiste à formuler une théologie qui n'offre plus de prise à la présente critique. Elle implique donc, ou bien qu'on entreprenne de retrancher de la théologie de *l'agape* tout ce qui en elle est parallèle à *l'érôs*, ou bien, si l'on tient que leur parallélisme est nécessaire et que *l'érôs* lui-même peut être lu analogiquement, elle implique qu'on construise explicitement la grille qui permet une telle lecture analogique, au lieu de se fier aux connotations si dangereuses de l'image.

QUEL est donc ce défaut de l'image clavélienne qui lui vaut, malgré l'intention manifeste de l'auteur, notre interprétation « érotique »? Que lui manque-t-il pour être capable d'illustrer adéquatement l'amour chrétien ?

Il nous semble que l'« amour » qu'elle illustre se caractérise, structurellement, par sa « dualité » : les « partenaires » y sont face à face. Or nous pensons que tout amour duel est narcissique et spéculaire : ses deux dimensions n'en font qu'une. Tout amour duel est solitaire. Bien loin d'attester une distance, il fantasme une fusion. Il a assurément pour fin d'atteindre l'« autre », mais cet « autre », malgré son apparence d'étrangeté, qui lui vaut de n'être possédé que grâce aux ruses que nous avons vu se déployer tout à l'heure, est une fiction

de celui qui désire. De fait, la vie et la pratique de la psychanalyse montrent que tous les désirs se ressemblent. Le fond biologique d'où ils surgissent est comme un cône : plus grand près de son embouchure qu'en son fond. Un approfondissement vers ce fond est un resserrement. En son fond, le désir est répétition et mort. L'amour comme désir n'ouvre pas à l'Autre de la transcendance.

L'Écriture et les textes sur *l'agapè* n'invitent pas particulièrement à penser l'amour selon cette structure. Tout au contraire, l'Amour est trinitaire : nul n'aime Dieu s'il n'aime son prochain, nul n'aime son prochain s'il n'aime Dieu; il ne fait que les désirer, et par conséquent se désirer soi-même. Il donne libre cours à une *libido* (ou à une autre force vitale, comme il plaira de la nommer) qui le conduit à enfler son corps de désir. Il se replie dans l'absolue intériorité de son désir où il se répète et dont il ne peut attendre nulle initiation à autre chose que lui-même. Jusqu'à un certain point, le désir ou « amour » humain est l'inverse exact de l'amour religieusement inspiré.

Ici, une remarque terminologique s'impose. On traduit « *agapè* » par « amour », mais on a peut-être tort, s'il est vrai que ce mot implique dans la langue moderne un rapport duel et finalement un rapport sado-masochiste de domination et d'esclavage. On pourrait, il est vrai, soutenir qu'à l'inverse la langue moderne gâche le mot d'« amour » quand elle le fait servir à signifier l'acte sexuel. Mais la frontière n'est pas à situer entre le charnel et le non-charnel; un amour non-charnel peut être structuré comme ce rapport de domination et d'esclavage que nous voulons ranger sous la catégorie de *l'érôs*; un amour peut être « platonique » et seulement « érotique ». En cela la langue familière n'a pas tort, qui voit une continuité entre l'amour-sentiment et l'amour sexuel. La frontière ou la rupture est ailleurs : elle sépare un amour centré sur le corps d'un désir, que cet amour s'accomplisse charnellement ou qu'il se prolonge au plan sentimental, et un amour trinitaire, qui ne se définit nullement par sa non-sensualité.

La Vulgate traduisait « *agapè* » par « *caritas* », qui passe en français dans « charité ». Il y aurait peut-être quelque bénéfice à préférer souvent ce mot dans la théologie à celui d'amour et à sa détestable homonymie. Pourquoi ? Sans doute parce que la première connotation de la « charité » n'est pas, comme pour l'amour, la décharge d'une affectivité qui s'abandonne, mais au contraire l'effort d'une volonté à qui une secrète inspiration commande de brimer le désir, et qui ne s'abandonne ensuite qu'en continuant à se contrôler. C'est la répression ou la réprimande du désir qui inaugure le processus de l'amour. Elle est toujours nécessaire, si l'aimé doit être pris en compte pour lui-même et non pour sa valeur instrumentale. Inversement, l'aimant peut s'apparaître à soi-même alors comme le sujet capable de ce renoncement : la charité crée en lui la personne, et lui enseigne qu'il n'est pas identique à ce corps du désir qui est en lui sans être lui. C'est alors qu'elle le « révèle » à lui-même et lui apprend qui il est, tandis que le mot d'amour de Clavel ne révélait la femme que comme corps capable de désir — ou comme individu capable de l'engendrement que réclame l'espèce.

Ce sont là sans doute encore des images et des manières de parler, qu'il faudrait fixer par une théologie rigoureuse de la Trinité, théologie qui doit être l'objet de nos recherches. Mais toute image emporte avec elle des images concomitantes et leur ensemble trahit le souci de celui qui les met en scène. Nous dirons que l'imagerie de Clavel, dans ce court passage de son livre, semble ne pas exprimer le souci de la communion chrétienne, et fait apparaître *a contrario* sa démarche comme une « aventure intérieure », bien dans la tradition d'un certain existentialisme français. Elle la relativise, et sans la rendre moins exemplaire en elle-même, elle affaiblit sa valeur d'enseignement.

Car le problème est bien celui de l'enseignement. Quelle langue parler aujourd'hui pour porter au loin la Parole? Il nous semble, mais ce n'est peut-être qu'une impression et une préoccupation personnelles, qu'on devrait « dépsychologiser » le plus possible les discours sur Dieu, ou du moins en exclure la référence non-critique au jeu des sentiments humains. Qu'on devrait éviter par-dessus tout de laisser se répandre l'image d'un chrétien sans force et tenté par les délices de la féminité. Développer toute une psychologie en espérant donner par là une image du Royaume, c'est faire comme si l'époque contemporaine n'avait rien démonté des mécanismes de la psychologie. C'est s'adresser délibérément aux plus ignorants de nos contemporains, ceux que n'a pas pénétrés cette percée, bonne en soi, de la connaissance. C'est vouloir n'être entendu que des plus nostalgiques. Or, on n'aime pas les faibles. Ou bien si, au contraire, on les aime, c'est par l'effet d'une attirance d'une espèce peu recommandable : celle que gouverne la régression. La gloire de Dieu n'y trouve pas son compte.

Au demeurant, ce n'est évidemment plus à Clavel que nous songeons ici. Loin d'être « sentimental », son livre manifeste une volonté parfaitement affirmative. Il prend l'initiative d'un certain nombre de thèses vraiment originales qui auront ici leur commentaire quand le moment sera venu. Mais élaguer une branche morte, c'est attester que l'arbre est foisonnant et fort.

Philippe NEMO

Philippe Nemo est né à Paris en 1949; Ecole Normale Supérieure de Saint-Cloud en 1969; C.A.P.E.S. de philosophie et doctorat : *L'homme structural* (Grasset, Paris 1975); écrit au *Nouvel Observateur*; marié, deux enfants.