

COMMUNIO

REVUE CATHOLIQUE INTERNATIONALE

BAPTÊME ET ORDRE

L'UN ET L'AUTRE SACERDOCE

« Dans l'unité de la foi et du baptême, toute dignité est commune;... le signe de la croix fait des rois de tous ceux qui ont été régénérés dans le Christ, et l'onction du Saint-Esprit les consacre tous comme prêtres. »

Léon le Grand,
Sermons, IV, 1

Le ministère comme tel est dans l'Église du Christ un simple instrument de médiation, inventé et produit substantiellement par l'amour du Christ, dont la grâce vient couronner, chez le ministre, l'effort personnel d'imitation du Christ, lorsque le Seigneur de l'Église vient l'habiliter à remplir un service christiforme dans l'Église. Il se produit alors cette merveille : souligner la distance qui sépare le serviteur de son Seigneur, c'est en même temps le rattacher comme un instrument à l'agir du Seigneur.

Hans-Urs von Balthasar,
La Gloire et la Croix, Tome 1, Chapitre 6.

Sommaire

ÉDITORIAL

Georges CHANTRAINE : **L'un et l'autre sacrement.**

9

S'il est attesté dans la Tradition que Baptême et Ordre ont été très tôt distingués, il importe d'en souligner le motif théologique pour comprendre le rapport entre le sacerdoce royal ou sacerdoce commun des baptisés et le sacerdoce ministériel. C'est le sacerdoce unique du Christ s'offrant à son Père qui fonde l'un et l'autre sacerdoce, et c'est parce qu'elle a mission de transmettre un tel mystère – un Dieu livré sacramentellement – que l'Église est elle-même communion sacramentelle.

THÈME

Daniel BOURGEOIS : **L'unique sacerdoce de Jésus-Christ,**

15

le sacerdoce des baptisés et le sacerdoce ministériel.

L'Église, en tant que Corps du Christ, est bien un « peuple de prêtres ». Tous les baptisés constituent une royauté sacerdotale, en tant qu'ils représentent l'union intime de l'homme avec Dieu et sa participation filiale à la vie trinitaire. Le sacerdoce ministériel montre quant à lui l'origine transcendante de la vie ecclésiale, signifiant ainsi que l'Église ne peut se constituer par elle-même, mais seulement grâce à l'oeuvre de salut accomplie par le Christ.

Adrian SCHENKER : **Un royaume de prêtres?**

33

Selon le texte hébreu de l'Exode, le peuple d'Israël est saint parce qu'il est gouverné par les prêtres. Mais son élection confère à tout ce peuple la dignité sacerdotale vis-à-vis des nations païennes, devenant ainsi le « royaume de prêtres » annoncé par Isaïe. La Septante développe largement ce thème, qui constituera le fondement de la réflexion néotestamentaire sur le sacerdoce universel des baptisés.

Benoît-Dominique de la SOUJEOLE : L'unité de l'Église.**43**

Il ne faut pas durcir la distinction entre l'Église comprise comme institution, représentée par la hiérarchie sacerdotale, et l'Église comme espace de communion entre les fidèles. Structure et communion sont deux aspects de la même réalité ecclésiale, la réalité de grâce est présente dans les moyens qui la communiquent. La charité qui permet à l'Église d'être une est communiquée de l'intérieur par la médiation du sacerdoce ministériel.

C. Van VLIET : Ministère et charisme chez Yves Congar : l'ecclésiologie entre christologie et pneumatologie.**61**

Le Père Congar n'a pas proposé une théologie systématique du ministère. Il souligne cependant deux réductions possibles : un modèle essentiellement institutionnel et juridique d'une part, une vision plus subjective, où s'estompent les réalités visibles, d'autre part. Car ministère et charisme ne peuvent être considérés isolément, tous deux vivent conjointement du Christ et de l'Esprit pour constituer une Église à la fois visible et invisible, signe et sacrement de salut pour tous les hommes.

Joseph DORÉ : Les diacres dans l'Église.**73**

En restaurant un diaconat permanent, le Concile Vatican II retrouve dans la tradition apostolique la plus ancienne un ministère ecclésial qui appartient constitutivement au sacrement de l'ordre. Reviviscence en pleine expansion qui suscite la réflexion sur la vie de l'Église et sur le rôle qu'y tiennent les diacres. A l'image du Christ serviteur, ils sont ordonnés en vue du service... dont la triple dimension – liturgie, parole, charité – reste toujours à ajuster.

SIGNETS**Cardinal Godfried DANNEELS : La liturgie trente ans après le Concile.****85**

Les profondes modifications liturgiques apportées par Vatican II permettent une plus grande participation des fidèles et une meilleure compréhension des symboles. Cependant, l'homme ne peut prendre possession de la liturgie, sous peine de la dénaturer et d'en faire une pure activité humaine, une « autocélébration » de la communauté. La liturgie sert d'abord à rendre présents les mystères de l'histoire du salut, les paroles et les actes du Christ, et par elle l'homme doit retrouver cette attitude contemplative qui seule permet de recevoir les dons de Dieu dans toute leur plénitude.

Saverio SIMONELLI: Idées religieuses dans la littérature anglaise au cours des deux derniers siècles.**99**

Dans la culture britannique des deux derniers siècles, marquée par l'utilitarisme et le réalisme, la pensée chrétienne devient un signe de contradiction, en montrant que la beauté, bien que n'étant pas un absolu en soi, est le signe de quelque chose de plus grand que l'homme. Dès qu'il reconnaît sa dépendance face à Dieu, le poète chrétien peut ainsi se reconnaître comme participant à son oeuvre créatrice et la faire découvrir à ses contemporains, dans les enseignements de la nature comme dans la splendeur de la vérité.

Augustin DIBI KOUADIO : Le christianisme en Afrique : se convertir à l'universel ?**117**

La disponibilité – ouverture à l'autre et désir intense de communion – semble avoir prédisposé l'Afrique à accueillir le christianisme. Cependant, devant les violences qui la déchirent, on peut se demander si la parole du Christ s'y est profondément enracinée. Sans doute l'homme africain, faute d'une conscience critique des faiblesses de sa culture, ne s'éprouve-t-il pas assez en son infinie liberté, liberté qui ouvre à la conversion et à la transfiguration des limites de la nature.

Collection COMMUNIO-FAYARD

encore disponibles

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

Chez votre libraire

Georges CHANTRAINE

Éditorial

Baptême et Ordre L'un et l'autre sacrement

La partie thématique du présent numéro traite du sacrement du baptême *et* du sacrement de l'ordre. Elle ne concerne donc ni le choix de devenir chrétien, ni le choix d'un état de vie, mariage, sacerdoce ou vie consacrée, ni l'exercice d'un ministère. Il s'agit du rapport entre deux sacrements, entre celui qui initie la vie chrétienne¹ et celui qui fait devenir diacre, prêtre ou évêque². Le sacrement de confirmation est ici sous-entendu³, car le baptisé reçoit normalement la confirmation⁴ et qui est ordonné doit avoir été confirmé⁵.

Pour devenir chrétien, il est nécessaire dans les circonstances ordinaires de la vie de recevoir le baptême et on ne peut exercer le diaconat, le presbytéral ou l'épiscopat sans l'ordination. Dès sa première prédication, tenue à Jérusalem après le don de l'Esprit-Saint, saint Pierre exhorte ses trois mille auditeurs à se faire baptiser : « Repentez-vous, et que chacun de vous se fasse baptiser au nom de Jésus-Christ pour la rémission de ses péchés et vous recevrez alors le don du Saint-Esprit. » (*Actes 2, 37-38*) Pierre obéit ainsi au Seigneur :

1. Lire *Laïcs et baptisés* dans *Communio* 1979/2.
2. Lire *Les prêtres* dans *Communio* 1981/6.
3. Lire *La confirmation* dans *Communio* 1982/5.
4. Canon du Code de droit canonique, n° 889, 891.
5. Canon du Code de droit canonique, n° 1033.

« Allez donc, de toutes les nations faites des disciples, les baptisant au nom du Père et du Fils et du Saint-Esprit » (*Matthieu 28, 19*). Le sacrement de l'ordre, lui, n'est pas nommé dans nos Écritures. Cependant, saint Paul et les Actes connaissent des évêques, des prêtres ou des diacres. Dans sa première *Lettre aux Corinthiens*, qui date des environs de 95, saint Clément, évêque de Rome, qui se désigne comme « presbytre » (ainsi du reste que Pierre l'avait fait dans sa première lettre), décide d'exclure de leurs fonctions des « presbytres », qui ont provoqué des troubles dans leur communauté. Il est écouté et sa lettre sera conservée dans cette Église. Peu après, au début des années 100, l'évêque d'Antioche, saint Ignace, se réfère à une Église organisée sur le fondement de l'évêque, aidé de prêtres et de diacres. Son témoignage ne fut pas réfuté, comme s'il avait inventé quelque nouveauté. Il atteste une organisation déjà pratiquée. Au début du III^e siècle, Hippolyte de Rome nous fournit une « Tradition » liturgique qui porte son nom ; celle-ci livre les liturgies d'ordination des évêques, des prêtres et des diacres. Il est évident qu'une telle Tradition remonte au siècle précédent. Les témoignages d'Ignace d'Antioche et d'Hippolyte revêtent une telle importance qu'on les a soupçonnés d'avoir été trafiqués. Cependant ils résistent aux critiques qui leur ont été adressées. Unanime, l'Église tant en Orient qu'en Occident, a donc reçu comme sacrements aussi bien le baptême que l'ordre.

Il en fut ainsi jusqu'au XVI^e siècle. Tout en mettant en lumière la condition nouvelle de l'homme ayant accédé à la foi par le baptême, les réformateurs, Luther, Calvin et d'autres, ont ignoré une telle tradition constante de l'Église et refusé d'accorder leur valeur sacramentelle à l'épiscopat, au presbytérat et au diaconat. Peut-être le document de Lima sur le baptême, la confirmation et le ministère (1982)¹ et d'autres documents ultérieurs, bilatéraux ou multilatéraux, permettront-ils aux autorités concernées d'affirmer dans l'unité une Tradition que Vatican II a confirmée, en levant un doute de l'Église latine sur la sacramentalité de l'épisco-

1. Centurion-Presses de Taizé, 1983.

pat¹ et en rendant toute sa dignité à la condition de baptisé².

Du côté catholique, après Vatican II et souvent dans un contexte œcuménique, certains théologiens ont tâché de rapprocher la position catholique des positions protestantes. C'est louable. Toutefois, parmi eux, quelques-uns ont employé des moyens moins adaptés. Le plus justement célèbre est le Père F. Schillebeeckx, o.p. Il a en effet essayé d'atténuer la différence essentielle entre le sacrement de baptême et celui de l'ordre ;. De son côté, depuis au moins dix ans, un professeur de la Faculté catholique de théologie de Strasbourg, Alexandre Faivre, répète que le sacrement de l'ordre se serait distingué du sacrement du baptême pour des motifs sociologiques⁴. Ni l'un ni l'autre ni aucun de leurs sympathisants ne représentent la position catholique, car les deux sacrements se sont distingués très tôt, pratiquement dès l'origine, pour un motif théologique.

L'objet propre de la partie thématique de ce numéro est précisément de considérer ce motif et d'en montrer la force. Ainsi le fait lui-même de la distinction entre les deux sacrements se trouvera comme confirmé. Pareille distinction s'origine dans le

1. Cf. la Constitution dogmatique sur l'Église *Lumen gentium* : « Le saint Concile enseigne que, par la consécration épiscopale, est conférée la plénitude du sacrement de l'Ordre, que la coutume liturgique de l'Église et la voix des saints Pères désignent en effet sous le nom de sacerdoce suprême, de sommet du ministère sacré. »

2. Ch. II et ch. IV de la même constitution sur l'Église.

3. Dans la même constitution, on lit : « Le sacerdoce commun des fidèles et le sacerdoce ministériel ou hiérarchique, bien qu'ils diffèrent par leur essence et non par leur degré seulement, sont cependant ordonnés l'un à l'autre... » (10); lire à ce sujet l'article de Daniel Bourgeois signalé à la n. 1 p. 12.

4. Avec justesse, Bernard Joassard, rendant compte dans la *Nouvelle revue théologique*, 116/4/1994, de A. Faivre, *Ordonner la fraternité* (Pouvoir d'innover ou retour à l'ordre dans l'Église ancienne), « s'interroge pour savoir si l'auteur ne réduit pas le développement du dogme et ses prolongements institutionnels au développement historique qui aurait amené l'Église à adopter telles institutions plutôt que telles autres sans un fondement théologique fidèle à l'Évangile mais bien avec un fondement purement idéologique ». Dans mon *Les laïcs, chrétiens dans le monde* (Paris, Fayard, 1987), j'avais émis la même critique.

sacerdoce du Christ. Jésus, notre Seigneur, le Messie, est prêtre parce qu'il incarne sa filiation divine précisément dans son sacerdoce : il est, en effet, capable de s'offrir parce que de toute éternité il s'offre à son Père en recevant de lui sa personne et ce qu'il est. L'auteur de *l'Épître aux Hébreux* l'affirme avec force¹. Un tel sacerdoce, qui ne possède aucune origine humaine, « abolit » le sacerdoce d'Aaron et la loi qui l'établit (*Hébreux* 7, 11-19)². Il rend capable de participer à la propre offrande ceux qui croient dans le Seigneur Jésus, Fils de Dieu (*Hébreux* 10, 9, 14). Il crée un sacerdoce royal, qui est commun, puisqu'il est accordé à tous les chrétiens, et *personnel*, parce qu'il unit chaque fidèle au Grand Prêtre, le Christ³. Si l'on est attentif à tout le fait chrétien, attesté aussi dans *l'Épître aux Hébreux* (13, 7), un tel sacerdoce se manifeste aussi dans les apôtres et dans leurs successeurs, qui sont évêques, prêtres et diacres, ainsi que nous venons de le dire. Pourquoi ? Pour que reste présent dans l'Église le sacerdoce du Christ dans son *origine* même. Certes, les chrétiens sont fils adoptifs par leur baptême. Mais l'origine filiale du sacerdoce du Christ se manifeste expressément par le sacerdoce ministériel, transmis par les apôtres. Ainsi grâce à la distinction entre baptême et sacerdoce ministériel se présente l'unique réalité du Christ, Fils de Dieu et Grand Prêtre. Qu'on le veuille ou non, réduire un des deux termes, baptême ou sacerdoce ministériel, revient à réduire cette unique réalité du Fils incarné. Et réciproquement tout affaiblissement de la foi en le Fils de Dieu incarné entraîne un détachement des deux sacrements du baptême et du sacerdoce ministériel.

En raison même de cette dernière réalité, la condition entièrement nouvelle du chrétien et le sacerdoce ministériel sont reçus de manière sacramentelle dans l'Église. Car, puisqu'il se donne lui-même, le Christ est le mystère de Dieu livré sacramentellement. Dans la mesure où elle reçoit la mission de livrer

1. Lire Daniel Bourgeois, *L'unique sacerdoce de Jésus-Christ, le sacerdoce royal des baptisés et le sacerdoce ministériel*.

2. Sur le sacerdoce dans l'Ancienne Alliance, lire la présentation d'Adrian Schenker, o.p.

3. Avec force, sœur Marie de la Trinité a insisté sur ce caractère personnel du sacerdoce des fidèles (*Filiation et sacerdoce des chrétiens*, coll. – Le Sycomore, Paris-Namur, Lethielleux, Culture et Vérité, 1986, ch. IV).

un tel mystère, l'Église possède en son fond une réalité sacramentelle. On peut dès lors dire, selon l'expression de C. Van Vliet, qui nous présente brièvement une excellente ecclésiologie du cardinal Yves Congar, qu'elle est une « communion sacramentelle » : elle transmet ce qu'elle a reçu et ce qu'elle est dans le Christ. Elle le fait par les sacrements, qui sont au nombre de sept. Pour rendre les hommes fils adoptifs de Dieu, l'Église leur demande de croire en Jésus-Christ Fils de Dieu et de recevoir dans la foi la vie divine par le sacrement du baptême. À ceux qui acceptent de suivre les Apôtres, elle demande de recevoir la capacité de servir leurs frères chrétiens grâce au sacrement de l'ordre.

Une telle réalité est sacramentelle pour nous parce que nous avons à devenir ce que Dieu a fait de nous par les sacrements : le don sacramentel oriente notre destinée. À nous d'y être fidèles ou, éventuellement, de l'abandonner, voire de le rejeter. Ainsi dans le don sacramentel est contenue la réalité définitive, celle dont nous vivons toujours. Cela distingue l'Église de la société humaine, de quelque manière que cette dernière se mélange à l'Église ou que l'Église se laisse mêler d'humanité¹. L'Église est la seule société qui offre vraiment aux hommes la réalité définitive, la vie éternelle, dès cette terre. Elle l'offre de manière sacramentelle, parce que la terre n'est pas le ciel, parce que nous avons à faire nôtre ce que nous recevons sacramentellement. Aussi est-elle à la fois une société organique et le corps mystique du Christ, est-elle visible et invisible, est-elle pèlerine autant que remplie de la présence de Dieu et des Saints.

Georges Chantraine sj. Né en 1932, entré dans la Compagnie de Jésus en 1951, prêtre en 1963. Docteur en philosophie et lettres (Louvain) ; docteur en théologie (Paris). Professeur à la faculté de théologie jésuite de Bruxelles; recteur de la faculté de théologie de Lugano (1992-1995). Dernières publications : *Les laïcs, chrétiens dans le monde*, Paris, Fayard, 1987 ; *L'expérience synodale. L'exemple de 1987*. Paris, Lethielleux, 1988 ;

« Guide de lecture », dans H.U. von Balthasar, *Les grands textes sur le Christ*. Paris, Desclée, 1991. Cofondateur de l'édition francophone de *Communio* et membre de son comité de rédaction. Cofondateur de l'Association des manuels de Théologie Catholique (Amateca). Expert au synode de 1987 sur les laïcs. Expert de la Congrégation pour le clergé (depuis 1995).

1. Dans son article : *L'unité de l'Église*, Benoît-Dominique de La Soujeole le souligne fortement.

Daniel BOURGEOIS

L'unique sacerdoce de Jésus-Christ, le sacerdoce royal des baptisés et le sacerdoce ministériel

Les temps sont durs...

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

ABONNEMENT DE SOUTIEN

(voir conditions page 131)

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

I. Comment se pose le problème?

« Ce n'est pas le Christ qui s'est attribué à lui-même la gloire de devenir grand prêtre, mais il l'a reçue de celui qui a dit : « Tu es mon Fils, moi, aujourd'hui, je t'ai engendré ». Comme il est dit encore ailleurs : « Tu es prêtre à jamais selon l'ordre de Melkisédech ». [...] Après avoir été rendu parfait, il est devenu pour tous ceux qui lui obéissent principe de salut éternel, puisqu'il est salué par Dieu du titre de grand prêtre selon l'ordre de Melkisédech. »

Ce texte de *l'Épître aux Hébreux* (5, 5...10), comme bien d'autres de cette même lettre ainsi que de nombreux passages du Nouveau Testament (*Jean* 17, 17-19 ; *Romains* 8, 29-30 et 38-39 ; 5, 18-19 ; *Philippiens* 2, 8-11 ; *1 Timothée* 2, 5-6 ; *1 Pierre* 1, 18-19 ; etc.) nous renvoient toujours à la même affirmation centrale de notre foi : c'est dans le Christ, Verbe incarné, que s'est manifestée la plénitude du sacerdoce comme capacité réelle de médiation et de réconciliation entre Dieu et les hommes. Dans et par le Christ, Fils éternel manifesté dans notre chair, s'est accompli notre salut, c'est-à-dire que nous a été donnée par pure grâce et en plénitude la capacité de vivre dans l'amitié divine, selon l'adoption filiale. Tout ce que le sacerdoce de l'Ancienne Alliance manifestait de façon partielle, symbolique et sur le mode d'une réitération incessante, le Christ, unique grand prêtre et unique médiateur l'a réalisé de

façon plénière, réelle et « une fois pour toutes » (*eph'apax* voir *Hébreux* 7, 25 ; etc.). Et c'est précisément par la participation de tous les croyants à ce sacerdoce unique et plénier du Christ que nous sommes sanctifiés :

« Vous vous êtes approchés de la montagne de Sion et de la cité du Dieu vivant, de la Jérusalem céleste et de myriades d'anges, réunion de fête et de l'assemblée des premiers-nés qui sont inscrits dans les cieux, d'un Dieu, Juge universel et des esprits des justes qui ont été rendus parfaits, de Jésus, médiateur d'une alliance nouvelle... » (*Hébreux* 12, 22-24).

Si donc les écrits du Nouveau Testament citent à plusieurs reprises *Exode* 19, 6 dans la traduction de la *Septante* : « Vous êtes une race élue, un sacerdoce royal, une nation sainte, un peuple acquis » (*1 Pierre* 2, 9 ; cf. *Apocalypse* 1, 6 ; 5, 10 et 20, 6)¹, c'est pour signifier que *tous* les fidèles du Christ, de par leur condition même de croyants et de disciples, en vertu même de leur appartenance au grand prêtre de l'alliance nouvelle qui les a sauvés et établis dans la filiation divine, constituent un sacerdoce royal ou une royauté sacerdotale : ils forment un corps ou une structure « politique », un *basileion* dont l'exercice de gouvernement n'a pour but exclusif que la sainteté, comme il en va du sacerdoce ancien dont l'exercice a pour but de *sanctifier* les membres de l'assemblée cultuelle. C'est donc que *l'ensemble du peuple* est devenu sacerdotal, non par lui-même mais par la grâce de la Pâque de son Seigneur, comme le montre par exemple saint Thomas d'Aquin à propos du caractère baptismal :

« Le caractère sacramental est une certaine participation du sacerdoce du Christ dans ses fidèles (*quaedam participatio sacerdotii Christi in fidelibus ejus*); par là, de même que le Christ a le pouvoir plénier du sacerdoce spirituel, ses fidèles lui sont configurés en ce qu'ils participent à un certain pouvoir spirituel vis-à-vis des sacrements et de ce qui relève du culte divin (*participant aliqualem spiritualem potestatem respectu sacramentorum et eorum quae pertinent ad divinum cultum*) ; c'est pour cela qu'il ne convient pas au Christ d'avoir un caractère :

1. Voir dans ce même cahier l'histoire de ce verset d'*Exode* 19, 6 par A. Schenker.

son pouvoir sacerdotal est au caractère ce que l'être plénier et parfait est à l'être participé. » (III', q. 63, art. 5, *responsio*; trad. fr. de A.-M. ROGUET, *Les Sacrements*, dans la *Somme Théologique*, édition de la Revue des Jeunes, Paris, 1945, p. 117, légèrement modifiée).

Or, si l'on regarde la vie concrète des Églises (surtout dans les traditions catholique et orthodoxe), on constate que le *vocabulaire* sacerdotal s'applique de façon privilégiée à certains membres du peuple, que l'usage courant des vocables ayant trait au sacerdoce ne semble pas concerner l'ensemble des baptisés et que, dans la *réalité* quotidienne de la vie ecclésiale, tout se passe comme si le clergé avait un rôle très comparable à celui qui nous est décrit dans l'Ancien Testament (qu'on se reporte à l'ensemble du *Lévitique* pour mesurer l'importance des prêtres et des lévites dans la vie cultuelle du peuple d'Israël : on verra à quel point leur rôle de médiateur entre Dieu et les autres membres du peuple est souligné). Inutile d'insister sur le fait que, dans la tradition pastorale occidentale, surtout depuis la Réforme grégorienne, se fit sentir de plus en plus le poids de ce qui fut nommé plus tard le cléralisme, c'est-à-dire le fait que les clercs (évêques, prêtres et religieux) assument dans sa quasi-totalité la responsabilité de la conduite des « affaires » de l'Église. Plus profondément encore, si l'on remonte aux origines de l'Église, on voit comment, dès l'époque d'Hippolyte, la manière de présenter le ministère aussi bien épiscopal que presbytéral relève d'une vision inspirée aussi, tant au plan conceptuel que réel, de l'Ancien Testament.

On sait comment, dans les dernières décennies, surtout à la suite du Concile Vatican II et en raison d'une situation pastorale de plus en plus difficile à gérer par suite du manque de prêtres (la « crise des vocations »), le problème ne se pose plus maintenant de façon théorique mais dans l'urgence réelle et pratique de la vie des communautés : une unité de communion ecclésiale comme la paroisse peut-elle vivre et durer sans la présence d'un ministre ? La question se formule aujourd'hui souvent en termes, voire en conflits de pouvoirs : quel est le « pouvoir » des laïcs ? Dans quelle mesure peuvent-ils remplacer les prêtres ? Par réaction contre la Réforme qui avait affirmé de façon très polémique le sacerdoce universel de tous les baptisés, la théologie catholique post-tridentine – principalement sous l'influence d'un de ses grands pionniers le jésuite Robert

Bellarmin – n'a-t-elle pas accentué une situation de tension entre « les deux sacerdoxes », celui des baptisés et celui des ministres, au point de dévaloriser le premier pour mieux affirmer le second, face à la théologie réformée? L'existence au sein de l'Église d'un corps hiérarchique (les ministres ordonnés selon les trois degrés de l'épiscopat, du presbytérat et du diaconat) ne constituerait-elle pas une déviance dans l'histoire concrète de l'Église qui, au lieu de reconnaître la primauté et la vérité du sacerdoce royal des baptisés, aurait préféré, pour mieux garder la cohésion et l'unité de foi et de charité, restreindre la réalité du sacerdoce à l'exercice d'une autorité hiérarchique encadrant et contenant les errances possibles des consciences individuelles ou des mouvements de tendance? Dès lors, pourquoi préserver à tout prix une spécificité sacramentelle des ministères ordonnés? Pourquoi ne pas confier à tour de rôle la présidence cultuelle de l'assemblée, la prédication, la présidence et le gouvernement de la communauté à ceux ou celles qui ont un minimum de formation théologique et de compétence pratique en ces domaines, par simple décision comme on le fait par des « lettres de mission »? Autant de questions dont l'urgence a été mise en évidence dans la problématique qui anime les diverses contributions du présent numéro de *Communio*.

II. Le principe de solution : *Lumen Gentium* n° 10

Pourtant, il n'est pas sans intérêt de remarquer que le Concile Vatican II, dans la Constitution dogmatique sur l'Église, *Lumen Gentium*, a donné les points de référence dogmatiques et ecclésiologiques fondamentaux qui permettent d'ébaucher une solution théologique à cette question : en proposant aux chrétiens une vision de foi fidèle à la tradition, il permet à l'intelligence croyante de donner, autant qu'il est possible, une compréhension de cet aspect du mystère de l'Église qui s'offre à nous dans l'existence d'un peuple structuré hiérarchiquement par un corps épiscopal ayant pour collaborateurs des prêtres et des diacres.

« Le sacerdoce commun des fidèles et le sacerdoce ministériel ou hiérarchique, bien qu'il y ait entre eux *une différence essentielle et non seulement de degré*, sont cependant ordonnés

l'un à l'autre : l'un et l'autre en effet, chacun selon son mode propre, participent de l'unique sacerdoce du Christ »¹

Le Concile veut affirmer clairement qu'il y a *deux sacerdoxes*, un sacerdoce commun à tous les fidèles et un sacerdoce ministériel ou hiérarchique. Il serait donc vain et même dénué de sens, sous prétexte de vouloir revaloriser le sacerdoce commun, de chercher à restreindre ou à supprimer le sacerdoce ministériel. Mais alors, la question semble encore plus difficile à résoudre : comment, en partant des affirmations scripturaires que nous avons citées, en est-on venu à la mise en œuvre de deux sacerdoxes? Et, si le texte conciliaire affirme qu'il existe entre eux « *une différence essentielle et non seulement de degré* », comment concevoir leur distinction et leurs relations mutuelles? En clair, s'il y a différence d'essence entre eux, n'a-t-on pas inventé un second « sacerdoce » pour les « besoins de la cause », une entité ministérielle et hiérarchique qui se parerait du prestige du personnel clérical, phénomène classique dans la plupart des religions dites naturelles, à seule fin de limiter les prétentions des baptisés dans l'exercice de leur liberté d'enfants de Dieu, participant au culte plénier dont le Christ pascal est le grand prêtre?²

Si l'on veut vraiment comprendre comment et pourquoi le sacerdoce ministériel est nécessaire, il faut repartir de la question de l'Église, car c'est d'une question d'identité ecclésiale

1. *Lumen Gentium* § 10, traduction édition bilingue *Concile oecuménique Vatican II, Constitutions, Décrets, Déclarations, Messages*, Le Centurion, Paris, 1967, p. 29. Ce texte est cité dans *Pastores dabo vobis*, § 17.

2. On notera que cette critique et ce soupçon étaient déjà présents dans la pensée de B. Spinoza lorsqu'il écrivait le *Tractatus theologico-politicus* et dans celle de F. Dostoïevski dans la célèbre parabole du Grand Inquisiteur de son roman *Les frères Karamazov*. L'existence d'un sacerdoce ministériel et hiérarchique dans l'Église est une réelle pierre d'achoppement au cœur même de la tradition philosophique et culturelle de l'Occident. Ce n'est pas simplement un point annexe et purement interne d'ecclésiologie catholique. En fait, comme on le verra, il s'agit de la question du statut de la vérité (révélée ou simplement accessible à l'esprit Mimant) dans la société : dès que la subjectivité humaine devient par elle-même (Heine) fondement de la certitude, l'idée même d'un sacerdoce hiérarchique devient une anomalie philosophique, sociale et politique qu'il faut absolument faire disparaître.

que nous traitons, non que l'identité de l'Église tienne à l'existence et au profil de son clergé, mais l'Église du Christ ne serait pas l'Église si elle n'était structurée hiérarchiquement par un sacerdoce ministériel. C'est ce qu'il nous faut maintenant mettre en évidence.

III. Église : communion et sacrement

L'Église est une communion : c'est dans cette perspective que nous semble pouvoir être lu le début de *Lumen Gentium* :

« L'Église étant, dans le Christ, en quelque sorte le sacrement, c'est-à-dire à la fois le signe et le moyen de l'union intime avec Dieu et de l'unité de tout le genre humain (*intimae cum Deo unionis totiusque humani generis unitatis*)... Le Père éternel, par la disposition absolument libre et mystérieuse de sa sagesse et de sa bonté, a créé l'univers ; il a décidé d'élever les hommes à la communion de sa vie divine (*homines ad participandam vitam divinam elevare decrevit*)... Ainsi l'Église universelle apparaît comme un « peuple qui tire son unité de l'unité du Père et du Fils et de l'Esprit saint ». » (*Lumen Gentium* §§ 1-2-4).

Le mystère de l'Église est donc une forme de vivre-ensemble, de *societas*, que le Père a voulue entre sa création et la communion trinitaire (c'est donc un projet « politique » dès le départ), société que le Fils, adhérant pleinement à ce projet du Père, reçoit les moyens concrets de mener à son accomplissement dès maintenant, malgré le péché de l'homme : il ordonne l'humanité à la forme ultime qu'elle devra recevoir au-delà de l'histoire (le Royaume de Dieu), forme qui se réalise dès maintenant dans la surabondance des dons de l'Esprit qui visent à construire l'Église comme *societas* ou comme « peuple qui tire son unité de l'unité du Père et du Fils et de l'Esprit saint ».

Or, comment vit une société humaine, quelle qu'elle soit? Suffit-il de mettre des hommes ensemble en un même lieu, pour qu'ils soient capables de vie commune? Ici, les réflexions d'un linguiste français, Émile Benveniste vont nous être d'un grand secours pour comprendre la vie de toute société :

« Au-dessus des classes, au-dessus des groupes et des activités particularisées, il règne un pouvoir cohésif qui fait une communauté d'un agrégat d'individus et qui crée la possibilité même de la production et de la subsistance collective. *Ce pouvoir est la langue et la langue seule*. C'est pourquoi la langue représente... une constance qui relie les activités toujours diversifiées. *Elle est une identité à travers les diversités individuelles...* »

« La langue interprète la société. *La société devient signifiante dans et par la langue*, la société est l'interprété par excellence de la langue... »

« Qu'est-ce qui assigne à la langue cette position d'interprétant? *C'est que la langue est – on le sait – l'instrument de communication qui est et doit être commun à tous les membres de la société...* »¹.

Chose curieuse, saint Augustin, ancien rhéteur et sans doute le plus grand « linguiste » de l'antiquité, avait formulé de semblables remarques à propos de la religion (chrétienne ou non), qui méritent d'être citées :

« Il n'y a point de religion ayant un nom dans le monde, qu'elle soit fausse ou qu'elle soit vraie, dans laquelle on puisse réunir les hommes (*coagulari homines possunt*) s'ils ne sont pas liés ensemble par la pratique commune de signes ou de sacrements visibles (*aliquo signaculorum vel sacramentorum visibilium consortio colligentur*). Or, la puissance de ces sacrements est d'une force immense et inexprimable. »²

La simple juxtaposition de ces textes dit à elle seule ce qu'est l'Église comme communion sacramentelle : si tout le dessein de salut est un projet « politique » de société de l'humanité avec Dieu, le grand mystère auquel nous sommes confrontés c'est de savoir comment une société composée de personnes créées vivant entre elles des relations interpersonnelles, peut entrer, individuellement et collectivement, dans cette *societas* qu'est la Trinité elle-même.

Or, nous avons vu comment le linguiste E. Benveniste esquisse la solution du problème pour les sociétés humaines : « La langue interprète la société. La société devient signifiante dans et par la langue, la société est l'interprété par excellence

1. E. Benveniste, *Problèmes de linguistique générale*, volume II, Gallimard, Paris, 1974, pp. 94-97. Les soulignés sont de nous.

2. *Contra Faustum*, XVIII, 11, (C.S.E.L. 25, p. 510).

de la langue ». Pour lui, c'est l'interface société/langue qui est la solution du problème, et dans une première approximation, on ne peut que lui donner raison : c'est vrai qu'une société devient signifiante dans et par la langue, au sens où l'absence d'un langage commun entre des individus compromet pratiquement toute chance de former un groupe humain vraiment durable. Une société se situe du côté d'un « *pouvoir-être-ensemble* », d'une *communio possible*, tant qu'elle ne met pas en acte les possibilités de rencontre qu'elle porte en elle et dont le trésor potentiel de la langue constituera le moyen privilégié d'actualisation. C'est donc précisément la mise en acte l'un par l'autre de la société comme capacité d'être ensemble et du langage comme instrument privilégié et potentiel d'échanges qui va constituer la communauté, la *communio réelle* au plan de la parole entre les membres de cette société.

Le texte de saint Augustin nous permet de faire un pas de plus : ce qu'il dit de la religion comme cette communion dans laquelle on ne peut « réunir les hommes s'ils ne sont pas liés ensemble par la *pratique commune de signes* ou de sacrements visibles », nous permet de ne pas nous en tenir au seul registre de la langue et d'étendre notre analyse à de nombreux autres registres de l'existence humaine. Nous pouvons le concevoir aussi bien dans le registre alimentaire et vestimentaire, dans le régime des coutumes sexuelles et familiales, dans le domaine des institutions politiques. Il faut qu'en tous ces domaines, des liens soient créés entre les hommes « *par la pratique commune des signes* » et l'on pourrait même ajouter : « ou des sacrements », dans la mesure où certains signes peuvent être posés dans « la puissance... d'une force immense et inexprimable » pour manifester publiquement des réalités qui relèvent de l'intériorité, de la liberté, de la fidélité et du secret du cœur.

Tel est, selon nous, le sens de l'affirmation : « L'Église est une communion sacramentelle (*communio sacramentalis*) », telle que le Père Congar a voulu la promouvoir dans son œuvre théologique¹. L'Église est une communion, c'est-à-dire une

1. Voir, dans ce numéro, l'article de Van Vliet qui développe ce thème. On remarquera que Congar ne donnait pas d'explication du rapport entre communion et sacramentalité, et n'a proposé cette définition que par induction à partir de ses travaux d'historiographie de l'ecclésiologie. Il nous

société de personnes humaines entrant par grâce en communion avec les personnes divines de la Trinité, et pour que cette société puisse exister comme société, comme convivialité, comme vivre ensemble, il lui faut, comme c'est le cas de toute société humaine, mettre en œuvre une économie de divers registres de signes que nous appelons sacrements. Notons, dans la perspective qui nous occupe, que si l'Église est le sacrement du salut de Dieu en Jésus-Christ, cela implique que, dans l'histoire et dans la réalité qui constituent l'être de l'Église, *tout est sacrement*, tout est signe de l'« intégration » progressive de l'humanité dans la *societas* trinitaire : mais, puisque, d'un côté, le but de ce processus (la *societas*) trinitaire est invisible (car le déploiement de notre être personnel comme capacité de devenir partenaire de cette communion trinitaire s'accomplit dans le secret de notre liberté comme « être-pour-la-communio trinitaire »), puisque, de l'autre côté, cette entrée dans la communion est une réalité d'ordre *public*, il faut bien que tout ce qui s'accomplit puisse être manifesté et signifié, sinon, comme nous l'avons vu en citant E. Benveniste et saint Augustin, il n'y aurait pas de *civitas-societas* en train de s'actualiser selon le projet de Dieu par la mise en œuvre des signes de communion.

Ainsi donc, lorsque l'on parle de l'Église-sacrement, on ne se restreindra pas au domaine du septénaire sacramentel, tel qu'il fut défini par le concile de Trente, bien qu'à vrai dire, les sept sacrements constituent le cœur même de l'être sacramentel de l'Église, puisque c'est par eux que l'Église devient l'Église¹. Mais la sacramentalité de l'Église s'étendra à tout ce qui constitue l'Église dans son être même : il faut ici se défaire d'une vision « dualiste » qui ferait du langage (sacrement) et de la société (communio) deux entités parallèles comme les rails d'une voie ferrée qui ne se rencontrent jamais. Le langage n'existe vraiment que comme langage de la société qui le parle (sinon, il est littéralement une *langue morte*) et la société n'est

semble que la tâche présente de l'ecclésiologie est précisément de rendre compte de cet aspect du mystère. C'est ce que nous essayerons de faire dans un ouvrage de synthèse à paraître prochainement, *La pastorale de l'Église* (collection Amateca) et dont cet article s'inspire largement.

1 C'est à ce niveau de profondeur qu'il faut comprendre la célèbre formule qu'avait proposée le Père H. de Lubac : « C'est l'Église qui fait l'eucharistie et c'est l'eucharistie qui fait l'Église ».

réelle et vivante que par la mise en oeuvre des langages qui l'expriment et l'interprètent. Ainsi donc *l'Église, dans la manière dont elle existe comme société est déjà sacrement* : la « forme sociale » de l'Église, sa structure de communion est *réellement* sacrement'. Le sacrement de l'ordre signifie que la réalité sacramentelle de l'Église provient uniquement de ce que le Fils de Dieu se donne (s'est donné) en s'incarnant, donc de manière sacramentelle. C'est bien ce que veut faire entendre la Constitution *Lumen Gentium*, lorsqu'elle parle du fondement sacramentel de la charge épiscopale :

« Le saint Concile enseigne que, par la *consécration épiscopale*, est conférée la plénitude du sacrement de l'Ordre... En effet, la Tradition qui s'exprime surtout par les rites liturgiques et par l'usage de l'Église, tant orientale qu'occidentale, montre à l'évidence que par l'imposition des mains et les paroles de la consécration, la grâce de l'Esprit saint est donnée et le caractère sacré imprimé. » (§ 21) 2.

IV. Signifier le Christ total

Si donc l'Église est sacrement du salut, elle doit avoir les signes, les sacrements qui le manifestent et le signifient. Si elle est le sacrement du Christ, Verbe incarné « pour nous les hommes et pour notre salut », il faut qu'elle le *signifie adéquatement* : la vérité même de l'Église est à ce prix. Le sens

1. C'est sans doute le point le plus difficile à débattre en théologie œcuménique avec nos frères chrétiens issus de la Réforme (et avec certaines tendances actuelles de la théologie catholique).

2. Voir aussi le texte de la *Nota praevia* § 2 de *Lumen Gentium* : « Dans la consécration est donnée la participation *ontologique* aux fonctions (*munera*) sacrées comme il ressort de façon indubitable de la Tradition et aussi de la tradition liturgique ». Ces textes tranchent la question de savoir si le fondement de l'épiscopat est purement juridique (le Pape donnant à tel prêtre de devenir évêque en lui confiant la juridiction sur un diocèse) ou sacramentel (l'acte sacramentel étant fondateur et constitutif premier de l'exercice de la charge épiscopale par un individu ordonné). En tranchant ainsi la question, le Concile redécouvrait le fondement *sacramentel* du sacerdoce ministériel et de la structure hiérarchique de la communion ecclésiale.

même de la *catholicité* n'est pas autre chose que la capacité donnée à l'Église de signifier (par pure grâce, non par elle-même, évidemment) l'amour du Père manifesté en Jésus-Christ et de le signifier dans la puissance même de l'Esprit. L'Église n'est catholique que si elle *signifie* tout le mystère du Dieu qui la sauve et la fait vivre en communion avec lui ¹. Il faut donc repartir de l'être même du Christ sauveur pour voir comment l'Église reçoit par grâce de le signifier dans son être même d'Église-sacrement.

1. Un seul Christ à la fois source du salut et son accomplissement comme Plérôme.

Nous pouvons envisager le mystère du Christ sous deux aspects : on peut dire qu'il s'agit du même et unique Verbe incarné mais qu'il peut *être signifié* de deux manières. Lorsqu'à la fin de la prière eucharistique, le président de l'assemblée conclut en disant : « Par lui, avec lui et en lui », il manifeste ce double aspect du mystère de notre salut dans le Christ : c'est *par* lui que nous sommes sauvés, pour vivre *avec* lui et *en* lui dans la communion trinitaire, mais il s'agit évidemment du même et unique Seigneur.

a) *Par lui* : le Christ comme source et initiative du salut.

Jésus Christ est d'abord *celui par qui* le salut nous est donné, car dans sa Personne de Fils de Dieu « il n'y a eu que oui » (2 *Corinthiens* 1, 19) au dessein du Père ; il est celui qui, « aux jours de sa chair, tout Fils qu'il était, apprit de ce qu'il souffrit l'obéissance » (*Hébreux* 5, 8), « médiateur d'une alliance nouvelle » (*Hébreux* 9, 15 ; cf 12, 24.), « unique médiateur entre

1. Soulignons en passant l'importance et l'urgence d'une revalorisation de la catholicité dans ce sens précis : il est vraiment insuffisant de vouloir de finir la catholicité par l'universalité (au sens philosophique grec de l'expression *kath'olon*), comme la capacité de rassembler tout le sens humain disséminé dans la diversité des cultures (la catholicité ne se définit pas par une quelconque possibilité d'inculturation universelle). La catholicité de l'Église est d'abord sa *capacité reçue par grâce de signifier* *rosir le salut*. Tout le reste (universalité et inculturation) ne sont que des conséquences.

Dieu et les hommes » (*1 Timothée* 2, 5) car aussi bien dans sa divinité que dans son humanité, il s'est fait librement, dans l'obéissance au Père, *moyen de salut pour tous les hommes*. C'est par cet acte pascal du don de soi au Père pour les hommes que le Christ est devenu la source de salut pour chaque homme, comme le résume ce texte conciliaire :

« Constitué Seigneur par sa résurrection, le Christ, à qui tout pouvoir a été donné, au ciel et sur la terre, agit désormais dans le cœur des hommes par la puissance de son Esprit. » (*Gaudium et Spes* § 38, 1).

Si l'Église est sacrement du Christ, il faut qu'elle manifeste et signifie d'une manière ou d'une autre cette réalité du *Christ comme initiateur, médiateur et source de salut*. Si elle ne le faisait pas, elle ne serait pas sacrement du Christ Sauveur, elle ne serait pas l'Église.

b) *Avec lui et en lui : le Christ comme lieu d'accomplissement du salut et comme Plérôme.*

Mais, de façon inséparable, le Christ est aussi *celui en qui se rassemble et se constitue l'humanité sauvée* qui devient son Corps, le Christ total : ici, il s'agit du Christ « fin », achèvement. C'est le Christ « Plérôme » de la création sauvée et rachetée en lui, « celui en qui toutes choses sont récapitulées, sous une seule Tête, les réalités terrestres comme les réalités célestes » (*Ephésiens* 1, 10), « celui pour qui tout a été créé » (*Colossiens* 1, 16), « car Dieu s'est plu à faire habiter en lui tout le plérôme, et par lui à réconcilier tous les êtres pour lui, aussi bien sur la terre que dans les cieux » (*Colossiens* 1, 20). Le Concile Vatican II rappelle également cet aspect réel du Christ aussi fréquemment que le premier :

« De ce corps, le Christ est la tête... Sa grande puissance lui donne la domination sur les choses du ciel et celles de la terre et, par sa perfection et son action souveraine, il comble des richesses de sa gloire le corps tout entier (cf *Ephésiens* 1, 18-23). Tous les membres doivent se conformer à lui jusqu'à ce que le Christ soit formé en eux (cf *Galates* 4, 19). C'est pourquoi nous sommes assumés dans les mystères de sa vie, configurés à lui, associés à sa mort et à sa résurrection, en attendant de l'être à son règne... »

« Pour que nous puissions nous renouveler en lui sans cesse (cf *Ephésiens* 4, 23), il nous fait part de son Esprit qui, étant unique et le même dans la tête et dans les membres, vivifie le corps tout entier, l'unifie et le meut. » (*Lumen Gentium* § 7. Cf *Gaudium et Spes* § 38, 1 et § 45, 2; *Presbyterorum Ordinis* § 2).

Le Christ ressuscité est le plérôme, le point de rassemblement et de récapitulation de tout ce qui actuellement constitue l'Église. « Avec l'Église et par l'Église, c'est tout le cosmos qui se regroupe autour du Christ dans une « récapitulation » qui se consommera au terme eschatologique de l'histoire » (P. BENOIT). Dans ce second aspect du Christ s'appropriant l'Église comme son propre corps qui vit de lui et par lui, il ne s'agit plus de son initiative par rapport à nous, mais *du fait que l'Église apparaît comme son corps* et le signifie comme tel : non plus le Christ auteur et initiateur du salut, mais *le Christ récepteur de l'humanité en lui et faisant d'elle son corps*; c'est le Christ en tant qu'il est principe de la nouvelle création et du Royaume, le Christ-avec-nous, *l'Emmanuel*. Ici encore, si l'Église est sacrement du Christ, il faudra bien qu'elle manifeste d'une manière ou d'une autre ce second aspect de la réalité du Christ comme Christ total, rassemblant en lui toute la création.

2. *L'Église signifiant sacramentellement le mystère du Christ : le salut donné comme première instance de signification.*

Il faut donc que *l'Église signifie tout le Christ*, à la fois le Christ auteur du Salut et le Christ ayant accompli son oeuvre le nous introduire par la vie filiale dans la vie trinitaire, le Christ pleinement achevé et le Christ en son oeuvre de récapitulation de toute la Création.

a) *Point de départ: l'affirmation conciliaire de l'Église comme sacrement du salut réalisé : « avec lui et en lui ».*

« L'Église étant, dans le Christ, en quelque sorte le sacrement, c'est-à-dire à la fois le signe et le moyen de l'union intime

avec Dieu et de l'unité de tout le genre humain (*intimae cum Deo unionis totiusque humani generis unitatis*)... »¹

Cette approche de l'Église dans son être de sacrement, c'est-à-dire de signe, constitue une sorte de « décentration de l'Église par rapport à elle-même », car elle est considérée entièrement dans sa dépendance de Jésus-Christ. *N'est donc vraiment Église que ce qui signifie le salut*, dans une totale relation de dépendance du signifiant à la réalité qu'il signifie. Cela veut donc dire concrètement que tout ce qui constitue l'Église comme telle, toute la vie des fidèles, tous les actes personnels ou publics qui sont posés dans l'Église doivent normalement pouvoir être référés à ce qu'ils signifient, le Christ en tant qu'il est en son corps ressuscité le « point de rassemblement » de toute la réalité créée. L'Église est sacrement, c'est-à-dire tout ce qui la constitue comme signe (sacrement) est signe de sa communion avec Dieu et de l'unité du genre humain. C'est exactement ce que recouvre la réalité du sacerdoce royal des baptisés : tout ce qu'engendre la grâce baptismale est sacrement du Christ en tant qu'il fait de nous son corps et toute la vie du baptisé peut devenir ainsi signe de la communion que le Christ réalise en lui avec ses frères et avec les personnes de la Trinité.

1. *Lumen Gentium* § 1. Cité textuellement dans *Gaudium et Spes* § 42, 3. Même thème dans § 9 : « L'ensemble de ceux qui regardent avec foi vers Jésus auteur du salut, principe d'unité et de paix, Dieu les a appelés, il en a fait l'Église, pour qu'elle soit aux yeux de tous et de chacun, *le sacrement visible de cette unité salutaire* (sacramentum visibile hujus salutiferae unitatis) repris dans *Gaudium et Spes* § 48, 1 avec la précision suivante : « *manifestant et actualisant* tout à la fois le mystère de l'amour de Dieu pour l'homme » (mysterium amoris Dei erga hominem manifestans simul et operans) ; *Lumen Gentium* § 48 : « [Le Christ] a constitué son Corps, qui est l'Église, comme sacrement universel du salut » (ut universale salutis sacramentum) ; *Sacrosanctum Concilium* § 5 : « C'est du côté du Christ endormi sur la croix qu'est né « l'admirable sacrement de l'Église tout entière (*totius Ecclesiae mirabile sacramentum*) » ; dans une perspective apostolique et missionnaire : *Ad Gentes* §§ 1 et 5 qui font référence à *Lumen Gentium* § 48.

2. P. Smulders, « L'Église sacrement du salut », dans *L'Église de Vatican II, Études autour de la constitution conciliaire sur l'Église*, tome II, éd. fr. par Y. M.-J. Congar, Paris, Le Cerf, 1966, p. 314.

b) *L'Église signifiant sacramentellement le mystère du Christ : la seconde instance de signification ecclésiale pour manifester le Christ comme source et auteur du salut.*

L'enjeu de cette question est ici différent de ce que nous venons de voir, car il s'agit de signifier l'origine transcendante du don de Dieu. En effet, il faut encore que *la grâce du sacerdoce baptismal qui constitue la vie ecclésiale signifie non plus simplement le fait même de la communion mais son origine transcendante*. Il s'agit encore du rapport entre langage et société sur lequel nous aurons à revenir mais qui est de grande importance pour notre propos pastoral. Dans les sociétés humaines qui constituent notre expérience commune, il est entendu que le langage « vient » de la société. Mais l'Église ne se situe pas exactement dans la continuité avec les sociétés humaines, car *ni dans son être de communion, ni dans sa capacité de signifier cette communion, elle ne peut se constituer par elle-même*. Or, c'est précisément ce qui en fait la singularité irréductible.

On comprend dès lors l'enjeu du problème : si, dans la variété des instances de signification qui la constituent comme l'Église-sacrement, il n'y avait rien qui la signifie précisément comme *donnée* et qui renvoie à celui qui est *l'auteur de ce don* en tant que source, le Christ qui s'est livré pour elle, alors l'Église ne serait pas vraiment sacrement, puisque, cette dimension de signification faisant défaut, on pourrait imaginer que cette capacité ecclésiale de signifier l'amour de Dieu soit le huit de ce qu'elle est et lui soit pour ainsi dire connaturelle. Ainsi donc, pour que le salut soit vraiment accueilli et discerné comme grâce dans son origine transcendante, d'une part, et pur que, d'autre part, cette reconnaissance se fasse *dans l'Église et par l'Église*, « il fallait » que l'Église puisse inclure *à l'intérieur même de sa structure sacramentelle*, un ordre spécifique de signification qui signifie cette origine transcendante (le toute grâce. Il fallait aussi que cette instance signifiant l'origine transcendante de la grâce ne soit pas simplement un « occident », un rappel « occasionnel », comparable à un panneau de code de la route. Il fallait au contraire que cette instance de signification soit *structurelle et pratiquement coextensive* à celle que nous avons nommée comme premier niveau de sacramentalité, celui du sacerdoce royal des baptisés.

C'est dans ce sens que l'on peut relire et interpréter la tradition ecclésiale concernant l'existence et la fonction du *sacerdoce ministériel*. En effet, on sait comment le Concile Vatican II aborde la question dès le début de la *Constitution dogmatique sur l'Église*, précisément lorsqu'il définit le sacerdoce commun (ou baptismal) :

« Le Christ Seigneur, grand prêtre pris d'entre les hommes (cf. *Hébreux* 1-5) a fait du peuple nouveau « un royaume et des prêtres pour son Dieu et Père » (cf. *Apocalypse* 1, 6 et 5, 9-10). Les baptisés en effet, par la régénération et l'onction du Saint-Esprit, sont consacrés pour être une demeure spirituelle et un sacerdoce saint, pour offrir, par toutes les activités du chrétien, autant de sacrifices spirituels, et proclamer les merveilles de celui qui nous a appelés des ténèbres à son admirable lumière (cf. *1 Pierre* 2, 4-10). C'est pourquoi tous les disciples du Christ, persévérant dans la prière et la louange ce Dieu (cf. *Actes* 2, 42-47), doivent s'offrir en victimes saintes, agréables à Dieu (cf. *Romains* 12, 1), porter témoignage du Christ sur toute la surface de la terre, et rendre raison sur toute requête, de l'espérance qui est en eux d'une vie éternelle (cf. *1 Pierre* 3, 15). » (*Lumen Gentium* § 10).

Ce texte résume bien ce qui a été dit plus haut sur le premier niveau de sacramentalité de l'Église : il s'attache à définir la vie baptismale elle-même comme participation au sacrifice pascal du Christ, dont nous avons vu qu'il était moyen par excellence de nous réconcilier et de nous faire entrer dans la communion avec le Père. Or, enchaînant directement, la Constitution précise :

« Le sacerdoce commun des fidèles et le sacerdoce ministériel ou hiérarchique, bien qu'il y ait entre eux une différence essentielle et non de degré (*licet essentia et non gradu tantum differant*), sont cependant ordonnés l'un à l'autre; l'un et l'autre, en effet, chacun selon son mode propre, participent de l'unique sacerdoce du Christ (*suo peculiari modo de uno Christi sacerdotio participant*) » (*Lumen Gentium* § 10).

Cette présentation qui situe l'un par rapport à l'autre dans une complémentarité indissociable deux modes concrets de participation à l'unique sacerdoce du Christ, selon une différence essentielle et non de degré (*licet essentia et non gradu tantum*),

nous semble devoir être interprétée de la façon suivante : cette exclusion d'une simple différence de degré n'a sûrement pas pour rôle d'affirmer que le prêtre doit être considéré comme un « super-chrétien » qui participerait « davantage » à la Pâque du Christ. La référence pour l'un comme pour l'autre sacerdoce à l'unique sacerdoce du Christ signifie clairement le fait que le ministère hiérarchique est aussi d'essence sacerdotale (sinon, on ne mentionnerait pas sa relation au sacerdoce du Christ¹). Et dès lors, comment concevoir cette différence de nature et non de degré ? Il est clair que *cette différence est de nature sacramentelle* : en effet, deux signes se distinguent d'une « différence de nature » dans la mesure où ils signifient deux réalités différentes ou deux aspects réels différents d'une même entité ontologique. Or, c'est bien ce qui se passe dans le cas qui nous intéresse : la réalité signifiée est une (le Christ grand prêtre) mais ce sont deux aspects réellement distincts qui sont signifiés dans ce mystère : celui du Christ grand prêtre *en qui et avec qui* nous sommes devenus offrandes pascales au Père (sacerdoce baptismal) et celui du Christ grand prêtre *par qui* nous le devenons (sacerdoce ministériel).

V. Conclusion : L'un et l'autre sacerdoce

Le sacerdoce ministériel signifie donc sacramentellement le Christ agissant pour sauver le monde, le Seigneur prenant l'initiative d'accomplir le dessein du Père, le Verbe éternel se faisant *moyen et opérateur du salut*; le sacerdoce baptismal signifie le Christ en tant qu'il a accompli en nous son oeuvre de salut, le Christ du Plérôme, Celui qui contient tout et en qui toutes choses sont rassemblées dans le repos qu'il a instauré pour son peuple, le Christ Plénitude de vie et de Résurrection.

Le sacerdoce ministériel signifie sacramentellement le Christ agissant, le Christ s'offrant, le Christ qui, dans sa Pâque, est le

1. On sait qu'actuellement cette référence est souvent contestée et que l'on préfère parler de ministère plutôt que de sacerdoce ministériel : cette attitude nous semble vouloir méconnaître ce qui constitue la pointe du texte. Inutile de préciser que, dans ce cas, la théologie du ministère risque d'être réduite à un pur aspect de fonctionnalité et que c'est le sens spécifique du ministère en ecclésiologie qui risque ainsi de disparaître.

Grand Prêtre, l'« actant » dans le geste sacrificiel. Le sacerdoce baptismal signifie sacramentellement le Christ offert, celui qui, dans sa Pâque, a été fait Seigneur et Christ, la victime offerte dans l'acte sacrificiel. On peut donc ici encore parler *d'interface* pour évoquer la spécificité des deux sacerdoxes et l'irréductibilité de l'un à l'autre en vertu de leur différence de nature, pour souligner les correspondances profondes par lesquelles ils se répondent et se « font face »

Du point de vue *axiologique*, la plénitude du sacerdoce baptismal et sa puissance de signification sont incomparablement supérieures à la plénitude et à la puissance de signification du sacerdoce ministériel lequel est totalement finalisé par l'autre et relatif à lui : mais du point de vue de la nécessité de signifier le Christ dans tout ce qu'il est, on ne peut, dans le statut actuel de la vie de l'Église, imaginer qu'elle soit sacrement véritable du Christ en se privant de la sacramentalité du sacerdoce ministériel : ce serait *dogmatiquement (christologiquement)* absurde.

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

1. Ce thème du face-à-face des deux sacerdoxes est explicitement mentionné par exemple dans *Pastores dabo vobis* § 17, § 22, § 27.

Adrian SCHENKER

Un royaume de prêtres ? (Exode 19,6) De quels sacerdoxes s'agit-il?

1. « Les prêtres au pouvoir? »

Tel était le titre provocateur d'une des dernières études importantes¹ consacrée à l'expression célèbre *d'Exode 19,6* « et vous serez pour moi un royaume de prêtres et une nation sainte », reprise par le Nouveau Testament en *1 Pierre 2,9* et commentée par la théologie tout au long de son histoire. La provocation se dirigeait contre une interprétation, spécialement accentuée ces derniers trente ans sous l'influence de William Moran² et de Georg Fohrer³ à sa suite. Selon elle, l'expression ne serait pas à prendre comme un parallélisme synonymique de deux membres désignant tous les deux le peuple, qualifié de sacerdotal et de saint. Il s'agirait au contraire de deux composantes distinctes et complémentaires de la nation, d'une part le sacerdoce qui gouvernerait comme roi et d'autre part le peuple gouverné par cette aristocratie sacerdotale.

1. G. Barbieri, *MAMLEKET KOHANIM, (Esaie 19,6a) : i sacerdoti al potere?* in *Revue biblique* 37 (1989) 427-445 (avec une ample bibliographie).

2. W.L. Moran, « *A Kingdom of Priests* », in J.L. McKenzie (éd.), *The Bible in Current Catholic Thought*, New York, 1962, pp. 7-20.

3. G. Fohrer, « *Priesterliches Konigtum* » (*Exode 19,6*), in id., *Studien zur alttestamentlichen Theologie und Geschichte (1949-1966)* (BZAW, 115) Berlin, 1969, pp. 149-153.

Or, Henri Cazelles a montré dans une analyse sémantique rigoureuse que le texte biblique hébraïque exige cette interprétation¹ ! Car l'expression « royaume » (*mamlèkèt*) signifie soit le règne soit le pays et ses habitants, gouvernés par un roi, mais elle ne signifie jamais la nation ou le peuple comme tels. Il n'est donc pas possible de comprendre « royaume de prêtres » comme un peuple royal et sacerdotal, puisque précisément « royaume » (*mamlèkèt*) ne signifie jamais une collectivité de personnes, mais un ensemble politique composé d'un territoire et de sa population. Le génitif « de prêtres » doit exprimer par conséquent non une identité entre le royaume et les prêtres, mais une relation d'appartenance : le royaume appartient aux prêtres, comme dans les tournures analogues : « royaume de David », « royaumes des nations », les royaumes appartiennent au roi David ou aux nations qui règnent sur eux.

2. Le sacerdoce en face du peuple !

Voilà une conclusion qui risque de surprendre ! La promesse divine annonce non pas la dignité royale de tout le peuple, mais sa sainteté, et elle institue la « théocratie », c'est-à-dire le gouvernement du peuple réservé aux prêtres. Cette forme de gouvernement existait en fait après l'exil, donnée historique qui permet de dater cet oracle après l'exil (589-538 av. J.-C.).

Mais plus important pour nous et pour l'interprétation théologique de ce passage est le rapport qu'il implique entre la sainteté du peuple d'une part et le gouvernement hiéocratique d'autre part. Le peuple est en effet saint *parce qu'il* est gouverné par les prêtres. Cazelles avait déjà signalé une des deux raisons qui expliquent ce rapport² : les prêtres ont la mission de sanctifier et de purifier Israël. C'est la fonction propre du sacerdoce israélite par le moyen de la liturgie des sacrifices et des purifications. Le

livre du Lévitique en est le témoignage. En effet, aussitôt après la consécration des prêtres (*Lévitique* 8-9) et les prescriptions qui concernent ceux-ci (*Lévitique* 10) nous lisons les dispositions concernant la pureté d'Israël et qui culminent dans le Jour des Expiations (*Lévitique* 16) qui réalise le pardon des fautes et la purification complète des Israélites et du sanctuaire.

Une deuxième dimension du lien causal entre la sainteté du peuple et le gouvernement des prêtres correspond à la fonction d'enseignement qui revient spécifiquement aux prêtres. L'ouverture solennelle du récit de l'alliance fondatrice entre le seigneur et son peuple en *Exode* 19,3-8 place cette fonction au centre, car le Seigneur y dit : « et maintenant si vous écoutez bien ma voix et gardez mon alliance, vous serez pour moi un joyau i (un bien particulièrement réservé) parmi tous les peuples, car l'ensemble de la terre est à moi. Quant à vous, vous serez pour ; moi un royaume de prêtres et une nation sainte » (*Exode* 19,5-6). En écoutant la parole du Seigneur avec obéissance, Israël tiendra une place à part au sein des nations de l'univers. (Or, cette parole divine est précisément confiée aux prêtres qui l'enseignent, selon *Malachie* (2,1-9; notamment v. 7), *Deutéron*, *once* 17,8-13 ; 27,9 ; *Esdras* 7,11-26 ; *Néhémie* 8.

Le gouvernement hiératique du sacerdoce assure ainsi la sanctification du peuple. Celle-ci est assurée par la consécration, la purification et l'enseignement du peuple par les prêtres. La sainteté est la qualité la plus haute et la plus nécessaire de la nation, pin qu'elle la dispose à la communion avec Dieu et l'y maintient. n sil donc normal que ceux qui la lui procurent et garantissent, jouissent de la prérogative sociale la plus haute, c'est-à-dire de la dignité royale¹. La fonction royale, en effet, n'est pas seulement l'exercice du pouvoir politique et militaire. Elle assure toutes les conditions de bonheur et de paix pour une nation. Pour Israël, ces conditions, se trouve en premier lieu la consécration du peuple au Seigneur. Les moyens dont les prêtres disposent pour remplir cette mission qui leur incombe en propre sont les rites de

1. H. Cazelles, « *Royaume de prêtres et nation consacrée* » (*Exode XIX, 6*), in C. Kannengiesser-Y. Marchasson (éds), *Humanisme et foi chrétienne. Mélanges scientifiques du centenaire de l'Institut catholique de Paris*, Paris, 1976, pp. 541-545 = H. Cazelles, *Autour de l'exode (Études)* (SBi), Paris, 1987, pp. 289-294 (je cite d'après cette édition).

2. *op. cit.* p. 292.

1. Je me permets de renvoyer ici à une étude plus développée. A. Schenker; *Drei Mosaiksteinchen* : « *Königreich von Priestern* », « *und ihre Kinder gehen weg* », « *wir tun und wir hören* » (*Exodus* 19,6 ; 21,22 ; 24,7), in M. Vervenne (éd.), *Studies in the Book of Exodus. Redaction – Reception – Interpretation* (BETL, 126), Leuven, 1996, pp. 367-380.

purification, de consécration et d'expiation et la sauvegarde fidèle de la parole divine dans la *Torah*.

3. Le peuple comme royaume, sacerdoce et nation sainte dans la *Septante*

Au lim^e siècle avant Jésus-Christ, le Pentateuque fut traduit en grec à Alexandrie. Cette traduction, la *Septante*, reflète l'interprétation juive du texte biblique à ce moment-là en Égypte. Voici comment elle traduit *Exode* 19,6: « Et vous, vous serez pour moi un *basileion hierateuma* et un *ethnos hagion*. »¹ Ce passage se retrouve presque identique en *Exode* 23,22 grec. La répétition du passage en deux endroits stratégiques de la Bible grecque de la *Septante* en souligne l'importance. Il devient une clé pour comprendre la signification de l'alliance entre le Seigneur et son peuple. Nous transcrivons ici les termes grecs car ils soulèvent une question d'interprétation qui va influencer l'exégèse de la citation d'*Exode* 19,6 dans le Nouveau Testament qui revient sur ce passage à plusieurs reprises (2 *Pierre* 2,9; *Apocalypse* 1,6).

En effet, *basileion* peut être considéré ou bien comme une épithète ou bien comme un substantif. Dans le premier cas, nous devons comprendre : un clergé ou sacerdoce royal, dans le sens de « un corps de prêtres royal »², un collège composé de

1. La traduction grecque est analysée et discutée en : *La Bible d'Alexandrie. L'Exode, traduction du texte grec de la Septante*, Introduction et Notes par A. Le Boulluec et P. Sandevor, Paris, 1989, p. 200. Cf. aussi E. Schüssler Fiorenza, *Priester für Gott. Studien zum Herrschafts — und Priestermotiv in der Apokalypse* (Neutest. Abhandlungen, N.F., 7), Münster, 1972, pp. 78-108, ici pp. 82-88 (excellente monographie sur Exode 19,6, bien documentée.)

2. C'est la traduction de Le Boulluec — Sandevor, *L'Exode* (voyez n. 7) Ces deux traducteurs considèrent cette traduction comme plus vraisemblable que l'autre, à cause du parallélisme avec *ethnos hagion*, peuple saint. La traduction que Le Boulluec et Sandevor donnent de *basileion*: « palais, demeure royale » est inexacte en ce sens que si *basileion* peut effectivement signifier cela, il signifie aussi royaume, règne, diadème. En outre, *basileion* se met presque toujours au pluriel lorsqu'il veut dire « palais royal », cf. Schüssler Fiorenza, *Priester für Gott* (n. 7), p. 87.

prêtres de rang royal. Dans la seconde interprétation, l'expression se compose de trois substantifs dont le dernier, « peuple » (*ethnos*), est suivi de l'épithète « saint ». Ces substantifs forment une chaîne sans conjonction : un règne (ou un royaume) (*basileion*), un sacerdoce (ou un clergé) (*hiérateuma*), un peuple saint. Que tel ait bien été le sens voulu par les traducteurs de la *Septante*, plusieurs raisons font pencher la balance de ce côté-là : le terme *basileion* figure dans la *Septante* presque exclusivement comme nom. Son emploi comme épithète y est exceptionnel. Le deuxième livre des *Maccabées* (2,17), Philon et *l'Apocalypse* (1,6) font allusion à la traduction grecque d'*Exode* 19,6. Dans les *Maccabées* et *l'Apocalypse* cette allusion laisse clairement apparaître l'interprétation au sens du « royaume ». Si chez Philon, dans le traité *De la sobriété* (66)² le terme a bien le sens de « palais royal », en revanche, dans son traité *Sur Abraham* (56)³ la signification est celle d'une collectivité, d'une nation, d'un royaume.

Quoi qu'il en soit de l'analyse grammaticale du mot *basileion* dans l'esprit des traducteurs de la *Septante*, en tout état de cause, selon eux Israël reçoit comme peuple la promesse du Seigneur d'être revêtu de la dignité royale et sacerdotale. Pour obtenir ce sens ils ont dû remodeler la structure syntaxique de l'expression hébraïque. Dans la forme grecque de la Bible, le peuple est donc sacerdotal comme il est royal et saint. Il est bien possible que les traducteurs de la *Septante* aient lu et interprété *Exode* 19,6 à la lumière de la prophétie d'Isaïe (61,6). Car cette promesse prophétique est le seul passage biblique, en dehors d'*Exode* 19,6 grec, à affirmer que tous les Israélites sont " prêtres du Seigneur et serviteurs de Dieu ".

4. Le " sacerdoce commun " d'Israël

Quelle est la portée de ce sacerdoce qu'*Isaïe* 61,6 et *Exode* 19,6 grec (probablement à la suite et sous l'influence de la pro-

1. Schüssler Fiorenza, *Priester für Gott* (n. 7).

2. *Les œuvres de Philon d'Alexandrie, 11-12 : De Ebrietate. De Sobrietate*, traduit par J. Goret, Paris, 1962, pp. 156-157.

3. *Les œuvres de Philon d'Alexandrie, 20: De Abrahamo*. Introduction, traduction et notes par J. Goret, Paris, 1966, pp. 46-47.

messe du livre d'Isaïe) attribuent à Israël ? La nation est sacerdotale, royale et sainte. La qualité royale revient, selon la pensée biblique, à ceux que le Seigneur choisit pour être rois. Être roi signifie être choisi par le Seigneur pour gouverner et souvent pour sauver le peuple. Saul, David, Salomon montrent l'élection ou, au contraire, le rejet d'un roi par Dieu. En gouvernant, les rois participent au règne de Dieu. Ils exercent leur pouvoir en son nom, pour son compte, en dépendance de lui. Ils sont ses lieutenants. C'est leur privilège. Ils sont élus pour être étroitement *associés* à Dieu dans son gouvernement du monde. Quant à la sainteté, elle signifie la consécration qui est une appartenance spéciale au Seigneur.

Dans ce voisinage de la qualité royale et de la sainteté, correspondant toutes les deux à une élection divine, à une association étroite au Seigneur et à une grande proximité avec lui, la dignité sacerdotale doit reposer elle aussi sur une relation spéciale entre les prêtres et Dieu. C'est justement ce qu'*Isaïe* 61,6 exprime. Car ici le Seigneur annonce : « Et vous, vous serez appelés " prêtres du SEIGNEUR " et on dira de vous " les serviteurs de notre Dieu " ' ».

Les expressions verbales passives « vous serez appelés, on dira de vous » suggèrent les non-juifs, les nations de la terre qui prononcent ces paroles. Eux vous appelleront ainsi et diront cela de vous. C'est donc eux aussi qui parleront de « *notre* Dieu » ! Le passage implique en effet un moment historique précis où les nations pourront ainsi parler d'Israël. Ce ne sera le cas qu'au moment où elles auront reconnu dans le Dieu d'Israël leur propre Dieu, celui de tous les hommes. Ce moment-là arrivera au temps eschatologique et ultime de l'histoire humaine.

Que voudront-ils dire en appelant à ce moment-là les Israélites « prêtres du SEIGNEUR et liturges de notre Dieu » ? Comme ils ne mentionnent aucune fonction sacerdotale qu'Israël exercerait à l'égard des nations ², les titres de prêtre et

1. La *Septante* traduit ici le terme « serviteurs par *leitourgoi*, liturges, « officiants » (TOB). Par contre, chez elle on ne trouve pas le pronom possessif « notre » Dieu, car elle dit simplement « les serviteurs de Dieu ».

2. Cela est bien mis en lumière par Schussler Fiorenza, *Priester für Gott* (n. 7), pp. 158-159.

de liturgie servent à distinguer Israël des autres nations qui n'ont pas ce rang de prêtres et serviteurs. Israël est appelé à approcher le Seigneur de plus près qu'elles ! Entre le Seigneur et Israël la communion est plus étroite qu'avec les autres peuples. Le Seigneur est certes aussi le Dieu de ceux-ci (« serviteurs de *notre* Dieu » disent-ils !), mais les Israélites seuls sont ses prêtres et serviteurs autorisés à l'approcher de tout près puisqu'ils sont seuls à l'avoir connu et adoré pendant tout le temps historique, avant l'eschatologie.

En conclusion, le sacerdoce d'Israël, affirmé en *Isaïe* 61,6 et dans la forme grecque d'*Exode* 19,6, signifie que ce peuple est spécialement proche du Seigneur et jouit d'un accès plus ancien et plus immédiat à lui que les autres nations. C'est une expression de l'élection de ce peuple,

5. Conclusion : un sacerdoce pour le peuple et un sacerdoce du peuple

1. En *Exode* 19,6 selon le texte hébreu, le Seigneur promet au peuple d'Israël qu'il sera saint parce qu'il aura des prêtres qui auront la mission royale de le sanctifier par leur enseignement de la Loi divine et par leur célébration de la liturgie de consécration, de purification et du pardon des péchés. La sainteté du peuple est fondée sur cette action des prêtres. Elle en dépend. L'institution du sacerdoce en Israël est un signe de l'élection de ce peuple et de sa vocation à la sainteté. Car pas de consécration sans prêtres !

2. En *Isaïe* 61,6 le Seigneur annonce ce que les nations diront d'Israël au moment eschatologique, et ainsi promet-il aux Israélites qu'ils seront des prêtres du Seigneur et des serviteurs de Dieu. Ils n'auront pas de fonctions sacerdotales à exercer à l'égard des nations qui composent l'humanité, mais ils fouiront de cette immédiateté dans l'accès à Dieu qui est la prérogative des prêtres à la différence des laïcs, et que le peuple d'Israël a reçue pendant le temps historique, avant l'avènement eschatologique du règne de Dieu. Cet oracle se comprend donc sur l'arrière-fonds du monde antique qui distingue partout entre les gens ordinaires et les prêtres, ceux-ci vivant au contact durci avec la sphère divine. La dignité sacerdotale de tous les Israélites proclamée en *Isaïe* 61,6 correspond à l'élection de ce

peuple, choisi pour connaître le Seigneur dès à présent et avant tous les autres peuples et pour vivre plus près de lui.

La dignité sacerdotale attribuée ici dans le livre d'Isaïe à tous les Israélites est la *même* qualité que celle qu'*Exode* 19,6 appelle consécration ou sainteté du peuple de Dieu.

3. Les traducteurs d'*Exode* 19,6 dans la *Septante* ont situé leur traduction dans la perspective d'*Isaïe* 61,6 et interprété en conséquence l'expression « royaume de prêtres » en modifiant ce que le texte hébraïque signifiait. Ils y reconnaissaient le rang sacerdotal et royal qui revient à l'ensemble du peuple et traduisaient par conséquent « un royaume, un corps presbytéral et une nation sainte » ou « un corps presbytéral royal et une nation sainte ». L'élection du peuple, exprimée explicitement en *Exode* 19,5, se déploie ainsi dans trois dimensions : la dignité royale, le rang sacerdotal, la consécration. Les trois suggèrent une proximité privilégiée avec le Seigneur.

4. Cette promesse divine est répétée dans la *Septante* du livre de *l'Exode* en 23,22 sous la forme que voici : « si vous écoutez bien ma voix, et si tu fais tout ce que je te commande, et si vous gardez mon alliance, vous serez pour moi une nation spécialement réservée parmi tous les peuples, car toute la terre est à moi. Quant à vous, vous serez pour moi un royaume, un corps sacerdotal (ou bien : un corps sacerdotal royal) et un peuple saint ». Cette clause solennelle ne se trouve pas dans le texte hébreu. Puisqu' elle répète presque textuellement *Exode* 19,5-6, les deux passages forment un cadre autour de la première révélation divine au Sinaï, celle du décalogue et du code de l'alliance (*Exode* 20, 1-17 ; 20,22-23,21). Ils accentuent de la sorte la promesse d'élection que le Seigneur fait au peuple. Le but de l'alliance, et de l'obéissance qu'elle exige, est cette proximité privilégiée entre « la maison de Jacob » et « les fils d'Israël » (répété deux fois en *Exode* 19,3 ; 20,22 dans la *Septante*, non dans le texte hébreu !). Les trois dimensions de la royauté, du sacerdoce et de la sainteté illustrent deux fois, à l'entrée et à l'issue de la première révélation au Sinaï, le sens de l'élection que le peuple va recevoir et ratifier (*Exode* 24, 3-8).

Sous cette forme grecque le passage d'*Exode* 19,6 et 23,22 a été lu et adopté par le Nouveau Testament en *1 Pierre* 2,9 ; *Apocalypse* 1,6 ; 5,10 ; 20,6. La première de Pierre combine la

citation d'*Exode* 19,5-6 avec un oracle divin en *Isaïe* 43, 20-21, qui souligne lui aussi l'élection du peuple que le Seigneur « s'est acquis pour annoncer mes hauts faits » (*Isaïe* 43,21 *Septante*).

Le peuple que Dieu s'est formé en Jésus Christ à partir des païens sera revêtu de la dignité royale, du rang sacerdotal et de la consécration, à la manière du peuple d'Israël. Quant à ce sacerdoce, il correspond ici plus encore que pour Israël au Sinaï, à la vocation d'approcher le Seigneur d'une façon privilégiée unique.

Adrian Schenker o.p.

Adrian Schenker né à Zurich, Dominicain de la province suisse, enseigne l'Ancien Testament à l'Université de Fribourg (Suisse). Membre de la commission biblique pontificale. Parmi ses ouvrages : *Chemins bibliques de la non-violence*. Éditions C.L.D. Chambray-les-Tours, 1987.

Benoît-Dominique de LA SOUJEOLE

L'unité de l'Église

Souscrivez un abonnement de parrainage au profit
d'un tiers: séminariste, missionnaire, prêtre âgé.
Voir page 131

CHACQUE année, au mois de janvier, est célébrée la *Semaine pour l'unité*. Il s'agit, pour tous les baptisés, d'intensifier pendant ce temps leur prière pour une réconciliation particulière : la réconciliation *oecuménique*. Mais de quelle unité s'agit-il ? Il ne peut s'agir de l'unité de l'Église. L'Église est *une*, d'une unité inaltérable par les hommes, parce qu'elle vient de l'Esprit saint, âme de l'Église¹. Nous la confessons, elle est notre foi, lorsqu'au *Credo* nous disons : « *Je crois l'Église une, ...* » Cette unité n'est donc pas à faire, elle est donnée et elle subsiste. Le don que Dieu fait de lui-même, dans l'Esprit saint, est sans repentance (*Romains* 11,29). L'unité pour laquelle nous prions et qui est à recouvrer, c'est l'unité *des chrétiens*; ce sont eux qui sont divisés, non l'Église.

La question peut paraître byzantine et la distinction entre unité des chrétiens et unité de l'Église d'une subtilité « scolastique », à l'usage des théologiens spéculatifs réputés aimer les dédales intellectuels compliqués et inutiles. Il est vrai que ce domaine particulier de l'ecclésiologie est très complexe, mais il ne s'agit nullement d'une question gratuite, indifférente ou oiseuse. Elle engage au contraire des éléments décisifs pour une juste compréhension du mystère ecclésial, et par voie de conséquence les erreurs ou les à-peu-près à ce plan se traduisent très souvent

1. Cf. Vatican II, Constitution dogmatique *Lumen gentium*, n°7.

au plan pratique de la vie ecclésiale ordinaire et quotidienne de chaque baptisé. La question particulière de *l'un et l'autre sacerdoce* en fournit un exemple de choix.

L'Église, dit-on communément, est *institution* et *communion*, ou *structure* et *vie*. Dans cette perspective, le sacerdoce issu du sacrement de l'Ordre, le sacerdoce ministériel, fait partie de « l'institution » ou de la « structure », et le sacerdoce issu du sacrement du baptême, le sacerdoce commun, constitue la « communion », représente la « vie ». Cette façon de s'exprimer peut se comprendre pour tel ou tel aspect de la théologie de l'Église'. Il s'agit d'un langage imagé, suggestif, mais qui ne doit pas être durci. En effet, si l'on bâtit toute l'ecclésiologie sur ce binôme « institution ou structure » et « communion ou vie », le risque est grand de faire surgir des tensions regrettables entre les deux termes ainsi distingués. Nous sommes aujourd'hui comme portés instinctivement à penser que la « vie » est plus importante que la « structure » et que cette dernière, à laquelle appartient le sacerdoce ministériel, si elle a son utilité, certes, n'est pas essentielle. Ce qui serait *vraiment* ecclésial, ce serait « la vie », l'unité intime avec le Christ et l'activité généreuse et multiforme de chacun. On le voit, confesser l'Église *une*, c'est confesser qu'il *n'y a pas deux réalités*, qu'on les nomme « institution » et « communion » ou autrement, mais *une seule réalité*, complexe certainement, mais profondément *une*, comme d'une certaine manière l'homme est *un*, bien que complexe parce que formé d'une âme et d'un corps ².

Après avoir souligné les difficultés que pose cette approche

1. Par ex. on peut dire que la vie consacrée, la présence dans la communauté chrétienne de baptisés vivant les conseils évangéliques de chasteté, de pauvreté et d'obéissance, ne relève pas de la « structure hiérarchique » de l'Église, mais appartient intimement à sa « vie » et à sa sainteté (cf. *Lumen Gentium*, n° 44).

2. Cette comparaison de l'unité de l'âme et du corps a été souvent employée par les théologiens catholiques, notamment dans les controverses avec les protestants. Ces derniers ont, dès les origines, séparé au plan de l'être de l'Église, ce qu'ils nomment « l'Église visible » et « l'Église invisible ». La comparaison de l'âme et du corps est pleine de périls comme le montre l'histoire de cette doctrine somme toute récente, et c'est pourquoi le Magistère, en dernier lieu Vatican II, ne l'a jamais assumée.

de l'unité de l'Église par binômes, nous proposerons une lecture de Vatican II qui permet de clarifier – du moins à son point de départ – la question de l'un et de l'autre sacerdoce : s'ils existent et agissent ensemble de façon particulièrement intime, c'est bien parce qu'ils sont ancrés l'un et l'autre dans l'un et unique mystère ecclésial'.

I. Les origines modernes des notions actuelles

Parler de l'Église comme institution-structure et de l'Église comme communion-vie s'origine dans une distinction proprement philosophique développée ensuite par la sociologie : il s'agit de la distinction « société/communion » ². Ces deux notions sont corrélatives ; elles servent toutes deux à exprimer, en se complétant, la réalité de la vie sociale de l'homme ³.

a) En philosophie sociale.

A. Rosmini compte parmi les premiers à s'interroger sur la finalité de la vie en société au xix^e siècle. Pour lui, la société est une réalité avant tout juridique et utilitaire ; on exprime sous ce terme le pouvoir politique nécessaire au développement et à la protection d'intérêts principalement économiques. C'est ainsi que l'on peut parler d'une société démocratique (forme du pouvoir) et libérale (forme économique). Cependant le vrai bien humain de tous les citoyens ne se réduit pas à des considérations de pouvoir et d'économie ; il est de nature spirituelle. L'homme poursuit en vivant en groupe, avant tout, la réalisation *morale*

1. Nous nous permettons de renvoyer pour de plus amples développements à notre étude *L'Église comme société et l'Église comme communion au deuxième concile du Vatican*, in *Revue Thomiste*, n° 91 (1991), pp. 219-258 (citée par la suite RT 91 et la page).

2. Dans l'histoire les mots *societas* et *communio* sont pratiquement synonymes ; pour les Pères, dire *societas sanctorum* ou *communio sanctorum* revient au même ; cette équivalence de fond dure jusqu'au début de l'âge moderne, cf. les exemples relevés par G. Thils dans sa thèse *Les notes de l'Église dans l'apologétique catholique depuis la Réforme*, Bruxelles, 1937, p. 196.

3. Le mot *communio* est parfois remplacé par celui de *communauté*, mais le sens est équivalent.

de lui-même. Dès lors si le cadre dit « social » n'a pas pour but de répondre à cette exigence, ce sera à une autre forme de groupement de le faire, la « communion ». Cette dernière est conçue comme un ensemble de personnes dans lequel existe une certaine coopération de nature morale entre les individus pour la perfection de chacun¹.

Avec Rosmini le ton semble être donné : communion et société sont bien distinctes. Alors que la première exprime l'attention dominante à la personne et à la « vie », la seconde représente la « structure » nécessaire mais subordonnée, distinction que les événements historiques du xix^e siècle, en Europe semblent bien illustrer. A cette époque de révolutions nombreuses, réussies ou manquées, la question qui polarise les esprits est celle de la détermination d'un régime constitutionnel duquel découle un projet économique. La précarité des pouvoirs entraîne de grosses fluctuations économiques. En somme, le proche avenir tant politique qu'économique n'est jamais assuré. Dans ce contexte il fallait bien pouvoir rendre compte de la permanence du fait social, et celle-ci ne pouvait se constater que dans des groupes plus restreints, ni politiques ni directement économiques : ce sont eux que l'on appela des « communions ». Cependant, les circonstances politiques disparues, la distinction société-communion va demeurer et connaître une étonnante fortune. Il serait trop long d'en retracer ici l'adoption par le courant personnaliste (Mounier, Scheler...) ou existentialiste (Jaspers, Buber, Berdiaeff...) ou même par certains thomistes (Maritain)², mais l'accord de fond semble bien être le suivant : les exigences « matérielles » de l'homme sont satisfaites par la société ; ses requêtes spirituelles ou morales, exigences les plus intimes et déterminantes, sont de la compétence de la communion.

Sur ce donné, assez général au XX^e siècle, deux interprétations sont possibles. Soit on dira que la vie en commun des hommes relève de deux groupes distincts, de sorte que l'on peut modifier la société sans modifier substantiellement la communion. Soit on dira que la vie en commun des hommes relève d'un seul groupe dans lequel les éléments sociétaires et les élé-

ments communionnels interagissent dans une sorte de dialectique. D'autre part, l'accord semble être assez général pour considérer la société comme un donné de culture, fruit de l'inventivité humaine, et la communion comme un donné de nature. Si la première est essentiellement variable, la seconde au contraire possède une vraie permanence.

b) En sociologie.

Depuis un siècle environ, la sociologie analyse le *phénomène* social. Elle le fait libre de toute philosophie, du moins explicite, et les notions dont elle use peuvent être très variables selon les auteurs. Cette science apparaît comme une forêt touffue où il n'est pas aisé de se frayer un chemin. Une piste peut cependant être discernée, et il s'agit justement de la distinction entre société et communion (ou communauté). Elle est abondamment utilisée et semble assez communément admise aujourd'hui. Ainsi peut-on voir de réelles affinités avec la philosophie sociale moderne.

L'initiateur de cette distinction en sociologie semble bien être F. Tönnies à la fin du m^e siècle¹. Ce dernier conçoit deux formes de groupements humains, l'une sur le modèle de l'organisme vivant (la communauté, *Gemeinschaft*) et l'autre analogue à une machine issue de l'industrie de l'homme (la société, *Gesellschaft*). Ces deux formes peuvent être dites naturelles, mais à un titre différent. La première est un donné de nature (la communauté type est la famille), et la seconde dérive nécessairement de la première de la façon suivante : la solidarité profonde, intime, faite de l'union des sentiments qui forme la communauté, doit inévitablement s'associer à un ordre juridique, la société, en raison de la division inéluctable de la propriété (érosion du patrimoine) de génération en génération, et des rivalités d'intérêts qui menacent toujours les liens communautaires. Par « société » il faut donc entendre uniquement un cadre juridique contraignant, rendu nécessaire par la tendance inévitable à l'éclatement du cadre organique vivant qu'est la communauté.

1. F. Tönnies, *Gemeinschaft und Gesellschaft*, Berlin, 1887 ; trad. fr. par J. Leif, *Communauté et société*, Paris, 1946. Cf. le commentaire de R. Aron, *La sociologie allemande contemporaine*, Paris, 1966, notamment pp. 17-24.

1. Les deux principales études de Rosmini sur ce sujet sont : *Philosophie du droit*, Milan, 1841; *La société et sa fin*, Milan, 1858.

2. Cf. notre étude citée *supra*, Revue thomiste 91, pp. 220-223.

La société est donc une sorte de structure, d'institution juridique, une solution de secours de la raison pratique pour pallier le foisonnement désordonné de la vie. La réalité, la richesse, la profondeur de la vie humaine se trouvent au plan de la communauté.

Cette analyse du fait social semble un bien commun de la pensée sociologique'. On peut faire à son sujet les mêmes observations que pour la pensée philosophique dont elle est manifestement dépendante. Il s'agit d'une dialectique qui pose, soit deux communautés en relations, soit, dans une même communauté, une tension entre deux éléments irréductibles l'un à l'autre.

c) *En théologie.*

La perception philosophique et sociologique moderne du donné social a été reçue, de façon plus ou moins critique et explicite, en ecclésiologie lors du renouveau qui suivit la première guerre mondiale. L'Église est, en effet, une réalité d'ordre social : elle est l'assemblée des hommes réunie par le Christ. Mais cette réception se fait dans le cadre de la question proprement théologique qui hante l'ecclésiologie depuis la fracture de la Réforme : la distinction entre Église visible et Église invisible. Il est tentant de faire la transposition suivante : l'Église visible est le groupe structuré par la hiérarchie et qui se manifeste par la profession de foi et la participation aux sacrements (c'est l'Église-société) ; l'Église invisible est le groupe uni par la vie de la grâce qui conforme au Christ (c'est l'Église-communion). Un des premiers auteurs à manifester cette tendance, à notre connaissance, est E. Mersch à qui l'on doit une des meilleures études de théologie positive sur le Corps mystique du Christ². Ainsi, au détour de certains développements sur l'appartenance à l'Église, on peut lire ceci :

1. Pour la présentation d'autres auteurs, notamment français, et de la réflexion de G. Gurvitch qui semble la plus élaborée, cf. notre étude *Revue thomiste* 91, pp. 223-226.

2. E. Mersch, *Le Corps mystique du Christ*, 2 vol., Paris, 1933². Malgré son ancienneté cette étude garde toute sa valeur et mérite toujours d'être connue en tant que contribution de théologie *positive*; mais au plan de l'élaboration plus spéculative du donné qu'il a si bien rassemblé, l'auteur nous semble dépendant de la philosophie sociale récente, dépendance implicite et non critique, peut être même inconsciente...

« La notion du Corps mystique et celle de l'Église sont extrêmement voisines. Aucune décision, aucun usage reçu ne permet d'établir une division nette entre le sens de l'une et celui de l'autre. Pour aider à classer les idées, voici, ce nous semble, ce que l'on peut dire de plus acceptable. Ces deux notions expriment également l'oeuvre du Christ en ce monde, mais la première, la notion de Corps mystique, désigne d'abord l'élément invisible de cette oeuvre (vie intérieure, Christ continué etc...), et la seconde, la notion d'Église, désigne d'abord l'élément visible de cette même oeuvre (société, autorité, etc.). »¹

Il semblerait, à première lecture, que les deux notions de Corps mystique et d'Église soient identiques, avec seulement une différence d'accent, un peu comme les notions de « mystère » et de « sacrement »². Mais d'autres mentions du Père Mersch ne permettent pas de retenir cette interprétation. On lit quelques lignes après la citation précédente que le catéchumène serait membre du Corps mystique mais non de l'Église, faute du caractère baptismal'. On relève aussi l'affirmation suivante qui a le mérite d'être extrêmement claire :

« Il est *certain* (nous soulignons) (...) que la notion de Corps mystique n'est pas absolument identique à celle de l'Église. On peut se demander, par exemple, si les pécheurs sont les membres du Corps mystique, et si les catéchumènes fervents sont en dehors de ce Corps, alors qu'il est *certain* (nous soulignons) que les premiers sont membres de l'Église et que les seconds ne le sont pas. »⁴

Enfin, dans un ouvrage posthume paru en 1946, on peut relever cette affirmation qui vaut tous les commentaires :

1. E. Mersch, *Le Corps mystique du Christ*, vol. 2, p. 218 (note 3).

2. On sait que le mot *mysterion* chez S. Paul a été traduit à plusieurs reprises chez les Latins par *sacramentum* (par ex. *Ephésiens* 5,32 ; 1 *Tim.* 3,16 etc.). Leur signification est identique en précisant cependant que « *mysterion* » désigne *in recto* une réalité de grâce, et *in obliquo* le signe-instrument qui la procure ; c'est l'inverse pour « *sacramentum* ». C'est ce que nous appelons un sens équivalent avec une différence d'accent.

3. E. Mersch, o.c., p. 219 (affirmation reprise p. 331).

4. *Ibid.*, p.335.

« Il est possible d'être membre de l'Église, société visible, sans être actuellement vivant de la vie du Christ et parfaitement membre du Corps mystique (...). De même, il est possible de vivre authentiquement de la vie du Christ sans être effectivement rattaché à la société visible qu'est son Église (...). Ainsi, en fait, l'ensemble des âmes qui vivent effectivement du Christ est une chose, et l'Église visible en est une autre, et il n'est pas inutile, en matière si délicate, pour des objets si importants, d'avoir deux mots différents pour désigner deux réalités différentes en fait, si unies qu'elles soient en droit. »¹

Il n'est pas difficile de découvrir derrière la distinction Église/Corps mystique, en fait, la distinction société/communauté que nous avons précédemment présentée. Dans la théologie allemande de la même époque la distinction *Gesellschaft/Gemeinschaft* est appliquée à l'ecclésiologie clairement et nettement². Il est aisé de se rendre compte d'une dépendance étroite de la philosophie et même de la sociologie.

Le Père Congar a joué le rôle éminent que l'on sait dans le renouveau ecclésiologique de ce siècle. Il a adopté très tôt le principe de la distinction entre société (ou structure, ou encore institution) et communion (ou communauté, ou encore vie). Mais chez cet auteur, particulièrement rigoureux, l'usage de ces notions est plus proprement théologique³.

1. E. Mersch, *La théologie du Corps mystique*, 2 vol., Paris, 1946, p. 196.

2. Un auteur qui l'illustre bien est A. Rademacher, *Die Kirche als Gemeinschaft und Gesellschaft. Eine Studie zur Soziologie der Kirche*, Augsburg, 1931. Il s'agit d'un thème récurrent. Cf. du même auteur *Religion und Leben*, Freiburg in Br. 1925 (rééd. en 1928 et trad. française sous le titre *Religion et vie*, Bruxelles, 1934). On peut lire dans ce dernier ouvrage : « /l y a tension dans l'Église entre communauté et société. À l'origine, à peine si on s'en rendait compte. Il y avait équilibre entre les deux, le contenu et la forme se trouvaient solidaires. L'organisme en voie de croissance provoqua des conflits qui mirent au jour la nécessité de formuler des lois, le dogme et le droit canonique... », p. 43 de l'éd. fr.

3. Principales études du P. Congar à ce sujet : *Notes sur les mots « confession », « Église » et « communion »*, in *Chrétiens en dialogue*, coll. « Unam Sanctam » n° 50, Paris, 1964, pp. 211-242; *Peut-on définir l'Église ? Destin et valeur de quatre notions qui s'offrent à le faire*, in *Sainte Église*, coll. « Unam Sanctam » n° 41, Paris, 1963, pp. 21-44. Mais dès 1937, dans le livre célèbre *Chrétiens désunis*, coll. « Unam Sanctam »

Dans une étude sur ce sujet l'auteur distingue deux sens du mot « communion », un qui le rapproche beaucoup de « société »¹, et l'autre, plus théologique selon l'auteur, qui signifie « participation à l'unité ». C'est à ce second sens que l'on doit s'attacher pour les raisons suivantes :

« Il désigne exactement ce dont il s'agit en évitant ce qu'il y a d'insatisfaisant dans « communauté », « corps » (religieux), « société » (...). Il suggère tout l'ordre de la vie religieuse, du culte et de la prière, celui des services mutuels, des rapports mutuels (qui expriment vraiment) l'avoir et même l'être religieux. »²

Dans une autre étude le Père Congar relève la définition de la communion donnée par Pilgram : « *Rapport social existant entre des personnes* » qui s'exprime ou s'organise dans la société³. Le Père Congar note abondamment les insuffisances – à ses yeux – du concept scolastique de société, insuffisances mises en évidence selon lui par la sociologie moderne qui propose la distinction « société – communion » (ou « communauté »). Seules la communion ou la communauté peuvent exprimer :

«... le spécifique chrétien des formes sociales elles-mêmes (de l'Église) et de la vie dont elles sont le cadre : caractère spécifiquement chrétien de l'autorité, de l'obéissance... »⁴

n° 1, Paris, le P. Congar adoptait le principe de cette distinction, cf. notamment pp. 92 ssq. (la dialectique société – communauté dans l'Église).

1. Nous avons vu précédemment que c'est bien ainsi que l'histoire le montre.

2. *Notes sur les mots « confession »...*, p. 241.

3. *Peut-on définir l'Église ?...*, p. 34. F. Pilgram était un laïc allemand du xix^e siècle qui avait bâti une ecclésiologie en intégrant les débuts de la philosophie sociale qui distinguait la *Gesellschaft* de la *Gemeinschaft*, cf. *Physiologie der Kirche*, 1860 (trad. fr. 1864). Le livre, semble-t-il, n'avait pas eu un grand retentissement, mais il fut réédité en Allemagne en 1931 dans la prestigieuse collection « Deutsche Klassiker der katholischen Theologie aus neuer Zeit », n° 3.

4. *Peut-on définir l'Église ?...*, pp. 34-37.

Dès lors le Père Congar va toujours distinguer, sans jamais les séparer, deux aspects dans l'Église : la société et la communion. La société exprime l'ordre des moyens de grâce (enseignement de la foi, célébration des sacrements, ministère apostolique...), et la communion sera la réalité objective de la grâce et du salut¹. Pour le dire autrement, l'Église est une société en raison des « contraintes » de l'incarnation du mystère ecclésial, mais elle est aussi et surtout une communion au plan de sa vie intime. Bref, l'Église est société et communion. La communion ne se substitue pas à la société, elle s'y ajoute. Le Père Congar est trop bon théologien pour séparer ces deux aspects en deux communautés distinctes; il s'agit bien de deux aspects d'une même réalité que l'on désigne sous le nom d'Église. Mais des questions demeurent : quelle est la nature de la relation entre la société et la communion ? Comment rendre compte de leur inséparabilité ? Comment apprécier l'origine de ces deux aspects sachant qu'ils nous viennent tous deux du Christ? Il n'y a pas un donné de grâce, la communion, et un donné de culture humaine, la société, les éléments fondamentaux de cette dernière – le ministère ordonné notamment – étant une institution du Sauveur.

Juste avant l'ouverture du Concile, J. Hamer éditait son cours d'ecclésiologie sous le titre : *l'Église est une communion*². Cet ouvrage est particulièrement intéressant parce qu'il récuse la distinction société – communion (sous toutes ses formes, que ce soit « structure et vie » ou « institution-communion »), et entend exposer le tout de l'Église par la seule notion de communion :

«Je propose la définition suivante : l'Église est le Corps mystique du Christ, c'est-à-dire une communion à la fois intérieure et extérieure, la vie d'union au Christ signifiée et suscitée (causée) par le régime de médiation du Christ (...). L'Église (...) est une communion intérieure de vie spirituelle (foi espérance et charité), signifiée et engendrée par une communion extérieure de profession de la foi, de discipline et de vie sacramentelle. »³

1. *Dogme christologique et ecclésiologie : vérité et limites d'un parallèle*, étude datant de 1950, citée d'après son édition dans le recueil *Sainte Église, o.c.*, p. 94.

2. Coll. « Unam Sanctam » n° 40, Paris, 1962.

3. *Ibid.*, pp. 97-98.

Le Père Hamer entend par « communion » d'abord une forme particulière de sociabilité (non au sens de la sociologie¹) déterminée par une ontologie surnaturelle². Cette manière très spécifique « d'être ensemble » détermine tout dans l'Église :

« C'est le tout de l'Église qui est communion. »³

La distinction société – communion n'est donc pas reprise par le Père Hamer qui peut dès lors rendre compte avec plus de clarté de ce que l'Église est bien profondément *une* en ses divers aspects. La « communion », cette ontologie de grâce, est présente et à l'oeuvre tant dans l'aspect extérieur (le régime des médiations de la grâce) que dans l'aspect intérieur (la réalité engendrée par la grâce). La communion intérieure est engendrée par la communion extérieure, la grâce nous parvient normalement par le ministère apostolique. Et du même coup, la distinction société *visible* et communion *invisible* est dépassée : la communion intérieure tient de son origine (la médiation de la communion extérieure) une exigence de visibilité; elle n'est pas « purement » intérieure, invisible, indiscernable, puisque ses causes sont visibles et que ses effets le sont aussi (la vie de la grâce dans le chrétien est principe d'agir, cf. toutes les oeuvres évangéliques). Visible et invisible, dans l'Église, sont, non seulement inséparables, mais unis dans leur distinction.

II. Société et communion à Vatican H

a) Premier regard sur les textes.

Tel est l'état de la recherche au moment où s'est ouvert le Concile. Une première lecture des documents conciliaires

1. *Ibid.*, p. 253, note 1 (la sociologie l'entend comme un « sentiment d'appartenance », cf. *supra*).

2. *Ibid.*, p. 254. C'est cette ontologie surnaturelle qui rend compte au plus profond de ce qu'est l'Église : « *C'est dans l'être du chrétien que nous découvrons la communion. Le fidèle est partie d'un tout numériquement un. Le comportement de communion, sous ses diverses formes, n'est qu'une conséquence de la communion ontologique qui s'enracine dans le baptême et la grâce, œuvre du Christ et de l'Esprit.* »

3. *Ibid.*, p. 254.

permet de se rendre compte de plusieurs indices importants pour l'interprétation des textes¹. La distinction Église/Corps mystique est absente ; elle a été explicitement rejetée pendant les débats². De même les distinctions équivalentes société/communion (ou institution/communion et structure/vie) n'interviennent jamais dans la question sur l'unité de l'Église ou dans celle sur l'appartenance à l'Église. Ces points doivent être soigneusement notés car l'assemblée conciliaire n'ignorait pas l'usage de ces binômes dans la recherche théologique. Mais on rencontre la distinction société/Corps mystique en *Lumen Gentium* n° 8 qui traite de l'unité de l'être ecclésial :

« Cette société organisée hiérarchiquement d'une part et le Corps mystique d'autre part, l'assemblée discernable aux yeux et la communauté spirituelle, l'Église terrestre et l'Église enrichie des biens célestes *ne doivent pas être considérées comme deux réalités, elles constituent au contraire une seule réalité complexe, faite d'un double élément humain et divin.* »³

La distinction société/Corps mystique ne recouvre pas celle qui est faite entre le visible et l'invisible dans l'Église, sinon il y faudrait dire qu'il y a une redondance dans la phrase, ce qui n'est pas le cas⁴. D'autre part on peut laisser ici de côté, ce n'est pas directement notre propos, la distinction entre Église de la terre et Église du ciel; elle souligne l'unité de l'Église, et donc son identité substantielle, en ses divers

1. Nous avons présenté les grandes conditions d'herméneutique conciliaire dans l'étude suivante à laquelle nous renvoyons pour de plus amples développements : *En toute chose voir l'unité*, in *Ordo sapientiae et amoris*, Mélanges offerts au Prof. J.-P. Torrell, Fribourg (CH), 1993, pp. 435-467.

2. Cf. *Acta synodalia*, éd. typ. Vaticane, Rome, 1971, vol. III/I, p. 177.

3. Le concile se réfère ici explicitement, par un renvoi en note, à l'enseignement de Pie XII qui avait par deux fois enseigné que l'Église catholique romaine et le Corps mystique du Christ formaient une seule réalité ; cf. encycliques *Mystici Corporis* (29 juin 1943) et *Humani generis* (12 août 1950).

4. Cette distinction visible – invisible a été ajoutée à la fin du débat conciliaire (dernier projet avant le vote final) dans ce but; cf. *Acta synodalia, o.c.*, vol. III/I, p. 167.

États¹. S'agissant de la distinction entre société et Corps mystique, le Concile affirme qu'il s'agit d'une seule réalité, une seule communauté par conséquent, mais complexe. Cette complexité tient au fait, comme le Père Congar l'avait justement souligné, que l'Église est à *la fois* signe-instrument de la grâce pour transmettre la grâce et réalité de la grâce effectivement reçue. La comparaison du mystère du Verbe incarné s'offre comme spontanément pour comprendre cela. C'est d'ailleurs par cette comparaison que le texte conciliaire poursuit son exposé :

« C'est pourquoi, en vertu d'une analogie qui n'est pas sans valeur, on compare l'Église au mystère du Verbe incarné. Tout comme en effet la nature (humaine) assumée par le Verbe divin est à son service comme un organe vivant de salut qui lui est indissolublement uni, de manière non dissemblable le tout *social* que constitue l'Église est au service de l'Esprit du Christ qui lui donne la *vie*, en vue de la croissance du corps. (*Ephésiens* 4,16) »

On notera que le tout *social* reçoit et contient la *vie* pour la transmettre. On ne peut mieux souligner l'unité des deux aspects puisque, pour faire bref, on peut dire que la *vie* vivifie d'abord le tout *social* des moyens de grâce avant qu'il la transmette et pour qu'il la transmette. Au contraire des intuitions philosophiques que nous avons rappelées, et qui n'ont peut-être pas été suffisamment critiquées par les personnalistes et les existentialistes restés probablement trop dépendants d'une vision romantique ou vitaliste des choses, nous dirons en reprenant leur langage, que la *vie* n'est pas antérieure à la *structure* (ou la *communion* à la *société*), laquelle devrait tenter de maîtriser un donné préalable foisonnant et désordonné, mais la *vie de la structure* est cela même qui fait la *vie de la communion*. Les signes-instruments de salut *contiennent* d'une certaine façon le salut pour le faire connaître (signe) et le donner (instrument). On voit mieux alors la nature de l'unité et de la distinction entre les deux sacerdoces. Le sacerdoce ministériel est du côté du

1. Il serait cependant fort instructif de voir le lien entre cette unité terrestre et l'unité de l'Église terrestre; mais cela nous entraînerait trop loin. Nous notons seulement ici que ces questions sont liées.

signe-instrument de salut ; le sacerdoce baptismal est du côté de la réalité du salut, réalité non « statique » mais ontologique et par là source d'activités pour lesquelles il sera lui aussi, dans son ordre et par son activité propre, signe et moyen de salut.

b) *L'explication sacramentelle.*

Reprenant le grand courant de la pensée patristique, Vatican II a fait application du schème sacramentel à l'Église. On peut parler de « sacramentalité large »¹ pour désigner la façon générale que Dieu, dans le Christ, a choisie pour sauver le monde : des réalités naturelles sont élevées à la capacité de signifier et de donner des réalités surnaturelles. Ainsi la parole humaine peut, par le charisme d'inspiration, signifier et donner la Parole de Dieu. L'Écriture sainte est à la fois, sans confusion ni séparation, parole d'homme (de Jérémie, d'Amos...) et Parole de Dieu. Il ne s'agit pas d'une répartition « matérielle », la Bible n'est pas à 50 % humaine et à 50 % divine, mais 100 % humaine et 100 % divine ; c'est *dans* la parole humaine *qu'est* la Parole divine. Cette « sacramentalité large » est fondée dans le Christ. Il est le sacrement par excellence, lui qui est totalement homme et totalement Dieu. Son humanité fait connaître (signe) et donne (instrument) la grâce qu'elle possède en plénitude en raison de son union à sa divinité (union hypostatique). L'Église en tant que sacrement est une *société humaine* qui signifie et réalise l'union avec Dieu et avec les hommes parce qu'elle « contient » cette grâce d'unité avec Dieu et avec les hommes, parce qu'elle *est* le Corps mystique du Christ.

c) *Conséquences théologiques.*

La distinction société/communauté et les autres binômes qui relèvent de la même intuition, sont impropres, à notre sens, à rendre compte de l'unité foncière de la communauté ecclésiale. Car au principe même de la distinction il y a la reconnaissance que le propre de la communion *n'est pas* dans la société ; celle-ci agit sur la communion *du dehors*, pour en corriger les

1. On dit sacramentalité « large » pour éviter la confusion avec la sacramentalité « stricte » qui désigne les sept sacrements précis. Mais la sacramentalité « stricte » est une application particulière de la sacramentalité large ».

excès, pour ordonner un tout qui existe *par lui-même* mais qui a simplement besoin d'aide et de correctifs. Plus précisément, ce qui fait que la société est la société n'est pas ce qui fait que la communion est la communion. Il y a, qu'on le veuille ou non, deux communautés et non une en deux aspects.

C'est pourquoi la recherche théologique postérieure au Concile en vient, depuis environ une dizaine d'années, à tenter d'exprimer *le tout* de l'Église, non plus par un binôme, mais par une seule notion. Celle de communion est la plus sollicitée en raison même de l'insistance de Vatican II'. Cette notion n'est pas celle issue de la philosophie et de la sociologie contemporaine. Elle est d'origine scripturaire et patristique. Élaborée par la suite, elle désigne l'unité particulière attribuée à la charité². Celle-ci n'est pas seulement une vertu particulière à côté d'autres, elle marque de son empreinte toutes les vertus. La communion s'étend donc à l'ensemble des actes qui engendrent l'Église, elle désigne l'unité ainsi réalisée et signifie encore l'aspect dynamique de cette unité qui, par bien des actes, veut se répandre partout et à tous. On la rencontre donc à tous les niveaux, que ce soit la communion *ecclésiastique* au plan le plus « ordinaire » de l'ordre et de la discipline du Peuple de Dieu, la communion *ecclésiale* au plan spécifiquement chrétien de la vie visible de la communauté de grâce (communauté dans la confession de foi, communion hiérarchique des pasteurs entre eux...), la communion spirituelle enfin qui est l'union dans la grâce du Christ et qui se manifeste dans les deux précédentes. Il est possible d'ordonner le donné ecclésiologique autour de cette notion, et cet exposé fortement unifié montre bien l'interdépendance des divers aspects de l'Église³.

La notion de société est de nos jours généralement abandonnée.

1. Avec constance le magistère rappelle que la notion de communion est le « concept central et fondamental dans les documents du concile » ; cf. synode extraordinaire de 1985, rapport final.

2. Chez les théologiens scolastiques, dans les documents magistérielles et jusque dans les écrits profanes, on distingue classiquement l'*unitas fidei* et l'*unitas communionis* (i.e. dans la charité) ; pour des exemples, cf. *Revue thomiste* 91, pp. 225-227.

3. Un essai d'ecclésiologie d'ensemble a été tenté par J.-M. R. Tillard à l'aide de la notion de communion, *Église d'Églises*, coll. Cogitatio fidei, n° 143, Paris, 1987.

Il faut reconnaître qu'elle s'était prêtée, au siècle dernier et jusqu'à la veille de Vatican II dans les manuels scolaires d'ecclésiologie, à des gauchissements tout-à-fait regrettables. Le juridique avait envahi le discours proprement théologique, au point de le submerger trop souvent. Mais l'insistance avec laquelle Vatican II maintient que l'Église est une société oblige à y regarder de plus près. Ainsi, par exemple, en ce qui concerne l'incorporation à l'Église, peut-on lire :

« Sont incorporés pleinement à la société qu'est l'Église ceux qui, ayant l'Esprit du Christ, acceptent intégralement son organisation et tous les moyens de salut institués en elle, et qui, en outre, grâce aux liens constitués par la profession de foi, les sacrements, le gouvernement ecclésiastique et la communion, sont unis dans l'ensemble visible de l'Église avec le Christ par le Pontife suprême et les évêques. »¹

Cet usage de la notion de société ne peut être compris que dans le cadre de la philosophie sociale dont use l'Église. Pour la connaître, on peut utilement lire la Constitution *Gaudium et spes* qui, à deux reprises et longuement, traite de la vie sociale. On s'aperçoit alors que nulle part les distinctions société – communion, structure – vie, institution-communion ne se rencontrent pour exprimer la nature de la vie en commun des hommes. La philosophie sociale qui soutient les développements conciliaires est la philosophie classique issue de S. Thomas d'Aquin. Certes, cette philosophie a reçu à l'époque moderne d'utiles corrections et compléments², ce n'est pas un système idéologique clos, mais en son fonds elle demeure avec la vision profondément unifiée qu'elle permet. La société est profondément une. Elle rassemble des hommes qui sont naturellement sociables parce que la perfection personnelle qui est la finalité de chacun comme du groupe, n'est possible qu'à l'aide du concours des autres membres : ensemble on édifie un bien *commun* qui est la condition préalable et indispensable à chaque bien particulier ; le lien qui unit les hommes en société

1. *Lumen Gentium* n° 14.

2. On pense en particulier à la réflexion renouvelée concernant le principe de subsidiarité, et au développement de l'idée démocratique qui donne à la société politique une spécificité plus marquée par rapport à la société familiale.

est une véritable amitié (le *convivium*), et le tout social est servi par un gouvernement qui agit principalement par des lois énonçant les conditions du bien commun¹. Cette base philosophique permet, moyennant une transposition analogique, de comprendre l'Église. Les hommes sont ecclésiaux par grâce (sociabilité surnaturelle) ; au plan de la perfection évangélique, chaque personne a besoin du concours de toutes les autres : la charité est le bien commun de toute l'Église, et elle se diffuse dans chaque membre ; l'amitié particulière qui lie les fidèles entre eux est proprement la charité (*convivium* de la cité des saints) en tant qu'elle se diffuse en tous ; ce rassemblement opéré par la grâce du Christ est engendré par l'activité médiatrice des pasteurs qui doivent en outre servir la communauté en veillant à son harmonie par le moyen du gouvernement².

Comme pour l'ecclésiologie de communion, on voit l'intérêt d'une ecclésiologie sociale unifiée. Elle permet de situer chacun dans la communauté chrétienne dans une interdépendance qui évite toute rupture ou opposition. Plus encore, l'une et l'autre permettent, parce qu'elles sont unifiées, de mieux saisir la donnée essentielle que la sacramentalité large nous indique : la réalité de grâce est présente *dans* les moyens de grâce qui la communiquent. Toute séparation à ce plan revient à une rupture de la communication de la grâce. Cette ecclésiologie sociale souffre encore des équivoques nées tant de l'usage théologique autrefois défailant de la notion de société, que des ruptures opérées par la pensée moderne. Vatican II nous offre cependant, croyons-nous, suffisamment de données pour sortir de ces impasses.

*

**

L'ecclésiologie actuelle se présente avec deux concepts qui ont vocation chacun à exprimer le tout de l'Église. Cette pluralité est le signe du mystère ecclésial que nous ne pouvons totalement pénétrer et non la manifestation de deux ecclésiologies partielles. Elles illustrent les deux grands mouvements théologiques que l'on retrouve toujours. Alors que l'ecclésiologie de

1. Pour plus de développement, cf. *Revue thomiste* 91, pp. 236-238.

2. Cf. les précisions complémentaires dans *Revue thomiste* 91, pp. 239-243.

communion est une ecclésiologie « d'en-haut » (ou « descendante » : la communion trinitaire s'ouvre à l'humanité pour donner la communion qu'est l'Église ; voie de la *participation*), et l'ecclésiologie sociale est une ecclésiologie « d'en-bas » (ou « ascendante » : la naturelle sociabilité humaine est transfigurée pour donner la sociabilité ecclésiale qui s'achève dans la société des Personnes divines; voie de *l'analogie*). Ces deux théologies ont chacune leurs forces et leurs faiblesses, et comme ce ne sont pas les mêmes points qui font difficulté dans chaque cas, les conduire toutes les deux, dans leur perspective propre permet une intelligence de la foi plus complète et précise que si l'on se limite à l'une d'entre elles. Pour la question des deux sacerdoce, leur identité et leurs relations, ce donné ecclésiologique permet, sans exagération d'un côté ni de l'autre, non seulement de ne pas les séparer – ils sont interdépendants – mais de voir combien l'existence de l'un requiert absolument celle de l'autre. Si l'Église est vraiment *une*, chaque sacerdoce est *essentiel* à l'autre.

Fr. Benoît-Dominique de La Soujeole, op.

Le Père Benoît-Dominique de La Soujeole, dominicain, né en 1955, enseigne l'ecclésiologie au couvent d'études de Toulouse et à l'Institut Saint Thomas d'Aquin (Institut Catholique de Toulouse); il est membre du Comité de rédaction de la *Revue Thomiste*.

C. Van VLIET

Ministère et charisme chez Y. Congar L'ecclésiologie entre christologie et pneumatologie

YVES Congar (1904 –1995) est considéré par beaucoup comme « le dominicain français dont l'influence et l'extraordinaire fécondité ont été décisives pour le développement de la théologie au vingtième siècle »². Il s'est employé pendant des décennies à la reconquête « du vrai visage de l'Église ». Ses contributions touchent aux domaines de l'ecclésiologie, de l'œcuménisme et de l'histoire des dogmes. De plus, tout en se consacrant à ces disciplines, il s'est occupé de manière intensive du thème « Église » consécutif au concile Vatican II; il s'est avéré un guide très sûr pour l'interprétation, la réception et les prolongements de ce Concile³, et par là même pour l'avenir de l'Église catholique.

Néanmoins, il n'est pas aisé de présenter l'ecclésiologie de Congar de manière systématique, compte tenu d'une part du

1. On trouvera une bonne introduction à sa personne et à son oeuvre dans *Entretiens d'automne*, présentés par B. Lauret, Paris 1987. On peut considérer ceci comme son testament spirituel.

2. Th. Schneider, *Zeichen der Niihe Cottes. Grundriss der Sakramententheologie*, Mayence, 1992, p. 50.

3. Cf. C.T.M. Van Vliet, « Die Ekklesiologie Yves Congars und das Zweite Vatikanische Konzil. Zum dreissigsten Jahrestag des Konzilendes am 8. Dezember 1965 », *Communio* (NL) 20 (1995), pp. 353-

365.

grand nombre de ses publications¹ et d'autre part de la méthode théologico-historique qu'il utilise. Ses points forts ne consistent pas en une précision abstraite, mais en une perception concrète des multiples dimensions de l'Église et en une connaissance approfondie de son histoire. Congar écrivait en 1985: « Je ne suis pas un esprit systématique... ce qui chez moi a remplacé le système, ... c'est la tradition »². Dans ce qui suit, notre propos est d'explorer chez lui les concepts de « ministère » et de « charisme », et d'étudier sa compréhension de l'Église dans les perspectives offertes par ces concepts.

Trois oeuvres-clés pour la genèse de l'ecclésiologie de Congar

Les premières étapes de la pensée ecclésiologique de Congar ont été surtout centrées sur la dimension juridique de l'Église et orientées vers l'apologétique. Les compétences du ministère ecclésial et des structures externes ont été fixées avec précision. Les charismes et l'action du Saint-Esprit n'étaient pas ou peu évoqués. L'environnement de l'Église a toujours été placé au premier rang ; l'ecclésiologie présentait un caractère défensif. A vrai dire, il était nécessaire de combattre les idées ecclésiologiques sur lesquelles étaient fondés la question des Investitures, la Réforme et le rationalisme ; mais, se demandait Congar, ne serait-il pas préférable de montrer à la « partie adverse » la beauté de Jérusalem, au lieu de la bombarder du haut des murs de la ville? C'est pourquoi il a étudié la structure interne de l'Église, inspiré à cet égard par J.A. Möhler, saint Thomas d'Aquin et quelques théologiens orthodoxes. Un peu avant la Seconde Guerre mondiale et au cours des huit années qui suivirent, parurent trois ouvrages, volumineux et décisifs qui peuvent être considérés comme les œuvres-programme de Congar. Dans ces trois études, la redécouverte et l'exaltation des dimensions mystiques, historiques et communautaires de

1. Il existe une bibliographie de P. Quatrocchi (jusqu'en 1967) et de A. Nichols (après 1967).

2. « Thomismus und Okumenismus », dans : J.B. Bauer (éditeur). *Entwürfe der Theologie*, Graz 1985, pp. 41-50, ici p. 43.

l'Église l'emporte sur une compréhension purement juridique de l'Église¹.

C'est en 1937 que parut la première monographie de Congar, *Chrétiens désunis*², qui a été considérée comme « une oeuvre pionnière »³. Les notions-clés abordées dans ce travail sont celles d'« unité » et de « catholicité ». L'Église est considérée ici comme le corps mystique du Christ (*corpus Christi mysticum*). Cette conception de l'Église a joué également un grand rôle pour la spiritualité des laïcs dans l'Action catholique : chaque chrétien était appelé à rendre le Christ présent dans sa profession, sa famille, sa culture etc. Une telle vision de l'Église avait comme conséquence ecclésiologique d'abolir les frontières entre les différents cultes. N'était-il pas concevable que l'Esprit saint puisse souffler au-delà des frontières juridiques bien établies de l'Église catholique romaine? Congar explore les conceptions ecclésiologiques de l'anglicanisme, de l'empreinte slavophile dans l'orthodoxie, du mouvement œcuménique etc. Il définit « l'unité » de l'Église dans un sens théologique et non juridique. « L'unité de l'Église est un partage et une extension de l'unité même de Dieu »⁴. L'unité, comme l'Église en général, n'est pas le résultat des oeuvres humaines, mais est reçue d'en haut. En effet les dons du Ciel s'adaptent aux situations des hommes. C'est ici qu'apparaît l'important concept théologique de l'« Incarnation ». La « catholicité » est elle aussi considérée d'un point de vue théologique. Elle représente la capacité de l'unité à accueillir les valeurs humaines. Par cette manière de voir, Congar complète et dépasse cette conception apologétique quantitative, qui entend par « catholicité » une extension géographique et une structuration hiérarchique universelle, au travers d'une définition théologique qualitative. Les valeurs orthodoxes, luthériennes et calvinistes, pour autant qu'elles soient « purifiées »

1. Sur l'ensemble de ce paragraphe, cf. ma dissertation de Tübingen *Communio sacramentalis. Das Kirchenverständnis von Yves Congar — genetisch und systematisch betrachtet*, Mayence, 1995.

2. *Chrétiens désunis. Principes d'un « œcuménisme » catholique* (Unam Sanctam 1), Paris 1937, pp. xix + 403 S.

3. J. Feiner, dans : LThK.E II, 40.

4. « L'unité de l'Église est une communication et une extension de l'unité même de Dieu » : *Chrétiens désunis*, p. 59.

de leurs négations ou particularismes éventuels, font défaut à la catholicité. L'oecuménisme ne devient pas seulement possible, mais même requis.

Les dix années après la guerre ont été les années les plus créatives de Congar. Préparées par de nombreux articles, apparaissent en 1950 et 1953 deux volumineuses études, que l'on peut considérer comme les second et troisième volets de son programme. Dans l'ouvrage *Vraie et fausse réforme dans l'Église*¹, il part à la recherche de la signification du mot « Église » et étudie d'abord la réalité ecclésiologique du mot « Réforme ». L'Église est une réalité historique qui est fondamentalement placée sous l'influence de l'Esprit saint. Elle doit encore et toujours rapporter toute nouveauté à la Bible et à l'intention de Jésus. Les insuffisances et les péchés des hommes, leur paresse et leur attachement aux choses superficielles peuvent en un certain sens devenir les péchés de l'Église. C'est pourquoi l'Église doit être purifiée en permanence, non pas par des scissions, mais par des réformes « dans l'Église ». La structure apostolique fondamentale (profession de foi, sacrements, ministère consacré) doit rester indemne. Cependant la vie courante de l'Église, comme par exemple le style de la catéchèse, la liturgie, la piété et l'action sociale, doit être en permanence réformée².

Dans l'étude *Jalons pour une théologie du laïcat*³, qui est parue trois ans plus tard, Congar analyse le principe hiérarchique et communautaire de l'Église. « Le Nous des chrétiens » constitue son point de départ. L'Église n'existe pas seulement par ses ministres mais aussi par ses laïcs. Chaque baptisé a sa place et sa mission dans l'Église et la société. Ces rôles, comme d'autres concepts, sont couramment admis depuis le concile Vatican II. Dans les années cinquante cependant, cela a été considéré d'un autre point de vue. Congar étudie au cours de cette période ce qui a été écrit par les Pères de l'Église et au

1. *Vraie et fausse réforme dans l'Église*, Paris 1950 (Unam sanctam 20), 1969 (Unam sanctam 72).

2. Congar précise : « réforme dans l'Église, non de l'Église » et « faire l'Église autre, non pas faire une autre Église ».

3. *Jalons pour une théologie du laïcat*, Paris 1953, 1954, 1964 (édition augmentée) (Unam Sanctam 23).

Moyen Âge sur la participation des laïcs au triple ministère de l'Église : sacerdotal, royal et prophétique. L'enseignement sur la « sobornost » d'A.S. Chomjakow (1804-1860)¹ constitue une importante source d'inspiration pour la redécouverte de la dimension communautaire de l'Église².

Ministère « et » charisme : le Christ ou l'Esprit?

Congar n'a jamais proposé une théologie systématique et exhaustive du ministère. D'une part, parce qu'il ne se considère pas lui-même comme un « systématicien ». D'autre part et surtout, parce que avant et immédiatement après le Concile, les temps n'étaient pas encore mûrs pour une telle théologie³. On redécouvrirait alors les dimensions oubliées de l'ecclésiologie. À cet égard Congar caractérise de la manière suivante la situation ecclésiologique entre la fin de la guerre et le début du Concile : l'Église, « qui se concevait elle-même trop exclusivement comme un instrument d'intercession hiérarchique, [découvre] à présent sur ses flancs les plus externes, d'un côté l'Esprit saint, de l'autre le peuple des chrétiens »⁴. Si l'on embrasse l'ensemble des exposés de Congar sur la théologie du ministère et du charisme au cours des deuxième, troisième et quatrième périodes du Concile⁵, on peut être assuré qu'il se démarque

1. Cf. « Die slavophile Sobornost-Lehre und ihre Bedeutung für Congar », dans : Van Vliet, *Communio sacramentalis*, pp. 134-137.

2. Cf. quelques ouvrages sur Congar : J. Fameree, *L'ecclésiologie d'Yves Congar avant Vatican II. Histoire et Église. Analyse et reprise critique*, Leuven 1992; J. Bunnenberg, *Lebendige Treue zum Ursprung. Das Traditionverständnis Yves Congars*, Mayence 1989 ; M.M. Wolff, *Gott und Mensch. Ein Beitrag Yves Congars zum oikumenischen Dialog*, Francfort 1990 ; T.I. MacDonald, *The Ecclesiology of Yves Congar. Foundational Themes*, Lanham 1984.

3. Vers le milieu des années 80 apparaissent des ecclésiologies systématiques significatives. Cf. J.M.R. Tillard, *Église d'Églises. L'ecclésiologie de communion*, Paris 1987 ; M. Kehl, *Die Kirche. Eine katholische Kirchenverständnis. Ein Lehrbuch der Ekklesiologie*, Graz 1992. Cf. aussi P. Hünnermann, *Ekklesiologie in Präsenz. Perspektiven*, Münster 1995.

4. *Jalons...* pp. 79-84 (dt. 92-97).

5. On peut distinguer dans la vie et l'oeuvre de Congar quatre périodes : du début de son activité d'enseignement (1931) jusqu'à la seconde guerre

d'une vision purement christocentrique (que nous désignerons par « christomonisme »), comme d'un point de vue exclusivement centré sur l'Esprit (« pneumatomonisme »).

La restriction « christomoniste » du ministère est un danger pour l'Occident depuis les débuts du deuxième millénaire. Dans ses discussions sur l'historique de l'ecclésiologie, Congar évoque le plus souvent le rôle essentiel du XI^e siècle, et en particulier du pape Grégoire VII (1073-1085). L'interprétation de la réforme grégorienne en termes de « tournant ecclésiologique »¹, peut être considérée comme une des thèses dominantes de Congar. Dans le débat avec les autorités temporelles sur la *libertas Ecclesiae* Grégoire VII (*Dictatus papae* 1075) se réfère aux principes canoniques. Il a tracé la voie d'une ecclésiologie centrée sur le juridique. Si au cours du premier millénaire l'Église était considérée comme une communauté de grâce, comme un *mysterium*, depuis la réforme grégorienne elle a été étudiée et plus nettement affirmée comme un établissement de plein droit, une *institutio*. Un regard symbolico-sacramentel laissa place à une vision juridico-analytique. Les thèmes anthropologiques furent interprétés d'un point de vue hiérarchique. Le pouvoir du pape dans l'Église fut interprété comme un pouvoir sur l'Église. Ce modèle ecclésiologique, qui prévalut depuis le onzième siècle jusqu'au concile Vatican II, fut communément appelé le modèle de *societas perfecta*, et aurait pu aussi être appelé, à mon sens, le modèle *Ecclesia se defendens*.

D'après Congar, la dimension juridico-sociale est indispensable à l'Église pérégrinante, à l'Église *in statu viae*. Cependant, mettre au premier rang un point de vue juridico-défensif est restrictif, et conduit à une réduction « christomoniste » du ministère. Il y a danger à ne considérer dans le concept de ministère que son pouvoir et sa légitimité. Une telle ecclésiologie néglige la communauté entre les ministres et les laïcs, ainsi

mondiale; entre la fin de la guerre et l'annonce du Concile; dix ans en rapport avec le concile Vatican II; les oeuvres tardives.

1. *L'Ecclésiologie du haut Moyen Âge. De saint Grégoire le Grand à la désunion entre Byzance et Rome*, Paris 1968 ; *L'Église. De saint Augustin à l'époque moderne*, Paris 1970.

2. C. Van Vliet, *Communio sacramentalis*, pp. 39-46.

que l'action de l'Esprit saint envers l'ensemble des ministres, des sacrements et de l'Église¹.

Dans l'Orient en revanche on peut constater le danger inverse, celui du « pneumatomonisme ». La pensée et la vie de l'Église orthodoxe présentent un caractère pneumatologique prononcé. La théologie orthodoxe a inspiré Congar dans sa redécouverte de la dimension pneumatologique de l'Église. Mais, se demande Congar malgré toute son estime pour la théologie orthodoxe, les théologiens orthodoxes admettent-ils dans leur ensemble les liens étroits entre le spirituel et le visible dans l'Église du Verbe incarné ? L'Église pérégrinante n'a-t-elle pas aussi besoin de structures (contrairement à l'Église céleste). N'utilisent-ils pas aussi le principe hiérarchique à côté du principe synodal ? Cette tendance « pneumatomoniste » d'une autonomie de l'Esprit et d'un abandon de la légitimation christologique du ministère, Congar la détecte aussi dans le mouvement, extérieur à l'Église, des Pentecôtistes. Ce mouvement n'est-il pas trop souvent marqué par un accent excessif porté sur les expériences concrètes et par un certain anti-intellectualisme ?

N'en reste-t-il pas trop au plan de la *res*, au point de sous-estimer le rôle intercesseur du *sacramentum*? Ne se réfère-t-il pas unilatéralement à une actualité de l'Esprit? Parfois on peut aussi constater dans le mouvement pentecôtiste un affaiblissement des engagements sociaux et de l'action en faveur d'une justice sociale structurelle².

Selon Congar, le ministère possède une dimension aussi bien christologique que pneumatologique : c'est au Christ qu'il doit sa mission et de l'Esprit qu'il reçoit son efficacité. Une seconde caractéristique du ministère est qu'il se situe à l'intérieur de l'Église à titre de *communio*. On peut remarquer que, plus tardivement, Congar a effectué sur ce point une *retractatio* de sa

1. Cf. « Pneumatologie ou " Christomonisme " dans la tradition latine ? », dans *Ecclesia a Spiritu Sancto edocta. Mélanges archéologiques*. Hommage à Mgr. G. Philips, Gembloux 1970, pp. 41-63 ; « Les implications christologiques et pneumatologiques de l'ecclésiologie de Vatican II », dans *Le concile du Vatican II Son Église, Peuple de Dieu et Corps du Christ*, Paris 1984, pp. 163-176.

2. Cf. *Je crois en l'Esprit-Saint*. t. I, II et III, Paris 1979 et 1980; *La Parole et le Souffle*, Paris 1984.

conception antérieure du ministère. Il remplace son schéma linéaire des années cinquante, « Christ – sacerdoce – croyant », dans lequel le ministère hiérarchique est à l'origine de l'Église, par un schéma triangulaire, dans lequel le Christ et l'Esprit saint font naître l'Église et le ministère, et dans lequel le ministère et la communauté des croyants sont ordonnés l'un à l'autre¹. Dans son nouveau schéma le ministère est intégré dans la communauté, dans la *communio fidelium*, ce qui signifie en effet que le pouvoir des ministres consacrés ne procède pas du peuple de Dieu, mais d'une consécration reçue « d'en haut »². Les autres caractéristiques du ministère ecclésiastique consistent en ce qu'il présente toujours une structure collégiale ; et qu'il doit être compris non comme une souveraineté, mais comme un service pour l'Évangile et pour le prochain⁴.

L'Église conçue comme une « *communio sacramentalis* ». Éléments d'une ecclésiologie christologico-pneumatologique

Alors que les concepts de ministère et l'Église sont ordonnés l'un à l'autre, il est bon, dans le présent paragraphe, de replacer la théologie du ministère selon Congar dans un cadre plus large et de débattre de cette question à la lumière de sa conception de l'Église. À mon avis, on peut qualifier de *communio sacramentalis* ce concept fondamental des oeuvres de Congar s : l'Église forme une communauté qui peut être essentiellement définie comme *communio cum Deo in Christo* et comme

1. Cf. *Ministères et communion ecclésiale*, Paris 1971, 18 ss., 31 ss. ; *Automne 85* (document 101); Vatican II, p. 166.

2. Cf. la préface au livre de B.D. Marlianges, *Clés pour une théologie du ministère. In persona Christi, in persona Ecclesia*, Paris 1978, pp. 5-14; « Un unique médiateur », dans H. Legrand-H. Meyer (Éditeurs), *Commission internationale catholique-luthérienne, Face à l'unité. Tous les textes officiels 1972-1985*, 1986, pp. 271-279.

3. Cf. « Kollegialität und Primat », dans C. Van Vliet, *Communia sacramentalis 178-187; Collège, primauté, conférences épiscopales : Quelques notes*, dans EeV 96 (1986), pp. 385-390.

4. Cf. *Pour une Église servante et pauvre*, Paris 1963.

5. Cf. C. Van Vliet, *Communia sacramentalis*, pp. 275-281.

communio fidelium; par ces deux *communio* le salut est donné aux hommes. La participation des hommes à la vie de Dieu et la vie communautaire des croyants est donnée, dans l'Église historique, par les sacrements. Le salut consiste en une vie en *communio au* plein sens du terme. C'est précisément en tant que communauté que l'Église est, par la puissance de l'Esprit-Saint, le symbole et l'instrument du salut pour un monde très souvent divisé et non réconcilié. L'Église constitue une réalité ordonnée et structurée. En tant que *communio cum Deo in statu viae*, elle a besoin de structures d'intercession et d'une organisation institutionnelle. Ces structures sont par nature un service sacramentel – ce qui explique leur relativité et leur nécessité pour *l'eccllesia pelegrinans*¹.

En examinant de plus près les concepts ecclésiologiques de Congar, on peut y discerner quatre principes qui sont essentiels pour une authentique ecclésiologie catholique. Premièrement : la constitution fondamentalement communautaire de l'Église. L'Église est essentiellement une *communio*, à savoir une communauté avec un Dieu en trois personnes (*communio cum Deo*), une communauté des croyants entre eux (*communio fidelium*) et une communauté d'Églises (*communio ecclesiarum*). Deuxièmement : l'institution christologique de l'Église. « La foi se fonde sur un message, le message sur la parole du Christ »². L'avènement du Christ a un caractère historique ; il est lié à un lieu déterminé, à une époque déterminée et il a un contenu déterminé. La « foi transmise, confiée une fois pour toutes aux saints »³, est normative pour l'Église. Pour l'ecclésiologie, cela signifie que la diversité des figures de l'Église dans l'espace et dans le temps, à l'égard de la vie, de la mort et de la résurrection de Jésus – comme pour l'envoi de l'Esprit saint – sont liées. D'après Congar, l'institution christologique de l'Église a pour conséquence une structure ecclésiologique bien définie. Un contenu bien défini pour la foi, une structure de base du ministère apostolique et des sacrements bien définie

1. Le concept de l'Église comme *Communia sacramentalis* relie ensemble les pensées ecclésiologiques communautaires et sacramentelles, et apporte ainsi une synthèse entre les deux conceptions directrices de Vatican II : l'Église peuple de Dieu et l'Église sacrement du salut.

2. *Romains* 10,17.

sont essentiels pour l'Église. C'est pourquoi l'Église n'est pas seulement un événement, mais également une institution. Elle n'a pas seulement une dimension mystérique, mais également institutionnelle¹. Troisièmement : l'actualisation de la pneumatologie. L'Esprit saint est le principe de l'actualisation; il « replace l'oeuvre du Christ dans le temps présent »². La réévaluation par Congar de la dimension pneumatologique de l'Église fait prendre conscience, pour chaque croyant comme pour chaque Église locale, de leur dimension de sujet. L'Esprit saint est le principe de l'intériorisation ; il permet de comprendre l'Écriture sainte. C'est aussi le principe de la *communio* et de la *communicatio*³. Il anime et rassemble le croyant individuel comme les communautés ecclésiales. La diversité des dons de l'Esprit saint est le principe matériel de la construction de l'Église et des Églises. *L'ecclēsia* apparaît ainsi comme une « symphonie de dons divers »⁴. Dans ces Églises, le ministère a une mission propre d'ordonnement et d'intercession. Congar montre que l'apostolat – surtout selon l'histoire des Apôtres – peut être défini comme « une " concélébration " véritable et active avec l'Esprit Saint »⁵. Quatrièmement : la concrétisation par les sacrements. L'institution christologique et l'actualisation pneumatologique de l'Église interviennent mutuellement de manière sacramentelle. Les sacrements, la liturgie et l'Église constituent ensemble le domaine d'action et les instruments de l'oeuvre de Dieu. C'est ici que se concrétise dans le présent le salut eschatologique qui est établi par le Jésus de l'histoire, et avec lequel est préparé, par la force de l'Esprit, l'avenir promis. Chaque sacrement, et l'Église à titre de sacrement fondamental, sont les lieux de prédilection de l'oeuvre de Dieu. « L'Église est... la forme historique et patente de l'amour

1. À cet égard, plusieurs anthologies, comme : *Ministères et communion ecclésiale*, Paris 1971; *Droit ancien et structures ecclésiales* (Variorum Reprints), Londres 1982 ; *Église et papauté. Regards historiques*, Paris 1994 (dernière publication de Congar).

2. *Appelés à la vie*, Paris 1985, p. 78 ; cf. aussi une ancienne publication : *La Pentecôte*. Chartres 1956, Paris 1956.

3. Cf. 2 *Corinthiens* 13,13.

4. *Esprit de l'homme, Esprit de Dieu*, Paris 1983, p. 60.

5. « Une véritable et active " concélébration " avec le Saint-Esprit » : *La Parole*, p. 81.

de Dieu pour les hommes »'. Cependant l'Esprit n'est pas lié à l'Église visible. L'histoire dans son ensemble peut être considérée au sens large comme le lieu privilégié de l'action de Dieu. L'Incarnation, et l'Église à titre de sacrement fondamental, signifient que Dieu agit dans le cadre de l'histoire, de manière aussi bien visible qu'invisible, sans être pour autant une propriété humaine.

Dans ses écrits plus tardifs, Congar fait très souvent penser à Irénée de Lyon, qui exprime d'une façon poétique par l'image des deux mains de Dieu que l'Église procède de deux messages, celui de la parole et celui de l'esprit². Ceci implique, pour la pensée ecclésiologique, qu'elle soit tendue entre la christologie et la pneumatologie. C'est pourquoi on peut comprendre le langage de Congar sur l'Église comme une ecclésiologie « christologico-pneumatologique ». Elle tente de légitimer la dimension fondamentale christologique et pneumatologique des réalités ecclésiologiques, pour parvenir à une synthèse. Dans le cadre d'une ecclésiologie christologico-pneumatologique, les thèmes tardifs de Congar traitent par exemple des sujets suivants : « Préceptes », « Synodalité et autorité », « La femme et le ministère ecclésial »³. « Communauté dans la diversité œcuménique » etc.⁴.

La dernière publication de Congar, *La Parole et le Souffle*⁵, comporte des analyses sur les rapports entre « logos » et « pneuma », et présente, à cet égard, des avancées importantes dans le domaine du fondement de l'ecclésiologie. Congar s'interroge avec insistance sur les véritables rapports entre les dimensions institutionnelles et contingentes de l'Église. La thèse principale de son livre discute de différentes approches :

1. *Appelés*, 124 (111).

2. *Esprit Saint II*, 19 (162) ; *La Parole*, 36, 105 ss, 124, 135 ; *Appelés*, 91 (96) ; *Esprit*, 55 (97).

3. Congar recommande l'admission des femmes au sacrement du diaconat. Mais il refuse leur admission à la prêtrise : la représentation intégrale du Christ pour présider le sacrement de l'Eucharistie doit être réservée à l'homme. Cf. C. Van Vliet, *Communio sacramentalis*, pp. 256-259 et les publications déjà citées de Congar.

4. C. Van Vliet, *Communio sacramentalis*, pp. 248-265.

5. Paris 1984.

« L'Église ne crée aucun autre corps, n'anime aucun autre corps que le Corps *Christi* » I.

Conclusion : Grandeur et limites de l'oeuvre de Congar

« Ministère » et « charisme » ne peuvent pas être considérés isolément. Ce sont des réalités ecclésiologiques fondamentales qui se situent au sein d'une structure relationnelle. À vrai dire la recherche des véritables rapports entre les diverses et nécessaires réalités et dimensions de l'ecclésiologie est caractéristique de Congar. Il n'a pas réussi à composer une ecclésiologie systématique, longuement mûrie à l'avance. Dans les domaines de la précision abstraite et de la présentation systématique-synthétique, on perçoit ses limites. Congar, dont la formation a présenté des lacunes dans le domaine de la philosophie moderne, a œuvré surtout pour une théologie historique. Ses points forts se rapportent à une connaissance exceptionnellement riche de l'histoire de la pensée ecclésiologique, et à une compréhension approfondie de la structure du plan du salut d'une part, et de la nature de l'Église d'autre part. Au seuil du troisième millénaire, sa connaissance de l'ecclésiologie du premier et du deuxième millénaire est très éclairante au vu des exigences ecclésiologiques passées et futures ;. Congar conserve un grand espoir : « L'Église est comme une source antique, d'où jaillit une eau fraîche et vive. ⁴ »

Traduit de l'allemand par Yves Ledoux

C.T.M. Van Vliet né en 1955, à Vlaardingen, Pays-Bas, prêtre depuis 1983 pour le diocèse de Rotterdam. Études à Tübingen chez les professeurs W. Kasper et P. Hünermann. Promotion en 1993 avec la dissertation *Communio sacramentalis. Das Kirchenverständnis von Yves Congar o.p. – genetisch und Systematisch betrachtet*, Mainz, 1995. Actuellement curé à Oegstgeest et chargé du cours de théologie systématique à la « Hogeschool Katholieke Leergangen Tilburg » à Amsterdam.

1. « L'Esprit ne construit et ne vivifie pas un autre corps que le corps du Christ », *La Parole*, p. 22.
2. Cf. C. Van Vliet, *Communio sacramentalis*, pp. 272-283.
3. Une bonne analyse de la situation actuelle de l'Église est dans M. Kehl, *Wohin geht die Kirche. Eine Zeitdiagnose*, Fribourg 1996.
4. Cf. le titre de la publication *L'Église, antique fontaine d'une eau jaillissante et fraîche* dans : VS 134 (1980), pp. 3140.

Joseph DORÉ

Les diacres dans l'Église

(Éléments de réflexion)

QUELLE place peut (et, éventuellement doit ou devrait) être reconnue aux diacres dans la compréhension *théologique* du Mystère de l'Église, dans l'organisation *structurelle* de ses ministères, dans la vie *concrète* de ses communautés ? – Il ne s'agit pas ici d'apporter une réponse théorique globale à cette multiforme question d'actualité. On se propose seulement de fournir à son sujet quelques éléments de réflexion à la fois fondamentaux et précis, étroitement rapportés d'une part aux *conditions concrètes* dans lesquelles l'Église catholique d'aujourd'hui fait de nouveau place au diaconat, et d'autre part aux *tâches effectives en* lesquelles peut s'exprimer aujourd'hui le service ecclésial qui lui est spécifique.

1. Le fait de la reviviscence

Le point de départ d'une réflexion sur les diacres peut être pris du *fait* même de leur réapparition dans l'Église d'aujourd'hui. Même si l'Orient l'avait maintenu, le diaconat avait en effet, du moins sous sa forme *permanente*, disparu de l'Église latine depuis le haut Moyen Âge, pour ne plus représenter qu'une étape préparatoire au sacerdoce.

C'est au Concile Vatican II que nous devons sa reviviscence et, plus particulièrement, à la volonté résolue du pape Jean XXIII d'en inscrire la question à l'ordre du jour de la dis-

cussion des Pères. L'aboutissement positif est d'autant plus significatif d'ailleurs que, parmi ces derniers, ne manquèrent ni les réticences ni les objections ni même, les suspicions¹. Et la portée de la prise de position effectuée en sa faveur s'accroît encore du fait que trois documents conciliaires, (et non pas un seul !) se sont finalement prononcés de façon concordante pour sa reviviscence : *Lumen gentium* (29), *Orientalium Ecclesiarum* (17) et *Ad gentes* (16).

Il est bien certain, cependant, que, si autorisée qu'elle ait pu être assurément, une telle prise de position aurait pu rester formelle et inopérante. Or ce ne fut pas le cas. Non seulement, en effet, le nombre des diacres s'est déjà constamment accru en trente ans, puisqu'on avance le chiffre de 20 000 et plus dans le monde, aujourd'hui ; mais, plus profondément encore, les réflexions se sont approfondies et les prises de conscience développées quant à l'intérêt et à l'importance de cette réapparition et de cette multiplication des diacres permanents dans l'Église de notre temps.

2. Les motivations

Plusieurs raisons ont, de fait, motivé le renouveau d'intérêt pour la ré-institution d'un diaconat permanent dans l'Église d'aujourd'hui². Apparues tout au long de la préparation puis du déroulement des débats conciliaires, ces raisons continuaient d'être invoquées dans les communautés, les diocèses, les Églises. On peut, sans simplification excessive semble-t-il, faire état surtout de deux types d'argumentation bien distincts. Une juste évaluation importe, en l'occurrence, par-dessus tout.

D'un côté, on a vu dans le diaconat un moyen de pallier les inconvénients liés à la diminution du nombre des prêtres. En

1. Dans une étude dont je m'inspire ici, G. Colombo fait même l'hypothèse qu'au fond il y aurait eu peu de questions aussi vivement et aussi largement débattues à Vatican II. Voir *La Scuola Cattolica*, 120 (1992), pp. 299-304.

2. *Lumen gentium* 29 parle précisément d'un possible « rétablissement dans l'avenir » du diaconat « en tant que degré propre et permanent de la hiérarchie ».

réalité, c'était là s'aventurer sur des bases fort contestables. Car ou bien l'on attendait que soient de fait ainsi remplies des fonctions proprement presbytérales – mais alors, sous couvert de réclamer des diacres, on était à vrai dire à la recherche de moyens de faire agir comme des prêtres des ministres qui ne le seraient pourtant jamais... Ou bien l'on avait conscience de souhaiter, pour suppléer les prêtres, des ministres qui ne pourraient effectivement pas assumer (toutes) leurs charges – mais on s'interdisait du même coup de définir avec précision la spécificité du ministère alors souhaité sous le nom de diaconat, puisqu'on n'en motivait la nécessité qu'en référence à un autre type de fonction ecclésiale.

Grâce à Dieu, on peut cependant faire état d'un second type d'argumentation. Celui-ci ne se distingue pas du précédent en ce qu'il serait de soi moins conscient ou moins soucieux des besoins pastoraux au sein de l'Église. Tout au contraire. On prend seulement bien garde ici de ne pas se précipiter pour définir de tels besoins d'emblée en termes de tâches presbytérales. De manière bien plus ouverte, on s'interroge plutôt de la sorte : de quels types de prestations, de services, de ministères *autres* aussi que presbytéraux – et dont par conséquent l'intérêt pourrait ne pas dépendre de la seule question du nombre des prêtres – l'Église a-t-elle besoin pour sa naissance et sa croissance dans le monde d'aujourd'hui? C'est, en tout cas, dans le cadre d'un tel type d'interrogation qu'il fut précieux de se rappeler ces éléments de la Tradition de l'Église : la palette des ministères ecclésiaux était, dans les premiers siècles, beaucoup plus large et riche qu'elle ne l'est devenue dans l'Église latine depuis le haut Moyen Âge ; en particulier, le sacrement de l'ordre ne se réduisait pas à l'épiscopat et au presbytérat ; enfin le diaconat, troisième degré de ce sacrement, ne fut pas toujours considéré seulement comme un passage transitoire vers le presbytérat, mais connaissait aussi un statut permanent.

Le diaconat représentant ainsi un bien de l'Église, appartenant même à sa constitution puisqu'il fait bel et bien partie du sacrement de l'ordre, ne s'était-on pas privé de richesses considérables en consentant de fait à son effacement ? Ne faudrait-il pas considérer comme un « signe des temps » le fait que, au contraire, la conjoncture ait ramené l'attention sur lui? Et qui sait même si ce retour à une meilleure fidélité à la Tradition

apostolique la mieux attestée ne serait pas pour l'Église, l'occasion d'un vrai renouveau?

3. Une grâce pour l'Église

Le Concile ayant finalement tranché positivement en faveur non seulement de la possibilité effective mais de la fécondité attendue d'une remise en vigueur du diaconat permanent, quelle évaluation peut-on faire aujourd'hui de sa reviviscence de fait ?

Certains craignaient pour l'avenir du ministère presbytéral : la perspective de pouvoir servir l'Église comme diacre tout en étant marié n'inclinerait-elle pas un nombre important de candidats à l'ordination à renoncer, en conséquence, à un presbytérat exigeant toujours, dans l'Église latine, le célibat? Si cette crainte paraît bien, en fait, avoir été sans fondement, ce n'est pas qu'une autre, exactement corrélative, se soit avérée plus pertinente : celle de voir s'instaurer un corps de ministres concurrents quoiqu' inférieurs. Contrairement, en effet, à certaines mises en garde, on n'a pas abouti à la constitution de « deux degrés » là où, les prêtres continuant d'exercer leur propre ministère, des diacres sont venus les rejoindre et collaborer avec eux.

À vrai dire, plutôt que ces dérives à tort prédites par d'aucuns, on voit se produire un phénomène de tonalité nettement positive, même s'il ne va pas sans tâtonnements et s'il n'est certes pas encore arrivé à son terme... D'un côté en maints endroits, on est maintenant confronté au problème suivant : si le diaconat fait réellement partie de l'organisation même de l'Église, s'il faut bel et bien le tenir comme tel pour un degré du sacrement de l'ordre – lequel n'est dès lors complet que là où il y a effectivement des diacres –, il ne suffit pas de s'interroger sur les raisons de sa disparition. Il faut savoir se demander ce à quoi le fait de procéder maintenant à sa réinstauration pourrait rendre l'ensemble des chrétiens (à nouveau) sensibles dans la mission de l'Église. Car qui sait si, quelles qu'en soient les causes, sa disparition même n'aurait pas eu, en tout cas, pour conséquence un déficit notable dans la vie de l'Église? – Un déficit qu'on ne parviendrait non seulement à réduire mais, déjà, à identifier et à analyser qu'à la condition de faire sa

place, précisément, à la fonction diaconale et aux possibilités qu'ouvre sa réinstauration.

D'un autre côté, on est en train de s'apercevoir que le simple fait de la réapparition des diacres peut aider à voir plus clair sur les tâches qui sont de fait appelées à revenir en propre aux *prêtres*. Si ceux-ci sont surchargés et si la diminution de leur nombre pose tant de problèmes, n'est-ce pas que, pour une part au moins, au-delà de ce qui leur incombe au titre d'une responsabilité spécifique (dès lors à préciser), ils ont de fait assumé et assuré *aussi* des tâches dont on pourrait maintenant vérifier qu'elles relèvent plus pertinemment d'un office diaconal opportunément revivifié ? Corrélativement d'ailleurs, quoique *mutatis mutandis*, bien sûr, la réapparition des diacres ne pourra qu'aider à préciser davantage et mieux encore la place qui revient aux *laïcs* dans l'Église.

On peut penser que, les menaces annoncées s'étant avérées assez largement excessives, les prises de conscience de fait relancées par la reviviscence contemporaine du diaconat tant quant à la mission globale de l'Église que quant à la fonction spécifique des prêtres, représentent à ces deux plans aussi une grâce pour l'Église, et une grâce qui n'est appelée qu'à grandir encore¹.

4. « En vue du service »

Il est un point sur lequel il est, cependant, inutile de se fermer les yeux. Autant il est clair que nous devons à Vatican II la réapparition des diacres permanents dans l'Église latine, autant il est certain qu'à la différence de ce qu'il est parvenu à faire en revanche pour l'épiscopat, le même Concile ne s'est guère attaché à préciser, d'un point de vue dogmatique et théologique, la nature propre de ce troisième degré du sacrement de l'ordre dont il a pourtant choisi d'appeler de ses vœux la réinstauration.

Lumen gentium 29 donne l'indication la plus précieuse :

1. Paul VI dans *Ad pascendum* et Jean-Paul II dans son discours aux diacres des États-Unis du 19 septembre 1987 parlent du diaconat permanent comme d'« une force *motrice* pour le service de l'Église ».

« au degré inférieur de la hiérarchie se trouvent les diacres, auxquels on a imposé les mains non pas en vue du sacerdoce, mais en vue du service ». « *En vue du service, pour le service* »; cette précision, qui reprend d'ailleurs le sens obvie du terme « diacre » lui-même est attestée dès les toutes premières origines du diaconat et dès le Nouveau Testament (*Actes* 6, 1-6 ; 21, 8 ; *Timothée* 3, 8-13) ; et comment tenir, par ailleurs, pour négligeable le fait qu'elle ne réapparaît pas moins de vingt-deux fois dans le rituel des ordinations ? Une telle indication n'en demande pas moins, à son tour, d'être précisée.

Certes, indiquer que les diacres sont ordonnés « pour le service » présente l'avantage considérable d'inscrire très clairement leur ministère dans la dynamique du Mystère du Christ lui-même, qui ne fut justement Sauveur que comme serviteur (*Matthieu* 12, 18; *Actes* 4, 30; *Philippiens* 2, 6-11). Mais n'est-ce pas en réalité toute l'Église qui est appelée à se faire, à la suite de son Seigneur, servante du salut du monde ? et n'est-ce pas du même coup chacun des membres de l'Église qui est appelé à *se convertir* pour suivre « le Seigneur et Maître » (*Jean* 13, 13-14) sur son chemin d'amour et de service du prochain ? Il suffira, ici, de rappeler *I Pierre* 4, 10 : « Chacun selon la grâce reçue, mettez-vous au service les uns des autres comme de bons intendants d'une multiple grâce de Dieu. »

Cela étant, on voit mal quel autre chemin de réflexion pourrait être emprunté que celui-ci : si les diacres sont *ordonnés* « en vue du service » et si, cependant, tout ce qui porte nom de « chrétien », tout membre de l'Église est appelé à *servir*, le service ne représente pas le spécifique des diacres comme tels : leur caractère propre est qu'ils sont, eux, *ordonnés* « pour le »/« en vue du » service. Et puisque l'ordre est par définition « ordination à » – avec caractère, mission et grâce appropriés –, comment ne pas en conclure que telles sont dès lors la responsabilité et les tâches propres auxquelles les diacres sont, dans l'Église, spécialement députés : ils *sont*, et il leur revient de se *mettre, au service du service auquel tous les chrétiens sont appelés*, en tant que membres d'une Église tout entière servante à la suite de son Époux, Maître et Seigneur, qui se voulut précisément, lui-même, serviteur.

5. Des ministres ordonnés

Comment définir, alors, avec quelque précision ce « service du service » qui représenterait, somme toute, le propre des diacres dans l'Église? L'essentiel est ici de partir du fait qu'en toute hypothèse on a donc affaire, en l'occurrence, à un ministère *ordonné*. Conféré par une ordination sacramentelle, il représente une figure originale du sacrement de l'ordre, appelée à se traduire, autant que possible, par et en un ministère propre et spécifique...

a) Un degré du sacrement de l'Ordre

Une plus grande précision concernant le type de « service » visé suppose réponse à la question : « à quel *titre*? et sous quelle *forme*? », plus encore qu'à la question : « service de quoi ? » ou « de qui ? ». Ce titre et cette forme, tout en étant différents, doivent être articulés avec ceux qui caractérisent respectivement tant l'épiscopat que le presbytérat, avec lesquels le diaconat constitue « la hiérarchie » (*Lumen Gentium* 29), *le sacrement de l'Ordre*.

Les textes officiels spécifient que les prêtres « co-opèrent » au ministère de l'évêque au titre d'une « participation » expresse; ils n'affirment pas la même chose des diacres. *Lumen Gentium* 29, par exemple, énonce plutôt que les diacres doivent accomplir leur ministère « en communion avec l'évêque et son presbyterium », en leur apportant leur « aide » (cf. *Lumen Gentium* 20 et le Rituel des ordinations). « Être en communion avec » et « aider » n'est pas tout à fait la même chose que « participer ». Le point essentiel paraît dès lors être celui-ci : s'il est *ordonné*, si même il peut de ce fait se voir reconnaître une dimension véritablement *pastorale*, le ministère des diacres, à la différence de ceux du prêtre et de l'évêque, n'est pas de type *présidentiel*. C'est-à-dire qu'étant, comme tous les ministres ordonnés, institué pour configurer l'Église au Corps du Christ, le diacre est appelé à le faire sans exercer, dans ce corps ordonné et hiérarchique, les tâches de la *présidence au nom du Christ-Tête*, mais en assumant une fonction de *diaconie* qui veut signifier, pour sa part, la configuration du Corps ecclésial au *Christ-Serviteur*.

Certes, c'est bien le même Christ qui est Tête de son Église et

qui est Serviteur du salut des hommes ; mais ces deux fonctions qu'il assume et assure, lui, en l'unité de sa personne et de sa mission sont, dans l'Église qui se réclame tout entière de lui, diversement signifiées par deux types distincts de ministérialité : l'épiscopat et le presbytérat d'un côté, le diaconat de l'autre. Le fait que ces deux types de ministérialité relèvent d'un même sacrement de l'ordre, qu'ils structurent (selon trois degrés), suffit à marquer qu'il s'agit bien, dans les deux cas, de la même Église, de l'unique Corps de l'unique Seigneur-Serviteur.

b) Une « diaconie » à triple dimension

Selon *Lumen Gentium* 29 cependant, la « diaconie » qui incombe aux diacres au titre de la « grâce sacramentelle » les appelle à « servir le peuple de Dieu » dans la triple dimension « de la liturgie, de la parole et de la charité ». Ainsi la même diaconie « ordonnée » a-t-elle vocation à se déployer, et dans le culte liturgique et en dehors de lui : de là paraît bien découler, à vrai dire, la spécificité du ministère diaconal.

• Partons de l'aspect proprement liturgique du « service » des diacres. Le fait même de l'implication des diacres à titre de ministres ordonnés dans la célébration sacramentelle signifie de lui-même que l'Église ne peut s'édifier en Corps du Christ *que si elle déborde l'ordre du sacramentel au sens strict* (où s'exerce la présidence presbytérale) : l'Église ne naît et ne croît que si, intégrant certes la dimension religieuse et culturelle de l'existence humaine, elle se rend aussi présente à tout le champ de la vie quotidienne, mondaine, profane, de la vie des hommes et des femmes de son temps, qu'il s'agit donc toujours de rejoindre effectivement sur leur terrain par la parole et par l'action. Par là principalement se marquerait la différence entre *diacres et prêtres*. Bien sûr, on ne peut pas oublier le rôle déjà joué par rapport au monde par les laïcs ; mais il faut rappeler que si ces derniers peuvent assurément témoigner, eux aussi, par la vie et par la parole, ils le font au titre de leur baptême, et non pas – comme sera précisément le cas des diacres – au titre d'une fonction relevant proprement du sacrement de l'ordre et de ce qu'il effectue au plan de la construction du Corps du Christ comme tel. Ici se ferait fondamentalement la différence entre, cette fois, *diacres et laïcs*.

• Mais, d'un autre côté, le service des diacres s'accomplit aussi dans le monde, par la diaconie de la charité. Il découle de là que, corrélativement, les diacres font aussi apparaître que l'action sociale et politico-économique des hommes et des femmes, y compris chrétiens, ne s'éclairent tout à fait et ne prennent tout leur sens *qu'en réponse à ce qu'annonce la Parole de Dieu et qu'en relation à ce qui se célèbre dans les mystères chrétiens*. Qu'ils soient professionnels ou spécifiquement caritatifs, l'action et l'engagement humains dans le monde ne prennent tout leur sens que par rapport au plan de salut de Dieu pour le monde, que signifie et commence à réaliser ici et aujourd'hui la célébration sacramentelle de l'Église.

Bref, l'intervention de la « diaconie » *au cœur de la célébration liturgique* rappelle sans cesse cette dernière à sa dimension de service d'un salut qui se joue dans l'existence historique concrète des hommes ; et, corrélativement, la présence active de la « diaconie » des diacres *au sein des tâches de ce monde* rappelle sans cesse à ce dernier que le « sens », à la recherche duquel il peut se découvrir, s'offre précisément comme salut sous la figure du sacrement christique et ecclésial.

• Moyennant quoi, d'ailleurs, apparaît du même coup une dimension prophétique du service des diacres : ils sont appelés à signifier *aussi par la parole*, dans une diaconie de la parole, ce que signifie déjà pour et dans l'Église, au plan de leur action et de leur vie, leurs deux autres diaconies : celle de la liturgie et celle de la charité.

6. Un certain nombre de tâches et de conditions précises

Tout ce qui vient d'être dit pour préciser quelque peu la spécificité du ministère diaconal est uniquement commandé par une perspective dogmatique et théologique. Dès lors en effet que – fût-ce sous la pression de circonstances historiques très précises – le diaconat a connu et connaît une reviviscence *au titre de son appartenance constitutive au sacrement de l'ordre*, tel que l'a connu la Tradition la plus ancienne de l'Église, la première approche est de soi d'ordre doctrinal.

Il n'en reste pas moins que le doctrinal n'a ici de sens que

s'il s'inscrit dans des figures institutionnelles et organisationnelles concrètes, dans des tâches précises et des services nettement définis. Sous peine de rester totalement abstrait en un domaine qui l'exclut, il convient donc d'apporter des précisions aussi à ce second plan, même si la décision alors revient de fait aux évêques, aux évêques et à leurs instances habilitées de décision et de gouvernement¹. On ajoutera donc ici encore quelques indications, mais qui resteront intentionnellement de portée générale.

Deux d'entre elles s'imposent d'emblée. D'abord celle-ci : les tâches confiées aux diacres doivent être pensées en articulation précise et étroite avec celles qu'accomplissent, pour leur part, *les prêtres* : celles qui leur incombent en propre bien sûr, comme la présidence de l'Eucharistie et la collation du sacrement de la Réconciliation, mais aussi celles qu'ils exerçaient plus ou moins par suppléance avant la réapparition des diacres et dont une part pourra désormais être transférée à ces derniers. Ensuite il sera de toute manière souhaitable que tout diacre exerce, quoique selon des proportions qui pourront varier avec la situation et les capacités ou le tempérament de chacun d'eux, *les trois types de « diaconie »* caractéristiques du diaconat. De même qu'il ne devrait pas y avoir de diacre dont le champ d'activité se réduirait au sacramentel, à la célébration liturgique, de même il ne devrait pas y en avoir non plus qui n'interviennent jamais en ce domaine ou qui ne le feraient que de manière tout à fait ponctuelle ou occasionnelle, décorative ou factice.

Cela posé, on peut ajouter deux types de réflexion. D'une part, une attention particulière paraît devoir être portée à la diaconie « *de la charité* », précisément parce que selon les époques et les lieux il ne sera pas indifférent de signifier « diaconalement » le « service » du Christ-Serviteur et de l'Église servante dans tel milieu ou domaine plutôt que dans tel ou tel autre. On ne se trompera guère cependant, sans doute, en disant qu'à ce titre on sera souvent conduit à privilégier les pauvres, quelle que soit leur pauvreté : malades, prisonniers, indigents,

1. *Lumen Gentium* 29 : évoque « la compétence des groupements territoriaux d'évêques, sous leurs formes diverses » et « l'approbation du souverain Pontife ».

vieillards, handicapés, asociaux, etc., etc. D'autre part, il conviendra de veiller à ne pas négliger la diaconie « *de la parole* », qui risque toujours d'être en fait le parent pauvre entre les deux autres, liturgie et charité. Cela, alors que les besoins de l'Église sont en ce sens immenses et croissants, alors que la crédibilité des diacres peut s'accroître aux yeux du monde du fait même de leur diaconie de la charité, et alors enfin que les possibilités qui leur sont ouvertes en ce domaine sont fort larges, puisqu'elles vont des différentes formes de l'enseignement religieux aux occasions de parole que leur offre leur intervention désormais possible pour les baptêmes, mariages, obsèques, etc., en passant par tous les types d'interventions envisageables aux plans familial, professionnel, etc.

Quant à un troisième ordre de précisions, celles qui concernent d'une part le recrutement et la formation, et d'autre part le statut professionnel et familial des diacres, on dira seulement ici que c'est précisément en fonction des deux autres types de considérations faites ci-dessus qu'il conviendra de les envisager¹.

Joseph Doré, prêtre de Saint-Sulpice, de la Commission Théologique Internationale, né en 1936 (France). Professeur à l'Institut Catholique de Paris depuis 1971, il y dirige le Département de la Recherche depuis 1994. Il est président de l'Académie Internationale des Sciences Religieuses, directeur de la collection « Jésus et Jésus-Christ? » (Desclée, 68 volumes parus à ce jour), et éditeur de « Le christianisme et la Foi chrétienne, Manuel de Théologie » (Desclée).

1. On pourra avantageusement se reporter à une intervention de Mgr Crescenzo Sepi, secrétaire de la Congrégation pour le Clergé, en juillet 1994, devant la Conférence nationale du diaconat catholique des États-Unis et la Conférence nationale des évêques catholiques : *Briefing* du 6 octobre 1994 ; tr. fr. in *La Documentation Catholique* n° 2104 (20 novembre 1994), sous le titre : « Le diaconat : un signe visible de l'action de l'Esprit-Saint. »

Cardinal Godfried DANNEELS

La liturgie trente ans après le concile

IL est sans doute difficile d'imaginer, si on ne l'a pas vu soi-même, combien la pratique liturgique a changé en moins d'un demi-siècle. On ne se rend plus compte aujourd'hui de l'évolution des trente dernières années, tant la nouvelle liturgie est, pratiquement partout, acceptée comme allant de soi. Ceci est sans doute satisfaisant, mais est-ce que pour autant les intentions du Concile ont été respectées ? Il est peut-être temps de faire le point.

En un demi-siècle, la relation entre le prêtre et le peuple dans la liturgie a complètement changé. Ce changement s'est répercuté sur la façon dont nous concevons la relation entre le sacré et le profane, entre l'Église et le monde. Avant les réformes liturgiques, il y avait une distance entre le prêtre et les fidèles, qui était matérialisée par l'architecture des églises : l'autel orienté vers l'Est, le chœur réservé aux prêtres et séparé de l'assemblée par la table de communion. Et, ce qui est plus contestable, la célébration était souvent en parallèle : d'un côté le prêtre célèbre la liturgie de l'Église, de l'autre le peuple se livre à des dévotions privées. L'usage du latin y était évidemment pour quelque chose.

C'est ainsi que la liturgie en était venue à être considérée comme intouchable, régie par des rubriques à accomplir dans l'obéissance et le respect. Elle était donnée une fois pour toutes, et le bon liturgiste était celui qui célébrait correctement. Quant au

peuple, il assistait, bien sûr, mais ne prenait que peu de part, voire aucune part, à la liturgie proprement dite.

Participer ou manipuler?

Depuis ses débuts, en 1909 en Belgique, le mouvement liturgique a eu pour but de réduire cette distance entre le prêtre et les fidèles. L'expression « participation active » vient de ce mouvement et est devenue depuis d'usage courant. Elle est un des mots-clefs de la Constitution sur la Liturgie de Vatican II.

La participation active a commencé avec l'usage par les fidèles du missel dominical : on a pu au moins suivre la messe. Mais très tôt est apparu le désir de faire mieux que suivre dans le livre : les gens voulurent participer. Vatican II a satisfait leur désir en introduisant la langue vernaculaire, et en simplifiant le symbolisme liturgique pour le rendre plus transparent. On est revenu à des pratiques de l'Église primitive, laissant tomber des rites qui en étaient venus à obscurcir l'essentiel. On a aussi mieux réparti les fonctions liturgiques. Le résultat a été une plus grande participation des fidèles, jusqu'au cœur même de la liturgie.

Cette participation active est bien sûr un grand progrès dû au Concile. Mais comme pour toute bonne réforme, il y a le revers de la médaille. Le fait de participer à la liturgie, de la préparer ensemble, de chercher à être aussi proche que possible de la culture et de la sensibilité des gens, nous a peu à peu amenés à prendre, en quelque sorte, possession de la liturgie. La participation devient alors une forme subtile de manipulation. Quand c'est le cas, on ne s'est pas contenté de libérer la liturgie de son caractère intangible – ce qui n'est pas mauvais en soi – mais on en a fait la propriété de ceux qui célèbrent, un champ livré à leur créativité. Les servants de la liturgie – prêtres ou laïcs – en deviennent les propriétaires. Le sujet réel de la liturgie n'est plus le Christ qui par l'Esprit adore le Père et sanctifie les fidèles : c'est la personne humaine ou la communauté célébrante. L'insistance exagérée d'avant les années 50 sur la discipline, l'obéissance et la fidélité aux rubriques a fait place à un volontarisme qui vide la liturgie de tout sens du mystère. La liturgie n'est plus *leitourgia* – oeuvre du peuple, pour le peuple, en relation à Dieu – elle devient pure activité humaine. Cette

tendance ne s'est heureusement pas répandue partout, mais on aurait tort de la négliger lorsqu'on tente de porter un jugement sur la pratique actuelle de la liturgie.

La liturgie ne nous appartient pas

Un principe fondamental de la liturgie est le suivant : la liturgie est l'oeuvre, le travail de Dieu sur nous avant d'être notre oeuvre. Elle est une donnée qui nous précède, et qui a déjà existé bien longtemps avant que nous soyons là. Le sujet agissant dans la liturgie est le Christ ressuscité : il est le premier et seul Grand-Prêtre, le seul capable d'adorer le Père et de sanctifier les fidèles. Ceci n'est pas qu'une vérité théologique abstraite, mais trouve son sens concret dans la liturgie. Le cœur de la liturgie est constitué par les gestes d'institution du Seigneur. Ce qui ne veut pas dire que l'individu ou la communauté qui célèbre n'est pas capable, ou n'a pas le droit d'apporter la contribution de sa créativité. La communauté est créative, mais pas sujet de création. Sinon, la liturgie ne serait plus manifestation des mystères du Christ à travers l'acte cultuel de l'Église – continuation de l'Incarnation, de la Passion et de la Résurrection. Elle ne serait plus incarnation du projet de Dieu dans l'Histoire et dans le monde par des actes symboliques, mais seulement de la communauté se célébrant elle-même.

D'abord il y a la liturgie, ensuite il y a la communauté célébrante qui y pénètre comme dans une construction divine et spirituelle qui était là avant elle. La liturgie est en un certain sens déterminée à l'avance par les lieux et les événements de la vie terrestre du Christ. L'Eucharistie n'est pas un repas sacré, mais l'actualisation d'un repas bien précis : celui du Christ avec ses disciples la veille de sa passion. C'est pourquoi la liturgie ne saurait être une fabrication de la communauté : nous ne sommes pas créateurs, mais serviteurs et gardiens des mystères. Nous n'en sommes ni propriétaires ni auteurs.

L'attitude fondamentale de *l'homo liturgicus* est donc réceptivité, promptitude à écouter, don de soi et abandon. C'est une attitude de foi et d'obéissance dans la foi. Ce n'est pas parce que cette attitude était parfois devenue une caricature – obéissance servile à des rubriques – que nous devons oublier le sens de la liturgie : pénétrer dans un mystère qui nous dépasse.

L'homo liturgicus ne cherche pas à manipuler la liturgie pour s'y exprimer ou se réaliser. H est tourné vers Dieu, dans l'action de grâces, l'adoration et la louange. C'est une attitude contemplative comme disait Guardini, tout à fait étrangère à *l'homo faber* que nous sommes pour la plupart. Être un *homo liturgicus* c'est se remettre à Dieu dans la prière et laisser sa volonté se faire en nous.

De nos jours, l'homme transforme la réalité quotidienne grâce à la science et à la technologie. C'est pourquoi il n'est pas facile d'avoir un état d'esprit vraiment liturgique. La dimension contemplative de la personne humaine n'est plus une chose évidente, et le cœur de la liturgie en est obscurci.

Comprendre la liturgie?

L'un des principaux soucis de Vatican II a été de rendre la liturgie compréhensible par les fidèles. Toutes les réformes proposées par la Constitution sur la Liturgie visent à ce but, et s'efforcent de répondre à leur désir de compréhension.

On a d'abord rendu le latin responsable de l'incompréhensibilité de la liturgie. Mais dès l'introduction des langues vernaculaires, il est apparu qu'il y avait plus qu'une question de langue : le contenu même de la liturgie n'était pas compris, parce qu'il vient évidemment en grande partie de la Bible. On dit souvent que la Bible hébraïque nous est particulièrement étrangère : tout s'y passe dans une société agraire qui ressemble assez peu à ce que nous connaissons. Les images bibliques font référence à une culture rurale méditerranéenne : bergers, troupeaux, puits ne font plus partie du paysage quotidien pour un citoyen moderne. En d'autres termes, la Bible utilise le langage d'une époque révolue.

La difficulté apparaît aussi avec les textes non bibliques de la liturgie. Les oraisons latines, avec leur structure condensée et leur style poétique, sont parfaitement intraduisibles, non pas à cause des mots – que l'on pourrait traduire en langage moderne – mais parce que la mentalité et la culture où ils s'enracinent ont disparu. Beaucoup de textes, détachés de leur cadre musical, paraissent très archaïques. Songeons par exemple au *Salve Regina*, au *Dies irae*, ou même aux *introït* grégoriens et aux antienne de communion.

Il y a aussi des symboles, certes secondaires, qui semblent ne plus fonctionner : la goutte d'eau ou la parcelle d'hostie dans le calice, le *lavabo*,...

On adopte souvent une solution à court terme qui ne répond pas vraiment au problème : on remplace certains mots par d'autres mieux compris. Mais il y a des mots bibliques irremplaçables. Que substituer à Résurrection, Pâque, Eucharistie, conversion, péché ? Ils font partie d'une sorte de langue maternelle de la Bible et de la liturgie. On ne peut les remplacer, il faut les apprendre. Imagine-t-on un Juif utiliser un autre mot pour *shabbat* ou *pesah* ?

On a vu la difficulté culturelle à comprendre les images bibliques. Mais est-ce parce que personne n'a jamais rencontré un séraphin que l'image de ce messager angélique a perdu tout pouvoir d'évocation ? Une bonne partie de la poésie de tous les temps fait usage d'images qui ne font plus partie de notre environnement quotidien. On utilise souvent, en particulier pour les mariages ou les baptêmes, des textes poétiques non bibliques. Indépendamment de la différence de statut théologique entre un texte biblique et un autre texte, aussi beau soit-il, il faut souligner que la plupart de ces textes se réfèrent à une culture encore plus particulière que la Bible qui possède un caractère beaucoup plus universel.

La plupart du temps, le remède employé ne sert à rien. On se limite en général aux questions : « Qu'est-ce qu'on supprime ? Comment abrégé ? Qu'est-ce qui exprimerait mieux ce que nous vivons ? » Mais cette dernière question a-t-elle une raison d'être ? Qu'avons-nous à dire : ce qui se passe dans nos vies ou ce que Dieu a à nous dire ?

Il n'y a qu'une solution : si la liturgie est autre chose qu'une mise en forme structurée de la religiosité commune à toute l'humanité, si elle est plutôt manifestation de Dieu dans l'histoire humaine – d'Abraham à Jésus-Christ –, alors on ne peut se passer d'une catéchèse et d'une initiation à la liturgie : la liturgie doit s'apprendre, parce qu'elle est proclamation et célébration des mystères, c'est-à-dire des événements fondateurs du judaïsme et du christianisme.

Qu'est-ce au juste que comprendre ? Si la liturgie est manifestation de Dieu en son Église, il est clair que nous ne pourrions

jamais la comprendre totalement. Il restera toujours un noyau dur : le mystère. On n'y entre que dans la foi.

Il y a cependant plus à dire sur cette possibilité de comprendre. Pour beaucoup de nos contemporains, comprendre c'est pouvoir saisir tout de suite. On déclare incompréhensible tout ce qu'on ne saisit pas instantanément. C'est légitime dans beaucoup de cas, mais il s'agit alors d'enregistrer plutôt que de comprendre. Pour des réalités plus subtiles, humaines ou divines, on ne peut procéder ainsi. L'amour, la mort, la joie, la connaissance de Dieu sont des choses impossibles à saisir d'un seul coup. Il s'agit plutôt de la notion biblique de connaissance : c'est un long processus qui consiste à devenir progressivement familier avec quelque chose. C'est le cas pour la liturgie. Plutôt que de l'analyser, il faut passer du temps à l'écouter, à se familiariser avec elle. On ne la comprend que dans la foi et l'amour. De plus, ce n'est que grâce à la répétition qu'on peut acquérir cette familiarité, les réalités les plus profondes ne révélant que peu à peu leur signification. C'est pourquoi la liturgie est rite, donc répétition.

Ainsi beaucoup de changements n'ont-ils servi à rien parce qu'ils visaient une compréhension immédiate, cognitive. On a voulu tout expliquer, commenter, analyser. On n'a pas permis aux fidèles de se familiariser avec la liturgie. Ce ne sont que des interventions chirurgicales (abrégé, déplacer, supprimer, décrire) sur une réalité mourante, comme des soins palliatifs qui n'ont jamais pu soigner un malade. La seule approche est celle du dialogue : laisser la liturgie dire ce qu'elle a à dire; écouter attentivement les harmoniques de sa voix et laisser son sens profond se déployer.

La difficulté à comprendre la liturgie ne vient pas du fait que ses symboles sont inintelligibles. Chacun de nous comprend très bien les grands symboles qui parlent à notre imagination : le feu, la lumière, l'eau, le pain, le vin, l'imposition des mains ou l'onction. Il y a certes aussi des symboles secondaires, mais Vatican II en a, à juste raison, supprimé un certain nombre.

La difficulté vient surtout de ce que l'univers symbolique où fonctionnaient ces symboles n'existent plus. Le symbole liturgique est alors comme un poisson hors de l'eau, il perd sa vitalité. C'est ce que montrent *a contrario* les cas où le symbolisme fonctionne encore. Pourquoi de courtes phrases latines ou

refrains grégoriens sont-ils acceptés à Taizé mais pas en paroisse ? Parce qu'ils sont à leur place dans la vie liturgique d'une communauté monastique. Même chose pour les communautés charismatiques. Pourquoi un *requiem* grégorien paraît-il naturel à un enterrement ? Le fait que la liturgie soit ou non comprise dépend de son contexte. C'est toute notre relation à la liturgie – même en dehors de la célébration – qui en est la condition.

Ce n'est pas de la faute de la liturgie si nous ne la comprenons pas, mais de la nôtre. C'est notre attitude qu'il faut modifier. Il nous faut examiner globalement notre relation à Dieu, notre foi, notre mode de vie... La liturgie donne-t-elle un sens à ces dimensions de notre vie, ou bien en fait-elle un corps étranger ? N'avons-nous pas perdu notre capacité de contemplation désintéressée ?

Que faire?

Quand nous disons que la liturgie est un cadre préexistant dans lequel il faut s'insérer, nous n'excluons pas pour autant toute flexibilité. La créativité n'est pas interdite, au contraire. Le problème est plutôt de savoir quelles sont les limites de ce que l'on peut faire. On ne peut pas tout bouleverser, tout transformer. On ne peut modifier qu'en restant dans l'esprit de la liturgie. Il y a des thèmes que l'on ne peut changer, mais sur lesquels des variations sont toujours possibles. Certains sont intangibles parce qu'ils viennent du Christ lui-même. L'Église elle-même n'a aucun pouvoir sur ce que la théologie classique appelle la substance des sacrements. Il y a d'autre part des éléments liturgiques qui ne sont apparus que plus tard dans l'histoire, mais qu'il n'est pas possible non plus de changer. Ainsi certaines formes de prière, certains mots, ou encore l'ordre lecture/psaume/prière : il ne s'agit pas d'un caprice de la liturgie, mais d'une vérité théologique fondamentale : Dieu parle d'abord, l'homme répond ensuite. Pour savoir déterminer la frontière entre thème et variation, il faut une solide formation liturgique, il faut connaître l'histoire et la tradition. C'est peut-être ce qui explique la pauvreté de la liturgie qu'on remarque en tant d'endroits. On ne manque pas de personnes dévouées ou engagées, ou ayant de l'imagination. On manque de personnes

compétentes. Il ne sert à rien de constituer des équipes liturgiques si l'on n'a pas des gens formés à cette tâche.

Nos célébrations sont en général trop courtes – aussi surprenant que ceci pourra sembler à beaucoup... La liturgie a besoin de temps pour livrer ses richesses. Il ne s'agit pas d'abord du temps physique, du temps de l'horloge, mais du temps de l'âme. Nos liturgies, trop souvent, ne laissent pas assez de temps pour pénétrer dans le mystère. A cet égard, la liturgie orientale nous donne l'exemple, en prenant son temps et en nous invitant à « déposer tout souci du monde » comme dit *l'hymne des chérubins*. Il ne suffit pas que les gens aient entendu la liturgie ou qu'elle ait été dite, il faut qu'elle leur ait été proclamée et qu'on leur ait laissé le temps de l'assimiler.

La chose importante pour cela est le silence. Vatican II a voulu dans sa liturgie laisser des temps de silence (ce qui n'est pas souvent mis en pratique). Sans silence, la liturgie devient une succession de mots qu'on n'a pas le temps de faire siens. Il ne faut pas alors s'étonner que les gens ne la comprennent pas. La liturgie occidentale telle qu'elle est pratiquée a pour principal défaut d'être trop bavarde. La parole, naguère trop négligée, est revenue en force, à tel point que toute la liturgie est devenue une affaire de parole. Combien de prêtres considèrent l'homélie comme le moment le plus important de la messe, ou ont l'impression que l'essentiel est terminé après la liturgie de la parole ? Il y a souvent une disproportion entre la durée de la liturgie de la Parole et celle de la liturgie eucharistique. On favorise ainsi une approche trop intellectuelle de la liturgie. On n'y laisse pas assez de place pour l'imagination, l'affectif, l'émotion et la beauté. Alors la liturgie, devenue purement intellectuelle, ne touche plus une bonne partie des fidèles.

Une liturgie presque exclusivement orientée vers l'intellect risque de ne faire presque pas appel au corps. Le rôle de la parole et celui du geste sont disproportionnés. Mises à part quelques gesticulations rhétoriques ou quelques attitudes théâtrales, il faut avouer que la langue et l'oreille sont à peu près les seuls organes utilisés dans la liturgie.

Une liturgie bavarde risque d'être instrumentalisée, c'est-à-dire utilisée à d'autres fins qu'à elle-même. En fait, la liturgie est une activité en soi, qui appartient à la sphère du jeu : on joue pour jouer. Ce qui tue le jeu, c'est par exemple la compétition

ou les intérêts financiers. De même, la liturgie meurt si on la subordonne à autre chose qu'à elle-même. Ainsi, la liturgie n'est ni le lieu ni le moment adapté à la catéchèse. Bien qu'elle présente un grand intérêt pour la catéchèse, ce n'est pas là qu'ont leur place les étapes successives de la vie d'un chrétien. De même, la liturgie n'a pas pour but de diffuser des informations, fussent-elles essentielles. Elle ne devrait pas être un moyen facile d'informer les fidèles de telle ou telle chose – sauf si elle est directement concernée. On ne va pas à la messe le dimanche des missions pour s'instruire sur tel ou tel pays de mission : on y vient pour réfléchir sur la mission que nous donne le Christ d'aller vers toutes les nations, et pour essayer de l'intégrer dans notre vie. L'instauration de toutes sortes de « dimanches à thème » ou de « célébrations à thème » n'a pas d'avenir, à moins de signifier la mort de la liturgie. Cette dernière ne doit en aucun cas servir d'échauffement pour une autre activité, même ecclésiale. Une célébration n'est pas un simple rassemblement. La liturgie est un acte libre qui a sa fin en lui-même. Bien qu'étant la source et le sommet de toutes les activités ecclésiales, la liturgie ne saurait les remplacer ni coïncider avec elles.

Le rôle de l'expérience

Le propre de la liturgie est de donner une place de choix à l'expérience. On expérimente d'abord, ensuite seulement on réfléchit, on analyse, on explique. « Célébrer d'abord, comprendre ensuite », voilà un adage que certains trouveront étrange, ou dans lequel ils verront un obscurantisme anti-intellectuel. Serait-ce un appel à l'irrationnel, ou bien un désaveu de l'énorme effort de catéchèse fait par l'Église en vue de la préparation aux sacrements ?

Les Pères de l'Église avaient pour principe que la catéchèse mystagogique, c'est-à-dire l'explication détaillée des mystères sacrés, venait seulement après les sacrements de l'initiation. Avant le baptême, ils se limitaient à l'instruction morale et à l'apprentissage de la vie chrétienne. C'est seulement la semaine après le baptême, reçu la nuit de Pâques, qu'ils parlaient du sens du baptême, de la chrismation ou de l'eucharistie. Leur pédagogie reposait sur les sens : d'abord participer et

expérimenter, ensuite seulement expliquer. L'instruction était alors constituée de question et de réponses comme « avez-vous remarqué que... ? Eh bien, cela signifie que... »

Il ne s'agit peut-être pas pour nous d'imiter à la lettre leur méthode, mais cela nous indique la bonne direction. On ne comprend la liturgie qu'en y entrant avec foi et amour. La règle est donc : d'abord expérimenter, vivre la liturgie, puis réfléchir et expliquer. Les yeux du cœur doivent s'ouvrir avant les yeux de l'intelligence, parce qu'on ne comprend vraiment la liturgie qu'avec les yeux du cœur. Ceci s'applique aux équipes de préparation de la liturgie. Ceux qui veulent y travailler et chercher des variations sur le thème devront d'abord écouter attentivement ce thème et participer à la liturgie telle qu'elle est. Sinon, ce qu'ils feront ne sera qu'expression d'eux-mêmes et non pas mise en forme d'un donné qui s'enracine dans l'Ancien et le Nouveau Testament, ainsi que dans la tradition vivante de l'Église. Que penserions-nous d'un compositeur qui refuserait d'écouter ses prédécesseurs, d'un peintre qui refuserait de visiter un musée ? Le musicien écoute de la musique, le poète lit de la poésie. Il doit en être de même en liturgie.

Rite et monotonie

Les mots " rite " et " rituel " évoquent l'idée d'ennui et de monotonie. On entend souvent dire que la messe, c'est toujours la même chose. Rituel signifie rigidité, sclérose. Mais cela correspond-il à la réalité ? Il est vrai qu'une chose bonne peut avoir des déviations pathologiques ; ainsi le ritualisme, qui est attachement excessif à des rites particuliers, est une maladie du rite. Mais le rite ne se réduit pas au ritualisme. Il a sa place dans toute activité humaine, chacun a ses rites du matin et du soir, chaque société a ses festivités annuelles. Le rite est une donnée anthropologique dont on ne peut se passer. La naissance, le mariage, l'amour, la mort sont, comme toutes les réalités humaines fondamentales, entourés de rites. Le rite sert à humaniser la rencontre de l'homme avec la transcendance.

Le propre du rite est son caractère répétitif et stéréotypique. Pour apprivoiser les réalités transcendantes, nous avons besoin d'utiliser toujours les mêmes mots, selon un cérémonial ou rituel. Ce genre de répétition n'entraîne cependant pas la mono-

tonie, ni n'étouffe le caractère personnel de la cérémonie. C'est le cas pour un mariage : tout le monde se marie selon les mêmes rites, mais ce n'est pas pour autant que les mariés perdent leur personnalité ; chaque mariage reste unique, même s'il est comme les autres. En fait, il est essentiel pour un couple de se conformer à un rite fixé : de cette façon, la fragilité de l'engagement personnel fait place à un acte social qui le protège et le garantit.

Un rite répétitif permet de réfléchir et d'assimiler. On a vu que la liturgie exige du temps pour être comprise, et qui dit temps dit répétition. Enfin, le rite nous protège contre l'expérience religieuse directe, sans médiation. Seuls quelques grands génies spirituels (comme Moïse au buisson ardent) sont capables d'une telle expérience. Le commun des mortels a au contraire besoin d'être protégé par la médiation du rite, et du rôle diluant, ralentisseur de la répétition. Il y aura donc toujours une certaine monotonie dans la liturgie, il suffit d'en être conscient et de nous y habituer, à partir du moment où nous nous sommes convaincus de la nécessité d'un rite répétitif. N'oublions pas que nous assistons à la liturgie sur invitation de Dieu. Ce n'est donc pas une fête que nous organisons selon nos goûts, c'est la fête de Dieu. Nous y sommes parce qu'il nous a invités, et non pas parce que nous viendrions satisfaire tel ou tel désir.

La liturgie, le cosmos et les sens

Un autre aspect important de la liturgie est son caractère cosmique. Beaucoup de ses symboles utilisent des éléments comme le feu, la lumière, l'eau, la nourriture. Les heures et les saisons, la position du soleil et de la lune jouent aussi leur rôle dans la liturgie. Tous ces éléments doivent y intervenir tels qu'ils sont créés par Dieu, sans être transformés par l'action de l'homme – si tant est que cela soit possible. Ainsi, le feu doit être un vrai feu, la lumière de la vraie lumière, le bois du vrai bois. Le temps aussi doit être authentique, notamment l'heure de la Vigile Pascale. Pour servir Dieu, nous utilisons ce qu'il nous a donné de meilleur, même si ce n'est pas le plus pratique ou le plus confortable.

Il ne faut cependant pas oublier que les symboles juifs ou

chrétiens ne sont pas seulement cosmiques, mais historiques. Ce n'est pas seulement la création, mais c'est surtout l'histoire du salut qui les fonde. Si beaucoup de fêtes judéo-chrétiennes sont d'origine agraire, leur sens a été transformé pour qu'elles se réfèrent à des événements historiques et non plus au cycle des saisons. Il en est ainsi chez les Juifs : une fête agraire du printemps a fait place à la célébration de la sortie d'Égypte, la fête des moissons à celle du don de la Loi au Sinaï. C'est encore plus clair dans le cas des fêtes chrétiennes, qui sont en général liées à un événement de la vie du Christ. Le calendrier liturgique chrétien n'est plus un calendrier naturel, mais une suite de jours où nous faisons mémoire des événements survenus entre Dieu et son peuple.

La liturgie est intimement liée au corps et aux sens. Il n'y a en fait qu'un seul symbolisme fondamental : celui du corps humain. Tous les autres symboles sont en quelque sorte prolongement du corps.

La vue est en principe le sens le plus actif. Mais de nos jours dans la liturgie, elle est sous-employée. Il y a beaucoup trop à entendre et trop peu à voir. A une époque c'était le contraire : on négligeait la parole et du coup c'est la vue qui était mise en avant. C'est la raison de l'introduction de certains rites comme l'élévation. De là vient aussi l'adoration eucharistique en dehors de la messe. Aujourd'hui il faudrait rendre toute sa place à la vue, ce qui ne signifie pas inventer de nouvelles choses à voir. Il suffit de laisser s'exprimer les grands symboles. Comment un baptême peut-il symboliser l'entrée dans l'Église s'il a lieu dans une église vide ? Comment y voir un bain d'eau si on ne verse qu'une petite goutte ? Comment proclamer la Parole de Dieu devant des gens qui ont la tête baissée vers leur missel au lieu de regarder le lecteur ? Tout devrait être fait, dans la liturgie de la messe, pour que le regard des fidèles soit attiré vers les trois pôles que sont le fauteuil du célébrant, l'ambon et l'autel.

Des sens comme le toucher ou l'odorat ne jouent évidemment pas un rôle comparable à ceux de la vue ou de l'ouïe. Mais le toucher est fondamental dans les rites d'imposition des mains et d'onction. Ce sont les gestes les plus physiques de la liturgie, et ils sont souvent impressionnants pour celui qui les reçoit. C'est particulièrement le cas pour le sacrement des malades. Quant au sens de l'odorat, il est aujourd'hui négligé. Il

est dommage que l'usage de l'encens soit tombé en désuétude en beaucoup d'endroits. Il faudrait prendre exemple sur l'Église orientale. De même, le Chrême censé suggérer au confi'mant la « bonne odeur du Christ » ne sent pratiquement rien. Alors que chez les orientaux la fabrication du Chrême requiert des dizaines de senteurs et d'épices.

L'inculturation

La question de l'inculturation est relativement récente. Nous ne pouvons la traiter ici complètement. Un remarquable document de la Congrégation pour les sacrements et la liturgie y a été consacré en 1994. Le principe de base est clair : si la liturgie est dans la logique de l'Incarnation, alors elle doit « s'inculturer » dans toutes les civilisations humaines. Ce qui suppose qu'elle soit vécue dans la foi et l'amour du Christ par des peuples de toutes cultures.

Mais il y a aussi des limites, car la liturgie ne repose pas sur la religiosité commune à toute l'humanité, mais sur les mystères du Christ. Ces derniers ont eu lieu dans l'histoire, en un lieu et un temps particuliers, utilisant des rites et des symboles particuliers. La dernière cène n'est pas un simple repas sacré, c'est *le* repas du Seigneur avec ses disciples la veille de sa Passion. C'est pourquoi toute célébration eucharistique doit être reconnaissable comme telle et doit faire référence aux particularités du repas du Christ. En ce sens, l'eucharistie ne pourra jamais complètement s'inculturer.

Si la liturgie suit la logique de l'incarnation, c'est en vue de la rédemption. Son but doit donc être aussi de racheter toutes les civilisations. Mais on ne peut pas intégrer les rites de n'importe quelle religion dans la liturgie chrétienne : il y a des formes de prière incompatibles avec la liturgie de l'Église. Le discernement n'est pas toujours simple.

L'inculturation ne se réalise pas sur le bureau du spécialiste de liturgie, mais dans la mise en pratique au cours de la célébration. Ce n'est qu'après une longue et profonde immersion dans la liturgie, avec un grand amour pour le Christ et pour l'Église, avec le désir que la venue du Christ transforme les rites humains, que pourra émerger peu à peu une liturgie inculturée.

C'est ainsi qu'on est passé de la liturgie juive à la liturgie grecque, puis romaine, et ainsi de suite.

La liturgie et la vie

On a beaucoup discuté, ces dernières années, sur la distance qui sépare la liturgie de la vie quotidienne du chrétien. Il est certain qu'une liturgie qui n'aurait pas d'influence sur la façon dont vivent les chrétiens manquerait quelque chose. *Imitamini quod tractatis*, mettez en pratique ce que vous faites dans la liturgie, disait l'ancienne liturgie de l'ordination.

Certains en ont conclu que l'important n'est pas la liturgie mais la vie de tous les jours. La liturgie n'est alors plus qu'une préparation ou un échauffement pour le quotidien, un choix pour ceux qui en ressentent le besoin, mais qui peut être superflu pour d'autres. On a aussi suggéré que liturgie et vie ne seraient qu'une seule et même chose et que le vrai culte serait celui rendu à Dieu par la vie quotidienne. Or la liturgie n'est pas la vie, elle est plutôt en relation dialectique avec elle. Dimanche n'est pas lundi, et inversement. Le rite dominical interrompt la monotonie de la semaine, il différencie le temps humain. Vie quotidienne et liturgie sont deux choses irréductibles l'une à l'autre, et les deux sont nécessaires. Elles ne sauraient coïncider.

On dit parfois que la liturgie donne forme à la vie, qu'elle symbolise la vie. Ce n'est pas tout à fait faux. Ce que nous faisons au cours de la semaine, nous le faisons aussi, mais de façon plus pure et plus concentrée dans la liturgie du dimanche : vivre pour Dieu et pour les autres. Mais il ne faut pas réduire la liturgie à cela. La liturgie sert à signifier et rendre présents d'abord les mystères de l'histoire du salut, les paroles et les actes du Christ, ensuite nos propres actes, mais seulement en tant qu'ils sont rachetés par le Christ. La liturgie est avant tout christologique.

Cardinal Godfried Danneels (1933), docteur en philosophie et en théologie, prêtre en 1957, nommé évêque d'Anvers en 1977 et archevêque de Malines-Bruxelles en 1979. Cardinal-prêtre depuis 1983. Adresse : Wollemarkt 15, 2800 Mechelen (Belgique).

Saverio SIMONELLI

Idées religieuses dans la littérature anglaise au cours des deux derniers siècles

RESTE avec moi, et je commencerai alors à resplendir comme Tu resplendis, à resplendir jusqu'à devenir lumière pour les autres. Ô Jésus, toute la lumière viendra de Toi. Ce sera toi qui resplendiras sur les autres par mon intermédiaire. Fais en sorte que je T'annonce sans prêcher, grâce à ma ressemblance visible avec Tes Saints et à l'évidente plénitude d'amour que mon cœur Te porte. »

La beauté de la prière et la soumission du cœur humain qui s'abandonne en elle trouvent leur plus belle expression dans cette méditation de John Henry Newman. L'âme, le cœur et la raison transparaissent comme des couleurs variées et assorties. Le désir de l'homme est mis à nu. La demande imprègne la substance du langage. La main de l'homme s'avance pour quémander une Grâce qui lui vienne d'en haut, et l'expression du désir se manifeste sans déguisement.

Pour un croyant, le rôle de l'écrit se joue précisément sur cette dimension. D'une certaine façon, la littérature retrouve ses racines fondamentales. La page écrite, la méditation et la réflexion poétique s'ouvrent pour accueillir une présence qui les transcende. Il s'agit d'un souhait, non d'une prétention. L'homme avec toutes les limitations de sa condition, demande la collaboration de Dieu; il ne joue pas à interpréter d'étranges et nébuleuses exaltations mystiques. Il redécouvre les mots et la syntaxe de la prière. C'était la méthode des premiers Pères de l'Église, non par une opération intellectuelle, mais en harmonie

Cette disposition culturelle et existentielle ne transparait pas toujours dans les périodes heureuses de la civilisation. Les âges d'opulence des cathédrales, des outils de la propagande, des médias et des rhéteurs, foisonnant dans le public et chez les critiques, finissent par lasser. Au contraire, dans les périodes ici ou là plus troublées et dans les épisodes plus inquiétants encore, lorsque abondent les épidémies, les navigateurs solitaires ou les groupuscules de boucaniers éméchés et conspirateurs, on devine quelque chose. Quelque chose qui est irrémédiablement caché aux yeux inquisiteurs et myopes de la Grande Critique.

L'exemple des hommes et des écrivains que nous allons donner ci-dessous est très révélateur; il est presque unique par sa discrétion et son absence de prétention à s'autosatisfaire à titre de mouvement, mode ou coutume littéraire. Dans la centaine d'années qui vont de la moitié du dix-neuvième siècle à la moitié du nôtre, plusieurs chrétiens d'Angleterre ont réalisé discrètement une oeuvre littéraire pour témoigner d'une lumière qui n'était pas naturelle, mais qui reflétait le mystère. Il nous appartient d'en parler, en vertu des liens du baptême qui nous unissent. Nous répéterons avec prudence, comme von Balthasar, que « dans ce monde, l'esprit doit toujours choisir entre les abysses du ciel et ceux de l'enfer » et qu'en conséquence, « toute beauté de forme est toujours plongée dans le clair-obscur d'une interrogation qui cherche à savoir à quel Maître attribuer la gloire » irradiée par cette beauté ; mais nous savons aussi « d'une part, que la théologie est la reproduction fidèle de l'expression de la Révélation qui imprègne le croyant, et d'autre part qu'elle représente un potentiel de créativité et de liberté filiale co-expressif du Mystère qui s'exprime lui-même dans l'Esprit-Saint »¹.

C'est donc cette capacité co-expressive, présente dans des idées et des thèmes plus ou moins conscients, que nous chercherons à découvrir dans les oeuvres de quelques écrivains auxquels il était advenu d'être chrétiens, pour reprendre une expression souvent employée par Graham Greene.

1. Hans Urs von Balthasar, *La Gloire et La Croix*, tome H : *Styles*, Coll. « Théologie », Aubier, Paris, 1975.

Quelques considérations historiques

Charles Darwin a publié en 1859 son ouvrage : « On the origin of the species by means of natural selection. » Il s'agit de l'acte de naissance officiel de l'évolutionnisme, le pavé lancé dans les eaux de l'ère victorienne, qui n'étaient qu'en apparence somnolentes et paisibles. Les principaux résultats de cette révolution culturelle sont de deux sortes : « les choses deviennent moins immobiles lorsqu'elles sont mises en parallèle avec une échelle des temps dilatée de manière indéfinissable. Ensuite, le monde semble régi par une loi indéfectible »¹. Entre-temps l'Angleterre industrielle était entrée avec Dickens dans l'histoire de la littérature, et au plan politique l'expansionnisme de la Couronne britannique était marqué par de nouvelles avancées qui alimentaient des contestations internes. En philosophie se révélaient les gloires de l'école de Manchester et de l'utilitarisme. « Le maximum de biens pour le maximum de personnes » était son idéal. Qu'importe ceux qui restent en chemin.

Une synthèse de ce climat culturel nous est offerte par un portrait de Stuart Mill, l'un des esprits les plus influents de son époque : (Il proclamait) « un rationalisme dur en matière de religion, une compétition dure en matière économique, un égoïsme dur en matière de morale, bien qu'à titre personnel son âme fût comme une fleur fraîche, délicate et pure comme doit l'être toute fleur »².

Le portrait de Mill réalisé par Chesterton est tout à fait significatif, car il illustre l'ambiguïté du compromis qui a caractérisé la vie anglaise pendant plus d'un demi-siècle : un sentimentalisme tendre qui se pliait tristement à ce qui était considéré comme des lois de fer. La sensibilité, d'abord romantique, fut immolée sur l'autel du progrès technique, et le sacrifice partagé par une minorité était interprété pour la plupart comme une nostalgie irrémédiable, avec la conscience d'une défaite intérieure. Et le christianisme ? « On en acceptait le langage et le

1. John Cockshut, *Victorian Thought*, in *The Sphere History of the English Literature*, p. 65 et sq.

2. G.K. Chesterton, *The Victorian Age in Literature*, Londres, 1913, pp. 36-37..3

pouvoir émotionnel, mais pas la doctrine. En résumé, on recueillait les fruits d'un arbre dont les racines avaient été délibérément coupées. » ' Dans son *Apologia Pro Vita sua*, Newman citera 18 thèses sur le libéralisme religieux, typiques de la sensibilité de l'époque. Parmi elles, « ni les doctrines, ni les commandements de la Révélation ne peuvent raisonnablement s'opposer aux conclusions de la science », « personne ne peut croire en des choses qu'il ne comprend pas », « le christianisme doit nécessairement se modifier par les progrès de la civilisation et par les exigences des temps modernes »². C'est une recherche critique, et non le mystère ni la passion pour les vérités de l'Évangile qui séduit cette époque : un idéal déjà parfaitement exprimé par Lessing à l'aube de l'illuminisme :

« Si Dieu tenait dans sa main droite toute la vérité, et dans sa main gauche le simple élan toujours vif vers la vérité avec la condition de se tromper toujours, si Dieu me disait alors : " choisis ! ", je me prosternerai humblement devant sa main gauche en disant : " Donne-la-moi, Père, car la pure vérité n'appartient qu'à toi³. " »

Le surnaturel, un « fait »

Socialement engagé. Philanthrope. Incrédule en matière de miracles. Avec cette manie d'annihiler autant que possible le contenu transcendant de la religion. Voilà le portrait du spécialiste de la religion à cette époque, considéré comme ayant des idées larges, et voilà la caricature que Chesterton en a fait avec son humour habituel :

« Pour quelle mystérieuse raison un ecclésiastique à idées larges et libérales est-il toujours quelqu'un qui désire au moins restreindre le nombre des miracles, mais jamais l'augmenter? Il peut croire, à la limite, que le Christ est ressuscité d'entre les morts, mais pas que la même chose puisse arriver à sa tante⁴. »

1. J. Cockshut, *op. cit.*, p. 68.

2. John Henry Newman, *Apologia Pro Vita Sua*, Milan Brescia, 1982, 311-315. Desclée de Brouwer, Paris, 1967.

3. G.E. Lessing, *Eine Duplik*, in L. Mittner, *Storia della Letteratura Tedesca*, vol. 2, t. 1, p. 200.

4. Cité dans Michael Ffinch, *G.K. Chesterton*, Londres, 1986, p. 22.

Face à cette attitude intellectuelle devenue désormais la norme dans le monde de la culture, le chrétien devient en fait un signe de contradiction, en faisant apparaître toutes les limitations d'une culture fermée à la possibilité du miracle, et sourde à l'éventualité de manifestations surnaturelles.

« La littérature moderne dans son ensemble est rongée par ce matérialisme, ce qui signifie tout simplement un manque de confiance, une méconnaissance de la primauté du surnaturel, ce quelque chose qui est néanmoins, à mon avis, notre principal argument'. »

Ce jugement d'un Thomas Stearns Eliot remonte à 1935, alors qu'il était au sommet de sa production d'essais en prélude à la mystique lumineuse des *Four Quartets*. C'est ainsi qu'au bas mot le scandale d'une poésie chrétienne devait déconcerter les cercles poétiques les plus renommés, désormais habitués aux dogmes du symbolisme, aux premières conquêtes de la psychanalyse, aux subtils distinguos et aux pensées fulgurantes du « flux de conscience », et à tous les escamotages culturels toujours plus esclaves de leurs propres méandres, toujours plus disposés à exalter les misères, les phobies et les monomanies pourvu qu'elles s'expriment dans un esprit d'incommunicabilité affectée. A contrario les *Quatre Quatuors* émanaient explicitement d'un processus d'ouverture totale à l'Autre, de la volonté de rendre compte du mystère de l'Incarnation, processus qui puisse s'intégrer dans le temps pour le transcender. L'esprit du poète, « parfaitement adapté à son travail », rendait témoignage de son « oui » à la Grâce de Dieu.

Cependant le monde culturel environnant demeurait substantiellement froid et peu réceptif à ce genre de provocation. Même si d'autres la répétaient à la première occasion.

Quand donc, tout au long de notre vie, aborderons-nous honnêtement et dans notre solitude, la seule question autour de laquelle tourne l'ensemble du problème : somme toute, le surnaturel peut-il constituer une réalité ?². »

Dans le purgatoire de toutes les voies explorées au dix-neuvième

1. Franck Kermodé (Ed.), *Selected Prose of T.S. Eliot*, Londres, 1975, p. 105.

2. C.S. Lewis, *The Great Divorce*, éd. Fontana, 1971.

siècle, Clive Staples Lewis propose des schémas squelettiques, qui ne comporte qu'une série de dogmes progressistes : l'égoïsme comme éthique, l'agnosticisme presque comme obligation morale, l'inquiétude, une anxiété existentielle qui ne s'apaise pas par une gymnastique intellectuelle. Mais Lewis trouve aussi son Virgile chez George MacDonald, dans la bouche duquel il place une affirmation qui est déjà une prière élaborée : « Le Paradis, c'est la réalité elle-même. Tout ce qui est totalement réel est le Paradis ¹. » Donc, identité entre la réalité sanctifiée par la Grâce, et l'Au-Delà. Le Paradis est déjà dans l'oeuvre de rédemption. En dehors de la matérialisation du dessein de Dieu, tout effort humain ne constitue donc qu'une abstraction ; et le dessein de Dieu est la seule voie par laquelle l'homme peut trouver la paix, et une paix durable. Ce n'est qu'en entrant en contact avec ce qui dure et ne meurt pas que l'homme trouve ce qui lui était destiné dès l'origine : le jardin de l'Eden, bien réel, parce qu'il resplendit de l'éclat d'une beauté qui dure depuis toujours et dont le désir est inextinguible dans le cœur de l'homme racheté.

Quelques chrétiens choisissent alors une voie de réalisation qui est déjà le Paradis. Le surnaturel devient tangible dans leur discours, dans leurs efforts pour le faire transparaître. Ils obéissent à leur cœur, ce qui signifie un refus du titanisme et de l'autoexaltation, une acceptation de leurs limites associée à l'espoir que cette limite puisse être franchie, non à leur propre initiative mais à celle de Dieu. L'écrivain a confiance en Dieu, ne fabrique pas des logarithmes ou des énigmes mentales, mais demande à respirer l'air du Paradis.

« Le poète demande simplement que sa tête puisse atteindre le ciel. Le cartésien cherche au contraire de faire tenir le ciel dans sa tête. Il s'ensuit que sa tête se brise ². »

Même un homme religieux comme Yeats, après avoir essayé toutes les voies, depuis la théosophie jusqu'à l'écriture automatique, depuis les loges maçonniques jusqu'aux séances de spiritisme, finit par se « briser la tête », déclarant l'échec de ses propres tentatives. « Dans le puits du faucon » le choeur irrite Cuchulain, le héros de la mythologie celtique qui « avait fait de

1. *Id.*, pp. 77-78.

2. Michael Finch, *op. cit.*, p. 109.

la folie son destin » mais n'a pas réussi à voir la source de l'eau éternelle jaillir à l'ombre d'un arbre dépouillé.

« Celui-là que j'exalte, crie l'arbre dépouillé / s'est marié et reste au-dessus d'une terre ancienne / ne tient compte de rien / si ce n'est ses fils et ses chiens / s'il n'était pas aussi stupide / exalterait-il un arbre desséché?¹ »

L'homme sous-créateur

Les excursions au-delà de la conscience ne sont donc pas convaincantes, de même que les conquêtes du positivisme ne sont pas rassurantes. L'influence du symbolisme ne rassasie pas le cœur. Le symbole de la beauté peut être évoqué, mais son absence devient déchirante. Yeats lui-même en témoignera dans l'un des plus extraordinaires poèmes lyriques de notre siècle, *Les Cygnes sauvages de Coole* :

« Moi, je les ai vues, les créatures de lumière / de sorte que la tristesse est maintenant dans mon cœur./ Tout est changé depuis que / pour la première fois sur cette plage / j'ai pu entendre dans ma tête / comme des cloches, le battement de leurs ailes.../ Entre quels joncs feront-ils leur nid? / sur la rive de quel lac / ravigeront-ils les yeux des hommes / le jour où je m'éveillerai / et découvrirai qu'ils se sont envolés ?² »

Le temps s'est écoulé, l'art a connu sa défaite, l'émotion suscitée par ces choses s'est dissipée et demeure tout au plus comme une simple nostalgie. Nostalgie d'une lueur de beauté entrevue et perdue. Mais elle est nécessaire pour donner une consistance à l'espérance humaine. L'effort solitaire de l'homme, même le plus noble, amène tôt ou tard à un décalage par rapport aux idées de l'époque. La mémoire ne fait rien d'autre que de rendre plus tangible la peur de l'absence, de la caducité, de la mort. « Et je découvrirai que c'est pour cela qu'ils se sont envolés. »

Encore une fois le chrétien affronte la question du point de

1. W.B. Yeats, *Drames celtiques*. The variorum edition of the Plays, édition Russel Kalsfach, Londres, Mac Millan, 1966. Parme, 1988, p. 111.

2. W.B. Yeats, *Collected Poems*, p. 147.

vue opposé. Il ne s'évertue pas, il ne s'organise pas, il ne planifie pas un itinéraire détaillé, il ne se laisse pas séduire par des mirages. Le chrétien ne compte pas sur l'éternel retour de la beauté qu'il a devant les yeux, mais il sait qu'elle est l'indice de quelque chose de plus grand. Il sait qu'il est en voyage et qu'il n'a pas sur cette terre de destination définitive, mais simplement des compagnons de route, des frères qui partagent avec lui le même désir d'absolu. Il est comme dans le final du « Seigneur des Alliances » réconforté par la présence de l'autre quand, le soir, le chemin devient plus sombre.

L'homme qui se reconnaît comme une créature ayant besoin d'amour a besoin de l'intimité avec Dieu. Il veut lui remettre son cœur, il veut le tenir au courant de ses projets et comme Abel, lui apporter le fruit de ses actions, ce qui dans ce cas est une histoire. Voilà le nœud du problème. Une histoire offerte en cadeau. Un discours qui répond au Verbe. La parole, signe distinctif de la nature humaine, n'est pas un instrument de torture ou d'exaltation, ni un rite chamanique, ni un douloureux constat de souffrance et de restriction. C'est le squelette d'un édifice fondé depuis les débuts du monde. C'est le rôle ingénu et infinitésimal qu'un esclave inutile joue dans le règne de Dieu.

Celui qui écrit prend donc conscience, non pas de créer, mais de coopérer à sa petite échelle à l'extension de la création. Avec une certitude qui donne confiance à son auteur. Si Jésus-Christ a racheté l'homme, c'est l'homme dans son intégralité qui a été racheté : même sa fantaisie, sa créativité peuvent devenir vraies si elles s'inscrivent dans le sillage de la seule histoire complètement vraie : celle dont le Verbe incarné dans l'histoire a été le protagoniste. En fin de compte, celle que Péguy appelait la plus grande histoire jamais racontée a racheté aussi le plus humble des récits humains, si sa propre consistance réside en elle-même. Au terme de ce raisonnement, tenu devant un public stupéfait, Tolkien exaltait en 1936 la joyeuse libération du chrétien.

« Sous le Règne de Dieu, la présence du plus grand n'écrase pas le plus petit. Le changement et l'imagination continuent, et ne peuvent que continuer. L'Évangile n'a pas aboli les légendes, il les a sanctifiées, et cela vaut surtout pour l'ultime félicité. Le chrétien peut ainsi comprendre que toutes ses aspirations ont un but qui peut être racheté. La générosité dont il a

été l'objet est si grande qu'il peut sans doute se permettre maintenant de retenir une vision de la raison qui, avec l'Imagination, peut réellement aider au développement et à l'enrichissement multiforme de la création¹. » Voici comment l'imagination passe dans les mœurs, « agence les substantifs et redistribue les adjectifs, comble les fissures du monde et le construit ». Elle crée par la loi ce que l'homme subcréateur a voulu.

Le concept central du raisonnement de Tolkien est justement cette subcréation : l'aptitude de l'homme à accroître la richesse de la création tout en restant dans le cadre de l'obéissance. La furie iconoclaste de l'expressionnisme, les titanismes romantiques se trouvent bruyamment désavoués par cette humilité extrême. Les écrivains deviennent les collaborateurs du Très-Haut, mais seulement dans le respect du dessein qu'Il transcende ; des enfants libres de créer à leur tour. Et la création n'est plus un don prométhéen, mais une partie d'un projet de rédemption. Chose inimaginable pour les divers aèdes auto-proclamés qui envahissent de leurs cris les chemins littéraires de l'époque. Au lieu de l'inquiétude, la tendresse de l'infiniment petit. Du reste, dans son chef-d'œuvre, Tolkien propose un petit groupe de petits hommes qui bouleversent les desseins des grands.

Tolkien insiste aussi sur le concept des fins heureuses, tant décrié par une certaine critique. L'Évangile représente la plus grande exaltation de ces fins heureuses. La victoire et la Gloire sont définitives et durables. Et voici alors que, pour Tolkien, toute joie découlant des fins heureuses de l'histoire humaine comporte en elle « une lueur ou un écho de l'Évangile dans le monde d'ici-bas. » Elle fait partager la même aspiration à une victoire définitive qui, pour les chrétiens, est assurée mais pas encore réalisée. L'Incarnation de Jésus-Christ confère aux efforts de l'homme l'intime consistance de cette joie céleste. La joie chrétienne que l'écrivain demande comme une aumône à Dieu pour l'appliquer à Sa création est, en conclusion, la joie de la Bonne Nouvelle. Tolkien définit cette Bonne Nouvelle par le terme d'« eucatastrophe : » un salut qui permet une vision fugace de la Joie, joie qui transcende les limites du monde, joie vive comme une douleur. « Eh bien – poursuit-il – la naissance

1. J.R.R. Tolkien, *Tree and leaf* Milan, 1976, p. 91.

du Christ représente l'eucatastrophe de l'histoire de l'homme, et la Résurrection est l'eucatastrophe de l'histoire de l'Incarnation; c'est un fait connu que les hommes qui pourraient trouver mieux, ou bien la réfuter, sont affectés par la tristesse ou la colère¹. »

Quelques années auparavant, le poète autrichien Hugo von Hofmannsthal avait parfaitement décrit cet état d'indicible mélancolie dans une oeuvre de jeunesse sur la précarité humaine. La culture qui a contesté le rôle central du Christ ressuscité peut trouver une éphémère consolation en prenant conscience du gouffre de sa mélancolie.

« Et pourtant, il dit beaucoup, celui qui dit » soir « / un mot qui fait gronder l'abîme du cœur et la tristesse / comme le miel épais des rayons vides »².

L'alternative est constituée par la tendresse dans la reconnaissance vis-à-vis de l'état de créature : c'est-à-dire une prise de conscience du fait que dans cette histoire apparemment indéchiffrable, l'homme a été placé à titre de pèlerin porteur d'une caractéristique particulière et unique au monde : l'être voulu par Dieu pour lui-même. Au début de son essai sur l'histoire de l'humanité, Chesterton a mis l'accent sur l'extraordinaire unicité de l'homme-créature :

« Un excellent exemple de cette condition d'isolement et de mystère, c'est la question de l'élan artistique. Une telle créature était vraiment différente de toutes les autres, en ce sens qu'elle était à la fois créature et créateur. Cela ne pouvait être réalisé en aucune manière autrement que dans l'image de l'homme... Cela signifie aussi qu'en quelque sorte quelque chose de nouveau était apparu dans l'obscurité caverneuse de la nature, un esprit qui est comme un miroir. Et c'est bien un miroir, car c'est vraiment un objet qui s'y reflète. C'est également un miroir, car toutes les autres formes peuvent être vues comme des ombres scintillantes d'une seule vision. Enfin et surtout, c'est un miroir, car c'est l'unique chose ainsi faite. D'autres choses peuvent lui ressembler ou se ressembler de diverses manières,

1. *Id.*, pp. 89-90.

², Hugo von Hofmannsthal, *Canto di Vita*, p. 93.

comme par exemple dans l'aménagement d'une pièce où une table peut être ronde comme un miroir et un buffet plus grand qu'un miroir. Mais le miroir est le seul qui puisse contenir tous ces objets. L'homme est le microcosme; l'homme est ma mesure de toutes les choses; l'homme est l'image de Dieu... Ce sont les seules vraies leçons que nous pouvons tirer depuis l'âge des cavernes. Et maintenant c'est le moment de la faire aller dans la voie ainsi ouverte¹. »

État de créature. Pêché et rédemption

L'homme occupe donc une place privilégiée dans le cosmos. Dans sa relation avec l'infini, il n'en dépend pas comme une partie par rapport au tout ; il s'agit plutôt d'une relation qui s'analyse en un dialogue hautement dramatique entre des entités personnelles, entre une liberté infinie et une liberté limitée². Mais dans le même temps l'homme ne peut regarder en arrière ou pénétrer dans sa conscience sans constater un abîme entre un énorme potentiel et une misère non moins démesurée, un abîme dans lequel la mentalité moderne se perd ou qu'elle cherche à combler par l'exacerbation et la répétition de techniques et de procédés. Pour le chrétien, conscient de la blessure initiale que représente le péché originel – synthèse de la disproportion irréductible entre l'humanité « historique » et le projet du Créateur – la constatation de cet abîme ne le conduit pas au désespoir. Au contraire, elle constitue paradoxalement la énième bonne nouvelle révélée par Dieu aux hommes : un discours clair qui émerge des parlottes innombrables et désarticulées de la société :

« Au milieu de toutes ces idées éparpillées, je commençai à assembler morceau par morceau les fragments de l'ancien schéma religieux, en suivant par-dessus tout les différentes lacunes qui avaient motivé sa disparition. Et plus je venais à toucher la vraie nature humaine, plus je suspectais que la disparition de ce schéma avait constitué un malheur pour tous ces

1. G.K. Chesterton, *The Everlasting Man*, in *Collected Works*, vol. II, p. 167.

2. Hans Urs von Balthasar, *La Dramatique Divine*, vol. 2, t. 1, P. Lethiel-leux – Le Sycomore, Paris, 1986, p. 167.

gens (...) Je fus vite d'accord sur le fait que la théologie chrétienne approuvait de fait les nombreuses expériences de la vie, et qu'en définitive ses paradoxes s'harmonisaient avec ceux de la vie. Peu de temps après, alors qu'il cheminait sur le Mont des Oliviers près de Jérusalem, le Père Waggot m'avait dit : « Eh bien, en fin de compte, il doit être évident aux yeux de tous que la doctrine de la Chute est la seule perspective heureuse de la vie humaine. »

La prise de conscience du péché originel n'est pas une simple doctrine de réconfort, ni un alibi à bon marché pour justifier l'incohérence et l'inconstance de l'humanité. Elle est comprise au contraire comme un stimulus, dans la lettre écrite par Tolkien à son fils Christopher :

« L'essence d'un monde marqué par la Chute, c'est qu'une amélioration ne peut être atteinte par la licence du plaisir, ni parce que l'on appelle la réalisation de soi (ce qui signifie habituellement par euphémisme " l'indulgence envers soi ", concept totalement opposé à la réalisation d'autres " soi "), mais plutôt par la souffrance et la mortification (...), ce qui est véritablement grand et magnifique en ce monde, et découle plutôt de l'" échec " de la souffrance. »²

Mortification, douleur et souffrance font évidemment part du destin de l'humanité. Mais elles n'occultent pas la fonction rédemptrice spécifique de la Grâce qui, pour Newman, « porte en Elle ce don de fermer et de soigner cette seule blessure profonde dans la nature humaine, et contribue plus à son succès (celui de la religion chrétienne) qu'une encyclopédie de toutes les connaissances scientifiques, et qu'une bibliothèque de toutes les controverses ; la Grâce est une vérité vivante qui ne vieillit jamais »³.

1. G.K. Chesterton, *Autohiografya*, Londres, 1986, pp. 582-583.

2. *The letters of J.R.R. Tolkien*, Ed. H. Carpenter, Londres, 1991, pp. 52-53.

3. Dans *Newman Oggi*, S. Jaki (Ed.), Città Del Vaticano, 1992, p. 85.

Au-delà des préjugés et des paradoxes : le bien-fondé du dogme

Il est curieux de constater qu'une grande majorité des auteurs britanniques cités jusqu'ici soit constituée d'agnostiques devenus anglicans (Lewis et Eliot) ou d'anglicans devenus catholiques (Chesterton et Newman). Il s'agit donc en l'occurrence de convertis. Ainsi quelques-uns des esprits les plus lucides d'Albion ont laissé derrière eux la culture dans laquelle ils étaient nés et avaient grandi, et pas simplement pour aboutir à une perspective de plus grande certitude existentielle. A partir de repères historiques il est très facile de constater qu'il ne s'agit pas d'une évasion ou d'une recherche de sécurité, mais plutôt d'un défi.

Dans son autobiographie *Surprised by Joy*, Lewis raconte textuellement : « quand je suis arrivé à Oxford, on m'avait mis en garde contre deux types de personnes : les philologues et les papistes. Eh bien Tolkien était les deux ! »

Dans *Orthodoxie*, le premier de ses essais théologiques rédigé en 1908 alors qu'il s'occupait également d'écrire son roman-chef-d'œuvre « l'Homme qui fut Jeudi », Chesterton avait énuméré plusieurs accusations portées à son époque contre le christianisme, en expliquant que, dans de mêmes ouvrages, des agnostiques reprochaient à la fois au christianisme le pardon et la violence, le pessimisme et l'optimisme, le manque de joie et l'allégresse enfantine de la foi dans la providence. Cependant, en dépit de ces préjugés, la foi chrétienne s'obligeait à un examen plus attentif dans un esprit de bon sens et de structuration. Chesterton explique ainsi ce concept :

« C'était comme si j'avais été ballotté, presque depuis ma naissance, entre deux machines énormes et incontrôlables : le monde et la tradition chrétienne. Je trouvais dans le monde cette lacune : la nécessité de découvrir un moyen de l'aimer sans s'en remettre à lui ; d'aimer le monde sans être du monde. D'autre part je considérais cette notion fondamentale de la théologie chrétienne comme une sorte de pointe dure : l'insistance dogmatique sur la personnalité de Dieu et sur le fait qu'il avait créé un monde distinct de lui-même. Cette pointe dure du dogme s'adaptait exactement à la lacune du monde – elle était évidemment conçue pour s'y insérer –, et alors commençait à se

des machines s'ajustaient, toutes les autres s'enclenchaient parfaitement avec une merveilleuse exactitude. Je pouvais percevoir pièce par pièce tout le mécanisme se mettre en place. Dès qu'une partie avait atteint sa place, toutes les autres trouvaient leur place avec la même précision qu'une horloge qui, un coup après l'autre, sonne midi »¹.

Ainsi le dogme apparaît comme la combinaison parfaite : pénétrant comme une épée, indispensable comme un tampon de mosaïque, en harmonie avec la vérité comme un instrument s'accorde au « la » d'un diapason.

« L'esprit humain possède une affinité intrinsèque avec la vérité. Or donc, la vérité ne peut changer : ce qui a été vrai une fois est vrai pour toujours. »

Newman voit le dogme comme un reflet humain de la vérité, quelque chose d'organique inspiré par l'Éternel. L'esprit humain est conçu pour la vérité, depuis une substance matérielle, linguistique et donc adaptée à une réalité immuable en soi. Newman explique clairement les rapports entre l'esprit et le dogme dans l'un des passages de la fin de *l'Apologie Pro Vita sua*. La définition du dogme, instituée par l'Église catholique, n'ajoute rien à la vérité, mais fait connaître à tous les fidèles tel ou tel élément figurant dans le Symbole des Apôtres, à propos duquel chaque croyant possède une sorte de perception innée, justement pour la sorte d'affinité qui lie pour l'éternité son esprit à la vérité.

«La nouvelle vérité qui est proclamée, si tant est qu'on peut la qualifier de nouvelle, doit au moins être homogène, en relation implicite avec l'ancienne et considérée dans ses liens avec elle. Elle doit être une vérité que finalement je peux avoir entrevue, ou tout au moins avoir désiré découvrir dans la révélation apostolique ; ou bien elle apparaîtra au moins de manière à ce que, dès que j'en prendrai conscience, mes pensées l'accueilleront sans retard et viendront s'y souder. »²

Par un raisonnement analogue Tolkien et son collègue Hugo Dyson avaient convaincu C.S. Lewis, répuant au théisme, du

1. G.K. Chesterton, *Orthodoxy*, in *Collected Works*, San Francisco, 1986, vol. 1, p. 282.

2. J.H. Newman, *Apologia Pro Vita sua*, Desclée de Brouwer, Paris, 1967.

rapport entre le mythe, la vérité et la multiplicité d'opinions et de croyances. Le récit de ces conversations entre ces jeunes professeurs d'Oxford a été rédigé par Humphrey Carpenter, biographe du groupe :

« L'homme, en définitive, n'est pas un menteur – répliquait Tolkien – Il peut sans doute estropier ses pensées sous forme de mensonges, mais il est issu de Dieu et c'est de Lui qu'il tire ses idéaux ultimes. C'est pourquoi non seulement les pensées abstraites de l'homme, mais aussi les trouvailles de son imagination doivent venir de Dieu, et donc refléter une part de la vérité éternelle. En créant un mythe et en pratiquant la *mythopoièsis*, la créature réalise en fait le projet de Dieu et reflète un minuscule fragment de la vraie lumière.(...) Nous, nous appelons une étoile « étoile », et nous n'y pensons plus. Pour nous, c'est tout simplement une boule inanimée qui suit une trajectoire mathématique. Mais les premiers hommes qui ont donné des noms aux arbres et aux étoiles voyaient les choses d'une manière toute différente. Ils voyaient le ciel comme une tente parée de bijoux, et toute la création était tissée de mythes et peuplée d'elfes »¹.

Mais il n'empêche que l'étoile reste toujours une étoile, expliquait encore Tolkien, un véritable objet dont l'homme interprète la qualité et l'essence, sans mentir sur lui, mais en reflétant sa vérité avec les moyens et les instruments dont il dispose. Ainsi, puisque la parole est une invention qui saisit librement un aspect de la chose désignée, le mythe est lui aussi une invention par rapport à la vérité. Il est certain que ce n'est pas un dogme, mais une libre acceptation par l'homme d'une vérité transcendante. On peut noter à cet égard combien cette explication est liée au concept de « subcréation humaine » déjà évoqué plus haut. Dans tout récit, l'homme crée en se laissant guider par la vérité. Et le fait d'être créé apporte par la parole un reflet, une lueur, un petit joyau de ce trésor de vérité qui n'a été révélé que par le Christ, et dans le Christ dans sa plénitude.

Cela pourrait paraître une explication désinvolte, le énième escamotage réussi dans l'esprit des poètes pour justifier leur propre activité ; mais cela représente au contraire, outre la clé d'accès la plus honnête à la religiosité tolkienienne, une démon-

1. Humphrey Carpenter, *The Inklings*, Ed. Uhwih, 1981.

stration supplémentaire d'une spiritualité qui s'est développée dans la théologie des Îles Britanniques, et qui est radicalement différente de celle du reste de l'Europe. C'est ce que note H.U. von Balthasar quand il parle explicitement d'une sensibilité spirituelle qui harmonise spontanément les données de la révélation et les enseignements de la nature.

« (Selon la tradition théologique anglaise), et d'une autre manière que dans la pensée continentale, il n'y a jamais eu de désaccord entre l'image et le concept, entre le mythe et la révélation, entre l'intuition de Dieu dans la nature et celle dans l'histoire du salut. »'

Nous en arrivons probablement ainsi à notre conclusion. Des nombreuses idées et des nombreux concepts puisés ici ou là dans un grand volume d'écrits se dégage une caractéristique permanente de toute la sensibilité théologique. Dans cette spiritualité, la liberté du chrétien est tout naturellement exaltée, et l'on assiste vraiment à un large déploiement des potentialités de la création. A travers la précarité et la limitation des ressources humaines se perçoit une fidélité de la créature au créateur. A travers la prière à Dieu, l'écrivain chrétien se met au travail, car ce qu'il dit révèle toujours quelque chose de plus grand et de plus décisif pour les autres : « éclairez-les avec moi et par moi », comme le dit Newman dans la première citation ci-dessus.

L'artiste « subcréateur » exprime le plan de Dieu, parce qu'au terme de ce projet se trouve la joie que manifeste le poète quand il retrouve la pleine conscience de son rôle. Vérité divine et passion humaine ne sont pas antinomiques. Les prêtres et les poètes ne sont plus concurrents ; au contraire on peut toujours penser qu'au Paradis Dieu, selon le cas, accorde un traitement particulier aux uns et aux autres.

« Comme les vagues de la mer / ils dansent quand je joue de mon violon / mon frère est prêtre à Kilvarnet / mon cousin est prêtre à Mocharabuie / mais moi, j'ai fait mieux que mon frère et que mon cousin / eux lisent dans des livres de prières / moi je lis dans mon livre de chansons / que j'ai acheté à la foire de

Sligo / Quand, à la fin des temps, / nous nous présenterons devant Pierre, / nous irons vers lui, assis sur son trône. / Alors, il sourira / devant nos trois vieilles âmes / il me laissera passer la grille en premier / parce que les bons sont toujours joyeux / sauf que par bonheur / ceux qui sont joyeux aiment le violon / et ils aiment danser / lorsqu'ils me voient arriver / ils courent à moi en criant : / Voici le violoniste de Dooney / et dansons comme les vagues de la mer. »'

Traduit de l'italien par Yves Ledoux

Titre original :

« Spunti religiosi nelle letterature inglese a cavallo degli ultimi due secoli »

1. Hans Urs von Balthasar, *La Gloire et La Croix*, tome H : *Styles*, Coll. « Théologie », Aubier, Paris, 1975.

1. W.B. Yeats, *The Fiddler of Dooney*, in *Collected Poems*, p. 82.

Augustin DIBI KOUADIO

Le christianisme en Afrique se convertir à l'universel ?

QUE désirait l'Afrique, en demandant l'entrée dans l'Église universelle? Une fois ouverte la porte de la maison pour y être accueillie, s'y sent-elle pleinement chez elle? Plus fondamentalement, honore-t-elle l'engagement pris, celui de ne venir à la vie qu'en offrant à Dieu, tel un cierge, la combustion intérieure de tous les instants de sa vie ?

Pareilles interrogations ne pourront pas manquer de surprendre. L'on me dira en effet que l'Afrique s'est surprise à vivre une religion qu'elle n'a pas choisie, à s'ouvrir à des significations prêtées ou imposées, et qu'en outre, les modes historiques de l'évangélisation en cette terre n'ont pas toujours su laisser venir au jour les conditions de la vraie rencontre avec la Source d'eau vive.

Sans doute de telles circonstances n'ont pas à être niées ; toutefois, sauraient-elles rendre raison de la manière dont la figure du Christ est reçue et vécue quotidiennement en Afrique ? Les surdéterminer, c'est poser un terme extérieur dont dépendraient tous les moments du vouloir : ce qui signifierait que n'est pas encore accueilli ce qui est à accueillir ! En effet, si nous portons notre croix et que nous suivons le Christ, toute causalité extérieure ne se voit-elle pas dominée pour nous mettre en face de notre liberté, une liberté qui, dans la mesure où elle naît et renaît de l'esprit, ouvre à l'homme la possibilité d'être pleinement lui-même? C'est une illusion, semble-t-il, de revenir sans

cesse aux blessures que l'Afrique a connues dans le passé pour justifier sa relation au présent, là même où est proposée une parole de liberté qui doit donner à tout homme l'impulsion qui le rendra disponible à l'appel du ciel pour trouver le sens de sa vie.

La disponibilité africaine : pierre d'attente du christianisme?

Les termes qui permettent habituellement de saisir ce en quoi consisterait en substance la manière d'être africaine sont la *solidarité* et la *spontanéité*. Il y aurait comme une sorte de lien premier aux choses, un lien qui, avant toute réflexion, de tout temps, a ordonné l'homme africain à une ouverture charnelle à l'univers, l'installant dans l'accueil de ce qui est hors de lui, comme pour répondre à une voix venue de l'intime constellation des choses. Ici, l'existence est *être soi-ensemble-avec les autres*, avec les vivants et les morts, dans le fleuve de la vie, comme cercle de l'unité indissoluble du commencement et de la fin : elle s'exprime comme désir intense d'une *communion* fortifiante. Sous cet aspect, ne serait-on pas tenté de considérer *l'exister africain* comme *disponibilité*, au sens où Gabriel Marcel entend ce mot, c'est-à-dire l'ouverture à une réalité où le plan du soi-même et de l'autre se trouve *transcendé*?

Cette ouverture à l'autre n'est-elle pas, en effet, présente dans tous les moments de la vie africaine? Elle se lit déjà dans les modalités concrètes de la relation à la terre, à ce qui produit, porte et sauvegarde. Pendant le moment des récoltes, les paysans dans les villages ont pour coutume de ne pas arracher les tubercules d'igname ou de manioc en bordure de leurs champs, en pensant à un être que le destin y pourrait conduire et qui aurait faim. Cette attitude ne semble-t-elle pas en relation intime avec un passage de l'Ancien Testament où Moïse s'entend communiquer des indications relatives à la manière dont Dieu veut être servi ? Il est dit : « Quand vous moissonnez, vous ne couperez pas les épis qui ont poussé en bordure de vos champs, et vous ne retournerez pas ramasser des grappes oubliées ou les graines tombées par terre. Vous les laisserez pour les pauvres et pour les étrangers. » (*Lévitique 19,9-10.*)

Une existence toujours prête à se dilater et à s'étendre à tous les souffles de la réalité dans la quête d'une communion à l'ultime, ne pourrait-elle pas être considérée déjà, dans une

sorte d'accord intérieur, comme en attente de la parole du Christ, horizon de tous les horizons, feu animant le soleil et toujours identique à soi, même quand le soleil connaît des changements ?

Les difficultés de l'évangélisation en Afrique : vraie ou fausse communion?

Pourtant, un regard sur le présent africain révèle que cette parole ne reçoit pas toujours l'écho qui lui revient : celui de tout innover, de polir ce qui est brut, afin de faire de nous des enfants et des serviteurs de l'Esprit saint. Il suffit de considérer, par exemple, les violences ethniques au Rwanda ou au Burundi, pour se demander comment de tels actes ont pu être commis par ceux-là mêmes qui avaient reçu l'eau du Baptême ! Que signifie pour l'Afrique cette Eau? C'est alors qu'il faut conduire une réflexion critique sur la solidarité et la spontanéité africaines. Le cercle de l'unité de la vie et de la mort signifie que tout vient du même fleuve, que tout procède de la même paternité. Toutefois, cette expérience pourrait ne s'inscrire qu'en des moments incapables de se libérer de leur condition de moments, afin de s'abîmer en quelque chose de plus profond qu'eux-mêmes.

La *communion* est l'union dans un même état d'esprit. Elle signifie donc que je sors de mon moi. En ce sens, elle renvoie à la notion *d'expansion*; or l'expansion exprime une articulation de soi en soi qui ne signifie pas une sorte d'élargissement horizontal du contenu. Il s'agit plutôt d'une *conversion* et donc d'un acte transfigurant la forme *et* le contenu, dans une *intériorisation* de ce que l'on acquiert à l'extérieur. Certes, l'étranger, venu de très loin, est reçu, et l'on peut dire que la relation de sang, déterminée par *l'immédiateté naturelle*, est dépassée en vue d'une fraternité au-delà de l'ethnie ! Toutefois les violences ethniques et les exclusions au nom de la tribu révèlent que le fond naturel est, à chaque fois, sur le point de renaître parce que, peut-être, le *lointain* est envisagé selon les seules catégories de la *spatialité* et non de la *temporalité*.

Si nous recevons l'étranger avec le sentiment qu'il a parcouru des distances pour se rendre chez nous, à travers l'espace qui s'étend à l'infini, il se peut bien qu'un jour s'éteigne la flam-

me qui nous portait à l'accueillir spontanément, puisqu'il est toujours possible, logiquement, de parcourir l'espace ! Tant que persiste l'appréhension de l'altérité dans les limites des catégories spatiales, l'autre en général ou le prochain n'est pas *irruption perpétuelle du nouveau* dans la lézarde des choses et du monde. L'accueil n'est véritable que comme accueil de ce qui est *durée*, là où peuvent être franchies les limites de ce que nous appelons *nature*. N'est-ce pas ce à quoi nous invite le Christ lui-même, en exigeant de nous que nous nous dessaisissions de toute adhérence à l' *être-là* naturel, si nous voulons le suivre ? Le Christ dit : « Celui qui vient à moi doit me préférer à son père, sa mère, sa femme, ses enfants, ses frères, ses sœurs et même à sa propre personne. Sinon il ne peut être mon disciple. » (*Luc 14, 26.*)

Père, mère, femme, enfants, frères et sœurs constituent, pour ainsi dire, le cercle d'une relation naturelle. Je ne puis, pour un ailleurs incertain, quitter ce cercle parce qu'il m'apporte une chaleur sécurisante. Le Christ, précisément, me demande de l'abandonner pour une aventure où je n'aurai au fond, pour unique certitude que de mettre en péril non seulement mon *avoir*, mais aussi mon *être* ! La graine enfouie dans la terre ne pourra devenir une plante qu'à la condition de se débarrasser des écorces qui l'entouraient pour s'ouvrir à la lumière du jour. En me demandant de le préférer à ma famille et à ma personne, le Christ m'invite à une descente en profondeur, à mourir à moi-même, afin de renaître à une autre vie. Les relations naturelles que je possède et qui me procurent une sécurité, ne se révèlent-elles pas, au fond, comme des dettes, et ne vaut-il pas mieux ne rien posséder que d'avoir des dettes ? Ces relations me rendent prisonnier de la sphère de la nature. En me *reposant* sur elles et en elles, je me *dépose* au lieu de chercher à monter.

Nous savons que la Bonne Nouvelle doit innover tous les hommes et les conduire à une communauté vivante enracinée dans le Christ. Les enfants de Dieu ayant reçu l'eau du Baptême doivent travailler à agrandir sur terre leur maison, mais c'est précisément afin que ce qui est en bas soit comme ce qui est en haut, que la volonté du Père soit faite « sur la terre comme au ciel ». L'extension de la communauté chrétienne exprime le rassemblement de ce qui est éparé, en vue d'une montée, d'une ascension. Sous cet aspect, le rôle de la *subjectivité* dans l'aventure du Christ n'est-il pas central ?

La parole du Christ propose, invite. Comme telle, elle est, en

son essence, *décision*. Le Christ lui-même – en tant que singulier qui est universel – dit la subjectivité libre infime. Sans doute, il est né un jour et en un lieu, mais n'a-t-il pas toujours déjà exprimé la vanité de toute présence en référence à une présentation ? Les disciples le voient, le touchent, le sentent, l'entendent ; mais au moment même où ont lieu ces faits, ne convient-il pas de dire qu'ils l'ont vu, l'ont senti, l'ont entendu ? Ces faits ont la signification de l'essence, de l'être intemporellement passé. Comme l'écrit Hegel, « cet homme singulier donc, sous les espèces duquel l'essence absolue est révélée, accomplit en lui comme entité singulière le mouvement de l'être sensible : il est le Dieu immédiatement présent. Aussi son *être trépassé* dans l'avoir été »¹. Si tous les cieux ne l'ont pu contenir, comment la terre le pourra-t-elle ? L'être du Christ consiste dans l'avoir été, dans le déjà passé, son épaisseur n'étant rien d'autre que la fine pointe de la subjectivité.

Le rôle central de la liberté dans l'accueil de la Parole.

La culture africaine permet-elle une expression adéquate de ce moment de la subjectivité libre ? Les différences n'y sont pas assumées par la médiation du moi pour constituer une *totalité unifiée* ; le plus souvent au contraire, celle-ci se développe en une expansion discontinue qui s'efforce en vain de comprendre le tout. Aussi la parole du Christ semble accueillie en cette terre avec un enthousiasme auquel font défaut les ressources de sa propre revitalisation. Elle est entendue et reçue *aussitôt* avec joie, mais comme elle ne parvient pas à s'enraciner profondément, elle s'affaiblit et disparaît quand il lui faut affronter la dure nécessité. Alors l'autre, en dehors des relations de sang, n'est plus un frère : je le considère comme bouchant mon horizon et je cherche à l'exiler loin de moi.

Que la Parole n'arrive pas à se faire vie, au sens d'une décision engageant notre être entier, on le voit manifestement en Afrique,

1. *Phénoménologie de l'Esprit*, traduction Jean-Hyppolite, tome 2, Aubier, 1941, p. 270.

lorsqu'un pays confronté à des guerres ou à des calamités naturelles a besoin de notre aide afin de retrouver la goutte d'eau d'un nouvel espoir. Pour venir en aide à la Somalie en proie à des violences sans nom, on a vu, en France, des écoliers offrir chacun un paquet de riz sans qu'en Afrique des communautés s'organisent spontanément dans un élan de solidarité pour partager la souffrance de personnes auxquelles pourtant les lie le destin !

Ceci ne saurait se justifier par la pauvreté économique des communautés. Être indifférent à l'égard de ce qui a lieu hors de la sphère immédiate de mon existence présuppose que n'est véritablement réel et plein que ce qui s'étend ici et maintenant devant moi ; seul compte le mode immédiat sous lequel la vie me fait signe. Il suffirait pourtant de demander : d'où la vie est-elle venue me faire signe ? Alors les choses prennent un autre sens pour m'inviter à comprendre ce qu'est le prochain.

Le prochain n'est-il pas l'enfant somalien en train de mourir? N'est-il pas, primordialement, un visage fragile et vulnérable? Le visage me regarde toujours pour m'ordonner une responsabilité éthique, comme l'a vu Emmanuel Lévinas. Sans doute, je peux chercher à me dérober à son regard, à me cacher, comme le prophète Jonas dans un bateau ou même dans le ventre d'un poisson ! Toujours cependant me poursuit le regard de mon prochain... Je n'ai pas besoin de la présence physique de l'autre pour qu'il soit mon prochain. Il l'est du fait même qu'il existe, enfant de notre Père qui est dans les cieux, lequel, faisant lever son soleil aussi bien sur les justes que sur les méchants, nous convie à une fraternité au-delà de la naturalité : « Si vous aimez ceux qui vous aiment, quelle récompense méritez-vous ? Les publicains aussi n'agissent-ils pas de même ? Et si vous saluez seulement vos frères, que faites-vous d'extraordinaire? Les païens n'agissent-ils pas de même? » (*Matthieu 5,46-47.*) Saluer seulement mes frères signifie que le Dieu éternel qui, chaque jour, me permet de voir clair et de saluer, en dressant dans le ciel une tente au soleil afin d'aller de l'est à l'ouest, n'a aucune réalité pour moi ! Son sanctuaire n'est-il pas souillé quand, dans des églises et des couvents au Rwanda, l'on massacre ses enfants et ses serviteurs ?

Parce que « le jonc ne pousse pas en dehors des marais, ni le roseau à l'écart des endroits humides » (*Job 8,11*), c'est dans les faiblesses de la culture africaine qu'il faudrait chercher les

raisons majeures des difficultés rencontrées dans l'enracinement du message christique. Ne manque-t-il pas à cette culture de penser la liberté comme une *tension vers un pôle infini*? L'orientation première n'y étant pas la certitude intérieure de la subjectivité, une forme culturelle ne pouvait émerger qui soit la recherche d'une *idéalité infinie*, d'une vie se réglant sur la vérité idéale comme norme universelle de toute vie et de la tradition. Aussi longtemps que l'homme n'est pas éprouvé en son infinie liberté, comme n'étant enchaîné à rien, pas même à soi, la substance ne sera que substance. Si l'Absolu est éprouvé, pour ainsi dire, dans ce qui est clos et non comme se déployant à ciel ouvert, il ne peut que difficilement trouver un sol d'enracinement.

Pour avoir pensé l'assomption du message christique trop souvent en termes d'inculturation, d'adaptation à la tradition africaine, sans une critique en profondeur de cette tradition qui ne permet pas à la substance de se libérer en concept, la reprise africaine du christianisme s'est privée de saisir l'essence authentique de la liberté comme pouvoir de déterminer pleinement notre existence et de restituer à chacun d'entre nous cela même qui nous fait hommes, c'est-à-dire la liberté comme conversion, transfiguration des limites de la nature.