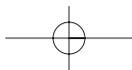
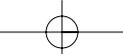


LOUIS BOUYER



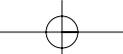


REVUE CATHOLIQUE INTERNATIONALE
COMMUNIO

LOUIS BOUYER

« Ce monde, où l'intelligible et le sensible ne font qu'une seule trame, n'est donc qu'une pensée de Dieu, éternellement présente en lui, projetée à la fois dans le temps et dans l'existence distincte des autres consciences. Plus tard, je viendrais à y reconnaître la projection d'une Sagesse de création hors du Verbe éternel, sous l'animation de l'Esprit divin pour l'épouser et remonter avec lui, dans le même Esprit, vers le Père, comme en une éternelle eucharistie. »
« (...) Newman (...) devait (...) m'inspirer l'admiration d'une exceptionnelle union d'honnêteté intellectuelle, de rigueur lucide dans la recherche de la vérité, avec le sens exigeant du caractère religieux de toute l'existence. Et cela se consommait par la séduction, pour moi irrésistible, non seulement de la culture humaine la plus riche et la plus raffinée, mais d'un don poétique d'une pureté et d'une intensité non moins rares. »

Mémoires inédits, chapitre III.



Sommaire

ÉDITORIAL

Jean DUCHESNE,

7

Lecture à plusieurs voix d'une œuvre toujours actuelle

THÈME

Vincent GUIBERT : **Dessein de Dieu et liberté de l'homme chez Louis Bouyer**

15

Dans sa réflexion nourrie de l'Écriture et de la tradition patristique, Louis Bouyer aborde sous un angle neuf le rapport apparemment contradictoire entre le dessein de Dieu qui crée l'homme en lui pour une vie en lui, et la volonté de respecter sa liberté inaliénable ; si Dieu ne peut contraindre l'homme à répondre à son amour, c'est dans le mystère pascal qu'il restaure sa liberté.

Jacques SERVAIS : **L'humanisme eschatologique de Louis Bouyer**

29

Affirmer la valeur de l'humanisme n'est nullement une politesse rendue aux conventions reçues : cette thèse tient à l'identité de visée profonde entre le meilleur de l'humanisme renaissant et le christianisme, comme déjà chez les Pères de l'Église se nouait le dialogue avec le meilleur de la culture antique qui s'est prolongé jusqu'en l'œuvre contemporaine du cardinal Newman comme dans les univers imaginaires des poètes ou de Tolkien.

Jean-François THOMAS : **Notes sur le sacré et la liturgie chez Louis Bouyer et Joseph Ratzinger**

45

Au cœur de la crise qui a suivi Vatican II, Louis Bouyer et le futur pape Joseph Ratzinger ont voulu rappeler à l'Église qu'elle risquait de perdre son âme en évacuant le sacré d'une liturgie à adapter au monde moderne, oubliant que son rôle essentiel n'est pas de *faire* mais d'*être*, selon l'expression de Romano Guardini.

Christian VILLENEUVE : **Hommage d'un « thésard » à Louis Bouyer**

63

Ce témoignage enthousiaste d'un jeune étudiant en théologie va droit à l'essentiel : la découverte d'une théologie intégralement catholique qui, puisant aux sources de la tradition, offre, au-delà de suggestions pour la réforme de l'Église, « une première vraie vision du monde ».

SOMMAIRE

Jake C. YAP : L'Église de la Parole

67 Comment comprendre la formule de Louis Bouyer « l'Église de la Parole » enracinée, semble-t-il, dans sa formation protestante ? S'il y a là une ouverture à l'œcuménisme, ce n'est pas au prix d'un compromis, mais en raison d'une compréhension catholique de l'incarnation qui, sans distinguer entre christologie et ecclésiologie, voit dans l'Église le corps du Christ, c'est-à-dire une communauté formée en un seul corps par l'Eucharistie.

Jean-Charles NAULT : « Pour moi, vivre, c'est le Christ... »

(Philippiens 1, 21)

**La vie monastique comme assimilation
au Christ selon Louis Bouyer**

79 C'est autour du Christ que se construit l'ouvrage de Louis Bouyer, écho de la retraite prêchée aux moines de la « Pierre qui vire », un texte au titre révélateur, « Le sens de la vie monastique », perspective dynamique qui entraîne le moine dans un itinéraire spirituel qui le conduit, dans le sillage de l'apôtre Paul, à s'assimiler au Christ.

SIGNETS

Tony ANATRELLA : Le sacerdoce est-il compatible avec l'homosexualité ?

97 L'Instruction pour l'Éducation catholique publiée le 29 novembre 2005, approuvée par le Pape Benoît XVI, confirmant le rejet de l'accès des personnes homosexuelles aux ordres sacrés, a été l'objet d'interprétations qui appellent une mise au point.

Olivier LANDRON : Les fondements spirituels des Communautés nouvelles

103 Quand on analyse les influences spirituelles soit à l'origine des communautés nouvelles, soit présentes dans leur histoire, on est amené à étudier leurs relations avec le judaïsme et la Terre Sainte, mais aussi la manière dont elles ont été influencées par l'Orient chrétien.

Jean DUCHESNE

Éditorial**Lecture à plusieurs voix
d'une œuvre toujours actuelle**

LOUIS Bouyer nous a quittés fin octobre 2004. Il devrait aujourd'hui être « au purgatoire ». Ce n'est pas le cas. Dès la rentrée 2005, celui de ses livres où il avait le plus parlé de lui-même et expliqué son œuvre, et qui était devenu introuvable, était réédité¹. Quelques semaines plus tard se tenait à l'Institut Catholique de Paris un colloque sur la liturgie où plusieurs interventions lui étaient consacrées². Et la première livraison de la *Nouvelle Revue Théologique* en 2006 donnait un article relevant la portée œcuménique des travaux du Père Bouyer sur l'Eucharistie, dû à une théologienne protestante enseignant aux États-Unis dans une université presbytérienne de l'État de Washington³.

1. *Le Métier de théologien* (entretiens avec Georges Daix), paru en 1979 chez France-Empire (Paris), a été repris et mis à jour par les éditions Ad Solem (Genève), avec en supplément l'« oraison funèbre » du cardinal LUSTIGER, déjà publiée dans *Communio* en français, n° XXX (2005), 1 (janvier-février), la préface qu'avait écrite Hans Urs von BALTHASAR pour sa traduction du livre en allemand, un chapitre supplémentaire de Georges DAIX sur un aspect de l'œuvre du Père Bouyer qui n'avait pas été développé à la fin des années 1970, notre propre hommage paru dans *France Catholique* n° 2958 du 7 janvier 2005, une note biographique et une bibliographie complétée et un index.

2. Colloque « Trois liturgistes. Héritage et actualité : Louis Bouyer, Pierre Journel, Pierre-Marie Gy ». Les contributions ont été reprises dans le n° 246 de *La Maison Dieu* (Éd. du Cerf), avec les textes consacrés au Père Bouyer par Mgr Robert LE GALL, Isabelle LECOINTE, le R.P. Nicolas-Jean SÉD, o.p. et François-Xavier LEDOUX.

3. Karin HELLER, « L'Eucharistie, *Opus Redemptionis* et *Mysterium Unitatis* », in *Nouvelle Revue Théologique*, tome 128 (2006), n° 1 (janvier-mars), p. 18-38.

ÉDITORIAL _____ **Jean Duchesne**

Communio avait déjà, dès janvier 2005, salué la mémoire du Père Bouyer⁴. Il ne s'agit pas simplement ici de renouveler ni même d'appuyer cet hommage amical et filial, mais de prolonger et d'affiner certaines des indications succinctement proposées alors, pour contribuer à dégager l'actualité et la fécondité de l'œuvre d'un des théologiens majeurs du XX^e siècle. Parmi les auteurs des contributions qui suivent, deux seulement ont personnellement connu le Père Bouyer. Les autres, plus jeunes, l'ont seulement lu. Ils font partie de ceux que ses livres continuent d'éclairer, d'inspirer et d'aider et qui sont assurément assez nombreux pour que la tâche se poursuive comme d'elle-même. Il n'a en tout cas pas fallu chercher longtemps pour trouver des collaborateurs à ce numéro, ni les supplier pour qu'ils acceptent d'y participer.

*

Voici donc une nouvelle tentative, plus développée, d'inventaire et d'évaluation d'une production qui peut désormais servir de référence à l'intelligence de la vie chrétienne. Notre premier essai signalait quatre lignes de force :

1. La théologie chrétienne est inséparable de l'engagement dans l'activité liturgique et spirituelle.
2. Liturgie, spiritualité et théologie se fondent sur la Parole de Dieu.
3. Le progrès dans l'œcuménisme suppose de reconnaître ce qu'il y a de catholique et même d'enrichissant pour le catholicisme actuel dans les traditions « sécessionnistes ».
4. La foi nourrit l'imaginaire et doit stimuler la créativité culturelle, notamment dans ses expressions littéraires, iconographiques et architecturales.

Les six articles que l'on trouvera ci-après permettent de confirmer et préciser certains de ces aspects, mais aussi de mettre l'accent sur d'autres, non moins essentiels – sans pour autant prétendre constituer là un tableau complet ni définitif : lecture inachevée et à plusieurs voix d'une œuvre qui garde toute son actualité.

*

L'inséparabilité (si l'on peut dire) de la réflexion doctrinale, des rites et sacrements (et d'abord de l'Eucharistie), de la prière person-

4. *Loc. cit.* note 1, p. 69-88.

Lecture à plusieurs voix...

nelle et de la Parole de Dieu est d'abord illustrée dans l'étude du Père Vincent Guibert⁵. Un de ses mérites est de montrer que cette vie théologale, parce qu'elle est adhésion et participation au dessein créateur et rédempteur, construit une vision de l'identité et de la vocation de l'homme. Cette anthropologie débouche sur un humanisme où peut s'épanouir la liberté. Le Père Bouyer s'est attaché à délivrer la culture occidentale du dilemme où elle se débat depuis les « Temps modernes », entre un Dieu soit autoritaire du simple fait théorique de sa « supériorité », soit indifférent au niveau de l'expérience. La première hypothèse abaisse l'homme, provoque sa révolte et conduit à un athéisme de principe. La seconde mène à un agnosticisme au moins pratique. À cette alternative, le Père Bouyer s'efforce de substituer une dialectique de l'amour : Dieu lui-même, comme lui seul peut le faire, en la personne du Fils par son Incarnation, sa Croix et sa Résurrection, franchit la distance sans abolir la différence et suscite chez l'homme la réponse libératrice qui, dans l'Eucharistie, réalise déjà concrètement la communion promise à la fin des temps.

C'est ce que développe pour sa part le R.P. Jacques Servais, s.j., en traitant de « l'humanisme eschatologique de Louis Bouyer »⁶. L'intérêt est ici, entre autres, de souligner que cette approche où la théologie débouche sur une anthropologie ne se veut en aucune façon inédite ni originale, mais s'inscrit dans une longue tradition. Celle-ci remonte aux Pères de l'Église (notamment Athanase et Maxime le Confesseur), passe par les grands cisterciens du XII^e siècle (et d'abord Bernard de Clairvaux), se poursuit à la Renaissance avec Érasme, Thomas More, Philippe Néri... et prend avec John Henry Newman une actualité qui demeure. Le Père Bouyer n'a en effet pas seulement avec le converti anglais entré à l'Oratoire des points communs d'ordre biographique. Car l'évolution de la culture au XX^e siècle lui fait partager le souci exprimé dans *The Idea of a University* (1852) de ne pas exclure la théologie et la spiritualité de l'enseignement au plus haut niveau, dont l'ambition humaniste risque d'être abolie par la prédominance des sciences « positives » rejetant tout « surnaturel »⁷. Sans ignorer ni nier (en

5. Voir ci-dessous son article « Dessein de Dieu et liberté de l'homme », p. 15.

6. C'est le titre de son article ci-après, p. 29.

7. Si l'on veut comprendre pourquoi *Communio* s'est avéré si peu « maritainien », il faut, comme le suggère le Père Servais, lire le *Humain ou chrétien ?* du Père BOUYER (DDB, Paris, 1958) ou au moins, si l'on n'a pas le temps ou si l'on ne peut mettre la main sur ce livre, *Le Métier de théologien* dans sa réédition, p. 147.

ÉDITORIAL _____ **Jean Duchesne**

particulier dans *Cosmos*⁸) les apports des connaissances scientifiques, le Père Bouyer ne se résigna donc jamais ni au repli de la théologie dans quelque ghetto⁹, ni à la « sécularisation » de la culture¹⁰.

*

Louis Bouyer n'a donc pas été – au moins intellectuellement et, plus sûrement encore, spirituellement – le solitaire que l'on a pu dire en s'arrêtant à ses manières parfois bourruës. De même qu'il doit être compris dans la lignée des Pères de l'Église, des humanistes chrétiens de la Renaissance et de Newman ainsi que des « maîtres » qu'il s'est reconnus (par exemple, outre ses premiers professeurs protestants, Michael Ramsey, Oscar Cullmann, Serge Boulgakov, Vladimir Lossky, dom Lambert Beauduin, le R.P. Guy de Broglie, s.j.), il ne saurait être séparé ni d'écrivains qu'il a fréquentés (notamment J. R. R. Tolkien et Julien Green), ni de théologiens contemporains auxquels le lia l'estime réciproque et l'amitié personnelle. Nous avons déjà mentionné, sitôt après sa disparition, Jean Daniélou, Marie-Joseph Le Guillou, Henri de Lubac et Hans Urs von Balthasar¹¹.

8. Éd. du Cerf, Paris, 1982, p. 188-194, 205-210, 237-264.

9. C'est là une des intuitions fondatrices de *Communio*. Le « manifeste » de lancement dans l'espace francophone en 1975 affichait la volonté d'associer, sur chaque thème traité, à la réflexion doctrinale (« problématique ») et à « l'expérience chrétienne des communautés » (« attestations »), « l'analyse des réalités culturelles et sociales » (« intégration »), parce que « rien n'est étranger à la foi chrétienne ». Hans Urs von Balthasar écrivait dans son article programmatique (repris dans le premier numéro de toutes les différentes éditions) : « Les lois techniques et évolutives, les concentrations de pouvoir et les planifications, les superstructures idéologiques et les sapes de la psychologie des profondeurs, l'arme atomique, la cybernétique, les manipulations de gènes, tout est contenu par avance dans la communion » (n° I, 1, septembre 1975, p. 11). C'est parce qu'il partageait cette intuition que le Père Bouyer incita son ami, le physicien Olivier Costa de Beauregard, directeur de recherches au CNRS, à collaborer activement à l'édition francophone.

10. De manière significative, l'analyse des connaissances scientifiques dans *Cosmos* (*loc. cit.*, note 8) est suivi d'un chapitre intitulé « Rénovation de l'expérience poétique et libération de l'esclavage technologique » (p. 265-291), qui étudie Vaughan, Wordsworth, Hölderlin, Shelley, Keats, Novalis, Baudelaire, Nerval, Claudel, T. S. Eliot et Rilke.

11. Article « Un théologien parmi les plus grands », repris dans la réédition du *Métier de théologien* (*op. cit.*, note 1, p. 265-269).

Lecture à plusieurs voix...

Il convient de leur ajouter pas moins de deux papes¹². D'abord Paul VI. C'est une confiance sur laquelle le Père Bouyer se montra toujours discret¹³. Et puis Benoît XVI. Dans les pages qui suivent, le R.P. Jean-François Thomas, s.j., relève en effet la convergence entre Louis Bouyer et Joseph Ratzinger dans leurs conceptions du sacré et de la liturgie¹⁴. Indépendamment de la petite quinzaine d'années qui les sépare et de la différence de leurs destins respectifs et sans que compte vraiment la spécificité des milieux originels, on peut relever cinq points communs, qui tracent la voie d'une « politique » d'évangélisation :

1. d'abord une culture transdisciplinaire et transnationale ;
2. cette polyvalence polyglotte dépasse le champ strictement théologique et reflète une ouverture critique aux courants majeurs de la pensée contemporaine ;
3. cet intérêt s'avère motivé par l'intuition que les sociétés humaines sont gouvernées, qu'elles en aient ou non conscience, bien plus que par les moyens technologiques à leur disposition, par les idéaux ou du moins les idées qui dictent les choix pratiques qu'elles opèrent ;

12. Parmi les papes dont il fut le contemporain, le Père Bouyer dut également beaucoup à Pie XII, qui confirma les intuitions du *Mystère pascal* en rétablissant la célébration de la nuit pascale (voir *Le Métier de théologien*, *op. cit.*, note 1, p. 38) et dont l'encyclique *Mystici corporis* servit de base à *L'Église de Dieu* (voir *ibid.*, p. 217). Le Père Bouyer n'eut, semble-t-il, pas de relations personnelles avec Jean XXIII et ne participa pas au Concile (bien qu'il ait été nommé à la commission préparatoire pour les études et les séminaires, voir *ibid.*, p. 19), aucun évêque français n'ayant songé à l'y emmener comme « expert »... Il n'y eut pas non plus de lien privilégié avec Jean-Paul II : à partir de 1978, le Père Bouyer passait la moitié de son temps aux États-Unis et s'employa prioritairement à achever sa grande synthèse, qui prit des proportions imprévues avec une troisième trilogie (voir *Communio*, XXX, 1, p. 76). Il convient néanmoins de relever un point commun avec Jean-Paul II : l'intérêt pour Edith Stein, que le Père Bouyer avait apparemment découverte dès les années 1950, si ce n'est plus tôt (voir *Figures mystiques féminines*, Éd. du Cerf, Paris, 1989, p. 161-183).

13. Voir *Le Métier de théologien* (*op. cit.*, note 1, p. 219, ainsi que la défense du Missel de Paul VI, p. 86-87) et les nominations comme consultant ou membre de divers commissions et conseils romains (*ibid.*, p. 19). Les *Mémoires* encore inédits et que le Père Bouyer avait farouchement voulus posthumes apporteront quelques précisions.

14. « Notes sur le sacré et la liturgie chez Louis Bouyer et Joseph Ratzinger », p. 45.

ÉDITORIAL _____ *Jean Duchesne*

4. à partir de là se développe la conviction que le christianisme, avec l'anthropologie qui découle de sa théologie, a nécessairement un impact culturel et social, qui ne se situe pas uniquement aux niveaux idéologique, artistique ni institutionnel, mais s'exerce plus radicalement dans le domaine culturel ;

5. finalement, toute cette démarche conduit donc à souligner l'importance capitale de la liturgie, et spécialement de la célébration eucharistique, comme lieu où s'accomplit « le salut du monde », où déjà l'homme répond concrètement à sa vocation surnaturelle et où l'irrépressible besoin religieux est comblé au-delà de ses aspirations par le sacré véritable et par excellence.

La dénonciation des redoutables tâtonnements du tournant des années 1970 dans le domaine liturgique a pu faire perdre de vue que ces critiques se fondaient, chez Louis Bouyer comme chez Joseph Ratzinger, sur une approche tout en même temps plus « dialogale », intellectuellement plus rigoureuse et moins crispée sur les seules formes qu'on ne l'a parfois imaginé. Sans doute n'est-ce pas un hasard si aujourd'hui la pensée de Benoît XVI suscite le respect en même temps que les livres du Père Bouyer trouvent des lecteurs nés trop tard pour se rappeler son statut orwellien de *non-person* dans la province française du catholicisme.

*

De plus jeunes s'émerveillent ainsi désormais devant l'« angéologie » de Louis Bouyer, tel le Canadien Christian Villeneuve¹⁵, ou travaillent sur son ecclésiologie, comme le Philippin Jake C. Yap¹⁶, qui en souligne fort logiquement la dimension œcuménique. La double formule, « l'Eucharistie fait l'Église – l'Église fait l'Eucharistie »¹⁷, ne doit pas être entendue comme une simple symétrie

15. Voir ci-dessous son « Hommage d'un "thésard" à Louis Bouyer », p. 63.

16. Voir plus loin « L'Église de la Parole : une contribution œcuménique de Louis Bouyer », p. 67.

17. Cette double formule peut être attribuée au Père de Lubac qui, à la suite de *Corpus Mysticum* (Aubier-Montaigne, Paris, 1944) écrit dans *Méditation sur l'Église* (*ibid.*, 1953 ; rééd. DDB, Paris, 1985, p. 113) : « C'est l'Église qui fait l'Eucharistie, mais c'est aussi l'Eucharistie qui fait l'Église.[...] De l'une à l'autre, on peut dire que la causalité est réciproque ». Mais il faut relever deux choses. D'une part, pour le Père de Lubac la réciprocity n'est pas symétrie ni confusion : « La Tête et les membres ne se confondent pas ; [...] l'Épouse n'est

Lecture à plusieurs voix...

réversible, qui donnerait à l'institution ecclésiale (et au personnel clérical) des pouvoirs substituables à ceux de Dieu lui-même, comme le craignent les « frères séparés ». La succession apostolique « n'est pas une espèce de blanc-seing qui [...] conférerait [à la hiérarchie] une autorité non seulement illimitée mais indéterminée. Bien au contraire, l'autorité qui [lui] est certainement dévolue [par le Christ], participation de la sienne propre, n'est si considérable que parce qu'elle est et pour être un simple instrument de la perpétuation, de l'extension progressive et incessante *de la sienne*. Les apôtres, et *a fortiori* leurs successeurs, ne sont que des "ministres", des "serviteurs" du Christ, pour son Corps »¹⁸.

À la fin de son article, Jake C. Yap se fait l'écho de certaine lacune reprochée au Père Bouyer : celui-ci n'aurait pas précisé comment peut se concrétiser jusque dans le quotidien, pour le fidèle qui participe à la liturgie eucharistique, son appartenance au Christ et à l'Église. Aux réponses immédiatement proposées par Jake C. Yap, qu'il soit permis d'en ajouter deux. La première sera un simple rappel de la passion et de l'engagement du Père Bouyer pour tout ce qui peut nourrir l'imaginaire et développer le sens esthétique¹⁹, en soulignant que les liens sociaux ne se développent pas moins au niveau « culturel » (et sur la base d'un travail intellectuel) que sur un plan simplement relationnel (comme semble le privilégier le « mouvement communautaire » aux États-Unis). La seconde est

pas elle-même l'Époux. Toutes les distinctions demeurent. Mais elles ne sont pas discontinuité » (*ibid.*, p. 135). D'autre part, comme le montre Jake C. Yap, l'« ecclésiologie eucharistique » du Père Bouyer se précise et se développe avant et donc indépendamment, avec sa thèse de licence protestante de théologie de la fin des années 1930, publiée en 1943 (l'année précédant la parution de *Corpus Mysticum*) par le Père Congar, sous le titre *L'Incarnation et l'Église Corps du Christ dans la théologie de saint Athanase*, coll. « Unam Sanctam », Éditions du Cerf, Paris.

18. *L'Église de Dieu*, Éd. du Cerf, Paris, 1970, p. 402. Selon Karin Heller (*op. cit.*, note 3, p. 37), la contribution du Père Bouyer à l'œcuménisme réside dans sa théologie de l'Eucharistie plutôt que de l'Église : « Il a saisi l'Eucharistie par un point acceptable pour toutes les confessions chrétiennes en centrant le débat sur "la prière eucharistique" et en percevant l'Eucharistie d'abord comme la prière du Christ, réponse parfaite à la Parole du Père ». La référence décisive est ici, évidemment, *Eucharistie* (Desclée, Tournai, 1966).

19. Spécialement, comme on le sait, dans les domaines de la littérature et de l'iconographie.

ÉDITORIAL _____ **Jean Duchesne**

que le Père Bouyer lui-même semble avoir été bien conscient de la nécessité de prolonger son travail à l'intention des « simples baptisés ». Il consacra ses dernières forces à un traité de la vie conjugale et familiale. L'âge et la maladie l'empêchèrent de mener ce projet à son terme.

*

Ce dernier livre eût complété ce que nous avons nommé sa quatrième trilogie²⁰, avec des études consacrées aux trois « états de vie » dans l'Église : monastique, sacerdotal et baptismal – le troisième état faisant lui-même l'objet de trois publications : *L'Initiation chrétienne*²¹, *Humain ou chrétien ?*²² et donc l'ouvrage qui ne put être achevé.

Il n'en demeure pas moins que la vie chrétienne, à la fois en théorie et dans l'expérience du Père Bouyer, trouve sa forme exemplaire dans la radicalité de la condition monastique, puisque « la vocation du moine [...] n'est que la vocation du baptisé, mais parvenu au maximum d'urgence »²³. C'est à l'abbaye bénédictine de Saint-Wandrille que Louis Bouyer fut reçu dans l'Église catholique. C'est là qu'il eût voulu rester et finir ses jours. C'est là que, conformément à son vœu, il a été permis qu'il fût inhumé. C'est là qu'avait été éditée en 1950 sa *Vie de saint Antoine*²⁴, suite comme naturelle de son travail de jeune théologien protestant sur saint Athanase qui avait été le premier biographe du « père » du monachisme chrétien. L'article du R.P. Jean-Charles Nault, o.s.b., Prieur de Saint-Wandrille²⁵, montre à quel point l'idéal monastique d'assimilation au Christ constitue une clé aussi bien de l'œuvre du Père Bouyer que de l'« assimilation au Christ » dont ses livres continuent de donner le goût.

Jean Duchesne, né en 1944. Professeur de chaire supérieure au Lycée Condorcet (Paris) et à Sainte-Marie de Neuilly. Dernières publications : *Vingt siècles. Et après ?* coll. « Communio », PUF, Paris, 2000 ; *Retrouver le mystère*, DDB, Paris, 2004. Marié, cinq enfants, quatre petits-enfants.

20. Voir *Communio*, XXX, 1, p. 75, note 7.

21. Plon, Paris, 1958.

22. *Op. cit.*, note 7.

23. *Le sens de la vie monastique*, Brepols, Tournai-Paris, 1950, p. 7.

24. Rééditée en 1978 par l'abbaye de Bellefontaine.

25. Voir dans ce numéro, p. 79, « “Pour moi vivre, c'est le Christ” : la vie monastique comme assimilation au Christ selon Louis Bouyer ».

Communio, n° XXXI, 4 – juillet-août 2006

Vincent GUIBERT

Dessein de Dieu et liberté de l'homme chez Louis Bouyer

**Une théologie inséparable de l'Écriture Sainte,
de la spiritualité et de la liturgie**

LA source principale d'inspiration de la théologie de Louis Bouyer est la Parole de Dieu, une Parole méditée en Église et réfléchie en tenant compte de l'expérience de l'humanité tout entière. C'est la raison pour laquelle sa théologie n'est pas un système statique, ni une simple accumulation de traités, mais une synthèse dynamique, unifiée, au service de notre rencontre avec Dieu. Le Père Bouyer aime s'appuyer sur les auteurs spirituels pour guider et orienter ses intuitions théologiques : sa théologie se fait ainsi spontanément méditation¹, contemplation² du dessein divin. Cette contemplation se vit en Église et se nourrit de la liturgie. Elle s'achève en théologie doxologique, à la louange de la gloire de Dieu. Le présent article entend montrer comment la réflexion théologique du Père Bouyer est inséparable de l'Écriture Sainte, de la spiritualité et de la liturgie.

Les thèmes du dessein de Dieu et de la liberté de l'homme, qui paraissent antagonistes à nombre de nos contemporains, vont illustrer notre propos. L'oratorien est en effet fasciné par le dessein de Dieu, le grand projet de création et de salut : *Dieu nous a créés en lui pour que nous vivions avec lui*. Mais il est également un des

1. Louis BOUYER, *Le Fils éternel, Théologie de la Parole de Dieu et christologie*, Paris, 1974, p. 502. Louis BOUYER, *Sophia ou le Monde en Dieu*, Paris, 1994, p. 167, 195.

2. Louis BOUYER, *Le Consolateur, Esprit Saint et vie de grâce*, Paris, 1980, p. 451.

THÈME _____ *Vincent Guibert*

auteurs qui a le mieux parlé de la liberté humaine, cette liberté bien concrète qui engage toute la personne et par laquelle l'homme adhère ou non au projet d'amour de Dieu.

Le dessein paternel manifesté dans la création de l'homme

Comment connaître le plan de Dieu sur le monde ? De quelle manière l'homme peut-il faire sien le dessein créateur ? Les mythes développent bien une certaine sagesse, une compréhension du monde. Mais pour Louis Bouyer, c'est dans la manifestation progressive de la Parole dans l'Ancien Testament que l'homme découvre peu à peu la trace du grand dessein de Dieu, cette Sagesse qui le précède et l'appelle à la vie. Au terme de son cheminement avec le peuple d'Israël, la Sagesse biblique se déploiera finalement en Apocalypse. Confondant la sagesse des hommes, le Christ crucifié révèle le plan final de Dieu sur l'histoire humaine. L'amour du Christ livré pour nos péchés dévoile l'*agapè* éternelle du Père : « l'appel universel au salut dans le Christ »³ est révélation ultime de la Sagesse divine.

C'est en reprenant le meilleur de la tradition antique, patristique avec saint Athanase et saint Augustin, philosophique avec Schelling et Boehme, et orthodoxe avec Boulgakoff, que Louis Bouyer élabore sa propre doctrine : dans sa Sagesse, Dieu crée l'homme en contemplant son Fils. Il connaît les hommes en son Fils. Dieu aime et connaît chacun comme s'il était seul, unique à ses yeux, mais il le contemple également dans la communion qu'il veut pour toute l'humanité. À la suite de Maxime le Confesseur, Louis Bouyer peut ainsi soutenir que l'engendrement éternel du Fils enveloppe d'innombrables *logoi*. Tout existe par l'acte de la Parole de Dieu. Dans la Sagesse,

« l'unique Parole, l'unique *Logos* filial où Dieu s'exprime, enveloppe d'innombrables *logoi*, comme disait saint Maxime le Confesseur, qui correspondent aux personnalités créées, et spécialement aux personnalités humaines [...] Ces *logoi* sont toutes et chacune des voca-

3. Louis BOUYER, *Le Fils éternel, Théologie de la Parole de Dieu et christologie*, Paris, 1974, p. 285.

—— *Dessein de Dieu et liberté de l'homme chez Louis Bouyer*

tions propres à chacun de nous, c'est-à-dire la part, ou mieux l'aspect du dessein de Dieu qu'il appartient à chacun de réaliser, en coïncidant avec le *Logos* divin⁴. »

En aimant éternellement son Fils sur qui repose l'Esprit, le Père veut librement nous créer et nous aimer. La communication d'amour de sa vie trinitaire intègre en elle-même tout ce qui peut exister. Ces *logoi* sont des personnalités créées en devenir, appelées à coïncider par leur vocation propre à l'unique *Logos* divin. Chaque personne, avec son histoire particulière, est voulue, aimée et élue par le Père en son Fils. Grâce à ce développement, nous comprenons mieux que tout homme, sans aucune exception, est fait pour Dieu, car il est créé en Dieu. Nous devons non seulement affirmer que Dieu est présent à tout homme, mais que chaque homme est déjà présent dans l'éternité de Dieu, tel que Dieu l'a choisi. L'unique dessein de Dieu doit être accompli par chaque personnalité créée selon la part qui est la sienne. Cette part est plus exactement un aspect du dessein de Dieu car chacun est invité à coïncider avec l'idée que Dieu a de lui, en communion avec tous les autres et pour eux. Chaque créature a vraiment un rôle essentiel à jouer, en synergie avec Dieu lui-même, afin que le projet de Dieu soit accompli dans l'histoire et dans le monde.

Dans sa démarche théologique, Louis Bouyer se réfère à l'expérience de Hadewijch d'Anvers, mystique flamande contemporaine de saint Thomas d'Aquin, qui vécut vers 1240, mais semble ignorer son œuvre. Par saint Bernard et Guillaume de Saint-Thierry, elle découvre l'œuvre de saint Maxime le Confesseur et sa doctrine sur les *logoi* multiples au sein de l'unique divin *Logos*.

« Il apparaît à Hadewijch qu'avant même que nous existions concrètement dans notre libre individualité, nous sommes tous, dans la vivante pensée du Père en son Fils, éternellement conçus et aimés avec lui. Ainsi, éternellement, sommes-nous prédestinés en lui : tout ce que nous pouvons, tout ce que nous devons être, nous ne le serons qu'en nous identifiant, par notre libre consentement, lui-même fruit du divin Esprit, avec ce que nous étions de toute éternité dans cette vivante pensée du Père qu'il projette en son Fils et qui fait retour à lui dans l'Esprit comme pensée d'amour, essentiellement aimante aussi bien qu'aimée⁵. »

4. Louis BOUYER, *Le Fils éternel, Théologie de la Parole de Dieu et christologie*, Paris, 1974, p. 489.

5. Louis BOUYER, *Figures mystiques féminines*, Paris, 1989, p. 26.

THÈME Vincent Guibert

C'est ainsi que la spiritualité de Hadewijch d'Anvers inspire la théologie de Louis Bouyer⁶. La théologie trinitaire se fait doctrine de l'*agapè* : nous sommes contenus dans la pensée d'amour que le Père projette en son Fils. Dans l'Esprit de libre réciprocité, cette pensée d'amour revient au Père comme essentiellement aimante aussi bien qu'aimée. L'oratorien peut alors introduire un nouveau thème, celui de notre prédestination dans le Fils. Une question moderne surgit alors : comment pouvons-nous être libres si nous sommes prédestinés de toute éternité à vivre dans le Fils ? Cette belle contemplation de l'amour de Dieu et de notre création en lui ne ruine-t-elle pas à néant toute la consistance de la liberté créée ? Le dessein de Dieu ne nous oblige-t-il pas à avoir une vie figée, sans surprise ? Avant d'affronter cette requête, soyons attentifs au témoignage d'Edith Stein. Elle va nous aider à comprendre comment notre personnalité s'épanouit en correspondant au projet de Dieu.

Louis Bouyer a beaucoup apprécié le commentaire de la philosophe juive sur le *De Veritate*. Celle qui deviendra sainte Thérèse-Bénédictine de la Croix découvre à l'école de saint Thomas⁷ l'adéquation entre dessein de Dieu et sens de la vie.

« C'est seulement en nous absorbant dans la pensée éternelle, que Dieu a sur nous en son Fils de toute éternité, que nous pouvons espérer devenir vraiment nous-mêmes : réaliser le dessein, la vocation divine qui seule peut donner un sens, son sens à la vie humaine⁸. »

Pour Edith Stein, nous ne découvrons le sens de notre existence humaine que si nous acceptons d'entrer dans la pensée de Dieu qui nous veut éternellement en lui. Nous devenons vraiment nous-mêmes en adhérant à son projet de vocation sur nous. La joie d'Edith Stein est de réaliser par ses décisions concrètes le dessein du Père. Elle expérimente au sein de la liturgie ce sens profond de la vie humaine, qui est l'accueil du plan de Dieu sur nous. Avant d'entrer au Carmel, la jeune Edith Stein avait découvert la richesse et la plénitude de la vie liturgique de l'Église. La vocation divine entrevue dans l'étude de saint Thomas attend une réalisation person-

6. Dans *Figures mystiques féminines* (1989), Louis BOUYER relève que la doctrine et la vie d'Hadewijch d'Anvers et aussi d'Edith Stein éclairent sensiblement sa propre démarche théologique, spirituelle et liturgique.

7. Voir la traduction allemande commentée du *De Veritate* par Edith STEIN (*Werke*, t. III et IV, Breslau, 1931 et 1935).

8. Louis BOUYER, *Figures mystiques féminines*, Paris, 1989, p. 168.

—— *Dessein de Dieu et liberté de l'homme chez Louis Bouyer*

nelle qu'offre la célébration sacramentelle. En chaque célébration eucharistique il nous est proposé d'entrer avec toute notre personne, corps et âme, dans la grande révélation de l'amour de Dieu manifesté en Jésus-Christ. Et c'est au cours de la sainte liturgie qu'est pleinement accueilli le projet de Dieu pour chaque personne humaine : l'acte théologique est nourri et accompli dans l'expérience liturgique, comme le souligne Louis Bouyer : « Si nous nous y livrons avec foi, notre vie entière est refaçonée selon le plan éternel de Dieu⁹. » Une telle affirmation, qui conjoint dessein de Dieu et exercice de la liberté humaine, émane d'un des théologiens qui a le mieux discerné, dans l'éternel dessein du Père, le respect de la liberté de l'homme qui demeure absolument inaliénable.

La liberté de l'homme

Comment cette liberté de l'homme est-elle voulue et réalisée de toute éternité dans le Fils ? De quelle manière le Christ nous libère-t-il de l'emprise de Satan par son acte d'offrande sur la croix ? La réponse à ces deux questions fera apparaître la dignité inaliénable de la liberté humaine : nous sommes créés en Dieu mais il ne peut pas nous forcer à le rejoindre sans notre consentement libre.

Prédestination et Liberté

Le Père Louis Bouyer mesure toutes les implications de son affirmation de départ : Dieu nous crée en lui et pour lui comme des êtres vraiment libres. Il nous faut maintenant affronter la question cruciale qui motive notre étude : comment l'homme peut-il être vraiment libre s'il est créé en Dieu, en conservant un lien si étroit avec le *Logos* ? La réponse à cette question réside dans l'amour créateur qui garantit la liberté de l'homme.

Louis Bouyer contemple en effet le Fils éternel comme le garant de la liberté créée ainsi que de la bonté de la création. L'amour créateur qui donne l'existence à des êtres libres les enveloppe par avance dans un amour rédempteur infini. En son Fils, Dieu s'engage par avance à prendre sur lui toutes les conséquences de la faute afin que celle-ci puisse être réparée. Prenant de nouveau appui sur Maxime le Confesseur, il avance une formule audacieuse. « Comme le dit magnifiquement Maxime, la création elle-même a son principe

9. Louis BOUYER, *Figures mystiques féminines*, Paris, 1989, p. 168-169.

THÈME Vincent Guibert

éternel dans l'Agneau immolé dès avant la création du monde¹⁰. » Tel est le fondement commun de notre prédestination et de notre liberté. Vue du côté de Dieu, notre glorieuse adoption n'est pas séparée de notre création. Nous sommes créés pour Dieu, pour sa gloire. Prenant au sérieux notre liberté, le Fils consent de toute éternité à assumer toute faute possible afin que nous soyons restaurés dans sa sainteté. « C'est donc éternellement, et, en un sens, absolument, que Dieu, non seulement accepte l'ingratitude de notre péché, mais qu'il fait siennes la douleur et la mort qui ne pouvaient s'en séparer¹¹. » Nous comprenons ainsi que l'objet de la prédestination n'est pas d'abord l'homme pris dans son individualité, mais le Christ et l'Église qu'il veut s'associer de toute éternité. L'homme n'est lui-même prédestiné que dans le Fils promis à l'incarnation avant la création.

Dans le Fils, notre prédestination peut être saisie d'une manière nouvelle¹². Elle n'intègre aucun déterminisme automatique. L'unité de toute créature avec le *Logos* est absolue et ne souffre aucune exception, restant sauve la liberté garantie par ce *Logos* qui est l'Agneau destiné depuis toujours à l'immolation pour ses créatures. Éclairée par la prédestination, la liberté reçoit elle-même une qualité insoupçonnée : elle n'est pas factice, mais bien réelle, puisque Dieu assume toute l'histoire humaine avec son péché et sa mort. La prescience de Dieu dans sa Sagesse et la prédestination éternelle du Fils à la Croix exhaussent la liberté créée, lui donnent toute sa consis-

10. Louis BOUYER, *Le Fils éternel, Théologie de la Parole de Dieu et christologie*, Paris, 1974, p. 498-499. Dans son ouvrage *Sophia ou le Monde en Dieu*, Louis Bouyer se réfère à *1 Pierre* 1, 19-20 dont l'interprétation demeure délicate. La Bible de Jérusalem traduit prudemment : « [...] un agneau sans reproche et sans tache, le Christ, discerné avant la fondation du monde ». Pour notre part, nous préférons soutenir que l'Agneau est *destiné* à l'immolation de toute éternité.

11. Louis BOUYER, *Sophia ou le Monde en Dieu*, Paris, 1994, p. 137.

12. Voir Louis BOUYER, *Le Consolateur, Esprit Saint et vie de grâce*, Paris, 1980, 226 : « Il importe de se rappeler que l'Église ne s'est aucunement liée par là à toutes les expressions, ni moins encore à toutes les conceptions d'Augustin, touchant soit la prédestination par laquelle certains, de toute éternité, sont voués au salut par la décision gratuite de Dieu, tandis que ceux qu'il appelle la *massa damnationis* se trouvent abandonnés à la perdition, soit encore les voies concrètes par lesquelles cette prédestination produit, historiquement et psychologiquement, son effet. »

—— *Dessein de Dieu et liberté de l'homme chez Louis Bouyer*

tance, sa possibilité et sa réalité¹³. Aussi paradoxal que cela puisse paraître, il nous faut reconnaître que la prédestination, loin de supprimer la liberté humaine, la crée et lui confère toutes ses qualités. Pour Louis Bouyer, la liberté humaine, prise dans ses déterminations les plus concrètes et dans sa contingence, est pleinement garantie par l'Agneau immolé avant la création du monde. Marie en est l'exemple parfait. Mère de celui qui est notre prédestination, elle est celle en laquelle ce lien entre prédestination et liberté parvient à son accomplissement.

Le fait d'être créé dans la pensée du Verbe, qui est l'Agneau discerné avant la création du monde, nous ouvre un espace de liberté inouï. Pleinement libres de nos actes, nous avons le choix entre adhérer au dessein créateur ou refuser d'y correspondre. Edith Stein a enseigné par ses écrits et par sa vie que notre adhésion à l'amour de Dieu procure une liberté incomparable. Nous ne sommes nous-mêmes que lorsque nous retrouvons l'idée que Dieu a de nous de toute éternité. Par ailleurs, l'Agneau de Dieu est le garant de notre retour à Dieu si notre liberté de choix nous a entraînés loin des projets divins. Prenant sur lui le péché et la colère qui en résulte, il vient à l'homme de l'extérieur pour qu'il se convertisse.

Le Christ en croix libère l'homme de ses servitudes

Dans le mystère de sa Passion, l'Innocent s'abaisse jusqu'à se faire le compagnon d'errance des pécheurs qu'il peut ainsi libérer de leur péché même. La Parole divine va consentir à « l'être des pécheurs eux-mêmes »¹⁴ afin de sauver les hommes de leurs servitudes. Ce retour dramatique à Dieu de l'humanité pécheresse en l'Homme-Dieu est signe d'une délivrance effective de l'emprise de Satan. L'adoption filiale passe par la restauration de notre liberté créée précisément là où elle avait failli, dans son combat contre le Prince des ténèbres. Notre auteur met en avant l'activité du Fils de Dieu qui lutte sans merci contre le diable afin d'imprimer en

13. Voir Louis BOUYER, *Le trône de la sagesse*, Paris, 1957, p. 158 : « Nous sommes libres tous ensemble et chacun en particulier, précisément, pourrait-on dire, parce que Dieu, le tout-puissant, nous pense et nous veut tels. Sa pensée éternelle inclut donc tous nos péchés eux-mêmes, comme elle inclut la Croix de son Fils. »

14. Louis BOUYER, *Le Consolateur, Esprit Saint et vie de grâce*, Paris, 1980, p. 413.

THÈME _____ **Vincent Guibert**

l'humanité sa dimension filiale. Jésus-Christ a dû laisser les Puissances se déchaîner contre lui pour défaire le règne du démon sur l'homme. Le nouvel Adam a su rester fidèle au Père malgré les attaques de l'Ennemi. Sa Croix est déjà une victoire. La mort du Christ vécue dans l'obéissance filiale dépouille le diable de son pouvoir maléfique. Le pouvoir de la mort s'est retourné contre le Prince de ce monde. Jésus-Christ manifeste qu'il est le plus fort¹⁵, venu libérer de l'esclavage l'humanité de tous les temps. La Croix devient le centre de gravité de l'histoire de l'humanité.

Dans le mystère de la résurrection éclatent l'*agapè* paternelle et la vérité de l'adoption filiale. Le nouvel Adam restaure l'humanité dans l'harmonie avec Dieu. Il est le dernier Adam, le principe d'une unité retrouvée. Élevé de terre, il attire tous les hommes à lui et les conduit à la vie. Le Christ ressuscité est véritablement le dernier Adam, l'homme rendu capable de récapituler en lui toute l'humanité : il est le principe d'un engendrement surnaturel qui récapitule en lui l'humanité dispersée. Tandis que le premier Adam avait provoqué la dispersion et la fragmentation du genre humain, l'Adam ultime rassemble en sa personne les enfants de Dieu dispersés.

Dignité inaliénable de la liberté humaine

Dans un article paru en 1948, Louis Bouyer s'insurge contre ceux qui ne prennent pas au sérieux la liberté donnée par le Créateur à la créature. Nous avons effectivement du mal à accueillir la dignité inaliénable de la liberté humaine. Avec son style sarcastique inimitable, il fustige ces chrétiens qui ne croient plus en Dieu Père, tout-puissant, mais en Dieu Grand-Père dont l'amour ne sait rien refuser, car il ne sait rien exiger.

« Les hommes ont beau nous crier aux oreilles leur haine de Dieu, nous leur opposons un sourire de sourds et nous persévérons à leur répéter, en dépit d'une expérience qui devrait enfin commencer de nous instruire : « Mais non ! voyons, vous êtes de bons petits ! Je suis sûr que vous ne pensez pas ce que vous dites !¹⁶ »

En croyant par de tels propos honorer Dieu qui aime infiniment chacun de ses enfants, nous enlevons à l'homme ce qui fait sa dignité : être libre ! L'humour du Père Louis Bouyer est ravageur.

15. Voir *Marc* 3, 27.

16. Louis BOUYER, « Christianisme et eschatologie » in *La vie intellectuelle* 16 (1948), p. 28.

—— *Dessein de Dieu et liberté de l'homme chez Louis Bouyer*

Nous pourrions dire que pour lui il n'y a pas de théologie sans humour, un humour qui aide à prendre conscience du don de Dieu, à voir la réalité en face, un humour qui vise juste. Qui donc en effet est le plus respectueux de la dignité humaine ? Celui qui affirme que Dieu sauve tout le monde, c'est-à-dire n'importe qui, même ceux qui crient leur haine contre le Créateur et le manifestent par leurs actes ? Ou bien celui qui considère que le Christ en Croix n'a pas supprimé la liberté, mais l'a restaurée ? Louis Bouyer est tellement passionné par la rencontre entre Dieu et l'homme qu'il rappelle avec énergie toute la consistance de la liberté créée.

La *Lettre à Timothée* nous rappelle une vérité essentielle : « [Dieu] veut que tous les hommes soient sauvés et parviennent à la connaissance de la vérité »¹⁷. Le Fils éternel a porté sur la Croix tous les péchés des hommes, sans aucune exception, afin qu'ils puissent retrouver leur liberté originelle. Cette volonté de salut universel doit rencontrer en l'homme une forme d'adhésion. Satan avait enfermé l'homme dans une tyrannie odieuse, vouant chacun au péché et à la mort.

« C'est pour rompre cette fatalité que le Verbe se fait chair, que le Fils prend la condition d'esclave. Ce n'est pas pour substituer une *bonne* tyrannie à une mauvaise. C'est pour supprimer la tyrannie¹⁸. »

Dieu ne peut contraindre l'homme à répondre à son amour. Dans le mystère pascal, il restaure la liberté de l'homme pour en faire un bien inaliénable. À la mauvaise tyrannie de Satan succède non pas une bonne tyrannie, mais l'exercice de la liberté humaine. Au terme de ce développement, nous pouvons être émerveillés par l'amour de Dieu. Le dessein créateur du Père est de nous adopter comme ses fils, filiation qui ne se vit que dans la libre réciprocité de l'amour. L'œuvre de l'Esprit saint est justement de permettre à l'homme de répondre positivement à l'offre d'amour.

Libre rencontre avec le Christ

Le rôle essentiel de l'Esprit saint est d'accorder à l'homme le don de la liberté intérieure, qui s'épanouit dans la libre réciprocité de

17. *1 Timothée* 2, 4.

18. Louis BOUYER, « Christianisme et eschatologie » in *La vie intellectuelle* 16 (1948), p. 30.

THÈME _____ **Vincent Guibert**

l'amour, un amour qui appelle l'homme à participer aux Noces de l'Agneau.

L'Esprit saint et le don de la liberté

Pour Hadewijch d'Anvers, notre consentement est le fruit du divin Esprit qui représente la liberté de donner et de se donner, en Dieu comme en dehors de Dieu. L'Esprit saint permet à l'homme d'accueillir sa libération acquise par le sang du Christ. Il fait entrer l'homme dans la profondeur de la liberté personnelle par le lien qu'il instaure avec le Christ crucifié. Lui seul garantit à l'homme sa prédestination et sa liberté dans l'unique Bien-aimé.

Louis Bouyer se plaît à contempler l'image irénéenne¹⁹ des deux mains du Père, le Fils et l'Esprit, qui accompagnent le développement de l'homme. Il reprend les intuitions de Teilhard de Chardin, et les corrige pour manifester le rôle essentiel laissé à la liberté humaine²⁰. L'Esprit saint n'enferme dans aucun déterminisme, mais ouvre un espace inouï de liberté et d'épanouissement dans l'amour. Il a un rôle intérieur, celui de pousser l'homme à accueillir le Fils qui vient à lui du dehors. L'homme développe ses propres virtualités en se laissant mouvoir par l'Esprit saint qui, de l'intérieur, oriente son histoire personnelle vers le Fils. La rencontre avec le Verbe fait chair est une transfiguration de l'homme, l'homme est retrouvé dans le Christ.

Le don de l'Esprit excite et régénère la liberté humaine dans la propre liberté du Fils éternel. En tout homme, l'Esprit saint inspire une réponse positive à l'offre d'amour divin. Si l'homme donne la réponse d'amour attendue de Dieu, la synergie de l'Esprit lui permettra de se retrouver dans son don de soi et de se laisser récapituler par Dieu. La vie d'Edith Stein témoigne de cette joie profonde d'adhérer au projet créateur, fût-ce en passant par la Croix. Avec les figures mystiques citées par Louis Bouyer, nous entrevoyons à

19. Voir Louis BOUYER, *Le Consolateur, Esprit Saint et vie de grâce*, Paris, 1980, 136: « Saint Irénée [...] représente le Fils et l'Esprit comme les deux mains par lesquelles le Père invisible nous rejoint, nous touche et nous façonne. Mais, comme l'a bien observé Teilhard de Chardin, telles qu'Irénée les décrit, l'une de ces mains, le Fils, vient à notre rencontre comme du dehors, alors que l'autre, l'Esprit, nous saisit, ou plutôt nous envahit mystérieusement comme du dedans. »

20. Voir Louis BOUYER, *Le Fils éternel, Théologie de la Parole de Dieu et christologie*, Paris, 1974, p. 495-496.

—— *Dessein de Dieu et liberté de l'homme chez Louis Bouyer*

quelle profondeur d'amour reçu et donné l'homme est invité à vivre dans la liberté de l'Esprit. Notre esprit créé peine à comprendre cette liberté insoupçonnée que notre inclusion dans le Fils ouvre par la puissance de l'Esprit.

Les libres noces de l'Agneau

Louis Bouyer aime méditer l'expression de saint Paul selon laquelle « l'amour de Dieu a été répandu dans nos cœurs par le Saint Esprit qui nous fut donné »²¹. Au terme de l'histoire, l'Esprit de filiation et de liberté suscite les Noces entre l'humanité régénérée et l'Agneau immolé pour le salut du monde. Ces Noces de l'Agneau représentent l'accomplissement du dessein de Dieu, noces eschatologiques précédées de tout le travail intérieur de l'Esprit en l'humanité. Au plus intime de l'homme, la synergie de l'Esprit increé permet à la liberté créée de faire sien le don divin.

La vraie théologie devient eucharistique, action de grâce devant le dessein de Dieu et la liberté donnée à l'homme. La Parole de Dieu suscite en l'homme une réponse de foi, une adhésion au projet divin de tout récapituler dans sa gloire. L'Esprit saint – qui est lui-même comme l'amour du Père au Fils, remontant éternellement du Fils au Père – veut associer tous les hommes à l'eucharistie éternelle. Le prologue de l'*Épître aux Colossiens* est comme un hymne eucharistique qui jaillit du cœur de l'Église et s'unit au Fils pour remonter au Père par la puissance de l'Esprit. Voici le commentaire admirable que Louis Bouyer nous livre :

« L'objet de cette prière qui jaillit de l'eucharistie, c'est donc, peut-on dire, que celle-ci puisse nous saisir, nous posséder tout entiers. Le tout est de plaire de plus en plus au Christ, c'est-à-dire de nous laisser de mieux en mieux conformer au dessein de Dieu sur nous, en lui-même. Ceci suppose donc que se réalise en nous la volonté divine, faisant nôtre sa propre Sagesse : la comprenant et donc nous y prêtant par l'Esprit saint, ce qui revient à dire progressant dans notre adhésion, notre conformation au Seigneur, et donc portant des fruits dignes de lui de par notre croissance dans la reconnaissance du dessein (éternel) de Dieu en nous dans le Christ²². »

Nous retrouvons sous la plume de Louis Bouyer des intuitions déjà rencontrées chez Edith Stein. La célébration eucharistique est

21. *Romains* 5, 5.

22. Louis BOUYER, *Sophia ou le Monde en Dieu*, Paris, 1994, p. 199-200.

THÈME _____ **Vincent Guibert**

le sommet de la vie chrétienne, car en elle la liberté concrète de l'homme peut adhérer pleinement au dessein divin. Dessein de Dieu et liberté de l'homme s'étreignent dans l'action eucharistique qui consomme l'*agapè* divine. La consistance de l'homme ne s'évanouit pas devant la transcendance divine. L'Esprit permet à la liberté créée de s'épanouir dans une libre configuration au Christ livré et ressuscité. En conformant librement ses pensées et ses actions à la volonté de Dieu, l'homme parvient peu à peu à sa pleine stature, à l'idée que Dieu a de lui de toute éternité.

L'eucharistie anticipe la joie des Noces éternelles avec l'Agneau immolé. Tout homme est invité à ces Noces de l'Agneau, qui sont des noces de sang en raison du péché, et l'Esprit saint est l'artisan de la communion entre Dieu et l'homme. Il crie en l'humanité tendue vers le terme de son histoire : « Viens, Seigneur Jésus, viens bientôt ! »²³.

Conclusion

Homme de Dieu et vrai spirituel, Louis Bouyer n'a cessé d'être attentif aux gémissements du monde. À la manière d'un John Henry Newman ou d'un Henri de Lubac, il puise dans les grands trésors de la Tradition patristique et spirituelle les réponses aux questions de nos contemporains. Il parvient ainsi à développer une théologie neuve en prenant appui sur des auteurs anciens et sur des mystiques. Il élabore une théologie de l'amour, originale et contemporaine, en s'appuyant sur une connaissance unique de l'Écriture et de la Tradition. Sa réflexion, vraiment actuelle, rend compte de la quête de sens de notre époque. La place inaliénable de la liberté humaine en est un parfait exemple. Louis Bouyer réussit l'exploit d'exalter tant la permanence du dessein de Dieu que la liberté de l'homme. Le dessein de Dieu n'est pas une « bonne tyrannie divine » exercée sur l'homme, mais un véritable espace de liberté qui s'épanouit sur le principe de l'Agneau immolé. La théologie doit se faire eucharistique pour entrer dans la pleine reconnaissance du dessein d'amour de Dieu. La conclusion du dernier livre de son ultime trilogie nous livre l'orientation finale de sa théologie, qui est doxologique :

« À celui qui peut faire bien au-delà de tout ce que nous demandons ou pensons, par la puissance qui s'exerce en nous, à lui seul

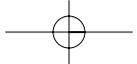
23. Voir *Apocalypse* 22, 17.

—— *Dessein de Dieu et liberté de l'homme chez Louis Bouyer*

soit la gloire, dans l'Église et en Christ Jésus, pour toutes les générations, dans les siècles des siècles. Amen !²⁴»

Vincent Guibert, né en 1967, ordonné prêtre pour le diocèse de Paris en 1999, est en doctorat à l'Université grégorienne de Rome. Il cherche à développer l'affirmation du Concile Vatican II selon laquelle l'Esprit saint offre à tous, d'une façon que Dieu connaît, d'être associés au « mystère pascal » (*Gaudium et Spes*, 22,5), en étudiant le magistère du pape Jean-Paul II et les écrits de Louis Bouyer et de François-Xavier Durrwell.

24. *Éphésiens* 3, 20-21 ; Louis BOUYER, *Sophia ou le Monde en Dieu*, Paris, 1994, p. 207.



Jacques SERVAIS

L'humanisme eschatologique de Louis Bouyer

Louis Bouyer l'humaniste

Qui a connu Louis Bouyer avant l'ultime traversée, obscure et interminable, de la maladie et de la mort, sait combien vivant était cet homme guilleret, ardent, qui aimait raconter aventures comiques ou histoires fantasmagoriques, et qui se délectait des épisodes cocasses auxquels le mêlait l'existence quotidienne. Ce Français cosmopolite, pince sans rire à la manière des Anglais auxquels l'unissaient les liens d'amitié noués par sa mère entre les deux guerres, avait une prédilection toute particulière pour Thomas More, en qui il discernait la figure accomplie de l'humaniste. Il appréciait et pratiquait lui-même volontiers cette façon typiquement britannique de se rapporter au monde par un humour à froid, déconcertant, rafraîchissant¹. Dans ce converti, les meilleures traditions protestantes – luthérienne, calviniste et méthodiste – transmises par ses parents et amis ou connaissances avaient été passées au crible d'un esprit depuis toujours foncièrement catholique. Il voyait spontanément l'unité de *Utopia* et de *L'éloge de la Folie*, œuvres respectives de More et d'Erasmus. Le don du premier, qui exprimait sérieusement les

1. Sur l'humour typiquement anglais, voir *Sir Thomas More humaniste et martyr* (Paris 1984) en particulier p. 46-47; l'auteur raconte diverses facéties de More jusque dans le temps de son incarcération (*ibid.*, 76) ou l'heure de son exécution (*ibid.*, p. 93; voir p. 80).

THÈME Jacques Servais

balourdises les plus grossières, allait de pair avec l'art de son contemporain, qui savait, quant à lui, faire passer les choses les plus sérieuses sous le revêtement du délire. Ensemble, les deux amis, imprégnés de l'esprit l'un de l'autre, contribuent, commente le théologien, à mettre en valeur, par la subtile distinction de ce qui est sérieux et ce qui ne l'est pas, la gravité supérieure de la vérité qui transcende et pénètre le monde – tout autre que « la cocasserie irrésistible de la vie qui prétend se prendre au sérieux en tournant le dos à Dieu... »².

Bouyer ne pouvait que se reconnaître instinctivement dans la figure du martyr anglais, qui personnifiait à ses yeux l'humanisme pleinement réussi de la Renaissance. Étranger à l'éclectisme sans profondeur caractérisant tant de personnages illustres de son époque, Sir Thomas More lui apparaît être un exemple d'intégration entre la foi et la culture de son temps, et en ce sens un modèle de laïc engagé dans les affaires temporelles, sachant concilier parfaitement fidélité chrétienne et service civil. Comme son ami de Lubac, Bouyer estime aussi la vie et l'œuvre de Pic de la Mirandole, en qui il voit l'expression d'un « renouveau de pensée et de foi chrétiennes »³, mais il admire encore celui qu'il dénommait un Socrate romain : saint Philippe Néri, cette personnalité « si saisissante par son contact très direct, très aisé avec les gens de son temps, avec tout ce qu'il y avait de meilleur dans l'esprit de la Renaissance », mais « marquée aussi par son amour pour le christianisme des origines et par une vie intérieure nourrie des Pères du désert et vraiment alimentée par de longues stations nocturnes dans les catacombes »⁴.

Tels ne sont point, évidemment, tous les humanistes de la Renaissance. Si des poètes et des écrivains comme Pétrarque, Poggio, Laurent Valla, Budé, remettaient en honneur les langues et les littératures anciennes, c'était certes dans le but de relever, en renouant

2. *Le Métier de théologien. Entretiens avec Georges Daix*, Genève, 2005², p. 145. Voir *Autour d'Érasme*, Paris, 1955, p. 89-90. « L'antidote au sérieux mortel auquel nous pousse l'orgueil est finalement l'heureuse simplicité des fils de Dieu » (*Un Socrate romain : saint Philippe Néri* [1946], Paris 1979²; cité d'après l'édition italienne : *La Musica di Dio. San Filippo Neri*, Milano, 1991², p. 66).

3. Louis BOUYER, « L'exemple de Pic de la Mirandole », in *Communio* (Fr) 1/5 (1975-1976) p. 94-95 : il s'agit d'un compte rendu élogieux de l'ouvrage de Henri de LUBAC, *Pic de la Mirandole*, paru peu auparavant (Paris, 1974).

4. *Le Métier de théologien*, p. 42-43.

L'humanisme eschatologique de Louis Bouyer

la culture moderne avec celle antique, la dignité de l'esprit humain. Cet humanisme ne cultivait pas seulement le goût de l'Antiquité : il s'efforçait de ressusciter la patrie des héros, des orateurs et des poètes, avec sa couronne de légendes et de mythes, d'« imposer aux intelligences sa loi immuable de grandeur et de vétusté »⁵. « L'humaniste, explique Philippe Monnier, n'est pas que l'homme qui connaît les antiques et s'en inspire ; il est celui qui est tellement fasciné par leur prestige qu'il les copie, les imite, les répète, adopte leurs modèles et leurs modes, leurs exemples et leurs dieux, leur esprit et leur langue ». Pour l'illustre connaisseur français du *Quattrocento* italien, il n'y a pas de doute : « un pareil mouvement [...], poussé à ses extrémités logiques, ne tendait à rien moins qu'à supprimer le phénomène chrétien »⁶. » L'opinion de Bouyer est sur ce point certainement plus nuancée. L'humanisme paganisant auquel se réfèrent la plupart des critiques n'est selon lui que le produit détourné d'une redécouverte de la culture antique qui, à l'origine, allait de pair avec une redécouverte des sources chrétiennes. Dans son premier jaillissement, en Italie, l'humanisme est « non pas accessoirement ou accidentellement mais bien essentiellement chrétien »⁷. Ce jugement sur la Renaissance, qui reprend substantiellement la position d'Eugenio Garin, est commandé par une intuition semblable à celle que Bouyer avait développée dans son livre *Du Protestantisme à l'Église*. Remontant aux principes originels de la Réforme, en eux-mêmes, soulignait-il, parfaitement catholiques – surtout le primat de la foi et la centralité de l'Écriture –, il y montrait qu'associés à des doctrines philosophiques erronées, ces principes tout positifs ont produit une série de conséquences négatives jusqu'à aboutir à la formation d'un système hérétique. Il en va de même ici : si l'humanisme de la Renaissance a connu une dérive, c'est parce que le renouveau tout à fait valide dont il portait le germe a été stérilisé par une conception de l'homme revendiquant pour lui-même un plein et libre développement indépendant de la fin pour laquelle il a été créé. Là où il a réussi, au contraire, à intégrer l'héritage européen à l'intérieur de la Révélation chrétienne, cet humanisme a contribué à la véritable réalisation de la nature humaine originelle, car s'il est vrai que l'homme dépasse infiniment l'homme, celui-ci ne peut trouver sa satisfaction plénière qu'en se laissant mener au-delà de lui-même.

5. Philippe MONNIER, *Le Quattrocento. Essai sur l'Histoire littéraire du XV^e siècle italien*, t. I, Paris, 1931, p. 131.

6. *Ibid.*, p. 124.

7. *Le Métier de théologien*, p. 200.

THÈME _____ **Jacques Servais**

Or voilà bien la tâche que le théologien considère comme la nôtre aujourd'hui : illuminer tout l'effort humain par la vision chrétienne du monde ainsi qu'entreprirent de le faire les humanistes les plus créateurs et les plus profonds de la Renaissance. À leur suite Bouyer, qui était lui-même, au lendemain de son passage à l'Église, un professeur apprécié de littérature antique, cherche les voies d'une intégration entre les lettres humaines et les Lettres divines, l'Écriture Sainte. À cet effet, il utilise, selon la formule heureuse de Balthasar, une « méthode de pensée, essentiellement dialectique, parce que flexible et englobante, mais jamais plate, jamais diplomatique, au besoin combative »⁸, reçue de son maître, saint Athanase et, à travers lui, de saint Antoine dont le premier écrivit la biographie. Cette méthode, la tradition monastique la nomme, au plan ascétique, *conversio morum*. C'est le retournement, la conversion de tout l'être vers le Créateur qui seul, enseigne la Révélation chrétienne, peut amener la création déchue à son terme. Le moine, aux yeux de Bouyer, est « le perpétuel témoin de ce qui doit caractériser toute vie chrétienne », il est « le pilote, l'entraîneur qui ne fait que porter à son maximum d'urgence et de pureté cette vie ». En ce sens, « il accomplit ce que l'auteur de l'*Apocalypse* décrivait sous le nom de martyr, qui est le témoignage par excellence : suivre le Christ partout où il va, le suivre délibérément en acceptant consciemment sa croix, [devançant ainsi] dans la vie présente la vie éternelle »⁹.

L'humanisme des Pères de l'Église

C'est chez les représentants les plus purs de la tradition monastique que l'humanisme trouve ses lettres de créance : depuis saint Antoine, dont « la vie chrétienne totale [...] sera aussi une vie humaine pleinement réussie »¹⁰, jusqu'à celui que Bouyer qualifie de « confesseur par excellence », saint Maxime, « le dernier grand témoin de l'Esprit à l'époque patristique », celui auquel l'auteur attribue le mérite insigne d'être « le plus lucide théoricien du seul humanisme chrétien qui mérite pleinement ce titre »¹¹. Car tel est

8. H. U. von BALTHASAR, quatrième de couverture de *Trône*, Paris, 1987³.

9. *Le Métier de théologien*, p. 188-189.

10. *Le Métier de théologien*, p. 198. Voir *La Vie de saint Antoine. Essai sur la spiritualité du monachisme primitif* (1950), Paris, 1977².

11. *Le Consolateur. Esprit Saint et vie de grâce*, Paris, 1980, p. 286.

L'humanisme eschatologique de Louis Bouyer

bien, une fois encore, ce qu'il vise : un « humanisme radicalement eschatologique »¹², convaincu que « le christianisme est finalement le seul humanisme véritable, parce que c'est un humanisme intégral »¹³. Dans les années où Mouroux élaborait, d'un point de vue strictement théologique, la notion de christianisme comme expérience intégrale, Bouyer, dans son propre effort d'intelligence spirituelle des desseins de Dieu dans la tradition de l'Église, met en valeur la même notion, mais cette fois dans la perspective d'une spiritualité concrète.

L'oratorien français a découvert de nouveau une expression réussie d'un pareil humanisme à l'époque des grands saints cisterciens du XII^e siècle, des derniers « Pères de l'Église » – saint Bernard de Clairvaux, Guillaume de Saint-Thierry, Aelred de Rievaulx, Isaac de l'Étoile, Gueric d'Igny – et leur a consacré une série de monographies¹⁴. S'il s'est appliqué à l'étude du renouveau monastique qui caractérise Cîteaux, ce n'est pas seulement parce qu'on y trouve un ample mouvement de retour aux sources de la liturgie, de la Bible et de la patristique, mais surtout à cause de l'exigence qui animait d'emblée ce mouvement : regagner la spiritualité véritable des origines, recouvrer le christianisme à l'état pur, revivre la recherche authentique où l'être tout entier est engagé au service non seulement de quelque chose, mais de Quelqu'un : Dieu – et de Celui qui en est la manifestation unique et définitive, Jésus-Christ, à qui, d'après la règle de saint Benoît, rien ne doit être préféré. L'humanisme que Bouyer observe chez ces cisterciens culmine dans l'ouverture et le don de soi au Christ, plus parfait reflet, « resplendissement » (*Hébreux* 1, 3) de la vie divine, et non seulement d'ailleurs un reflet mais une « participation » véritable à celle-ci (*2 Pierre* 1, 4). L'auteur se démarque ici implicitement de la position du « philosophe chrétien de la laïcité » que voulait être Jacques Maritain¹⁵. Loin

12. *Ibid.*, voir « Christianisme et eschatologie », in *La vie intellectuelle* 16/10 (1948) 3-38.

13. *Le Métier de théologien*, p. 200 ; *Introduction à la vie spirituelle. Précis de théologie ascétique et mystique*, Paris, 1960, p. 16.

14. *La Spiritualité de Cîteaux*, Paris, 1955 ; dans la suite on se réfère en particulier à l'Introduction de ce livre.

15. Dans son ouvrage programmatique, *Humanisme intégral* (Paris 1936), tout en plaidant pour un humanisme théocentrique, Jacques Maritain se fait le défenseur d'une sainteté tournée vers les réalités temporelles, séculières, profanes. En promouvant l'autonomie de ces réalités, il croit pouvoir assurer un pluralisme au niveau des relations interpersonnelles, des rapports sociaux et de

THÈME Jacques Servais

d'être une spiritualité sélective, basée sur les seuls éléments qui puissent intéresser les problèmes de la terre, l'humanisme des moines blancs est pour lui le modèle d'un christianisme « sans adjectifs ni correctifs », sans souci d'explication ni de justification, un christianisme intégral qui s'intéresse à la terre uniquement pour autant que celle-ci conduit à Dieu, un christianisme enfin qui est capable de sacrifier les conquêtes les plus chères pour retrouver le centuple par-delà la mort. Et il repère dans cet humanisme authentique la « vivante solution » pour notre temps qui est, lui semble-t-il, si semblable à tant d'égards au leur. En ces moines il détecte des humanistes singulièrement capables de nous aider à trouver un juste équilibre entre une « spiritualité d'adhésion passionnée au monde » – un « christianisme d'incarnation » –, et une « religion plus intérieure, plus détachée de ce monde, plus "eschatologique" », des humanistes en qui, parce qu'ils se sont entièrement livrés à la puissance de l'Esprit, le désir des « lettres » est pleinement intégré à l'intérieur de l'amour exclusif de « Dieu »¹⁶.

Pour saisir l'enjeu en question, il faudrait se reporter aux pages où, traitant du Concile de Chalcédoine, Bouyer discerne dans l'erreur du nestorianisme l'aboutissement d'une théologie qui tend à juxtaposer dans le Christ les deux natures, divine et humaine, et à souligner surtout en lui l'humanité parfaite, de telle sorte qu'« on ne voit pas en quoi il puisse être considéré plus que nous comme Dieu fait homme »¹⁷. Il n'est pas impossible, remarque avec finesse l'auteur, qu'une part de la sympathie des auteurs actuels à l'égard de Nestorius et de Théodore de Mopsueste soit causée par une secrète affinité avec leur doctrine : l'humanisme moderne dont ils sont imbus « les persuade aisément que l'on ne fait pas vraiment droit à l'humanité du

l'expression des principes, dans un esprit de collaboration visant à valoriser tout l'homme et tous les hommes. Dans un ouvrage au ton parfois polémique, *Humain ou chrétien ?* (Paris, 1958), Louis BOUYER a mis en cause une telle « spiritualité du laïcat, prétendant à consacrer le profane en tant que profane » (*ibid.*, p. 144 et *passim*).

16. *Le Sens de la vie monastique*, Paris, 1950, 48 (voir p. 312-313).

17. *Le Fils éternel. Théologie de la Parole de Dieu et Christologie*, Paris, 1974, p. 396. L'erreur de Nestorius consiste dans l'idée que la divinité est présente dans l'humanité du Christ de manière analogue à celle dont elle est présente dans les prophètes, et à vouloir « expliquer Jésus comme un homme ordinaire [fût-il plus parfait que les autres], après quoi il devient impossible de ne plus admettre réellement sa divinité » (*Dictionnaire théologique*, Paris, 1963, p. 354).

L'humanisme eschatologique de Louis Bouyer

Christ si on ne la suppose pas en tout semblable à la nôtre, et non seulement comportant tout ce que celle-ci comporte, même si c'est dans une situation toute autre »¹⁸. S'il se fait, pour sa part, le défenseur du néo-chalcédonisme au contraire de ceux que le Père Meyendorff appelle les « diphysites stricts »¹⁹, c'est parce que pareille interprétation du IV^e Concile œcuménique pose les bases de la doctrine, d'une profondeur à ses yeux inégalée, de Maxime le Confesseur. En ce dernier il détecte les sources de l'« humanisme vraiment intégral » qu'il admire tant chez les Cisterciens, cet « humanisme à la fois intégralement cosmique et pleinement christique » qu'il s'est donné lui-même pour tâche de réaliser²⁰. Pour comprendre plus précisément ce qu'il entend par là, enjambant la Renaissance, venons-en maintenant à ce « mort qui est toujours vivant », J. H. Newman, le grand théologien et penseur chrétien du XIX^e siècle, qui exerça sur notre auteur une influence « énorme »²¹.

18. *Le Fils*, p. 401. Dans les « humanismes christologiques », aujourd'hui si répandus parmi les théologiens – l'auteur mentionne « l'humanisme divin » de Boulgakoff, « l'humanisme libéral » de Tillich, « l'humanisme existentiel » de BULTMANN, « l'humanisme transcendantal » de RAHNER, « l'humanisme dynamique » de TEILHARD –, Bouyer discerne le risque de perdre l'unicité de la figure et de l'œuvre du Christ : « Ce n'est qu'en rencontrant dans cette histoire, qui l'inclut lui-même mais le déborde, son créateur venu au-devant de lui, son Sauveur descendu à sa recherche, que l'homme se retrouvera à jamais et s'achèvera en se dépassant » (*ibid.*, p. 495).

19. Voir J. MEYENDORFF, *Le Christ dans la théologie byzantine*, Paris, 1969. L. BOUYER, comme Ch. MOELLER (« Le chalcédonisme et le néo-chalcédonisme en Orient de 451 à la fin du VI^e siècle », in *Das Konzil von Chalkedon I*, Würzburg, 1979, p. 637-720), désigne par l'expression de néo-chalcédonisme une christologie qui cherche à intégrer dans les formules de Chalcedoine la christologie des anathèmes de Cyrille d'Alexandrie, à la différence de la christologie des chalcédoniens stricts qui en majorent, selon lui indûment, les éléments antiochiens (voir *Consolateur*, p. 284-285).

20. *Fils*, p. 497. Pour Maxime, « la volonté naturelle de l'humanité faite à l'image de Dieu tend spontanément à coïncider avec la volonté divine. La nature humaine, en effet, telle qu'[il] la conçoit, est faite pour la grâce, pour s'accomplir dans une libre réponse à l'amour divin qui la sollicite. Elle est donc d'autant plus elle-même qu'elle s'accomplit ainsi » (*ibid.*, p. 408).

21. *Le Métier de théologien*, p. 25.

Newman ou l'idéal universitaire pénétré de culture chrétienne

Louis Bouyer admire chez Newman et le mouvement d'Oxford ce qu'il n'hésite pas à appeler la plus parfaite expression de la réconciliation entre culture et vie spirituelle de l'époque moderne. Comme chez les auteurs déjà mentionnés, il repère chez lui la tentative constante pour conjoindre d'une part « un christianisme vraiment fondé sur les sources les plus authentiques de la Tradition », et d'autre part « l'ouverture à tout un effort de culture, cherchant à assimiler le meilleur de ce que l'évolution intellectuelle et spirituelle de l'humanité a pu produire, soit avant, soit pendant, soit après même la prédominance de l'influence chrétienne au Moyen Âge ». Pour le penseur anglais, la recherche de la vérité chrétienne est inséparable de la recherche d'une « vérité pleinement incarnée dans toute l'expérience humaine »²². L'humanisme de ce croyant, si sensible aux exigences ascétiques d'une telle recherche, était tout positif et largement ouvert, toujours branché sur l'expérience vécue, mais accueillant celle-ci dans un esprit de discernement toujours prêt aussi à accepter la Croix. L'oratorien français partageait sans doute avec son confrère anglais le sens aigu des épreuves que traverse actuellement l'humanité. S'il avait « tant d'admiration » pour Newman, c'était en raison de sa capacité tout à fait exceptionnelle de discriminer les « pierres d'attente pour la grâce »²³, comme disait si bien Blondel, ces éléments non seulement de la nature mais de l'histoire et du destin concret de l'homme contemporain. Ce qui l'attirait en lui, c'était son « idéal universitaire pénétré de culture chrétienne »²⁴ adaptée à notre temps, tel qu'il l'avait défini en particulier dans son célèbre *Idea of a University*. Dans la foulée de Newman, Bouyer percevait vivement, dans l'époque moderne, la tendance à « opposer l'humanisme, comme recherche d'un épa-

22. *Le Métier de théologien*, p. 26. Parmi les publications de Louis BOUYER concernant le pasteur anglican, converti comme lui par fidélité à la grande Tradition dont l'Église catholique est le seul dépositaire intégral, on relira son ouvrage de 1952 intitulé *Newman*, ainsi que le livre plus tardif, paru en anglais : *Newman's Vision of Faith. A Theology for Times of General Apostasy*, de 1986. Voir aussi « Actualité de Newman », in *Communio* 12/3 (1987) p. 115-122.

23. *Le Métier de théologien*, p. 101.

24. *Ibid.*, p. 35 et 38.

L'humanisme eschatologique de Louis Bouyer

nouissement total de la nature de l'homme, non seulement à toute ascèse qui paraîtrait la mutiler ou la comprimer, mais à toute affirmation d'une quelconque transcendance qui prétendrait mesurer l'homme par quoi que ce soit qui le dépasse»²⁵. Et comme lui, il était animé de l'espérance d'une nouvelle synthèse entre le meilleur de la culture humaniste européenne et la spiritualité la plus traditionnelle.

Les universités telles qu'elles se sont développées à partir du siècle des Lumières ont procuré une citadelle assurée à l'humanisme entendu comme revendication d'autonomie par l'homme à l'égard de Dieu. Newman quant à lui n'a pas tardé à distinguer dans la constitution des universités nouvelles de son pays les signes alarmants de la sécularisation. Allant intentionnellement à l'encontre des antiques traditions selon lesquelles la théologie était considérée comme la plus noble des sciences, les autorités académiques avaient exclu la religion du programme universitaire. Contre pareille décision unilatérale, lui qui avait été chargé de fonder une université catholique à Dublin part en bataille. D'un ton volontairement tranchant, le théologien met ses interlocuteurs devant une alternative à laquelle il donne la forme d'un syllogisme : « J'affirme, donc, que si une université est par nature un lieu d'instruction où est impartie le savoir universel, et si dans une certaine université on exclut l'argument religieux, une des deux conclusions suivantes est inévitable : ou le domaine religieux est complètement dépourvu de savoir authentique, ou alors, en une telle université, on néglige une branche importante du savoir. » Le fait de mettre au ban de l'université les sciences religieuses implique soit un déni du caractère rationnel de la connaissance de Dieu, soit un déni de l'université comme foyer unitaire du savoir, comme lieu éducationnel du savoir universel. « J'affirme », insiste-t-il, en interpellant cette fois directement ses opposants, « que le défenseur d'une telle université doit se décider pour une des deux possibilités : il doit admettre ou que de l'Être suprême on sait peu ou prou, ou que son centre d'instruction a un nom qui ne lui revient pas »²⁶. Le champion de l'idée d'université n'aura raison de ses adversaires ni de son vivant ni après sa mort. En Europe comme dans le Royaume Uni, les institutions d'éducation

25. *Dictionnaire*, p. 305-306. Voir la Préface de Louis BOUYER à J. CASSERLEY, *Absence du christianisme. L'apostasie du monde moderne* (1957). Comment ne pas songer, à ce propos, au cri d'alarme, prophétique, contenu dans *Catholic Sermons of Cardinal Newman*, Londres, 1957, p. 121-123.

26. J. H. NEWMAN, *Idea* (1873), p. 21.

THÈME Jacques Servais

supérieure pousseront la recherche dans le sens d'un savoir sectoriel de plus en plus spécialisé, abandonnant les questions concernant le fondement dernier de la vérité au domaine des perceptions ou des impressions personnelles. Tombées sous la coupe des promoteurs d'un libéralisme agnostique, ces institutions cultiveront toujours davantage les sciences positives au détriment de l'humanisme hérité des Pères de l'Église, propageant la doctrine selon laquelle il n'existe de vérité transcendante pas plus que de Révélation objective, et que la religion n'est l'affaire que de « *taste, sentiment, opinion* »²⁷.

Dans plusieurs de ses ouvrages, Bouyer montre une sensibilité aiguë vis-à-vis du phénomène de la sécularisation dont Newman avait subi les premiers effets. Au sein même de l'Église se feront jour certains courants de pensées visant à une acceptation plutôt tolérante et acritique de la mentalité imprégnée de relativisme qui caractérise désormais notre temps. Ainsi, à la fin des années 1950, dans *Humain ou chrétien*, Bouyer poussait un cri d'alarme dans l'espoir de réveiller les catholiques, et se transférant aux États-Unis où, mieux qu'à l'Institut de Paris, il croyait pouvoir s'adonner à un enseignement doctrinal animé d'une préoccupation historique, ouvert sur l'actualité et s'efforçant de l'éclairer, il entrera toujours plus en dialogue avec la pensée et le monde contemporains. Dans son livre *Cosmos*, comme en conclusion de ses deux trilogies économique et théologique, il traite longuement les questions de sciences, de philosophie de la nature et de ce qu'il nomme la « magie de la technologie », en s'efforçant d'illuminer de façon critique ces secteurs du savoir pour les intégrer à l'intérieur du véritable humanisme dont il veut être, à l'instar de Newman, l'infatigable artisan.

À ses yeux, l'intelligence n'accomplit pas, face à la révélation surnaturelle, une démarche essentiellement différente de celle qu'elle accomplit en s'ouvrant au monde : elle est toujours l'acte par lequel elle se livre à l'empire intérieur de la raison et à la lumière transcendante qui l'habite, mais qui la dépasse aussi et la juge. Le Dieu de la foi, le Dieu de la nature et de la culture, est un seul et unique Dieu : il est celui à l'égard duquel l'homme, au plus intime de son activité, vit une suprême passivité spirituelle. Reprenant l'intuition d'Irénée, pour qui, dans la création, le Père modèle

27. *Idea*, p. 32. « *I have no faith in "sensations"* », écrira au contraire NEWMAN en 1860, à son très cher ami FROUDE, pour défendre l'authentique notion de religion [*Letters and Diaries of John Henry Newman*, C. S. Dessain & T. Gornall (éd.), vol. 19, Oxford, 1973, p. 299].

L'humanisme eschatologique de Louis Bouyer

l'homme par le Fils et l'Esprit comme par l'action de ses deux mains, l'auteur met en évidence la relation fondamentale de l'homme à Dieu, relation qui est inscrite dans cette activité intellectuelle entendue en sa structure de base créaturale. « Toujours Dieu agit sur nous par cette main qui nous saisit de l'extérieur, qui, par les impressions sensibles qui nous viennent du monde, impose sur nous comme une empreinte, que l'effort suprême de notre intelligence pour connaître le vrai doit tendre à explorer, à épouser parfaitement. Et toujours aussi il agit en nous et nous fait donc agir par cette autre main qui nous meut invisiblement, au plus intérieur de nous-mêmes, qui est comme l'âme de notre âme, cette lumière native que l'homme porte en lui mais qui n'est pas à lui, et pour laquelle, déjà, il doit dire : "à ta lumière, nous verrons la lumière..." Jamais l'une de ces mains divines n'est à l'œuvre pour nous former, pour nous faire être nous-mêmes, sans que l'autre le soit de concert avec elle...²⁸. » L'origine de l'activité spirituelle autant que de l'objet intelligible provenant des sens est Dieu, qui est aussi bien transcendant qu'immanent à toutes choses et à la conscience elle-même.

Mais la question à résoudre concerne plus spécifiquement la possibilité d'un humanisme pour notre temps. Comment concilier en profondeur, à la lumière de la vérité pleinement reconnue, la foi et la culture moderne ? À cette question dont il sent plus que tout autre l'urgence, notre auteur ne se contente pas de répondre en invoquant le passé, pour l'ériger en modèle face aux requêtes du présent, ou de renvoyer tout simplement à une « *philosophia perennis* ». Un vrai humanisme eschatologique s'exprime en des formes culturelles particulières, même s'il n'est enfermé en aucune d'entre elles. Tout en sachant que le mystère du Christ ne trouvera jamais aucune représentation définitive, les chrétiens doivent tâcher de le découvrir en toutes les cultures humaines, convaincus dans la foi que tous les peuples, tous les hommes, se prêtent à l'exprimer également, ensemble ou à leur tour. Il est donc nécessaire de discerner, dans la culture moderne, ce qui peut être la figure ou en tout cas le germe d'un pareil humanisme, et ce qui, à l'inverse, ne fait que prolonger les tendances mortifères contre lesquelles Newman avait dramatiquement mis en garde.

28. *Humain ou chrétien*, p. 101-102. L'auteur ne s'y réfère pas à des textes particuliers de l'*Adversus Haereses*, mais les formules sont citées et commentées par H. U. von BALTHASAR dans sa *Théologique* (*Theologik* III, 1987, p. 153).

THÈME Jacques Servais

La voie de l'imagination et de la « poésie cosmique »

« *Myself and my Creator.* » La conscience, le grand maître intérieur, implique un rapport entre l'âme et quelque chose d'extérieur, ou mieux transcendant, « la pensée de deux et simplement deux êtres absolus et lumineusement évidents par eux-mêmes » : « notre âme elle-même et le Dieu qui l'a faite »²⁹. Entre le Créateur qui « se communique lui-même à l'âme fidèle, l'embrassant dans son amour et sa louange », et la créature qui le laisse « agir immédiatement avec elle »³⁰, il y a néanmoins toujours, pour Newman comme pour les grands spirituels tel saint Ignace de Loyola, le monde, le monde tel que Dieu le fait pour chacun comme s'il était seul à y vivre avec lui³¹, le *cosmos* en tant que tout unifié, donné immanquablement dans l'expérience subjective. Le *cogito*, la présence de la conscience à elle-même, est indissolublement la conscience de la totalité des choses, la perception vive que le cosmos non moins que l'âme elle-même a son origine dans la bienveillance créatrice et possède en même temps un destin eschatologique. L'homme accède à son authentique liberté là où il se découvre donné à lui-même par un Créateur qui, en même temps qu'il le fait être, lui offre le monde tout entier en lequel il peut se déployer, et se comprend comme *capax finiti et infiniti*, appelé à se réaliser à travers l'offrande de lui-même en et par delà ce monde.

Pour sa part, Bouyer est persuadé que l'humanisme chrétien refléurit au contact du « sacré », terme par lequel il désigne « tout ce qui apparaît, en ce monde, et spécialement dans la vie de l'homme, comme signe révélateur de l'existence, de la présence, de l'activité

29. J. H. NEWMAN, *Apologia*, 4, et *Parochial and Plain Sermons*, 12, cités dans *Cosmos*, p. 21.

30. SAINT IGNACE DE LOYOLA, *Exercices spirituels*, n° 15.

31. *Cosmos*, p. 11, renvoyant à Julien Green (sur ce dernier, voir : « Le Journal de Julien Green », in *La Vie spirituelle* 101 [1959], p. 63-67). « Regarder comment Dieu habite dans les créatures : dans les éléments en leur donnant d'être, dans les plantes en les dotant de la vie végétale, dans les animaux en les dotant de la sensation, dans les hommes en leur donnant de comprendre ; et ainsi à moi, me donnant d'être, me dotant de la vie, de la sensation, et me faisant comprendre ; de même en faisant de moi son temple, puisque je suis créé à la ressemblance et à l'image de sa divine Majesté », SAINT IGNACE DE LOYOLA, *Exercices spirituels*, n° 235.

L'humanisme eschatologique de Louis Bouyer

de Dieu »³². Or c'est précisément ce domaine du sacré que tend à rejeter notre civilisation axée sur le progrès matériel. S'appuyant sur les analyses perspicaces de Jacques Ellul³³, il distingue, dans la civilisation technologique, les signes avant-coureurs d'une crise due au développement affolé d'une technique qui, bonne en soi, a perdu de vue sa finalité humaine. « Le développement de la technique auquel nous avons assisté dans la société moderne [...] révèle, peut-être mieux que tout, comment le dessein d'autonomie radicale, chez l'homme, de recentrement universel de la réalité sur soi, n'a d'autre effet que de le réduire à l'esclavage finalement démoniaque, lequel fait de lui non plus un homme mais une chose³⁴. » Dans le vortex de cette civilisation exclusivement technologique iront se noyer tout à tour, sans aucun fruit durable, toutes les cultures fondées sur autre chose que l'argent. Une culture, en effet, pour rester vivante, « doit garder la continuité de son développement, et, pour ce faire, il ne faut pas seulement qu'elle plonge ses racines dans l'espace mais qu'elle baigne dans le temps où ceux qui ne pourront être ses réels bénéficiaires sans contribuer à son développement ont eux-mêmes à vivre. Faute de cela, la culture qui devait préserver la qualité de la vie, tombe à son tour dans le quantitatif et ne fait qu'en aggraver le poids étouffant »³⁵.

Est-ce à dire qu'on ne puisse trouver, dans notre temps, les semences d'un humanisme attestant la vocation eschatologique de l'homme? Loin s'en faut! La rénovation en cours, Bouyer la voit pointer avant tout dans la poésie cosmique telle que la pratiquent des Baudelaire, Nerval, Claudel, mais surtout, dans la foulée du « précurseur » Henry Vaughan, le poète métaphysique du XVII^e siècle

32. « Note sur le sacré », in *Le Ministère sacerdotal. Rapport de la Commission Internationale de Théologie*, Paris, 1971, p. 31-33.

33. Jacques ELLUL, *La Technique et l'enjeu du siècle*, Paris 1954, cité dans *Cosmos. Le Monde et la gloire de Dieu*, Paris, 1982, 205, n° 25.

34. *Cosmos*, p. 254.

35. *Cosmos*, p. 208. « La marque de cette dégénérescence en profondeur de la culture », explique encore Bouyer, « c'est un art foisonnant, à la poursuite effrénée, mais de plus en plus vaine, d'une originalité, d'une créativité qui s'épuise en une production torrentielle, mais où la quantité sans cesse accrue, à un rythme toujours plus précipité, ne parvient pas à cacher la stérilité intime. Là aussi la machine a comme envahi la corporéité de l'esprit et celle-ci ne fait qu'achever de perdre, dans cet écoulement sans but ni raison, ce qui lui restait d'âme » (*ibid.*, p. 210, renvoyant à un diagnostic très pertinent de Boulgakoff).

THÈME Jacques Servais

anglais, des auteurs romantiques anglo-saxons comme Coleridge, Wordsworth, Shelley ou Keats. Dans leur approche poétique de la réalité, il perçoit les voies à travers lesquelles l'homme moderne est amené, de nouveau, à « voir dans le monde l'œuvre et le signe permanent de la sagesse aimante de Dieu, ce qui est sa gloire ». Loin d'être quelque chose d'irrationnel, l'imagination est à ses yeux, en effet, « un exercice supérieur de la raison », « une saisie intuitive du sens profond des choses et de l'existence ». Elle « prélude à toute existence vraiment humaine et ne peut cesser de l'englober sans que notre vie cesse d'être ce qu'elle doit être »³⁶. Par sa vision symbolique du monde en Dieu, cette poésie cosmique, expressément religieuse ou non, communique, par l'expérience de participation et d'unité organique, ou mieux spirituelle, qu'elle produit, le pressentiment de ce que nous provenons nous-mêmes de Dieu, que nous avons notre patrie originelle en lui. Avec la saisie intuitive du sens intime des choses et de l'existence qui leur est propre, cette poésie suscite l'émerveillement proprement métaphysique : qu'une réalité créée, dévoilée en sa transparence à son Créateur, puisse nous faire participer à l'incrédible, qu'une réalité effectivement insérée en notre monde, au point d'être toute nôtre, ne cesse pourtant d'être divine en soi. En touchant du doigt ce paradoxe, pour Bouyer « le paradoxe de cet Esprit qui est l'Esprit de Dieu, mais qui se fait l'«esprit» de l'âme »³⁷, l'homme moderne peut regagner « le sens du monde, de la création divine, de son histoire déchue et rachetée, selon la plénitude du dessein créateur et sauveur »³⁸, et par là retrouver le chemin de la louange et de l'action de grâces.

Que la poésie cosmique, plus que nulle autre production actuelle, pose les bases d'un nouvel humanisme eschatologique, Louis Bouyer en était intimement persuadé et il l'a suggéré non seulement en renvoyant aux œuvres de ses amis poètes contemporains T. S. Eliot ou J. R. R. Tolkien, mais en s'adonnant en première personne à l'écriture de romans³⁹. Il faudrait évoquer ici encore un de ses

36. *Cosmos*, p. 264-265.

37. *Introduction à la vie spirituelle*, p. 155.

38. *Église*, p. 9.

39. Outre les livres, mentionnés par Jean DUCHESNE (« Qui a encore peur de Louis Bouyer ? », in *Communio* 30 [2005] 83), publiés sous les noms de Louis LAMBERT (*Prélude à l'Apocalypse ou les derniers chevaliers du Graal* [1982]) et Prosper CATELLA (*Les Hespérides* [1985]), il faut signaler les romans de jeunesse, parus eux aussi sous pseudonymes : J. THOVENOT, *Alceste* (1941) et G. CHARDIN, *Les Eaux belles* (1959).

L'humanisme eschatologique de Louis Bouyer

derniers ouvrages, *Les Lieux magiques de la légende du Graal*, où Bouyer invite son lecteur à le suivre sur les « chemins magiques de Brocéliande », à s'y perdre avec lui pour se retrouver en Avalon, à Glastonbury, aux pieds du tombeau d'Arthur, celui qui « fut Roi et le sera ». L'enjeu du livre, explique-t-il, est de « ressaisir suivant quelle filière, sous l'inspiration fondamentale du *genus loci* [...] certains thèmes les plus originaux de nos légendes, ou mieux originels – au sens le plus précis de ce mot – ont pu d'abord y foisonner, puis se transposer dans une interprétation chrétienne »⁴⁰. Au fond de cette recherche, on trouve une conception de la littérature féérique qui doit beaucoup à ses entretiens avec le professeur d'Oxford. « C'est le privilège et la tâche des bardes et conteurs » comme lui, dit-il, « de nous faire redécouvrir, ou tout au moins pressentir à nouveau, ces virtualités d'une création que nous [hommes pécheurs, venus après l'Incarnation] avons comme étouffées dans l'œuf. Et quand la Parole même qui l'avait projetée avec nous dans l'existence s'est faite homme, de notre propre humanité déchue et de ce fait déçue, pour rendre vie à ce qui paraissait mort à jamais, ces diverses sortes de poètes, loin de se voir solennellement suspendus de leurs fonctions, se trouvent préposés à une tâche autrement rémunératrice que celle de repérer les vestiges possibles du paradis perdu. Ce n'est rien de moins ni rien d'autre que d'esquisser la figure même du paradis retrouvé »⁴¹. La descente de grâce du Verbe éternel dans notre temporalité close accomplit notre passage définitif, en sa chair, à la vie immortelle du Dieu transcendant. Avec le christianisme, on assiste à « une reprise et à une réanimation des figures mythiques » ou plus exactement à « une individualisation du mythe humanisé, pour dire maintenant une divinisation de l'humain qui n'abolit pas mais parfait son existence distincte »⁴². Par sa réécriture dans un registre chrétien, la figure mythique s'élargit d'une part à l'horizon messianique-eschatologique, et se restreint d'autre part, en se concentrant au maximum dans un terroir bien déterminé.

Au fondement de sa conception de l'humanisme eschatologique, Bouyer a posé, dès ses premiers essais, une conviction qui l'accompagnera tout au long de sa vie. Loin de constituer un monde à part, le sacré proprement chrétien établit « la communication, accessible à la seule foi, entre la vie du Christ, dans ce qu'elle a d'unique,

40. *Lieux magiques*, p. 11. Voir *Métier*, p. 255-263.

41. *Lieux magiques*, p. 78.

42. *Lieux magiques*, p. 40-41.

THÈME _____ **Jacques Servais**

le monde nouveau où la résurrection l'a fait entrer, et notre vie tout entière transfigurée par la sienne, à sa propre image, dans un monde promis au jugement de la Croix et à la métamorphose finale de la Parousie»⁴³. La singularité incomparable de la figure de Jésus s'allie indissolublement à l'universalité de son appel : « Ma volonté est de conquérir le monde entier et tous les ennemis et d'entrer ainsi dans la gloire de mon Père...⁴⁴. » Le théologien a entendu cet appel à suivre le Christ dans la peine et il l'a mis en œuvre en fils de saint Philippe Néri, en cherchant dans le monde, et en particulier dans le monde contemporain, les semences de l'Esprit qui confère à l'unicité de la figure du Christ sa signification universelle dans l'Église et dans l'histoire. C'est dans les « pressentiments de l'Esprit »⁴⁵ et, en l'ère chrétienne, dans ses percées à travers « l'inspiration mythopoétique »⁴⁶ des œuvres d'imagination, qu'il repère, en dehors des confins de l'Église, la Sagesse naturelle-surnaturelle de Dieu répandue sur le monde. Pour lui, cette Sagesse créée, personnifiée, qui dit le dessein de Dieu sur l'univers, s'identifie en fin de compte avec la création glorifiée, avec la réalité totale du monde créé, destinée à s'associer à la vie de Dieu tel qu'il existe de toute éternité en lui-même, quand le Verbe fait chair, descendu du Ciel, l'aura pleinement assumée et ramenée au Père par la puissance du Saint Esprit.

Jacques Servais, né en 1949, entré dans la Compagnie de Jésus en 1967, est professeur de théologie à l'Université Grégorienne et dirige à Rome le *Centre Balthasar*. Il est président de l'Association Lubac-Balthasar-Speyr, créée en 1991 sous le patronage de J. Ratzinger. Diverses publications sur J. H. Newman, H. U. von Balthasar et M. Blondel.

43. « Note sur le sacré », *op. cit.*, p. 33.

44. Saint IGNACE DE LOYOLA, *Exercices spirituels*, n° 95.

45. *Consolateur*, titre du chapitre II de la Première partie.

46. *Consolateur*, titre du chapitre XVIII de la Deuxième partie.

Communio, n° XXXI, 4 – juillet-août 2006

Jean-François THOMAS

Notes sur le sacré et la liturgie chez Louis Bouyer et Joseph Ratzinger

LES pages qui vont suivre n'ont pas d'autre prétention que de proposer un ensemble de considérations qui ne proviennent pas de la plume d'un théologien, d'un spécialiste des auteurs en question ou de la notion de sacré, mais de notes tirées de lectures, au hasard de visites dans les bibliothèques, et qui reposent sur une conviction sacerdotale de fond : la crise majeure et terrifiante traversée par l'Église depuis plus de quarante ans ne sera surmontée que par un retour au sacré, dont la liturgie est l'expression éminente. Une telle affirmation peut être aussitôt taxée de réactionnaire, de conservatrice, de rigarde ou d'intégriste.

Les deux théologiens qui nous occupent n'ont pas échappé et n'échappent point à ce genre de critique lancée par ceux-là mêmes qui ont remplacé leur catéchisme par la tolérance. Il nous semble plus fructueux de nous mettre attentivement et humblement à l'écoute de ces deux voix souvent concordantes afin de mieux saisir ce qu'est l'essence d'une liturgie catholique.

Préambule

Rendre hommage à Louis Bouyer en accompagnant sa pensée de celle de Joseph Ratzinger, aujourd'hui Benoît XVI, est aussi souligner à quel point l'éminent théologien français fut, de par sa culture encyclopédique, en symbiose avec des penseurs divers, dont certains d'Allemagne, et surtout comment il chemina en des périodes

THÈME _____ *Jean-François Thomas*

ecclésiales troublées avec le futur Pape dans la création même de *Communio*. Le cardinal Ratzinger soulignait justement ce fait dans une de ses conférences de 2002 lors du Congrès eucharistique de Bénévent¹. Rappelant l'origine de *Communio*, il cite les noms d'Henri de Lubac, Hans Urs von Balthasar, Louis Bouyer et Jorge Medina. Et il continue en soulignant que l'Église n'est pas d'abord *concilium*² mais *koinonia*, non pas simplement horizontale mais d'abord verticale puisque la *communio* s'enracine en premier lieu dans le Saint Sacrement de l'Eucharistie³.

Comment aspirer à une véritable communion, avec Dieu et avec autrui si la liturgie n'est plus comprise comme « l'expression traditionnelle du mystère chrétien dans toute sa plénitude de source jaillissante »⁴? Louis Bouyer, zélé pour l'édification de la *communio*, constate que l'instrument a disparu ou a été singulièrement défiguré : « ... Il faut dire les choses sans ambages : il n'y a pratiquement plus de liturgie digne de ce nom, à l'heure actuelle, dans l'Église catholique. La liturgie d'hier n'était plus guère qu'un cadavre embaumé. Ce qu'on appelle liturgie aujourd'hui n'est plus guère que ce cadavre décomposé⁵. » Dans sa première œuvre magistrale qui suivit de peu sa conversion au catholicisme, il avait averti : « Gardons-nous donc contre la tentation de substituer à la liturgie vivante une reconstitution archéologique. Mais sachons retrouver, dans les sources historiques de notre liturgie présente, l'inspiration qui nous permettra de lui rendre, adaptée à notre temps, la chaude atmosphère de la vie. Alors les plis cassants de sa robe hiératique retrouveront leur antique souplesse et les traits raidis de son masque impassible se fondront dans la lumière d'un divin sourire⁶. » Ce divin sourire promis par une liturgie respectueuse du sacré est le signe que ce qui est en jeu est bien la relation d'amour entre Dieu et l'homme. L'abandon de la tradition vivante ne précipite pas la

1. « Eucharistie-Communio-Solidarité » dans *Chemins vers Jésus*, Éd. Parole et Silence, Paris, 2004, 170 p., p. 110-132.

2. Joseph RATZINGER présente alors une critique de la vision de Hans Küng dans son livre *Strukturen der Kirche* 1962. La revue *Concilium* est née en 1965.

3. *Chemins vers Jésus*, p. 119.

4. Louis BOUYER, *La décomposition du catholicisme*, Aubier-Montaigne, Paris, 1968, 153 p., p. 145.

5. *Ibid.*, p. 144.

6. Louis BOUYER, *Le Mystère pascal*, Éd. du Cerf, Paris, 1947, 472 p., p. 98.

Notes sur le sacré et la liturgie...

communion, elle en précipite au contraire l'impossibilité majeure. Certains hommes d'Église, à la suite du monde, ont dangereusement remplacé la continuité vivante par le changement, le mouvement chaotique, les vents contraires⁷, abandonnant toute référence au passé, à ce qui provient de la Révélation. Les croyants sont tributaires du culte qui les a précédés qu'ils reçoivent comme un héritage de vie. « La liturgie, c'est la vie de prière et d'adoration d'une communauté unique : le Corps mystique du Christ, qui progresse à travers l'histoire à partir d'une source unique, l'enseignement et l'action salvatrice de Notre Seigneur, toujours actifs en nous grâce à l'Esprit saint⁸ », écrit Louis Bouyer.

En amont : le sacré

Louis Bouyer a toujours soutenu que la réalité du sacré ne pouvait être comprise dans sa diversité et complexité que par une étude phénoménologique sur la base d'une histoire comparée des religions. Il consacrera, entre autres écrits, tout un volume à cette question⁹. Ses auteurs de référence à ce sujet sont R. Otto, G. Van der Leeuw, Mircea Eliade.

La séparation, opérée par le protestantisme d'Albert Ritschl et les disciples de Karl Barth, puis par un certain catholicisme, entre foi et religion, entre transcendance et immanence, entre la grandeur de Dieu et la réalité de la création, conduit à une « athéologie », à un naturalisme radical, à un théisme « acosmique » qui rejettent Dieu. Le désir d'obtenir un christianisme tel, purifié de ses éléments humains, ne permet plus au divin de trouver là où se reposer. Or, rien de plus essentiel au christianisme que d'être la réconciliation, selon les mots de saint Paul, de l'homme avec Dieu que Dieu lui-même opère¹⁰.

Le sacré précède le religieux, lui permet d'être car il est la manifestation rémanente de la présence, de l'activité de Dieu, signe

7. À ce sujet voir par exemple les analyses de Philippe MURAY dans les volumes de ses *Exorcismes spirituels*, Les Belles Lettres.

8. Louis BOUYER, *Architecture et Liturgie*, Éd. du Cerf, Paris, 1991, 108 p., p. 11.

9. *Le Rite et l'Homme*, Éd. du Cerf, Paris, 1962, 308 p.

10. Voir *Le métier de théologien*, Entretiens avec Georges Daix, Éd. Ad Solem, Genève, 2005, 312 p., p. 98 s.

THÈME _____ *Jean-François Thomas*

révélateur de son existence. Il est donc essentiel au religieux, unité de toute notre existence dans notre relation au monde, qui a sa source directement en Dieu : « Refuser le sacré, c'est refuser à Dieu toute possibilité de se manifester dans le monde qu'Il a créé. Vouloir donc un christianisme où toute sacralité serait dépassée ou abolie, c'est vouloir un christianisme où Dieu ne serait plus nommé ni nommable ni exprimable, fût-ce par simple allusion. Qu'on le veuille ou non, le rejet du sacré aboutit donc à ce qu'on a appelé la "mort de Dieu", mais qu'il faudrait appeler tout simplement "l'oubli de Dieu"¹¹. »

Transfiguration du sacré païen, le sacré hébreu, puis le sacré chrétien rétablissent l'union perdue entre Dieu et l'homme. Nous sommes là dans un domaine qui échappe à ce qui est passager, d'où la nécessité de maintenir la stabilité de la liturgie, qui exprime ce qui est inaliénable dans la relation entre le Créateur et ses créatures. Joseph Ratzinger déclarait à ce sujet : « La liturgie n'est pas un *show*, un spectacle qui ait besoin de metteurs en scène géniaux ni d'acteurs de talent. La liturgie ne vit pas de surprises "sympathiques", de "trouvailles" captivantes, mais de répétitions solennelles. Elle ne doit pas exprimer l'actualité et ce qu'elle a d'éphémère, mais le mystère du Sacré¹². »

Comme le langage du sacré naturel chrétien a été capable de dire des choses jamais dites jusque-là, ce langage ne peut pas être transformé au gré des humeurs et des modes, sinon c'est toute la compréhension du mystère divin et de son lien avec l'homme qui en pâtit. Bouyer et Ratzinger ne croient pas au bénéfice de la démythologisation prônée par Bultmann. La Parole divine, qui ne peut s'exprimer qu'humainement, fait éclater le mythe (dont l'utilité fut grande pour garder au cœur de l'homme la nostalgie de ce qu'il avait perdu lors de la chute) et le refond de façon radicale¹³. La Révélation utilise les mêmes mots mais fait apparaître quelque chose de radicalement nouveau, comme le grand poète est capable de faire jaillir du vocabulaire courant des images inspirées. Aussi les symboles et les rites chrétiens reprennent-ils ce qui les a précédés mais ils sont chargés de

11. *Ibid.*, p. 103.

12. *Entretien sur la foi*, avec Vittorio MESSORI, Fayard, Paris, 1985, 252 p., p. 150.

13. Voir notamment Mircea ELIADE, *Aspects du mythe*, Gallimard, Paris, 1963 et *Le sacré et le profane*, Gallimard, Paris, 1963 ; Rudolf OTTO, *Le sacré*, Payot, Paris, 2001.

Notes sur le sacré et la liturgie...

la plénitude de la réalité. Le mythe peut être faussé dans l'interprétation qu'il donne de la réalité, mais les symboles qu'ils utilisent demeurent. La pensée humaine n'est donc pas uniquement rationnelle, mais aussi symbolique¹⁴.

Bouyer remarque que les Pères de l'Église ont grandement fait profit de la pensée symbolique, ce qu'Hugo Rahner appelait la « théologie nautique¹⁵ », à savoir l'assimilation chrétienne des symboles contenus dans les poèmes homériques. À leur suite, Louis Bouyer cherchera dans les mythes ce qui peut être éclairé chrétiennement¹⁶. C'est pour lui une condition essentielle afin d'échapper au déchirement humain entre Dieu et le péché. Le refuser c'est s'exposer au Mal en faisant comme s'il n'existait pas et l'épouser en se divinisant, comme ce qui advint avec le communisme et le nazisme : « L'homme ne peut pas ne pas vivre dans un monde de symboles car telle est sa situation d'être spirituel immergé dans le cosmos. Si on lui refuse les mythes vraiment fondamentaux et explicitement religieux qui, une fois refondus, seront comme des pierres d'attente pour l'arrivée au christianisme, alors il produira des mythes démoniaques, ceux de sa propre divinisation, obtenue par sa propre force et l'éviction de Dieu¹⁷ » avertit Bouyer. Celui qui prétend s'affranchir du mythe, de ce que le mythe contient de sain pouvant dévoiler le saint, se condamne à refuser le sacré, à repousser le divin, à ne pas accepter la Révélation. La puissance diabolique prend le dessus. Telle est la situation du monde contemporain qui a rejeté le mythe et le sacré et qui est dès lors envahi par un retour du mythe dans ce qu'il possède de plus primaire et démoniaque¹⁸. Louis Bouyer ne cache pas son inquiétude face à ce mouvement qui touche aussi l'Église de l'intérieur : « Ceux qui prétendent l'humaniser (l'Église) en la détachant du sacré, du religieux, de la transcendence, la livrent en fait à ce repliement sur soi qui est l'essence

14. Voir la position de Whitehead à ce sujet.

15. Dans *Mythes grecs et mystère chrétien*.

16. D'où sa passion pour le mythe du Saint-Graal et son amitié avec J. R. R. TOLKIEN, auteur du *Seigneur des anneaux*, Christian Bourgois, Pocket, Paris, 1973, 3 volumes.

17. *Le Métier de théologien*, p. 117. Des théologiens comme les cardinaux Hans Urs von Balthasar et Jean Daniélou partagent le même souci.

18. Halloween est un exemple de cette revanche du mythe néfaste. La réponse n'est pas d'utiliser les mêmes moyens et ficelles inversées (Holy Win), ce qui est entrer dans le jeu de l'Adversaire, mais de réintroduire le sacré par la liturgie.

THÈME _____ *Jean-François Thomas*

même du péché dont l'aboutissement, lorsque l'occlusion est complète, est la damnation...¹⁹»

Avant d'atteindre l'abîme dont parle Bouyer, la conséquence pratique visible est le nivellement des actes liturgiques réduits à des auto-célébrations qui ne se différencient plus de la multitude des « fêtes » instituées par une société qui désire combler son vide métaphysique et religieux²⁰.

Le cardinal Ratzinger commentait sévèrement : « Une certaine liturgie post-conciliaire, devenue opaque et ennuyeuse à cause de son goût pour le banal et le médiocre, au point de donner le frisson...²¹. » Le culte qui provoque un tel tremblement d'horreur n'a plus guère de lien avec le sacré ; il est le culte de l'homme par lui-même. Le culte introduit Dieu dans l'ordre social qui, sans lui, diminuerait l'homme²². Telle est l'expérience du peuple d'Israël dont le culte dépasse l'acte liturgique et ordonne l'existence humaine dans sa totalité, la préparant déjà, l'introduisant dès maintenant, à une anticipation de la vie future et éternelle. Cette ouverture vers le ciel donne son envergure à la vie présente. Sans elle, l'existence serait emmurée, vide, désespérante. Et lorsque le culte tombe dans l'aberration de l'adoration du veau d'or, il y a apostasie puisqu'il est un culte qui n'est pas reçu d'en-haut mais qui se crée lui-même, se célèbre avec délectation et se déclare tout-puissant. Joseph Ratzinger, l'appliquant à nos dérives contemporaines au sein de l'Église, note : « Le récit du veau d'or constitue sans doute un avertissement : il dissuade de toute forme de culte arbitraire et égocentrique, où il ne s'agit finalement plus de s'approcher de Dieu mais de se fabriquer de toutes pièces un monde alternatif. À ce stade, la liturgie n'est plus qu'un jeu²³ vide de contenu. Pire encore, c'est une apostasie sous le manteau du sacré. Que peut-il en résulter si ce n'est un

19. *Le Métier de théologien*, p. 119.

20. Fêtes de la musique, *rave parties*, techno parades, gay prides, festivals à tous les coins de rue, journées à thèmes... le tout glissant dans une vulgarité attristante et le désir d'en finir avec le silence, l'ordre, le sacré.

21. *La Célébration de la foi : essai sur la théologie du culte divin*, Téqui, Paris, 1985.

22. Voir Joseph RATZINGER, *Chemins vers Jésus*, p. 121 et aussi Henri de LUBAC, *Catholicisme. Les aspects sociaux du dogme*, Éd. du Cerf, Paris, 1937, 393 p.

23. Sur le thème du jeu dans la liturgie se rapporter à Romano GUARDINI, *L'esprit de la liturgie*, 1918.

Notes sur le sacré et la liturgie...

sentiment de frustration, une sensation de vide – très éloignés de l'expérience libératrice qui toujours se produit lors de la véritable rencontre avec le Dieu vivant²⁴. »

Dans l'Histoire sacrée, trois étapes ont été repérées par les Pères lisant les Saintes Écritures²⁵ : de l'ombre à l'image, puis de l'image à la réalité. Nous situant entre l'image et la réalité, nous avons besoin des symboles qui nous relient à ce qui est en même temps déjà présent et encore caché en partie. Voilà pourquoi nous avons encore besoin, aveugles partiels que nous sommes, d'un lieu sacré, d'un temps sacré, de signes, de symboles car ce sont eux, images, qui nous entrouvrent les cieux. Joseph Ratzinger compare ce moment à la marche du Bon Pasteur qui nous a pris sur ses épaules et qui nous ramène à la Patrie perdue : « La liturgie accomplit le renversement de l'*exitus* au *reditus*, de la dispersion au recueillement, de la descente de Dieu à notre ascension. Grâce à elle, le temps terrestre entre dans le présent du Christ. Elle est le grand tournant dans le processus de la rédemption. Le berger prend la brebis perdue sur ses épaules et la ramène à la maison²⁶. »

Une telle conception s'éloigne radicalement des théories sociologiques de la religion développées par Lévy-Bruhl et Durkheim²⁷. Le mythe et les symboles qui introduisent peu à peu au sacré ne sont pas d'abord étiologiques mais bien culturels. Le rite n'est pas une action artificielle, en dehors de la vie rationnelle et de la vie tout court, mais il est essentiellement vital, donnant son sens à l'existence, découvrant la présence de Dieu à l'homme, à l'univers, et ainsi la présence de l'homme au cosmos²⁸. Louis Bouyer conclut en affirmant : « C'est pourquoi le sacré, c'est-à-dire tout ce qui évoque en ce monde la mystérieuse réalité divine, doit être considéré comme à l'origine des efforts de l'homme aussi bien pour concevoir sa situation dans le monde que pour s'y établir : se rendre maître de

24. Joseph RATZINGER, *L'esprit de la liturgie*, Ad Solem, Genève, 2001, 184 p., p. 20.

25. Saint PAUL, *Galates*, 3. 18,28. Et aussi *Hébreux*, 4.7ss.

26. *Ibid.*, p. 51.

27. Voir du premier *Le Surnaturel et la Nature dans la mentalité primitive*, Paris, 1963, et du second son célèbre *Les Formes élémentaires de la vie religieuse*, PUF, Paris, 1968.

28. Voir à ce sujet les études majeures de E. O. JAMES, *Mythes et rites dans le Proche-Orient ancien*, Paris, 1960 ; Joachim WACH, *Sociologie de la religion*, Paris, 1955 ; C. G. JUNG, *L'Homme à la découverte de son âme*, Payot, Paris, 1962, et bien sûr R. OTTO et Mircea ELIADE.

THÈME _____ *Jean-François Thomas*

sa propre vie en se soumettant à la loi, ou pour mieux dire l'inspiration fondamentale, de toute vie, de tout être²⁹. »

L'essence de la liturgie

La particularité de la théologie chrétienne est d'être eucharistique, ceci contrairement à toutes les autres religions qui opposent toujours l'action de grâces pour les biens reçus de Dieu et la louange vis-à-vis de sa transcendance³⁰. La liturgie révèle donc à l'homme qu'il est adopté par Dieu, ainsi que toute la création. Louis Bouyer souligne : « Son objet (de la prière eucharistique) n'est-il pas que l'homme devienne enfant de Dieu et que tout le cosmos dont l'homme est indétachable, non seulement soit adopté en son Fils unique, mais, si l'on peut dire, épouse en celui-ci sa propre filiation ?³¹ »

Le fruit recueilli est ainsi le plus précieux qui soit. La liturgie est vraiment *catholique*, universelle, embrassant en un même geste hommes et cosmos. La réduire à une action personnelle, indépendante de la tradition à laquelle elle appartient, revient à priver l'univers de ce qui le fait vivre, ni plus, ni moins. Joseph Ratzinger insiste : « La catholicité n'est pas simplement un débordement pléromatique, encore moins un appareil extérieur pour l'organisation de l'ensemble. Elle est une dimension interne centrale du mystère eucharistique lui-même. Et il ne faut pas la séparer de l'apostolicité. La condition de l'apostolicité c'est la catholicité ; le contenu de la catholicité, c'est l'apostolicité³². »

Louis Bouyer et Joseph Ratzinger partagent tous deux la conviction – qui devrait couler de source pour tout croyant mais qui hélas n'est plus une évidence –, qu'on ne dispose pas de l'Eucharistie et de la liturgie comme on veut, sinon le souci de l'unité et de l'universalité disparaît. Lorsqu'on réduit ou évince la dimension catholique de la liturgie, cette dernière ne cesse de bouger, de s'appauvrir, de se transformer en nombrilisme de communautés³³. Le cardinal

29. *Sophia ou le Monde en Dieu*, Paris, Éd. du Cerf, 1994, 212 p., p. 15.

30. Voir Cl. WESTERMANN, *Théologie de l'Ancien Testament*, Genève, 1985.

31. *Ibidem*, p. 197.

32. *Les Principes de la théologie catholique. Esquisse et matériaux*, Téqui, Paris, 1982, 445 p., p. 329.

33. À noter que ce terme est d'un emploi récent dans le catholicisme (à partir de l'époque du concile de Vatican II qui, lui, n'en parle presque pas, sauf parfois

Notes sur le sacré et la liturgie...

Ratzinger poursuit : « L'Eucharistie devient alors un repas communautaire, le lieu où se réalise la communauté en y trouvant le symbole de l'action réciproque de ses membres (...) En même temps que la sacramentalité, la sacralité apparaîtra vite comme une notion choquante, et on voit se dessiner en fait, en lieu et place du service sacramentel, une organisation qui décide d'elle-même et ne peut plus alors proposer que des fonctions et non plus de véritables vocations. Le danger s'avère alors menaçant de voir la communauté se muer en un simple club³⁴. »

Méditant sur la signification symbolique et artistique de la chaire de saint Pierre du Bernin dans la basilique du Vatican, alors qu'il n'est pas encore Souverain Pontife, Joseph Ratzinger insiste sur le fait que l'Eucharistie constitue le fondement de l'Église et que l'ordre, comme l'amour, lui est inhérent. Cet ordre présent dans l'Eucharistie est même, selon lui, le « noyau dur » de l'ordre de l'Église. La chaire de saint Pierre renvoie à cette unité de l'ordre et de l'amour présidant à la sainte liturgie : « Elle indique que la messe est au centre même de l'Église, que l'Église ne peut faire qu'un avec le Christ crucifié eu "égard" à la communauté qu'elle forme avec lui. Son unité ne saurait être garantie par une quelconque disposition organisationnelle (...) L'Église n'est pas gouvernée par des décisions à la majorité, mais par la foi qui mûrit dans la rencontre eucharistique avec le Christ³⁵. » Et plus loin, il ajoutera que le trône de l'Eucharistie n'est pas un trône de domination mais la chaise inconfortable du service avant de conclure par ces lignes : « (...) La Messe peut être comparée à la lumière éternelle pénétrant dans notre monde et comme le son de la joie de Dieu retentissant ici bas. C'est en même temps la manière que nous avons de venir toucher l'éclat réconfortant de cette lumière à partir de la profondeur de nos interrogations et de nos troubles. La Messe est l'échelle menant de la foi à l'amour et ouvrant ainsi le regard sur l'espérance³⁶. »

Louis Bouyer, quant à lui, utilise la Parole de l'enfant prodigue pour illustrer le mouvement qui nous porte à la liturgie. Tout chrétien ne vit que pour ce retour au Père. La Messe est ce qui dresse devant

dans les derniers textes), car il avait été utilisé par Luther pour remplacer le terme Église. Le dernier Concile reprend les termes traditionnels d'*Ecclesia universalis*, *Ecclesia localis* et *Ecclesia particularis*.

34. *Ibid.*, p. 329-330.

35. *La gloire de Dieu aujourd'hui*, Parole et Silence, Paris, 2006, 211 p., p. 46.

36. *Ibid.*, p. 48.

THÈME Jean-François Thomas

chaque croyant le mystère de la Parole divine qui le cherche et l'appelle. Et qui le broie pour le recréer dans l'immolation eucharistique, le rendant conforme à la Croix du Christ, le transformant en un autre Christ. C'est ainsi que la Messe est Eucharistie, c'est-à-dire action de grâces exultante, jubilante pour ce retour vers Dieu, pour cette redécouverte de la beauté de la création : « Malgré son aspect initial, fondamental, d'immolation, la Messe ainsi comprise, comme le retour à Dieu enfin réussi de l'humanité prodigue et perdue loin de lui, déborde et ruisselle de joie. C'est en elle, c'est-à-dire en y participant, en y faisant, par une foi vive, rentrer toute notre vie, que nous comprenons comment la liturgie peut dire que *par le bois de la croix, la joie est venue au monde*³⁷. »

Si la liturgie, dans tous ses sacrements, est communion à la Croix du Christ, elle pâtira à chaque fois que la foi christologique devient vague, plonge de nouveau dans quelque hérésie ressortie des placards. Le cardinal Ratzinger pense que le renouveau et la restauration liturgiques passent par la question présente en l'*Évangile* de saint Matthieu : « Qui est pour vous le Fils de l'homme ?³⁸ » Il affirme : « La théologie et la pratique de la liturgie ne peuvent connaître un développement fécond qu'en étroite connexion avec la christologie³⁹. » Il rejoint la conviction de Louis Bouyer citée ci-dessus. L'influence des Lumières amènera peu à peu bien des croyants à ne plus voir que le Christ historique d'hier, écartant saint Paul et même les synoptiques, afin de garder un Jésus véritable qui n'a jamais existé que dans l'abstraction. Le temps n'est pour eux que l'instant qui s'évanouit irrévocablement et rien ne peut être saisi. Or, l'*Épître aux Hébreux* insiste sur le fait que « Jésus est le même, hier et aujourd'hui ; il le sera pour l'éternité⁴⁰ ». Connaître le Christ est donc un chemin qui se déploie dans les trois dimensions du temps. Joseph Ratzinger cite saint Augustin : « Viens au Christ toi aussi... Ne pense pas à de longs voyages... C'est par l'amour seul, non en parcourant les mers, qu'on le rejoint, lui, l'omniprésent. Mais parce que ce voyage comporte suffisamment de vagues et de tempêtes de tentations les plus diverses, pense au crucifié, pour que ta foi puisse monter sur le bois. Alors tu ne sombreras pas...⁴¹ »

37. *Le sens de la vie monastique*, Brepols, Tournai-Paris, 1950, 313 p., p. 293.

38. *Matthieu* 16, 13.

39. *Un chant nouveau pour le Seigneur*, Desclée-Mame, Paris, 1995, 262 p., p. 8.

40. *Hébreux* 13, 8.

41. Cité dans *ibid.* p. 23. *Sermon* 131, 2. *Patrologie Latine* de Migne, t. 38, p. 730.

Notes sur le sacré et la liturgie...

Seule la foi dans ce Christ peut conduire à un sursaut salutaire dans le domaine liturgique. Si le Fils de Dieu n'est pas venu dans le monde pour nous sauver du péché en mourant sur la Croix, si son agonie n'est pas jusqu'à la fin des temps – pour reprendre des termes pascaliens –, alors l'objet premier du culte n'est pas le Dieu de Jésus-Christ, mais le « nous » de ceux qui célèbrent, à commencer par le « moi » du prêtre⁴². Dans une telle liturgie, l'adoration et le sacrifice n'ont plus raison d'être : « Il s'agit (...) pour les participants de s'assurer de leur communauté mutuelle et de sortir ainsi de leur isolement, dans lequel l'existence moderne enferme l'individu. Il s'agit de nourrir des sentiments de libération, de joie, de réconciliation, de dénoncer ce qui est nuisible et de donner des impulsions pour l'action. C'est pourquoi il revient à la communauté de créer elle-même sa liturgie et non de la recevoir de traditions devenues incompréhensibles ; la communauté se représente et se célèbre elle-même⁴³. » Une telle manière de faire est à l'opposé d'une conception de la liturgie telle que celle de Romano Guardini qui la considérait comme la vie devenue art⁴⁴.

Tel est aussi l'esprit qui guidait Louis Bouyer dès 1943, c'est-à-dire juste après sa conversion et un an avant son ordination comme prêtre catholique, dans sa fameuse lettre au Père Pie Duployé o.p, au moment de la fondation du Centre de pastorale liturgique⁴⁵. Il émet le triple souhait de rendre et de cultiver l'intelligence de la liturgie, d'y apporter une explication historique revivifiante et non point fastidieuse ou archéologique et enfin de donner accès à tout le monde spirituel dans lequel elle baigne. Il semble bien que ce triple but n'ait pas été atteint pour des raisons qui tiennent à la crise de l'autorité au sein de l'Église alors que la réforme liturgique était en cours et à la main mise sur la liturgie par des éléments dont le but

42. Sur la christologie voir Joseph RATZINGER, *Introduction to Christianity*, Herder and Herder, New York, 1969, 280 p.

43. *Ibid.*, p. 49. Le cardinal RATZINGER écrira dans *La Célébration de la foi* : « Y a-t-il encore un Rite Latin ? Il n'y a certainement guère de conscience de cela. Pour la plupart des gens, la liturgie apparaît bien plutôt comme quelque chose que chaque communauté individuelle peut arranger. »

44. Voir son *Esprit de la liturgie*.

45. Voir Annexes dans *Le Métier de théologien* p. 273-285. Louis BOUYER, comme l'on sait, quittera par la suite ce groupe lorsque l'idéologie du changement pour le changement, sans lien avec la tradition, s'emparera de ses membres.

THÈME _____ *Jean-François Thomas*

premier était de remplir leur propre agenda et non pas de redonner du lustre à l'œuvre d'art léguée par les siècles de foi. Louis Bouyer constatera tristement au fur et à mesure que les années s'écoulent : « La liturgie catholique a été renversée sous le prétexte qu'elle ne pouvait plus être acceptée par les masses sécularisées⁴⁶. »

Pour un renouveau de la liturgie

Pour les deux théologiens qui nous intéressent ici, il ne fait pas de doute que la liturgie présuppose que le ciel s'ouvre, se déchire, sinon elle n'est qu'un jeu de rôle où il ne se passe rien. La liturgie est un *opus Dei*, agir de Dieu sur nous et avec nous. Romano Guardini soulignait le fait que l'essentiel de la liturgie n'est pas de faire quelque chose, mais d'être. L'activité n'est pas une valeur du tout⁴⁷. Elle cache souvent une interprétation fautive de ce qu'est l'Église. Comme la liturgie doit procéder d'une christologie catholique, elle doit aussi naître d'une ecclésiologie catholique où l'Église n'est pas vue que comme une institution, une bureaucratie culturelle et où le sacerdoce n'est pas considéré comme la monopolisation de privilèges sacrés. Le cardinal Ratzinger écrit : « Si nous voulons que la liturgie survive, voire se renouvelle, il est élémentaire que nous

46. *Religieux et clercs contre Dieu*, Aubier, Paris, 1975, 128 p., p. 12. Un certain artisan du mouvement liturgique en France, le Père Joseph GÉLINEAU s.j., n'hésitait pas à publier dans un ouvrage de la même époque : « Il est nécessaire de le dire sans ambiguïté : le Rite Romain tel que nous le connaissons n'existe plus. Il a été détruit » ; et encore : « La liturgie est un atelier permanent » (*Demain la liturgie*, Paris, 1975, p. 9-10).

47. Voir *L'Église du Seigneur. Méditations*, 1965 qui est son œuvre ultime, la dernière année du concile Vatican II. « (...) Ce qui se passe aujourd'hui ne doit pas conduire à un aplatissement ou à une édulcoration de l'Église, mais nous devons toujours rester clairement conscients que l'Église est *mysterium* et qu'elle est *rocher* », p. 18 et aussi « (...) en dépit de toutes les contingences temporelles, l'Église doit se maintenir inébranlable dans la distinction du vrai et du faux. Parce que seule la vérité et l'exigence de la vérité signifient respect authentique, tandis que se montrer trop accommodant et laisser passer est signe de faiblesse qui n'ose pas exiger de l'homme la majesté du Dieu qui se révèle ; c'est, au fond, mépris de cet homme... » *ibid.* Reprendre aussi dans ce contexte, comme y invite le cardinal Ratzinger, le maître ouvrage du cardinal Henri de LUBAC, *Méditation sur l'Église*, Aubier, Paris, 1953, 334 p., réédité en 1985 chez Desclée De Brouwer.

Notes sur le sacré et la liturgie...

redécouvriens l'Église. J'ajouterai : si nous voulons libérer l'homme de son aliénation, si nous voulons qu'il redécouvre son identité, il est indispensable qu'il redécouvre l'Église, qui n'est pas une institution misanthrope, mais ce nouveau *Nous* hors duquel le *Je* ne peut trouver son enracinement et sa demeure⁴⁸. » En effet, le véritable sujet de la liturgie est l'Église, *communio sanctorum* de tous les temps et de tous les lieux. Aussi, non seulement la liturgie n'est-elle pas créée par l'arbitraire d'un individu ou d'un groupe mais plus profondément encore déploie-t-elle trois dimensions ontologiques, décrites par Guardini et que l'on retrouve dans toute l'œuvre de Bouyer et de Ratzinger : le cosmos, l'histoire et le mystère. Ratzinger constate que la liturgie qui n'est pas enracinée dans ces trois éléments déraile : « La liturgie de groupe (...) n'est pas cosmique, elle tient sa vie dans l'autonomie du groupe. Elle n'a pas d'histoire : ce qui la caractérise c'est précisément l'émancipation par rapport à l'histoire et le faire par soi-même, même si l'on utilise des décors historiques. Et elle ne connaît pas le mystère, parce que tout s'y explique et doit être expliqué. C'est pourquoi le développement et la participation lui sont aussi étrangers que l'obéissance, qui ouvre sur un sens qui surpasse le seul explicable. En lieu et place de tout cela, nous avons maintenant la créativité, qui tente de confirmer l'autonomie de ceux qui se sont émancipés⁴⁹. » La liturgie enracinée dans la christologie et l'ecclésiologie catholiques est le fruit d'un développement historique continu et naturel⁵⁰. Ce processus millénaire a été brisé dans les dérives post-conciliaires : « À la place de la liturgie fruit d'un développement continu, on a mis une liturgie fabriquée. On est sorti du processus vivant de croissance et de devenir pour entrer dans la fabrication. On n'a plus voulu continuer le devenir et la maturation organiques du vivant à travers les siècles, et on les a remplacés – à la manière de la production technique – par une fabrication, produit banal de l'instant⁵¹ ».

Si la christologie et l'ecclésiologie sont ébranlées, la crise de la liturgie ne peut qu'advenir, renforcée encore par le trouble secouant

48. *Un chant nouveau pour le Seigneur*, p. 156.

49. *Ibid.*, p. 158.

50. C'est ce qu'exprimait J. A. JUNGMANN dans *Missarum Sollemnia*, Aubier, Paris, 1951, 3 volumes.

51. Joseph RATZINGER, « L'intrépidité d'un vrai témoin » dans *La réforme liturgique en question* par Mgr Klaus GAMBER, Éd. Sainte-Madeleine, Le Barroux, 1992, 115 p., p. 8.

THÈME Jean-François Thomas

le corps sacerdotal pour lequel la passion de la vérité semble parfois faire défaut. Le cardinal Ratzinger cite Bernanos à ce propos lorsque ce dernier dépeint le personnage de l'évêque Espelette : « La hardiesse de ce prêtre ingénieux n'abuse toutefois personne que lui. Sa lâcheté intellectuelle est immense (...) Hélas ! nul n'est moins digne d'amour que celui-là qui vit seulement pour être aimé. De telles âmes, si habiles à se transformer au goût de chacun, ne sont que des miroirs (...) *Je suis de mon temps*, répète-t-il, et de l'air d'un homme qui rend témoignage à lui-même (...) Mais il n'a jamais pris garde qu'il reniait ainsi chaque fois le signe éternel dont il est marqué ⁵². » Lorsque la souffrance de la vérité est repoussée par un prêtre, une communauté, la liturgie se construit sur du sable et devient mouvante comme lui ⁵³. Lorsque le *Je* du Christ par la personne du prêtre devient simplement le *je* du prêtre qui désire plaire à sa communauté ou bien lui imposer ses vues, le mystère eucharistique est dégradé en spectacle. Le Père Louis Bouyer, avec son humour habituel qui ne lui valut pas que des amis dans le monde, s'écriait : « Que dire alors de ce nouveau type du prêtre-cabotin, attirant toute l'attention sur lui et pérorant comme un vulgaire bistrotier derrière son comptoir (*sic*), pour le bénéfice d'une foule toute passive ? ⁵⁴ » Or la liturgie est école de vérité et elle devrait transformer le prêtre dans les mystères sacrés qu'il célèbre. Le cardinal Ratzinger rappelait à des séminaristes : « Ce qui fait de l'Eucharistie une mission terrifiante, c'est que le prêtre est autorisé à parler avec le *Je* du Christ. Devenir prêtre et être prêtre, c'est avancer constamment sur le chemin de cette identification. Nous n'en aurons jamais fini, mais si nous cherchons cette identification, nous sommes sur la bonne voie : sur la voie qui conduit à Dieu et aux hommes, sur le chemin de l'amour ⁵⁵. » Pour que la liturgie retrouve son caractère sacré, il est nécessaire que le prêtre soit conscient du caractère sacré qui l'investit en dépit de sa faiblesse humaine. Il s'intègre alors, non pas à une communauté particulière soucieuse de son image et de se divertir, mais à la totalité de la contemplation cosmique, celle qui est imprimée sur les façades et les tympans de Moissac, Conques,

52. *L'imposture*, Plon, Paris, 1927, 279 p., p. 100-102.

53. Au sujet de la vérité, voir Joseph RATZINGER, *Fede, Verità, tolleranza. Il cristianesimo e le religioni del mondo*, Cantagalli, Sienne, 2003, 295 p.

54. Postface à *Tournés vers le Seigneur* par Mgr Klaus GAMBER, Éd. Sainte-Madeleine, Le Barroux, 1993, 81 p., p. 68.

55. *Un Chant nouveau pour le Seigneur*, p. 233.

Notes sur le sacré et la liturgie...

Vézelay, Autun, Chartres et bien d'autres, celle qui s'exprime somptueusement dans la liturgie de Byzance et qui s'exprimait encore, il y a peu de temps de cela, dans le Rite Latin ⁵⁶.

Le renouveau spirituel nécessaire de la liturgie passe par un retour au vrai sens et à la réalité de la Tradition. La constitution conciliaire sur la liturgie soulignait le fait que le culte chrétien est la méthode la plus efficace pour enseigner ce qu'est le christianisme ⁵⁷. En effet, tous les sens, et pas simplement l'intelligence, y sont invités et nourris : « (...) dans la liturgie, on ne comprend pas seulement de manière rationnelle, comme lorsque je comprends un cours, mais d'une manière complexe, avec tous les sens, et on est admis à une fête qui n'est pas inventée par une commission quelconque, mais qui vient à moi du plus profond des millénaires, et, en fin de compte, de l'éternité ⁵⁸ » précise Joseph Ratzinger. Mais la pensée y est particulièrement aiguillonnée car la spiritualité et la liturgie ne peuvent être des domaines réservés aux émotions. Louis Bouyer souligne le danger qui guette un culte faisant fi de l'intelligence : « L'effort pour faire une liturgie vivante abandonne non seulement la Tradition, mais aussi le dogme, la croyance révélée pour susciter des émotions en intéressant l'homme simplement à ses perspectives humaines, terrestres, et en ne voyant en Dieu que le moyen de galvaniser, d'auréoler d'un prestige nouveau, d'un éclat nouveau, la simple conscience que l'homme prend de lui-même et de ses possibilités ⁵⁹. »

Voilà pourquoi rien n'est neutre dans l'utilisation liturgique de la langue, du vocabulaire, des symboles, de l'architecte, de la musique, des arts plastiques, de l'orientation dans l'espace, du silence, de la parole... Ces notes n'ont pas pour objet de présenter les développements de Joseph Ratzinger et de Louis Bouyer quant à ces problèmes spécifiques, cruciaux pour une célébration vraiment sacrée.

56. Voir Louis BOUYER, *Cosmos. Le monde et la gloire de Dieu*, Éd. du Cerf, Paris, 1982, 397 p., p. 325.

57. Voir *Constitutio De Sacra Liturgia*, 2 et *Catéchisme de l'Église catholique*, 1074.

58. *Le sel de la terre. Le christianisme et l'Église catholique au seuil du troisième millénaire*, Flammarion-Éd. du Cerf, Paris, 1997, 278 p., p. 170.

59. *Le Métier de théologien* p. 148. Louis BOUYER est ici en désaccord avec Jacques et Raïssa MARITAIN, *Liturgie et contemplation*, Desclée de Brouwer, Bruges, 1959, 98 p. Voir aussi Louis BOUYER, *Introduction à la vie spirituelle. Précis de théologie ascétique et mystique*, Desclée de Brouwer, Tournai, 1960, 320 p.

THÈME _____ *Jean-François Thomas*

Il suffit de consulter leurs nombreux et éclairants écrits sur le sujet. Un élément essentiel est bien sûr l'orientation de la célébration, toujours tournée vers la présence de Dieu. La direction de l'autel révèle, plus encore que la langue utilisée, la théologie sous-jacente. Il n'est pas étonnant que l'ouvrage du grand liturgiste Klaus Gamber, *Tournés vers le Seigneur !*, soit préfacé par le cardinal Ratzinger et postfacé par le Père Bouyer⁶⁰. Ce dernier inspira d'ailleurs Gamber, comme il est repris aussi par Ratzinger, pour certains de ses ouvrages comme par exemple *Architecture et liturgie*⁶¹.

L'adhésion de Louis Bouyer et de Joseph Ratzinger au mouvement liturgique en France et en Allemagne fut rapidement tempérée, puis atterrée, par les réformes instituées et les mises en pratique. Tous deux dénoncèrent très tôt les dérives provenant des travaux des commissions et des centres « spécialisés ». Ils furent des pionniers pour réclamer un mouvement liturgique capable de corriger les erreurs du mouvement liturgique ! Le cardinal Ratzinger avoue qu'il éprouva, bien avant le dernier Concile, une réserve vis-à-vis du rationalisme et de l'historicisme de certains représentants de la réforme liturgique. Conquis par le contenu de la constitution conciliaire sur la liturgie – alors qu'il était conseiller théologique du cardinal Frings –, il fut surpris et inquiet de la tournure quasi immédiate prise par la liturgie dans son application post-conciliaire : « Je ne pouvais prévoir que les aspects négatifs du mouvement liturgique réapparaîtraient de plus belle, conduisant tout droit à l'autodestruction de la liturgie⁶². »

La liturgie, dans son état actuel – qui n'est pas irréversible –, est sans doute une des marques les plus visibles de l'enlèvement de l'espérance et de l'amour qui touche le monde contemporain et par ricochet l'Église elle-même. Saint Paul parlait de la tristesse de ce monde conduisant à la mort⁶³, les Pères du désert combattirent l'acédie qui ronge le cœur et saint Thomas d'Aquin parle d'une indolence métaphysique qui est plus qu'un manque de goût mais plutôt le rejet de ce qui est bon et beau. Et le Docteur angélique de nommer les filles de l'indolence : désespoir, agitation vagabonde de l'esprit, verbosité, curiosité, inquiétude intérieure, instabilité du

60. *Op. cit.*

61. *Op. cit.*, et aussi *Le rite et l'homme. Sacralité naturelle et liturgie*, Éd. du Cerf, Paris, 1962, 308 p. Voir Joseph RATZINGER, *L'esprit de la liturgie* et Klaus GAMBER dans ses deux ouvrages cités.

62. *Ma vie. Souvenirs 1927-1977*, Fayard, Paris, 1998, 144 p., p. 68.

63. 2 Corinthiens 7, 10.

Notes sur le sacré et la liturgie...

vouloir et de l'être, torpeur, pusillanimité, rancœur, malice⁶⁴. Voilà une nombreuse famille qui reflète très justement la situation psychologique aujourd'hui la plus répandue en Occident. Ce diagnostic est sévère mais il comporte son propre remède : « Seul le courage de retrouver la dimension divine de notre être et de l'accepter peut redonner une nouvelle stabilité intérieure à nos âmes et à notre société⁶⁵. » Il n'est pas étonnant que dans un tel marasme, alors que les filles de l'indolence ne cessent de nous entraîner dans la danse macabre, la liturgie soit la première à en souffrir. Mais de même, elle peut être un instrument privilégié de guérison si elle aide à diriger son regard vers le sacré. Tradition et renouveau vont de pair : « (...) Vouloir choisir entre les deux ou les opposer c'est exactement faire comme si on voulait qu'un chêne déploie sa ramure en coupant le plus qu'on peut ses racines. C'est au contraire dans la mesure où ses racines sont enfouies très profondément dans la terre que la ramure peut se développer plus amplement⁶⁶ », note Louis Bouyer

Le temps est venu de retrouver ses racines, car toutes ne sont pas mortes et il suffirait qu'elles soient abreuvées pour que le chêne recouvre sa verdure et continue à croître⁶⁷.

Conclusion : dans l'espérance

Le cardinal Hans Urs von Balthasar considérait le christianisme comme la religion du *et*, non point du *ou*, non point pour l'addition de choses qui resteraient extérieures l'un à l'autre ou pour la confusion des identités, mais pour une profonde communion. La liturgie

64. Voir *Somme Théologique* IIa-IIae, q. 35, a. 4 Saint Thomas reprend Cassien, Isidore et Grégoire.

65. Joseph RATZINGER *Regarder le Christ. Exercices de foi, d'espérance et d'amour*, Fayard, Paris, 1992, 154 p., p. 92. Voir le chapitre sur *Espérance et Amour*.

66. *Le Métier de théologien*, p. 81.

67. Les mots de Léon Bloy résonnent ici avec toujours autant de force : « L'Église, ici, n'a besoin d'aucune rigueur. Le néant de ceux qui l'outragent est surabondamment notifié par sa silencieuse et indéfectible présence. Elle est comme Dieu est, simplement, uniquement, substantiellement, et les nouveautés lui sont hostiles. Or c'en est une effroyable que de prostituer sa liturgie. Il n'existe pas de profanation plus grave et celui qui l'ose vient se placer, de son propre mouvement, sous l'anathème. » *La Femme pauvre*, Mercure de France, Paris, 1972, 435 p., p. 227.

THÈME _____ *Jean-François Thomas*

exprime bien ce *et*. En effet, elle est la réconciliation, toujours actuelle et renouvelée de l'humanité et de la divinité du christianisme. Louis Bouyer et Joseph Ratzinger ont su rappeler à l'Église, avec foi et brio, courage et ténacité, au cœur d'une crise sans précédent, qu'elle risquait de perdre son âme en bradant la liturgie, en évacuant le sacré. Chacun dans son domaine et en remplissant la vocation et la tâche qui leur étaient propres, ils n'ont cessé de réveiller notre intelligence, notre conscience. Louis Bouyer a rejoint les vieillards de l'*Apocalypse* et participe désormais, avec la grâce de Dieu, au chœur de la liturgie cosmique, après s'être battu comme Gandalf le Cavalier Blanc de Tolkien. La Divine Providence a placé sur la chaire de saint Pierre, objet de méditation eucharistique du cardinal bavarois, Joseph Ratzinger. Désormais, Benoît XVI est à même de mettre en place les réformes qui s'imposent et qu'il appela de ses vœux dans son œuvre de théologien, dans son cœur de prêtre : « (...) L'Eucharistie est notre terre, elle est devenue notre part, celle dont nous pouvons dire : *Le sort m'a attribué un enclos de délices et mon héritage est magnifique*⁶⁸. »

L'un et l'autre, si proches et si concordants par la pensée, nous offrent les matériaux nécessaires pour restaurer ce que notre manque de foi a défiguré.

Semaine Sainte 2006

Jean-François Thomas, jésuite, né en 1957 à Nancy. Thèse de philosophie à la Sorbonne en 1981 sous la direction de Claude Bruaire. Maîtrise de théologie à Cambridge (États-Unis) en 1988. A enseigné dans divers séminaires et facultés. Depuis 1995, il s'occupe à Manille des enfants des rues, bidonvilles, chiffonniers (Tulay ng Kabataan Foundation), où il enseigne aussi la philosophie à l'Atheneo Manila. Publications : *Souffrance et malheur chez Simone Weil et Edith Stein* (Culture et Vie, Breepols), *L'ardent combat, Comme un bruissement d'ailes* (romans, Éd. du Jubilé).

68. *Le Ressuscité*, Desclée de Brouwer, Paris, 1986, 180 p., p. 175.

Christian VILLENEUVE

Hommage d'un « thésard » à Louis Bouyer

C'EST dès le début de mes études supérieures en théologie que j'eus la chance de découvrir les œuvres du Père Bouyer. J'avais en effet entrepris à ce moment de rédiger un mémoire de maîtrise sur les prières eucharistiques du Missel Romain, et mon directeur de recherche m'avait suggéré, pour commencer ce travail, de lire *Eucharistie*.

Dès les premières pages, je fus emballé par cet auteur qui avait l'art de retrouver l'essentiel des questions surtout quand cet « essentiel » semblait avoir été négligé au fil du temps et qu'on le redécouvrait enfin. Je pense par exemple ici à la distinction que Bouyer faisait, et qui ne paraissait pas discutable, entre les théologies *sur* l'Eucharistie et la théologie *de* l'Eucharistie. Il y avait là quelque chose d'extrêmement rafraîchissant, que je pouvais ressentir à mon tour, même si je n'avais pas vraiment eu à subir personnellement les faiblesses liturgiques d'un passé ecclésial pas si lointain. Quoi qu'il en soit, je me sentais entre bonnes mains avec la pensée du Père Bouyer, et, en outre, son humour caustique m'avait immédiatement plu, ce qui ajoutait à mon intérêt de lire ses livres.

Quelques temps plus tard, je devais me lancer dans une thèse de doctorat sur les œuvres du Père Bouyer. Après diverses péripéties, je choisis finalement d'étudier l'angéologie et la démonologie de Bouyer, lesquelles nous mènent au cœur de sa vision du monde, – et, à vrai dire, de *la* vision chrétienne traditionnelle du monde. Trois livres, en particulier, au cours de mes recherches, marqueraient

THÈME Christian Villeneuve

profondément ma réflexion théologique personnelle : *La Vie de saint Antoine, Le Sens de la vie monastique et Cosmos*.

Dans ces ouvrages, comme dans d'autres tels que *Le mystère pascal, Le trône de la sagesse* ou les articles du *Dictionnaire théologique*, j'appréciais vivement le souci du Père Bouyer d'alimenter sa théologie aux sources mêmes de la tradition chrétienne (Écriture, Pères, liturgie), et de retrouver ainsi la tradition, pour prendre ses propres termes, « dans son jaillissement primitif », encore indemne d'altérations.

En outre, au fil des années, je m'étais découvert une « vocation » d'angélogue, tant aux plans théologique que philosophique, et le thomisme en était donc venu à occuper une place privilégiée dans ma vie intellectuelle. Or depuis ce temps, je n'ai cessé d'admirer comment le Père Bouyer, qu'on ne peut pas spécialement identifier comme thomiste, a mis partout en pratique un certain principe qu'il avait ambitionné de suivre, notamment en rédigeant son *Dictionnaire théologique*, soit d'user de saint Thomas « comme d'un phare, et non simplement comme d'une borne ».

Un autre aspect du « métier de théologien » du Père Bouyer qui rendait pour moi fort enrichissante la lecture de son œuvre était que, se mettant docilement à l'école de la tradition, pour ainsi dire, il cherchait non seulement à retenir ce qu'il y avait de plus permanent dans chacune de ses sources, mais essayait en outre de montrer, dirais-je, la « continuité dans la vérité » au long du développement des doctrines, – sans oublier, quand c'était le cas, de mettre également au jour la « continuité dans l'erreur », ou plutôt entre les erreurs nouvelles et les erreurs anciennes sur lesquelles elles viennent invariablement s'appuyer, erreurs « vieilles comme Hérode » !

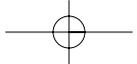
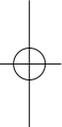
À ces qualités remarquables du théologien qu'était le Père Bouyer, je voudrais mentionner enfin son respect, – non seulement dans ses écrits, mais vécu concrètement, – envers le magistère de l'Église. L'amitié qui liait le Père Bouyer au pape Paul VI est bien connue. Elle mérite, à mon avis, d'être notée, si on veut situer exactement la place de Louis Bouyer dans l'histoire de la théologie du XX^e siècle. Ainsi que j'ai pu le constater moi-même d'après les résultats fournis par le moteur de recherche du site *Internet* du Saint-Siège, on retrouve une référence à l'un ou l'autre des ouvrages du Père Bouyer dans au moins seize discours de Paul VI, entre 1967 et 1977.

Hommage d'un « thésard » à Louis Bouyer

Au moment où s'achèvent mes études doctorales, je me considère privilégié d'avoir eu la possibilité de travailler pendant plusieurs années sur une théologie aussi « intégrale » et aussi « catholique » que celle du Père Bouyer : comme il avait par ailleurs abordé une très grande variété de sujets, j'ai également eu la chance, en parcourant ses œuvres, de faire une révision quasi complète de ma théologie, et d'acquérir, non seulement une première vision vraiment unifiée de cette discipline, mais encore et surtout une première vraie « vision du monde ». Et pour cela, je lui serai toujours reconnaissant.

Le Père Bouyer écrivait quelque part de Pie XI qu'il avait une « intelligence napoléonienne ». Or on pourrait en dire autant de la culture théologique et humaniste de Bouyer, et ses ouvrages, je pense, nous offrent désormais de nombreuses suggestions et avenues possibles, tant pour la « réforme » de l'Église qui est toujours à poursuivre, que pour ce qu'il appelait l'« attaque pacifique » du christianisme catholique sur le monde moderne. À cet égard, l'élection en 2005 du pape Benoît XVI, un autre ami du Père Bouyer, me paraît être un événement providentiel. À long terme, il ne fait aucun doute, pour moi, que quelques-uns des traits de l'Église de demain auront été hérités de ce géant de la théologie contemporaine que fut le Révérend Père Louis Bouyer.

Christian Villeneuve, né en 1971. Étudiant à l'Université Laval (Québec, Canada).



Jake C. YAP

L'Église de la Parole

Une contribution œcuménique de Louis Bouyer

LORSQUE Louis Bouyer affirme que la relation entre Dieu et la création est « au centre de tout le problème fondamental de la théologie »¹, il semble se faire l'écho d'une intuition déjà formulée par Karl Barth qui, en 1946, déclarait que « le sujet de la théologie est l'histoire de la communion de Dieu avec l'homme et de l'homme avec Dieu », condensant ainsi la visée de sa *Kirchliche Dogmatik*². Toutefois, la ressemblance s'avère bientôt superficielle, car alors que Barth s'attache à distinguer radicalement ce qui est divin et ce qui est humain dans la perspective générale du partenariat de l'Alliance, Bouyer n'hésite pas à rapprocher aussi intimement que possible Dieu et l'humanité. C'est là une caractéristique catholique que Richard John Neuhaus a résumée en termes saisissants : « Entre le surnaturel et le naturel, entre la fin et ce qui la précède, entre le céleste et le terrestre, le protestantisme accentue les différences et l'"altérité", tandis que le catholicisme insiste généreusement et même sans se gêner sur les similitudes³. »

La façon dont Louis Bouyer conçoit l'Église tire sa force d'une perception particulièrement vigoureuse, à la fois biblique et christologique, de « la Parole ». À bien des égards, son ecclésiologie propose

1. *Le Métier de théologien*, réédition Ad Solem, Genève, 2005, p. 210.

2. Karl BARTH, *Dogmatics in Outline*, trad. anglaise de G. T. Thomson, Harper & Row, New York, 1959, p. 5.

3. Richard John NEUHAUS, « That Loud-Mouthed Irish Priest » (critique du livre d'Andrew Greeley, *The Catholic Imagination*), *First Things*, avril 2001, p. 67.

Notes sur le sacré et la liturgie...

une « Église de la Parole ». C'est une expression qui peut représenter la pensée de Bouyer, même si elle ne se trouve pas littéralement dans ses ouvrages ; et elle n'est apparemment pas si éloignée de la conception réformée de l'Église comme *creatura Verbi divini*. C'est un domaine où la formation protestante de Bouyer a enrichi sa vision catholique dans un sens œcuménique. Il convient cependant de dépasser les similarités formelles du vocabulaire. Par exemple, Christoph Schwöbel écrit :

« L'Église est *creatura Verbi divini* : créature de la Parole divine. L'Église est constituée par l'action de Dieu, et non par une action humaine. [...] Et la façon dont l'Église est constituée par l'action divine détermine le caractère et la portée de l'action humaine en son sein. L'Église est créée par la Parole divine dans la mesure où celle-ci suscite la réponse humaine de la foi⁴. »

Ainsi formulée, la définition de Schwöbel pourrait, en s'inspirant de Bouyer, recevoir une interprétation catholique : Bouyer reconnaît en effet que l'Église est constituée « uniquement » par l'action divine, puisque Dieu, par sa Parole souveraine et toute-puissante, a façonné et continue de façonner l'histoire et même la vie concrète de son Peuple jusqu'à aujourd'hui. Pourtant, la description de Schwöbel contient une dimension polémique. Il tient à souligner que l'idée réformée de la *creatura Verbi divini* interdit absolument de reconnaître l'Église dans « quelque action humaine que ce soit en son sein ou quelque forme humaine d'organisation ecclésiale que ce soit. [...] Et ceci vaut pour toutes les tentatives pour intégrer l'action de Dieu dans l'action humaine »⁵.

Cet article voudrait montrer que Bouyer ne serait pas d'accord avec Schwöbel et que la divergence s'enracine dans une différence fondamentale entre la compréhension catholique de l'Incarnation et celle de certains protestants⁶. En un mot, la façon dont une tradition

4. Christoph SCHWÖBEL, « The Creature of the Word », dans *On Being the Church: Essays on the Christian Community*, Éd. Colin Gunton et Daniel Hardy, T. & T. Clark, Édimbourg, 1989, p. 122.

5. Christoph SCHWÖBEL, *loc. cit.*, p. 149.

6. Voir par exemple Yves CONGAR qui, dans *Chrétiens désunis : principes d'un « œcuménisme » catholique*, Éd. du Cerf, Paris, 1937, note que l'état d'esprit protestant « consiste à opposer continuellement des choses qui devraient être simultanément tenues, convenablement articulées et harmonisées. [...] L'Incarnation est la clé de tout le mystère de l'Église et des sacrements. C'est dans la mesure où il saura revenir à une contemplation profonde et réaliste du mystère

L'Église de la Parole

conçoit l'Incarnation et en tire les conséquences conditionne le reste de sa théologie, car c'est bien là le lieu par excellence de la conjonction du divin et de l'humain. Pour les catholiques, la définition chalcédonienne de l'Incarnation s'applique de manière analogique à l'Église, aux Écritures, aux sacrements, etc.⁷. La théologie catholique recourt abondamment à ce principe dit « de l'Incarnation », selon lequel l'unité du divin et de l'humain dans la personne du Christ est comme un *seuil* par lequel des réalités humaines peuvent être intégrées dans l'action divine. Pour des protestants comme Schwöbel, au contraire, l'Incarnation est comme une *frontière* au-delà de laquelle rigoureusement aucune comparaison ni analogie avec les réalités humaines n'est possible. Autrement dit, la tradition catholique, que représente Bouyer, ne voit pas de contradiction entre la proclamation de la seigneurie du Christ sur son Église et l'affirmation que cette Église a expressément reçu de son Seigneur lui-même la mission de le représenter et de prolonger son action « pour le salut du monde ». Cette différence décisive pour l'œcuménisme doit être prise en compte avant d'étudier ce que Bouyer veut dire quand il s'agit de « l'Église de la Parole »⁸.

Soutenir que Bouyer conçoit l'Église comme « de la Parole » revient à dire qu'il apporte plusieurs réponses à la question : « Qu'est-ce qui "fait" l'Église ? » C'est, bien sûr, fondamentalement le Christ qui constitue son Église – son corps avec lequel il devient « le Christ total » ; il est *la Parole, le Mystère* sans lequel l'Église ne peut absolument rien faire (*Jean* 15, 5). En second lieu, de même qu'Henri de Lubac, Joseph Ratzinger et d'autres, Bouyer affirme que l'Eucharistie « fait » l'Église. Comme il l'écrit : « Rien ne saurait être plus décisif pour nous faire saisir que l'Église est, avant tout, la

de l'Incarnation que le protestantisme retrouvera la sphère du christianisme apostolique et préparera sa réintégration à l'Église » (p. 274-275 de la trad. anglaise, Geoffrey Bles-Centenary, Londres, 1939).

7. Voir par exemple *Lumen Gentium*, n° 8 : l'Église est « une seule réalité complexe, formée d'un élément divin et d'un élément humain. Ainsi, par une analogie qui n'est pas sans valeur, elle est comparable au mystère du Verbe incarné ».

8. Il convient de signaler que l'expression « Église de la Parole » se trouve chez d'autres théologiens catholiques. Congar, par exemple, écrit que « l'Église doit être l'Église, et ne saurait l'être qu'à travers une attention renouvelée à la Parole de Dieu. [...] C'est] l'Église de la Parole » (voir *La crise dans l'Église et Mgr Lefebvre*, 1976 ; trad. angl. Paul Inwood, Collins, Londres, 1977, p. 66, 68).

THÈME _____ *Jake C. Yap*

communauté formée en un seul corps par la célébration concrète de l'Eucharistie. En ce sens, le mystère liturgique est, de fait, au bout du compte, le mystère de l'Église elle-même qui prend vie et se manifeste dans la célébration liturgique⁹. » En troisième lieu, la « Parole » qui donne à l'Église d'exister lui donne aussi une mission de proclamation.

Nous traiterons donc successivement du « Christ total », de « l'Église eucharistique », où le mystère chrétien se découvre dans la vie liturgique, et de « l'Église proclamante », qui annonce la Parole de Dieu au monde. Il apparaîtra que le Père Bouyer a dans son œuvre traité à fond les deux premiers aspects, mais bien moins complètement le troisième – ce qui peut apparaître comme une part inachevée de son travail théologique.

Le Christ total

L'étude séminale de Bouyer en patristique, *L'Incarnation et l'Église Corps du Christ dans la théologie de saint Athanase*, fut rédigée comme thèse pour sa licence protestante de théologie. Publié en 1943¹⁰, plus de trois ans après son entrée dans l'Église catholique, ce travail suggère que, parmi les Pères de l'Église, c'est probablement saint Athanase qui a le plus influencé la façon dont Bouyer a conçu le Christ et l'Église. La vision athanasienne des conséquences de l'Incarnation pour l'humanité et de la relation Christ-Église a orienté de manière décisive chez Bouyer l'articulation entre la christologie et l'ecclésiologie. Comme il l'écrivait lui-même pour expliquer le théologien du IV^e siècle : « Il n'y a pas une christologie et une ecclésiologie ; l'une et l'autre ne peuvent qu'artificiallement être distinguées, car, de ce point de vue, si l'on peut dire que l'Église est dans le Christ, il est également vrai de dire que le Christ est dans l'Église¹¹. »

Pour Athanase, le Christ, le salut et l'Église sont inséparables. Selon Bouyer, l'unique source, centre ou foyer de la contemplation d'Athanase est ce qu'il appelle le *skopos ekklesiastikos*, c'est-à-dire l'inséparabilité de la Parole faite homme et de l'humanité « verbi-

9. *The Liturgy Revived*, University of Notre Dame Press, Notre Dame, Indiana, 1967, p. 59.

10. Coll. « Unam Sanctam », n° 11, Éd. du Cerf, Paris.

11. *L'Incarnation et l'Église*, p. 91-92.

L'Église de la Parole

fiée », du Christ et de l'Église¹². Quelle que soit la façon dont on résume la théologie d'Athanase, elle tourne autour de l'affirmation que les chrétiens et le Christ forment un seul et unique être, l'Église étant, comme humanité régénérée, le « Corps du Christ », avec toute la force du réalisme de l'expression paulinienne¹³.

Le « Corps du Christ » paulinien n'a pas seulement inspiré la théologie d'Athanase, mais aussi l'image augustinienne du Christ « complet », le *totus Christus* dont les membres aussi bien que la Tête sont inséparables¹⁴. Saint Augustin ne s'est pas contenté de décrire cette union en termes d'être : *una quaedam persona* ; il l'a encore présentée sous l'angle de l'amour : *unus Christus amans seipsum*¹⁵. Bouyer commente :

« Ce n'est pas que le Christ soit une partie de l'Église, c'est bien plutôt l'Église qu'on pourrait appeler une partie du Christ, entée sur lui, vivant de lui et pour lui, souffrant avec lui afin de régner avec lui. Car le terme ultime de l'Incarnation, c'est le Christ total, selon le mot de saint Augustin, le Christ Chef – Jésus – et membres – nous – ne faisant plus qu'un dans l'inexprimable échange de grâce de Celui qui donne tout et de ceux qui reçoivent tout...¹⁶ »

Et il rappelle une parabole éloquentes pour illustrer cette réalité. En se fondant sur les paroles de Jésus en *Jean* 15, 5 : « Je suis la vigne, vous êtes les sarments. Celui qui demeure en moi, comme moi en lui, porte beaucoup de fruit, car hors de moi vous ne pouvez rien faire », Bouyer souligne que le Seigneur n'a pas dit : « Je suis le tronc », ni : « Je suis la racine », mais : « Je suis la vigne », c'est-à-dire la vigne tout entière, y compris les sarments et les branches¹⁷.

Toutefois, cette approche nettement catholique, fondée sur une continuité entre le Christ et l'Église, est vivement critiquée par certains théologiens protestants. Eberhard Jüngel dit de la conception de l'Église comme *Ursakrament*, comme premier sacrement du Christ, que c'est « une usurpation effrontée, qui révèle une identification typiquement catholique de l'Église avec son Seigneur »¹⁸. Et

12. *Ibid.*, p. 132.

13. *Ibid.*, p. 127.

14. *Enarrationes in psal.* 3, 9 ; 18, 2 ; 30, 2.

15. *Ibid.*, 30, 4 ; *Tract. in epist. Iohanni.* 10, 3.

16. *Le Mystère pascal*, rééd. « Foi Vivante », n° 6, 1967, p. 14-15.

17. Voir *Le Quatrième Évangile*, rééd. Casterman-Maredsous, Tournai, 1955, p. 204.

18. JÜNGEL, « Church as Sacrament », in *On Being the Church*, *op. cit.*, note 4, p. 193.

THÈME _____ Jake C. Yap

Barth, toujours soucieux de ne pas confondre les plans divin et humain, écrit : « La dogmatique catholique est naturellement consciente de la seigneurie du Christ non seulement *dans* son Église mais aussi *sur* son Église. Mais au sein d'un tel système, où cette seigneurie du Christ *sur* son Église peut-elle prendre concrètement forme, où peut-elle s'exercer vraiment, si tout le pouvoir a déjà été entièrement transmis à l'Église et est simplement présent *dans* l'Église ?¹⁹ »

Il est possible, d'un point de vue catholique, de répliquer à ces reproches. Mais ceux-ci présentent au moins l'intérêt d'alerter les théologiens catholiques contre la tentation de franchir les limites doctrinalement légitimes entre ce qui est divin et ce qui est humain. C'est pour l'Église entière une invitation à se garder de l'ambition triomphaliste qui peut aisément se traduire dans ce que Bouyer a appelé une « ecclésiologie de pouvoir »²⁰. C'est peut-être en partie pour apaiser les craintes protestantes aussi bien que par respect de la vérité que Bouyer maintient que, dans l'unité entre le Christ et l'Église, bien qu'elle soit effective et complète, la continuité demeure asymétrique. Il écrit :

« Entre Jésus et nous, il y a la différence entre la tête et le corps, mais pas de discontinuité. En conséquence, il n'y pas en lui de chute ni pour nous d'élévation. Du début à la fin, c'est fondamentalement une assumption de l'humain en Dieu, uniquement grâce à la condescendance de Dieu envers l'homme. Une fois cette continuité bien comprise, nous ne devons plus nous laisser abuser par une fausse symétrie : *jamais*, pas plus en Jésus qu'en nous, *le Verbe n'est fait chair dans le même sens où nous sommes « divinisés »*. Nous ne devons pas nous représenter l'Incarnation et la divinisation selon saint Athanase comme une dégradation du divin qui serait symétrique d'une exaltation de l'humain²¹. »

Simultanément, Bouyer procède, dans son « ecclésiologie de la Parole », à des rééquilibrages réguliers afin de remédier à la tendance catholique (et à la résistance protestante) à réduire « l'Église » à une simple « hiérarchie ». Ainsi, il réaffirme d'un côté la nécessité de la tradition et du ministère apostolique, et de l'autre il redéfinit les contenus de cette tradition et de ce ministère. Il souligne que ce dernier doit absolument être conçu comme un service de l'Église

19. BARTH, *Church Dogmatics* I/1 (trad. angl., p. 97-98).

20. *La Décomposition du catholicisme*, Aubier, Paris, 1968, p. 97.

21. *L'Incarnation et l'Église*, p. 98.

L'Église de la Parole

entière : de même que l'autorité du pape s'exerce « à l'intérieur de la collégialité épiscopale », de même en règle générale l'autorité de tous les ministres doit s'insérer dans la collégialité de l'Église entière et dans sa catholicité au sens le plus profond du terme²². Cette catholicité, cet universalisme, cette unité de l'Église est visible d'abord en ce qu'elle est une communauté eucharistique. Car, de même que « l'Église de la Parole » appartient au Christ qui *est* la Parole et qu'elle en est inséparable, de même elle est constituée en communauté assemblée pour célébrer perpétuellement cette Parole dans la liturgie.

Une Église eucharistique

Louis Bouyer pose un principe fondamental :

« C'est ainsi que l'Église se fait, s'entretient sans cesse par la Messe. Car la Messe n'est que l'assemblée où la Parole évangélique est proclamée, la foi chrétienne confessée, le pain rompu, la coupe partagée que cette Parole et la prière qui l'accueille ont consacrés, – où la Parousie, pour autant, est espérée, la venue du Règne implorée et hâtée. C'est dire que la Messe est et n'est que l'Église en acte, l'Église se faisant, s'entretenant et de développant sans cesse²³. »

À première vue, l'affirmation de Bouyer ne semble pas différer de ce que disent d'autres théologiens catholiques. Pour Henri de Lubac, par exemple, « l'Église et l'Eucharistie se font l'une l'autre, chaque jour, l'une par l'autre : l'idée de l'Église et l'idée de l'Eucharistie doivent ainsi être soutenues et approfondies l'une par l'autre »²⁴. La nuance est qu'intervient chez Bouyer une compréhension dynamique de la Parole, qui déploie les dimensions d'une vérité familière. L'Eucharistie « fait l'Église », dit-il, mais au sens où « toute l'Église n'est faite, et non seulement instituée, mais perpétuée, occupée exclusivement [...], que par l'audition fidèle de la Parole de Dieu atteignant sa plénitude évangélique, la confession du Nom divin révélé en Jésus, la célébration de ce Nom dans l'action de grâce pour le dessein de salut réalisé dans la Croix du Messie, la

22. Voir *L'Église de Dieu*, Éd. du Cerf, Paris, 1970, p. 495.

23. *L'Église de Dieu*, p. 335.

24. *Corpus mysticum : l'Eucharistie et l'Église au Moyen Âge*, Aubier, Paris, 1944, p. 292-293.

THÈME Jake C. Yap

consécration de l'Église elle-même à la consommation, en elle et par elle, de ce dessein, dans son union au Christ et à sa Croix »²⁵.

Un second trait distinctif de cette vision eucharistique de l'Église est, chez Bouyer, la restauration du sens patristique de la participation communautaire. Lorsqu'il dit que l'Église est constituée « en acte » par l'assemblée eucharistique, il entend par là qu'il faut que tous les « acteurs » jouent leur rôle, qu'ils sont tous essentiels, et les laïcs non moins que le clergé. Loin de s'en tenir à ce qu'Yves Congar a justement dénoncé comme une « hiérarchologie », il revient sans cesse sur la *Lettre de Clément de Rome aux Corinthiens*, qui enseigne que les baptisés ont bel et bien hérité du sacerdoce de l'Ancien Testament²⁶. Le but de Bouyer n'est pas simplement de conforter la thèse classique selon laquelle le baptême donne accès au sacerdoce royal du Christ et même d'y participer. Car il est encore plus désireux de montrer que, précisément en vertu de cela, les laïcs doivent pleinement participer à la célébration eucharistique, *à travers une action sacerdotale correspondant à leur statut de laïcs*²⁷. C'est-à-dire que le laïc, tout autant que le clerc, a son rôle à jouer dans la totalité de la célébration eucharistique, en agissant « pour le bien de tous »²⁸.

Une Église « proclamante »

Un autre lieu où se révèle l'équilibre œcuménique de Bouyer est son affirmation que l'Eucharistie, si importante et décisive qu'elle soit pour la constitution de l'Église, ne saurait être séparée du reste de la vie chrétienne et même simplement humaine. Il est vrai que l'Eucharistie est le centre de la vie ecclésiale. Mais elle n'en est pas

25. *L'Église de Dieu*, p. 290.

26. Voir *ibid.*, p. 353.

27. Bouyer écrit qu'en vertu de leur baptême, les chrétiens sont appelés à participer à l'Eucharistie « non seulement pour recevoir des dons spirituels auxquels ils n'avaient pas accès auparavant, mais pour s'engager activement, de manière vraiment sacerdotale, dans la célébration elle-même, en tant que parties intégrantes du corps qui est tout entier actif » (Article « The Sacramental System », dans *Sacraments (Papers of the Maynooth Union Summer School, 1963*, Éd. Denis O'Callaghan, Gill and Son, Dublin, 1964, p. 52).

28. *L'Église de Dieu*, p. 24, citant la *Lettre de Clément aux Corinthiens*, ch. 40 et suivants.

L'Église de la Parole

la fin, et elle ne peut davantage être séparée de l'existence individuelle ou sociale dans le monde²⁹. C'est-à-dire que, si le mystère pascal se manifeste de manière insurpassable dans la vie liturgique de l'Église, le même mystère doit être vécu et irradier tous les aspects de la vie. S'y soustraire reviendrait à s'opposer au dessein même de Dieu qui, selon *Joël* 3, 1, est de « répandre son Esprit sur toute chair », plus précisément en répandant son amour grâce à l'Esprit qui a été donné en premier à son Église (*Romains* 5, 5) et qui est destiné au monde entier à travers le ministère de l'Église.

En d'autres termes, tout compte fait, la vérité ultime de l'Eucharistie est la vie chrétienne même. « Le "mystère" n'est pleinement exprimé, écrit Bouyer, autant qu'il est possible à présent, comme il n'est pleinement communiqué, qu'au plan de l'existence "en ce monde" de ceux qui, comme leur maître, ne sont plus "du monde" »³⁰. Dans l'Eucharistie, la Parole divine « rencontre la vie humaine et s'en empare » ; la même Parole entend désormais réorienter radicalement la vie chrétienne, « remodelant de l'intérieur sa vie intellectuelle et sensible comme son existence matérielle, sa vie professionnelle, familiale, sociale, politique »³¹.

La mission de l'Église, selon Bouyer, est « finalement de conduire ceux qui étaient incroyants non seulement à quelque adhésion abstraite à la foi chrétienne, mais à cette foi qui s'incarne dans la liturgie. En conséquence, pour être authentiquement missionnaire, la prédication devra aussi préparer les fidèles non pas à un christianisme dilué ou au rabais, mais à cette pleine et pure concrétisation de la foi et de la vie chrétiennes qui se manifeste d'abord dans la liturgie traditionnelle »³².

La vision qu'offre Bouyer d'une Église pleinement « participante » est prophétique et hautement louable. Il est toutefois difficile de ne pas en reconnaître les limites. L'insistance de Bouyer sur la liturgie comme *telos* ou but de l'évangélisation est légitime d'un certain point de vue, mais inadéquate dans une autre perspective. Du

29. *Ibid.*, p. 414 : « Le monde de la liturgie, de la Parole et des sacrements, le monde de la prière et du sacrifice, le monde de la foi, n'a pas une autre substance que celle du monde tout court, que celle de notre existence quotidienne en ce monde. »

30. *Ibid.*, p. 415.

31. *Ibid.*, p. 436-437.

32. *The Liturgy Revived* (*op. cit.*, note 9), p. 79. Voir aussi « Après les journées de Vanves. Quelques mises au point sur le sens et le rôle de la liturgie ».

THÈME

 Jake C. Yap

point de vue théologique, il est parfaitement recevable que l'évangélisation aboutisse formellement lorsque celui qui n'était pas croyant est baptisé et participe pleinement à l'Eucharistie. Mais dans une perspective plus actuelle et peut-être plus pastorale, ce *telos*, tout justifié et séduisant qu'il soit en théorie, ne suffit pas. Il faut relever que Bouyer se situe dans le cadre traditionnel de la structure paroissiale, conçue comme partie la plus immédiate de l'Église locale au sein de laquelle l'Eucharistie est célébrée. Mais d'autres proposent aujourd'hui que, sans renoncer à ce que la paroisse soit le premier *locus liturgicus*, d'autres manières de « faire l'Église » doivent être envisagées en raison de la fragmentation en cours de la famille, de la société et même de l'Église³³. Ces petites communautés d'« alliance », qui, avec leur accent sur la vie spirituelle et l'adhésion personnelle au Christ, sont peut-être à rapprocher des communautés juives qui attendent le Messie (*habouroth*), peuvent logiquement et pratiquement faire figure de *telos* de l'évangélisation.

Une autre manière de formuler cette critique est de dire que, dans la théologie de Bouyer, semble manquer un contenu positif de la mission de l'Église. Alors qu'il est devenu banal de dire que l'Église est à la fois un don et une mission, dans l'ecclésiologie de Bouyer, le don est privilégié. La dépendance absolue de l'Église par rapport à Dieu est répétée comme un refrain. Bouyer a emprunté au protestantisme cette idée forte du corps ecclésial comme *creatura Verbi divini*. Le problème n'est pas l'insistance sur le fait que l'Église est *creatura*. C'est plutôt (selon les critiques) le déficit qui s'ensuit pour concevoir ce que « la créature » peut et doit faire, étant donné (ou malgré) son statut de « créature ». Ni la tâche humaine d'« édification » de l'Église ni sa mission d'être « le sel et la lumière du monde » ne sont traitées par Bouyer jusque dans le détail pratique et concret.

La première réponse qu'appelle cette critique est que la théologie de Bouyer porte sur la Parole *divine*, et qu'il s'agit d'une *théo*-logie. Ce n'est pas là une échappatoire. Car Bouyer lui-même dit ailleurs que les « sources » apparemment variées de la théologie sont réductibles à une instance simple et essentielle : la Parole de Dieu³⁴.

33. Voir par exemple Stephen B. CLARK, *Building Christian Communities* (Notre Dame, Indiana, 1972); depuis les années 1970, Clark est à la pointe du mouvement dit « des communautés », dont le projet, laïc et souvent œcuménique, est de promouvoir une adhésion personnelle au Christ dans le cadre d'un engagement relationnel avec d'autres.

34. *Le Métier de théologien*, rééd. Ad Solem, p. 236.

L'Église de la Parole

Autrement dit, Bouyer ne renie aucunement l'asymétrie dans la relation entre Dieu et l'homme qui « fait l'Église ». S'il relativise l'action humaine, c'est, dirait-il, parce que la Bible ne fait pas autre chose. S'il paraît réservé sur les possibilités qu'offre la condition humaine, c'est en vertu de ce que l'Évangile enseigne en s'affirmant comme « bonne nouvelle » radicalement inconcevable d'un point de vue purement humain. « Pour que le monde soit sauvé, au sens évangélique du terme, il faut d'abord croire qu'il a besoin de l'être, écrit-il. Il faut ensuite croire, je ne dis pas que nous en avons les moyens, mais que Dieu les a³⁵. »

Il serait néanmoins possible de répliquer que cette asymétrie ne saurait être maintenue sans préjudice pour la condition humaine, avec ses espoirs, ses craintes, ses aspirations, ses luttes et ses préoccupations. Jusqu'à un certain point, donc, la « haute » ecclésiologie de Bouyer court le risque de réduire la mission de l'Église à l'action « religieuse » ou « liturgique », au lieu de l'exhorter à tenir un rôle socialement plus engagé. Il est significatif que le Père Bouyer n'ait jamais proposé une formulation aussi claire et condensée que celle de Paul VI en 1975 : « Évangéliser est en fait la grâce et la vocation de l'Église, son identité la plus profonde. Elle n'existe que pour évangéliser » (*Evangelii Nuntiandi*, 14).

*

En résumé, cet article a essayé de montrer que la vision qu'a Bouyer d'une « Église de la Parole » demeure enracinée dans la spiritualité protestante de sa jeunesse, avant son entrée dans l'Église catholique, et offre ainsi des ressources pour l'œcuménisme. Il n'y a pas lieu de discerner là une découverte providentielle ni accidentelle, mais plutôt un effort résolu de convergence de la part d'un chercheur convaincu qu'« il est absolument nécessaire pour le théologien catholique, précisément pour qu'il soit pleinement catholique, d'avoir ce contact sympathique, ouvert et en même temps critique [...] avec les différentes communautés chrétiennes qui sont actuellement séparées de Rome »³⁶. Œcuménisme ne doit cependant pas signifier compromis en matière de théologie, ni réduction des divergences doctrinales à un « plus petit commun dénominateur ». Un œcuménisme vraiment théologique requiert la

35. *La Décomposition du catholicisme*, op. cit., note 20, p. 137.

36. *Le Métier de théologien*, rééd. Ad Solem, p. 183-184.

THÈME _____ **Jake C. Yap**

fidélité à sa propre tradition aussi bien qu'une largeur de vue qui permette d'envisager les choses de manière nouvelle. En insistant sur « la Parole de Dieu » – centrage incontournable dans la Réforme des « Églises de la Parole », Bouyer ne clôt pas le dialogue mais l'ouvre. Et il étend la portée de la « Parole » dans les directions de la christologie et de l'ecclésiologie, ce qui représente un enrichissement à la fois nécessaire et véritablement catholique. C'est ainsi que « l'Église de la Parole » selon Bouyer peut être un terrain de dialogue entre les Églises et les communautés ecclésiales, sur le chemin de l'unité.

Titre original : *The Church of the world*

Traduit de l'anglais par Jean Duchesne

Jake C. Yap, né en 1962 aux Philippines. Études chez les jésuites de Manille jusqu'à la maîtrise. Frère laïc de la fraternité missionnaire « Serviteurs de la Parole » (*Servants of the Word*). Doctorat à Oxford (Grande-Bretagne) en 2003 sur « "Parole" et "Sagesse" dans l'ecclésiologie de Louis Bouyer ». Après 17 années de service auprès des jeunes, il enseigne aujourd'hui la théologie fondamentale et dogmatique à la Faculté de Théologie Loyola de Manille.

Communio, n° XXXI, 4 – juillet-août 2006

Jean-Charles NAULT

**« Pour moi, vivre, c'est le Christ... »
(Philippiens 1, 21)**

**La vie monastique comme assimilation au Christ
selon Louis Bouyer**

C'EST en 1950 que parut la première édition d'un livre qui ne devait pas passer inaperçu à l'époque : *Le Sens de la vie monastique* du Père Louis Bouyer, de l'Oratoire¹. Cet ouvrage reprenait les conférences d'une retraite prêchée l'année précédente aux moines de La Pierre-qui-Vire². Si la publication du livre suscita un vif débat, ce ne fut pas uniquement dans les milieux monastiques. Matthieu Smyth, dans un article fort intéressant paru en 2000 dans la revue *Collectanea Cisterciensia*³, situe de manière perspicace l'ouvrage du Père Bouyer au sein du débat touchant la crise du monachisme pré-conciliaire. Il montre, en particulier, comment le dénominateur commun de cette crise peut être considéré comme le « cléricalisme ». La « conception eschatologique du christianisme »⁴ choisie délibérément par le Père Bouyer l'a conduit,

1. Louis BOUYER, *Le Sens de la vie monastique*, Brepols, Turnhout-Paris, 1950 (désormais abrégé *SVM*). Les références des textes cités, extraits de cet ouvrage, seront données en fin de citation, et non en notes, sauf en cas de remarque additive.

2. Voir A. DE VOGÜÉ, *Histoire littéraire du mouvement monastique dans l'Antiquité*, t. 5, (Patrimoines Christianisme), Éd. du Cerf, Paris, 1998, p. 10.

3. M. SMYTH, *Louis Bouyer et la question monastique à la veille du Concile Vatican II. Autour du mouvement liturgique francophone*, in *Collectanea Cisterciensia* 62 (2000) p. 327-352.

4. O. ROUSSEAU, Recension du *Sens de la vie monastique*, dans *La Maison-Dieu* 29 (1952) p. 139.

THÈME _____ *Jean-Charles Nault*

dans ce contexte, à offrir une vision renouvelée de la relation moine/Église et moine/monde.

Dans les milieux monastiques, l'ouvrage fut habituellement bien reçu dans sa première partie, intitulée « Théorie »⁵. C'est la seconde partie, sous le titre « Pratique », qui suscita des réactions chez certains auteurs.. Deux points surtout semblent avoir provoqué la critique : la tendance du Père Bouyer à hypertrophier l'idéal anachorétique, au détriment de la vie cénobitique, qui n'aurait de sens que dans la mesure où elle prépare à la vie solitaire⁶; d'autre part, une insistance peut-être un peu excessive sur la pénitence et la mortification⁷.

Notre but n'est pas d'entrer dans ces polémiques : c'est volontairement que nous avons choisi de nous limiter à la présentation de ce qui nous semble être le thème central de l'ouvrage : la vie monastique comme assimilation au Christ.

À la lecture attentive du *Sens de la vie monastique*, deux éléments frappent immédiatement : tout d'abord, le souffle extraordinairement dynamique qui traverse l'ouvrage. D'un bout à l'autre, le lecteur est comme porté par un mouvement permanent, le grand mouvement de retour de la créature prodigue vers le Père, comme en témoigne ce passage du chapitre VII, intitulé « *Ad Patrem* », qui sert de conclusion à la première partie :

« Ayant fait dans son propre sang la purification du péché, le Fils unique, exalté de terre, remonte ainsi vers le ciel, entraînant après lui

5. Outre la recension mentionnée ci-dessus, on pourra voir : *La Vie Spirituelle* 85 (1951) p. 404-414; *Collectanea Ordinis Cisterciensium Reformatorum* 13 (1951) p. 209-219.

6. Voir, par exemple, J. LEROY, *Saint Théodore Studite*, in AA. VV., *Théologie de la vie monastique* (Théologie, 49), Aubier, Paris, 1961, p. 433-434 : « Concevoir le *coenobium* comme "une société de solitaires" (*SVM*, p. 208), ou encore prétendre que "la solitude est une attitude d'âme essentielle au cénobite", c'est ne pas comprendre l'idéal cénobitique, la nature et le but de l'institution cénobitique ».

7. Voir M. C. HALFLANTS, in *Collectanea OCR* 13 (1951), p. 218 : « Le reproche apparemment le plus fondé que l'on peut faire à l'auteur est l'excès dont il fait preuve quand il parle de pénitence et de mortification. Des phrases comme celles-ci : « Dans le concret, si l'on veut réformer l'exercice, il faut blesser à mort la substance » (p. 261) et « Dès que le supérieur doit exciter un moine au lieu de le retenir dans cette voie (celle de la pénitence), c'est que ce moine ne cherche plus Dieu vraiment » (p. 237) semblent outrées.

« Pour moi, vivre, c'est le Christ... »

les multiples prodiges. En lui, c'est le Père lui-même qui était descendu vers eux, sans quitter son trône céleste. En lui encore nous remontons au Père, jusqu'à la maison paternelle, jusqu'au sein paternel où nous recueille l'étreinte douloureuse des bras étendus sur la Croix » (p. 176).

C'est que ce dynamisme, renforcé encore par l'utilisation permanente des verbes de mouvement, est foncièrement eschatologique ; toute la vie du moine nous est présentée comme en tension vers la réalisation plénière de la vocation chrétienne, dont elle veut être, dès ici-bas, une certaine anticipation :

« Le moine parfait, c'est-à-dire le moine devenu dans toute la force du terme, *l'homme de l'Esprit*, est donc bien l'homme eschatologique, l'homme des derniers temps, en qui l'éternité promise à l'homme se trouve présagée, inaugurée dès ici-bas⁸. »

Mais ce dynamisme – et c'est là le deuxième élément qui frappe – est comme polarisé par la figure du Christ. Non pas que le Christ soit le terme du mouvement. Le Père Bouyer ne cesse d'affirmer avec force que c'est le Père qui est le terme⁹. Mais nul ne peut aller au Père sans passer par le Fils Incarné :

« Comme le Fils, dans son humanité, est le parfait adorateur du Père et, dans sa divinité, n'est que référence au Père, on ne peut l'adorer lui-même [...] sans viser sa divinité à travers son humanité et, par sa propre personne divine, remonter finalement à celle du Père » (p. 170).

C'est donc autour du Christ que se construit tout le livre, et qu'est centrée notre réflexion, afin de permettre au lecteur de découvrir, par lui-même, l'itinéraire spirituel que le Père Bouyer propose à celui qui prend au sérieux sa vie chrétienne : d'où un large recours

8. *SVM*, p. 134. Voir aussi, par exemple, le chapitre sur la messe, duquel nous tirons ces lignes : « Cet aspect eschatologique de l'eucharistie est celui auquel, en définitive, le moine doit toujours revenir, non pas du tout comme à un point de vue où s'immobiliser, mais justement comme à la perspective toujours fuyante qui l'entraîne sans relâche vers l'infini et ne le laisse s'arrêter à aucune ligne terrestre d'horizon » (*SVM*, p. 298).

9. *SVM*, p. 169 : « Une religion où le regard de foi s'arrête et se repose avant de parvenir à la source première, au terme dernier : le Père invisible, restera un christianisme manqué. Il faut dire plus : tant que nous n'en serons pas venus là, c'est l'essentiel qui manquera. »

THÈME _____ *Jean-Charles Nault*

aux citations., et, à l'occasion, à deux autres de ses ouvrages traitant, directement ou indirectement, de la spiritualité monastique ¹⁰.

Un portrait original du Christ

Il n'est pas inutile, semble-t-il, de commencer par observer de près le vocabulaire utilisé par le Père Bouyer lorsqu'il parle du Christ. On ne trouve pas moins de trente-deux appellations différentes du Christ dans la seule première partie de l'ouvrage. Une telle richesse d'expressions est déjà fort significative en elle-même. Mais on ne peut se limiter à une appréciation numérique. C'est surtout la densité et l'originalité de certaines appellations, spécialement les expressions liturgiques, qui ne laisse pas d'émerveiller le lecteur.

Quatre séries d'expressions peuvent être assez facilement distinguées, capables de dessiner, comme en filigrane, le portrait du Christ que le Père Bouyer voudrait inscrire dans la mémoire du lecteur tout au long de sa lecture.

– La première série pourrait s'intituler « théorique ». Elle concerne le Christ comme étant pour le moine – et ce sera pour l'éternité – objet de contemplation. C'est ici la nature divine du Christ qui est évoquée dans des expressions comme « Verbe », « Logos », « Parole monogène », « Fils unique » ou « Fils de Dieu ». Mais on trouve aussi des expressions moins courantes, comme « Bien-Aimé du Père » ou « Oint du Père ».

– La deuxième série pourrait s'intituler « économique ». Elle concerne le Christ en tant que Dieu Incarné, entré dans l'histoire du salut. À côté d'expressions comme « Jésus », « Homme-Dieu » ou « Sauveur », certaines sont tirées des écrits pauliniens ou johanniques, telles que « Second Adam », « Adam céleste » ou « Paraclet ». Mais nous trouvons aussi des expressions plus inédites comme « Hercule », « Homme ultime » ou « Lévrier céleste ».

– La troisième série « liturgique » rassemble des expressions qui renvoient aux fonctions liturgiques, comme le « Grand Prêtre » ou l'« Agneau », mais aussi le « Coryphée », l'« Orphée » ou l'« Unicorn ».

– Enfin, la quatrième et dernière série « mystique » rassemble des expressions plus simples, principalement johanniques, telles que « Pasteur », « Époux », « Vigne », « Lumière », « Vie » et « Paix ».

10. Voir Louis BOUYER, *La Vie de saint Antoine. Essai sur la spiritualité du monachisme primitif*, Saint-Wandrille, 1950 ; ID., *La Spiritualité du Nouveau Testament et des Pères*, Aubier, Paris, 1960 (les 7 derniers chapitres).

« Pour moi, vivre, c'est le Christ... »

Si l'on étudie de près l'usage que fait le Père Bouyer de chacune de ces appellations, on ne peut qu'être impressionné par sa connaissance extraordinaire de l'Écriture et de la Tradition, sans que l'érudition soit jamais pesante pour le lecteur.

Mais il y a plus encore. La place centrale du Christ ne peut se limiter à une quantité de dénominations, fussent-elles originales. Si le Christ est tellement présent au fil des pages, c'est qu'il doit devenir toujours plus, au fil des jours, le centre de la vie du moine. Une étude approfondie de la place du Christ dans la pensée du Père Bouyer, telle qu'elle nous apparaît dans *Le Sens de la vie monastique*, révèle alors comment l'auteur dessine un véritable itinéraire spirituel, centré sur le Christ. Il est possible de mettre en évidence quatre étapes de cet itinéraire : la recherche du Christ ; l'imitation du Christ ; l'acceptation de la croix du Christ ; l'assimilation au Christ.

Il nous faut bien préciser qu'il ne s'agit pas ici d'étapes successives, d'ordre chronologique, mais plutôt de niveaux de profondeur dans l'incorporation au Christ. Il n'est pas question d'abandonner une étape pour en commencer une autre, comme on le ferait en accomplissant un voyage ou un pèlerinage. C'est tout au long de sa vie que le moine devra chercher le Christ, l'imiter, prendre sa croix et être incorporé à Lui.. Néanmoins, une certaine progression apparaît dans la configuration au Christ qui est proposée au moine, à travers les quatre moments privilégiés de son itinéraire spirituel...

« Chercher Dieu », chercher le Christ

Le premier moment pourrait s'intituler « chercher le Christ ». Ce n'est pas par hasard que le premier chapitre du *Sens de la vie monastique* s'intitule « Chercher Dieu ». Tel est, en effet, l'unique critère que saint Benoît reconnaît pour le discernement d'une vocation monastique : qu'on examine avec attention si le novice cherche vraiment Dieu (*si revera Deum quaerit*)¹¹. Quand le postulant se présente au monastère, saint Benoît, loin de se jeter sur la recrue, va bien plutôt décapoter sa vocation de tous les faux attraits et lui poser la question primordiale, la seule qui mérite d'être posée finalement : cherches-tu vraiment Dieu ?

Recherche, oui, mais recherche bien particulière : « la recherche, la recherche véritable, où tout l'être est engagé, non pas de quelque

11. BENOIT DE NURSIE, *Règle des moines* 58, 7 (Éd. P. Schmitz-A. Borias, Brepols, Turnhout 1987).

THÈME _____ *Jean-Charles Nault*

chose, mais de Quelqu'un : de Dieu, voilà le tout du monachisme » (p. 20). Pour que ce soit *vraiment* Dieu que l'on cherche (*revera*), il faut qu'on le cherche comme une Personne. Et comme la personne ne peut être recherchée que dans le dialogue, la vocation monastique suppose que Dieu est Quelqu'un qui s'est révélé à nous par une parole. Répondre à la vocation monastique, c'est répondre à la parole qui nous a été révélée.

Or cette parole trouve sa plénitude dans la Parole faite chair, dans le Verbe incarné¹². Le Christ est lui-même la Parole que le Père nous adresse, suscitant et appelant notre réponse :

« Si l'élan premier de l'amour divin est une parole, est la Parole, c'est justement là que s'en révèle le pourquoi. La Parole est communication non de quelque chose, mais de quelqu'un à quelqu'un, qu'il suscite et appelle¹³. »

C'est dans la *lectio divina* – à laquelle le Père Bouyer consacre un des plus beaux chapitres du livre – que le moine prend conscience, quotidiennement, de la Parole à lui adressée et se dispose à y répondre par toute sa vie :

« Le dialogue, pour s'établir, pour établir la communication faite de laquelle la Parole de Dieu elle-même serait condamnée à ne rester qu'un *flatus vocis*, demande une réponse. Cette réponse doit être bien plus que verbale, tout comme la Parole divine, de son côté, est acte au plus haut point, est incarnation. Il faut que la lecture, pour celui qui la fait, implique une attente et un engagement de tout son être » (p 265).

Louis Bouyer rappelle alors comment le *Cantique des cantiques* fut toujours considéré comme le poème et le drame, par excellence, de cet appel et de cette réponse. Le moine a entendu la voix du Bien-Aimé, et cette voix ne peut plus être oubliée. Impossible de ne pas partir, de ne pas tout quitter sur le champ, pour chercher, pour trouver, pour retrouver la présence que cette parole attesta. C'est

12. Voir SVM, p. 260 : « Dans le Christ, elle [la Parole] s'exprime totalement ».

13. SVM, p. 154-155. Voir *ibid.*, p. 29 : « La vie monastique, ce n'est pas autre chose, ni plus ni moins, qu'une vie chrétienne dont le christianisme devient le tout. C'est une vie chrétienne qui s'ouvre entièrement, sans refus, sans retard, à la Parole ; qui s'y ouvre et qui s'y livre, ce qui est la réponse que la Parole attend, qu'elle attend et qu'elle suscite, elle, la parole créatrice et recréatrice. »

« Pour moi, vivre, c'est le Christ... »

dans un perpétuel dépassement de soi, dans cette *épectase* décrite par Grégoire de Nysse, que le moine va comprendre que « trouver Dieu, c'est le chercher sans cesse » et que « c'est là proprement voir Dieu que n'être jamais rassasié de le désirer »¹⁴:

« Car voici le mystère : ici-bas, la parole ne résonnera jamais que pour nous appeler à la rejoindre, à travers un nouveau silence, dans un plus profond désert. Ce n'est pas une fois que se reproduira la feinte par laquelle la Présence nous attire après elle. C'est toujours et sans cesse. L'avoir trouvée, ici-bas, ce ne sera jamais que la chercher davantage. Qui se laisse séduire par cette voix ne pourra plus jamais s'arrêter, s'installer. Il lui faudra entrer toujours plus avant dans la nuit et le silence du dépouillement, du vide, du rien » (p. 27).

Le moine est donc un « chercheur du Christ », assimilé au cerf du *Psaume* 41 dont saint Augustin nous a décrit, avec enthousiasme, l'épopée intérieure¹⁵. Désirant sans relâche son Seigneur, le moine comprend qu'il est au-delà du monde créé, au-delà de son âme même. Il lui faut donc « répandre son âme au-delà d'elle-même » pour « s'avancer vers la Maison de Dieu » (*Psaume* 41, 5), d'où Dieu l'appelle, le dirige, le guide et le mène au but¹⁶.

Au comble de l'*epektasis*, le cerf comprend pourtant que, si la Maison de Dieu est la lumière inaccessible de sa transcendance, c'est néanmoins « dans le tabernacle de l'Église qu'il va trouver les traces, les vestiges immédiats de la présence divine » (p. 33).

Mais il y a plus merveilleux encore ! Le Père Bouyer, dans des lignes vibrantes, souligne comment la grande découverte de la vie monastique – et de la vie chrétienne, tout simplement – est la découverte qu'avant même que nous cherchions Dieu, c'est Dieu lui-même qui nous a cherchés, que c'est lui qui ne cesse de nous chercher. Finalement, nous n'avons pas tant à chercher Dieu qu'à le découvrir nous cherchant :

« Lorsque nous croirons l'avoir rejoint, nous reconnaitrons que c'est Lui qui nous a rejoints, et qu'il n'avait pas cessé, tout le long de notre quête, d'être non pas tellement devant nous que derrière nous. [...] C'est alors vraiment que Dieu se révèle à nous comme Celui qui nous parle, comme Celui dont la Parole, une seconde fois,

14. GRÉGOIRE DE NYSSE, *Vie de Moïse* II, 233 (SC 1 bis), Éd. du Cerf, p. 266.

15. Voir Saint AUGUSTIN, *Enarratio in Psalmum XLI* (CCL XXXVIII, 459-474).

16. Voir *SVM*, p. 32.

THÈME _____ Jean-Charles Nault

nous tire du néant à l'être, comme Celui que nous n'avons pas tellement à chercher qu'à découvrir nous cherchant» (p. 37).

L'auteur reprend alors à Francis Thompson l'image originale du Lévrier céleste, courant après le cerf terrestre, «peut-être la plus grandiose illustration qui ait jamais été offerte de l'*agapè* divine»¹⁷. Comme un cerf pourchassé, le moine a couru, poursuivi par le Christ-Lévrier. Lorsqu'il comprend que la blessure qui lui a été infligée est une blessure d'amour, c'est alors «la découverte de la grâce, la découverte de l'amour qui nous aime gratuitement, qui nous aime quoique pécheurs, qui nous aime dans notre péché, mais qui nous conduira seul, par des voies obscures que lui seul connaît, du péché à la sainteté» (p. 37). Ici encore, c'est le dynamisme extraordinaire de l'amour que Louis Bouyer aime mettre en relief, un dynamisme qui nous conduit jusqu'à la découverte radieuse du visage de l'Époux, cet Époux dont Origène affirme que l'Église peut déjà voir les traits, alors que, dans l'ancienne alliance, elle ne pouvait qu'en entendre la voix. Pourtant, c'est seulement dans l'au-delà que le moine pourra découvrir définitivement ce qu'il cherchait ici-bas :

«L'homme ne naît que sous la Parole divine, et il ne sera tout lui-même qu'au jour où, libéré du néant qui l'immobilise, livré totalement à la Parole qui le suscite, il pourra découvrir enfin la Face qui lui promettait l'être en lui promettant sa propre image» (p. 42).

La recherche de Dieu a donc un caractère éminemment eschatologique, déjà mis en relief par l'auteur dans sa *Vie de saint Antoine*¹⁸. Le moine est celui qui a saisi le caractère imminent de la disparition du monde présent et qui tend de tout son être et qui «s'élance au devant du Christ de gloire, du *Pantocrator* juge des vivants et des morts, qui était, qui est et qui vient»¹⁹.

L'imitation du Christ

Après la recherche continue du Christ, nous pouvons mettre en relief un deuxième moment de la vie spirituelle du moine : l'imitation du Christ. Il s'agit, dès les origines, d'un thème fondamental de la spiritualité monastique. Les premiers moines sont partis au désert pour imiter le Christ, tout particulièrement pour l'imiter dans son combat contre Satan :

17. *SVM*, p. 37.

18. Voir *La Vie de saint Antoine...*, *op. cit.*, p. 126-129.

19. *Ibid.*, p. 128.

« Pour moi, vivre, c'est le Christ... »

« La signification profonde de ce départ [au désert], pour le moine, comme pour le Christ après le baptême, est dans le dessein de s'attaquer au démon et de le vaincre chez lui, pour ainsi dire. C'est en ce point que la vie du moine va nous apparaître comme une imitation de la vie du Christ, voire comme le mystérieux prolongement de sa vie terrestre²⁰. »

De fait, la vocation d'Antoine a trouvé son origine dans cette parole évangélique entendue à l'église : « Si tu veux être parfait, va, vends tout ce que tu possèdes, donne-le aux pauvres, puis viens, suis-moi » (*Matthieu* 19, 21). Pour toute la tradition, le progrès de la vie monastique n'a pas d'autre repère qu'une conformité progressive à l'image, au modèle du Christ. Or c'est tout spécialement dans le combat spirituel, dans la lutte contre les démons, que le moine imite le Christ²¹.

Pourtant, s'il s'agit bien d'imiter le Christ, il ne s'agit en aucun cas de le copier : « l'imitation simple copiage est non seulement insuffisante, elle est absurde et indécente. [...] On n'imité pas le Christ du dehors, parce qu'il est unique, l'Unique Bien-Aimé du Père, à côté duquel nul ne peut mettre rien qui ne soit écrasé par la comparaison »²². L'imitation dont il s'agit sera, au contraire, tellement intime qu'elle nous fera devenir enfants de Dieu :

« Il n'est pas d'autre imitation réussie du Fils de Dieu, en effet, que de devenir réellement enfants de Dieu : non seulement, comme nous le rappelle saint Jean, être appelés de ce nom, mais être vraiment ce qu'il signifie. Cependant, encore une fois, il n'est, il ne peut y avoir qu'un seul Fils de Dieu, et c'est Jésus. Par conséquent, il n'y a pas d'autre moyen de devenir enfants de Dieu que de devenir Jésus d'une certaine manière » (p.143).

20. *La vie de saint Antoine...*, *op. cit.*, p. 95. Voir *ibid.*, p. 106 : « C'est l'Esprit de Dieu qui le [le moine] fait aller au désert. Et il l'y fait aller, comme Jésus, ou mieux encore, faut-il dire, comme étant effectivement un avec Jésus dans la foi, pour y rencontrer le diable, y subir les tentations et les surmonter. »

21. *Id.*, *La spiritualité du Nouveau Testament et des Pères*, Aubier, Paris 1960, p. 379 : « Les trois synoptiques nous montrent Jésus, lorsqu'il va entrer dans la phase décisive de son existence, après le baptême que Jean lui a donné, jeté au désert par l'Esprit divin pour y rencontrer le diable et y subir ses tentations. C'est à l'imitation de Jésus, de cet épisode central de sa vie, que le moine s'enfonce au désert. »

22. *SVM*, p. 143.

THÈME _____ *Jean-Charles Nault*

L'ascèse apparaît alors pour ce qu'elle est réellement : une œuvre de la foi, où le moine ne s'imagine pas pouvoir être lui-même l'artisan de sa sainteté, mais simplement se livre aux exigences de la parole du Christ, pour être à même de se confier à ses promesses. « La lutte contre le démon pourra ainsi être reconnue comme l'œuvre du Christ en nous avant d'être notre œuvre à nous »²³.

L'aspect « agonistique »²⁴ de la vie du moine nous conduit alors à un autre thème fondamental de la spiritualité monastique, celui de l'acceptation de la mort, mieux encore, de la recherche de la mort. En effet, c'est parce que la mort est le dernier, le suprême ennemi de Dieu, que le moine, à la suite du Christ, va au-devant d'elle. En ceci, le moine devient *l'imitateur du Christ par excellence* :

« Le moine, imitateur du Christ par excellence, l'est par excellence, précisément, en tant qu'il se trouve entièrement conforme à lui dans l'acte essentiel de sa mission : la mort librement acceptée, la mort conçue comme une lutte non seulement avec nous-mêmes ou avec le monde, mais comme *la* lutte avec l'ennemi de Dieu » (p. 85).

Car c'est dans le Christ seulement que prend un sens, son sens, cette course à la mort, apparemment si scandaleuse. « C'est dans la mesure où le moine veut être un imitateur du Christ, mieux encore : veut être assimilé au Christ selon toute la grâce baptismale, qu'il veut se livrer à la mort » (p. 81). En effet, en s'y livrant, ce n'est pas la mort elle-même que le moine recherche. Ce qu'il veut, c'est non la mort elle-même, mais ce que le Christ a fait en mourant : vaincre la mort et donner la vie :

« Ce qu'il [le moine] aime, ce qu'il désire, c'est la Croix de Jésus, et dans la Croix, ce n'est pas la mort qui l'attire, la mort qui est tout ce que voient ceux qui s'arrêtent à sa vue, mais c'est la vie triomphante que la foi seule y salue » (p. 86).

Car ce n'est pas en mourant simplement et totalement qu'on vivra, mais en mourant d'une mort telle qu'elle tue la mort même, ce que seule peut faire la mort du Christ.

23. *La spiritualité du Nouveau Testament...*, op. cit., p. 376. Voir aussi : *La Vie de saint Antoine...*, op. cit., p. 78 : « La foi de l'ascète est une véritable sortie de soi qui, en même temps, implique une entrée en soi de l'autre, de cet "autre" qui n'est pas seulement Dieu, mais le Christ. »

24. Voir *SVM*, p. 82.

« Pour moi, vivre, c'est le Christ.. »

Le mysterium crucis

Nous arrivons ainsi à un troisième moment de l'itinéraire spirituel du moine présenté par Louis Bouyer, et que nous pourrions intituler : le mystère de la Croix, terme emprunté à saint Paul par l'oratorien :

« Le mystère, dans la langue de saint Paul, c'est le grand secret de la Sagesse divine. C'est comme le foyer, ou le nœud, du plan divin conçu de toute éternité et mis en œuvre aux derniers temps pour réaliser définitivement le règne de Dieu malgré la révolte des créatures.. » (p. 149).

Mais ce mystère, c'est tout particulièrement le mystère de la Croix, car c'est par la Croix que toutes choses vont être récapitulées dans le Christ (*Ephésiens* 1, 10), c'est-à-dire ramenées à l'union à Dieu et entre elles dans l'*agapè* :

« Ce mystère de la Sagesse, c'est le Christ, c'est sa Croix. C'est le Christ récapitulant en lui toutes choses, faisant la paix par son sang, réconciliant le monde avec Dieu, rassemblant les enfants de Dieu dispersés en un seul corps. C'est sa Croix, nous révélant tous les trésors de Sagesse et de science cachés dans cet abîme qu'est l'*agapè* et que l'Esprit seul peut sonder. C'est la Croix remplissant le monde, consommant son histoire et la précipitant du temps décomposé du péché dans l'éternel présent de la rédemption²⁵. »

Le moine, plus encore que tout autre chrétien, est ainsi « l'homme de la Croix ». Il veut imiter le Christ, qui « s'est fait obéissant jusqu'à la mort, et à la mort sur une croix » (*Philippiens* 2, 8). Car il sait que « la Croix est le moyen providentiel de la divinisation des créatures pécheresses » (p. 137). Il sait que « le christianisme ne connaît qu'une seule mystique, la mystique de l'ascension. Mais l'ascension au ciel suppose l'ascension sur la Croix. L'une entraîne l'autre. L'une produit l'autre » (p. 72). On le sait, en effet : pour saint Jean, toute mention de la Croix se transfigure en une évocation de

25. *SVM*, p. 129. Voir *ibid.*, p. 150 : « Folie pour les Grecs, scandale pour les Juifs, ce mystère, c'est la Croix de Jésus, avec tous ses prolongements et ses aboutissements, et c'est aussi bien Jésus lui-même, mais "Jésus crucifié", qui est précisément "scandale pour les Juifs, folie pour les Gentils". C'est Jésus et sa Croix, en tant qu'"il a plu (à Dieu) de faire habiter en lui toute plénitude et de réconcilier toutes choses avec lui, ayant fait la paix par le sang de sa Croix" (*Colossiens* 1, 19-20). »

THÈME _____ **Jean-Charles Nault**

l'ascension glorieuse, où « l'Homme-Dieu, l'Adam céleste, le Fils d'homme s'élève sur les nuées du ciel à la rencontre de l'Ancien des jours » (p. 167) pour lui remettre lui-même le Règne, quand toutes choses lui auront été soumises, de sorte que Dieu soit tout en tous.

« La croix du Christ n'a pas d'autre sens que de frayer le passage à ce retour. Et la vie chrétienne, la vie monastique où elle se décante et se dégage de tous les mouvements parasites qui en ralentissent ou en troublent l'élan, est toute occupée à s'engager dans ce passage. Elle ne vise qu'à accomplir cette récapitulation où l'univers doit être entraîné par la propre récapitulation de la Trinité dans le Père » (p. 167).

C'est alors seulement que prend tout son sens l'ascèse monastique. Celle-ci n'a son fondement que dans la participation à la Croix du Christ, réalisée concrètement dans l'union sacramentelle au Christ crucifié²⁶, elle ne trouve son sens que dans la reconnaissance humble et sincère de notre pauvreté et de notre misère, mais toujours sous le regard miséricordieux de notre Père céleste :

« On ne se reconnaît comme pécheur que devant Dieu, que dans le rapport avec Dieu qui se fonde sur la foi en Jésus-Christ, dans la considération de la Croix [...]. Cependant, la Croix de Jésus ne percera pas notre cœur sans devenir notre croix. Il ne suffit pas de regarder la croix pour en comprendre le sens : il faut s'y étendre » (p. 242).

La participation à la Croix : tel est pour le moine, selon Louis Bouyer, le chemin de la joie véritable, non pas celle que le monde propose, mais celle que le monde ne peut ôter. Car s'offrir à la Croix ne signifie nullement se complaire dans un dolorisme malsain, mais signifie accepter, dans la foi, l'Amour crucifié d'un Dieu qui nous a aimés jusqu'à en mourir et qui ne peut nous communiquer son Esprit que si nous avons le cœur brisé :

« Déjà ici-bas, à présent, sous la Croix, si la Croix est vraiment la grande expérience de la foi, cette joie cachée au monde rayonne dans le cœur pénitent. Alors s'unissant à l'avance au Christ dans sa gloire comme il s'unit à lui déjà dans sa passion, le pénitent peut faire sienne la prière du saint et du juste devant la Croix : "Père, l'heure est venue : glorifiez votre Fils afin que votre Fils vous glorifie"... » (*Jean* 17, 1), p. 245.

26. Voir *SVM*, p. 230 s.

« Pour moi, vivre, c'est le Christ.. »

L'assimilation au Christ

Chacun des moments précédents l'avait déjà laissé entrevoir : la relation du moine au Christ n'a rien d'extérieur. Qu'il s'agisse de chercher le Christ, de l'imiter ou de participer à sa croix, le moine entretient avec le Christ une relation extrêmement intime, que le Père Bouyer qualifie d'identification « mystique » avec Jésus, pour n'être plus qu'un avec lui. Dans sa *Vie de saint Antoine*, il l'avait précisé avec force :

« Parvenu au stade de la vie ascétique où Antoine est arrivé, l'ascète voit tout simplement se reproduire en lui ce qui s'est passé dans le Christ. Tout le sens de la vie ascétique n'est-il pas de réaliser en lui, dans toute la plénitude possible, par la foi se livrant sans réserve à la puissance de l'Esprit, cette identification mystique du croyant avec Jésus, qui est l'âme de la doctrine paulinienne ?²⁷ »

Nous touchons ici le quatrième moment de l'itinéraire spirituel du moine : l'assimilation au Christ²⁸. Dans des pages saisissantes, Louis Bouyer reprend en effet la doctrine paulinienne de nos rapports avec le Christ, l'appliquant à la vie monastique, qui n'est que la vie chrétienne vécue dans toute sa radicalité. Il montre, en particulier, comment le vocabulaire utilisé par l'Apôtre est absolument inusité.

Tout d'abord, les verbes utilisés ont en commun le préfixe grec *sun* (avec), impliquant l'idée d'une action dont nous devenons les sujets, mais qui est d'abord celle d'un autre. La vie chrétienne « implique une entrée en partage des propres actions du Christ ; elle n'est que participation à la propre vie de Jésus »²⁹. Le Père Bouyer note comment ces verbes (et les adjectifs qui vont avec) s'éclairent par une autre expression, présente plus d'une centaine de fois dans les épîtres pauliniennes : *en Cristô*.

« Cette expression signifie que nous ne sommes pas seulement associés aux actes du Christ. C'est à lui-même, à son être que nous sommes conjoints de façon permanente. Plus encore : la vie qui est

27. *La Vie de saint Antoine...*, *op. cit.*, p. 107.

28. Voir *SVM*, p. 143 : « On n'imité le Christ qu'en étant assimilé à lui, dans le sens fort de l'expression, si bien que l'on soit comme recueilli en lui et inséparable de lui. »

29. *SVM*, p. 145.

THÈME _____ Jean-Charles Nault

la nôtre, dès l'instant que nous sommes à lui, ne peut se poursuivre, à la lettre, en dehors de lui³⁰. »

Continuant à approfondir la doctrine paulinienne, le Père Bouyer montre comment l'Apôtre emploie, pour parler de Jésus et de ce qu'il est pour nous, toutes sortes de substantifs, comme si Jésus, non seulement nous procurait les réalités les plus précieuses, mais les était pour nous. Il appelle Jésus notre sagesse, notre justice, notre paix, notre réconciliation, etc.

« L'entrée dans la vie *en Cristô* est comme l'entrée dans un nouvel univers où le Christ désormais, le Christ seul, doit nous tenir lieu de tout. [...] La vie chrétienne est une vie qui n'est pas seulement menée sous la dépendance du Christ, mais la vie même du Christ, circulant en nous parce que nous lui avons été insérés, incorporés par le baptême » (p. 147).

On voit l'importance que revêtent les sacrements dans la vie chrétienne, tout particulièrement l'Eucharistie, puisque « en la célébrant, assimilés, incorporés au Christ par l'Esprit, nous adorons le Père, nous allons au Père, nous vivons, comme le Fils, *ad Patrem* »³¹. Plus largement, c'est principalement dans la vie liturgique que le moine s'insérera toujours plus profondément dans la vie de l'Église, devenant ainsi véritablement membre du Corps du Christ³², devenant lui-même le Christ. Les *Psaumes*, en particulier, vont devenir pour le moine le chemin privilégié de son incorporation au Christ :

« Apprendre à dire les *Psaumes* comme ses propres prières, en apprenant à les dire dans le Corps du Christ, comme la propre prière du Christ. [...] Comme dans la méditation de tous les autres thèmes scripturaires, il faut toujours qu'Israël, à propos de chacun d'eux, nous conduise au Christ, et que du Christ se fasse l'application à nous-mêmes, par notre incorporation à Lui » (p. 277).

30. *SVM*, p. 146. Voir *ibid.*, p. 114 : « Le moine est quelqu'un qui vit, non seulement *avec* le Christ, mais, selon l'extraordinaire expression paulinienne, *dans* le Christ ».

31. *SVM*, p. 177. Voir aussi *ibid.*, p. 118 : « Célébrant les saints mystères, nous devenons participants de la Croix, participants de Jésus. »

32. Voir *SVM*, p. 155 : « Nous ne pouvons être aimés du Père, nous aussi, et par là même *être* simplement, au vrai, au divin sens du terme, qu'en nous confondant avec cet Unique en quelque sorte, qu'en devenant membres de son Corps. »

« Pour moi, vivre, c'est le Christ... »

Ainsi, écoute de la Parole de Dieu dans la *lectio divina*, et réponse dans la psalmodie de l'*opus Dei*, deviennent comme la respiration du moine, comme la diastole et la systole du cœur recréé en lui par l'Esprit. Car c'est bien l'Esprit qui, « nous insérant au Christ, nous fait vivre et nous fait être comme Dieu nous pense éternellement en son Verbe (p. 133) ». Le Père Bouyer affirme avec force que « toute la mission de l'Esprit se réfère au Christ » et qu'elle est donc aussi « de nous référer nous-mêmes à lui » (p. 141).

C'est l'Esprit, en effet, qui va réaliser la configuration parfaite au Christ qu'est la vie monastique³³, selon une autre parole de saint Paul aux Galates : « Ce n'est plus moi qui vis, c'est le Christ qui vit en moi » (*Galates* 2, 20) :

« Le but, le sens aussi bien de la vie monastique, c'est la progressive réalisation de cette formule-clef du paulinisme. Ni la pénitence, ni la sainteté, ni le ciel, ni la perfection morale ou religieuse, ni la vie contemplative, ni rien d'autre ne peut valablement exprimer dans sa plénitude, et aussi bien dans son unité, le sens de la vie monastique, mais seulement dans cette formule qu'il s'agit de prendre totalement et absolument au sérieux : "... non plus moi, mais le Christ qui vit en moi"³⁴. »

Il reste enfin une expression paulinienne, pour désigner le rapport unique qui lie le Christ et son disciple, expression que le Père Bouyer n'hésite pas à qualifier « d'une hardiesse inouïe » (p.147). Elle désigne Jésus, non plus par des substantifs, mais par un verbe à l'infinitif, le verbe qui exprime précisément l'action essentielle, celle de vivre. Formule littéralement intraduisible, on la trouve en *Philippiens* 1, 21 : « Pour moi, vivre, c'est le Christ » :

« Comment pousser plus loin, à la fois notre assimilation au Christ et sa toute suffisance pour nous, dès lors que nous sommes à lui et lui en nous par son Esprit ? » (p. 147).

C'est alors qu'est vraiment réalisée la plénitude de la vie chrétienne, la plénitude de l'adoption filiale³⁵ : « Dès maintenant, en Jésus-Christ,

33. *Ibid.* : « Affirmer que le moine parfait, c'est l'homme de l'Esprit, revient à dire que c'est l'homme en qui le Christ est parfaitement formé. »

34. *La Vie de saint Antoine...*, *op. cit.*, p. 88. Voir aussi *SVM*, p. 156 : « Notre vie ne sera digne de ce nom de vie que lorsque ce ne sera plus nous qui vivrons, mais le Christ en nous [...]. Mais cela ne signifie point aucune disparition, ni même aucune résorption de nous en lui. »

35. Voir *SVM*, p. 177.

THÈME Jean-Charles Nault

nous ne sommes pas seulement appelés enfants de Dieu, mais nous le sommes » (p. 177). Assimilé, incorporé au Christ par l'Esprit, le moine adore le Père, va au Père, vit, comme le Fils, *ad Patrem*.

Conclusion

Nous avons choisi, dans ces pages, de présenter un élément saillant de la théologie monastique du Père Louis Bouyer : la vie monastique comme assimilation au Christ. C'est autour du Christ, nous semble-t-il, que s'organise la fresque grandiose dessinée par l'auteur du *Sens de la vie monastique*. Bien loin de présenter une vision statique de la vie monastique, il trace, au contraire, un itinéraire nous ramenant au cœur de la vie chrétienne, puisque « la vocation du moine [...] n'est que la vocation du baptisé, mais parvenue au maximum d'urgence »³⁶. C'est d'ailleurs en ce sens que Matthieu Smyth n'a pas hésité à affirmer que « toute la partie théorique de ce livre (c'est-à-dire la première partie) contient en résumé les neuf volumes dogmatiques » de la triple trilogie que le Père Bouyer devait publier ultérieurement³⁷.

La perspective dynamique de la vie monastique offerte par le Père Bouyer mérite qu'on y prête attention. Fasciné par la figure du Christ, l'auteur souhaite entraîner son lecteur sur le chemin passionnant de l'assimilation au Christ. Il s'agit d'un chemin offert à tout chrétien, le chemin de l'adoption filiale. Le moine, dans son désir de réaliser « la plénitude de la vie chrétienne », s'avance sur ce chemin avec enthousiasme. « Cherchant Dieu, et Dieu seul, comme il le fait, il trouve dans le Christ la plénitude radieuse » qui seule pourra le combler. Il en arrive alors à ne plus vivre qu'en Christ, mieux encore : à le laisser vivre en lui.

Si l'aspect eschatologique de la vie monastique est partout souligné, Louis Bouyer n'en néglige pas pour autant les pratiques concrètes. Les chapitres sur le détachement, le travail, la *lectio divina* et l'*opus Dei* en sont la meilleure preuve.

Le Père Bouyer cite peu saint Benoît. Mais sa vision christocentrique de la vie monastique nous semble profondément fidèle au Père des moines d'Occident. Elle rejoint, en effet, ce que les meilleurs

36. *SVM*, Préface, p. 7.

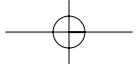
37. Voir M. SMYTH, *Louis Bouyer et la question monastique...*, art. cit., p. 327.

«*Pour moi, vivre, c'est le Christ...*»

spécialistes³⁸ ont présenté comme la clef herméneutique de toute la Règle, à savoir la fin du chapitre 72, consacré au bon zèle : « Ils [les moines] ne préféreront absolument rien au Christ ; puisse-t-il nous conduire tous ensemble à la vie éternelle ! ». Ces deux versets, écrits au soir de la vie de saint Benoît, sont la prière vibrante d'un Père, qui formule une dernière fois ce qu'il n'a cessé de proposer à ses disciples durant toute sa vie. À la suite du grand Patriarche, Louis Bouyer nous redit qu'il n'y a qu'un seul chemin qui conduise le moine au but : le mystère pascal.

Jean-Charles Nault, o.s.b. (Abbaye de Fontenelle, Saint-Wandrille). A publié en 2003 : *La saveur de Dieu : l'acédie dans le dynamisme spirituel* (Rome, Lateran University Press).

38. Voir A. BÖCKMANN, *Apprendre le Christ à l'écoute de saint Benoît* (Vie Monastique ; 41), Bellefontaine 2002, p. 237-242.



Communio, n° XXXI, 4 – juillet-août 2006

Mgr Tony ANATRELLA

Le sacerdoce est-il compatible avec l'homosexualité ?

*« Le Christ a besoin de prêtres mûrs, virils, capables
de cultiver une authentique paternité spirituelle. »*

Allocution de Benoît XVI
aux prêtres polonais le 25 mai 2006.

LA Congrégation pour l'Éducation catholique a publié, le 29 novembre 2005, une *Instruction* approuvée par le pape Benoît XVI, et rejetant l'accès des personnes homosexuelles aux Ordres sacrés (diaconat permanent et sacerdoce). Ce document, accompagné d'un commentaire autorisé, a été rendu public dans l'*Osservatore Romano* du 30 novembre 2005¹. De quoi s'agit-il ?

1. Un document normatif

L'*Instruction* est le cadre choisi, comme le définit l'article 34 du Code de Droit canonique, pour rappeler une exigence normative de l'enseignement de l'Église au sujet des critères de discernement de la vocation. Certains ont prétendu qu'il s'agissait d'éléments de réflexion laissés à la libre appréciation des formateurs, une interprétation

1. Ces deux textes ont été publiés dans *La Documentation catholique* (DC), n° 2349 du 1^{er} janvier 2006.

SIGNETS _____ **Mgr Tony Anatrella**

tendancieuse au regard du statut juridique de ce document dans le droit de l'Église. Faut-il le rappeler? Tout document publié par une Congrégation du Saint-Siège Apostolique exprime la pensée du Magistère. – Un religieux se présentant comme formateur a écrit : « *Seuls les formateurs sont maîtres de la décision concernant un candidat... les déposséder de leur pouvoir de décision, c'est porter atteinte à leur autorité masculine.* » À travers cette formulation puérile, il s'attribue un rôle de toute-puissance. Le Conseil du Séminaire ou d'une Maison de formation sacerdotale pour les religieux ne peut statuer sur une candidature aux Ordres sacrés qu'en s'inspirant des critères exigés par l'Église. En dernier ressort, c'est l'Évêque ou le Supérieur Majeur qui appelle.

2. Un sentiment d'injustice face à une exigence constante

Certaines personnes concernées ont pu être blessées et éprouver un sentiment d'injustice, voire d'exclusion. Il n'a jamais été question de remettre en cause la validité de l'ordination de prêtres qui se trouvent dans cette situation et qui ont souvent découvert tardivement une orientation homosexuelle. Le document ne concerne que les *séminaristes* et ceux qui présentent leur candidature pour entrer en formation. Il importe donc de regarder ce que dit réellement *l'Instruction*. Avec délicatesse, le texte souligne le respect dû aux personnes, la place de chacun dans l'Église, qui souhaite les aider à vivre leur foi au Christ, selon les exigences évangéliques. Cependant, le désir de devenir diacre permanent ou prêtre n'est pas, en soi, un droit à l'être², et personne n'est obligé de choisir cette voie. Il revient à l'Église de juger des aptitudes et des qualités des candidats, conformément à sa conception des ministères ordonnés. En revanche, les prêtres sont appelés à être fidèles à leurs engagements et aux conséquences morales de ces derniers, et à savoir présenter l'enseignement de l'Église.

Le non-accès aux Ordres sacrés des personnes homosexuelles est une exigence permanente de l'Église. Elle trouve sa source dans l'anthropologie biblique et a toujours été affirmée dans la tradition conciliaire, dès les premiers temps de l'Église. Elle est un des critères

2. *Catéchisme de l'Église catholique*, n° 1578.

————— *Le sacerdoce est-il compatible avec l'homosexualité ?*

objectifs du discernement d'une vocation. Elle a été relativement négligée ces dernières années, ce qui a entraîné, de ce fait, divers problèmes. Des conduites personnelles non-conformes à ce que souhaite l'Église, ou déviantes par rapport à ce qui constitue la norme morale en matière sexuelle, ne peuvent être justifiées au nom de la séparation entre vie sacerdotale et vie privée. De façon plus générale une tendance sexuelle prévalente dans la personnalité et, ici, en dysharmonie avec l'identité sexuelle, détermine la relation à soi et aux autres. Elle développe souvent des attitudes incompatibles avec le ministère sacerdotal. Il y a certes des prêtres qui restent malgré tout cohérents, mais cela n'est pas suffisant pour que l'Église revienne sur cette exigence car il y a d'autres enjeux dont nous devons tenir compte.

3. Une critique fondée sur l'indistinction sexuelle

Des critiques ont été exprimées contre le texte de l'*Instruction*. Ainsi, le frère Timothy Radcliffe o.p. a soutenu que « *ce qui est essentiel, c'est de former des prêtres qui aient acquis la "maturité affective" et soient à l'aise dans leur relation avec hommes et femmes [...]. Ces critères doivent s'appliquer de la même façon à tous les candidats, sans faire de distinction selon leur orientation sexuelle* » (*Documentation catholique*, n° 2349). Il laisse ainsi penser que l'on peut dissocier l'orientation sexuelle de la maturité. Or l'*Instruction* dit qu'une orientation sexuelle recherchée pour elle-même, en contradiction avec l'identité sexuelle, est toujours l'expression d'une immaturité foncière. D'ailleurs, du point de vue de l'économie psychique, cette orientation particulière demeure le symptôme d'un conflit intrapsychique irrésolu et non pas une variante de la sexualité humaine³. Une telle immaturité n'est pas comparable à celle que l'on peut observer dans le cas de personnes hétérosexuelles, et qui peut être un handicap pour être appelé au diaconat permanent et au sacerdoce. Certes, en soi, l'hétérosexualité n'est pas un brevet validant une maturité affective, loin s'en faut. Mais on ne peut pas établir une équivalence entre l'hétérosexualité fondée sur l'altérité sexuelle et l'homosexualité dépendant d'une relation en miroir avec le même que soi. Elle contribue à nous

3. Tony ANATRELLA, *Le règne de Narcisse*, Les Presses de la Renaissance.
André GEEN, *Les chaînes d'éros*, Odile Jacob.

SIGNETS _____ **Mgr Tony Anatrella**

enfermer dans la confusion des sentiments et dans l'indistinction sexuelle. On ne peut dissocier la personnalité de sa structuration sexuelle, et affirmer que, pour Dieu, c'est un aspect secondaire. Comme si Dieu appelait des hommes aux ministères ordonnés en dehors de leur condition sexuée, et si l'Église devait se fier à leurs désirs sans avoir à tenir compte des critères qui valident une vocation !

4. Les sources de la pensée de l'Église au sujet du sacerdoce et de l'homosexualité

La pensée de l'Église portant sur les caractéristiques objectives de l'appel aux Ordres sacrés dépend de la théologie du sacerdoce (voir le décret de Vatican II sur *La vie des prêtres* et de Jean-Paul II : *Je vous donnerai des pasteurs*). La pensée de l'Église concernant l'homosexualité est résumée dans les trois articles du *Catéchisme de l'Église Catholique*, n° 2057 à 2059. Elle est fondée sur la conception biblique et théologique de la sexualité humaine et du couple formé entre un homme et une femme. Elle s'articule également sur un donné anthropologique de fait : la différence sexuelle qui est un des aspects essentiels de la structuration psychologique et sociale de la personne. L'homme appelé au sacerdoce doit être dans cette cohérence. – Si la pensée du Magistère se suffit à elle-même, elle s'appuie néanmoins sur des arguments anthropologiques, de valeur universelle, qui sont accessibles à la raison (loi naturelle)⁴. C'est pourquoi la démarche de l'Église, quand elle aborde des problèmes sociaux et moraux, mais aussi des règles ecclésiales, s'inspire toujours d'un fondement théologique articulé avec des aspects anthropologiques, voire psychologiques. Surtout quand il s'agit d'invariants humains qui sont à l'origine du couple, du mariage, de la famille, de la filiation et du lien social, et signifient le sens de la sexualité humaine. Une orientation sexuelle particulière est insuffisante pour inspirer une relation humaine significative et des choix de société, ainsi que la vie religieuse. De plus, les découvertes de la psychanalyse per-

4. Congrégation pour la Doctrine de la Foi, *Homosexualitatis Problema*, 1^{er} octobre 1986. Ce texte rappelle que la réflexion théologique peut s'appuyer sur les résultats des sciences humaines. Il souligne aussi le lien de solidarité qui existe entre la Bible et la pensée de l'Église au sujet de l'homosexualité là où certains commentateurs affirment que la Bible ne dit rien à son sujet ou qu'il faut relativiser certains textes en les réduisant à leur contexte.

————— *Le sacerdoce est-il compatible avec l'homosexualité ?*

mettent de dégager les structures psychiques en cause dans la genèse de l'homosexualité. L'anthropologie et la psychologie viennent ici donner d'autres arguments à la pensée du Magistère, qui s'inspire de la source biblique et théologique⁵.

5. Être capable d'aimer une femme, de se marier et d'être Père

L'homme qui se présente aux Ordres sacrés doit être dans les mêmes dispositions que pour se marier et devenir père de famille. Le don de soi implique un réel renoncement. Avoir intégré le sens de la différence sexuelle dans sa vie psychique et la vivre comme telle n'est pas accessoire, comme certains veulent le faire croire. Cela fait partie de la maturité normale de tout être humain. Les structures psychiques en jeu dans la personnalité ne sont pas les mêmes selon que l'on privilégie telle ou telle tendance sexuelle. Le candidat aux Ordres sacrés doit être dans la maturité sexuelle acquise grâce, entre autres, à la cohérence entre son identité et son orientation sexuelle. Il serait regrettable de s'engager dans le célibat sacerdotal par défaut de maturité sexuelle ou par inhibition à l'égard des femmes. Ce ne sont pas des signes positifs pour vivre et assumer le célibat sacerdotal. Un tel engagement ne peut se faire sur la base d'un déni de la différence sexuelle, non seulement en paroles mais aussi dans son être et dans sa propre existence. C'est en vertu d'une maturité sexuelle, où psychologiquement il accède à l'hétérosexualité, que le prêtre est dans les meilleures conditions pour vivre le don de sa personne à Dieu dans le célibat, la paternité spirituelle et le lien sponsal à l'Église, à l'image du Christ. Il dispose des caractéristiques psychiques pour accéder à cet ensemble symbolique. – Le prêtre représente le Christ et il agit *in persona Christi*. Cela suppose donc de se reconnaître comme être masculin, avec toute la maturité requise de

5. De très nombreux théologiens, théologiens moralistes et exégètes ont bien mis en perspective les problèmes théologiques, anthropologiques et moraux posés par l'homosexualité. L'exégète Paul BEAUCHAMP résume ainsi les enjeux : « *En dissociant structurellement la procréation de la sexualité, la conduite homosexuelle obture directement le message de la Création qui nous dit la vie comme don reçu, et par conséquent comme don à transmettre* » (in *La Loi de Dieu*, Paris, 1999). Voir *Anthropotes*, revue de l'Institut Pontifical Jean-Paul II, *La question homosexuelle*, 04.XX.2.

SIGNETS _____ **Mgr Tony Anatrella**

son identité sexuelle. C'est pourquoi la question est de savoir si la personne est, par nature, apte à représenter le Christ dans le ministère et si elle dispose des qualités nécessaires pour être appelée par l'Église.

*

Comme tout être humain, le prêtre est un être sexué et il doit s'efforcer de vivre en plénitude la différence sexuelle. En dehors de cette vision de la sexualité humaine, le célibat sacerdotal est difficile à assumer de manière équilibrée et il perd le sens théologique et spirituel qui est le sien. C'est pourquoi l'Église, en respectant des critères précis, humains, théologiques et spirituels, a la responsabilité de conférer le ministère ordonné à des hommes qu'elle juge idoines, pour le bien des communautés chrétiennes. L'Église ne cherche pas des hommes parfaits, ni des héros, mais des hommes qui soient en cohérence avec leur identité sexuelle.

Monseigneur Tony Anatrella, prêtre, est psychanalyste et spécialiste de psychiatrie sociale. Il enseigne aux facultés jésuites de Paris (Centre Sèvres) et aux Facultés libres de Philosophie et de Psychologie de Paris (IPC). Derniers ouvrages : *La différence interdite* (1999), *La liberté divine* (2002), et *Époux, heureux époux* (2004), tous publiés aux éditions Flammarion ; *Le règne de Narcisse, Les enjeux de la différence sexuelle* (2005), Presses de la Renaissance. Consultant au Conseil Pontifical pour la Famille et du Conseil Pontifical de la Santé, et chargé de mission sur les drogues et la toxicomanie auprès du Conseil pontifical de la Santé à Rome.

Olivier LANDRON

Les fondements spirituels des Communautés nouvelles

À la suite du Concile Vatican II, la France a vu fleurir sur son sol un nombre élevé de communautés catholiques, phénomène tout à fait inattendu en raison de la crise que traversait l'Église. Ces fondations, que l'on appela assez vite « Communautés nouvelles », se répartirent en deux groupes. On distingua les communautés de type religieux des communautés composées majoritairement de laïcs. La très grande majorité des Communautés nouvelles s'est développée dans le cadre du Renouveau charismatique : elles ont pris la forme soit de communautés de vie où les membres ont choisi de demeurer sous le même toit, soit de communautés d'alliance où ils ont décidé de vivre à domicile. En Occident, seules la France et l'Amérique du Nord (États-Unis et Canada) ont été les témoins d'un développement communautaire majeur à partir de la fin des années 1960, en particulier dans le cadre du Renouveau charismatique. L'analyse des fondements spirituels des Communautés nouvelles nous amènera à étudier les relations qu'elles ont instituées avec le judaïsme et la Terre Sainte, mais aussi la manière dont elles ont été influencées par l'Orient chrétien.

Le judaïsme et la Terre Sainte

Les raisons de leur intérêt pour le judaïsme et Israël

Les Communautés nouvelles ont marqué un intérêt tout particulier pour le judaïsme et la Terre Sainte. Cette forte attirance pour

SIGNETS _____ **Olivier Landron**

la religion juive avait comme fondement le retour aux sources du christianisme, tendance qui s'est concrétisée, pour beaucoup de communautés, par la volonté d'approfondir davantage les textes de l'Ancien Testament, ce qui fut surtout vrai pour les communautés charismatiques : elles se sont inscrites dans la dynamique de Vatican II qui avait mis l'accent sur l'unité profonde entre l'Ancien et le Nouveau Testament. C'est ainsi qu'un nombre relativement important de fondations a choisi un nom se référant à l'Ancien Testament. Parmi elles, on trouve des communautés religieuses comme Béthel à Dijon, mais surtout des communautés de laïcs ou plus exactement « plurivocationnelles ¹ » qui se sont développées dans le courant charismatique.

On peut citer, par exemple, le Lion de Juda qui prit par la suite le nom de Béatitudes (Cordes), le Puits de Jacob (Strasbourg), le Buisson Ardent (Roanne), l'Arche d'Alliance (Bordeaux) et le Rocher d'Israël (Le Mans). De plus, des communautés nouvelles, n'ayant jamais fait partie du courant charismatique ou s'en étant séparées, ont pris des noms tirés de l'Ancien Testament. C'est le cas de Sicheim (Malakoff) et du Chêne de Mambré (Bagneux). Plus largement, certaines d'entre elles ont choisi un nom issu de la langue hébraïque, telles l'*Emmanuel* signifiant « Dieu avec nous », *Ephata* voulant dire « Ouvre-toi » (Normandie, Nord et Alsace), Magdala, Gennésareth, *Béthania* ayant pour signification « Maison du pain » et la fraternité *Abba* dont la traduction est « Père » en français. Plusieurs fondateurs se sont donné un nom juif pour bien montrer l'intérêt qu'ils portaient au judaïsme. On a l'exemple du fondateur ² des Béatitudes, Gérard Croissant, qui a pris le nom de frère Ephraïm. De son côté, Tünde Szentes, à l'origine des sœurs Mariales d'Israël et de Saint-Jean, a souhaité s'appeler mère Myriam.

Les Communautés nouvelles ³, marquées par le désir de renouer avec les racines juives du christianisme, se sont situées dans un courant qui, déjà dans les années préconciliaires, souhaitait appro-

1. Une des spécificités des communautés charismatiques est d'avoir accueilli différents états de vie comme ceux des laïcs mariés, des laïcs consacrés, des religieux, des prêtres séculiers.

2. Christine PINA, *Voyage au pays des charismatiques*, Paris, Éd. de l'Atelier, 2001, p. 40.

3. Olivier LANDRON, *Les communautés nouvelles. Nouveaux visages du catholicisme français*, Paris, Éd. du Cerf, 2004.

Les fondements spirituels des Communautés nouvelles

fondir les sources hébraïques du catholicisme et qui marquait un nouvel intérêt pour les relations judéo-chrétiennes. À Jérusalem, dès les années 1920 et 1930, le Père Lagrange avait développé des recherches sur les textes bibliques. À partir de 1950, le Père Maxime Charles⁴, futur recteur de la basilique de Montmartre, donne un essor particulier aux pèlerinages en Terre Sainte. Sous son impulsion, des centaines de jeunes partent chaque année pour Israël. Enfin, le concile Vatican II et Paul VI ont mis l'accent sur un rapprochement entre le monde juif et le christianisme. Lors de la période conciliaire, les cardinaux Liénart et Bea élaborent un texte reconnaissant solennellement les racines juives du christianisme. Paul VI, de son côté, fait un pèlerinage à Jérusalem en 1964, à la source du christianisme, où il rencontre le patriarche de Constantinople, Athénagoras.

À la suite du concile Vatican II, le Renouveau communautaire a établi des liens forts avec la Terre Sainte. Il poursuivait deux objectifs : tout d'abord approfondir les origines juives du christianisme, mais aussi mieux saisir les réalités de l'Église primitive. L'un des exemples les plus éclairants à ce sujet est celui de la communauté du *Lion de Juda*, fondée en 1973, et qui modifia son nom en 1991 pour devenir celle des *Béatitudes*. Cette dernière est certainement la communauté charismatique qui s'est le plus inspirée du judaïsme. Son fondateur, Gérard Croissant, fit son premier voyage en Israël en 1971. Dans ce pays, il fréquenta les synagogues et les kibboutzim. Il fut très impressionné par l'organisation communautaire du kibboutz et il reprit certains de ses principes lors de la fondation du Lion de Juda. Il mit aussi l'accent, dans sa communauté, sur l'étude de la Bible dans son contexte juif⁵, mais aussi sur la célébration de fêtes juives comme le Shabbat ou la fête des Tentés appelée « Soukkot » en hébreu. Cette dernière fut établie en Israël pour commémorer la fin de son esclavage en Égypte et remercier Dieu pour le soutien qu'il apporta au peuple juif lors de sa marche dans le désert. Dans ce cadre également, Ephraïm publia un ouvrage intitulé⁶, *Jésus, juif pratiquant*.

Le fondateur du Lion de Juda a attaché une grande importance à ce que sa communauté prie pour « l'illumination du peuple d'Israël », c'est-à-dire sa conversion au christianisme. En cela, il s'est beaucoup

4. Samuel PRUVOST, *Monseigneur Charles, aumônier de la Sorbonne (1944-1959)*, Paris, Éd. du Cerf, 2002.

5. *La Croix*, 11 août 1993.

6. Frère EPHRAÏM, *Jésus, juif pratiquant*, Paris, Le Sarment, 1998.

SIGNETS _____ **Olivier Landron**

inspiré de l'un des principes qui animaient l'Union de Prière de Charmes, mouvement charismatique protestant fondé en 1946 par le pasteur Louis Dallièrre au sein de l'Église Réformée de France. Ce dernier avait fait de « l'illumination du peuple juif » l'un des quatre fondements de son œuvre ; frère Ephraïm, avant de se convertir, avait été très proche de ce mouvement, en particulier du pasteur gallois Thomas Roberts, l'un de ses membres les plus influents. Les Béatitudes ont repris certains symboles de la liturgie juive. C'est le cas du chandelier⁷ à sept branches, des danses d'Israël et du châlè⁸ de prière propre aux juifs traditionnels. Dans ce domaine, les Béatitudes furent imitées par d'autres communautés charismatiques françaises telles que la Théophanie, la Sainte-Croix, le Chemin Neuf, le Verbe de Vie et la Source (Lens), lesquelles n'hésitèrent pas à intégrer les danses d'Israël dans leurs activités. Étienne Dahler, l'un des principaux responsables (bergers) des Béatitudes publiait *Si je t'oublie Jérusalem !*, un ouvrage montrant la place de la cité sainte dans le christianisme. Une de leurs revues, *Feu et Lumière*, a ouvert une rubrique portant le titre : « Découvrir le judaïsme ». Les premières communautés charismatiques françaises comme l'Emmanuel, les Béatitudes, et le Chemin Neuf créèrent aussi des chants à partir de psaumes tirés de l'Ancien Testament. On en a un exemple avec le « carnet vert » (*Il est Vivant*), maintes fois réédité par la communauté de l'Emmanuel. Frère Ephraïm, qui allait entrer aux Beaux Arts, composa plusieurs chants à partir de mélodies juives. L'attachement des Béatitudes au judaïsme s'est aussi traduit par l'entrée chez elles de quelques personnes⁹ d'origine juive comme Cathy Brenti, la femme de l'un des bergers de la communauté. Par ailleurs, concernant les thérapies médico-spirituelles, plusieurs communautés charismatiques ont repris à leur compte la vision juive de la personne qui, en réalité, est une conception holistique où il existe une unité entre le corps, le psychique, le spirituel.

Les Fraternités Monastiques de Jérusalem ont montré aussi un attachement à Israël et à la Terre Sainte ; le nom choisi par cette communauté l'atteste suffisamment. Le Père Pierre-Marie Delfieux, leur fondateur, a mis l'accent dès 1975, année de naissance des Fraternités Monastiques de Jérusalem, sur les valeurs « judéo-

7. *Menorah* en hébreu.

8. *Talith* en hébreu.

9. Patricia MENUHA par exemple.

Les fondements spirituels des Communautés nouvelles

chrétiennes¹⁰». Son attrait pour la Terre Sainte s'explique aussi par la fascination que le désert a exercée sur lui. Avant de fonder, alors qu'il était encore aumônier d'étudiants à Paris, il organisa plusieurs pèlerinages en Israël entre 1965 et 1972, accompagné du Père Jean-Marie Lustiger¹¹.

L'impact d'Israël sur les Communautés nouvelles à travers leurs pèlerinages et leurs implantations

Les pèlerinages en Terre Sainte ont parfois été à l'origine de la fondation de communautés nouvelles. Ainsi la communauté de Béthanie (1974), celles de Sichem (1977) et Aïn Karem (1985) sont nées à la suite d'un pèlerinage en Israël. L'attrait des Communautés nouvelles pour la Terre Sainte s'est matérialisé par l'implantation de certaines d'entre elles en Israël. En 1975, le fondateur de la Théophanie, le Père Jacques Langhart, mit en place un petit centre d'études près de Jérusalem qui prit le nom de communauté de l'Amen. Il proposa au Lion de Juda et à la Sainte-Croix, deux fondations proches de la Théophanie, d'y envoyer quelques membres. Ainsi, à partir de 1975, l'Amen regroupait des représentants des trois communautés citées. En 1976, des tensions très fortes opposèrent frère Ephraïm et le Père Jacques Langhart, ce qui aboutit au départ du Lion de Juda de l'Amen. La Sainte-Croix y resta présente jusqu'en 1981, alors qu'un an auparavant, en 1980, le Père Jacques Langhart avait transformé le lieu en monastère, lequel prit le nom de Saint-Jean-du-Désert. En 1981, également, le Lion de Juda implanta une communauté à Mea Shearim, quartier juif orthodoxe de Jérusalem.

En plus de la Théophanie et des Béatitudes, une autre communauté charismatique s'installa en Israël. Il s'agit du Pain de Vie qui fut fondé par Pascal Pingault en 1976. L'attrait des Communautés nouvelles et particulièrement des fondations charismatiques pour le judaïsme se concrétisa aussi par un intérêt affiché pour les juifs messianiques. Ces derniers reconnaissaient Jésus comme le Messie, mais aussi comme Dieu. En 1990, on estimait leur nombre à 150 000. Les juifs messianiques réalisèrent leur premier grand congrès à Jérusalem en 1988. Les trois quarts d'entre eux s'affirmaient charismatiques. Plusieurs communautés charismatiques du Renouveau les ont découverts au rassemblement œcuménique de Strasbourg lors

10. Pascal PINGAULT, *Les communautés nouvelles*, Paris, Fayard, 1989, p. 141.

11. Futur archevêque de Paris.

SIGNETS _____ **Olivier Landron**

de la Pentecôte 1982. Il faut noter que la reconnaissance de Jésus comme Messie par les juifs messianiques ne s'est pas accompagnée d'un rattachement à une Église déjà existante. Parmi les chefs de file de ce mouvement, il faut citer Reuven Roth ¹², responsable d'une communauté en Israël. Enfin, des communautés nouvelles comme Siloé (Brive) ou Berdine (Vaucluse) n'ont pas hésité à participer aux « Montées de Jérusalem » dont le pasteur Thomas Roberts (1902-1983) avait eu l'idée.

Le pasteur Thomas Roberts ¹³ avait choisi la Pentecôte 1984 pour lancer sa première « Montée de Jérusalem », parce qu'elle commémorait les vingt ans du baiser de paix entre Paul VI et Athénagoras et parce que cette année-là, la date de la pentecôte chez les Occidentaux coïncidait avec celle des Orientaux. Dans l'esprit de Thomas Roberts, les « Montées de Jérusalem » devaient consister dans un pèlerinage annuel, mais avaient aussi comme objectif, d'une part un rapprochement entre les différentes confessions chrétiennes, et d'autre part une réconciliation entre juifs et chrétiens. Enfin, le fondateur de la communauté de Berdine, Henri Catta (1916-1994), donna naissance en 1990 à l'association C.Æ.U.R. (Comité Œcuménique d'Unité chrétienne pour la Repentance envers le peuple juif). Pour créer ce mouvement, Henri Catta ¹⁴ s'était beaucoup inspiré des « Montées de Jérusalem » lancées par Thomas Roberts. Il s'agissait de contribuer, selon le fondateur de Berdine, à un rapprochement significatif entre juifs et chrétiens. La même intuition fut reprise par l'une des trois branches de la communauté Saint-Jean, les Sœurs Mariales d'Israël et de Saint-Jean qui attachèrent, à partir de 1983, une grande importance à la réconciliation entre juifs et chrétiens. Cela leur valut, d'ailleurs, des attaques violentes de la part de groupes antisémites.

L'Orient chrétien et l'Orthodoxie

La patristique grecque et la théologie orthodoxe

Si toutes les Communautés nouvelles n'ont pas montré un vif intérêt pour le judaïsme, il n'en va pas de même pour l'Orient chrétien et l'orthodoxie. Presque toutes ont puisé dans la riche tra-

12. *Feu et Lumière*, n° 178, novembre 1999.

13. *Tychique*, supplément du n° 59.

14. Henri Catta, *Mourir d'amour*, Paris, Fayard, 1992.

Les fondements spirituels des Communautés nouvelles

dition des Églises d'Orient. Certaines d'entre elles se sont attachées à l'étude des Pères grecs. Celles-ci ont bénéficié du renouveau de la patristique qui s'est opéré en France dans les années 1940. En effet, un renouvellement de la pensée des Pères grecs se produisit à partir de 1942, à Lyon, avec le lancement de la collection *Sources Chrétiennes*, fondée par trois théologiens jésuites de grande envergure, les Pères Fontoymont, de Lubac, Daniélou¹⁵. Leurs travaux, ainsi que ceux du Père Hans Urs von Balthasar, ont apporté des éléments fondamentaux à une meilleure connaissance des Pères orientaux. D'une manière générale, au lendemain du concile Vatican II, nombre de chrétiens d'Occident ont montré un réel intérêt¹⁶ pour les écrits des Pères grecs et des maîtres spirituels de l'Orient chrétien, rassemblés dans quelques recueils comme les *Pandectes* du moine Antiochus (VII^e siècle), la *Synagogue* de Paul Evergète (XI^e siècle) ou encore, plus connue, la *Philocalie*, de Nicodème Agiorite.

Plusieurs communautés nouvelles de type religieux ont accordé une grande importance à l'étude de l'Orient chrétien. Il s'agit des Fraternités Monastiques de Jérusalem, de celles de Saint-Jean-de-Malte, de Saint-Nizier, de la Mère de Dieu, de Sitio, de la communauté de la Sainte-Trinité, de celle de Montmorin. Les Fraternités Monastiques de Jérusalem ont mis l'accent sur l'étude de certains Pères grecs ou orthodoxes, tels saint Jean Chrysostome, saint Ephrem, saint Basile ou saint Séraphim de Sarov. Leur fondateur, le Père Pierre-Marie Delfieux, fut aussi sensible à l'idéal des laures, regroupements de personnes menant une vie de style érémitique qui priront corps dans l'Orient chrétien. Le Père Emmanuel de Floris, à l'origine de la communauté de Montmorin, reprit cette notion de « laure » pour désigner son groupe situé dans les Hautes-Alpes. Les Fraternités Monastiques de Saint-Jean-de-Malte (Aix-en-Provence) et de Saint-Nizier (Lyon) montrèrent aussi un grand intérêt pour les Pères grecs. Le fondateur de la Fraternité Saint-Nizier, le Père Jean-Miguel Garrigues, soutint sa thèse de théologie en 1972 sur un Père de l'Orient, saint Maxime le Confesseur, après avoir étudié à la faculté de théologie orthodoxe de Thessalonique, en Grèce. Ce travail de recherche fut dirigé par Marie-Joseph Le Guillou, dominicain également, qui enseigna la théologie orientale au Saulchoir de 1952 à 1957. Les deux communautés s'enracinèrent dans le

15. Étienne FOUILLOUX, *Sources Chrétiennes*, Éd. du Cerf, 1994.

16. Jean VERNETTE, *Nouvelles spiritualités et nouvelles sagesse*, Paris, Centurion, 1999, p. 174.

SIGNETS _____ **Olivier Landron**

monachisme oriental défini par saint Basile, saint Ephrem et saint Jean Chrysostome. Elles ont voulu renouer avec le monachisme primitif d'origine orientale qui s'était développé au cours des IV^e et V^e siècles. À cela plusieurs raisons : la première tenait au fait que le monachisme oriental et particulièrement basilical¹⁷ avait un caractère urbain. Dans l'esprit des fondateurs de ces fraternités monastiques, que ce soit le Père Jean-Philippe Revel pour la Fraternité de Saint-Jean-de-Malte ou le Père Jean-Miguel Garrigues pour la Fraternité de Saint-Nizier, il était fondamental de constituer des communautés monastiques au cœur des villes, ayant en charge des paroisses. En cela, ils reprenaient l'idéal de l'ordre dominicain, pour qui l'évangélisation en milieu urbain était, dès le XIII^e siècle, l'une des grandes caractéristiques. Les Pères Jean-Miguel Garrigues et Jean-Philippe Revel, ainsi que leurs premiers compagnons étaient dominicains à l'origine puisqu'ils faisaient partie du couvent de Rangueil situé dans l'agglomération de Toulouse.

La seconde raison expliquant l'attrait des Fraternités de Saint-Jean de Malte et de Saint-Nizier pour le monachisme basilical trouve sa source dans le fait qu'il était placé sous l'autorité de l'évêque. Pour le Père Jean-Philippe Revel, marqué par sa double fonction de curé de paroisse et de prieur du couvent dominicain de Toulouse, il convenait de renouer avec la présence des moines au cœur des villes, si possible dans une cité possédant un siège épiscopal. Ces dominicains recherchaient une vie monastique d'autant plus ancienne que dès le VIII^e siècle les moines d'Occident avaient pris l'habitude de quitter les villes pour s'installer à la campagne. Afin de rapprocher les moines et les laïcs d'une part, et d'autre part les moines et les instances diocésaines, les Fraternités de Saint-Nizier et de Saint-Jean-de-Malte ont donc choisi délibérément de se placer sous la tutelle de l'évêque ayant en charge des diocèses jouant un rôle important dans l'Église de France. C'est ainsi que deux fraternités monastiques choisirent respectivement les villes d'Aix-en-Provence et de Lyon. Plusieurs dominicains, présents au couvent de Toulouse au début des années 1970, s'étaient spécialisés dans l'étude des Pères grecs : le Père Jean-René Bouchet, maître des novices à l'époque, était de ceux-là. La Fraternité de Sitio¹⁸ a été également très attirée par l'orthodoxie russe et spécialement par le courant érémitique qu'elle a développé. Cela s'est traduit, chez elle,

17. La basilique était le lieu de vie des moines orientaux.

18. *Famille Chrétienne*, juin 1987.

————— *Les fondements spirituels des Communautés nouvelles*

par la mise en place de « *poustinias* ». Ces dernières signifiant « déserts » étaient en réalité l’abri de chrétiens russes voulant vivre dans une sorte de solitude. Les *poustinias*¹⁹ se trouvaient en général dans les forêts. Le *poustinik* (celui qui habitait la *poustinia*) consacrait sa vie à la prière. Ce personnage n’était pas exactement un ermite, car il accueillait tous ceux qui venaient le visiter. Il tenait un peu sa spécificité de trois personnages importants de la société russe : l’ermite, le *staretz*, le pèlerin. La « vocation » de *poustinik* touchait toutes les couches de la population russe. Il gagnait sa vie pauvrement par son travail et pratiquait l’hospitalité.

L’Orient chrétien, les communautés charismatiques et les fondations proches de ce courant

Une communauté charismatique fut très influencée par l’Orient chrétien. Il s’agit de la Sainte-Trinité fondée en 1987 par frère Ephrem Yon, ancien moine bénédictin de la Pierre-Qui-Vire. Les bâtiments installés à la Croix-sur-Ourcq, près de Château-Thierry, abritèrent un temps l’Emmanuel, après avoir été le noviciat des Frères Missionnaires des Campagnes, puis celui des Jésuites. La communauté de la Sainte-Trinité entreprit la réalisation d’une chapelle avec la présence du Christ Pantocrator. Pour cela, elle fit appel à un peintre moscovite, Alexandre Stolirov, lequel avait déjà décoré des églises en Pologne et en Ukraine. À travers la chapelle de la communauté, l’artiste chercha à faire la synthèse entre l’art roman et l’art byzantin.

Ici, il faut faire une place également à la communauté de la « Demeure Notre-Père », créée en 1969 en Ardèche cévenole et proche du courant charismatique. Son fondateur, le Père Roger-Nicolas Visseaux, et les membres de sa petite fondation s’intéressèrent beaucoup à l’Orient chrétien au début des années 1970 et en particulier à certains de ses penseurs tels que Siloine, Séraphim de Sarov ou Cassien. Le but de ce bénédictin de Saint-Wandrille était de retrouver les racines du monachisme primitif, donc oriental. Il s’inspira grandement des auteurs spirituels cités pour rédiger son *Livre de Vie Monastique*²⁰ qui connut un certain succès puisque cinq éditions ont été réalisées à ce jour. La théologie orthodoxe contemporaine, diffusée par Olivier Clément et Paul Evdokimov, séduisit

19. Guy GAUCHER, *Prier dans le cœur des villes*, Paris, Éd. du Cerf, 1994, p. 36.

20. *Livre Monastique*, 1998, 199 p.

SIGNETS _____ **Olivier Landron**

aussi quelques communautés nouvelles. Dans son ouvrage ²¹, *Les pluies de l'arrière saison*, frère Ephraïm dit toute sa reconnaissance à Paul Evdokimov. Le fondateur des Béatitudes essaya de donner quelques explications à l'attrait exercé par la liturgie orientale sur nombre de catholiques en Occident. Ainsi déclarait-il ²²: « Après Vatican II, la piété des fidèles s'est largement tournée vers l'Orient chrétien, manifestant ainsi un certain rejet de l'art religieux né dans les années 1930, où le béton imposait un dépouillement et un style s'éloignant de plus en plus de la chaleur de l'Incarnation ». Plus largement, les charismatiques ont repris certaines attitudes de prière propres aux premiers chrétiens et aux Églises d'Orient consistant à implorer Dieu debout en levant les mains.

L'attrait exercé par la liturgie des Églises d'Orient et leur spiritualité sur les Communautés nouvelles

Si plusieurs communautés nouvelles ont été séduites par l'Orient chrétien, il faut bien comprendre que c'est beaucoup plus la liturgie des Églises d'Orient, qui les a attirées, que l'étude des Pères grecs. Nombre de regroupements de laïcs, surtout issus du Renouveau charismatique, ont montré un vif intérêt pour la liturgie orientale. On en a l'exemple avec le Cœur de Jésus (Marseille) ou la communauté de Blandy. Toujours dans la mouvance charismatique, le Père Daniel-Ange de Maupéou, à l'origine de la fraternité religieuse Joie de Dieu, se passionna pour l'orthodoxie et l'Orient chrétien en général.

Dès son enfance, son entourage évoluant dans la haute aristocratie, il eut des relations avec la famille des Romanov, dont était issu le dernier tsar de Russie. C'est par eux que le Père Daniel-Ange découvrit le monde slave et les saints russes tels que Jean de Cronstadt, mais aussi des auteurs comme Berdaïev et Evdokimov. Il a exprimé sa familiarité avec les Pères orientaux à travers un ²³ de ses livres intitulés : *L'étreinte de feu*. Concernant son attirance pour la liturgie chrétienne d'Orient, il affirmait ²⁴: « Aujourd'hui encore, je me sens plus à l'aise dans une chapelle russe avec son iconostase que dans une cathédrale gothique. Par certains côtés, je me sens plus proche

21. Frère EPHRAÏM, *Les pluies de l'arrière-saison*, Paris, Fayard, 1985, p. 44.

22. *Feu et Lumière*, tradition vivante, 1990.

23. DANIEL-ANGE, *L'étreinte de feu*, Paris, Fayard, 2000, 320 p.

24. *France Catholique*, n° 2764, novembre 2000.

Les fondements spirituels des Communautés nouvelles

de la liturgie byzantine que de la latine. Et cela m'aide à célébrer le rite romain dans son maximum de beauté». Dans leur volonté de connaître et de comprendre les Églises d'Orient, les Communautés nouvelles se sont naturellement tournées vers des abbayes ou des monastères connus pour leur attachement à la tradition orientale. C'est ainsi que plusieurs d'entre elles tissèrent des liens au début des années 1970 avec l'abbaye de Chévetogne, en Belgique, et en particulier avec son père abbé, Michel van Parys. On peut citer, par exemple, la Théophanie, la Sainte-Croix ou Béthania. Les fondateurs de la Sainte-Croix (Jacky Parmentier) et de Béthania (Bernard Geoffroy) furent tellement marqués par l'Orient chrétien qu'ils prirent le nom d'higoumène au début de leur fondation, nom désignant le supérieur d'un monastère dans les Églises d'Orient. Ce qui attirait les fraternités plurivocationnelles chez les moines de Chévetogne, c'était en réalité tout autant leur pratique de la liturgie orientale que leur idéal bénédictin.

La Théophanie est très certainement la fondation charismatique qui s'est le plus tournée dans cette direction. L'un de ses fondateurs, le Père Jacques Langhart, séjourna de 1969 à 1971 dans la ville grecque de Thessalonique pour connaître l'orthodoxie. La Théophanie tissa des liens avec des religieuses de rite oriental installées à Eygalières²⁵, mais aussi avec les Sœurs de Bethléem établies à Boège, en Haute-Savoie. Elle eut aussi des contacts avec des intellectuels, qu'ils soient orthodoxes ou catholiques, portant un grand intérêt à l'Orient chrétien. On peut citer le théologien orthodoxe Olivier Clément, mais également Dom André Louf, père abbé du monastère cistercien du Mont des Cats, qui chercha à établir des ponts entre chrétiens d'Orient et d'Occident. En dehors du fait que la liturgie byzantine était plus accessible que le grégorien, en faisant intervenir le corps dans la prière, elle a exercé une grande séduction à leur endroit. Les communautés postconciliaires étaient, en réalité, sensibles à ce caractère moins cérébral de la prière orientale. La prise en compte du corps²⁶ et de la sensibilité dans la liturgie orientale explique, en partie, qu'elle ait été bien reçue dans le Renouveau charismatique ; ce dernier a toujours donné une place importante à l'émotion dans le cadre de la prière et des cérémonies. Dans les

25. Dans les Bouches-du-Rhône.

26. Michèle BERTRAND, *Pratiques de la prière dans la France contemporaine*, Paris, Éd. du Cerf, 1993, p. 83.

SIGNETS _____ **Olivier Landron**

Églises d'Orient, le corps a été perçu comme étant digne de l'expérience spirituelle en raison de son existence en tant que « temple de l'Esprit saint ». Si la liturgie orientale a suscité un tel intérêt auprès d'elles, c'est en raison de la très grande importance qu'elle a accordée à l'Esprit saint qui a été de très loin la Personne de la Trinité la plus vénérée par le courant du Renouveau.

En outre, le goût des Communautés nouvelles pour l'orthodoxie s'est matérialisé par un grand intérêt accordé à « l'intelligence du cœur²⁷ », qui est depuis très longtemps une composante essentielle du christianisme oriental. La fascination de beaucoup de fondations charismatiques pour l'Orient chrétien au début des années 1970 les a orientées vers une théologie propre à l'orthodoxie, c'est-à-dire largement axée sur la Résurrection²⁸, au détriment sans doute de la Crucifixion, plus familière à l'Église latine. C'est dans ce contexte que les Béatitudes ont mis en place la cérémonie des « Vêpres de la Résurrection ».

L'influence du Père Placide Deseille et du dominicain André Gouzes

Dans leur volonté d'approfondir leur connaissance de l'Orient chrétien, différentes communautés, nées à la suite de Vatican II, entretenirent des relations au début des années 1970 avec le Père Deseille qui avait fondé en 1966 un petit monastère à Aubazine, en Corrèze. On peut citer, par exemple, les Fraternités Monastiques de Jérusalem, surtout grâce à leur fondateur, le Père Marie-Pierre Delfieux, mais aussi la Théophanie et Béthania. Une vingtaine d'années plus tard, au milieu des années 1990, le Chemin Neuf créa aussi quelques liens avec le Père Placide Deseille²⁹. Cette communauté fit appel à lui afin qu'il vienne lui donner quelques cours sur les Pères grecs. Alors qu'il était moine à l'abbaye de Bellefontaine, en Anjou, le Père Deseille, au début des années 1950, entra pour la première fois en contact avec l'orthodoxie par l'intermédiaire de l'Institut Saint-Serge à Paris. En 1960, il fit aussi un voyage en Égypte pour approfondir sa connaissance du monachisme copte. Deux ans auparavant, en 1958, il avait reçu l'autorisation des direc-

27. Dans la tradition orientale, les caractéristiques de l'intelligence du cœur sont par exemple l'accueil et l'écoute.

28. Yves JÉHANNON, *L'enjeu du Renouveau charismatique*, Paris, Fayard, 1988, p. 33.

29. Il resta à l'abbaye de Bellefontaine de 1942 à 1966.

Les fondements spirituels des Communautés nouvelles

teurs de la collection *Sources Chrétiennes*, les Pères Daniélou, de Lubac, et Montdesert, d'y insérer la série portant sur les *Textes Monastiques d'Orient*. Le Père Deseille resta à Aubazine de 1966 à 1977, lieu dans lequel il avait reçu l'autorisation de célébrer la liturgie orientale. Mais en 1976, il se convertit à l'orthodoxie en se faisant rebaptiser. Ce nouveau baptême apparut comme un scandale et ses relations avec l'évêque de Tulle, Monseigneur Brunon, se tendirent. Finalement il choisit de quitter le diocèse et d'installer en 1978 son monastère dans la Drôme, à Saint-Laurent-en-Royan. Le Père Placide Deseille, dont une partie de la famille était russe et de confession orthodoxe, se convertit à l'orthodoxie en raison d'un refus de la réforme liturgique de Vatican II. L'évolution de la liturgie catholique à la suite de Vatican II lui semblait une « trahison » et constitua, sans aucun doute, l'un des principaux motifs de son passage à l'orthodoxie.

Le fait que les fondations nouvelles aient eu fréquemment recours à la liturgie du Père André Gouzes, dominicain, au début des années 1970, prouve également leur attachement à l'Orient chrétien. Cette œuvre liturgique du Père André Gouzes prit d'abord le nom de « liturgie tolosane des frères prêcheurs », avant de devenir la « liturgie chorale du peuple de Dieu ». Le dominicain avait choisit cette expression dans la mesure, où pour lui, le chant choral³⁰ était une « sorte de symbole de participation ecclésiale complète ». La liturgie chorale s'appuya sur le grégorien, le slavon et des chants religieux occitans. Elle commença à prendre corps lors des Semaines saintes du couvent des dominicains de Toulouse, lesquelles retrouvaient leur éclat d'antan. La Semaine sainte de 1973 marqua un tournant pour ce couvent, d'une part parce qu'il retrouvait le rayonnement liturgique qu'il n'avait plus connu depuis plusieurs années et d'autre part parce qu'y étaient présents plusieurs fondateurs ou représentants de communautés nouvelles. On peut citer l'Emmanuel, la Théophanie, Béthania, la Lion de Juda et le Phare. À côté d'elles, on trouvait quelques groupes de prière charismatiques importants comme celui de Toulouse (L'Olivier) ou celui de Bordeaux (L'Eau Vive). Les communautés postconciliaires furent, en réalité, d'autant plus réceptives au travail liturgique du dominicain qu'elles avaient fait l'expérience d'un « vide » liturgique au sein du catholicisme français. Cependant à l'intérieur de l'ordre dominicain, des oppositions mirent à l'épreuve les futurs fondateurs.

30. *France Catholique*, n° 2503, juin 1995.

SIGNETS _____ **Olivier Landron***Le recours à certains symboles et écrits spirituels orientaux*

Enfin, le grand intérêt des Communautés nouvelles pour l'Orient chrétien s'est concrétisé chez elles par la diffusion massive d'icônes, surtout celle de la Trinité peinte par Andrei Roublev. Dans son ouvrage, *L'étreinte de feu*, le Père Daniel-Ange de Maupeou proposa une méditation sur l'icône de Roublev. L'intérêt des nouvelles fondations pour l'orthodoxie s'est aussi traduit par le port du *chotsky*, chapelet de laine utilisé en Russie, ainsi que par la lecture assidue d'ouvrages de spiritualité orthodoxe comme *Les récits d'un pèlerin russe*. Cet ouvrage parut en 1875 à Kazan et son auteur aurait été un moine russe du Mont Athos. Cependant la fascination des Communautés nouvelles pour les Églises orientales et, spécifiquement l'orthodoxie, a été intense au cours des années 1971-1975. De ce fait, elle a surtout touché les premières d'entre elles. Après 1975, leur intérêt pour l'Orient chrétien fut moins marqué.

Deux raisons peuvent être données. Tout d'abord, celles-ci découvrirent peu à peu les richesses de la tradition catholique latine et par ailleurs elles constituèrent, au fur et à mesure, leurs propres recueils liturgiques. De plus, la prise de distance relative de certaines fondations plurivocationnelles vis-à-vis de l'Orient chrétien se manifesta par l'abandon du titre d'higoumène que des fondateurs s'étaient donné. C'est ainsi que dès la fin des années 1970, Jacky Parmentier et Bernard Geoffroy, respectivement à l'origine de la Sainte-Croix et de Béthania, abandonnèrent ce titre. La recherche d'une meilleure intégration dans l'Église locale, et plus généralement dans l'Église de France, incita certaines d'entre elles comme Béthania, à laisser de côté la liturgie byzantine au tournant des années 1970 et 1980.

Les Communautés charismatiques, que ce soit dans leur dimension strictement religieuse ou plurivocationnelle, ont puisé dans des traditions extrêmement différentes. Ainsi, dans le courant charismatique, certaines fondations, comme les Béatitudes, se sont grandement inspirées du judaïsme. Le christianisme grec, spécialement le monachisme basilical, a fortement imprégné les Fraternités Monastiques de Jérusalem comme celles de Saint-Nizier ou de Saint-Jean de Malte. Plus largement, la liturgie déployée par les Églises d'Orient a exercé une fascination sur quasiment toutes les composantes du Renouveau communautaire postérieur au concile Vatican II. Le dominicain André Gouzes y a participé activement par l'intermédiaire de la Liturgie Chorale du Peuple de Dieu. Ses chants ont

————— *Les fondements spirituels des Communautés nouvelles*

été repris par les fondations postconciliaires, surtout les Communautés nouvelles. Si l'on a pu observer dans l'Hexagone une poursuite de la sécularisation dans certaines couches de la société française, historiens et sociologues ont néanmoins constaté le retour au religieux à partir des années 1980. Ce phénomène a concerné les Communautés nouvelles dans le monde catholique, mais aussi l'intérêt marqué par toute une partie des Français pour le bouddhisme³¹, les philosophies orientales et les mouvements ésotéro-occultes. Pour le moment, ce retour au religieux est resté limité et empreint parfois d'un certain syncrétisme. Les Communautés nouvelles bénéficieront-elles de ce nouvel attrait pour le spirituel et sauront-elles à l'avenir faire massivement reculer la sécularisation en France ?

Brève bibliographie

Anne DEVAILLY, *Les charismatiques*, Paris, Éditions de la Découverte, 1990.

Monique HÉBRARD, *Les nouveaux disciples, voyage à travers les communautés charismatiques*, Paris, Éditions du Centurion, 1979.

Monique HÉBRARD, *Les nouveaux disciples, dix ans après*, Paris, Éditions du Centurion, 1987.

Yves JÉHANNO, *L'enjeu du Renouveau charismatique*, Paris, Fayard, 1988.

Olivier LANDRON, *Les communautés nouvelles, Nouveaux visages du catholicisme français*, Paris, Éditions du Cerf, 2004.

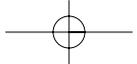
Frédéric LENOIR, *Les communautés nouvelles*, Paris, Fayard, 1988.

Bernard PEYROUS, Hervé-Marie CATA, *Qu'est-ce que le Renouveau charismatique ? D'où vient-il ? Où va-t-il ?*, Paris, Mame, 1999.

Christine PINA, *Voyage au pays des charismatiques*, Paris, Éditions de l'Atelier, 2001

Dominique REY, *Jésus vivant au cœur du Renouveau charismatique*, Paris, DDB, 1990.

31. Hippolyte SIMON, *Vers une France païenne ?*, Paris, Cana, 1999, p. 75.



FAITES CONNAÎTRE *COMMUNIO*

Vous avez abonné des prêtres ou des séminaristes qui, malgré leur désir, ne pouvaient économiquement le devenir ; c'est très bien et nous vous remercions.

Maintenant nous proposons jusqu'au 31 décembre 2006 des abonnements de parrainage à 40 € (au lieu de 56 € ou 61 €) pour vos amis qui cherchent à mieux comprendre leur foi, ou pour des personnes qui, financièrement, ne peuvent s'abonner et nous vous ferons connaître le nom et l'adresse du bénéficiaire.

Également, vous pouvez nous demander d'adresser gracieusement un numéro de *Communio* dont le thème intéresserait un membre de votre entourage.

Il faut faire connaître *Communio* partout et autour de vous.

Au nom du comité de rédaction et de tous nos lecteurs,
je vous en remercie.

Père Jean-Robert Armogathe,
président de l'Association Communio.

✂

Je désire souscrire un abonnement de parrainage au profit d'un lecteur prêtre ou d'un séminariste en France ou à l'étranger.

Ci-joint un chèque de : 40 €

Merci d'indiquer vos nom et adresse.

Prochain numéro
septembre-octobre 2006

La différence sexuelle

Titres parus

LE CREDO

La confession de la foi (1976/1)
 « Jésus, né du Père avant tous les siècles » (1977/1)
 « Né de la Vierge Marie » (1978/1)
 « Il a pris chair et s'est fait homme » (1979/1)
 La passion (1980/1)
 « Descendu aux enfers » (1981/1)
 « Il est ressuscité » (1982/1)
 « Il est monté aux cieux » (1983/3)
 « Il est assis à la droite du Père » (1984/1)
 Le jugement dernier (1985/1)
 L'Esprit Saint (1986/1)
 L'Église (1987/1)
 La communion des saints (1988/1)
 La rémission des péchés (1989/1)
 La résurrection de la chair (1990/1)
 La vie éternelle (1991/1)
 Le Christ (1997/2-3)
 L'Esprit saint (1998/1-2)
 Le Père (1998/6-1999/1)
 Croire en la Trinité (1999/5-6)
 La parole de Dieu (2001/1)
 Au-delà du fondamentalisme (2001/6)
 Les mystères de Jésus (2002/2)
 Le mystère de l'Incarnation (2003/2)
 La vie cachée (2004/1)
 Le baptême de Jésus (2005/1)
 Les noces de Cana (2006/1)

LES SACREMENTS

Guérir et sauver (1977/3)
 L'eucharistie (1977/5)
 La pénitence (1978/5)
 Laïcs ou baptisés (1979/2)
 Le mariage (1979/5)
 Les prêtres (1981/6)
 La confirmation (1982/5)
 La réconciliation (1983/5)
 Le sacrement des malades (1984/5)
 Le sacrifice eucharistique (1985/3)
 L'Eucharistie, mystère d'Alliance (2000/3)
 La confession, sacrement difficile ? (2004/2)

LES BÉATITUDES

La pauvreté (1986/5)
 Bienheureux persécutés ? (1987/2)
 Les cœurs purs (1988/5)
 Les affligés (1991/4)
 L'écologie : Heureux les doux (1993/3)
 Heureux les miséricordieux (1993/6)

POLITIQUE

Les chrétiens et le politique (1976/6)
 La violence et l'esprit (1980/2)
 Le pluralisme (1983/2)
 Quelle crise ? (1983/6)
 Le pouvoir (1984/3)
 Les immigrants (1986/3)
 Le royaume (1986/3)
 L'Europe (1990/3-4)
 Les nations (1994/2)
 Médias, démocratie, Église (1994/5)
 Dieu et César (1995/4)
 L'Europe et le christianisme (2005/3)

L'ÉGLISE

Appartenir à l'Église (1976/5)
 Les communautés dans l'Église (1977/2)
 La loi dans l'Église (1978/3)
 L'autorité de l'évêque (1990/5)
 Former des prêtres (1990/5)
 L'Église, une secte ? (1991/2)
 La papauté (1991/3)
 L'avenir du monde (1985/5-6)
 Les Églises orientales (1992/6)
 Baptême et ordre (1996/5)
 La paroisse (1998/4)
 Le ministère de Pierre (1999/4)
 Musique et liturgie (2000/4)
 Le diacre (2001/2)
 Mémoire et réconciliation (2002/3)
 La vie consacrée (2004/5-6)

LES RELIGIONS NON CHRÉTIENNES

Les religions de remplacement (1980/4)
 Les religions orientales (1988/4)
 L'islam (1991/5-6)
 Le judaïsme (1995/3)
 Les religions et le salut (1996/2)

L'EXISTENCE DEVANT DIEU

Mourir (1976/2)
 La fidélité (1976/3)
 L'expérience religieuse (1976/8)
 Guérir et sauver (1977/3)
 La prière et la présence (1977/6)
 La liturgie (1978/8)
 Miettes théologiques (1981/3)
 Les conseils évangéliques (1981/4)
 Qu'est-ce que la théologie ? (1981/5)
 Le dimanche (1982/7)
 Le catéchisme (1983/1)
 L'enfance (1985/2)
 La prière chrétienne (1985/4)
 Lire l'Écriture (1986/4)
 La foi (1988/2)
 L'acte liturgique (1993/4)
 La spiritualité (1994/3)
 La charité (1994/6)
 La vie de foi (1994/5)
 Vivre dans l'espérance (1996/5)
 Le pèlerinage (1997/4)
 La prudence (1997/6)
 La force (1998/5)
 Justice et tempérance (2000/5)
 La transmission de la foi (2001/4)
 Miettes théologiques II (2001/5)
 La sainteté aujourd'hui (2002/5-6)
 La joie (2004/4)
 Face au monde (2005/4)

PHILOSOPHIE

La création (1976/3)
 Au fond de la morale (1997/3)
 La cause de Dieu (1978/4)
 Satan, « mystère d'iniquité » (1979/3)
 Après la mort (1980/3)
 Le corps (1980/6)
 Le plaisir (1982/2)

La femme (1982/4)
 La sainteté de l'art (1982/6)
 L'espérance (1984/4)
 L'âme (1987/3)
 La vérité (1987/4)
 La souffrance (1988/6)
 L'imagination (1989/6)
 Sauver la raison (1992/2-3)
 Homme et femme il les créa (1993/2)
 La tentation de la gnose (1999/2)
 Fides et ratio (2000/6)
 Créés pour lui (2001/3)
 La Providence (2002/4)
 Hans Urs von Balthasar (2005/2)
 Dieu est amour (2005/5-6)

SCIENCES

Exégèse et théologie (1976/7)
 Sciences, culture et foi (1983/4)
 Biologie et morale (1984/6)
 Foi et communication (1987/6)
 Cosmos et création (1988/3)
 Les miracles (1989/5)
 L'écologie (1993/3)
 La bioéthique (2003/3)

HISTOIRE

L'Église : une histoire (1979/6)
 Hans Urs von Balthasar (1989/2)
 La Révolution (1989/3-4)
 La modernité – et après ? (1990/2)
 Le Nouveau Monde (1992/4)
 Henri de Lubac (1992/5)
 Baptême de Clovis (1996/3)

SOCIÉTÉ

La justice (1978/2)
 L'éducation chrétienne (1979/4)
 Aux sociétés ce que dit l'Église (1981/2)
 Le travail (1984/2)
 Sainteté dans la civilisation (1987/5)
 Foi et communication (1987/6)
 La famille (1986/6)
 L'église dans la ville (1990/5)
 Conscience ou consensus ? (1993/5)
 La guerre (1994/4)
 La sépulture (1995/2)
 L'Église et la jeunesse (1995/6)
 L'argent (1996/4)
 La maladie (1997/5)
 La mondialisation (2000/1)
 Les exclus (2002/1)
 Église et État (2003/1)
 Habiter (2004/3)
 Le sport (2006/2)
 L'école et les religions (2006/3)

LE DÉCALOGUE

Un seul Dieu (1992/1)
 Le nom de Dieu (1993/1)
 Le respect du sabbat (1994/1)
 Père et mère honoreras (1995/1)
 Tu ne tueras pas (1996/1)
 Tu ne commettras pas d'adultère (1997/1)
 Tu ne voleras pas (1998/3)
 Tu ne porteras pas de faux témoignage (1999/3)
 La convoitise (2000/2)

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

REVUE CATHOLIQUE INTERNATIONALE

COMMUNIO

pour l'intelligence de la foi

Publiée tous les deux mois en français par « Communio », association déclarée à but non lucratif selon la loi de 1901, indépendante de tout mouvement ou institution. Président-directeur de la publication : Jean-Robert ARMOGATHE. Vice-présidente : Isabelle LEDOUX-RAK. Directeur de la collection : Olivier BOULNOIS. Directeur de la rédaction : Olivier CHALINE. Rédacteur en chef : Serge LANDES. Rédacteur en chef-adjoint : Laurent LAVAUD. Secrétaire de rédaction : Marie-Thérèse BESSIRARD. Secrétaire général : Patrick CANTIN.

CONSEIL DE RÉDACTION EN FRANÇAIS

Jean-Robert Armogathe, Nicolas Aumonier, Jean-Pierre Batut, Olivier Boulnois, Rémi Brague, Vincent Carraud (Caen), Olivier Chaline (Rouen), Georges Chantraine (Namur), Marie-Hélène Congourdeau, Jean Duchesne, Irène Fernandez, Marie-Christine Gillet-Challiol, Paul Guillon, Yves-Marie Hilaire (Lille), Pierre Julg (Orléans), Serge Landes, Laurent Lavaud, Isabelle Ledoux-Rak, Corinne Marion, Jean-Luc Marion, Éric de Moulins-Beaufort, Dominique Poirel, Béatrice Prunel-Joyeux, Robert Toussaint, Isabelle Zaleski.

COMITÉ DE RÉDACTION EN FRANÇAIS

Jean-Luc Archambault, Jean Bastaire (Grenoble), Guy Bedouelle (Fribourg), Françoise Brague, Régis Burnet, Christophe Carraud, Jean Congourdeau, Michel Constantini (Tours), Mgr Claude Dagens (Angoulême), Marie-José Duchesne, Stanislaw Grygiel (Rome), Roland Hureau, Didier Laroque, Étienne Michelin, Paul McPartlan (Londres), Jean Mesnard, Xavier Morales, Miklos Vetö (Poitiers), et l'ensemble des membres du conseil de rédaction.

Rédaction : ASSOCIATION COMMUNIO, 5, passage Saint-Paul, 75004 Paris, tél. : 01.42.78.28.43, courrier électronique : communio@neuf.fr

Abonnements : voir bulletin et conditions d'abonnement.

Vente au numéro : consultez la liste des libraires dépositaires.

**En collaboration
avec les éditions de *Communio* en :**

ALLEMAND : Internationale Katholische Zeitschrift « Communio »
Lindenmattenstraße 29, D-79117 Freiburg i.B.

AMÉRICAIN : Communio International Catholic Review
Responsable : David L. Schindler, P.O. Box 4468, USA-20017 Washington DC.

CROATE : Svesci Communio
Responsable : Adalbert Rebic, Krscanska Sadasnjost, Marulicev trg., 14, HR-10000 Zagreb.

ESPAGNOL POUR L'ARGENTINE : Communio Revista Catolica Internacional
Responsable : Alberto Espezel, Av Alvear 1773, AR-1014 Buenos Aires.

HONGROIS : Communio Nemzetközi Katolikus Folyóirat
Responsable : Peter Erdő, Papnövelde, u. 7, I-1053 Budapest.

ITALIEN : Communio Revista Internazionale di Teologia e Cultura
Responsable : Andrea Gianni, Via Gioberti, 7, I-20123 Milano.

NÉERLANDAIS : Internationaal Katholiek Tijdschrift Communio
Responsable : Stefaan van Calster, Burgemeesterstraat, 59, Bus 6, B-3000 Leuven.

POLONAIS : Międzynarodowy Przegląd Teologiczny Communio
Responsable : Lucjan Balter, Oltarzew, Kilinskiego, 20, PL-05850 Ozarów Mazowiecki.

PORTUGAIS : Communio Revista Internacional Católica
Responsable : Henrique de Noronha Galvao, Biblioteca Universitária Joao Paulo II, Palma de Cima, P-1600 Lisboa.

SLOVÈNE : Mednarodna Katoliška Revija Communio
Depala Vas, 1, SLO-1230 Donžale.

TCHÈQUE : Mezinárodní Katolická Revue Communio
Vojtech Novotny, Husova 8, CZ-11000 Praha 1.

UKRAINIEN : Ukraine Communio
PO Box 808, Wynnychenka 22, UA-79008 Lviv.

La coordination internationale est assurée par Monseigneur Peter Henrici,
Hirschengraben 74, CH-8001, Zürich.

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 : **DIEU SANS L'ÊTRE**,
Édité aux PUF
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**
18. Michel SALES, s.j. : **LE CORPS DE L'ÉGLISE**

Collection COMMUNIO-PUF

19. Jean-Marie LUSTIGER : **POUR L'EUROPE,
UN NOUVEL ART DE VIVRE**
20. Jean DUCHESNE : **VINGT SIÈCLES. ET APRÈS ?**
21. Jean-Robert ARMOGATHE : **DIVINE TRINITÉ**
22. Hans Urs von BALTHASAR et COMMUNIO : **JE CROIS EN UN SEUL DIEU**

Chez votre libraire

REVUE CATHOLIQUE INTERNATIONALE

COMMUNIO

Disponible :

AIX-EN-PROVENCE :

Librairie du Baptistère
13, rue Portalis

ANGERS : Richer

6, rue Chaperonnière
20, rue Saint-Pierre

BEAUVAIS :

La Procure Visages
101, rue de la Madeleine

BESANÇON : Chevassu

119, Grande-Rue

BORDEAUX :

Les Bons Livres
35, rue Fondaudège

BOULOGNE :

La Procure Jiicob
263, bd Jean-Jaurès

BREST : La Procure

2, rue Boussingault

CANNES :

Lerina Boutique
Île saint-Honorat

CHÂLON-SUR-SAÔNE :

Siloë Châtelet
23, rue du Châtelet

CLERMONT-FERRAND :

– La Procure
1, place de la Treille
– Vidal-Morel
3, rue du Terrail
– Librairie Religieuse
1, place de la Treille

DOURGNE :

Siloë Saint-Benoît
Abbaye en Calcat

FRIBOURG (Suisse) :

– Librairie Saint-Paul
Pérolles, 38

GAP : Librairie Alpine

13, rue Carnot

GENÈVE : Labor et Fides

rue de Carouge, 53

GRENOBLE :

Librairie Notre-Dame
2, rue Lafayette

JOUARRE :

Abbaye de Jouarre
6, rue Montmorin

LA ROCHELLE :

Le Puits-de-Jacob
32, rue Albert-1^{er}

LILLE : Tirloy

62, rue Esquemoise

LIMOGES :

Librairie Catholique
6, rue de la Courtine

LOURDES : Les Bons Livres

74, rue de la Grotte

LYON : Emmanuel

20, rue Sainte-Hélène
– Librairie Saint-Paul
8, place Bellecour

MARSEILLE 6^e :

Librairie Saint-Paul
47, bd Paul-Peytral

MONTPELLIER : Logos

29, bd du Jeu-de-Paume

MULHOUSE : Alsatia

4, place de la Réunion

NANCY :

Enseignement Religieux
42 bis, cours Léopold

NANTES : Siloë LIS

2 bis, rue Georges-
Clemenceau

NEUILLY-SUR-SEINE :

Librairie du Roule
67, av. du Roule

NICE : La Procure

10, rue de Suisse

NÎMES : Biblica

23, bd Amiral-Courbet

ORLÉANS :

La Procure Saint Pateme
109, rue Bannier

PARAY-LE-MONIAL :

Apostolat des Éditions
16, rue de la Visitation

PARIS 4^e : École-Cathédrale

8, rue Massillon
– Sources Vives de Jérusalem
10, rue des Barres

PARIS 5^e :

– La Procure des Missioins
30, rue Lhomond

PARIS 6^e :

– Apostolat des Éditions
46-18, rue du Four

– La Procure

3, rue de Mézières

PARIS 7^e :

– Saint-François-Xavier
12, pl. Président Mithouard
– Stella Maris
132, rue du Bac

PARIS 12^e :

– L'Appel du Livre
105, rue de Chatenton

PARIS 16^e :

– Guettier
66, avenue Théophile-Gautier
– Notre-Dame-d'Auteuil
2, place d'Auteuil

PAU : Saint-Joseph

1, place de la Libération

POITIERS : Librairie Catholique

64, rue de la Cathédrale

QUIMPER : La Procure

9, rue du Froul

REIMS : Largeron

23, rue Carnot

RENNES : Matinales

9, rue de Bertrand

ROUEN : La Procure

rue du Grand Pont

SAINT-BRIEUC :

Siloë Saint-Brieuc
11, rue Saint-François

SAINT-ÉTIENNE :

Culture et foi
20, rue Berthelot

STRASBOURG : Alsatia Union

31, place de la Cathédrale

TOULON :

– Librairie Catholique Saint-Louis
6, rue Anatole-France
– La Procure Le Sacré Cœur
35, rue de la Scellerie

TOULOUSE :

– Jouanaud
19, rue de la Trinité
3, rue Croix-Baragnon

VALENCE : Le Peuple Libre

2, rue Émile-Augier

VANNES : La Procure

55, rue Mgr Thérhiou

VERSAILLES : Siloë CLR

16, rue Mgr Gibier

BULLETIN D'ABONNEMENT

À RETOURNER ACCOMPAGNÉ DE VOTRE RÈGLEMENT À :

Communio – 5, passage Saint-Paul – 75004 Paris – CCP 18676 23 F Paris
 pour la **Belgique** : « Amitié Communio », rue de Bruxelles 62, B 5000 Namur

- OUI, je m'abonne à *Communio* à partir du prochain titre à paraître pour
 un an ou deux ans.
- Je me réabonne (n° de l'abonnement :).
- Je parraine cet abonnement :
- Je souhaite que le bénéficiaire de ce parrainage soit informé de mon identité que je vous précise ci-dessous :
- Nom Adresse
-
- Montant du règlement à joindre* par chèque bancaire ou postal à l'ordre de **Communio**.

Date : Signature :

TARIFS ABONNEMENT

Un an (six numéros)
 Le numéro : **12 € (72,16 FF)** en librairie

	Type de tarif	1 an	2 ans	Adresse
France et Zone Euro	Normal	56€	100€	Communio, 5, passage Saint-Paul, 75004 Paris CCP - 18676 - 23 F Paris
	Soutien	68€	127€	
Belgique	Normal	56€	100€	« Amitié Communio », rue de Bruxelles 61 B-5000 Namur CCP 000 0566 165 73
	Soutien	68€	127€	
Suisse	Normal	92 FS 61€	170 FS 114€	Communio, 5, passage Saint-Paul, 75004 Paris CCP - 18676 - 23 F Paris
	Soutien	120 FS 70€	230 FS 127€	
Autres pays (par avion)	Économique	61€	114€	Communio, 5, passage Saint-Paul, 75004 Paris CCP - 18676 - 23 F Paris
	Prioritaire et Soutien	70€	127€	

* Indiquez le montant de votre règlement après avoir coché dans le tableau de tarifs, ci-dessus, la case correspondant à votre choix.

Dépôt légal : septembre 2006 – N° de CPPAP : 0111 G80668
N° ISBN : 2-915111-13-8 – N° ISSN : X-0338-781-X – N° d'édition : 95196
Directeur de la publication : Jean-Robert Armogathe
Composition : DV Arts Graphiques à Chartres
Impression : Imprimerie Sagim-Canale à Courtry
N° d'impression : 9522

L'Imprimerie Sagim-Canale est titulaire de la marque Imprim'vert® 2005

