

Comité de rédaction en français :

Jean-Robert Armogathe *, Guy Bedouelle, o.p. (Fribourg) *, Françoise et Rémi Brague *, Claude Bruaire (Tours) *, Georges Chantaine, s.j. (Namur) *, Olivier Costa de Beauregard, Michel Costantini (Tours), Georges Cottier, o.p. (Genève), Claude Dagens (Bordeaux), Marie-José et Jean Duchesne *, Nicole et Loïc Gauttier, Jean Ladrière (Louvain), Marie-Joseph Le Guillou, o.p., Corinne et Jean-Luc Marion *, Jean Mesnard, Jean Mouton, Jean-Guy Pagé (Québec), Michel Sales, s.j., Robert Toussaint *, Jacqueline d'Ussel, s.f.x. *. C) Membres du Bureau

En collaboration avec :

ALLEMAND Internationale katholische Zeitschrift, Communio Verlag (D 5000 Kan 50, Moselstrasse 34, R.F.A.) - Hans-Urs von Balthasar (Suisse), Albert G6rres, Franz Greiner, Karl Lehmann, Hans Maier, cardinal Joseph Ratzinger, Otto B. Roegele.

AMERICAIN : International Catholic Review Communio (Gonzaga University, Spokane, Wash. 99258, U.S.A.) - Kenneth Baker, s.j., Andrée Emery, William J. Hill, o.p., James Hitchcock, Clifford G. Kossel, s.j., Val J. Peter, David L. Schindler, Kenneth L. Schmitz (Canada), John R. Sheets, s.j., John H. Wright, s.j.

CROATE : Svescl Communio (Krcanska Sadasnjost, éd., YU 41000 Zagreb, Marulicev trg. 14., Yougoslavie) - Stipe Bagaric, Vjekoslav Bajsic, Tomislav Ivencic, Adalbert Rebic, Tomislav Sagi-Bunic, Josip Turcinovic.

ESPAGNOL : Revista catolica internacional Communio (Ediciones Encuentro, Urumea 8, Madnd 2, Espagne) - Antonio Andrés, Ricardo Blazquez, Ignacio Camacho, Carlos Diaz, Javier Elzo, Félix Garcia Moriyon, Olegario Gonzalez de Cardedal, Patricio Herraiez, Juan-Maria Laboa, Juan Martin Velasco, José-Miguel Oriol, Alfonso Perez de Laborda, Juan-Luis Ruiz de la Pena

ITALIEN : Strumento internazionale per un lavoro theologico Communio (Cooperativa Edizioni Jaca Book, Via Aurelio Saffi 19, 120123 Milano) - Sante Bagnoli, Giuseppe Colombo, Eugenio Corecco (Suisse), Giuseppe Grampa, Elio Guerriero, Virgilio Melchiorre, Giuseppe Ruggieri, Angelo Scola.

NEERLANDAIS : Internationaal katholiek Tijdschrift Communio (Hoogstraat 41, B 9000 Gent, Belgique) - Jan Ambaum (NL), Jan De Kok, o.f.m. (NL), Georges De Schrijver, s.j. (B), Jos F. Lescauwaeet (NL), Klara Rogiers (B), Jacques Schepens (B), Peter Schmidt (B), Alexander Van der Does de Willebois (NL), Herman P. von HSGen (NL), Jan-Hendrik Walgrave, o.p. (B), Gérard Wilkens, s.j. (NL).

POLONAIS : édition en préparation.

La **Revue catholique internationale COMMUNIO** est publiée par « Communio », association déclarée à but non lucratif (loi de 1901), président : Jean Duchesne (directeur de la publication). Directeur de la rédaction : Claude Bruaire ; rédacteur-en-chef : Jean-Luc Marion ; adjoint : Rémi Brague ; secrétaire de rédaction : Françoise de Bernis ; chargée des relations extérieures : Yves Briand.

Rédaction, administration, abonnements (Mme Simone Gauddefroy) : au siège de l'association ; 28, rue d'Auteuil, F 75016 Paris ; tél. (1) 527.46.27 - CCP « Communio » : 18 676 23 F Paris.

Conditions d'abonnement : voir page 95 ; **bulletin d'abonnement :** page 96.

Maisons et librairies où la Revue catholique internationale COMMUNIO est disponible : voir page 51.

Une revue n'est vivante que si elle mécontente chaque fois un bon cinquième de ses abonnés. La justice consiste seulement à ce que ce ne soient pas toujours les mêmes qui soient dans le cinquième. Autrement, je veux dire quand on s'applique à ne mécontenter personne, on tombe dans le système de ces énormes revues qui perdent des millions, ou en gagnent, pour ne rien dire. Charles PÉGUY, L'Argent, Œuvres en prose, tome Z Pléiade, p. 1136-1137

tome IV 1979, n° 4 (juillet-août)

L'ÉDUCATION CHRÉTIENNE

Claude BRUAIRE

page 2 Transmettre la foi à l'intelligence

Problématique

Marguerite LENA, s.f.x.

La vocation chrétienne de l'éducation

page 4

Joachim BECKER, ss. cc.

« Tu honoreras ton père et ta mère »

page 16

Stanislaw GRYGIEL

Apprendre qui est l'homme

page 28

Intégration

Dominique LAPLANE

page 40

Education et identité chrétiennes

Attestations

Jean-Noël DUMONT

page 52

La foi est (aussi) une culture

Bernard GILLIBERT, s.j.

page 58 Structurer une liberté — Une expérience ignatienne

Alain QUILICI, o.p.

page 64 Echec de l'enseignement, conversion de l'enseignant

Dossier : Maurice CLAVEL, un rappel

André FROSSARD

page 69

Une joie qui n'est pas finie

Henri CAFFAREL

Clavel, l'adorateur

page 70

Pierre-Philippe DRUET

page 73

La symphonie continuée

Jean-Luc MARION

page 73

Clave) philosophe ?

Mgr Daniel PEZERIL

page 75

Témoin de la Vie

Signets

Dom Marc-François LACAN, o.s.b.

page 76

Le mystère de l'enfer

Gérard DEFOIS

page 82 La mystique engendre l'éthique

André MANARANCHE, s.j.

page 88 Le prêtre, soubassement et enjeu d'une interrogation

« Notre éducateur nous,
c'est (directement) le Dieu saint.
Jésus, le Verbe, guide tous les hommes.
Notre éducateur, c'est Dieu lui-même,
qui aime l'humanité ».

CLÉMENT D'ALEXANDRIE Le Pédagogue I, 7 (55, 2), PG (8316b-317-a).

Claude BRUAIRE

Transmettre la foi à l'intelligence

Transmettre la foi à des enfants, c'est indissolublement éduquer l'intelligence à la foi et la foi à la rationalité de son intelligence.

LES chrétiens ont à transmettre à leurs enfants l'héritage le plus précieux, la foi dans le Dieu venu en notre histoire. Ils savent que ce don qu'il faut donner est fragile, reposant sur la liberté incertaine, difficile d'accès, car lié à une tradition ancienne et complexe, vite épuisé dans les intérêts de la vie, oublié dans le cours du monde moderne... Mais ils savent aussi qu'ils ne peuvent garder la lumière dont ils n'ont pas la source, sans abolir le sens de leur propre existence. Malheur à nous si nous n'annonçons pas l'Évangile aux enfants.

Cependant, nous ne savons plus comment faire. Nous ne pouvons plus faire apprendre comme nous avons appris, répétant un formulaire catéchétique inassimilable. Mieux vaut, répète-t-on, l'apprentissage de la vie chrétienne, de la pratique effective de la charité. Et si l'intelligence doit être nourrie de la pensée de la foi, il faut attendre qu'elle devienne adulte. Après tout, l'existence chrétienne n'est pas une affaire intellectuelle.

Ainsi prenons-nous parti, consonnant avec une vieille conception pédagogique remise au goût du jour, pour une éducation sans instruction. Crainte d'imposer un savoir, de dénaturer les tendances « spontanées »,

d'infliger une discipline artificielle. A quoi se mêle, malgré nous, le mépris pour l'intelligence de l'enfant, qu'insinue toujours le mythe du privilège de l'âge adulte hérité des philosophies du progrès. Au point de banaliser à l'extrême le message de Dieu dans la fastidieuse reprise de la bonne morale laïque en guise de catéchisme.

OUBLIERAIT-ON que notre religion n'est pas naturelle, qu'elle *n'est* rien sans une révélation difficile à entendre ? Sans doute savons-nous que la révélation de Dieu doit nous révéler à nous-mêmes, en vérité. Mais non sans la conversion de tout l'être, à quoi répugnent nos goûts et nos envies, comme les pensées communes des hommes.

Il faut donc apprendre, faire comprendre la parole de Dieu, exhausser l'intelligence à son sens singulier, livrer le contenu, sans mutilation, car la foi ne commence pas à moins. C'est difficile, c'est le plus difficile. Mais un enfant qui arrive comme un monde neuf vaut infiniment plus *que* tous nos efforts. Il faut nous-mêmes pénétrer toute une tradition théologique de l'Église où s'est continuée l'attestation de la révélation. Il faut savoir et faire savoir à toute intelligence qui s'éveille ce que Dieu a voulu nous dire de lui-même.

Alors seulement l'invocation du Dieu vivant peut venir dans les paroles de l'enfant qui apprend à prier comme le Christ nous l'a appris. Certes, tout langage peut se perdre en habitude de mots vides. Certes, le christianisme *n'est* pas fermé comme une doctrine ésotérique. Il engage toute l'existence, mais parce que le Verbe est venu dire ce qu'est le divin, et non quelques confidences aléatoires et inoffensives. C'est bien pourquoi l'éducation a ici comme sa norme sacrée qui la juge et nous rend toujours à notre infirmité : élever toute l'existence, tout notre être d'esprit vers le seuil de la vie divine.

Claude BRUAIRE

Claude Bruaire, né en 1932. Marié, deux enfants. Agrégé de philosophie, docteur ès-lettres. Professeur de philosophie à l'Université de Tours, et maintenant à Paris-Sorbonne. Parmi ses publications : *L'affirmation de Dieu* (Seuil, Paris, 1964), *Philosophie du corps* (Seuil, Paris, 1968), *La raison politique* (Fayard, Paris, 1974), *Le droit de Dieu* (Aubier, Paris, 1974), *Une éthique pour la médecine* (Fayard, Paris, 1978), etc. A paraître prochainement dans la collection « Communio » : *Pour la métaphysique*. Directeur de la rédaction de *Communio* francophone.

————— **Pensez à votre réabonnement** —————

Marguerite LENA

La vocation chrétienne de l'éducation

L'éducation, au sens le plus large, n'est pas seulement une tâche que les chrétiens partageraient avec tous. Plus fondamentalement, c'est un lieu théologique, qui fait expérimenter l'ensemble du mystère chrétien et, en pratique, à l'éducateur autant qu'à l'éduqué.

PAR un instinct spirituel très sûr, l'Eglise a toujours senti que l'éducation était un aspect important de sa mission. Pourtant, un temps vient-il où le terme d'éducation chrétienne paraîtra aussi contestable et lourd d'équivoques que ceux de politique chrétienne ou de philosophie chrétienne ? Il est toujours dangereux de mettre le Christ en adjectif, comme s'Il était une qualité ou une valeur ajoutée, la nuance facultative d'un agir qui trouverait fort bien hors de Lui toute sa consistance ; ou encore, comme si, au contraire, Il s'emparait de la réalité humaine pour la capter et la séparer, en interdisant le déploiement autonome. En fait, l'expression d'éducation chrétienne dit à la fois trop, et trop peu. Elle dit trop, si elle prétend déterminer, à la lumière de la Révélation, un type unique d'humanité, méconnaissant ainsi la légitime spécificité des tâches temporelles, et le pluralisme qui en découle. Devant le problème de l'éducation, la conscience chrétienne est affrontée, comme toute conscience humaine, aux délais et aux détours de la réflexion, aux diversités et aux aléas de l'expérience ; l'Évangile n'est pas un traité de pédagogie, pas plus qu'il n'est un recueil de prescriptions morales ou un précis de philosophie politique. Mais cette expression d'éducation chrétienne dit trop peu, en revanche, si on entend par là une espèce historiquement située du genre éducation, une conception pédagogique parmi d'autres, quelque part entre la rousseauiste et la marxiste, la libérale et la dogmatique... Ni genre totalisant ni espèce particulière, l'éducation chrétienne ne peut se comprendre qu'en référence à Jésus-Christ, et à son rapport absolument original, fondateur et récapitulateur tout ensemble, à l'humanité qu'Il assume et transfigure.

Le statut chrétien de l'éducation

Ce propos récuse d'emblée deux significations trop courtes de l'expression d'éducation chrétienne : la première qui en limiterait le contenu à la seule transmission de la foi, abstraction faite de la formation humaine générale ; la seconde qui en réserverait le sens au seul cadre institutionnel de l'école catholique. Actuellement, beaucoup de débats tournent autour de ces questions. Mais, à vouloir les résoudre trop directement, sur le plan pastoral ou juridique qui est le leur, on se condamne le plus souvent à des solutions partielles, à un pragmatisme à court terme, incapable de discerner les vrais enjeux et de rendre raison de ses propres options. En réalité, le problème de la catéchèse ne se laisse jamais dissocier, sinon par abstraction de méthode, et avec tous les risques de cette abstraction, du problème général de l'éducation ; et le problème de l'école catholique est un simple révélateur, particulièrement sensible il est vrai, d'un débat plus radical, portant sur l'incorporation de la foi dans la culture et l'existence sociale. Parler éducation chrétienne n'est donc pas d'abord parler catéchèse ou école : sans doute y a-t-il, dans la vocation chrétienne à l'éducation, de quoi comprendre et fonder l'une et l'autre ; mais encore faut-il, pour cela, considérer d'abord en elle-même cette vocation.

Il faut envisager ici, non seulement la vocation chrétienne à l'éducation, mais la vocation chrétienne *de* l'éducation. Certes, il existe dans l'histoire visible ou cachée de l'Eglise d'admirables vocations d'éducateurs : un Don Bosco en est une haute figure, parmi tant d'autres saints anonymes, dont beaucoup ont été des pères et mères de famille. Mais il existe aussi une vocation chrétienne *de* l'éducation : un appel que Dieu adresse à chacun pour faire de ce champ particulier d'action et de relation interpersonnelle qu'est l'éducation un lieu d'insertion de Sa grâce dans l'humain. Toute vocation, irruption du mystère de Dieu dans la singularité d'une vie d'homme, s'éclaire toujours doublement, par l'identité de Celui qui appelle, et par l'identité de celui qui est appelé. Analogiquement, la vocation chrétienne de l'éducation s'éclaire elle aussi à la fois par la nature de l'agir éducatif — la tâche d'humanisation —, et par le mystère chrétien — le mystère pascal dans son irradiation trinitaire, ecclésiale, sacramentelle. Nous envisagerons successivement ces deux pôles.

Eduquer : « bien faire l'homme »

Considérée du point de vue anthropologique, l'éducation se propose pour fin de permettre à un autre, enfant ou jeune, l'accès à sa propre humanité, par un ensemble de moyens variés, le plus souvent étroitement tributaires d'un contexte historique, culturel, économique particulier. Ainsi définie, elle apparaît comme médiatrice universelle de l'humanité de l'homme, tout comme le langage avec lequel elle a partie liée, tout

comme le corps qu'elle contribue à faire passer du mouvement au geste, de la chose animée à l'expression de la personne. A la différence de bien d'autres tâches, elle ne saurait donc se spécialiser ; ou, plus exactement, toute spécialisation imposée par le morcellement des compétences et la diversité des fonctions n'a de sens proprement éducatif que rapportée à cette fin globale qui les transcende toutes : « bien faire l'homme », ce qui est tout autre chose que de former un agent économique efficace ou un bon citoyen, à moins qu'on ne réduise l'homme à son rôle de producteur-consommateur ou à sa destination politique. Ainsi apparaît de manière explicite, en éducation, la loi d'exode qui commande implicitement toute action particulière, la conduisant, si elle ne se refuse pas à la raison, des buts limités qu'elle s'assigne à la fin universelle qui en assure en dernière instance le sens proprement humain. Mais, alors que dans les activités de type technique, l'universel n'apparaît que masqué par l'objectif limité qu'elles visent, l'action éducative n'a, elle, ni la possibilité ni le droit d'occulter l'universel qui la fonde : prenant en charge et mettant en œuvre une figure de l'homme, elle engage nécessairement une philosophie de l'homme. Peut-être même a-t-elle valeur de révélateur anthropologique.

Car la réflexion sur l'éducation ne peut se dérober au choix auquel est confrontée toute anthropologie philosophique, et qui est le lieu de son combat spirituel : choix entre une figure purement séculière de l'homme, sur le seul horizon de la nature et de la société, ou son ouverture, au plus intime de lui-même, à un au-delà de lui-même qu'il sait mieux pressentir que nommer, mais dont il ne saurait se séparer sans se perdre. La tâche de l'éducation dramatise ce choix : d'abord parce qu'elle l'impose, sans échappatoire possible, à chaque éducateur, et qu'il n'y engage pas seulement lui-même, mais ceux dont il a la charge, et, à travers eux, en quelque sorte, l'histoire : c'est par l'éducation que perdurent ou se perdent les grandes options spirituelles de l'humanité. Mais aussi parce que l'éducation, dès lors qu'on ne la réduit pas à un « élevage », mais qu'on laisse s'y déployer une logique de la liberté, ne permet pas de maintenir durablement la symétrie trompeuse des deux termes de l'alternative : en dressant face à face deux figures adverses de l'humanisme séculier, elle lui interdit de s'enclorre en lui-même, et l'ouvre à son autre.

Une éducation sans éducateur ?

En effet, en première approche, l'humanisme séculier, posant en principe et en norme pratique l'autosuffisance de l'homme, va de pair avec une prodigieuse inflation du thème éducatif. Car si l'homme ne se définit que selon l'homme, il ne se fait alors aussi que par l'homme. L'éducation devient le lieu privilégié où l'indétermination des puissances naturelles prend forme sociale et culturelle, où l'homme, par l'homme, prend figure humaine. De Platon à Rousseau, de *l'Aufklärung* à Marx, on trouve cette idée que par les institutions éducatives est possible une conversion de

l'homme à son identité raisonnable, et de l'histoire à son sens. Intention et prétention qu'on reconnaît à l'état diffus, et souvent confus, dans le crédit que font bien des éducateurs d'aujourd'hui à une efficacité quasi magique des techniques médicales, psychologiques ou sociales pour remplacer leur action, ou encore dans l'imputation irraisonnée de tous les échecs de l'existence adulte aux carences de l'éducation reçue. Tout se passe comme si le thème prométhéen venait consonner avec la rationalité technique pour définir l'éducation comme le laboratoire des possibilités de l'homme, hors de toute référence à Dieu.

A moins qu'à l'inverse, l'action éducative ne se renonce et s'effrite, selon cette autre représentation séculière de la liberté qui la délie de toute autre foi que celle de ses propres possibles, et de toute autre loi que celle de son développement immanent. Dès lors, toute intervention risque d'être comprise en termes d'usurpation, toute influence devient conditionnement ; tout pouvoir est, par essence, abus de pouvoir. Au nom de quoi intervenir, sanctionner, faire acte d'autorité, si la liberté d'autrui, comme la mienne propre, est pur jaillissement et farouche indépendance ? Vers quoi faire grandir, s'il n'est d'autre forme de la liberté que la liberté de toutes les formes, le vertige de tous les possibles, l'« intéressant » occupant quelque temps la place laissée vacante du vrai et du bien, avant de se diluer dans l'ennui — et dans la violence ? Dans le rêve d'une éducation programmée, où la liberté se naturalise, comme dans celui d'un développement tout immanent, où elle se dénature, apparaît en fait la même carence : il s'agit dans les deux cas d'une éducation sans éducateur.

Car l'éducateur, dans son identité propre, ne peut se penser sur le modèle du technicien ou de l'idéologue, ni se retrancher dans le simple rôle d'observateur, ni même d'« accompagnateur ». Il peut, il doit agir. Et c'est alors que se laisse déchiffrer, dans cet agir éducatif, la mystérieuse épreuve que l'homme fait de son humanité, non plus en termes de maîtrise opératoire, ni d'autoproduction, mais de patience et d'accueil, d'initiative et de fécondité.

Une opération sans technique opératoire

En effet, éduquer est une étrange action ; elle ne peut s'égaliser à son principe : là où la conduite technique permet la réalisation effective d'une fin expressément voulue, aucun éducateur ne peut prétendre programmer sa tâche de manière exhaustive. On programme tout au plus des apprentissages, jamais l'éducation. L'éducateur ne peut pleinement prévoir ni maîtriser les conséquences de ses interventions : il y a toujours un divorce inévitable entre ce qui est visé et ce qui est vécu. Il ne peut pas davantage commencer à neuf sa tâche, se poser en point origine : l'éducation n'est instituante de l'humanité de l'homme qu'en tant qu'elle est toujours déjà instituée. De manière significative, il en est ici comme de l'ordre du langage et de l'ordre politique : ces réalités fondatrices sont

toujours déjà là, et se dérobent au projet sans cesse repris d'une révolution radicale, d'un retour en-deçà de l'institution. Nous ne disposons pas de nos commencements. Enfin, pas plus qu'il ne maîtrise l'origine et la fin de son action, l'éducateur n'en contrôle le rythme ; le temps de la formation des hommes n'est pas celui de la fabrication des choses ; il ne se laisse guère manipuler, mais seulement féconder par la patience et l'espérance, ces vertus de la durée.

Cette épreuve des limites ne doit d'ailleurs pas être ressentie ni analysée de manière purement négative, comme un démenti infligé au projet éducatif. L'échec de la maîtrise technique n'est pas un échec de l'éducation : ni verdict d'inefficacité, ni désaveu de la liberté. Bien au contraire, le renoncement à cette forme de maîtrise est plutôt ici la condition même de la liberté et le secret d'une véritable fécondité. Car il n'est de naissance pour ma liberté que dans un vis-à-vis, où jamais je ne suis traité en chose, ni livré à mon propre arbitraire ; il n'est de plein emploi pour elle que dans ce même vis-à-vis où l'autre non plus n'est pas chose, ni reflet, ni puissance indéterminée, mais différence à consentir, identité à promouvoir ; il n'est enfin d'accomplissement pour nos deux libertés que dans cette reconnaissance mutuelle qui, à travers bien des luttes et des délais, de manière toujours inachevée, est le vœu secret de toute relation éducative, et permet à l'éduqué de découvrir le vrai visage de son bien.

Ainsi, l'éducation exige, comme son fondement, une certaine idée de l'homme ; mais, dans le même mouvement, elle interdit à cette idée de fonctionner comme un concept opératoire ; elle l'ouvre à l'inédit des figures singulières de l'homme qu'elle travaille à faire surgir, sans jamais pouvoir en disposer. Au point précis où l'homme se reçoit de l'homme, où l'homme forme l'homme, il éprouve aussi qu'il n'est pas maître à bord, qu'il doit compter avec la contingence d'un donné naturel, d'une tradition reçue, avec l'imprévisible des libertés. Il découvre aussi, et cela de manière positive, une responsabilité et une fécondité, spécifiques de sa tâche, bien au-delà parfois de ce qu'il avait pressenti ou espéré. Telle est la logique spirituelle qui fait de toute éducation un chemin vers l'autre que soi, une brèche dans la clôture du moi.

Par cette brèche, Dieu peut entrer.

Une certaine idée de l'humanisme

Car il faut maintenant penser l'éducation, ainsi posée comme médiatrice obligée d'humanité, à la lumière de l'événement pascal. Comme l'ont admirablement senti les peintres médiévaux, qui figuraient la victoire du Ressuscité comme le geste du Dernier Adam venant ressaisir le Premier des profondeurs nocturnes de la mort, l'entrée dans l'existence pascalle est vraiment l'accès à cette nouveauté de vie que décrit saint Paul, qui ne laisse indemne aucune des déterminations existentielles fondamentales. C'est l'impact du Christ sur l'existence humaine qui fonde en

dernière analyse l'autorité d'une parole chrétienne sur l'éducation. Encore faut-il bien s'entendre : il est clair que l'éducateur chrétien ne dispose pas d'un savoir plus élaboré concernant le concept descriptif de l'homme, ni d'un savoir-faire infus quant à la relation éducative ; il doit, comme un chacun, peiner à les acquérir et à les entretenir. Ce qui le spécifie n'est pas davantage, comme on l'entendait souvent, le seul souci de transmettre « les vérités chrétiennes », ni comme on l'entend de plus en plus, de créer « un climat relationnel chrétien ». Tout cela est essentiel, mais est déjà de l'ordre des conséquences, de la fructification. Ce qui a valeur de principe est la référence explicite et opérante non point tant à une certaine idée de l'homme qu'à Celui, dont il fut dit un jour : « *ecce homo* », et à la vie nouvelle qu'Il inaugure par Sa Résurrection et par l'effusion de Son Esprit.

C'est dire qu'il n'existe pas, au regard de la foi, de terrain neutre où l'homme serait définissable et éduicable en dehors de toute référence religieuse, dans l'abstraction mortelle d'un « état de nature » préalable à toute destination surnaturelle. Pas plus qu'au biologique et au social, on ne fait au spirituel sa part. Dans cette perspective, l'humanisme séculier évoqué ci-dessus n'apparaît pas seulement comme une anthropologie trop courte, incapable de rendre raison de l'agir éducatif dans sa structure propre, mais aussi comme une défiance ou un défi spirituel : défiance vis-à-vis de l'intrusion dans l'histoire de Celui qui l'ouvre aux « infinis dérangements » de l'amour, défi par lequel l'homme monopolise le mystère théologique de la paternité, le coupant de sa source pour finalement le tarir.

Par contre, l'entrée, par la porte étroite de la foi, dans une vue chrétienne de l'éducation fait accéder par là même à une figure renouvelée de l'humanisme : non plus l'autocentration de l'homme sur lui-même, mais le décentrement de Dieu vers lui. L'éducation peut alors se comprendre à la lumière de la tradition sacramentelle et ecclésiale qui construit le Corps du Christ dans le temps des hommes. Comme projet d'humanisation, elle prend pour référence première et ultime l'identité baptismale ; comme mise en œuvre d'un dynamisme de croissance, elle s'offre à coopérer à l'action de l'Esprit Saint, Maître intérieur, s'inspire de son mode, s'ordonne à ses fins ; enfin, comme relation interpersonnelle et transmission culturelle, elle reçoit sa norme de la tradition eucharistique où le maître se met en tenue de service, et, transmettant tout ce qu'Il a reçu, convertit la maîtrise en amitié. Voyons cela.

D'autres profondeurs

Nous nous sommes placés résolument dans une perspective personnaliste, récusant toute définition purement fonctionnelle de l'éducation, en termes d'adaptation sociale ou d'apprentissages techniques. C'est poser déjà, du simple point de vue anthropologique, que l'éducateur a affaire à l'identité singulière de chacun, et mission d'en promouvoir la pleine

réalisation. En ce sens, il n'existe pas d'éducation en série, et les parents le savent bien, qui voient avec étonnement surgir, appelés par des comportements presque identiques de leur part, tant de diversités chez leurs enfants. On peut bien sûr interpréter cette diversité aux seuls plans biologique et psychologique, chaque progrès des connaissances en ces domaines confirmant combien chaque individualité est insubstituable à toute autre. Mais ce que la biologie et la psychologie manifestent ne prend son plein sens qu'à un autre niveau, qui est proprement celui de l'esprit : c'est comme sujet, lieu d'irréductible singularité, foyer d'imprévisibles communions, que chacun est unique, porteur d'un nom qui n'est qu'à lui, sujet d'une histoire qui n'est que sienne. Là où l'économiste ou le politique peuvent parfois oublier, dans le traitement quantitatif des problèmes de l'homme, le caractère non additif, insubstituable des personnes, l'éducateur, lui, y est sans cesse reconduit, par la logique propre de sa tâche.

Mais voici que la lumière de la Révélation vient éclairer ici des profondeurs nouvelles. Les profondeurs de création, d'abord, qui fondent le mystère irréductible de chaque personne sur sa ressemblance à l'Inaccessible : tout être est insondable qui est image de Dieu. Ainsi, en formant le cœur et l'intelligence d'un enfant, en éveillant sa liberté, l'action de l'éducateur pénètre en lui par la porte même où Dieu, par droit de création, est déjà entré : le désir d'être que traduisent conjointement le goût de grandir, chez l'éduqué, et la volonté de faire grandir, chez l'éducateur. Dans ce double désir, on peut reconnaître, parfois atténué, souvent dévié, mais réel, l'écho de la bénédiction de Dieu sur le premier matin du monde : un éducateur chrétien n'a jamais le droit d'oublier que la première page de la Bible est le récit de la création, rythmé par le grand *hallelouia* de bénédiction : « Dieu vit que cela était bon », et non le récit de la chute ; il ne définit pas d'abord sa tâche par la lutte contre le mal, mais par une complicité active avec le bien : il s'agit de déployer, dans le temps de l'histoire, les virtualités infinies de cette bénédiction originelle. En prendre conscience préserve de toute prétention captative comme de tout découragement, est principe d'optimisme et de respect : on n'éduque pas sur fond de ressentiment.

Mais la profondeur de création n'est pas la profondeur ultime : « Dès avant la création du monde, Il nous a élus en Lui pour être saints et immaculés en Sa présence, dans l'amour ». Plus abyssale encore est donc la profondeur d'élection et de filiation, marquée par ce « nom nouveau » qui est notre nom selon Dieu et notre nom pour toujours, et que symbolise le caillou blanc de *l'Apocalypse*. Saint Paul parle de création nouvelle ; il faut prendre cette affirmation dans toute sa force : elle marque l'accès de toute l'humanité concrète de l'enfant baptisé à un nouvel ordre d'être ; il faut aussi en tirer les conséquences quant à l'éducation chrétienne : celle-ci n'a pas seulement à tenir compte des données naturelles et culturelles, psychologiques et sociales qui circonscrivent et préorientent sa tâche, et à y juxtaposer, en plus ou moins bonne harmonie avec elles,

elles, une formation proprement religieuse. Elle doit partir de cette identité baptismale, inchoative certes et ténue, et ordonner tout le reste à son plein déploiement. Non que l'éducateur dispose de cette identité, qui est un secret entre Dieu et chacun des siens, et un secret encore voilé : « Ce que nous serons n'a pas encore été manifesté ». Mais, comme cet espace réservé au cœur du Temple de Jérusalem qui polarisait tout l'espace ambiant, l'identité baptismale est, pour un éducateur chrétien, le foyer vers lequel converge et auquel s'ordonne tout son travail : former une personnalité capable de se situer, de s'engager, de se donner ou de se refuser de manière lucide, généreuse, autonome, c'est dessiner dans l'humain la figure concrète de cette vocation singulière, et rendre possible l'actualisation de sa mission.

Ainsi comprise, l'éducation s'inscrit dans une historicité nouvelle. Le temps de l'éducateur est toujours, nous l'avons vu, un temps de patience et de croissance, de germinations et de genèses, en une durée créatrice. Mais à s'adosser ainsi au projet de Dieu, tel que nous l'épelons jour après jour dans l'opacité des signes, l'éducateur chrétien voit se creuser le délai de sa patience, et s'ouvrir le champ de son espérance : la certitude de l'identité baptismale lui interdit les jugements définitifs qui prétendent enfermer un être dans ses actes, ou dans un moment de son histoire ; elle stimule en lui le courage d'un combat sans cesse repris pour que, par inertie, par paresse ou par dépit, nul ne renonce à atteindre sa pleine stature d'homme, à déployer toute la bénédiction qui le fonde dans l'existence, à vivre toute sa grâce. Enfin, elle ouvre à l'action éducative un avenir proprement eschatologique : personne ne sait ce qui demeurera des cathédrales dans le Royaume ; mais nous savons que tout demeurera de l'ordre des personnes, et d'humbles éducateurs y recevront étonnés la reconnaissance de grands saints.

Seul l'Esprit forme l'esprit

Ainsi, de même qu'il n'est de croissance humaine que dans le berceau d'un langage reçu et appris, au cœur d'une culture, plus radicalement, au regard de la foi, toute croissance est sur fond de création et d'élection, dans cet autre berceau d'humanité qu'est, au cœur de l'Eglise, la Parole opérante de Dieu. Mais la réflexion peut aller plus avant, en s'interrogeant non plus seulement sur les fins que vise l'éducation chrétienne, mais sur ses moyens d'action. Quelles sont les voies privilégiées de l'humanisation ? Comment lier l'une à l'autre autorité et liberté, personnalisation et socialisation, adaptation au monde ambiant et création de nouvelles possibilités de vie ? Ici encore, il faut bien évidemment récuser d'abord l'idée que l'éducateur chrétien serait dispensé des tâtonnements et des tensions qui sont le lot de toute action où s'engagent des libertés.

Mais s'il n'a pas, à ces questions, de réponse toute faite, il a tout au moins un répondant : l'Esprit Saint, celui que la tradition de l'Eglise appelle à bon droit le Maître Intérieur, ce qui anoblit et relativise tout

ensemble nos humaines maîtrises. Peut-être n'a-t-on pas encore assez tiré les conséquences, pour une vue chrétienne de l'éducation, de la théologie de l'Esprit Saint. Il est en effet Celui dont l'Evangile selon saint Jean dit qu'« Il (nous) rappellera toutes choses », et qu'« Il (nous) conduira à la vérité toute entière ». Il n'est pas en nous en étranger ou en hôte de passage : s'Il est le sans forme, c'est pour prendre forme en toute humanité, en faire mémorial du Fils et chemin vers le Père. Aussi est-Il le grand éducateur en nous de l'humain, Celui qui peut tout pénétrer des profondeurs du cœur et de l'esprit sans rien altérer, tout faire mûrir sans rien briser ; incarner l'action et la prière au plus vif des besoins du moment, et les ouvrir en même temps à l'universel. Il est Celui dont l'opération, infiniment délicate et efficace à la fois, ne procède jamais par effraction ou effacement des libertés mais en les éveillant à leurs propres possibles et à leurs propres combats.

Bien sûr, il est clair que le mode de Dieu n'appartient qu'à Dieu : aucun éducateur humain ne saurait quant à lui approcher, fût-ce de loin, la perfection de cette action de croissance, qui est ici proprement créatrice. Toute maîtrise humaine s'exerce du dehors, ne peut se dispenser des lentes pédagogies de la loi, ne peut qu'accompagner la genèse d'une liberté qu'elle ne suscite pas et qu'elle ne sait pas toujours rejoindre et aider aux heures décisives où elle risque son sens et son avenir. Aussi l'analogie de l'Esprit Saint éducateur a-t-elle peut-être pour premier rôle de récuser la prétention de bien des éducateurs à investir du dehors la liberté qu'ils ont à former : l'autoritarisme est une forme de cette prétention, mais aussi, plus subtiles, certaines pressions affectives, certaines indiscretions, fussent-elles armées de batteries de tests. Eduquer selon l'Esprit de Dieu, c'est d'abord respecter en chacun Sa demeure.

Mais on peut explorer plus avant cette analogie de l'Esprit Saint. Elle assigne en effet à l'éducation chrétienne un objectif prioritaire et un moyen privilégié : la formation de l'esprit par les armes de l'esprit. Il n'est pas indifférent, en effet, que le même terme d'esprit désigne en Dieu le lien d'amour du Père et du Fils, et en l'homme la puissance d'aimer et de choisir, de comprendre et de créer : le principe le plus intérieur de l'unité personnelle et de la communion avec autrui. L'esprit ainsi entendu n'a rien à voir avec l'intellectualisme et l'idéalisme où certains voudraient le reléguer pour en mieux récuser l'instance ; mais il a partie liée avec l'Esprit de Dieu dont il constitue en quelque sorte la structure d'accueil en l'homme : « L'Esprit se joint à notre esprit pour attester que nous sommes enfants de Dieu ». Aussi un éducateur chrétien doit-il tout miser sur cette formation intérieure, qui ne va pas tant à l'accumulation quantitative des savoirs et des techniques, à la démultiplication des expériences et des activités, qu'à leur intégration en un sujet capable de « retenir tout ce qui est bon », et d'en faire moyen de communion, de service et d'action de grâce. Cette formation de l'esprit ne peut se réaliser par voie de conditionnement extérieur, ni par contrainte. Un minimum de discipline extérieure sauve la liberté de l'anarchie des tendances ; mais, pour

l'essentiel, on ne forme l'esprit que selon l'esprit : moins par un réseau de règles que par une atmosphère de vérité et de confiance ; moins par l'interdit que par l'exemple ; moins par des structures administratives que par des personnes. L'éducateur chrétien est ici invité à configurer, dans son ordre propre, son action à celle de l'Esprit Saint, qui sait allier de manière si intime la douceur et la force, la discrétion et l'efficacité.

Le renoncement réciproque

Ainsi, un éducateur chrétien sait que l'enfant qui lui est confié porte en lui une promesse de vie éternelle, dont il a à déployer dans le temps la bénédiction originelle ; il sait que la maîtrise qu'il exerce est adossée à celle de l'Esprit Saint, et qu'à ce titre il ne saurait commander qu'en obéissant, en se faisant lui-même tout enseignable par Dieu. On comprend alors que la relation éducative soit modifiée, elle aussi, en profondeur par son immersion dans le mystère pascal. D'un point de vue anthropologique, elle constitue déjà une relation spécifique, qu'on ne peut ramener ni au modèle économique d'un échange de biens — quoi qu'elle transmette des savoirs et des savoir-faire — ni au modèle politique de la domination ou du pouvoir contractuel — quoi qu'elle mette en jeu la relation d'autorité et d'obéissance. Acte commun de l'éducateur et de l'éduqué, elle exige de l'un comme de l'autre une conversion par rapport aux figures immédiates de leur désir : l'éducateur n'a pas à se poser en principe du savoir, à occuper le lieu de la vérité et du bien ; il ne peut remplir vraiment sa tâche que s'il renonce, dans l'exercice même de l'autorité, au vertige de la puissance. L'éduqué doit pour sa part mourir à sa spontanéité première, aux opinions et aux impulsions qui lui tenaient lieu de raison ; il doit accepter ce long cheminement qui, de ce qu'il est, le mène à ce qu'il sera ; on y abandonne toujours quelque vert paradis. Cette double conversion n'est pas facile, et il n'y a pas lieu de s'étonner que la relation éducative soit souvent une relation conflictuelle, où chacun s'affronte à la fois à l'autre que soi et à l'autre en soi.

Bien plus, parce qu'elle engage avec elle des promesses de vie et d'esprit, l'éducation se heurte nécessairement au mystère de la mort et du mal. C'est pourquoi les crises du rapport éducatif ne se laissent jamais déchiffrer de manière suffisante en termes psychologiques de conflit des générations, ou en termes sociologiques : elles naissent chaque fois que s'obscurcit le rapport de la liberté à son sens, et que, du même coup, l'éducateur ne sait plus au nom de quoi poser telle ou telle exigence, ni l'éduqué y répondre. On assiste alors soit à un durcissement totalitaire de la relation éducative, où l'autorité se caricature en volonté de puissance, engendrant passivité et révolte, soit à une démission libertaire, où l'éducateur devient le complice permissif de la volonté de jouissance.

Face aux exigences de la relation éducative, comme aux perversions qui la guettent, l'éducateur chrétien n'a pas à perdre cœur. Peut-être même

a-t-il à exercer ici, dans le simple quotidien de sa tâche, une fonction prophétique, discernant le sens selon Dieu de cette relation, et témoignant pour elle. Car, au milieu du désarroi des valeurs et du heurt des modèles culturels, il dispose d'un modèle et d'une norme : il doit tendre à vivre la relation éducative de manière eucharistique.

La parabole de l'eucharistie

En effet, comme l'a admirablement montré le P. Gaston Fessard, le Christ, au soir du jeudi saint, comme tout au long de sa vie, comme dans l'offrande suprême de sa mort, vient restituer à leur vérité, pervertie par le péché, ces deux dynamismes fondamentaux de l'existence humaine que sont la volonté de puissance et l'appétit de jouissance. Il oppose à la première, falsifiée en affirmation de soi jusqu'au mépris de l'autre et de Dieu, la figure du maître qui se fait serviteur : Il révèle par là la vraie finalité de la maîtrise, qui est de servir. De même, à l'appétit de jouissance qui capte les biens et les tourne de manière possessive vers soi, Il oppose la figure du Fils qui « ne retient pas jalousement le rang qui l'égalé à Dieu », mais livre tout ce qu'Il a et tout ce qu'Il est. Ce faisant, Il rend possible cette parfaite réciprocité qui est le vœu inaccompli de toute relation éducative, car Il a tout communiqué de ce qu'Il a reçu : « Je ne vous appelle plus serviteurs, car le serviteur ignore ce que fait son maître ; je vous appelle mes amis, car tout ce que j'ai reçu du Père, je vous l'ai fait connaître ».

Cette double conversion, exemplairement vécue à la Croix, est au cœur du mystère eucharistique, tradition intégrale, par le Fils, du don du Père, qui s'intériorise si bien à celui qui le reçoit qu'il devient la vie de sa vie et le principe de sa croissance.

Ici encore, il est bien clair qu'aucune relation éducative ne saurait atteindre la plénitude de désintéressement et de service à laquelle nous convie chaque eucharistie. Mais elle en reçoit tout au moins sa lumière ; et peut en devenir une certaine parabole. Cela demande à l'éducateur tout à la fois qu'il s'engage à plein dans sa propre parole, de sorte qu'elle ne soit pas seulement des mots mais véritablement du pain, et en même temps qu'il s'en retire en quelque manière, afin de ne pas ramener l'autre à soi-même — séduction n'est pas éducation — mais de le conduire à sa propre vérité d'homme. Mais cela demande surtout un consentement intérieur, inlassablement renouvelé, à la loi pascalle qui fait du grain tombé en terre la condition des moissons futures. Vient toujours un moment où l'éducateur touche ses propres limites, son insuffisance à sa tâche ; où il se heurte à la frontière mystérieuse de la liberté de l'autre et à ses puissances de refus. Vivre le mystère pascal consiste alors, comme Marie au soir de Gethsémani, à continuer à espérer alors que tous désespèrent, à croire le possible au cœur de l'impossible. Mais à ce prix, et peut-être à ce prix seulement, viennent aussi des heures où celui qui a semé voit lever la moisson, et découvre avec émerveillement l'incommensurabilité de

l'épi à la semence ; où il goûte la joie incomparable qu'« un homme soit venu au monde ».

Un site trinitaire

Faut-il s'étonner que, ainsi déchiffrée, la vocation chrétienne de l'éducation ait forme trinitaire ? Du Père de qui tout procède et vers qui nous allons, elle reçoit son but et sa mission : « Celui qui appelle à l'existence ce qui n'existe pas », et qui « nous a élus en Lui dès avant la fondation du monde » associe l'éducateur chrétien au geste inlassable qui éveille et fait vivre, à la parole d'élection et de dilection qui donne de grandir. Dans le Fils qui, « de riche qu'Il était, s'est fait pauvre afin de nous enrichir de sa pauvreté », l'éducateur chrétien apprend le désintéressement et le service sans lesquels il pervertit sa mission. L'Esprit, enfin, mémoire de la parole reçue et chemin vers la Vérité toute entière, lui enseigne son mode propre, et l'invite, son oeuvre faite, à s'effacer devant plus grand que soi : à laisser au Martre Intérieur toute la place. Si l'éducation est cette action de l'homme qui contribue de manière privilégiée à dessiner, à maintenir et à déployer dans le temps l'image de l'homme, faut-il vraiment s'étonner, sinon pour s'en émerveiller, qu'y transparaisse ainsi le Visage de Dieu ?

MA doctrine n'est pas de moi-même... « Tout pouvoir m'a été donné ». Jésus-Christ ne récuse ni la doctrine ni le pouvoir, mais Il les reçoit d'un Autre, et les transmet à d'autres : « Allez, enseignez, faites... ». A sa suite, et contrairement à certaines de nos actuelles tentations de repli et de retrait, sensibles dans le domaine de l'éducation, il ne s'agit pas de laisser la foi mourir en fidéisme au seuil de l'intelligence, ni la charité s'abstenir, devant les lourdeurs et les risques du pouvoir. La foi en Jésus-Christ illumine l'intelligence au contact du Verbe ; l'amour répandu dans nos coeurs informe tout l'agir et lui confère la puissance d'incarnation, l'audace et l'efficacité de l'Esprit. De quoi aurions-nous peur, hommes de peu de foi ? Comme le matin pénètre un jardin, comme un amour pénètre une rencontre, la vie en Christ pénètre tout le champ humain de l'éducation, pour lui permettre de déployer sa grâce propre, qui s'appelle l'espérance.

Marguerite LENA

Marguerite Léna, née en 1939, membre depuis 1961 de la communauté apostolique Saint-François Xavier, agrégée de philosophie en 1963, professeur de philosophie à l'Institution Sainte-Marie de Neuilly. A publié de nombreux articles dans *Axes*, prépare un ouvrage sur l'éducation chrétienne.

Joachim BECKER

« Tu honoreras ton père et ta mère »

Le quatrième commandement a une formulation positive. Ce n'est pas un hasard : honorer ses parents, c'est d'abord les aider à vivre, en recevoir une bénédiction, et finalement y reconnaître un visage de Dieu. Notre époque peut comprendre cette parole.

LES idées morales de l'Ancien Testament ne correspondent pas toujours à ce qu'attend le lecteur chrétien de la Bible. On sait que dans la Bible on voit des peuples exterminés, et le psalmiste souhaiter dans sa prière que les nourrissons de Babylone soient fracassés contre les rochers. On ment et on trompe, sans que les auteurs ne le désapprouvent clairement. Même les dix commandements apparaissent à la sensibilité chrétienne comme un filet aux mailles quelque peu larges, quand on leur retire l'interprétation chrétienne qui les complète. Certes, personne ne contestera que l'enseignement moral de l'Ancien Testament ait besoin d'être complété comme Jésus l'a fait dans le Sermon sur la Montagne ; mais on se trompe quand on juge l'Ancien Testament d'après un idéal chrétien ultérieur. En le faisant, on méconnaît sa valeur propre : celle-ci, sous le rapport de l'éthique, ne réside justement pas dans une grande élévation, mais dans les fondations et les piliers porteurs. Un architecte avisé a veillé à ce que ceux-ci — invisibles de loin — remplissent leur fonction. Si on y porte atteinte par incompréhension, c'est tout le bâtiment qui s'écroule. A vrai dire, la menace de ce danger ne vient pas du côté de ceux qui font des réserves sur le décalogue dans un souci chrétien.

Comme le décalogue occupe une place privilégiée au plus haut point dans le cadre de la mise en scène du Sinaï, il est le premier à avoir le droit d'être compté parmi les fondations et les piliers porteurs de la morale vétérotestamentaire. Par rapport à cela, la question de l'origine historique du décalogue est d'une importance secondaire et restera sans doute toujours dans l'obscurité de l'histoire de la tradition (1). La position fondamentaliste, qui place simplement dans l'histoire

(1) On trouve une bibliographie des questions concernant les recherches sur le décalogue dans H. Schüngel-Straumann, « Der Dekalog : Gottes Gebote ? », SB 567, Stuttgart, 1973. Je voudrais signaler particulièrement les contributions de J.-J. Stamm, E. Nielsen, G.-J. Botterweck, J. Schreiner, N. Lohfink, E. Zenger et B. Reicke et leur ajouter encore les suivantes : G. Ebeling, *Die Zehn Gebote in Predigten ausgelegt*, Tübingen, 1973 ; A. Deissler, *Ich bin dein Gott, der dich befreit hat (Wege zur Meditation über das Zehn Gebot)*, Fribourg, 1975 ; W. Sandfuchs (éditeur), *Elf Beiträge zu den Zehn Geboten*, Würzburg, 1976 ; H. Gross, *Die Zehn Gebote damals und heute (B lebendes und Wandelbares im Dekalog) dans Kernfragen des Alten Testaments (Praktische Einführungen)*, Ratisbonne, 1977, 135-148 et 166 et suivants.

le récit du Sinaï, a été abandonnée à juste titre. A sa place sont apparues des théories incertaines et contradictoires, dont on ne peut indiquer ici que les orientations les plus importantes. Les uns cherchent l'origine du décalogue dans les règles juridiques de la communauté des tribus de l'ancien Israël (*amphictyonie*). Ce qu'on appelle le droit « apodictique » aurait été proclamé au sanctuaire central des tribus, au cours d'une cérémonie qui se renouvelait périodiquement, sous forme de séries semblables au décalogue (2). D'autres contestent le fondement et les détails de cette théorie et renvoient à la sagesse des communautés familiales paysannes ou, aussi, à la sagesse des cours royales, comme au terrain nourricier sur lequel les commandements du décalogue auraient poussé (3).

Dans les deux théories, dont il y a des variétés et toutes sortes de formes mixtes, et auxquelles on pourrait en ajouter d'autres conçues différemment, la plus ancienne formulation de la volonté de Yahvé n'est pas de façon absolument nécessaire le décalogue « éthique » transmis en *Exode* 20, 2-17 et *Deutéronome* 5, 6-21 — appelé ainsi par opposition au décalogue « cultuel » de *Exode* 34, 14-26. Car il y a une abondance de séries concurrentes semblables au décalogue, par rapport auxquelles notre décalogue est peut-être tardif et secondaire (4). Ailleurs, on se demande si le décalogue ne se composerait pas de deux ou trois séries courtes qui étaient indépendantes à l'origine (5). Indépendamment de toutes les théories, il reste que le décalogue a rassemblé en lui les exigences fondamentales du Yahvisme (adoration exclusive de Yahvé, interdiction des images, éventuellement commandement du Sabbat) et le noyau de l'éthique israélite. Tout le monde reconnaît qu'il mérite la place privilégiée qui lui a été attribuée, déjà dans un stade littéraire antérieur du *Pentateuque*, peut-être dans la rédaction élohiste ou dans un ouvrage historique de rédaction deutéronomiste, mais de façon achevée dans la forme finale du *Pentateuque*. Le fait que le décalogue apparaît comme la règle de l'Alliance proclamée au Sinaï par Dieu lui-même lui a valu la plus haute considération de la part des Juifs et des chrétiens. (A vrai dire, dans le judaïsme, on en arriva à la fin du premier siècle postchrétien à une incertitude dans la mesure où le décalogue fut éliminé de la prière du Shéma et des phylactères. On enleva au décalogue son caractère particulier pour — par opposition au christianisme ? — ne pas provoquer même l'apparence d'un amoindrissement de la valeur du reste de la Loi) (6).

(2) Fondamentale est la contribution de A. Alt, *Die Ursprünge des israelitischen Rechts* (1934) dans : *Kleine Schriften zur Geschichte des Volkes Israel* I, München, 1953, 278-332. Il y a lieu de distinguer du droit apodictique, qu'on reconnaît surtout au « tu ne dois pas... » prohibitif, le droit casuistique avec ses « si » et ses « mais » ; il a en général pour objet des cas de droit civil.

(3) Ainsi nommément E. Gerstenberger und W. Richter (voir la liste bibliographique de Schüngel-Straumann), mais aussi H.-W. Wolff, *Amos' geistige Heimat*, Neukirchen, 1964, et H.-J. Hermisson, *Studien zur israelitischen Spruchweisheit*, Neukirchen, 1968.

(4) A côté du décalogue cultuel de *Exode* 34, 14-26, on peut citer comme exemples : *Exode* 20, 22-26 ; 23,10-19 ; 23,1-3, 6-9 ; *Lévitique* 18, 7-18 ; 19, 3-12 ; 19,13-18 ; *Deutéronome* 27,15-26.

(5) Voir entre autres Gerstenberger und Richter, comme aussi G. Fohrer, « Das sogenannte apodiktisch formulierte Recht und der Dekalog », *KuD* 11 (1965), 49-74, maintenant dans : *Studien zur alttestamentlichen Theologie und Geschichte* (1949-1966), *BZAW* 115, 1969, 120-148.

(6) Cf. H. Schneider, « Der Dekalog in den Phylakterien von Qumran », *BZNF* 3 (1959) 18-31 ; G. Vermes, « The Decalogue and the Minim », dans *BZAW* 103 (*Festschrift Kahle*), 1968, 232-240. Pour l'histoire de l'influence du décalogue en général, cf. en particulier B. Reicke und H. Rüdthlisberger (tous deux dans la liste de Schüngel-Straumann) ; et en outre : Ph. Delhaye, *Le décalogue et sa place dans la morale chrétienne*, Bruxelles-Paris, 1963, 2e éd. ; V. Bourgeault, *Décalogue et morale chrétienne (Enquête patristique sur l'utilisation et l'interprétation chrétiennes du décalogue de C. 60 d. C. 220 ; contribution d l'histoire de la théologie morale)*, Rome, 1969.

Le quatrième commandement

Dans l'interprétation et l'appréciation du commandement des parents (7), nous serons grandement aidés en jetant un regard sur les autres commandements. Un premier pas vers une juste compréhension consiste à constater que le commandement des parents, comme tous les autres commandements du décalogue, s'adresse à l'Israélite adulte, et plus exactement encore à l'adulte israélite libre de sexe masculin. (Il ne sert à rien de se poser la question inopportune de savoir ce qu'il en est des femmes, des enfants et des esclaves, et il serait encore plus trompeur d'attendre ou de craindre que la constatation qui a été faite restreigne même éventuellement la vénération, les exigences et le domaine de validité des commandements). Si l'on s'adresse à des adultes, nous sommes affranchis de la suggestion d'un commandement pour enfants ramené à la gentillesse, que l'on pourrait justement tirer du commandement des parents. Si l'on s'adresse à l'Israélite libre, le caractère communautaire des commandements s'ouvre à nous. Ils étaient certes dès le début une norme morale et une obligation pour la conscience de l'individu. Mais on les comprendrait de façon insuffisante si on voulait les considérer uniquement comme une affaire se traitant seulement entre l'individu et son Dieu. A cet égard, un ouvrage ascétique rendrait de meilleurs services, et l'on trouve ici une des raisons de la frustration chrétienne dans la rencontre avec l'éthique vétérotestamentaire. Il y a lieu de considérer les dix commandements - en tout cas dans leur signification originelle - comme des normes de l'éthique communautaire, c'est-à-dire comme de vigoureuses exigences minimales négatives pour la vie d'une communauté qui est conçue comme le peuple de Yahvé au plus tard dans les ensembles de récits vétérotestamentaires. Nous n'avons pas affaire à une morale explicitée jusqu'à ses dernières ramifications, mais au noyau dur d'un ordre moral.

Il en résulte que les commandements sont assortis d'une sanction extérieure sévère. Le culte de dieux étrangers, le mauvais usage du nom divin par le parjure (contenu vraisemblable des deuxième et troisième commandements), la profanation du Sabbat, le meurtre et l'adultère sont dans l'Ancien Testament des crimes passibles de mort. D'après une hypothèse qui reste toujours vraisemblable, l'interdiction du vol concernait à l'origine le rapt d'êtres humains ; or le rapt d'êtres humains est puni de mort d'après *Exode* 21, 16 et *Deutéronome* 24, 7. Le faux témoignage devant le tribunal (huitième ou neuvième commandement) signifiait pratiquement une atteinte à la vie ou aux biens essentiels d'un homme et entremet comme punition le tort que le faux témoin avait eu l'intention de faire à l'accusé, à savoir « vie pour vie, œil pour œil, dent pour dent, main pour main, pied pour pied » (cf. *Deutéronome* 19, 16-21). « Convoiter » la femme ou la propriété du prochain (neuvième et dixième commandements) était, dans la conception prégnante de la langue hébraïque, non pas un simple péché de convoitise intérieure, mais en même temps l'action réelle. Il s'agit ainsi d'une atteinte à

(7) La plupart des traités sur le décalogue dans son ensemble parlent aussi du commandement des parents. Comme littérature concernant spécialement ce dernier, voir en outre : V. Hamp, « Sinn und Gehalt des vierten Gebotes in der Hl. Schrift », *Lebendiges Zeugnis*, 1, Paderborn, 1954 ; H. Kremers, « Die Stellung des vierten Elterngebots im Dekalog (eine Voruntersuchung zum Problem Elterngelob und Elternrecht) », *Ev Th* 21 (1961), 145-161 ; J. Gamberoni, « Das Elterngelob im Alten Testament », *BZNF* 8 (1964), 161-190 ; O. Eissfeldt, « Sohnespflichten im Alten Orient », *Syria* 43 (1966), 39-47, maintenant dans *Kleine Schriften IV*, Tübingen, 1968, 264-270 ; J.-E. Vercauteren, « Autorität und Gehorsam in Luthers Erklärungen des vierten Gebotes », *Gregorianum* 54 (1973), 447-476 ; K. Forster, Viertes Gebot : « Du sollst Vater und Mutter ehren I », dans W. Sandfuchs, *Die 10 Gebote* (voir ci-dessus note 1), 53-64.

la propriété, qui était punie par une lourde peine et même par la peine de mort. Et le commandement des parents ? Les textes de la Loi qui s'y rapportent parlent un langage uniforme : « Celui qui frappe son père ou sa mère doit être mis à mort » (*Exode* 21, 15). « Celui qui maudit son père ou sa mère doit être mis à mort » (*Exode* 21, 17 ; cf. *Lévitique* 20, 9). « Maudit, celui qui méprise son père ou sa mère » (*Deutéronome* 27, 16).

L'instruction suivante est d'une dureté insupportable « Lorsqu'un homme a un fils rebelle et révolté, qui n'écoute ni son père ni sa mère, s'ils lui font la leçon et qu'il ne les écoute tout de même pas, alors son père et sa mère s'empareront de lui et l'amèneront aux anciens de la ville, à la porte de la localité. Ils diront aux anciens : " Notre fils que voici est un rebelle et un révolté, qui ne nous écoute pas ; il s'empiffre et il boit ". Alors tous les hommes de la ville le lapideront. Tu ôteras le mal du milieu de toi. Tout Israël en entendra parler et sera dans la crainte » (*Deutéronome* 21, 18-21). Il est tout à fait faux d'interpréter l'intention du législateur dans ce cas comme s'il voulait soustraire la législation sur les enfants à l'arbitraire des parents. Il est bien permis de se demander si Israël a jamais vécu suivant cette loi. Mais pourtant elle subsiste dans le livre saint. La sagesse vétérotestamentaire, qui est imprégnée de la même éthique que la loi, présente de façon très sérieuse l'enchaînement entre l'action et sa conséquence, mais à vrai dire sans avoir recours à des sanctions, conformément à sa manière souriante (voir *Proverbes* 1, 8 ; 10, 1 ; 20, 20 ; 23, 22-24 ; 28, 24 ; 30, 11-17 ; *Ecclésiastique* 3, 1-16). Le livre des Proverbes semble, d'après l'emplacement de *Proverbes* 1, 8 et 10, 1, présenter le bon comportement vis à vis des parents comme le signe d'une sagesse particulière.

S'il est vrai que les « dix commandements » étaient les dures exigences minimales d'une éthique communautaire sanctionnée de façon sanguinairement sérieuse, la question se pose de savoir si le commandement des parents est bien conservé dans sa forme originelle. Le mot « originel » ne présuppose dans ce contexte aucune théorie particulière sur l'origine du décalogue ; il ne suppose même pas qu'il y ait eu un décalogue avant les deux versions bibliques dans leurs ensembles littéraires actuels. Il suffit que des commandements isolés ou des groupes de commandements aient existé et aient été formulés dans *n'importe quel* domaine de l'histoire de la tradition.

Ceci dit, il y a des points de vue qui font soupçonner que la formulation « honore ton père et ta mère » n'est pas originelle. Sous cette forme, le commandement n'est guère susceptible d'une sanction. Déjà la formulation positive en tant que telle, qui n'apparaît pas ailleurs que dans le commandement du Sabbat, est frappante. Les autres commandements ont la forme t tu ne feras pas... », qui convient très bien pour une exigence apodictique et qui équivaut à un vigoureux « tu ne dois pas faire ». C'est pourquoi on a proposé comme version originelle du commandement des parents : « Tu ne dois pas *maudire* ton père et ta mère » (8). En faveur de cette version, on peut citer le fait qu'elle a une correspondance dans ce qu'on appelle les « phrases *môt-Yumat* » (9), à savoir dans le passage déjà cité (*Exode* 21, 17 - voir aussi *Lévitique* 20, 9) : « Celui qui maudit son père ou sa mère doit être mis à mort ». La force de la démonstration réside dans le fait qu'il y a aussi une « phrase *môt-Yumat* » pour le meurtre (*Exode* 21, 12), le rapt d'êtres humains (*Exode* 21, 16) et l'adultère (*Lévitique* 20, 10), qui figurent

(8) Voir notamment H. Schulz, « Das Todesrecht im Alten Testament. Studien zur Rechtsform der Môt-Yumat-Sätze », *BZAW* 114, 1969, 52-55.

(9) *Môt-yu mat* = « il doit être mis à mort ».

dans le décalogue sous la forme positive « tu ne dois pas ». On s'attend directement à ce que la malédiction des parents visée dans une « phrase *môt-Yumat* » apparaisse aussi sous une forme prohibitive, d'autant plus qu'il y a des formes prohibitives pour les malédictions de Dieu (*Exode 22, 27a*), du prince (*Exode 22, 27b*) et d'un sourd (*Lévitique 19, 14*).

Une exigence positive

Le fait qu'à la place de l'interdiction « originelle » soit survenue une formulation positive du commandement des parents correspond à la « dé-spécialisation » et à la spiritualisation que l'on peut constater aussi pour d'autres commandements. Les exigences minimales concrètes apparaissent déjà, dans la version biblique du décalogue, sous une forme interprétée. Ainsi, pour l'interdiction des images, on pensait à l'origine à une image de Yahvé. La version biblique se rapporte cependant à des images d'idoles, ce qui a pour conséquence que le commandement des images perd son indépendance et devient un commentaire du premier commandement (adoration de dieux étrangers). L'interdiction des images d'idoles n'ajoute en fait rien de réellement nouveau au premier commandement. Dans le cas de l'interdiction d'une image de Yahvé, c'était au contraire tout à fait le cas, car l'adoration du seul Yahvé, qui est l'objet du premier commandement, peut très bien s'accompagner de l'adoration d'une image de Yahvé ; c'est pourquoi la fabrication d'une image de Yahvé fut interdite dans un commandement particulier (10). Le commandement du Sabbat qui, suivant une conception répandue, était peut-être formulé négativement à l'origine (à peu près ainsi : « tu ne dois accomplir aucun travail le jour du Sabbat ») apparaît comme le commandement positif de la sanctification du Sabbat et a été muni d'une clause de motivation appropriée (11).

L'interdiction de tuer a vraisemblablement connu une certaine extension — qu'on ne peut pas déceler, il est vrai, dans une formule aussi brève — dans la mesure où, à l'origine, c'est à peine si ce commandement prétendait interdire la vengeance par le sang ; encore moins celle-ci était-elle l'objet direct de l'interdiction, comme certains le pensent. L'interdiction de l'adultère, qui visait seulement à l'origine le tort, grossièrement fâcheux pour la communauté, causé par l'intrusion d'un homme dans le ménage d'un autre, pourrait être déjà l'expression, dans le décalogue biblique, d'une discipline plus étendue du domaine du mariage et de la sexualité. En *Lévitique 20, 10*, nous trouvons la prise en considération de l'adultère de la femme. Remarquable encore est le changement de signification de l'interdiction de voler, qui avait pour contenu, à l'origine, le crime capital de rapt d'un être humain. Lorsqu'elle devint l'interdiction du vol en général (ce à quoi le texte littéral contribua à lui seul), le dernier commandement du décalogue s'intériorisa en partant de l'interdiction de voler jusqu'à l'interdiction de la convoitise intime et il se scinda en outre en deux commandements par le partage des objets (la femme, les biens). Ainsi le nombre dix, qui avait été perdu, par le fait de compter l'interdiction des images dans le premier commandement, était de nouveau atteint.

(10) Si l'on maintient l'interdiction des images comme un commandement particulier dans l'esprit d'une version « originale » du décalogue — à l'encontre de la signification que donne la Bible 1 — on arrive à une numérotation différente des commandements. Le commandement des parents est alors à la cinquième place. C'est ainsi que font la tradition orientale et l'Eglise réformée au contraire de la numérotation catholique et luthérienne. Voir en détail B. Reicke (cf. ci-dessus note 1).

(11) Quant au fait qu'elle est exprimée différemment dans les deux versions du décalogue (*Exode 20, 8-11* et *Deutéronome 5,12-15*), nous ne l'examinerons pas ici.

D'une manière analogue aux cas qui viennent d'être cités, la tendance interprétative, pour le commandement des parents, se serait exercée dans le sens d'un remplacement de l'exigence minimale « tu ne dois pas maudire ton père et ta mère » par un commandement positif d'une potentialité illimitée. On comprend que, dans la reconstruction de la version « originale », on ne dépasse pas le domaine des vraisemblances. Nous verrons cependant encore que l'on ne peut pas nier que le contenu du commandement concernant la malédiction des parents possède également une vraisemblance interne (12).

Nous avons ainsi utilisé la tendance généralisante et spiritualisante de la version biblique du décalogue — par opposition aux contenus « originels » des commandements — pour montrer que la formulation positive du commandement des parents est peut-être venue dans un second temps de l'histoire de la tradition. Mais le cas est encore digne d'attention à un autre point de vue. Il montre qu'à l'évidence le noyau dur originel des commandements est habité par une force expansive, par laquelle ceux-ci ont tendance à couvrir le domaine éthique environnant. La catéchèse traditionnelle en a usé spontanément avec les commandements dans le sens de cette tendance. Ce faisant, elle n'est pas en contradiction avec la vision biblique des choses. Au contraire ! Ce serait faire preuve d'un défaut d'intelligence herméneutique que de vouloir, en invoquant les contenus originels des commandements, contester la légitimité de leur extension et de leur valorisation. En voici un exemple : l'interdiction de l'adultère avait seulement en vue l'intrusion d'un homme dans le ménage d'un autre ; ainsi les relations avec une célibataire ne tombent pas sous le commandement, pour ne rien dire d'autres exigences de l'éthique sexuelle. Ou encore : l'interdiction de tuer visait seulement le meurtre arbitraire, opposé à la communauté, de sorte que par exemple le suicide, l'euthanasie et l'avortement peuvent être mis en discussion. Les noyaux durs des commandements ne veulent justement pas aller dans cette direction. Des malentendus de cette espèce, dont la séduction est pharisaïque, sont aujourd'hui courants. On oublie que les fondations et les piliers de support sont là au profit de l'ensemble du bâtiment.

« Honorer »

Le contenu du commandement des parents tel qu'il est dans la Bible avec sa formulation positive (« honore ton père et ta mère... ») n'a pas une signification aussi simple qu'il pourrait sembler au premier regard. Le mot central « honorer » exige un éclaircissement. L'explication comporte d'abord une mise en garde contre une interprétation superficielle du concept. « Honorer » ne doit pas couvrir à grand peine une attitude qui au fond ne prend pas du tout au sérieux la personne à honorer. Dans la langue de l'Ancien Testament le mot « honneur » (*kabôd*) se meut dans le spectre de significations de « poids, pesanteur, dignité, gravité, importance, éclat, magnificence ». Honorer quelqu'un signifie reconnaître ces qualités à l'intéressé et le lui manifester. Cela se manifeste entre autres par l'offrande de présents.

Rassemblons les éléments dont nous disposons à l'appui de cette signification qui est un peu plus « limite ». « Honore le Seigneur de tes biens, des prémices de tes revenus » (*Proverbes 3, 9*). « Le fils honore son père et le serviteur son maître,

(12) En s'appuyant sur *Deutéronome 27, 16* (voir encore *Ezéchiel 22, 7*), on a aussi pris en considération « tu ne dois pas mépriser ton père et ta mère ». Dans *Exode 21, 15* se trouve une « phrase *môt-yumat* », avec la formulation « celui qui frappe son père ou sa mère ». En *Lévitique 19, 3*, il y a la tournure positive « craindre son père et sa mère », c'est-à-dire leur manifester une obéissance respectueuse.

or si je suis père, où est l'honneur qui me revient ? » (*Malachie* 1, 6). Or, à la suite immédiate de ce passage, il est question, de façon caractéristique, de l'offrande de dons sacrificiels. Manoa, le père du Juge Samson, demande son nom à l'ange qui lui a annoncé la naissance de son fils ; il le tient pour un prophète et voudrait, lorsque la prédiction se sera réalisée, l'« honorer », c'est-à-dire lui offrir un présent (*Juges* 13, 17). Balaq, le roi de Moab, veut « honorer » Balaam, c'est-à-dire le récompenser, quand celui-ci maudit à sa demande le peuple d'Israël (*Nombres* 22, 17, 37 ; 24, 11). « Honorer » ou « honneur » ont, dans *1 Timothée* 5, 3 et 5, 17, la connotation d'entretien matériel. On peut penser que le commandement des parents contient aussi l'aspect de la sollicitude matérielle. En tout cas, il est explicité dans le Nouveau Testament : « Vous repoussez bel et bien le commandement de Dieu pour garder votre tradition. Car Moïse a dit : "Honore ton père et ta mère", et encore : "Celui qui maudit père et mère, qu'il soit puni de mort". Mais vous, vous dites : "Si quelqu'un dit à son père ou à sa mère : le secours que je devais te donner est *Qorban*, c'est-à-dire offrande (pour le Temple)", vous lui permettez de ne plus rien faire pour son père ou pour sa mère » (*Marc* 7, 9-12 ; cf. *Matthieu* 15, 3-6).

Il n'est pas étonnant que maints interprètes donnent directement au verbe « honorer », dans le commandement des parents, le sens d'un devoir d'entretien. Dans le style des contenus « originels » concrets des commandements, on aurait cherché à parer à un comportement qui, dans les peuples primitifs aux rudes conditions d'existence, conduit dans les cas extrêmes à abandonner, chasser ou tuer les parents incapables de pourvoir à leur existence. Cependant la signification exposée, justement parce qu'elle est trop particulière, ne paraît pas exacte ou tout au moins pas adéquate. En effet, si l'on cherche une forme primitive concrète du commandement des parents, une interdiction comme « Tu ne dois pas maudire père et mère » mérite la préférence. La formulation positive « honore ton père et ta mère » est plutôt le résultat d'une « dé-spécialisation ». « Honorer » a ici le sens large de la reconnaissance de la dignité parentale, ce qui correspond d'ailleurs à la conception normale et prépondérante dans l'Ancien Testament. La version biblique ne vise donc pas la signification citée, qui est particulière et limitée à l'aspect matériel ; le commandement est bien plutôt d'une ouverture illimitée. Nous trouvons encore confirmation de cette interprétation par *Deutéronome* 21, 18-21. On n'a pas eu tort de considérer les prescriptions légales et les parénèses du *Deutéronome* comme un commentaire de l'ensemble constitué par sept des dix commandements. Or *Deutéronome* 21, 18-21 ne parle pas de refus d'un secours matériel, mais d'insoumission du fils. Ainsi l'exégèse s'accorde — *mirabile dictu* — avec l'interprétation courante dans l'intelligence du commandement biblique des parents et n'apporte pas de résultats surprenants.

La source de la vie

Mais l'exégèse doit toujours conduire à une compréhension plus complète et plus profonde. A celle-ci contribuait déjà la constatation, faite précédemment, que le commandement des parents est d'une ouverture illimitée. Car comment voudrait-on limiter l'« honneur » que l'on doit à son père et à sa mère (cf. *Ecclésiastique* (*Siracide* 17, 17 s.) ? Le fait que le commandement est jugé digne d'être assorti de sanctions incroyablement dures aide tout spécialement à le faire comprendre. Celui qui maudit ses parents, les frappe ou même seulement mani-

feste une insoumission obstinée est puni de mort (13). Nous ne devrions pas nous hâter de qualifier ces sanctions de perverses, si un regard plus profond dans la situation de l'homme pouvait apporter l'explication. Il faut qu'il y ait énormément de choses là-dedans. Dans la conception biblique, les parents ne sont pas simplement dotés d'une autorité fonctionnelle, appréciable empiriquement. L'autorité repose plutôt sur une unité presque organique entre parents et enfants. Adam, le premier homme, est en quelque sorte toute l'humanité. En Abraham tous ses descendants sont également bénis. Jacob, qui s'appelle aussi Israël, représente le peuple, dont il est l'ancêtre.

L'idée de « personnalité collective » (*corporative personality*), qui est ici fondamentale, parcourt tout l'Ancien Testament. Dans ce sens, les parents sont la source de vie de leurs enfants. Ils sont la force de bénédiction de leurs enfants, qui vivent dans l'Aura de la bénédiction des parents. « Bénédiction » est une notion fondamentale dans la détermination de la relation entre parents et enfants. Le récit de l'usurpation de la bénédiction par Jacob (*Genèse* 27, 1-40) atteste de façon impressionnante la croyance à la force de la bénédiction parentale. Le lecteur moderne, qui a perdu le sens de l'homme, se demande ce qui s'est donc passé de particulier pour qu'Esau éclate en sanglots déchirants devant son père dupé. D'après la pensée biblique, Esau a pour ainsi dire tout perdu, à savoir la bénédiction de son père, qui va jusqu'à signifier la force vitale et le bonheur. Le contraire de la bénédiction est la malédiction. Comme la malédiction est la menace la plus dangereuse, la Tora, dans sa bienveillance pour l'homme, interdit, en *Lévitique* 19, 14, de maudire un sourd. Ce serait aussi inhumain que de placer un obstacle sur le chemin d'un aveugle ; le sourd ne peut pas se défendre contre une attaque, parce qu'il ne s'en aperçoit pas. L'homme de l'Ancien Testament était horrifié quand il lisait le récit de Noé maudissant son fils impudique Canaan (*Genèse* 9, 25). La mère de l'Ephraïmite Mika, qui avait proféré par erreur une malédiction contre son fils, se hâta de retirer la malédiction (*Juges* 17, 1-3).

Compte tenu de telles idées, on comprend pourquoi la rébellion contre les parents passait pour une monstruosité. Car comment quelqu'un peut-il, dans une sorte de suicide, se diriger contre sa propre source de vie et de bénédiction ? La malédiction contre les parents passait donc bien pour la pire perversité, pour un attentat contre une loi sacrée de la vie. Le courant de la bénédiction circule toujours de haut en bas. « Il est incontestable que c'est l'inférieur qui est béni par le supérieur » (*Hébreux* 7, 7). Comment la malédiction, qui est toujours anéantissement de vie, pourrait-elle se diriger de bas en haut ? Les paroles, prononcées dans l'amertume la plus extrême, de *Jérémie* 20, 14-17 et *Job* 3, 1-9, évitent la malédiction des parents et choisissent comme objet le jour ou la nuit de la naissance, ou l'homme qui a apporté au père la nouvelle de la naissance d'un fils. Les livres sapientiaux se montrent également très sensibles sur le chapitre de la malédiction des parents (cf. *Proverbes* 20, 20 ; 30, 11 ; *Siracide* 3, 11-16).

Parce que la bénédiction englobe toute la vie et donc peut exprimer de façon particulièrement adéquate la relation entre parents et enfants, la théorie suivant laquelle il s'agit à l'origine, dans le commandement des parents, de la malé-

(13) Les documents ont déjà été cités. Des conceptions d'une dureté semblable règnent dans l'environnement d'Israël, mi d'ailleurs les parallèles positifs ne manquent pas. Au paragraphe 195 du Code d'Hammourabi (vers 1700 avant J.-C.) il est dit : « Si un enfant a frappé son père, on lui coupera la main ».

diction des parents, acquiert une certaine vraisemblance interne. C'est ainsi qu'en fait la plus grave faute imaginable contre les parents, celle qui représente toutes les autres, aurait été introduite dans le texte de l'exigence apodictique fondamentale.

La dignité divine des parents

Il faut jalonné encore plus loin l'espace de signification du commandement des parents. Nous rencontrons une règle de vie très étendue. Le commandement des parents est seulement la partie émergée d'un iceberg. La famille représente en même temps d'autres formes de communauté et d'autorité naturelles, avant tout la communauté du peuple.

Comme la communauté du peuple existe sous forme achevée dans la personne du roi, celui qui maudit le prince mérite la mort (*Exode 22, 27* ; *1 Rois 21, 10* ; cf. aussi l'épisode dans *Actes 23, 1-5*). Maudire son semblable (mais pas le sourd sans défense I) ne pose aucun problème dans l'Ancien Testament, par exemple dans les psaumes dits « de malédiction », parce que c'est un moyen de légitime défense contre des ennemis réels (14). Mais la malédiction ne doit jamais être dirigée contre le prince, parce qu'il est le détenteur de la bénédiction pour toute la communauté et que celle-ci serait atteinte elle-même par la malédiction. Il me semble que la catéchèse traditionnelle a eu tout à fait raison de placer sous le quatrième commandement la relation de l'homme à toute espèce d'autorité.

En conséquence de cette conception de la vie, la préséance est reconnue aux gens âgés et expérimentés : « Lève-toi devant des cheveux blancs et sois plein de respect pour un vieillard. C'est ainsi que tu auras la crainte de ton Dieu. C'est moi, le Seigneur » (*Lévitique 19, 32*). Un ordre social délabré présente l'aspect suivant d'après une menace de jugement du prophète Isaïe : « Je leur donnerai pour chefs des gamins, et ils les gouverneront suivant leurs caprices » (*Isaïe 3, 4-5*, cf. aussi *Michée 7, 6*).

Toute autorité se ramène en fin de compte à Dieu. Telle est, sans aucun doute, la conception de l'éthique de l'Ancien Testament. En ce qui concerne l'autorité des parents, cette conception semble avoir aussi trouvé son expression dans ce qu'on appelle la clause de fondation du commandement des parents. En voici le texte dans la version de l'Exode (*Exode 20, 12*) : « ... afin que tes jours se prolongent sur la terre que Yahvé, ton Dieu, te donnera ». Et dans la version du Deutéronome (*Deutéronome 5, 16*) : « Comme Yahvé, ton Dieu, te l'a ordonné, afin que tes jours se prolongent et que tu sois heureux sur la terre que Yahvé, ton Dieu, te donnera ». (Les compléments par rapport à la version de l'Exode sont indiqués en italique). Suivant la conviction justifiée de la plupart des exégètes, la clause n'appartient pas à la « version primitive » du commandement. A mon avis, elle a pris naissance au cours de la rédaction de l'ensemble du récit biblique et elle promet au peuple de l'Alliance, qui est interpellé à cet endroit, la possession du pays de Canaan, dont la conquête est proche. La version de la clause qui est courante pour nous depuis le catéchisme (e pour que tu sois heureux et que tu vives longtemps sur la terre) vient de *L'Épître aux Ephésiens* (cf. 6, 1-3) et présente d'importantes différences d'interprétation. Grâce à l'utilisation de la double

(14) Seul l'amour rédempteur du Christ rend possible que nous n'ayons plus d'ennemis terrestres. Par contre un humanisme superficiel, même sous déguisement chrétien, n'est pas fondé à s'ériger en juge à propos des psaumes de malédiction.

signification du mot hébreu et grec pour « pays », qui peut aussi signifier « terre », le pays de Canaan est devenu la terre entière. Le commandement et la promesse ne s'adressent plus au peuple israélite dans sa situation avant la conquête, mais à tous les hommes.

L'Épître aux Ephésiens attire encore l'attention sur le fait que la promesse de longue vie est reliée d'une manière particulière au commandement des parents. La tradition chrétienne a pris en considération cette indication et, à cause d'elle, cite toujours le commandement des parents avec la clause, contrairement à l'usage habituel. Cependant, le spécialiste de l'Ancien Testament ne peut pas se déclarer d'accord sur ce que, dans la pensée de l'Ancien Testament, il, doit y avoir un rapport intime entre l'observation de ce commandement particulier et la promesse d'une longue vie. Car on rencontre souvent et dans tous les contextes possibles, dans le *Deutéronome*, les contenus de la promesse et les formulations de la clause. Cependant la clause est bien destinée à distinguer d'une manière quelconque le commandement des parents (15). Elle est bien un signe que ce commandement doit être mis au même rang que les autres commandements assortis d'une clause. Or ce sont les commandements qui précèdent le commandement des parents et qui ont pour contenu une obligation envers Dieu, alors que les suivants concernent les relations entre les hommes. La clause du commandement des parents doit même sans doute constituer une conclusion retentissante du premier groupe. On signale ainsi que le commandement des parents soutient des droits qui ne sont pas humains, mais divins ; les parents sont érigés en détenteurs d'une autorité divine (16). Nous nous rappelons que la peine de mort sanctionne la malédiction des parents aussi bien que la malédiction de Dieu. La dignité de Dieu et celle des parents sont mises en parallèle également ailleurs (cf. *Lévitique 19, 3* ; *Siracide 3, 6-16*), comme également d'autre part la malédiction de Dieu et celle du prince sont nommées dans le même souille (*Exode 22, 27* ; *1 Rois 21, 10* ; sur la malédiction de Dieu voir encore *Lévitique 24, 10* et suivants).

Face à la modernité

La conception de la vie qui se fait jour dans le commandement des parents est de nature à lancer un défi au sentiment moderne de la vie ou à ce qu'on fait passer pour tel. L'homme moderne, dit-on, vit dans une société d'efficacité, dans laquelle, lorsque l'efficacité décroît, la valeur aussi décroît. Les commandements sacrés ne se confirment pas dans ce contexte et ne sont donc plus vrais. On ne tresse plus de couronnes à la vieillesse. L'acquisition des connaissances rend superflue l'expérience qui assurait autrefois à l'âge une autorité naturelle. En peu d'années, un jeune homme peut assimiler plus de connaissances que ses parents n'en ont acquis au cours d'une longue vie.

La conception biblique de la vie n'est-elle pas liée à une époque, et n'a-t-elle pas de ce fait perdu sa validité pure et simple pour l'époque actuelle ? De tels courants de pensée sont connus de tout le monde depuis les années soixante, et jusqu'à il y a peu d'années, il semblait qu'ils pourraient prétendre être seuls

(15) L'interprétation donnée par *L'Épître aux Ephésiens* devait déjà avoir été vivante dans la sagesse judaïque tardive (cf. *Siracide 3, 1-16*). En *Siracide 3, 6*, la promesse d'une longue vie n'est plus liée à la possession de la terre promise.

(16) Cf. à ce sujet la contribution de Kremer (voir ci-dessus note 7).

valables. C'est une expérience fascinante que de voir comment un fait humain qui était resté le même depuis des millénaires se tient sur la défensive et ne se manifeste même que par accès, de façon inconsistante et nostalgique. Depuis le « renversement de la tendance », il est à nouveau permis de penser ouvertement que le monde reste en place à tous les points de vue — cosmique, historique, culturel et, ce qui n'est pas à mettre en dernier, au point de vue de l'humain. Les hommes sont prêts à écouter un enseignement humain et biblique aussi fondamental que celui du commandement des parents, et sans introduire des distinctions qui ne signifient rien, ni des déformations fâcheuses, qui rendent ridicule la Parole de Dieu. Nous devrions donc, sans avoir peur d'une mystification supposée du commandement des parents, indiquer les fondements inébranlables et les piliers porteurs. Le décalogue est une règle fondamentale qui découle de structures privilégiées aux points de vue historique, ethnique et géographique. Il est d'autant plus nécessaire de la faire connaître que la vie stagnante des formes de société hautement civilisées efface et défigure les structures du fait humain et ne peut donc poser aucune échelle de valeurs.

Nos contemporains trébuchent facilement sur de petites choses. Le commandement des parents provoque du mécontentement et éveille des émotions à cause de son paternalisme. Tel est le mot provoquant qui rabaisse une conception biblique de la vie. On sait apprécier que le père et la mère soient mis sur le même pied d'une manière remarquable, mais on trouve que les droits de la jeune génération et des enfants sont lésés. Ce danger n'a jamais existé au regard de l'interprétation traditionnelle de l'Eglise ni au regard de l'Ancien Testament. On parlait de la responsabilité du détenteur de l'autorité, et l'Ancien Testament est très intransigent sur ce chapitre (cf. *1 Samuel* 2, 12-17 ; 22-25 ; 27-36 ; 3, 11-18 ; *Siracide* 30, 7-13).

Obstacle théologique ?

D'autres sont tourmentés d'un scrupule théologique : l'Eglise ne doit pas se rassembler au Sinaï (17). Ils ne considèrent donc pas le décalogue, y compris le commandement des parents, comme un fondement approprié de la morale chrétienne, où la grâce, la foi et l'amour doivent être placés au centre. Pourtant la difficulté théologique n'est pas insurmontable, car ni saint Paul, ni saint Augustin, ni saint Thomas d'Aquin n'ont dénié au décalogue son bien-fondé. D'ailleurs le scrupule est rattaché à un complexe du « commandement » conditionné par notre époque. En face de ce complexe, il y a lieu de s'en tenir fermement à la nécessité psychologique du commandement, quelle que soit la place qu'on lui donne en théologie. Le commandement appartient à l'existence de l'homme depuis qu'il a été chassé du paradis terrestre, parce que le discernement ne marche jamais du même pas que les contraintes. Oui, au paradis l'homme était déjà soumis à un commandement ; on sait qu'il s'en aperçut trop tard. Pour l'homme sauvé, l'acceptation du commandement sans examen préalable est en rapport avec la foi et la confiance.

En fin de compte, ils sont mal inspirés, tous ceux aux yeux desquels le décalogue semble passer à côté des questions brûlantes de théologie morale de notre

époque. Il s'agit toujours de Dieu, de la famille, de l'homme et de la femme, du droit de l'homme à la vie et à la propriété. Justement le commandement des parents indique lui aussi la direction dans un certain domaine. Les commandements ne sont nullement, pour une discussion indépendante de théologie morale, un titre simplement décoratif mais par ailleurs étranger au sujet ; ils en concernent au contraire le noyau le plus intime et vont jusqu'au fond des choses. C'est ensuite la tâche de l'éthique et de la théologie morale que de déterminer en détail ce qu'il y a à tirer de l'impulsion donnée par le noyau que constitue le commandement. Dans ce domaine un rôle décisif revient au magistère de l'Eglise (18).

Celui qui est pénétré de l'importance du commandement des parents et de la conception de la vie qui s'y exprime est en état de mesurer l'exigence du Christ. « Celui qui aime son père ou sa mère plus que moi, n'est pas digne de moi » (*Matthieu* 10, 37). « Si quelqu'un vient à moi sans haïr son père, sa mère, sa femme, ses enfants, ses frères et ses sœurs, et même sa propre vie, il ne peut être mon disciple » (*Luc* 14, 26). Quand quelqu'un demanda : « Seigneur, permets-moi d'aller d'abord enterrer mon père », il s'attira la réponse : « Suis-moi et laisse les morts enterrer leurs morts » (*Matthieu* 8, 21 et suivants ; cf. *Luc* 9, 59 s.). Pour le Christ — mais pour lui seulement on peut et il faut s'accommoder de l'état social impossible dans lequel le fils, la fille et la belle-fille s'élèvent contre le père, la mère et la belle-mère (cf. *Michée* 7, 6 et *Matthieu* 10, 35 s. ou *Luc* 12, 53). D'une manière tout à fait générale la parole suivante est valable : « Il faut obéir à Dieu plutôt qu'aux hommes » (*Actes* 5, 29).

Joachim BECKER, ss. cc.

(traduit de l'allemand par Jacques Keller)

Joachim Becker, ss. cc., né en 1932. Etudes de théologie au collège théologique des pères des Sacrés-Cœurs à Simpelveld (Pays-Bas), puis à l'Université Grégorienne et à l'Institut Biblique à Rome. Actuellement professeur d'exégèse de l'Ancien Testament au collège théologique de Simpelveld et au séminaire épiscopal du diocèse de Roermond.

(18) On lit avec étonnement dans H. Schüngel-Straumann (voir ci-dessus note 1), page 118, (les explications viennent de l'époux de l'auteur, P.-H. Schüngel, qui s'est exprimé aussi de façon semblable dans *Orientierung* 37, (1973), p. 229.231) : du fait de la situation historique transformée, il se pourrait que, en ce qui concerne l'interdiction de l'adultère, le tracé de la frontière soit modifié ; l'augmentation de l'espérance de vie de la femme comme la possibilité du contrôle des naissances et les exigences excessives de la famille au sens restreint produiraient vraisemblablement de nouvelles formes de communauté sexuelle et de nouvelles conceptions de la fidélité : l'interdiction de l'adultère ne pourrait plus être imposée comme un commandement divin irréformable. Pareillement insuffisante est l'appréciation du commandement des parents présentée page 117. Pourquoi ce commandement ne répondrait-il pas aux exigences d'un état social perfectionné dans toute la mesure du possible, face à l'abîme largement béant entre les générations ? C'est justement dans une telle situation qu'on a besoin de ce commandement pour rendre les structures plus lisibles.

(17) Ainsi en particulier Röthlisberger (voir ci-dessus note 6). On trouve un jugement pondéré chez Delhay (loc. cit.), G.-W. Locher, «Der Geltungsgrund der Zehn Gebote », *Zeitschrift ev. Ethik* 13 (1969), 129-145, et R. Hofmann, « Die Bedeutung des Dekalogs, theologisch und geschichtlich, in der Sicht der katholischen Moraltheologie », *Ibid.*, 230-245.

Souscrivez un abonnement de soutien à Communio.

Stanislaw GRYGIEL

Apprendre qui est l'homme

Eduquer un être humain, ce n'est pas utiliser un modèle pour y conformer un matériau. C'est laisser l'individu s'ouvrir à la transcendance qui le constitue. Mais une transcendance qui le respecte — celle de l'amour.

L'EDUCATION, telle que la civilisation actuelle nous l'impose, rappelle vivement celle que les sophistes offraient aux citoyens d'Athènes. Une telle civilisation, pour demeurer intacte, a besoin de fonctionnaires zélés. Mais les fonctionnaires ne grandissent pas au contact quotidien avec la réalité et les gens, par exemple au sein de la famille et de la nation ; on produit les fonctionnaires dans des cours spéciaux. Ainsi avons-nous eu des fonctionnaires pour les affaires économiques, pour la politique, pour la science et même le culte... Ceux qui organisent de tels cours ne cherchent pas à transmettre ce qui est bon, mais à développer chez leurs élèves des aptitudes correspondant aux domaines choisis, et permettant de tenir bon dans la lutte de la concurrence. Je fonctionne, donc je suis — qui fonctionne le mieux a l'être le plus fort. Dans la civilisation déterminée par la fonction, il faut renverser la formule classique et dire que l'être suit l'agir.

Au lieu d'éduquer — pour reprendre une métaphore tirée de Platon (1) —, on enseigne comment jouer de telle ou telle flûte. Le résultat est que nous avons beaucoup de bons flûtistes », mais peu de justes » ; car nous avons peu d'éducateurs. Dans la société de son temps, Socrate n'en connaissait pas un seul.

J.-J. Rousseau nous expose le problème sous forme d'un dilemme radical. Il faut, dit-il dans *l'Emile*, « opter entre faire un homme ou un citoyen ; car on ne peut faire à la fois l'un et l'autre » (2). Il existe des écoles au service des « citoyens » — ce terme est apparemment compris dans un sens fonctionnel. Mais, en raison du grand nombre des élèves et surtout en raison de l'industrialisation du mode de vie, il est très difficile d'ancrer l'éducation dans une atmosphère de sympathie. La communion entre maître et élèves a disparu, divisée qu'elle est par des intérêts. Maître et élèves ne pénètrent plus ensemble dans la sphère du bien auquel les valeurs les ouvrent ; le beau ne les émerveille plus et *l'Eros* ne s'éveille pas en eux.

Eduquer à devenir un fonctionnaire zélé, et donc apprendre à s'emparer d'un objet donné pour, avec son aide, acquérir de la puissance, c'est embraser en l'homme un feu, celui de la *libido*. Contrairement à *l'Eros*, la liberté lui est inconnue. La *libido* n'a aucun sens du Beau, qui n'a rien à donner que soi-même ; elle réagit immédiatement à toutes les contraintes dues au système, uniquement pour ne pas perdre ce qu'elle a ou peut avoir, éventuellement pour ne pas s'attirer d'ennuis tels que — je cite Socrate — « l'infamie, les amendes et la peine de Mort » (3).

Socrate reproche aux sophistes de confondre le juste et le nécessaire, le bon et l'agréable. Il les traite de mauvais éducateurs qui façonnent les hommes « à leur guise ». Ce sont « de tels éducateurs et sophistes qui contraignent par des actes quand ils ne peuvent persuader par des paroles. Et ne sais-tu pas qu'ils punissent celui qui ne les suit pas, en le notant d'infamie, en le condamnant à l'amende et à la peine de mort ? ». Mais pourquoi se conduisent-ils ainsi ? Parce que, répond Socrate, « tous ces mercenaires n'enseignent pas d'autres maximes que celles que le peuple lui-même professe dans ses assemblées, et c'est là ce qu'ils appellent sagesse ». Ce sont des « corrupteurs » qui font retentir « le fracas du blâme et de l'éloge » si bien que le cœur d'un jeune homme perd la faculté de nager à contre-courant ; l'éducation de sa personne — c'est toujours Socrate qui parle — est « submergée » par ce courant. « Le jeune homme se prononce comme la multitude au sujet du beau et du laid ; il s'attache aux mêmes choses qu'elle et il lui devient semblable ».

« Or, quel autre sophiste, quel enseignement particulier opposé à celui-là, demande encore Socrate, pourraient prévaloir » — « Aucun, ce me semble », répond son disciple Adimante. « Non, sans doute, reprend Socrate. Et même tenter pareille chose serait grande folie. Il n'y a pas, il n'y a jamais eu, il n'y aura jamais de caractère formé à la vertu contre les leçons que donne la multitude ; j'entends : de caractère humain, mon cher camarade. Car, comme dit le proverbe, nous devons faire exception pour le divin. Sache bien en effet que si, en de semblables gouvernements, il en est un qui soit sauvé et devienne ce qu'il doit être, tu peux dire sans crainte d'erreur que c'est à une protection divine qu'il le doit ».

SOCRATE nie par là qu'il soit possible de donner une définition conceptuelle de ce que nous appelons éducation. L'éducation échappe à toute définition qui voudrait englober l'être humain. Par contre, l'éducation ne fait qu'un avec l'acte de dévoiler l'horizon vers lequel l'homme se laisse attirer et qui, dans cette attirance, se soustrait à une existence définie par la réaction aux attraits qu'exercent les objets placés devant l'horizon et qui mettent à la portée de l'homme le nécessaire et l'agréable. Etre éduqué, c'est recevoir l'horizon où on peut tout demander et dans tous les domaines. Grâce à cet horizon, l'homme peut comprendre ce qui apparaît dans son monde. En lui, il est capable de distinguer le juste du nécessaire et le bon de l'agréable. C'est pourquoi l'horizon ne peut être lui-même ni un objet, ni la science de quelque objet que ce soit. Il est bien plutôt ce à la lumière de quoi l'homme saisit toutes choses et assigne à chacune son lieu propre afin de créer sa propre-présence. Socrate parle à ce propos de *daimon*.

(1) Protagoras, 327 a - d.

(2) *Emile* ou de l'éducation, livre I (Pléiade, NRF-Gallimard, Paris, 1969), t. 4, p. 248.

(3) Platon, *République*, VI 492 d 7.

Qu'est-ce que l'éducation ? Si c'est une définition qui doit y répondre, cela signifierait que l'éducation se réduirait à une activité de l'homme. Or ce n'est pas le cas. L'horizon ne s'apprend pas, on participe de lui ; c'est de lui qu'on tire les fondements de l'être et de l'action — l'identité. Si l'on nous demande de décrire ce que nous appelons éducation, nous nous trouvons dans une situation difficile. Nous devons d'une part garder en mémoire les questions que l'être humain pose à l'horizon, et d'autre part entendre les réponses accordées à l'homme qui questionne. Les questions sont posées dans un langage conceptuel, alors que les réponses ne se laissent pas enfermer dans un système conceptuel. La réponse possède un second niveau de signification que nous n'arriverons jamais à saisir entièrement. Nous aimons appeler ce langage symbolique et mythique ; si on veut le comprendre, il faut l'interpréter. Mais il faut au moins avoir un point de départ pour le comprendre. La compréhension naît si nous avons déjà part à un tel horizon. Ce qu'est l'éducation, ce ne seront donc pas des livres cesser d'être horizon. Ce qu'est l'éducation, ce ne seront donc pas des livres qui le diront. « *Experto crede : aliquid amplius invenies in silvis quam in libris. Ligna et lapides docebunt te, quod a magistris audire non possis* » (4).

La capacité d'assigner à chaque chose son lieu propre montre que l'homme se trouve en soi-même, dans sa propre demeure. Il connaît son *ordo* propre et l'insère dans chaque situation. Seul l'infini de l'horizon peut être le principe de l'*ordo* universel, le principe pour « être en soi-même » — c'est un horizon qui se montre en l'homme lui-même. Tandis que l'homme se tient avec toute sa volonté dans un tel horizon, il n'est l'esclave de personne. C'est bien dans ce sens-là qu'Héraclite comprenait le *daimon* définissant l'être de l'homme, l'*ethos* (5). Dès que l'être humain pose l'horizon en-dehors de soi, dans un objet sacralisé en *daimon*, il cesse tôt ou tard d'être « en soi-même », et l'ordre qui au début semblait être parfait se révèle être un *chaos*. L'identité découlant de l'intériorité de l'homme se transforme, car les objets qui la déterminent changent. Le fort élimine le faible. On comprend par là ce qu'il y a d'arbitraire et de chaotique chez l'esclave qui, jusque dans sa volonté, est toujours auprès de son maître. Car le *daimon* de tout homme est seul et unique ; ses limitations (les « démons ») sont au contraire nombreuses.

En polonais, *ordo* (*lad*) et beau (*ladnie*) sont étroitement liés, si bien qu'on dit d'un homme bien éduqué qu'il se comporte *ladnie* ; il est harmonieux, équilibré, beau ; par contre un homme mal éduqué apparaît chaotique.

L'horizon dans l'homme (le *daimon*) est bien plutôt abandonné (*aufgegeben*) que donné immédiatement (*gegeben*). Transcendant, il est présent dans l'être humain ; et de même que la nuée (le jour) et la colonne de feu (la nuit) précédaient Israël dans le désert (*Exode* 13, 21s.), de même il montre aussi le chemin. Ainsi l'horizon peut-il être source de l'ordre dans l'action, en vue d'actes qui créent un monde nouveau. Qui est ainsi éduqué ne se laisse pas surprendre par les

(4) Crois-moi, moi qui m'y connais. Tu trouveras quelque chose de plus dans les bois que dans les livres. Les arbres et les pierres t'apprendront ce que tu ne pourrais entendre de la bouche des maîtres.

(Saint Bernard de Clairvaux, *lettre* 106, 2) (SBO, t. 7, p. 266 s. = PL. 182, 242 b).

(5) Héraclite, fragment 119, Diels-Kranz.

situations nouvelles. Mais pour avoir une telle éducation, il faut sans cesse tendre vers ce but, c'est-à-dire ne pas cesser de questionner le *daimon* de l'horizon et ouvrir sans cesse à nouveau son oreille à ses réponses. En d'autres termes, l'homme apprend, dans le processus éducatif, à se connaître soi-même ; il apprend, pour parler comme Kant, son « être-homme ». Autrefois on parlait de « *studere humanitati* » — et c'est presque pour notre époque que J. Liebert écrivait : « *J'apprends à te connaître, ô Homme ; lentement je t'apprends, lentement* » (6).

Eduquer, c'est (7) libérer l'homme de la contrainte de toute transcendance qui ne lui soit pas immanente. Les aptitudes qui autrefois servaient à ce but étaient appelées les arts libéraux, les arts qui libèrent l'homme. *L'ars liberalis*, l'art qui libère, a pour mission de ramener l'homme du pays lointain où sa volonté est absente, où, comme le fils prodigue, il perd sa dignité, et de l'en sortir pour le ramener dans le pays qui convient à son être propre.

Le mot latin *d'educatio* nous renvoie à l'idée de faire sortir quelqu'un d'un endroit pour l'amener à un autre. Il est proche du mot grec *païdagogia*, qui signifie conduire un enfant. Eduquer, c'est faire sortir quelqu'un d'un espace fermé et lui ouvrir la voie vers un pays nouveau. Notre Commission Nationale pour l'Education (8) était, à l'époque où elle existait, une commission chargée de l'exode de la nation hors d'un pays dans lequel le manque de dignité nous jetait aux pieds des maîtres de l'extérieur ; un manque de dignité particulièrement sensible chez les chefs qui, précisément à cause de leur charge, auraient dû en avoir afin de témoigner en faveur de la dignité de la nation et par là de lui conserver son identité propre.

Mais à quel moment l'horizon transcendant se dévoile-t-il ? Au moment où l'homme a besoin de lui.

« *Tout proche
Et difficile à saisir, le dieu.
Mais aux lieux du péril croît
Aussi ce qui sauve* » (9).

QUAND les Juifs vivaient au pays d'Égypte où les Pharaons les avaient privés de leur dignité en les exploitant pour réaliser leurs projets grandioses, ils se comportaient comme s'ils n'étaient pas « en eux-mêmes » — d'une manière chaotique, peu belle, servant leurs maîtres. La bassesse de leur servilité, Moïse devait également en faire l'expérience, au point

(6) Il s'agit du poète Jerzy Liebert (1904 - 1931), membre du groupe « Scamandre », qui joua un grand rôle dans la littérature polonaise du début du siècle (N.d.I.R.).

(7) A mon avis, on ne peut pas définir l'éducation, car le mot lui-même a plus un caractère de désignation que de détermination.

(8) L'auteur fait ici allusion à un fait d'histoire de la Pologne à l'époque du dernier roi Stanislas-Auguste Poniatowsky, qui connut le partage de la Pologne entre la Russie, la Prusse et l'Autriche : en 1775 fut créée par la constitution polonaise une « Commission d'Education Nationale », chargée de prendre en mains l'enseignement à la suite de la suppression de la Compagnie de Jésus qui y jouait un grand rôle. Elle constituera une sorte de ministère de l'éducation, l'un des premiers en Europe (N.d.I.R.).

(9) F. Hölderlin. *Pamos* (GSA II 1, p. 165 = Pléiade (NRF-Gallimard, Paris, 1967) p. 867).

qu'il se vit obligé de fuir et de se cacher. Le manque de dignité dans la personne de ses compatriotes ne fut pas sans laisser de traces en lui, le poursuivit même dans sa méditation jusqu'au jour où, d'une manière tout à fait inattendue, alors qu'il paissait les troupeaux de son beau-père sur le Mont Horeb, il se trouva face à face avec le Sacré, Celui qui donne à l'homme sa dignité. Celui-ci grandit en lui comme un buisson qui, dans le péril, se révélera comme étant le salut. « Le lieu que tu foules est une terre sainte » (*Exode* 3, 5). En même temps, Moïse perçut une chose très significative, à savoir que ce sol est une terre pour tous : « Je suis le Dieu de tes Pères, le Dieu d'Abraham, le Dieu d'Isaac et le Dieu de Jacob ». Eux tous tenaient leur être propre de ce qu'ils habitaient cette terre. C'est par la vertu du « Je-Suis » transcendant que chacun d'eux pouvait prononcer son propre « je-suis ». Dans la lumière de ce « Je-Suis », Moïse prit également conscience que le joug de l'homme repose sur la négation de ce « je-suis ». « " J'ai vu, j'ai vu la misère de mon peuple ", dit " Je-Suis " » (*Ibid.* 3, 7). Le Sacré, « Je-Suis », par la vertu de son être et parce qu'il est orienté vers la communauté, ordonne à Moïse de partir vers ceux qui se trouvaient loin de « Je-Suis », pour les sortir de leur esclavage et les ramener vers Lui, la Terre qui leur convient. « Tu parleras ainsi aux fils d'Israël: " Je-Suis " m'envoie vers vous » (*ibid.* 3, 14).

Ce « Je-Suis » — cette terre promise à l'homme et qui lui revient —, on en trouve une image dans cette « *entrée tournée vers la lumière* dont parle Platon (10), dans laquelle le « *singulier prisonnier* » libéré de ses chaînes parvient, dans l'éclat du beau lumineux comme le soleil, à sa propre dignité, c'est-à-dire devient un juste. La Justice l'envoie dans la caverne rapporter la bonne nouvelle de la lumière libérante du soleil. C'est lui, le soleil, qui — comme le « Je-Suis » — est l'avenir qui libère l'homme, lui rend sa dignité en le sanctifiant, et l'envoie vers les hommes.

Qui ne se conçoit pas comme envoyé par « Je-Suis » auprès des hommes à lui confiés, n'est pas un éducateur. Il ne les rend pas à leur être propre qui, même s'il leur est donné, est bien plutôt abandonné. Ce n'est pas de l'extérieur qu'il peut les délivrer de leur tourment.

Comment percevoir une chose qui n'est pas donnée mais abandonnée ? Comment saisir ce qui n'est pas un objet ? C'est à cause de cette difficulté que nous faisons sans cesse de la réalité donnée une réalité abandonnée (*aufgegeben*), que nous nous donnons pour but les faits matériels, que nous voyons la terre promise dans la terre à posséder et que nous confondons le « je fonctionne » et le « je-suis ». Etre éducateur est une chose sur-humaine — et c'est pourquoi elle est humaine.

POUR que la personne à éduquer perçoive en elle-même le « je-suis », l'éducateur doit se trouver près d'elle au bon moment, c'est-à-dire au moment du péril dont parle Hölderlin. L'éducateur sert. Dans un tel moment, c'est le « je-suis » qui paraît, jamais le « je-fonctionne ». Pour le « je-fonctionne », tout instant est bon. C'est pourquoi le « je-fonctionne » ne peut que surveiller et vérifier. Autre est l'envoi du « je-suis », autre celui du « je-fonctionne ».

Dans le sillage du « je-suis » arrive le secours, dans celui du « je-fonctionne » arrivent la puissance et le contrôle. C'est de là que vient la démoralisation que sème l'éducateur qui n'est pas envoyé par le « Je-Suis », celui que Socrate appelait « *un corrupteur* ».

Le confort intellectuel qui consiste à réduire l'homme à une seule de ses dimensions et à n'y voir qu'un objet tient à ce qu'une telle pensée permet à l'éducateur de former la personnalité d'après un modèle quelconque, au lieu de lui redonner l'être qui était en lui confié comme une tâche. Nous avons des modèles du « bon » ouvrier, du « bon » étudiant, du « bon » professeur, du « bon » prêtre, du « bon » fonctionnaire, du « bon » paysan... Tous ces modèles donnent une forme à l'activité de l'individu, à son *agere* ; ils font abstraction de son être, de son *esse*. Avec un tel modèle, nous ramenons l'agir à un système, car une pensée qui objective ce qu'elle pense n'est efficace qu'à l'intérieur d'un système et en vue de celui-ci. Le modèle n'est d'ailleurs rien d'autre que la fonction idéalisée, dans laquelle l'individu voit son être et son identité.

Le modèle fait à l'éducateur la vie plus facile ; mais il en fait un traître au buisson ardent du mont Horeb. En effet, il ne lui permet pas de dire à celui qu'il éduque : « C'est " Je-Suis " qui m'envoie vers toi ». Ce qui l'envoie, c'est un « je-fonctionne » ; et il lui est soumis, car il recule devant l'existence difficile qui est celle du « Je-Suis ».

On peut posséder un modèle. Celui-ci se tient mieux en des mains fortes qu'en des mains faibles. L'éducation cesse d'être *réciroque* ; ce sont les fins extérieures à l'homme qui prennent le dessus. Dans sa *Politique*, Aristote dit que le but de l'éducation est en dernière instance la vie dans un système politique (régime) donné (11). Certes, Aristote fait dépendre le choix du système de la manière dont on a résolu la question de savoir quelle vie est la plus désirable ; mais, dans sa recherche d'une telle vie, il n'est pas allé au-delà des systèmes. Si nous ne nous laissons pas attirer plus haut, dans le royaume des personnes, nous retirerons aux personnes leur éducation pour la céder à l'état ou à telle ou telle organisation ou institution ; nous ferons alors de l'homme le membre soumis d'un groupe particulier et puis nous identifierons cette soumission à la justice.

Un modèle fonctionne dans un système donné. Mais il y a beaucoup de tels systèmes. Si bien que l'homme, dans la mesure où il est formé dans l'un d'eux, est, dans celui-ci, « rangé », alors que dans un autre, il sera un élément « trouble ». Les systèmes n'éduquent pas des hommes bons, mais des hommes adaptés. Un tel homme s'entend à respecter les règles qui valent pour certaines situations, en conséquence d'un accord de principe de tout le groupe. C'est ce qui entretient l'illusion de son autonomie. Mais il suffit qu'il soit confronté à une situation nouvelle, dont la problématique dépasse le catalogue des comportements prévus par son groupe et par son système, pour que cette apparence de liberté soit anéantie. L'homme qui n'est qu'adapté présente un spectacle bien pitoyable quand son groupe se dissout : il perd son orientation (orientation qu'il n'avait d'ailleurs jamais possédée) et s'abandonne au premier maître qu'il trouve, simplement pour avoir où ramper, même si c'est dans la cabane la plus misérable. Car il n'est pas vraiment « chez soi », pas vraiment autonome. L'adaptation polie au système n'est que relative : elle présuppose l'exercice correspondant d'une fonction à l'intérieur d'un système de relations donné.

(10) *République*, VII 514 a 3 s. et 515 a 4.

(11) *Politique*, V 1310 a 12s.

Notre langue trahit nos conceptions. Il serait intéressant de chercher ce qui se cache derrière des formules du genre de « former l'homme », le « polir », le « dresser ». Ces expressions sont des métaphores ; mais de quelle vision de l'homme proviennent-elles ? Je crains qu'elles ne reposent secrètement sur une conception matérialiste (au sens métaphysique) de l'homme, au sens où celui-ci ne serait qu'une puissance passive, une matière donc à qui on peut conférer à peu près n'importe quelle forme, pour peu que l'on trouve la bonne méthode.

POUR rendre stable un comportement qui ne découle pas de l'autonomie de qui est « chez soi », il faut le transformer en habitudes. C'est à celles-ci que s'accroche le bon fonctionnement. Le fonctionnaire doit avoir des habitudes. Thomas d'Aquin déjà était très conscient du péril qu'entraînent les habitudes, lorsqu'il dit que sans la charité les habitudes ne sont pas des vertus : c'est l'amour qui en est la « forme », en d'autres termes, c'est l'amour qui en est la liberté. Cet amour transforme les habitudes — pour reprendre une idée de Max Scheler (12) — en une capacité à vouloir et à agir en fonction d'un « tu dois » idéal, lequel nous parvient d'au-delà de tous les modèles.

Un concept lié à une éducation qui vise à créer des habitudes est celui d'*ascèse*. On voit en celle-ci une manière de travailler sur soi-même comme sur les autres grâce à des exercices appropriés (tel est le sens du verbe grec *askeō*). Un ascète qui n'est rien d'autre qu'ascète a devant les yeux un modèle objectif, d'après lequel il forme une matière. Comme le modèle, l'ascèse est elle aussi un élément d'un système donné. Un ascète de ce genre s'oppose au *mystique*. Celui-ci est orienté vers un avenir que l'on ne peut saisir comme un objet. Par là, il dépasse les modèles. C'est pourquoi il arrive souvent qu'un mystique manque de capacité d'adaptation. Mais, alors que, sur le moment, le système se décide plutôt en faveur de l'ascète qui s'adapte facilement, la vie choisit le mystique. Un changement dans la situation révèle chez l'ascète qu'il n'est pas véritablement éduqué. (On connaît l'histoire de l'ermite hindou qui avait vécu pendant plusieurs dizaines d'années de la rosée et de ce que lui donnaient les arbres et les buissons, et qui, l'unique fois où il alla chez les hommes et goûta au vin, s'enivra sur le champ). L'éducation du mystique en revanche se montre en pleine lumière surtout pendant les périodes de mutation et de crise. Il semble que l'histoire permet de prouver la thèse selon laquelle les troubles et les soulèvements ont été surtout provoqués par des ascètes, qui y cherchaient une échappatoire à leur propre oppression. Il en est tout autrement des mystiques : leur supériorité appartient à une sphère qui transcende aussi bien l'oppression que le soulèvement, à savoir celle de la liberté.

L'homme a besoin pour tout d'une justification métaphysique (ce mot pris au sens le plus vaste). Sans une quelconque transcendance, ce qui est purement factuel est privé de sens. C'est elle qui le lui confère. Et ce n'est que dans le sens que l'on mène une vie de personne. Nous n'existons dans le monde des faits d'une manière personnelle que quand nous l'interprétons, c'est-à-dire quand nous le mettons en rapport avec une transcendance donnée. Sans cette interprétation,

(12) Max Scheler, *Le formalisme en éthique et l'éthique matérielle des valeurs* (tr. fr. NRF-Gallimard, Paris, 1955), p.245 de l'éd. Allemande originale.

nous restons sans liberté dans un statu quo donné. Or, éduquer signifie rendre visible l'être-homme qui nous est confié, de telle manière que celui qu'il faut éduquer devienne capable d'interpréter sa réalité humaine donnée. Etre éduqué désigne la capacité de s'interpréter soi-même dans une situation donnée, dans une culture donnée, donc la capacité de regarder vers un sens et des valeurs qui sont certes présents dans la situation et dans la culture, mais qui en même temps les transcendent.

LE modèle pédagogique possède lui aussi sa transcendance, sa métaphysique à lui. Celle-ci a *deux* visages. Pour produire le modèle, un but donné, idéalisé d'ailleurs, à réaliser, sert de justification, de telle sorte qu'il apparait transcendant par rapport aux situations concrètes, et qu'il peut faire fonction d'aiguillon qui pousse à agir. En d'autres termes, la première génération d'éducateurs qui contribue à la production du modèle enseigne à interpréter la réalité factuelle d'après la norme du modèle donné, à la lumière de *l'utopie*. Les éducateurs de la génération qui leur succède se trouvent en revanche en face d'une situation toute différente. L'horizon n'est plus devant eux, mais s'est déplacé vers l'arrière ; il est désormais *derrière eux*. Il se localise dans *l'action* des pères, qui constitue l'utopie. Tout est désormais interprété dans la lumière de la légende qui fleurit autour de chaque action. Mais l'action qui fut jadis ne peut plus se réaliser ; on ne peut que la répéter. Elle cesse ainsi d'inciter à l'action, et sa répétition a désormais besoin d'une justification. À cet effet, on change l'utopie en une *idéologie*, qui dorénavant possède elle aussi une teinte métaphysique. J'irai jusqu'à dire qu'elle est l'utopie rationalisée et formalisée. Avec cette rationalisation et cette formalisation, l'utopie cesse d'être un aiguillon pour l'action, et devient ce qui permet de fournir une justification pour la répétition de l'action des pères ; c'est par là qu'elle devient idéologie.

La génération qui fait le rêve de l'utopie met l'accent sur la générosité prête à se sacrifier pour l'avenir. Celle de l'idéologie, sur la générosité prête à se sacrifier pour le passé. Le rêve utopique subit une rationalisation et se change en une justification du statu quo. Pourtant, les deux générations sont sœurs. Prométhée, « celui qui pense en avant », reste le frère de « celui qui pense en arrière », Epiméthée (13). Le premier fut aveuglé par la beauté d'un avenir fondé sur la force du feu et de la technique, le second par la beauté tangible et saisissable de Pandore. Ils ne se distinguent qu'en ce que leurs horizons ne coïncident pas dans le temps. C'est ainsi que Prométhée n'est libérateur que jusqu'à une époque où le vide et la solitude font de ses jours une malédiction. Et la « pensée en arrière » d'Epiméthée n'est pas sans la prévoyance rusée propre à Prométhée. En renonçant à la vérité utopique, qui vole sans cesse devant nous comme un oiseau — et qui ne s'approche que pour anéantir —, Epiméthée se contente de Pandore. Si ce n'est qu'elle apporte aussi le malheur dans la corbeille de mariage.

C'est ainsi que les forts exploitent à leurs fins la répétition épiméthéenne de ce qu'ont fait les pères, en entourant celles-ci d'une métaphysique idéologique, et en opposant aux éventuels mouvements d'insatisfaction les charmes de telle

(13) Ce qui est entre guillemets est l'étymologie des deux mots grecs (N.d.l.R.).

Stanislaw Grygiel

ou telle Pandore. Et s'ils n'en trouvent pas à leur fournir, les voilà qui ajoutent à leurs techniques de persuasion les « *actes* » dont parlait Socrate (14).

Un éducateur qui ne dispose que d'un modèle dont l'horizon s'est déplacé dans l'action légendaire des pères, est au service d'un Pharaon. Et celui-ci fit ce qu'il put pour empêcher l'exode d'Israël hors du pays qui lui était promis. Il reproche à Moïse : « Pourquoi voulez-vous... écarter le peuple de son travail ? Allez à votre corvée ! Le peuple est maintenant nombreux dans le pays, et vous voulez l'écarter du travail » (*Exode* 5, 4 s.). Le reproche est suivi par la force brutale, car le Pharaon n'a pas pour but l'éducation du peuple, mais la production d'ail, d'oignons et de briques, pour laquelle comme l'atteste l'Écriture, il rend délibérément au peuple le travail plus dur (*ibid.* 6-14).

Un des phénomènes qui signalent que l'éducateur a renoncé à éduquer est la perte de l'*autorité*. Il la remplace par une *puissance* qui lui vient d'« en haut ». Il fait penser à Pilate, qui en Palestine disposait bien de la puissance, mais n'avait nulle part d'autorité, ni en Palestine ni à Rome. Autorité — *auctoritas* en latin, du verbe *augeo*, « augmenter » — est la considération dont jouit un acte créateur et personnel, qui augmente la réalité de ce qui lui est confié comme tâche. Un éducateur qui ne fait qu'exercer la volonté d'un Pharaon, ne se soucie nullement d'*augere* (augmenter) : il ne regarde que le *posse* (pouvoir) qui devient *potestas* (puissance). Et c'est pourquoi il évacue la vérité avec une question cynique.

Un éducateur sans *auctoritas*, mais qui a la *potestas*, se comporte envers la personne comme un zoologue envers l'animal. Ce n'est pas sans raison que Destutt de Tracy, qui, en 1806, inventa le mot d'« idéologie » repris par les esprits éclairés, écrit en 1801 dans ses *Éléments d'idéologie* : « *l'idéologie est une partie de la zoologie* ». Et ce n'est pas non plus sans raison que Marx écrivit dans son *Capital* que Destutt est « *le zéléateur d froid de la doctrine bourgeoise* » (15).

POUR que l'éducation n'opprime pas l'homme, mais développe au contraire son être personnel, la transcendance doit venir à l'être humain de l'intérieur de l'homme, tout en gardant bien sûr sa transcendance par rapport à tout ce que saisissent les catégories de temps et d'espace. S'il n'en était pas ainsi, celui qui est à éduquer n'y participerait pas et ne pourrait s'y identifier. L'éducation doit dévoiler à l'homme son être. C'est alors seulement que l'on ne pourra pas l'éduquer pour un système, même s'il est en lui, pour une culture, même s'il est en elle. Système et culture perdent alors pour lui tout caractère de norme. Il semble que la présence d'une telle transcendance dans l'éducation, qui ne lui permet pas d'exister à la manière de Prométhée l'utopiste ou de son frère idéologisé Epiméthée, est la condition d'une herméneutique, d'une interprétation de la vie humaine.

S'il en est ainsi, l'homme, dans le processus de l'éducation, s'identifie avec quelqu'un qui existe déjà. Il trouve la transcendance en soi-même. En s'unissant à celle-ci, il s'unit à lui-même.

Dans cette perspective, on peut dire que l'éducation est quelque chose du genre de la réminiscence platonicienne. Dans le processus de l'éducation, l'homme se ressouvient de lui-même et trouve le chemin pour accéder à lui-même. Le rôle de l'éducateur se limite à *être l'occasion* de l'agir autonome de celui qui est à éduquer. L'éducateur doit lui montrer son « je-suis » par son propre « je-suis » — il doit lui révéler l'homme. Bien sûr, on ne peut se passer de l'aide offerte par les modèles empruntés à la culture et au système. Mais l'éducateur doit indiquer qu'ils sont plusieurs, afin que celui qu'il faut éduquer n'aille s'échouer dans aucun d'entre eux, mais apprenne à avoir sur eux un regard herméneutique et à percevoir dans leur valeur relative le reflet de ce soleil qui n'est ni d'« ici » ou de « là », car il apparaît « comme un éclair qui jaillit » sur tout le firmament (*Luc* 17, 20-25).

L'éducateur et celui qui est à éduquer marchent vers un pays qu'ils ne voient pas comme les objets qui sont « ici » ou « là » devant eux. Ils le voient plutôt de la même manière que le point de fuite d'un tableau, auquel chaque détail est ordonné et qui fait acquiescer à l'image son harmonie esthétique. Leur regard, se fait pourtant particulièrement perçant lorsqu'ils voient ce pays depuis une situation d'humiliation, quand l'expérience de la dignité bafouée est en même temps nostalgie de celle-ci et foi en elle, cette foi que la dignité dévoile la dernière place où l'on puisse laisser en dépôt l'espérance : *ecce homo* ! Ils marchent vers ce pays, non pas grâce à un savoir portant sur un objet, mais sur la base d'une foi remplie d'espérance.

L'absence et l'*espérance*, qui dévoilent à l'homme la dignité de son être et qui lui permettent d'y avoir part, sont des moments fondamentaux dans le processus de l'éducation. Là où l'on n'en tient pas compte, là où l'on va jusqu'à les éliminer de l'éducation, celle-ci se change — en accord avec la conception de Destutt de Tracy — en un « *élevage animal* », comme disait Jacques Maritain (16). La foi et l'espérance confèrent à l'homme une disposition (17) sur laquelle les modèles pédagogiques n'ont pas d'influence, et sans laquelle la vie ne peut être supportée. C'est en elle qu'est présent ce qui n'est pas donné comme un objet. C'est pourquoi cette disposition intérieure ne peut pas non plus être comparée à celle d'Ulysse, à son obstination et à la richesse d'invention qu'il déploie pour rentrer à Ithaque ; elle fait bien plutôt penser à Abraham, qui se mit en route « par la foi », « sans savoir où il allait ». Lui-même, et tous ceux qui lui ressemblaient, moururent dans la foi « sans avoir reçu l'objet des promesses ; mais ils l'ont vu et salué de loin, et ils ont confessé qu'ils étaient étrangers et voyageurs sur la terre... Et s'ils avaient pensé à elle, ils auraient eu le temps d'y retourner » (*Hébreux* 11, 13-15).

C'est dans ce par quoi, comme chez Abraham, Isaac, Jacob et Moïse, l'homme est « disposé » au « Je-Suis » personnel du mont Horeb, que je vois l'objet dont. Aristote parle dans sa *Politique* et que l'on doit enseigner à ses fils, non pas à cause de son utilité, ni parce qu'on en a nécessairement besoin, mais parce qu'il est beau et digne d'un homme libre. La dignité de l'homme libre est belle. C'est pourquoi l'éducateur, quand il se montre dans la lumière de son *ethos*, de son « être-chez-soi », éveille chez l'élève l'*Erôs*, de sorte que celui-ci désire rester en présence du maître : le pays de la dignité personnelle est commun à tous les hommes. L'élève marche avec son maître vers ce pays, car il ne séjourne « chez soi »

(14) Cf. texte cité note 3.

(15) *Le Capital* (Pléiade. NRF-Gallimard, Paris, 1965), t. 1, p. 1166.

(16) Jacques Maritain. *Pour une philosophie de l'éducation*, Paris. 1969. p. 25.

(17) Ce que j'entends par là est assez voisin de la *Gesinnung* de Max Scheler. cf. *op.cit.* (note 12), p. 133.

que dans ce cheminement même — jusqu'à ce qu'il arrive à ce point où, comme Diotime l'enseigne à Socrate, la merveille du beau se manifeste et « où, *autant qu'en aucun autre imaginable, il vaut pour un homme la peine de vivre* » (18).

À ce stade de la vie, l'homme rencontre quelque chose d'inhabituel, quelque chose qui fait de lui pour la première fois un être humain authentique : dans la figure de la beauté, l'amour vient vers lui. C'est par amour que la beauté se penche sur l'homme. Elle lui donne tout, ce qu'elle est seule à posséder: elle fait que la réalité se tourne vers l'homme avec charme, bienveillance, délicatesse. Les Grecs parlent ici de *khans*, les Romains de *gratia* ; nous disons : grâce. Le mot signifie étymologiquement une condescendance bienveillante, et contient par là les éléments qui constituent le beau. Le beau est — comme la *khans* —, une sorte de salut adressé à l'homme dans sa rencontre de la réalité : *khaire !* « Sois plein de confiance ! Sois dans la joie ! ». Tel est le salut que le beau adresse à chacun. Dans un seul cas, il ajouta : *kekharitômenè — gratia plena* — pleine de grâce, car elle seule n'opposait au bel amour aucune résistance et entra sans réserve dans son *ethos*. Elle seule, parmi les hommes, était éduquée. Nous autres, interpellés par ce salut de la *khans*, qui vient à nous dans la réalité personnelle humaine et divine, avons d'abord à dire, à grand-peine, notre « *fiat !* ». Et dans une espérance plus forte que la mort, nous attendons la deuxième parole qui nous accomplira en plénitude. La scène de l'annonciation nous dévoile ainsi le sort de notre personnalité.

L'éducateur ne prie que dans sa maison — c'est tout ce qu'il peut faire. Le reste dépasse ses possibilités.

Aristote raconte que des gens vinrent un jour voir Héraclite, alors que celui-ci se chauffait le dos devant un four de boulanger. Étonnés par cette scène hautement prosaïque, ils s'arrêtèrent sur le seuil. Le sage, auquel tout souci de poser au penseur était étranger, leur dit calmement : « *Entrez, les dieux habitent ici aussi* » (19). Pour le dire en d'autres mots, non moins héraclitéens pourtant : entrez dans mon *ethos*, entrez dans mon existence et voyez-y le divin. Nous ne savons pas si ceux à qui on adressait une telle prière entrèrent, s'ils habitèrent dans l'*ethos* qui leur était ainsi dévoilé. Avec des maîtres humains, la part du doute reste toujours grande. C'est pourquoi on nous a transmis un autre fait dont le résultat fut clair. Un jour, deux jeunes gens suivaient Jésus : « Jésus se retourna et vit qu'ils le suivaient. Il leur dit : " Que voulez-vous ? ". Ils lui répondirent : " Rabbi ! — ce mot signifie maître — où demeures-tu ? " — Venez et voyez ". Ils allèrent donc et virent où il demeurerait et ils restèrent auprès de lui ce jour-là » (*Jean 1, 38 s.*). Ils restèrent dans son *ethos*, qui était aussi le leur.

Peu nombreux sont les éducateurs qui peuvent ainsi montrer où ils habitent. Ils sont la « *grâce divine* » dont parle Socrate. La plupart du temps, nous ne les rencontrons pas là où nous les attendons vraiment. Ils nous assaillent, ils sont fâcheux, car ils secouent la conscience et la réveillent. Et souvent ils éveillent dans les hommes non pas la conscience, mais un démon qui se met en colère.

Alors, ils meurent comme meurent les prophètes. Mais c'est par leur mort qu'ils éduquent. Dans l'acte de leur mort, le beau se montre avec le plus de clarté, le beau dont Norwid disait qu'il donnait l'enthousiasme de faire ce par quoi l'homme ressuscite. En mourant, l'éducateur laisse derrière lui sa présence, son habitation, dans laquelle, lentement, mûrit *leudaimonie* (20) de ces « *actions dont il ne sort peut-être rien en cette vie* », mais qui transcendent pour tant les « *misérables intérêts humains* » et qui proviennent « *du sein de l'Éternel qui règne dans les cieux* ». Sans cette « eu-daimonie », l'homme doit partager *l'opinion de Mahomet sur les plaisirs de l'au-delà* » (21). Non, Norwid ne mentionne pas la troisième possibilité, le prométhéisme. Il ne la mentionne pas, semble-t-il, parce qu'on peut bien être Prométhée, mais pas le rester. Prométhée ou bien s'élève au-dessus de toute réalisation temporelle de sa pensée de rêve et d'utopie pour attendre dans la sphère de la justice et du bien confié comme tâche, une réponse venant de la rive de l'au-delà, ou bien renonce à cette pensée et commence à rationaliser à la manière d'Épiméthée, c'est-à-dire à « penser vers l'arrière ». Autrement dit : il commence à rendre tout fonctionnel, afin de tirer de ce qui existe et ne peut être autrement de quoi se faire plaisir. Ces deux voies doivent être devant les yeux de l'éducateur et de celui qu'il faut éduquer, c'est-à-dire de quiconque veut être un homme.

Stanislaw GRYGIEL

(traduit du polonais en allemand par Theo Mechtenberg,
et de l'allemand par Yves et Marie-Noëlle de Torcy)

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

(20) Le mot grec pour « bonheur *eudaimonia*, est formé du préfixe *eu*. qui signifie bon et sur le mot *daimon*, la divinité (N.d.l.R.).

(21) C.K. Norwid. lettre à J. Kuczynska (1886). dans *Pisma wszystkie*. I. 9. Varsovie. 1971. p. 248 s.

Offrez un abonnement de parrainage à Communio

(18) Platon. *Le Banquet*. 211 d 2.

(19) Aristote. *Des Parties des Animaux*. 1 5.645 a 18-21.

Dominique LAPLANE

Éducation et identité chrétiennes

La non-directivité absolue n'est pas plus applicable que la directivité non-directive. Comment permettre à l'enfant et l'adolescent, dès lors, de trouver son identité ? Peut-être par des normes exigeantes, face auxquelles l'enfant s'éprouve et se forme en se les adaptant.

Parmi les buts que s'assigne l'éducation chrétienne, l'un des principaux et, peut-être, la condition de tous les autres, est la création d'une identité chrétienne. La notion d'identité est peu utilisée des psychologues et des pédagogues. Il s'agit en effet d'un concept situé à la jonction de deux disciplines : la psychologie, notamment psychanalytique, et la sociologie. Peu nombreux sont ceux qui ont une maîtrise suffisante dans ces deux domaines pour pouvoir utiliser cette notion dont l'importance éclate cependant. C'est Erikson qui a travaillé sur ce sujet le plus en profondeur, et c'est son travail (1) qui nous servira de guide principal dans cet article. Comme lui, nous citerons en exergue un texte de Freud qui situe, sans l'approfondir, la notion d'identité, l'identité juive de son auteur :

« Mais il restait quantité d'autres choses qui rendaient irrésistible l'attraction qu'exerçaient sur moi les Juifs et le judaïsme — maintes puissances émotives obscures, d'autant plus accusées qu'elles ne pouvaient s'exprimer en paroles, et tout aussi bien la claire conscience d'une identité intérieure, intimité bien abritée d'une structure psychique commune ».

Les termes les plus significatifs, pour ce premier abord de l'identité, paraissent être la mise en jeu de « *puissances émotives obscures* », inexprimables, et en même temps « *la claire conscience d'une... intimité bien abritée dans une structure psychique commune* », c'est-à-dire dans une communauté profonde qui ne peut être bien connue que de ceux qui la partagent.

Ni Freud ni ses successeurs ne sont revenus, si ce n'est de manière allusive, sur le sens et la portée de l'identité dont le texte cité montre cependant l'importance

(1) E.-H. Erikson, *Adolescence et crise (La quête de l'identité)*, tr. r., Flammarion, 1978. Les citations sans référence de cet article sont tirées de cet ouvrage.

éminente dans le cas même du fondateur de la psychanalyse. C'est que, nous indique Erikson, « *certaines habitudes théoriques en psychanalyse, celle, par exemple, de désigner l'environnement comme un " monde extérieur " ou un " monde objectif ", ne permettent pas de tenir compte de l'environnement comme d'une réalité vivante et envahissante... Pour saisir l'identité, une première pré-condition d'ordre méthodologique serait donc une psychanalyse assez subtile pour inclure l'environnement ; une deuxième consisterait dans une psychologie sociale raffinée par la psychanalyse* ».

« *En termes de psychologie, écrit-il encore, la formation de l'identité met en jeu un processus de réflexion et d'observation simultanées, processus actif à tous les niveaux de fonctionnement mental, par lequel l'individu se juge lui-même à la lumière de ce qu'il découvre être la façon dont les autres le jugent par comparaison avec eux-mêmes et par l'intermédiaire d'une typologie, à leurs yeux significative ; en même temps, il juge leur façon de juger, lui, à la lumière de sa façon personnelle de se percevoir lui-même, par comparaison avec eux et avec les types qui, à ses yeux, sont revêtus de prestige. Heureusement et nécessairement, ce processus est en majeure partie inconscient* ».

L'identité recouvre le besoin psychologique irrésistible et universel d'un système d'idées qui fournit du monde une image acceptable à la fois affectivement et intellectuellement, support d'une échelle de valeurs et d'un programme d'action, c'est-à-dire finalement d'une éthique. Seule l'acquisition d'une forte identité intérieure marque la fin de l'adolescence et l'entrée dans l'âge adulte, sans qu'il en découle pour autant que l'acquisition de l'identité puisse être considérée comme le terme de l'évolution psychologique, mais plutôt comme une base vers une nouvelle maturation.

L'identité se situe « *au cœur de l'individu ainsi qu'au cœur de la culture de sa communauté* ». De ce fait, il n'est pas de communauté au sens plein du terme qui ne secrète sa propre identité.

Il faut enfin ajouter que l'identité n'est pas une notion statique. Elle est susceptible d'évolution. Elle prend normalement le cours d'une différenciation croissante à mesure que le sujet prend conscience d'un cercle toujours plus étendu des êtres. Le processus prend fin lorsque déclinent les capacités d'affirmation réciproque. Des régressions dans le processus d'identité peuvent aussi survenir lorsque des événements biographiques ou les changements sociaux conduisent à priver de signification les critères de jugement et la vision du monde qui constituent l'identité de l'individu comme de sa communauté.

La perte de l'identité

Une identité, quelle qu'elle soit, constitue un ensemble bien trop complexe pour pouvoir être décrit en peu de mots, l'identité chrétienne en particulier. C'est un mélange en proportions variables de foi, de morale et de spiritualité. On sait les attaques auxquelles ces éléments constitutifs ont été soumis de la part des sciences — ou plutôt des philosophies qu'on en a tirées.

Parce que, pour le grand nombre, la part de la morale était prédominante, c'est le reflux de celle-ci qui a joué le rôle prépondérant dans le recul de la foi.

On a bien pris la précaution de préciser que la religion n'est pas une morale. Ce repli stratégique n'a guère convaincu. Non pas que cette affirmation soit sans

fondement. La religion est certes plus qu'une morale. Mais il n'est pas aisé de le faire admettre à une foule habituée à envoyer les enfants au catéchisme pour qu'on leur donne une morale. Qui plus est, il est difficile de soutenir que la religion, qui porte en elle un système d'explication du monde, peut rester neutre vis-à-vis du jugement moral. Les déclarations les plus officielles prouvent d'ailleurs, s'il en est besoin, que l'Eglise continue à se préoccuper de problèmes moraux dont les connexions avec la vision de l'homme sont si évidentes.

Les éducateurs chrétiens les plus actifs, les plus engagés dans l'action de l'Eglise, très souvent issus de mouvements de jeunesse, ont essayé de faire réembrayer la vie de foi sur la vie tout court. Cherchant dans leur propre fonds, ils ont constaté que leur christianisme les avait conduits eux-mêmes à se donner généreusement, à se dévouer à l'Eglise. Et c'est cette générosité qu'ils se sont efforcés de transmettre, non sans succès.

Malheureusement, sans vouloir diminuer l'importance de la générosité dans la vie chrétienne, il serait excessif de vouloir en faire un trait spécifique, surtout dans la jeunesse. Dans un grand élan d'enthousiasme, encouragée en cela par les mouvements d'Eglise, cette générosité s'est en grande partie orientée vers la politique et le syndicalisme. Les jeunes chrétiens y ont rencontré d'autres jeunes généreux, si bien que très rapidement s'est posée la question de leur identité. Faute d'être armée d'une spécificité suffisante, une bonne part de la jeunesse de l'Eglise, souvent la plus prometteuse, s'est ainsi dissoute, évanouie.

La position des éducateurs non chrétiens n'est pas bien meilleure. Beaucoup ont plus ou moins consciemment renoncé à transmettre une éthique en laquelle ils ne croyaient plus, ou plus vraiment, mais qui n'en constituait pas moins leur identité. Le terrain était devenu favorable au développement d'une éducation dite permissive ou non-directive.

La non-directivité

Il est vrai que pour beaucoup de ceux qui ont une teinture de psychologie, ou même pour certains qui ont plus qu'une teinture mais qui en dégagent une certaine « philosophie », la non-directivité est séduisante à plus d'un titre.

Non-directive, permissive, cette méthode est le type même de l'éducation non-frustrante. Or le fondement de la théorie freudienne des névroses n'est-il pas celles-ci sont liées à la frustration infantile ? Il est simple, dès lors, d'en tirer la conclusion : pas de frustration, pas de névrose. Il est vrai que jamais Freud n'a tiré cette déduction et que beaucoup de psychanalystes ont attiré l'attention sur les inconvénients de la non-frustration. Il n'en est pas moins exact que cette idée irradiait plus ou moins des milieux psychanalytiques et a longtemps régné chez les pédagogues qui s'en inspiraient.

Cherchait-on son inspiration chez les béhavioristes qu'on tombait sur une conception aussi néfaste de la frustration considérée comme à l'origine des comportements agressifs. Les disciples de Carl Rogers trouvent à alimenter leur non-directivité à la source du personnalisme. De quelque côté que l'on se tourne, il semblerait que les diverses branches de la psychologie se soient conjuguées pour refouler la prétention ridicule qu'avaient les anciens de vouloir éduquer les enfants.

Partout sourd une philosophie du bon sauvage, plus ou moins à la Rousseau. L'enfant naît plein de vertus et de qualités. Ce sont les influences des adultes (par

définition malheureuses) qui vont peu à peu le détériorer. Inutile de souligner ce que peut avoir d'attrayant une telle conception pour des éducateurs désorientés. En toute bonne conscience, il devient possible de transférer sur l'éduqué la responsabilité des orientations fondamentales de l'existence : à lui de trouver sa conception du monde, à lui de trouver sa propre morale. En tout état de cause, c'est une affaire trop personnelle pour que personne ait le droit de l'imposer à quiconque. La grande affaire de l'éducation va devenir la libération du « moi » de l'instance répressive du « sur-moi », si on parle en termes de psychanalyse, la création d'une personnalité autonome, en termes de Rogers. Voilà le nouveau but qui se présente aux éducateurs, chrétiens ou non. Ils ont ainsi retrouvé une signification à leur rôle parental ou professionnel. Ce but n'est certes pas discutable mais j'espère montrer que, du fait même de sa limitation, il n'est pas atteignable.

Inutile de souligner quelle justification de la démission, quelle invitation à la négligence peut constituer une telle philosophie, au moins mal comprise. Si bien que l'on va trouver sous la bannière de la non-directivité à la fois des éducateurs pénétrés de l'importance de leur rôle et désireux de l'assumer, des éducateurs de bonne volonté mais désorientés, et des individus qui trouveront à leur carence et à leur négligence une façade honorable. Autrefois, on se débarrassait des enfants encombrants en les rabrouant de toute part. Mille contraintes les empêchaient de se manifester et de venir gêner leurs parents. Maintenant, on fait son devoir d'éducateur en s'en occupant le moins possible et en se contentant de leur assurer une subsistance matérielle aussi large et opulente que possible.

Finalement, c'est encore avec l'individualisme poussé à l'extrême, qui caractérise notre époque, que la non-directivité noue les liens les plus étroits. Ce que désire par-dessus tout notre contemporain, c'est exister sans rien devoir aux autres de ce qu'il est. Il s'imagine volontiers être depuis sa naissance une « personnalité autonome ». Il veut se croire lui-même par essence, indépendamment de ses parents.

Inanité de la non-directivité

Le seul énoncé de cette prétention suffit à faire comprendre sa profonde absurdité. Il suffit de réfléchir un instant à ce qu'est une personne pour saisir que son individualité biologique est bien loin de suffire à la définir : c'est une personnalité biologique marquée par une histoire ; cette histoire est formée par un certain nombre d'événements qui, pour partie, sont l'expression du milieu éducatif, du milieu culturel. Quoi qu'on essaie de faire accroire, l'enfant naît dépendant et il n'acquerra que peu à peu son indépendance biologique, et son indépendance intellectuelle, morale, spirituelle ne sera jamais complète, pas plus que son indépendance économique. On se demande comment on a pu réussir à rendre plausible que l'enfant naisse libre et que ce sont ses relations avec l'adulte qui lui ont fait perdre peu à peu sa liberté !

Il n'est pas étonnant que ces données évidentes du sens commun trouvent une confirmation dans les sciences psychologiques, à quelque école qu'elles appartiennent.

• La formulation béhavioriste est la plus simple : le comportement n'est jamais que le traitement par le système nerveux des informations venues de l'extérieur. En fonction de programmes biologiques innés, certains événements entraînent directement ou indirectement un « plaisir » bel que l'organisme cherche à les reproduire.

re ; ils ont un effet de renforcement. D'autres au contraire ont des effets désagréables ou pénibles et ont de ce fait un rôle aversif ; l'organisme cherche à les éviter. Toute éducation réside dans un système de récompense et de punition, en prenant ces sanctions dans un sens très large, la récompense étant tout ce qui encourage à la répétition et inversement. Bannirait-on totalement la punition (est-ce vraiment possible ?), la récompense n'en serait pas moins modulée du nul à l'encouragement majeur. De ce fait, tout contact avec d'autres humains aboutira obligatoirement à la transmission du système de valeur de la société ambiante. Il y aura éducation et cette éducation sera largement directive.

D'un point de vue strictement neutre par rapport aux buts éducationnels poursuivis, l'éducation peut être fâcheuse de bien des manières. Elle peut être incohérente. Les mêmes événements n'entraînent pas régulièrement le même effet renforçant ou aversif. Le code social ne sera effectivement pas transmis, ou fort mal. Mais en outre, la personnalité du sujet ne parviendra pas à se construire et surviendront les graves troubles du comportement qui caractérisent l'état psychopathique. Si les punitions sont trop lourdes, trop fréquentes, concernant trop de domaines et particulièrement les domaines instinctuels, on verra se développer des états d'anxiété, d'agressivité et de névrose. La névrose apparaît ainsi comme un conditionnement malheureux. Qu'il puisse y avoir (indépendamment encore du but poursuivi) des conditionnements bons ou mauvais est certain. Qu'il puisse ne pas y en avoir entraîne de fâcheux résultats, comme l'absence complète de relations sociales dans le cas des enfants-loups qui sont, comme on le sait, de grands débiles mentaux. L'éducateur, quel qu'il soit, ne peut donc rester neutre. Le petit d'homme étant, par nature, un être dépendant, il ne peut être question de l'élever sans l'influencer et la non-directivité est un non-sens. Dès lors se pose obligatoirement la question de l'orientation à donner à l'éducation.

- La formulation psychanalytique est plus complexe, mais ne laisse non plus aucun doute sur l'intervention de l'éducateur auprès de l'éduqué. Les faits sont suffisamment connus pour qu'il ne soit pas nécessaire de décrire dans le détail les phénomènes d'identification depuis la phase précoce, orale, de l'introjection jusqu'à la formation de l'identité lors de l'adolescence. Je ne saurais en trouver un meilleur résumé que celui d'Erikson :

« Si nous considérons l'introjection, l'identification et la formation de l'identité comme autant d'étapes grâce auxquelles le moi entre dans une interaction de plus en plus mûre avec des modèles disponibles, le schéma psychosocial que voici s'impose de lui-même :

« Le mécanisme de l'introjection (l'incorporation primitive de l'image d'un autre) dépend pour son intégration de la réciprocité convenable entre les adultes qui dispensent les soins maternels et l'enfant qui en est le bénéficiaire. Seule l'expérience d'une telle réciprocité initiale procure un pôle sûr pour un sentiment de soi que l'enfant peut étendre jusqu'à l'autre pôle : ses premiers "objets" d'amour.

« Le sort des identifications de l'enfance, à son tour, dépend de l'interaction convenable de l'enfant avec les représentants dignes de foi d'une hiérarchie de rôles significative en tant qu'elle est fournie par des générations vivant ensemble dans un certain cadre familial.

« La formation de l'identité, enfin, commence là où cesse l'utilité de l'identification. Elle surgit de la répudiation sélective et de l'assimilation mutuelle des identifications de l'enfance ainsi que de leur absorption dans une nouvelle confi-

guration qui, à son tour, dépend du processus grâce auquel une société (souvent par l'intermédiaire de sous-sociétés) identifie le jeune individu en le reconnaissant comme quelqu'un qui avait à devenir ce qu'il est et qui, étant ce qu'il est, est considéré comme accepté ».

La question, dès lors, n'est pas de savoir si l'éducateur influence ou non sur son pupille, mais de déterminer si ses intentions, son idéologie, sa vision du monde, son éthique, peuvent avoir effectivement l'impact que l'éducateur recherche.

La question mérite largement d'être posée, car il est bien certain que l'identification aux parents et aux éducateurs se fait bien davantage sur ce qu'ils sont réellement, sur leur attitude profonde, que sur ce qu'ils pensent et désirent être, sur leur idéal du moi. Sans aucun doute aussi, cette attitude profonde n'est-elle que très partiellement influencée par l'idéologie qu'ils adoptent ou qui les gouverne, qu'elle soit ou non chrétienne. Il en est résulté chez Freud un assez grand pessimisme éducatif, chacun se débrouillant comme il le peut avec ce qu'il est.

« Est-ce à dire, écrivent S. Lebovici et M. Soule (2), que l'analyste... estime qu'il y a une équivalence absolue entre la relation éducative et l'éducation et, valorisant à l'extrême la seule personnalité de l'éducateur, dénie toute valeur aux principes éducatifs et pédagogiques et se désintéresse du contenu des méthodes éducatives ?

« Sans doute y aurait-il là un abus grave, entraînant corollairement que seul un éducateur parfaitement équilibré et dénué de toute organisation névrotique est capable d'assurer une relation éducative valable, ce qui est contredit par la clinique la plus courante. Une conséquence plus lourde encore de cette position consisterait à affirmer qu'une éducation est possible sans un système cohérent et sans projet éducatif de la part de l'éducateur, et ceci équivaldrait à vider de tout contenu la notion même d'éducation ».

Pour les raisons déjà signalées au début de l'article : absence actuelle d'outil conceptuel, interférence entre la science psychologique et sociologique, la psychanalyse n'a guère approfondi la relation entre le projet éducatif des éducateurs et de la société ambiante et la psychologie des éduqués eux-mêmes.

L'importance d'un projet éducatif

L'exemple de ces dernières années est cependant de nature à convaincre de l'importance réelle de ce projet. L'expérience des enseignants confirme l'impression commune de la modification du comportement des générations successives d'élèves dont le profil psychologique évolue avec rapidité. L'épidémiologie psychiatrique est trop récente et la nosologie trop floue pour qu'on puisse espérer faire reposer sur elle une démonstration péremptoire de cette modification. Toutefois, l'importance contemporaine des problèmes caractériels et de déviation juvénile pourrait bien être la conséquence des changements observés. Il est clair que ceux-ci ne peuvent dépendre d'une modification des attitudes psychologiques profondes, caractérielles et névrotiques, de chaque parent pris individuellement, mais d'une modification d'attitude globale sinon universelle, imposée par un phénomène général d'ordre culturel.

(2) S. Lebovici et M. Soulé, *La connaissance de l'enfant par la psychanalyse*, P.U.F., 1970.

Or cette modification d'attitude correspond à une modification psychologique des adultes eux-mêmes, à la perte de leur propre identité. Dès la définition de l'identité qui a servi de liminaire, l'attention du lecteur a été attirée sur le fait que l'identité n'était pas un phénomène statique et qu'elle pouvait se perdre. Or, nous avertit Erikson, « *les conditions qui sapent le sentiment d'identité conduisent également des sujets plus agés à se fixer au niveau des alternatives des adolescents* », si bien qu'un grand nombre d'adultes s'alignent sur ces derniers ou se trouvent paralysés dans leur résistance ».

La question qui se pose alors est celle de l'influence des éducateurs non-directifs sur l'évolution psychologique et l'établissement de l'identité des jeunes dont ils ont la charge. Il est indispensable ici de faire une distinction entre ce qu'on peut appeler les vrais et les faux non-directifs. Est faussement non-directif celui qui, tout en utilisant des procédés pédagogiques non-directifs, garde en fait la haute main sur l'éducation. Au contraire, les vrais non-directifs se refusent, en quelque manière que ce soit (du moins consciemment), à guider leurs pupilles dans une direction quelconque et les abandonneront à leur expérience personnelle.

Le modèle des faux non-directifs est fourni par A.-S. Neil avec sa fameuse école de Summerhill. J'en ai déjà fourni une étude (3), sommaire mais suffisante pour convaincre que A.-S. Neil, s'il laisse pédagogiquement une grande liberté à ses élèves, n'en a pas moins une intuition éducative (l'esprit de Summerhill qui ne vient pas des élèves mais de lui), une attitude de père (évidemment, je suis le symbole paternel et ma femme le symbole maternel), une autorité naturelle (du fait de la force de sa personnalité et de moyens plus contraignants comme le tribunal pour enfants qui, à l'analyse, apparaît comme une émanation de son autorité personnelle), ou encore la menace du renvoi, rarement brandie mais connue de tous.

Somme toute, on a là une éducation fermement orientée par un éducateur habile. On est bien loin des intentions explicites mais naïves de l'auteur d'élever l'enfant « *loin de toute suggestion adulte* ». L'éducateur étant habile, les moyens sont appropriés au but. Pour lui, le but de la vie, c'est la recherche d'un intérêt. C'est cela qu'il appelle la poursuite du bonheur. Mais il est bien clair que la poursuite de la relation inter-personnelle ne l'intéresse en aucune manière, car on n'en trouve pas trace dans son palmarès. On peut supposer que, si elle avait constitué « l'esprit de Summerhill », il eût cherché d'autres moyens pédagogiques.

Les non-directifs vrais peuvent l'être par désorientation ou par conviction. Cette conviction elle-même peut n'être que la rationalisation de la désorientation. Mais qu'elle le soit ou non, elle comporte réellement l'adhésion explicite ou implicite à une certaine philosophie. Cette philosophie est à nouveau celle du bon sauvage, dont la naïveté a déjà été dénoncée plus haut. Mais c'est en outre l'adhésion à une éthique selon laquelle toute jouissance est bonne en soi et ne saurait par conséquent être refusée. C'est aussi un scepticisme universel, une relativisation de toute vérité à celui qui l'énonce. Elle apparaît ainsi à l'opposé de toute conception chrétienne de la vie et on comprend mal qu'elle ait pu trouver quelque audience dans des cercles chrétiens.

Quoi qu'il en soit, la connaissance du processus d'identification nous interdit de penser que l'enfant va pouvoir se développer sans elle et comme sans relation

(3) D. Laplane, *Le bonheur est-il pour les imbéciles ?*. Fayard, 1979.

avec l'adulte. L'adulte permissif transmet ce qu'il est tout autant que l'éducateur de style classique. Ayant régressé au niveau des adolescents, il ne leur est plus d'aucune aide. Sans modèle ni repère, sans résistance, l'enfant (puis surtout l'adolescent) ne pourra en aucune manière forger son identité et accéder à la stature de l'adulte qui possède en lui-même son propre « compas gyroskopique » d'autant plus indispensable que le Nord magnétique, c'est-à-dire le consensus social, est entièrement brouillé.

Les conséquences de la perte d'identité

Peut-on apprécier les conséquences de cette absence d'identité ? En l'absence de structures idéologiques, et même de simplification excessive, le moi de l'adolescent est incapable d'organiser son expérience. En effet, « *envisagée sous son aspect subjectif l'identité du moi est la perception du fait qu'il y a similitude avec soi-même et une continuité jusque dans les procédés de synthèse du moi, ce qui constitue le style d'individualité d'une personne et que ce style coïncide avec la similitude et la continuité qui font qu'une personne est significative pour d'autres, elles-mêmes significatives dans la communauté immédiate* ». C'est l'identité qui assure la cohérence de la personnalité.

L'incapacité d'engagement à long terme est un des traits marquant de ce défaut d'identité : car comment prévoir ce que l'on sera demain et *a fortiori* plus tard ? Cette incapacité empêche la création d'une véritable intimité, qui ne peut plus être qu'une promiscuité. Cette même incapacité de synthèse de la personnalité dans le temps est responsable de la méfiance à l'égard du temps. Tout retard est déception, toute attente impuissance, tout espoir est danger, aucun plan n'est imaginable. On touche ici du doigt la parenté entre cette « *crise d'identité* », telle que la décrit Erikson, et l'incapacité à tolérer la frustration qui entraîne la même impatience, la même nécessité de réalisation immédiate, la même incapacité à projeter l'avenir dans un plan. Relevons encore, dans la même description de la « *crise d'identité* », l'incapacité à s'appliquer à un travail suivi et le choix d'identités négatives dans le style : « *J'aime mieux une insécurité totale qu'une sécurité à la petite semaine* », ou bien : « *Dans le ruisseau au moins, je suis un génie...* ».

L'auteur de cette description trop rapidement schématisée n'entend pas faire un cadre nosologique, mais plutôt, semble-t-il, un mécanisme susceptible de jouer dans des circonstances diverses. Néanmoins, la proximité de cet ensemble avec ce qu'on a coutume de dénommer, de manière quelque peu imprécise, la déviance juvénile, ne saurait échapper, ni sa parenté, avec les états psychopathiques. Ce n'est pas le lieu ici de discuter des liens entre le concept d'identité et la force du « moi », mais la constatation précédente suffit à montrer que le défaut d'identité s'apparente de très près à l'inconsistance du moi, dont la structuration constitue un but majeur de l'éducation, lequel ne peut être atteint sans modèle solide d'identification ni sans môle de résistance.

Après avoir montré, je l'espère, à la fois le non-sens de la non-directivité, en ce qu'elle est proprement impossible, et les dangers de la directivité non-directive, il paraît nécessaire d'envisager successivement les conditions de l'édification de l'identité, et au moins certains traits de l'identité chrétienne, pour déterminer dans quelle mesure et en quel sens les critiques qui lui ont été adressées sont fondées par des considérations de psycho-pathologie.

Les conditions de l'identité

Les conditions de l'identité se dégagent à vrai dire d'elles-mêmes des considérations précédentes. Il apparaît à l'évidence que l'identité est entièrement de la responsabilité des générations plus âgées. Le passage au statut d'adulte, que nous avons caractérisé par l'édification d'une identité vigoureuse, comporte également l'obligation de permettre à la génération suivante la constitution de sa propre identité.

« *Les parents ne doivent pas seulement avoir certaines façons de diriger et d'éduquer par l'interdiction et la permission ; ils doivent aussi être à même de représenter, pour l'enfant, la conviction profonde et presque somatique qu'il y a une signification dans tout ce qu'ils font. En ce sens, un système pédagogique traditionnel apparaît comme un facteur qui produit la confiance, même si certains points de cette tradition, pris à part, peuvent sembler arbitraires ou inutilement cruels* ». En fait, l'enfant perçoit parfaitement si l'éducateur agit avec la conviction, basée sur l'expérience ou la tradition, que c'est ainsi qu'il faut agir, ou si c'est par colère, peur, désir de puissance ou même sadisme.

C'est en ce sens que nous signalions que l'attitude de l'éducateur raidi dans sa défense au nom de la tradition pouvait, somme toute et malgré ses défauts, être éducativement plus riche que la désertion de la place. Il est inutile cependant de dire que, dans le monde pluraliste actuel, la situation de cet éducateur rigide est rendue beaucoup plus difficile. Au fur et à mesure de la diversification de ses relations sociales, l'enfant puis l'adolescent rencontrera d'autres modèles d'identification. Il est clair que l'adolescent choisira celui qui lui paraît le plus désirable, et que plus exigeante est l'éthique proposée, plus vitalisante elle doit apparaître. C'est dire la blessure mortelle qu'entraînerait chez l'adolescent la découverte que l'éducateur en prend à son aise avec les principes qu'il inculque aussi durement. La confiance, qui depuis le prime développement est le fondement de la relation éducative, ne doit à aucun prix se trouver ébranlée.

C'est en ce sens que l'on peut admettre l'adage souvent cité comme quoi les enfants éduquent leurs parents. Si l'identité chrétienne a si massivement reflué depuis cinquante ans, c'est à l'évidence parce que ceux qui en avaient la charge n'ont pas su lui conserver sa spécificité et montrer le rôle dynamisant qu'elle tenait dans leur existence.

Il est clair que l'essor actuel des sectes est en grande partie lié à la capacité qu'elles ont de donner une identité à une jeunesse qui la recherche avec désespoir. Il ne faut pas oublier que le besoin de cette identité est tel que les idéologies les plus extravagantes peuvent lui servir d'appui. Et d'ailleurs au nom de quoi le jeune sans identité et par nature sans expérience pourrait-il exercer son discernement ?

Avant de clore cette discussion sur les conditions de l'identité, il est nécessaire de rappeler que la susciter chez la génération cadette n'est pas rechercher à tout prix sa duplication à l'identité. « *L'enfant qui grandit doit tirer un sentiment vivifiant de la constatation que sa façon individuelle de maîtriser l'expérience, en quoi consiste la synthèse de son moi, est une variante réussie* (4) *d'une identité de groupe* ». Il est trop clair que l'éducateur, en projetant son idéal du moi sur le jeune, risque fort de lui infliger les vicissitudes de sa propre histoire. Une fermeté sans

(4) C'est nous qui soulignons.

raideur, jointe à une tolérance et une indulgence sans faiblesse, sont les conditions de la réussite. C'est là que nous retrouvons la personnalité de l'éducateur, dont fait partie, sans la résumer, son identité.

L'identité chrétienne est-elle névrosante

Reste à lever une dernière objection : l'identité chrétienne est-elle par elle-même, comme on l'a beaucoup dit, génératrice de névrose ? Pour répondre correctement à cette question, il serait nécessaire de revoir en détail la genèse des névroses, de même que ce qu'on entend par identité chrétienne. Cette entreprise dépasse considérablement les limites de cet article.

Pour essayer d'y répondre en quelques mots, il faut d'abord remarquer que l'étiologie des névroses nous échappe encore en grande partie. Dans la mesure où c'est une façon d'être d'une personnalité, ce n'est cependant pas s'aventurer excessivement qu'admettre qu'elle relève à la fois de données biologiques et probablement, pour la plupart, héréditaires et de données événementielles, le plus souvent d'ordre éducatif. Ne pouvant fondamentalement rien sur les premières, c'est à bon droit qu'on s'intéresse principalement aux secondes. Il en découle cependant les mêmes règles éducatives à tous et que, dans toute la mesure du possible, l'éducateur doit « sentir » son pupille plutôt que le soumettre à des règles pré-établies.

Doit-on par ailleurs accuser les frustrations et plus particulièrement les frustrations sexuelles d'être responsables des névroses, comme l'a affirmé Freud ? La réponse doit être nuancée. Il n'est pas contestable que les frustrations massives et aberrantes, particulièrement dans le jeune âge, sont susceptibles de déterminer des troubles psychiques. Mais à l'opposé, Freud (5) avait indiqué que la faiblesse et l'indulgence excessive du père entraînait chez l'enfant la formation d'un « sur-moi » tyrannique, parce qu'elles ne laissaient pas à l'enfant la possibilité de retourner son agressivité contre son père, mais seulement contre lui-même.

C'est pourquoi « *l'éducation doit trouver sa voie entre le Scylla du laisser-faire et le Charybde de l'interdiction* », dit Freud toujours (6). L'essentiel est donc de savoir manœuvrer, de sentir lorsque la frustration est trop vive. En tout état de cause, l'indulgence et l'humour rendent le plus souvent acceptables les éducations exigeantes.

Et finalement, l'éducation frustrante du XIXe siècle (particulièrement sur le plan sexuel) n'a pas provoqué que des névroses. Mais bien plus que la frustration sexuelle elle-même, ce qui compte dans l'installation des névroses, c'est l'attitude des parents vis-à-vis de la sexualité en général et de la leur en particulier. Sans négliger la grande facilité que l'harmonie sexuelle peut offrir à la relation harmonieuse du couple, il faut admettre qu'elle n'en est pas la condition nécessaire. Sinon, la plupart des enfants des générations précédentes auraient été névrotiques !

Ce qui apparaît le plus établi dans l'étiologie des névroses, en dehors d'un facteur organique indéterminé, c'est une fois de plus la personnalité des éduca-

(5) Malaise dans la civilisation.

teurs, et ceci vaut autant pour les permissifs que pour les non-permissifs, les chrétiens et les non-chrétiens.

En regard de ce constat, il faut se demander si l'identité chrétienne mérite la réputation névrosante qui lui a été faite. Il n'y a pas de fumée sans feu. Il n'est pas douteux que la vision de la sexualité véhiculée par les milieux religieux, catholiques en particulier, au XIXe siècle et au début du XXe siècle était marquée au minimum d'une défiance soupçonneuse (et même le plus souvent d'une réprobation à peine voilée de tolérance) pour le mariage, remède à la concupiscent. Que cette conception de la sexualité ait pu favoriser les attitudes de culpabilité, chez certains éducateurs comme chez certains éduqués, ne paraît pas discutable.

Mais là encore, tous n'étaient pas touchés par la névrose, même parmi ceux qui se soumettaient aux interdits dans toute leur rigueur. L'ambiance culturelle permettait à la plupart de supporter ce qu'elle interdisait.

Peu nombreux néanmoins sont ceux qui oseraient affirmer que, de ce point de vue, la situation était entièrement satisfaisante et que l'identité chrétienne passe nécessairement par cette attitude. Il semble d'ailleurs qu'au moyen âge, par exemple, la pruderie n'était pas si marquée. Personne ne songe d'ailleurs à en faire un élément central du christianisme !

Au contraire, on doit remarquer que de nombreuses autres civilisations ont de la sexualité une conception au moins aussi restrictive, la dernière en date étant la Chine de Mao. Une des difficultés majeures, quand on parle de comportement religieux, consiste à démêler ce qui appartient en propre au message religieux, et ce qui n'est que l'expression du mode de pensée général à une époque considérée. Il est certain que les contemporains ne sont pas les mieux placés pour en juger, qui ont tendance à prendre leur expression de la foi pour la foi elle-même.

Il est clair que le judaïsme puis le christianisme ont vigoureusement réagi contre la recherche éperdue de jouissance qui caractérisait le paganisme ancien, et que le christianisme réagira à nouveau de toutes ses forces contre le néo-paganisme contemporain.

Néanmoins, entre la jouissance à tout prix qui caractérise une morale égocentrique — à l'opposé de la morale chrétienne de relation — et la condamnation d'un « instinct » comme mauvais et dangereux, il est possible de trouver une voie moyenne, compatible avec cette morale de relation.

MAIS il y a plus à faire. Autant il est excessif et mal fondé de considérer comme régressif tout comportement religieux, autant il est difficile de nier le caractère infantilisant d'une religion où la loi tenait une grande place, avec promesse de récompenses et de punitions à l'appui.

Est-il possible d'affranchir désormais le chrétien de la loi et de la sanction pour le placer sous la loi de l'Esprit, comme le voulait déjà saint Paul ?

Si l'on admet, comme j'ai tenté de le montrer ailleurs (7), que le désir fondamental de tout homme est celui de la relation, bien que celle-ci nécessite obligatoirement une auto-limitation, il est sans doute possible de fonder une morale de désir, à l'abri de tout légalisme. Et si ce désir est fondamentalement l'expres-

(7) *Op. cit.*, cf. note 3.

sion de l'Esprit en nous, peut-être est-il possible de redécouvrir une morale chrétienne qui soit une morale d'adulte et lui donner une expression en accord avec notre temps.

L'affirmation d'une identité acceptable constitue dans la société actuelle une tâche essentielle dont les générations aînées portent la responsabilité.

L'identité chrétienne, à condition d'en conserver vigoureusement la spécificité et d'en manifester la force dynamisante, pourrait sans doute à nouveau attirer la jeunesse. Cela dépend des éducateurs chrétiens.

Dominique LAPLANE

Dominique Laplane, né à Marseille en 1928. Neurologue, médecin des Hôpitaux de Paris, professeur à l'U.E.R. Pitié-Salpêtrière-Université Paris VI. Publications : outre de nombreux travaux de pathologie et de physiopathologie du système nerveux, « Réflexions sur la sexologie » (*Revue du praticien*, 1977, 27, p. 795-806) et *Le bonheur est-il pour les imbéciles ?* (Fayard, 1979).

La Revue Catholique Internationale COMMUNIO se trouve dans les librairies et maisons suivantes :

12000 Rodez :

La Maison du Livre
Passage des Maçons

25000 Besançon :

Librairie Paul Chevassu
119, Grande-Rue

Librairie Cart

10-12, rue Moncey

31000 Toulouse :

Librairie Jouanaud
8, rue des Arts

Librairie Sistac Maffre
33, rue Croix Baragnon

33000 Bordeaux :

Librairie Les Bons Livres
70, rue du Palais Gallien

38000 Grenoble :

Librairie Notre-Dame
10, place Notre-Dame

39100DOLE :

Librairie Saingelin
36-38, rue de Besançon

42100 Saint-Etienne :

Culture et Foi
20, rue Berthelot

44000 Nantes :

Librairie Lanoé
2, rue de Verdun

58000 Nevers :

Librairie Siloé
17, avenue du Général-de-Gaulle

60500 Chantilly :

Centre culturel « Les Fontaines »
B.P. 205

64000 Pau :

Librairie Duval
1, place de la Libération

69002 Lyon :

Librairie Decitre

'6, place Bellecour

Librairie des Editions Ouvrières

9, rue Henri-V

Librairie Saint-Paul

8, place Bellecour

75005 Paris :

Librairie Saint-Séverin
4, rue des Prêtres-Saint-Séverin

Presses Universitaires de France
48, boulevard Saint-Michel

75006 Paris :

Apostolat des Editions
46-48, rue du Four

Librairie Saint-Paul 6,
rue Cassette

La Procure

1, rue de Mézières

Si vous connaissez une librairie, une paroisse, un centre d'accueil où *Communio* pourrait être mis en dépôt, n'hésitez pas à prévenir notre secrétariat (28, rue d'Auteuil, F 75016 Paris, tél. : (1) 527 46 27)

75007 Paris :

Librairie du Cerf
29, boulevard Latour-Maubourg

Librairie Au Chariot d'Or

14 bis, avenue Bosquet

Presse Saint-François Xavier

12, place du Président-Mithouard

75016 Paris :

Librairie Lavocat 101,
avenue Mozart

75116 Paris :

Librairie Pavillet
50, avenue Victor-Hugo

75017 Paris :

Librairie Chanel
26, rue d'Armaillé

80000 Amiens

Librairie Brandicourt

13, rue de Noyon

CH 1700 Fribourg (Suisse) :

Librairie Saint-Augustin
88, rue de Lausanne

Lomé (Togo) :

Librairie du Bon Pasteur
B.P. 1164

Jean-Noël DUMONT

La foi est (aussi) une culture

Ni le dogmatisme du « catéchisme », ni l'irrationalisme des discussions vagues ne respectent la liberté. Car on ne peut croire qu'en prenant conscience de l'enjeu de la décision. L'enseignement scientifique de la religion se distingue de la catéchèse, mais la rend aussi à sa véritable fonction : éduquer à croire la foi de l'Église.

COMME beaucoup d'établissements d'enseignement privé, où un ordre religieux a créé une forte tradition enseignante, nous nous sommes trouvés il y a quelques années devant la « crise » de l'enseignement religieux *. Il ne paraissait plus possible de maintenir un « cours de religion » dont la contrainte devenait insupportable, mais nous n'étions pas prêts à nous jeter dans les succédanés médiocres que nous voyions autour de nous, tels que des groupes facultatifs d'échanges sur les grands problèmes humains, qui cachent souvent mal la déroute de l'intelligence spirituelle. Nous avons eu la grande chance de pouvoir résoudre cette fausse alternative en allant à la racine même de la difficulté, en redécouvrant la nature de l'enseignement religieux. Enseignement de la révélation qui vient à une conscience où elle est déjà déposée dans les aspirations mêmes de toute intelligence. Nous avons eu la chance de renouveler l'enseignement religieux sans rien concéder, ni de l'obligation qui est faite à chaque conscience de s'éclairer, ni de l'exigence de qualité, ni de l'ouverture à la prière et aux sacrements qui est au cœur de la foi chrétienne.

Cependant il n'y a pas de quoi être fiers, si les structures de l'enseignement religieux traditionnel ont montré leur indigence et leur scandale ; nous n'en avons pas eu l'initiative, c'est « l'air du temps » qui a éveillé une

* Ce texte récapitule en partie et brièvement un long travail commun à l'Externat Sainte-Marie de Lyon. Celui qui l'a écrit ne l'a pas pensé seul, et tous ceux qui, dans des échanges parfois vifs et sans indulgence, m'ont aidé, sont présents dans ces lignes, qu'ils ont bien voulu lire avant leur publication.

question qu'un sens critique plus aiguisé aurait dû apercevoir. Mais c'est bien là ce qui révèle les vraies difficultés de l'enseignement religieux, particulièrement en milieu scolaire : le monde religieux n'a pas souvent l'initiative de l'interrogation dans la culture actuelle. Alors que le déploiement des progrès intellectuels autonomes contribue à révéler les impuretés de l'alliage religieux, on peut être perplexe sur les capacités d'une réflexion religieuse à renvoyer la question. Devant la vigueur de l'intelligence athée, la foi s'est souvent enfermée dans une attitude privée et irrationnelle qui n'en faisait plus qu'une opinion. L'enseignement religieux est alors à repenser. Beaucoup semblent douter — dans leur comportement éducatif même — que la religion puisse manifester comme un véritable fait de culture, interrogeant l'activité humaine à propos de sa validité. S'abriter derrière une « autorité », ou ne proposer que des « vécus » de bonne volonté, c'est montrer le même manque profond de confiance.

Critique du « catéchisme »

On a suffisamment dénoncé les erreurs du « catéchisme » traditionnel, ses formules mécaniquement apprises, son caractère d'obligation extérieure, son abandon hâtif à la douzième année, lorsque beaucoup pensaient être allés assez longtemps chez le curé. Il semble pourtant que l'on n'ait pas bien analysé les sources de ces erreurs, car ce qui se pratique aujourd'hui souvent sous le nom de « catéchèse » paraît prolonger les mêmes erreurs.

Ainsi a-t-on tenu rigueur au « catéchisme » de confondre la foi avec une connaissance apprise, de faire comme s'il suffisait de répéter les formules du christianisme pour être chrétien. Kierkegaard, dans son opposition à toute chrétienté ainsi conçue, indiquait que la « communication directe » en matière de foi est impossible ; elle réduit en effet la foi à l'adhésion, plus ou moins profonde, à la doctrine. Ce christianisme où tous étaient chrétiens par la répétition des mêmes mots, des mêmes serments, a bien les traits d'une idéologie collective, dispensant du mouvement d'appropriation personnelle. On peut donc se réjouir de la disparition de ces formes d'enseignement religieux ; mais il est vain de se donner bonne contenance en combattant les vestiges d'une tradition. Mieux vaut se demander si, pour notre compte, nous avons compris la leçon. Or on fait une mauvaise analyse de l'erreur en reprochant au « catéchisme » de confondre foi et connaissance ; sa faillite ne vient pas de là. S'il n'a pas été assez respectueux du mouvement propre à la conscience, c'est au contraire parce qu'il n'était pas assez rationnel. Le dogmatisme témoigne d'un manque de confiance en la connaissance, plus que d'un excès. Si l'enseignement religieux avait été rationnel, il aurait accompagné le développement de l'intelligence, au lieu de reculer devant cette croissance.

Faire une « catéchèse » qui repose plus sur le vécu que sur le su nous renvoie donc au même irrationalisme ; l'erreur est la même, la fausseté

aussi. Cette forme d'enseignement religieux fait aussi peu le poids que l'ancienne lorsque l'intelligence de l'enfant s'éveille. *Il conviendrait de s'interroger sur la valeur d'une religion qui perd sa force quand l'esprit devient libre !* Faudra-t-il donc se condamner à faire un enseignement religieux qui ne tient que tant que l'esprit critique sommeille ? Nous exploitons ainsi la naïveté au nom de la foi. Faudra-t-il se condamner à rendre quelque temps supportables des séances de catéchèse par le dessin et la chanson ? Pour exploiter quand il en est encore temps l'immaturité critique, il faut avoir fait l'aveu secret que la foi est invalide, il faut avoir la conviction intime que la foi n'a pas par elle-même de vertu critique. La « catéchèse », qui fait table rase du catéchisme obligatoire et mémorisé, pour faire place au découpage et à la diapositive, risque bien de perpétuer la même peur, le même doute profond sur la validité humaine de la foi.

Les chevaux de l'Angelus

On a aussi tenu rigueur au « catéchisme » d'être obligatoire et de fausser les consciences qui se soumettaient faute de pouvoir se démettre. Une telle accusation est fondée. La chrétienté, en aspirant à ce que tous soient chrétiens « en masse », a en effet manqué le caractère original de chaque cheminement. On livrait alors des réponses anticipées à des questions que l'esprit n'avait pas encore rencontrées. Lorsque le religieux et le social se soutenaient, en un temps où Péguy ne voyait pas la différence entre les enseignements de l'école laïque anti-cléricale et ceux du catéchisme, « en ce temps-là », la contrainte était relativement bien supportée. Elle apparaît aujourd'hui dans tout son caractère scandaleux. Peut-être y eût-il une ère où les chevaux s'arrêtaient d'eux-mêmes à l'heure de l'Angelus, mais il serait bien suspect d'en avoir la nostalgie. A-t-on cependant bien compris où était l'erreur ?

Est-ce le caractère obligatoire de l'enseignement qui contredit la liberté ? Ce serait croire que la liberté s'exerce dans le facultatif. On retrouve alors la confusion entre l'acte de foi et l'opinion personnelle. Si le « catéchisme » faisait violence à la liberté, c'est bien plutôt parce qu'il présupposait la foi chez l'enfant, et s'appuyait sur l'adhésion implicite d'une société. Chaque homme est tenu de s'instruire des affirmations de la foi, cette obligation est interne à l'intelligence, mais c'est une contrainte insupportable de préjuger que tous dans une assistance sont croyants, quelle que soit d'ailleurs l'assistance. Or dans la « catéchèse » facultative, le même type de discours est tenu, le même présupposé se retrouve, renforcé même par le « choix » que l'enfant aurait fait de sa participation. *Le contenu d'une prédication qui ne prend pas la peine d'explicitement ses fondements, qui est allusive à un accord prétendu, est nécessairement oppressif pour la conscience, que la prédication soit obligatoire, ou non.*

Il y a péril à lier des consciences à une ambiguïté qu'elles ne surmonteront que par l'indifférence et la révolte. Cette contrainte diffuse et renforcée

forcée par son manque d'explication, on la voit fonctionner auprès des « mamans catéchistes ». Nombre d'entre elles sont prises au filet de leur bonne volonté, et devant l'étendue de leurs bien compréhensibles lacunes, elles se consolent en invoquant le « témoignage ». Nous voudrions qu'elles aient raison ; mais que vaut un témoignage, s'il ne passe pas par une activité d'abord valable *dans un ordre*, c'est-à-dire, d'abord, comme un enseignement ?

Dans un monde où la rationalité s'affine, dans une société athée où le présupposé religieux ne fonctionne plus, où l'allusion n'est pas comprise, où l'accord moral lui-même s'efface, le plus inquiétant est que ces catéchèses insuffisamment scolaires perdent tout sérieux aux yeux des enfants. On crée une distorsion grave entre une conscience religieuse intellectuellement sous-développée et une culture globale qui s'accroît au fil des années. Que fera l'enfant ? Devra-t-il garder fidélité à un enseignement invertébré, bien éloigné d'avoir la rigueur et la compétence de ce qu'il apprend en géographie, en mathématiques ? *Qui oserait prétendre qu'en le mettant devant un tel choix on respecte sa liberté ? Il faut au contraire souhaiter qu'il ait l'audace suffisante pour rejeter une religion invalide du point de vue de l'intelligence. Quelle raison aurait-il de garder foi en un enseignement que tout conteste ? Caractère timoré ? Solidarité avec une position socio-politique ? Belles voies que nous aurons ouvertes là à la Grâce !!*

De savoir à aimer

Dans notre pratique de l'enseignement religieux, quelques principes se dégagent alors. Bien sûr, je donne ici de la clarté à une évolution qui s'est faite lentement et non sans heurts. Nous n'avons certes pas commencé par une vision aussi claire des principes. S'ils ont pris de la clarté c'est à la lumière du travail quotidien. La seule exigence qui ait toujours été la nôtre fut de ne rien renier de la qualité.

- Alors que de plus en plus d'hommes accèdent aux instruments critiques de la culture, il est indispensable que l'enseignement religieux suive la croissance des forces de l'esprit. *Il doit être de même qualité, au moins, que l'enseignement des matières profanes.* Si l'Eglise ne parvient pas à susciter assez de compétences pour le faire, c'est qu'elle a manqué en cela à sa mission. La proposition d'une culture religieuse doit accompagner l'éveil de l'intelligence si l'on pense que la foi n'est pas une attitude incohérente, qu'elle est humainement valide et peut donc être soumise à la critique. Plus : elle a sa propre fécondité critique à l'égard des *idoles*, elle en a même la plus grande faculté. Ceci est un acte de foi radical. La nécessité d'emprunter aux philosophies du « soupçon » leur pouvoir décapant montre que l'intelligence chrétienne n'a pas toujours été jusqu'au bout de son mouvement, car pour déjouer l'illusion elle ne devrait avoir aucune crainte.

- Respecter un homme dans sa liberté, c'est d'abord le respecter dans sa raison. Ce n'est donc pas en mettant l'accent sur le « vécu évangélique du groupe » qu'on manifesterait la liberté. Il y a au contraire violence à accorder un baptême tardif à des relations qui ne le demandaient pas ; on perpétue ainsi la même erreur que celle de la chrétienté. Certes, personne ne sait si en fortifiant les connaissances on mène à la foi, ceci est l'affaire du Seigneur ; il nous appartient seulement d'utiliser le plus honnêtement possible les moyens qui sont les nôtres.
- L'interrogation religieuse concerne tout homme et appartient fondamentalement à la culture humaine. Comme telle, il est normal d'en rendre l'enseignement obligatoire, fut-ce à des incroyants ou à des croyants d'autres confessions, pourvu que le contenu soit suffisamment honnête et respectueux, c'est-à-dire qu'il ne prenne pas la foi comme un pré-supposé. Si la religion appartient à la culture plus profondément que l'art ou l'économie, pourquoi l'école l'exclurait-elle ? « *Celui qui doute et ne cherche pas est tout ensemble et bien malheureux et bien injuste* » dit Pascal (*Pensées*, Br. 194). Quelle peut bien être en effet la liberté de celui qui ne préserve son indépendance qu'en restant ignorant ? *quel éducateur peut accepter un semblable obscurantisme ?* Il y a donc bien de la différence entre apprendre par cœur des formules en voulant y mettre en même temps un témoignage de foi et apprendre par cœur ce qui est nécessaire à l'esprit pour qu'il ait un peu de liberté dans son exercice. Une attitude éducative suffisamment attentive ne peut manquer de faire cette différence.
- Si nous croyons que la dimension religieuse a sa propre fécondité, nous ne partirons pas des « grands problèmes humains » (drogue, peine de mort, etc...), mais nous partirons de l'expérience religieuse pour montrer comment elle interroge les comportements humains, qu'elle est respectable « *parce qu'elle a bien connu l'homme* » (*Pensées*, Br. 187). Il ne faut pas dissimuler que le danger d'un tel cours est de transformer à nouveau le christianisme en doctrine. Aussi notre souci est-il de mettre en lumière les personnes par lesquelles la foi a été transmise afin de faire sentir l'épaisseur de l'Écriture et de la Tradition.
- *Le terme de « catéchèse » doit être réservé à l'accueil des « catéchumènes »*, de ceux qui veulent aller plus loin dans la réflexion d'une foi qu'alors ils essaient de faire leur. La catéchèse a pour but de s'éclairer sur sa foi, de participer à la vie et à l'enseignement de l'Église. Ainsi se distinguent le « religieux » qui concerne toute conscience et le « chrétien ». Bien entendu la catéchèse ainsi comprise ne peut, elle, être obligatoire sans condamner à l'hypocrisie.
- La distinction la plus claire possible entre l'enseignement d'une culture religieuse et la démarche libre et personnelle de la catéchèse permet d'améliorer la qualité des deux. Elle permet aussi d'être plus clair dans la présentation des exigences. Les groupes de catéchèse, délivrés du bavardage pseudo-humaniste auquel on se condamne souvent en ne

faisant pas la distinction, deviennent d'authentiques groupes de partage et de prière.

Pratiquement

Du point de vue pratique, cela signifie que chaque classe de notre établissement, de la sixième à la terminale, soit environ 2000 élèves, dispose d'une heure d'enseignement religieux obligatoire. Cette heure est assurée généralement par un professeur ayant par ailleurs un enseignement profane. Chaque classe a également, dans son horaire, une heure pour des groupes de catéchèse qu'animent des religieux, parfois aidés de parents ou de professeurs. En outre, dans l'horaire toujours, une messe est proposée chaque semaine. Une telle présentation reste extérieure et il est bien difficile de dire vraiment l'intérêt de ce qui est vécu, de présenter l'ensemble des activités organisées. Pour donner une idée « visible », je dirai que 70 % environ des élèves participent aux activités libres de catéchèse.

La tentation serait grande pour nous de nous accorder un satisfecit. Ce serait à la fois bien prétentieux et bien fragile. Certes, l'analyse que nous avons faite de l'enseignement religieux et de sa nature semble bien fondée et jusqu'à présent confirmée par la perception de plus en plus claire par les élèves de la distinction introduite. Il reste que l'entreprise est toujours précaire. Elle suppose une formation culturelle plus forte des enseignants qui s'engagent dans cette voie. Elle pose aussi la question d'un minimum de vie de foi commune de la part de ceux qui participent à la formation religieuse ; s'il n'est pas repris dans la respiration de la prière, l'enseignement risque vite de devenir formel. *Autant la confusion* entre l'acte de foi et la connaissance *doit être évitée dans l'attitude d'un croyant face à l'Autre*, qu'il soit enfant ou adulte, *autant les deux réalités sont indissociables pour soi*.

Il resterait aussi beaucoup à dire sur la manière dont une attitude pédagogique peut être, ou ne pas être, une ouverture au spirituel. Par exemple l'éveil à la qualité du silence, au respect de l'autre, la façon d'aborder un texte, la découverte de la fécondité de l'intelligence sont, dans leur ordre, une initiation spirituelle. Pour cela il n'est même pas requis d'être explicitement croyant, cette ouverture est le fait de tout travail bien fait en son ordre.

Jean-Noël DUMONT

Jean-Noël Dumont, né en 1947, agrégation de philosophie en 1970, professeur à l'Internat Sainte-Marie, à Lyon. Fondateur du *Centre Kierkegaard*, collaborateur, depuis sa fondation, en 1975, à la revue *Exister* (11, rue d'Algérie, Lyon). Marié, cinq enfants.

Bernard GILLIBERT

Structurer une liberté

Une expérience ignatienne

Éduquer à la foi chrétienne, c'est tout en même temps structurer une liberté et la laisser — seule face à Dieu — faire (ou non) l'expérience de son élection gratuite.

LE monde des jeunes est l'objet de beaucoup de sollicitude de la part des adultes, c'est banal de le rappeler. N'est-ce pas d'abord un marché important sans cesse à reconquérir, une clientèle à flatter ? Mais c'est aussi et surtout l'humanité de demain, un avenir à construire. Tâche passionnante et chance pour le prêtre qui se trouve appelé à vivre sa vocation en un tel lieu.

Il est des manières bien diverses de « vivre » au milieu des jeunes, mais quelle que soit la modalité choisie, l'expérience est toujours celle de l'éducation. Or, si différents soient les lieux, les époques, les cultures, l'éducation de l'homme conduit, croyons-nous, à créer en chaque être en croissance un équilibre harmonieux entre les besoins fondamentaux de structure et de liberté. Ayant esquissé ailleurs comment une telle dialectique pourrait féconder bien des initiatives et des évolutions dans l'éducation en général, nous voudrions montrer ici, ou au moins suggérer par un exemple vécu, que cette intuition est vérifiée en particulier dans l'éducation du chrétien comme tel.

Une pédagogie chrétienne peut-elle s'enraciner dans une tradition spirituelle précise ?

Nous répondons oui ; c'est bien en effet la tradition spirituelle de la Compagnie de Jésus à laquelle nous nous référons, qui est à l'origine de notre hypothèse et nous apporte la confirmation de son efficacité pédagogique. Les *Exercices Spirituels* de saint Ignace sont la traduction et la mise en ordre d'une expérience personnelle vécue par leur auteur qui a fait de cet homme vivant les recherches et les doutes du milieu du 16^e siècle, une des personnalités les plus marquantes de son temps et de l'histoire, par la force de sa volonté et la liberté avec laquelle il s'engageait dans ses choix. Dans la mesure où ces « exercices » habitent le comportement du religieux jésuite dans son appréhension des réalités de la vie, ils doivent animer son inspiration d'éducateur. Or ces exercices illustrent bien cette double exigence de l'homme pour la structure et la liberté, l'une étant

nécessaire à l'autre. La retraite selon les *Exercices Spirituels* doit permettre à celui qui le désire d'orienter sa vie, de s'engager dans la voie d'un choix libre et responsable. Pour ce faire, la méthode employée par la pédagogie des *Exercices*, consiste à structurer la réflexion et la prière de l'exercitant, en lui proposant des points de références, des modèles, des structures, puisés dans l'expérience même de l'auteur. Cette expérience est celle d'une information de tout l'être existant par et pour la personne du Christ, à la manière dont saint Paul se sentant saisi par l'Esprit peut dire de Jésus-Christ : ce n'est plus moi qui vis, c'est Lui qui vit en moi. Comment une liberté pourrait-elle mieux exprimer et vivre l'accueil qu'elle réserve au Principe structurant qui la pose dans l'existence, Lui-même reconnu et accueilli comme liberté pure ?

Le « père spirituel »

Le témoignage qui va suivre ne fait qu'illustrer modestement et très partiellement cette expérience spirituelle de « liberté structurée » par l'Esprit Saint, maître en éducation. Etant de l'ordre du concret, un témoignage admet les limites du particulier. Il ne peut ni ne veut prétendre à être pris comme figure exemplaire ; les situations sont trop diverses aujourd'hui pour que chacun n'essaie pas d'apporter dans chaque cas les solutions originales, toujours à rechercher.

La scène se passe au cœur d'un second cycle de garçons, dans le cadre d'un internat d'une province de France. Un prêtre, religieux dans la force d'une tradition qui n'accepte pas la banalisation de ses origines et de son inspiration, assume à l'intérieur d'un ensemble éducatif qui se veut et s'affirme chrétien, la tâche de « père spirituel ».

Il s'agit d'être tour à tour l'initiateur, le moteur, le révélateur, en un mot l'animateur des forces vives de la communauté éducative, en tant qu'elle approfondit, partage, vit sa foi. Nous nous limiterons dans nos propos au rôle du « père spirituel » dans ses rapports avec les élèves, tout en soulignant qu'il ne s'épuise pas dans cette relation.

Le champ d'action du père spirituel et les moyens dont il dispose sont d'une nature telle qu'il a certainement plus que d'autres, liés par les impératifs des programmes, une liberté dans sa relation pédagogique aux élèves. Mais ceci ne doit pas donner une impression d'insignifiance. Comme responsable de l'enseignement religieux, il s'inscrit dans l'organigramme scolaire parmi les responsables des autres disciplines. Il assurera donc lui-même ou en collaboration avec d'autres, laïcs le plus souvent, un travail d'enseignement et il doit veiller à ce que celui-ci soit donné et reçu avec sérieux. Une telle conception paraîtra sans doute démodée à certains, et il n'est pas question de prétendre que cette attitude soit toujours possible, souhaitable ou réaliste, mais ne l'est-elle pas plus souvent qu'on ne veut le prétendre ?

N'affiche-t-on pas parfois une telle timidité dans notre proposition de l'enseignement religieux que celui-ci ne peut être pris au sérieux par les élèves ; il sera alors marginalisé, réputé inutile, « ne comptant pas pour l'examen » ; étant finalement considéré comme un temps perdu, ce qui arrive malheureusement, il devient tout normalement facultatif et on sait ce que cela veut dire. Or il paraît de plus en plus évident que les jeunes ont un réel besoin de connaissances solides, d'une information sûre et large, profonde et ouverte, et ils la demandent. Ils perçoivent bien au cœur même de leur recherche que, parallèlement à la progression de leurs connaissances dans le domaine profane, une intelligence de la foi

nécessite elle aussi d'être structurée par l'acquisition et la possession d'un savoir bien assimilé d'où naîtra l'indispensable « savoir faire ». Les élèves sont de plus en plus unanimes à refuser les discussions stériles et interminables sur un thème choisi à la hâte. D'ailleurs y a-t-il rien de plus déstructurant pour l'esprit que ces séances de « *brain-storming* moralo-spirituel » qui s'originent dans le flou des réactions à l'actualité, pour ne conduire nulle part, si ce n'est peut-être à l'illusion que les problèmes sont résolus par la sincérité des sentiments. La fragilité, la vulnérabilité ressenties face aux questions que se posent les jeunes, souvent sans oser les exprimer parce que précisément ils ne sont pas sûrs d'eux, les rendent attentifs et réceptifs à une réflexion bien conduite à laquelle, certes, ils doivent prendre une part active.

Pour une culture religieuse

Admettre un cadre sécurisant permet une plus grande liberté dans les recherches. Comment, concrètement, maintenir cet équilibre ? Au début du second cycle, en classe de seconde, l'adolescent qui a généralement autour de 15 ans éprouve le besoin de se situer dans tous les domaines et en particulier dans le domaine religieux face aux questions qui surgissent aussi bien au niveau de la connaissance, qu'à celui de la vie quotidienne. Un tel besoin est normal à un âge où le garçon cherche à être lui-même.

Au plan de la réflexion dans le domaine religieux, on lui proposera de mettre en place ou de resituer les éléments fondamentaux d'une culture religieuse. Le problème de Dieu, comme phénomène universel vécu de façons différentes par les grandes religions sera abordé. L'histoire comparée de ces religions permettra d'apprendre à mieux connaître et respecter les autres tout en marquant clairement les différences qui les distinguent d'avec la religion chrétienne. Comparer l'appel du jeune homme riche en saint Marc avec les exigences du Sermon de Béthanie est plein d'enseignements et lève bien des ambiguïtés.

N'est-il pas nécessaire aujourd'hui de connaître plus que superficiellement l'Islam ? Une fois encore, l'Histoire rejoint ici l'actualité. L'étude du Judaïsme en tant que tel conduira tout naturellement à retrouver les racines de la foi chrétienne. Une mise en place claire et scientifique des fondements scripturaires de la religion chrétienne est nécessaire. L'exégèse doit être prise au sérieux, et il est assez triste de constater à quel point l'ignorance ou les idées toutes faites hypothèquent encore, en ce domaine, la réflexion des chrétiens. La Révélation chrétienne se déployant dans une histoire, celle de l'Eglise au milieu des hommes, on s'attachera aux plus riches heures de cette histoire, à ses moments fondateurs, à ses héros, à ses crises, à ses progrès, etc. Il faut aimer l'histoire pour la faire aimer ; mais dans ce cas, des années après, des garçons parlent encore des fouilles de Saint-Pierre et de la succession apostolique. De telles approches sont nécessaires pour relativiser une certaine actualité et redonner le sens de l'Eglise. Cette histoire se renouvelle aujourd'hui et la présence de l'Eglise au monde à travers les événements de l'actualité ne laisse jamais ce parcours historique s'enliser dans un archéologisme savant.

Il sera par ailleurs toujours fait droit aux questions qui jailliront des problèmes de vie, mais nous verrons pourquoi ils tiennent en définitive peu de place dans les réunions par groupe. Au cours de l'année suivante, en classe de Première, le parcours apparaîtra moins scolaire. On n'ignorera pas non plus l'actualité quand

elle s'impose — cette année 78-79 aura été particulièrement riche — mais il sera essentiellement question de la formation de la personnalité. Comment permettre à chacun, perdu dans l'anonymat ou modelé par les groupes, uniformisé par les modes, de percevoir son unicité dans l'originalité de sa personne.

On commencera par l'analyse succincte des composantes psychologiques du Moi, pour conduire à discerner la naissance et la croissance d'un « *Je* » capable d'être principe autonome, responsable de choix, de décisions, d'actions. Prendre conscience de son Moi et l'accepter tel qu'il est sont à la base de l'équilibre et du réalisme nécessaires au bon épanouissement de chacun. Parmi les travaux qui aident à une telle prise de conscience, il faut souligner l'importance de deux moments : l'étude des besoins fondamentaux et l'étude des valeurs.

Besoins fondamentaux

Comment le comportement quotidien de l'homme est habité et s'explique par ces « besoins fondamentaux » : besoin de confiance en soi, besoin de sécurité, besoin d'autonomie, besoin de s'accomplir dans une tâche. Besoin des autres, besoin d'être reconnu par les autres, enfin besoin d'un sens de l'existence.

La recherche des critères qui conduiront aux choix nous amènera à l'étude et à la définition d'un champ de valeurs. Cette étude est d'une importance décisive pour le comportement ; toutes les grandes questions, ou les moins grandes, surgissent ici, au cours de débats fort animés où la complexité des problèmes apparaîtrait d'abord comme déstabilisant les certitudes toutes faites et le plus souvent simplistes. Puis c'est le temps de la reconstruction à partir de choix mieux motivés et mieux assumés parce qu'enracinés dans une réflexion personnelle.

Si l'on a bien compris l'effort entrepris, on voit assez combien l'animateur se trouve à la fois du côté de la structure et du côté de la liberté. C'est bien parce qu'il conduit la démarche en assurant une certaine continuité de réflexion, en évitant les pertes de temps, les égarements, que la liberté de chacun peut s'épanouir dans une recherche personnelle. La liberté est sans cesse sollicitée dans les choix qui vont peu à peu structurer la personnalité. Accompagner ainsi une liberté dans la découverte d'elle-même avec ses espérances et ses craintes, c'est participer à son épanouissement comme achèvement et accomplissement de cette maturation structurante de la personnalité. Si l'on prenait plus de temps, si l'on attachait plus d'attention à accomplir cette démarche pédagogique, on trouverait sans doute moins d'inquiétude, d'inconsistance, d'inconscience ou d'irrésolution. On se plaint du manque de parole, de la perte du sens de l'engagement, de la pusillanimité des jeunes ; mais qui donc et quoi donc dans l'éducation qui leur est proposée est source de cette solidité, de cette structure, de cette liberté nécessaires pour faire d'eux des hommes debout ?

Avant même d'aborder le problème de la valeur religieuse qui se pose tout naturellement au cœur d'une telle recherche, nous noterons l'importance des entretiens personnels qui viennent prolonger les réflexions de groupes faites en classe. La pédagogie à laquelle nous faisons allusion ne peut se concevoir que dans la mesure où le prêtre qui l'anime vit lui-même au milieu des élèves, accessible de 8 heures du matin à 11 heures du soir. Un bureau toujours ouvert, une disponibilité habituelle sont le prix qu'il faut payer, si l'on veut garder à la part de réunion commune son caractère plus didactique. C'est dans les entretiens particuliers que les vraies questions de chacun sont traitées à des niveaux d'expérience humaine et spirituelle très divers. Le menu commun à tous permet une

certaine réflexion pour tous, mais le travail en profondeur se fait à la carte; c'est meilleur mais c'est plus onéreux — chacun le sait !

Une présence qui s'impose en proposant

Au cours de cette réévaluation du monde des valeurs, le problème religieux va apparaître tout naturellement. La valeur religieuse est une des valeurs possibles sur laquelle construire sa vie. Composante inévitable qui s'impose à la réflexion, car le « religieux » est encore un fait, comme une sorte d'évidence, que l'on pourra admettre ou refuser mais qu'il faut affronter. Faudrait-il aller jusqu'à la privilégier et pourquoi ? En quoi est-elle radicalement différente des autres ? Peut-on parler de transcendance et ce mot a-t-il une « réalité », etc.

Réalité indiscutable, appréhendée au fond d'indifférence, d'intérêt, parfois d'agressivité. Une clarification s'impose, qui devra tenir compte de la culture. religieuse ambiante s'exprimant dans des comportements dictés par des habitudes religieuses, en fonction d'environnements divers, de milieux socio-culturels différents, sans sous-estimer surtout pour les jeunes les influences dues aux appartenances à des groupes, qui sont souvent des lieux de pression. Toute cette réalité quotidienne doit être calmement analysée. Ce qui a été vécu jusqu'à maintenant comme accepté docilement, ou seulement subi, parfois contesté, doit être maintenant assumé plus personnellement. Affrontement nécessaire des questions, des doutes, des expériences, c'est le temps, non d'une remise en question systématique et négative, mais le passage par un questionnement serein source de conviction, de force. Là comme ailleurs, je dois être capable de choisir et d'agir de façon personnelle, responsable. La liberté de mon choix naîtra de la force de mes convictions.

Mais c'est alors qu'au cours de tels débats, qu'ils soient menés en groupe ou poursuivis en particulier, le jeune va prendre conscience que son acte de foi personnel surgit en rupture, comme donné, venu d'ailleurs, imprévisible et soudain, radicalement différent de toute la démarche précédente : ce surgissement de l'En-Haut dans ma vie, perçu comme un appel qui ne doit rien à mes réflexions. *Une présence qui s'impose en se proposant.* Passage soudain du discours dans ce qu'il a de rassurant par sa logique satisfaisante pour l'esprit, à la gratuité de l'existence dans ce qu'elle a toujours d'imprévisible et d'inexplicable. Plongée éblouie dans le monde du gratuit, étonnement, parfois stupéfaction devant cette rencontre avec cet Amour, soudain envahissant qui se nomme Dieu. Cet appel personnel auquel je réponds dans une confiance que je n'explique pas, cet acte de foi que je pose en ce Dieu Père qui m'envoie son Fils me parler de Lui et de moi, je le perçois comme question radicale : pourquoi moi ?

En effet ce qui étonne le plus et vraiment pose une question au jeune qui ressaisit sa foi pour la faire sienne, c'est moins qu'il croie, qu'il réponde présent à ce Dieu qui se présente à lui, mais c'est précisément que c'est à lui que ce Dieu se présente.

Pourquoi moi et pas un autre ? La non-foi du camarade pose une question plus grande que la foi en elle-même. Dans le mystère de cette relation d'élection, l'acte de foi apparaît bien comme l'expression la plus haute d'une liberté qui s'engage en réponse à une liberté qui se donne. Le saut de mon engagement est la réponse à la gratuité du don, l'un et l'autre se rejoignant dans l'inexprimable adéquat.

La prière vient tout naturellement exprimer et approfondir cette expérience. L'animateur devient de plus en plus le conseiller, les entretiens personnels prenant le relai des travaux de groupe. Il faut beaucoup de temps pour faire peu à peu découvrir et vivre que la liberté de l'amour, que la qualité de l'échange, la profondeur de la relation supposent une structure — prière personnelle, prière liturgique, sacrements — qui, loin d'être supportée comme une contrainte, sera vécue comme exigence d'un Amour qui apprendra à partager. Cet accomplissement dans le cheminement spirituel ne sera pas, certes, le fait de tous. Une retraite fermée pendant l'année de Terminale, permettra à ceux qui le désirent. de faire le point et de discerner où ils en sont. Ce temps de recueillement permettant d'abord de reprendre, de vérifier et de revivifier l'expérience propre à chacun. Ce sera plus encore le moment de mettre en place les conditions nécessaires à un bon départ au-delà des sphères sécurisantes de la vie scolaire et familiale. C'est là encore que la qualité de la structure mise en place permettra de répondre sans pusillanimité aux engagements, aux appels, aux invitations que l'Esprit adressera à chacun, dans la vie étudiante puis dans les responsabilités du travail. Seul celui qui est assez fort peut se permettre de risquer.

Une des difficultés majeures rencontrées au cours de la réflexion sur la foi vient du manque de dimension ecclésiologique. Beaucoup de jeunes prient, ont une foi personnelle vivante et vraie, mais gardent vis-à-vis de l'Eglise, comme corps structuré et lieu d'existence de leur foi, un certain sentiment d'inutilité ou du moins de non-nécessité. Ce n'est pas le lieu d'engager ici une réflexion sur les causes de telles attitudes. Nous dirons seulement qu'il faut sans cesse et à tous les âges, reprendre le soutien de la vie sacramentelle. Proposer le sacrement de Réconciliation et le sacrement de l'Eucharistie, avec régularité, comme les lieux normaux de rencontre avec Jésus-Christ.

L'EUCARISTIE est perçue comme structurant l'Eglise, en tant que lieu de rassemblement de la communauté des frères autour du banquet d'action et de grâces, rendu possible par le sacrifice du Premier-Né, liberté offerte... « Ma vie, nul ne la prend, c'est Moi qui la donne ». C'est parce que le Fils est allé jusqu'au bout des exigences de son Amour, que je suis habité par l'Esprit ainsi libéré par le don, permettant de me donner à mon tour, à Celui qui s'offre à moi.

Trouver ainsi la structure même de son être-chrétien, dans le mystère pascal . actualisé dans l'Eucharistie, n'est-ce pas proclamer que ce qui me conduit debout sur les chemins de la vie, c'est bien cette liberté totale rencontrée en Jésus-Christ ?

Au terme de la démarche, qui pouvions-nous trouver comme Maître en éducation chrétienne, sinon Jésus-Christ rappelant à l'éducateur qu'il doit sans cesse se laisser lui-même éduquer, s'il veut rester celui qui éduque, c'est-à-dire celui qui conduit vers...

Bernard GILLIBERT, s.j.

Bernard Gillibert, né en 1934. Études de philosophie et de théologie à l'Université Grégorienne (Rome), entré à la Compagnie de Jésus en 1962, ordonné prêtre en 1967. En contact avec le monde scolaire depuis 1963, tant dans l'enseignement public que dans l'enseignement privé, il a exercé ses fonctions au Liban, en Angleterre, aux États-Unis, en France (dont Saint-Louis-de-Gonzague, de 1970 à 1975). Actuellement père spirituel du second cycle, au collège Saint-François-Xavier de Vannes.

Alain QUILICI

Échec de l'enseignement, conversion de l'enseignant

L'enseignement de la foi conduit parfois à d'inexplicables échecs. Mais ceux-ci résultent de l'enjeu même de l'entreprise : éduquer une liberté suppose qu'on reconnaisse son droit de dire « non ». Ce risque, le Christ l'a pris avec l'humanité entière. C'est pourquoi l'échec à transmettre la foi fait aussi partie de la foi à transmettre.

LA pédagogie de la foi est un art difficile, un domaine où les réussites sont imperceptibles, et les résultats humainement insatisfaisants. Et comment ne pas en être affecté ? Car, il faut l'avouer, nous sommes plus touchés et blessés que nous n'osons le dire par ce que nous pouvons appeler nos échecs en matière de catéchisme, catéchèse et autres domaines similaires que nous résumerons sous l'appellation : pédagogie de la foi.

Lorsqu'on a donné le meilleur de soi-même, en temps, en préparation, en attention, et qu'au terme notre jeune interlocuteur nous affirme que rien de tout cela ne l'intéresse, nous avons en nous un fort sentiment de ratage. Il y a pire : lorsque, quelques années plus tard, ce même jeune interlocuteur déclare qu'il ne saurait être croyant avec la formation qu'il a reçue, les larmes nous viennent aux yeux. Car de toute évidence nous avons échoué. Et le perdant ce n'est pas nous, mais le Christ.

Pourtant nous avons cru, non seulement bien faire, mais faire bien. Sans ménager notre peine en sessions, rencontres diverses, bilans, retraites, nous avons adopté les méthodes les plus actives, sans pour autant renoncer à un véritable enseignement. Nous avons fait sans cesse référence au texte même de l'Évangile, comptant (secrètement) sur l'efficacité et le dynamisme intérieur de cette parole qui est la Parole ! Et voilà que nous ne récoltons qu'amertume et incompréhension. Nous voici plus seuls après qu'avant. Ces enfants, ces jeunes que nous avons tant aimés et dont nous avons la quasi-certitude que « bien pris » et « bien formés », ils seraient de « bons chrétiens », armés d'une foi vive et animés d'une charité active, voilà que nous devons constater que nous les avons perdus.

Nous envoyons le Seigneur de pouvoir dire : « J'ai veillé, et aucun d'eux ne s'est perdu (hormis un seul...) » (Jean 17, 12). Rien de tel pour nous. Nous avons au

contraire le sentiment d'avoir bien mal communiqué ce feu qui nous habite. Il n'a transmis ni chaleur, ni lumière. Nous restons avec notre trésor dont nul ne veut. La source de vie coule pour rien. Le pain lui-même est délaissé et autour de la table de famille nous comptons les places vides. Cette situation, qui dépasse notre stricte expérience personnelle tant elle est commune, ne nous laisse pas insensibles. Elle nous affecte au contraire très profondément, que nous soyons prédicateur, catéchiste, parent ou tout autre pédagogue de la foi. Et combien y résistent ?

Oui, nous en sommes affectés ! Et pourtant ! Ces difficultés sont-elles si inattendues en un pareil domaine ? Et n'étions-nous pas avertis ? Ne savions-nous pas que la Parole du Christ est une proposition libre faite à une liberté ? Le semeur doit-il se décourager et se désoler sur lui-même sous prétexte que sa semence qui est bonne tombe sur des terrains plus ou moins réceptifs ?

Et puis, que serait une adhésion sans la permission de dire non ? Que serait une liberté qui ne pourrait qu'acquiescer ? Autant de questions dont nous connaissons la réponse par cœur, sur lesquelles nous sommes absolument d'accord. Et malgré cela nous remachons notre déception, et nous n'arrivons pas à nous résoudre à cette permission de dire non, qui fait toute la noblesse de l'homme, y compris de l'enfant du catéchisme, du jeune de l'aumônerie et de l'élève de l'école chrétienne.

Plus profondément, n'avons-nous pas du mal à admettre que ce refus de croire soit légitime ? Non que nous le trouvions illégitime, mais parce qu'il nous est insupportable, pénible à accepter, écrasant à assumer ? Il faut reconnaître (et sans parler de motivations psychologiques ou sociales invouables) que le refus de suivre le Christ est si opposé à ce qui fait notre vie, notre vraie joie, que nous n'arrivons jamais tout à fait à comprendre qu'on puisse ainsi tourner le dos à la beauté et à la bonté. Nous savons parfaitement, en théorie, que sans liberté de choisir, toute proposition de foi n'est qu'une pipée. Rien pourtant n'est plus redoutable à affronter que ce genre d'évidence.

Et il est bon de se rappeler, surtout en ces temps où notre propre foi est mise à rude épreuve et menacée sans cesse d'être coulée, ce qui est une rengaine du Message Révélé :

« Si le Seigneur ne bâtit la maison, en vain peinent les bâtisseurs... Vanité de vous lever matin, de retarder votre coucher, mangeant le pain de douleurs, quand Lui comble son bien-aimé qui dort » (Psaume 127).

Ce que le Seigneur commente en disant : « Sans moi, vous ne pouvez rien faire ! » (Jean 15, 5).

Le bon pédagogue de la foi

Un bon catéchiste est un serviteur fidèle qui veille, attendant le retour de son Maître (Luc 12, 36). Il se préoccupe avant toute chose de ranimer la flamme de sa propre persévérance (Luc 12, 41).¹¹ S'efforce de ne pas oublier qu'il n'est qu'un intendant, gardien-responsable du bien de son Maître (Luc 19, 13) qui lui a de surcroît « donné sa parole », mais il n'est pas propriétaire de ce bien-là. Il propose. Il suggère. Il gère pour un temps, et se prépare à disparaître, tel Jean-Baptiste, dès que le Sauveur paraît. Il n'est pas chargé de faire la réponse, à la place de ceux que la Parole interroge. Il ne sera pas jugé au nombre des « bon-

nes » réponses (*Ézéchiel* 33, 9). Il doit même apprendre à ne pas se juger même sur ce critère d'efficacité qui n'est pas un critère du Royaume (*Matthieu* 5, 11s.).

Le bon catéchiste, le bon pédagogue de la foi doit apprendre avant tout à rester à sa place. Il n'est ni la semence, ni la terre, ni la pluie (1 *Corinthiens* 3, 7-8). Il n'a pas plus mis la main à la charrue pour retourner en arrière que pour obtenir des résultats (*Jean* 4, 38). Autrement dit, s'il ne doit jamais cesser d'annoncer la parole de l'Évangile, s'il ne doit jamais se décourager au point de se taire, il ne doit pas non plus escompter de résultats, ou se culpabiliser devant l'absence de réponses, ou soupçonner de « mauvaise foi » ceux qui ne donnent pas la réponse qu'il espérait. La paix intérieure qu'il a reçue du Sauveur lui permet d'accueillir toute réponse vraiment libre.

Il fut un temps sans doute, et naguère, où la catéchèse pouvait être ce qu'elle doit être : une explication du mystère chrétien à un public de fidèles qui croit, qui vit de cette foi, qui célèbre dans la liturgie et qui « cherche à comprendre ». Aujourd'hui, sauf exception, le catéchisme n'est plus une catéchèse, mais purement et simplement une première annonce de la foi, la première vraie proposition de foi que recevra cet enfant, ou cet adolescent, parfois poussé par ses parents, plus rarement soutenu par eux. Cette annonce le met devant un choix à faire. Et il choisira effectivement, parfois avec héroïsme dans des pressions sociales et psychologiques qu'il ne faut pas minimiser, qu'elles soient dans le sens d'un refus de croire ou dans le sens d'une contrainte à croire.

Bien sûr pour les catéchistes il est tentant de faire comme si... ! Comme si c'était acquis d'avance, comme si on ne pouvait pas ne pas adhérer d'enthousiasme à la foi chrétienne, comme si un refus de croire n'était imputable qu'à la mauvaise volonté, etc. Voilà une tentation à laquelle il faut résister. Le respect de la réponse, et donc de la réponse quelle qu'elle soit, devrait être le *b*, *a*, *ba* de la pédagogie de la foi, comme l'enseignant par ailleurs le bon sens et l'expérience.

Si l'enfant a l'âge de raison, s'il peut pécher gravement, à plus forte raison peut-il faire un acte de foi, confesser le Christ Sauveur, et vivre une réelle et profonde expérience spirituelle. Il faut admettre le choix contraire, quoiqu'il en coûte. Et il en coûte aux parents, comme il en coûte aux catéchistes et aux témoins ! Il faut s'y préparer, et d'une préparation au plus profond de notre propre, foi, comme de notre équilibre personnel. Cette préparation doit se faire avant toute autre, à l'école du Christ. Son expérience précède la nôtre. Ici également se vérifie qu'il en est du serviteur comme du Maître.

L'expérience du Sauveur

Quel échec que sa prédication ! Combien de fois, de son propre aveu, n'a-t-il tenté de rassembler les enfants de Jérusalem comme une poule rassemble ses poussins sous ses ailes, mais en vain ? (*Matthieu* 23, 27). Avec quelle inquiétude ne se demande-t-il pas si le Fils de l'homme trouvera encore la foi à son Retour ? (*Luc* 18, 8). Avec quelle douleur ne constate-t-il pas que la foule l'abandonne en haussant les épaules après son discours sur le pain de vie à Capharnaüm (*Jean* 6, 66) ? Quelle vivacité dans sa réplique aux Juifs qui veulent voir un signe, comme si la foi en question pouvait découler de la vue d'un signe contraignant (*Matthieu* 12, 38) ! Et quelle tristesse dans son ton lorsqu'il répond à Philippe qui veut voir le Père, manifestant par sa requête qu'il n'avait rien compris ! (*Jean* 14, 8).

Le prophète est un homme déçu, même si en son cœur il est comblé. Lorsqu'il réfléchit à sa mission, devant le splendide échec de sa prédication, il ne peut que constater : « Les gens se disent les uns aux autres : " Venez donc écouter cette parole... " ». Ils viennent en foule, ils écoutent, ils admirent. Mais cette parole ne les fait changer en rien. Et le prophète : « Voici, tu es pour eux comme un chant d'amour, agréablement chanté, bien accompagné de musique. Ils écoutent, mais n'en font rien » (*Ézéchiel* 33, 30-32).

L'attitude du Christ devrait nous être une inoubliable leçon. Comme le Père, qui crée l'homme à son image, il respecte infiniment ceux à qui il s'adresse. Quoiqu'il soit, et on ne saurait davantage, habité par sa Parole, et persuadé que cette parole donne la Vie, il ne contraint personne ; jamais il ne laisse entendre que la réponse doive obligatoirement être un acte de foi. Les miracles eux-mêmes, qui auraient pu être de si admirables moyens de persuasion, il commande qu'on n'en parle pas ; on peut si facilement se tromper, et il s'agit de bien autre chose que de « manger du pain et être rassasié » (*Jean* 6, 26-29). Alors, à la foule qui lui demande ce qu'il faut faire, Jésus répond clairement : « ... croire en Celui que le Père a envoyé ». Or, précisément c'est ce que la foule refuse de faire : « Ce langage est dur ; qui peut l'entendre ? » (*Jean* 6, 60). Elle use de son droit à refuser cette Parole. Elle abandonne. Elle reste libre, ne s'engage pas. Ni la multiplication des pains, ni le merveilleux discours sur le pain de Vie n'ont suffi pour la convaincre. Le Seigneur ne fait rien pour la retenir. Tout juste s'il constate : « Il en est parmi vous qui ne croient pas ! » (6,64), Lui le Sauveur et le Maître, Lui la Parole en personne, Lui qui révèle sans intermédiaire les Mystères cachés en Dieu depuis la fondation du monde (*Matthieu* 13, 35). Voilà qui remet à leur juste place nos prétentions catéchétiques et nos impatiences apostoliques.

Et la douleur cuisante de nos échecs n'est rien sans doute à côté de celle de Jésus : « ... à la vue de la ville, Jésus pleura sur elle : " Ah ! si en ce jour tu avais compris, toi aussi, le message de paix ! Mais non, il est demeuré caché à tes yeux... " » (*Luc* 19, 41).

Cette expérience du Sauveur qui est aussi notre expérience, l'apôtre Jean la résume dès le début de son évangile quand il parle de la lumière venue dans le monde et que le monde ne reçoit pas. « Il est venu chez les siens et les siens ne l'ont pas accueilli » (*Jean* 1, 11).

Il est vraiment venu. Nous pouvons l'attester. Le monde l'a refusé. Et c'est son droit. Nous comprenons ici que les serviteurs que nous sommes ne sont pas meilleurs que leur Maître. Nous étions avertis. Il est étonnant que nous nous en étonnions encore : « Rappelez-vous la parole que je vous ai dite : le serviteur n'est pas plus grand que son Maître. S'ils m'ont persécuté, vous aussi ils vous persécuteront... » (*Jean* 15, 20 ; voir aussi *Matthieu* 10, 24). Il est plus étonnant encore que nous ne comprenions, ni n'acceptions cette inaliénable possibilité de refuser de croire chez les enfants, alors que nous leur reconnaissons l'âge de raison, c'est-à-dire l'âge du libre choix possible. Notre mauvais comportement est souvent illogique. Il est parfois coupable.

L'authentique pédagogue de la foi ne doit-il pas avoir, avant tout, cette certitude qu'il ne pourra jamais répondre à la place de celui qu'il invite à la foi ? Il doit le savoir. Il doit l'accepter. Il ne doit pas en être affecté en dehors de cette zone de nous-mêmes qui, au plus intime, « com-pâtit » avec le Seigneur, conspué, bafoué, contesté, couvert de bave. Cette souffrance n'est pas d'ordre psychologique. Elle affecte le « cœur », elle fait communier à la dérélition du Christ.

Mais elle ne doit pas rendre stratège pour autant, en vue d'améliorer les méthodes pour un meilleur rendement, car en ce domaine le pédagogue sera toujours démuné et faible (*1 Corinthiens 2, 1*).

FINALEMENT, se rappelant que « nul ne peut venir à moi, si cela ne lui a pas été donné par le Père » (*Jean 6, 65*), le catéchiste, le père et la mère de famille, le prédicateur apprennent du Christ lui-même qu'ils doivent autant, sinon plus, prier que parler. Ils assurent devant le Père une permanence de prière pour ceux auxquels ils s'adressent. L'annonce elle-même de la Parole relève plus de la manifestation de la Gloire que de l'instruction. La tâche du pédagogue de la foi commence dans le secret de sa chambre, où il prie le Père et lui confie ses auditeurs, et elle s'y achève dans un acte d'abandon à la Volonté du Père qui sait mieux que nous ce qui est bon pour nous (*Matthieu 6, 32-33*). Tout ce que le pédagogue de la foi peut demander, c'est que se réalisent toujours à nouveau les signes messianiques : que les yeux s'ouvrent sur les merveilles de Dieu, que les oreilles soient démurées, que les langues se délient, que les cœurs de pierre se changent en cœurs de chair, que tout le corps se mette en mouvement et que la bonne nouvelle soit encore et toujours annoncée aux pauvres. Prier pour que le Messie soit manifesté. Prier pour que la Volonté du Père soit faite sur la terre comme au ciel. Et à la grâce de Dieu ! Le geste du semeur est beau, parce qu'il abandonne la semence à la terre.

Le problème de la pédagogie de la foi n'est pas un problème de méthode (ce serait si facile !), mais un problème de conversion des pédagogues. Il n'y a qu'une école et nous n'avons qu'un Maître.

frère Alain QUILICI, o.p.

Alain Quilici, né à Auch (Gers) en 1936. Entre dans l'Ordre dominicain en 1957. Prêtre en 1964. Aumônier universitaire et catéchète pendant dix ans. Maître des novices et chargé de l'accueil au couvent de Toulouse.

**Les ouvrages parus dans la collection « Communio »
sont disponibles chez votre libraire**

A défaut : chez les libraires où la revue est en dépôt (voir page 51)

Dossier

Maurice Clavel : un rappel

Communio doit en France beaucoup, et même un peu plus, à la personne de Maurice Clavel, et aux écrits où elle se consignait. Il y eut certes des collaborations (« Qui t'a fait homme ? », [conférence à Notre-Dame, le 30 novembre 1975, publiée en janvier 1976, tome 1, n° 3](#), et l'entretien accordé à P.-Ph. Druet et M. Costantini, paru en [mars 1978, tome III, n° 2](#)), des rencontres personnelles aussi. Mais les unes et les autres n'auraient rien été, si une convergence de fond ne les avait motivées. Cette convergence — le Christ constitue la vérité de l'homme, et permet, mieux : exige une réinterprétation de toutes choses à partir de Lui —, cinq témoignages tenteront, ici, de la dire.

André Frossard, l'ami à plusieurs titres, et le **Père H. Caffarel**, le prêtre, se portent témoins, autant qu'il se peut et se doit, de la « conversion », dont ils furent les proches. **Pierre-Philippe Druet** et **Jean-Luc Marion**, comme jeunes (encore) philosophes, tiennent à souligner le sérieux conceptuel d'une pensée dont l'élan et la fougue ne doivent pas faire croire qu'elle s'épuisait en polémiques de l'instant. Enfin, évêque de l'Eglise qu'il a tant aimée, au point de la réprimander et de lui demander de se convertir, comme lui-même sans cesse se le demandait, **Mgr Daniel Pézeril** donne à Maurice Clavel une manière de paix ultime — sa place reconnue dans l'Eglise, et, sans doute, dans l'éternité.

Il nous reste, à nous tous, catholiques en France et ailleurs, à ne pas laisser s'éteindre les derniers échos de cette voix sans que d'autres ne reprennent sa querelle, qui ne fut jamais petite, et ne fassent entendre sa foi, qui jamais n'eut peur.

Une joie qui n'est pas finie

RIEN n'est plus facile que de se tromper sur Maurice Clavel. Il s'y est trompé lui-même plusieurs fois. En 1940, par exemple, il s'est cru pétainiste (il a souvent confessé loyalement cette méprise), alors qu'il était gaulliste, les vertus qu'il accordait au maréchal revenant au général et Vichy n'étant qu'une erreur d'adresse. Après la guerre et quelques escapades idéologiques, il s'est cru communiste et, si mes souvenirs sont exacts, il adhéra même au parti plusieurs jours de suite. Trois, me semble-t-il. L'erreur, chez lui, ne pouvait pas durer. Il s'est imaginé beaucoup plus longtemps qu'il était athée, ou agnostique. A vrai dire il l'a cru jusqu'au jour où il s'est rendu compte qu'il était chrétien. L'avait-il toujours été sans le savoir ? Je le suppose à divers indices dont son incapacité

absolue à résister au vrai n'était pas le moins probant. On a beaucoup parlé de sa conversion, que l'on a voulue « foudroyante » par souci décoratif, pour mieux accorder l'épisode à l'idée que l'on se faisait de son personnage. En réalité, son retour à la foi a été lent, douloureux, dépourvu de sensations agréables et spectaculaires, plus proche du travail de l'accouchement que des émotions du coup de foudre. La lumière lui est venue au bout d'un interminable tunnel, au fin fond d'une effrayante dépression où, disait-il, incapable de comprendre ce qui lui arrivait, « il soignait Dieu avec des tranquillisants ». On pourrait dire — autre image — qu'il a failli se noyer dans la rivière de ses songes et qu'il s'est aperçu, en refaisant miraculeusement surface, que cette rivière était le Jourdain. Sa conversion a ressemblé à un baptême par immersion totale — et prolongée jusqu'à la suffocation. Ce genre de débat où l'on se débat convenait aussi bien et peut être encore mieux à son tempérament qu'une rencontre inopinée.

Cet événement considérable et qui est à l'origine de ses plus beaux livres, dont l'influence sur nombre d'intellectuels est évidente aujourd'hui, se situe aux alentours de 1965 (ah, la piètre mémoire que j'ai !). À l'époque, nous nous voyions plus souvent que sous la IV^e République, de Gaulle nous ayant rapprochés. Il y eut cependant un assez long intervalle dans nos relations, dû à la dépression que j'ai dite. Quand il revint me voir à sa sortie du tunnel, ou de la rivière — en fait, de l'hôpital —, il avait changé. Oh, c'était toujours le même Clavel généreux et fertile en discours, mais il y avait en lui quelque chose de grave, d'humble et de fragile comme une petite lumière que l'on protège avec la main contre le vent, et qui était sa joie. Une joie toute nouvelle, surprenante, à laquelle il me donnait l'impression d'à peine oser croire. La suite est connue. La fin aussi, qui n'est qu'un commencement pour lui, et pour son œuvre.

André FROSSARD

Clavel, l'adorateur

JE viens de vivre des minutes émouvantes en lisant d'affilée, pour la première fois, les quelques quinze dédicaces manuscrites inscrites à la première page des livres de Maurice Clavel. « A mon père, son fils encore bien indigne et enténébré, Maurice ». « Que vous dire d'autre, surtout au début de ce livre, que " Père ! "Vôtre, Maurice ». « Pour le Père Caffarel dans l'espoir tremblant qu'il voudra bien approuver ce dur combat, Son fils plus que jamais, Maurice ». C'est au nom de cette paternité que je tiens à publier ces brèves notes sur la conversion de Clavel. On n'a pas fini de disputer de ses actions et de ses paroles, mais je souhaiterais qu'on ne se méprenne pas sur son identité spirituelle.

Que de fois, ces jours-ci, la question m'est posée : « Vous qui avez été le témoin de la rencontre de Maurice Clavel avec Dieu, que pouvez-vous dire de cette heure décisive, dont on pressent bien qu'elle explique les quinze dernières années de sa vie ? ». Il est bien vrai que la destinée spirituelle d'un appelé de Dieu est inscrite dans les replis de sa conversion. Mais qui peut dire la rencontre d'un homme avec Dieu ? L'intéressé lui-même, qu'en sait-il ? « Dieu est ! Dieu est Dieu ! Dieu est Amour ! », nous a crié Maurice Clavel. Rien à ajouter. Le

reste est mystère. Si l'on veut cependant tenter une approche, de l'extérieur, qu'on tienne compte de la recommandation adressée à Moïse devant le Buisson ardent : « Ôte tes sandales, la terre que tu foules est une terre sainte ».

Ce n'est pas Maurice Clavel qui a trouvé Dieu. Il rusait pour lui échapper, pour ne pas laisser émerger à la conscience claire la voix au fond de son être de Quelqu'un. (Quand plus tard il parlera du « Dieu refoulé », ce sera en connaissance de cause). L'heure venue, c'est Dieu qui a trouvé celui qu'il accompagnait de sa sollicitude patiente et vigilante depuis de longues années — non sans le laisser glisser jusqu'à l'extrême détresse, physique, psychique, morale. Il fallait que Maurice Clavel perdît toute foi en lui-même pour accepter la main tendue de cet Autre. Pédagogie de l'amour divin avec ceux qu'il poursuit — toujours la même et chaque fois nouvelle — dont le prêtre est le confident, jamais blasé.

En arrivant chez moi, un certain jour de 1964, Maurice Clavel m'expliqua la raison de sa visite. Tour à tour, deux psychiatres lui avaient conseillé, en désespoir de cause, de voir un prêtre. « Je viens à vous sans conviction », m'avoua-t-il d'emblée.

En face de moi, un homme en ruine, un nageur que le tourbillon va happer. Les minutes étaient comptées. Il s'acharnait à repousser et à briser les planches de salut qui s'offraient à lui. Pas question d'argumenter. Non plus que de présenter quelques vérités partielles. Le feu ou rien. L'absolu de Dieu. L'amour fou de Dieu. Le Seigneur, ton Dieu, est un feu dévorant, un Dieu jaloux » (Deutéronome 4). Maurice Clavel consentit au feu. Plus tard il aimera citer Jérémie : « Tu m'as séduit, Seigneur, et je me suis laissé séduire tu as été le plus fort » (Jérémie 20). Il ne fut pas terrassé comme Saul de Tarse. Ni éclairs, ni tonnerre. Ni transes, ni extase. L'infinie douceur de Dieu enveloppa et investit le cœur d'un pauvre enfant perdu. Aussitôt guéri du goût de la mort, Maurice pleura longuement... Je pensais à Pascal : « Pleurs de joie ». Les siens n'étaient pas tout à fait de joie, il s'y mêlait ce que les chrétiens d'Orient appellent « penthos », la componction. Les larmes de ses yeux lavaient son cœur. Me revenait en mémoire le verset du Psaume 51 : « D'un cœur brisé, broyé, l'Éternel n'a pas de mépris ». Et encore : « Rends-moi la joie de ton salut, assure en moi un esprit magnanime, aux pécheurs j'enseignerai tes voies ».

Au moment de me quitter, Maurice incliné, timide (car ce colosse était un timide), me demanda : « Mon Père, n'auriez-vous pas encore quelque chose à me donner ? ». Voyant que je ne saisisais pas sa pensée, il précisa à mi-voix, pudiquement : « Une petite bénédiction... ».

Entre lui et moi venait de se nouer cette relation souvent mentionnée dans l'ancienne littérature chrétienne : la paternité spirituelle. Saint Paul, le premier, en parle explicitement aux Corinthiens convertis : « Vous n'avez pas plusieurs pères, c'est moi qui vous ai engendrés dans le Christ Jésus » (1 Corinthiens 4, 15). Un jour l'apôtre du Seigneur perçoit qu'un flot de vie le traverse, et fait surgir un enfant de Dieu. Les événements nombreux et variés qui marquent les années suivantes ne purent altérer cette relation primordiale. Une amitié peut se dénouer, une paternité ne se peut nier. Non seulement Maurice ne songeait pas à la nier, mais il la protégeait jalousement, y recourant comme à la nécessaire référence. Certes, il n'était pas un enfant de chœur demandant à son curé que penser et que faire ! Mais il lui importait vitalemment de retrouver régulièrement le témoin de ce jour où, pour employer une expression biblique, il fut « changé en un autre homme » (1 Samuel 10). Comment oublierais-je jamais l'intonation, unique, de sa voix chaleureuse : « Mon Père... » ?

Deux jours après sa première visite, Maurice me rapporta les œuvres de saint Jean de la Croix que je lui avais prêtées pour qu'il écoutât un familier de la transcendance divine. Il entra mal dans cette pensée qu'il trouvait « trop scolastique ». Je lui passai alors le court et pénétrant essai de Paul Cochois, Bérulle, que j'étais en train de lire. La doctrine de ce cardinal du XVII^e siècle, grand seigneur de la spiritualité « théocentrique », le conquit, le conforta, le confirma. Il voulut en savoir davantage. Je lui prêtai les six premiers volumes de l'Histoire littéraire du sentiment religieux en France de l'abbé Bremond. Il les lut sans désemparer.

AU cours des semaines — et des années — qui suivirent, Maurice fit large place à la prière. Il s'exposait chaque jour, longuement, au regard de Dieu. Qui aurait pénétré dans sa prière aurait saisi le mystère de sa vie et de l'exceptionnel retentissement, peu explicable autrement, que sa parole trouva au cœur de tant d'êtres variés, de l'étudiant paumé au philosophe chevronné. Mais la prière, rencontre renouvelée de la personne humaine avec la Personne divine, est un sanctuaire inviolable. Il faut nous résigner à ne pouvoir franchir le seuil.

Maurice Clavel avait rencontré plus grand que soi, l'Absolument-grand. Son cœur, son intelligence, sa liberté s'étaient prosternés. Et resteront prosternés. À ceux qui ne connaissent de lui que l'homme envahissant le petit écran, submergeant ses interlocuteurs de sa fougue verbale, je n'hésite pas à dire que l'humilité fut la note dominante de sa personnalité spirituelle. Humilité ontologique : non pas une disposition psychologique, non pas une quelconque vertu morale mais, au niveau de l'être profond, une reddition, un consentement à Dieu, sans clause. Cette humilité, on pourrait aussi bien, ou mieux encore, l'appeler adoration. Oui, Clavel, un adorateur du Dieu vivant.

On a ironisé : « Il joue les prophètes ». Non, Clavel ne joue jamais. Conquis par Dieu, il ne peut pas ne pas dire Dieu — mais, c'est vrai, faire abstraction de ses dons d'homme de théâtre lui est impossible. Dans sa voix on retrouvait parfois les accents d'Amos, le prophète rugissant au nom de l'Éternel : « Je hais, je méprise vos fêtes ! Que le droit coule comme l'eau, et la justice comme un torrent intarissable » (Amos 5). Certes, toutes les colères de Clavel ne furent pas saintes — il arrivait que sa passion de l'absolu se trompât d'objet —, mais elles ne furent jamais basses.

Le vrai Clavel, cet homme accroupi au fond d'une émouvante chapelle romaine, sur la colline de Vézelay, à quelques centaines de mètres de la basilique, un étranger l'aurait pris pour un pauvre attendant l'aumône. De fait, c'était bien un pauvre, un mendiant de Dieu. Il venait quotidiennement (sauf empêchement) quêter le « pain vivant » que dispense l'Eglise à ses enfants.

Il l'aimait, cette Eglise. D'un amour ombrageux. Malheur aux clercs dont il estimait — à tort plus d'une fois — qu'ils adultéraient le message du Christ ! Pour mieux servir l'Eglise, il voulait la connaître mieux, raison pour laquelle il allait s'engager dans la fréquentation des Pères de l'Eglise. Au début de mai, il devait rencontrer chez moi un de nos grands patrologues et l'interroger sur l'itinéraire à suivre.

Ce fut Dieu qui décida de l'itinéraire.

Henri CAFFAREL

La symphonie continuée

LA voix de Maurice Clavel, grondante et si volontiers grondeuse, ne retentira plus « en direct ». N'en subsistent que des enregistrements, qui laissent, à les réentendre, une impression de bavardage. C'est que le faciès et le geste du chef d'orchestre apparaissent vains ou grotesques hors de la symphonie jouée. En parlant, — et Dieu sait s'il pouvait parler ! — Clavel œuvrait, opérait, travaillait, jouait de l'instrument qu'était sa parole : homme de la parole avant tout, dans son théâtre comme dans ses romans aux dialogues envahissants ou dans ses essais dictés au magnétophone. Aujourd'hui manquent à ces paroles l'incandescence du présent et la flamme d'une âme en travail.

Car Clavel parlait comme le musicien compose et joue : en organisant, entre deux silences, des sons qui partagent un autre silence et le font chanter. Paradoxe de la discursivité comme de la musique, il faut parler pour évoquer ce qui ne se peut dire, il faut user de sons pour rendre vivant et actif le silence. La partition nous reste, certes, mais à jouer et non à lire.

Tout n'est pas là cependant. Car la symphonie ne meurt pas quand retentit son dernier accord. Le silence continue de vibrer à l'infini, de la modification irréversible qu'il a subie. La tonalité apparente de Clavel, c'était l'ut mineur de la Cinquième symphonie, sombre, tragique, un peu grandiloquent peut-être. Sa tonalité réelle, c'était le ré mineur de la Misse Solemnis et du Requiem de Mozart. Soit : « l'espoir véritable est l'au-delà du désespoir ». Et nous restons là, à trembler de ce prodigieux accord de ré mineur.

C'est vrai, Clavel, rien n'est « joué ». Tout est à faire, rien n'est (encore) écrit. Mais peut-être, grâce à vous, voyons-nous plus clairement ce qui est seul Réel dans le champ des possibles. Parce que vous n'avez pas voulu vous contenter de jouer. Parce que vous avez été signe de ce qui est en jeu.

Pierre-Philippe DRUET

Clavel philosophe ?

Lest peut-être trop tôt, ou trop tard, pour poser cette question. On me permettra de penser que ce n'est pas déplacé. Non pas que l'itinéraire classique des débuts (l'École et l'agrégation) suffise à la valider, ni l'ultime péripétie — d'ailleurs avortée — de la soutenance de thèse, ni même une carrière finalement très rangée de professeur de philosophie. Le devoir d'une courte amitié n'y a pas non plus grande part, encore qu'il compte. La question s'impose, me semble-t-il, d'elle-même, pour trois motifs — au sens musical du terme — que l'éclat de la polémique et les excès de la conviction n'ont pas affaiblis, même s'ils les ont rendus moins aisément recevables du public proprement philosophique. J'en risquerai, à mes périls, une formulation nette, sinon fidèle.

La fin de la philosophie d'abord. Le Ce que je crois (1975), sans aucun doute, peut et doit s'entendre comme une confession de foi ; mais cette confession intervient dans un espace théorique très précis, et sans doute plus riche que les références à la littérature immédiate ne le laissent supposer. Si la question de

l'homme se pose, c'est que, derrière les figures modernes du savoir neutre, et plus originellement, se dissimule et, tout ensemble, se révèle la mort de Dieu. Et la mort de Dieu reste une pensée sur Dieu. La mort de Dieu constitue le discours que la philosophie, parvenue à son achèvement, tient sur Dieu, aucunement une pensée de l'impossibilité de la pensée de Dieu. Conséquence : il faut interroger la philosophie symptomatiquement, non sur Dieu, mais sur elle-même, et lui demander de décliner sa propre identité, bref de se diagnostiquer elle-même. Cet auto-diagnostic critique occupe les Deux siècles chez Lucifer (1978), qui, après tout, ne citent que des textes indiscutables, tout comme le Socrate. Que la nécessité de ce travail critique sur la modernité qui s'achève en notre siècle ait été rappelée avec fracas ne lui ôte pas sa rigueur. Nous savons qu'on peut philosopher à coups de marteau, et même qu'en certains cas, seul le marteau convient.

Mais le souci essentiel de Clavel l'aurait poussé à une autre ambition, d'ailleurs à-demi réalisée, encore qu'entièrement inédite, pour l'instant. Ce souci peut se formuler, me semble-t-il, en deux questions. La première sur l'Etre. Si la métaphysique constitue un mode de la pensée de l'Etre, son estimation critique renvoie à l'Etre. Mais l'Etre lui-même en devient à son tour une question, et, peut-être, un terme à barrer. Biffer l'Etre, certes, comme l'ont fait Heidegger, Derrida et, à sa manière, Levinas. Mais de quelle croix ? Il ne faut pas trop vite lire la sentence récente — « la seule croix dont il convienne de biffer l'Etre, c'est celle du Christ » —, comme une pointe journalistique. Parce que le Christ désigne, entre autres ici mais d'abord, le don. Penser l'Etre à partir du don, non seulement n'a rien d'absurde, mais — c'est ce que du moins je tentais, en vain me semblait-il parfois, de lui insinuer — ouvre la voie royale, et la seule, qu'empruntent les plus avancés des philosophes. Et le presque ultime texte de Heidegger, Temps et Etre. En ce sens, la destruction radicale de la question de l'Etre qui vise déjà la Critique de Kant, et qu'eût parachevé l'Etre et la Croix, s'inscrit de plein droit dans les travaux de nos jours.

D'OU la dernière question : en quoi la pensée chrétienne devient-elle, dans cette réconciliation trop diplomatique, la seule pensée possible, puisque Clavel l'entendait expressément ainsi ? Par une rupture et une surdétermination : penser l'Etre à partir du don est une chose presque commune ; penser le don à partir de la Création en est une autre, infiniment moins commune. J'avais tenté de l'esquisser à la fin de l'Idole et la Distance, en un chapitre que Clavel n'avait jamais bien lu ni admis (c'était une de ses coquetteries). Mais, beaucoup plus fortement, son intention consistait en l'essai pour inscrire l'Etre, à titre d'apparence inévitable (au sens kantien), dans la césure instauratrice de la création, dont il eût constitué plus que le symptôme, le masque, et, ajoutait-il, le refus. L'Etre, ou le dépôt d'un refus : ce qui se dépose et se solidifie à partir d'un refus, l'ultime idole peut-être. Penser sans l'Etre ? Si oui, on comprend, sinon la signification, du moins la nécessité d'en venir à penser dans le Christ. Le christianisme reste impossible, par définition ; mais la nouveauté, c'est que penser autre chose et autrement le devient, chaque jour, un peu plus. D'où — à l'opposé du fidéisme dont les catholiques se firent un privilège de lui faire un reproche — l'essai, projeté, d'une « déduction transcendantale de l'homme à partir du Christ ».

Il ne m'appartient pas de porter un jugement sur ces thèses, d'autant moins que j'y trouve un terrain familier, sinon prochain. Mais il ne convient peut-être

pas de réduire à la « littérature » un effort qui, pour venir du roman et du théâtre, n'a dans son fond rien de romancé ni de théâtral. Sans doute cette esquisse philosophique porte-t-elle la marque d'une rupture franche ; mais il est des situations de rupture où le défi a sa décence, et la provocation sa convenance. A défaut d'une soutenance posthume, Clavel mérite un procès philosophique en appel. Quant à le gagner, cela ne dépend pas plus de nous que de lui.

Jean-Luc MARION

Témoin de la Vie

M AURICE CLAVEL est avant tout, en cet instant, le pauvre qu'il a voulu être. Dépouillé de tout, sauf de lui-même. Lui qui nous a répété, avec tant d'humilité vraie et d'insistance, qu'il ne pouvait prier qu'en communion avec la foule indistincte de ses frères, que c'était au milieu d'elle qu'il retrouvait son prénom de fils de Dieu, et en appelait pour être purifié et renouvelé à la supplication de l'Eglise pour chacun d'entre nous, — voici qu'il est remis à notre foi, à l'égal du plus obscur et du plus démuné des hommes.

Il accomplit ainsi sa mission. A l'exemple du Christ, le Vendredi-Saint, à cette même heure. Il n'a cessé depuis quinze ans, de dénoncer non seulement l'asservissement de l'homme aux puissances de mort, mais — ce qui était oublié — sa complicité avec elles. Il prenait ainsi la suite de Bernanos. Il lui avait fallu, avant de devenir ce témoin, traverser lui-même les pires épreuves.

Qu'il ait ainsi rencontré la plus large audience, nous le savons. Des correspondances multiples se sont établies entre nombre d'entre nous et lui-même. Et parfois de la manière la plus inattendue. Mais ce n'est point, en vérité, comme témoin de la mort qu'il a été accueilli : c'est comme témoin de la vie.

Il s'est présenté lui-même comme un miraculé de la foi. Dieu l'a connu le premier ; le Christ l'a saisi dans son extrême détresse et il a cru. Ou plutôt, il a vécu à nouveau.

C'est à partir de cette expérience de la vie qu'il est devenu si sensible aux moindres signes de notre époque, aux ruptures annonciatrices de liberté, aux commencements, à tous les commencements. Il allait d'émerveillement en émerveillement.

Ce n'est pas en ce jour que nous méconnaîtrons son message. En définitive, celui-ci se résume dans la parole prophétique qui, annonçant la Résurrection de Jésus, s'applique aussi à lui-même : ne cherchez point parmi les morts celui qui est vivant.

Mgr Daniel PÉZERIL

Les textes de Mgr Pézeril et du Père H. Caffarel ont été lus à Vézelay, le 25 avril dernier, aux obsèques de M. Clavel ; une version abrégée du texte du Père H. Caffarel est parue dans La Croix (18 mai) ; nous remercions le Père Potin de permettre à son auteur d'en donner ici la version complète.

Marc-François LACAN

Le mystère de l'enfer

La seconde mort et la fin du non-sens

En marge et complément de la précédente livraison sur le « [mystère d'iniquité](#) », nous accueillons ici une opinion libre, sur une question ouverte : l'éternité des peines de l'enfer. Seul peut-être l'amour de Dieu est éternel, qui consume finalement tout, pour le néant ou l'embrasement, soit pour la mort, soit pour la vie.

L'ENFER, dans la prédication, est passé sous silence. Pourquoi ? Faut-il en parler de nouveau ? Pourquoi et comment ? Telles sont les questions qui motivent notre réflexion. Celle-ci nous a conduit à chercher les réponses dans le Nouveau Testament et à nous demander comment interpréter les textes relatifs au mystère de l'enfer et les images qui y sont employées.

LA LIBERTÉ DE L'HOMME ET LE SENS DE SA VIE

L'homme n'a pas choisi de vivre. Mais il peut choisir comment orienter sa vie. Pour le faire, il a des questions à poser : d'où vient cette vie qui lui a été donnée ? Cette vie a-t-elle un sens ? Autrement dit, où peut-elle le mener ? Par ailleurs, l'homme a conscience qu'un désir anime sa vie, celui du bonheur. Pourquoi ce désir ? Peut-il être comblé ?

A toutes ces questions, il peut trouver des réponses dans une tradition qui se présente comme fondée sur une révélation, et dont la Bible est l'expression écrite. D'après la Bible, l'homme et le monde dans lequel il vit sont dans une relation de dépendance radicale avec Dieu ; ce nom de Dieu désigne une réalité qui n'est pas de ce monde et qui n'en dépend pas. Le mot de création signifie cette relation de dépendance qui unit le monde à Dieu. Dieu est le créateur de tout ce qui est. Rien n'existe, sinon ce qu'il crée, ce dont il veut l'existence. *L'Apocalypse* (4,11) donne de ces vérités une formule claire et dense.

A l'homme qu'il a créé, Dieu a fait un don et il lui fait une offre. Il lui a donné d'être libre, de pouvoir choisir le sens de sa vie. Il lui offre une vie nouvelle, la communion à la vie de son Créateur ; pour naître à cette vie, il doit y consentir ; il doit consentir ainsi à donner à sa vie le sens que lui donne celui qui est la source de sa vie et de sa liberté. Ce consentement est un choix libre.

L'homme peut le donner ou le refuser. Sa vie en effet a déjà une orientation vers ce bonheur qu'il désire et dont il peut avoir une expérience dans le monde où il vit maintenant. De la vie que Dieu lui offre, il n'a aucune expérience ; accueillir ce nouveau don, n'est-ce pas renoncer au premier don déjà reçu et au bonheur qui en aurait été le fruit ? On voit ce qu'implique le consentement libre que Dieu attend de l'homme : il implique une confiance en Dieu qui comporte deux aspects : la foi et l'obéissance qu'elle inspire.

Consentir à naître à une vie nouvelle, c'est croire que Dieu veut combler notre désir de bonheur par la communion à son propre bonheur. Consentir à naître à une vie nouvelle, c'est se soumettre aux exigences de cette transformation que Dieu va opérer en l'homme, c'est vouloir par notre obéissance au Père manifester notre foi en son amour qui fait de nous ses enfants.

Grâce à ce consentement, la vie de l'homme prend son vrai sens. Mais le refus de ce consentement est possible ; l'homme peut donner une autre orientation à sa vie ; il peut faire consister l'exercice de sa liberté dans l'indépendance vis-à-vis de son Créateur et de son dessein sur lui ; il peut méconnaître ce dessein d'amour et préférer chercher le bonheur dans la création.

Une telle orientation peut en effet être choisie ; mais ce choix se révélera un non-sens. D'une part, l'indépendance totale vis-à-vis de Dieu, loin d'être une condition de la liberté pour l'homme, en est la ruine, puisque Dieu est et demeure, par son action créatrice, source de la liberté humaine. D'autre part, si l'homme cherche le bonheur dans ses relations avec les créatures, il se trouvera plus ou moins dépendant d'elles, lui 'qui prétendait à l'indépendance totale, même par rapport à Dieu. Dieu seul qui lui a donné la vie peut le sauver de la mort ; les créatures ne le sauveront pas de cette mort, qui le séparera de tout ce qu'il a et de tout ce qu'il aime, de tout ce dont il attendait le bonheur.

Refuser de consentir à orienter sa vie dans le sens que lui proposait le Créateur, c'est donc, pour l'homme, condamner sa recherche du bonheur à l'échec et priver son activité de sens ; c'est aussi commettre un péché en méconnaissant l'amour du Créateur. Le péché introduit le non-sens dans la création.

L'HISTOIRE DE L'HOMME ET SON PROCÈS AVEC DIEU

Ce non-sens influe sur l'histoire. Dans l'histoire, Dieu voulait dialoguer avec l'homme ; ce dialogue aurait pu être celui de l'amour ; le péché en a fait celui d'un procès, dont la Bible nous montre les aspects divers. Elle annonce en effet le jugement qui mettra un terme à l'histoire : le pécheur y jouera le rôle d'accusé. Mais elle parle aussi de réquisitoire dressé contre Dieu par le pécheur qui accuse le Créateur de livrer sa création au mal et au malheur ; il est donc mauvais, ce créateur, à moins qu'il ne soit impuissant, ou même inexistant. Et s'il condamne les pécheurs aux souffrances sans fin de l'enfer, Dieu est accusé de dureté et même d'injustice, la peine paraissant excessive.

Nous qui croyons que Dieu est amour, amour qui donne, amour qui attend d'être accueilli librement, amour qui respecte la liberté de ceux à qui il l'a donnée, quel rôle est le nôtre dans ce procès entre Dieu et le monde ? Avons-nous à « justifier » Dieu devant ceux qui le placent en posture d'accusé, lui qui ne veut être que Sauveur des pécheurs ? Ce désir d'être les avocats de Dieu même certains croyants, à la suite de théologiens comme Origène, à nier l'enfer : Dieu, au terme de l'histoire, sauverait toutes ses créatures.

Or nous ne sommes pas les avocats de Dieu, pas plus que Dieu ne peut être mis en accusation ; nous sommes appelés à être les témoins de la « vérité », de cette vérité que Jésus est venu nous révéler et dont il est le premier témoin : Dieu est amour. C'est notre foi en cet amour, et la fidélité aux exigences de cet amour qui constitue notre témoignage.

Mais tout ce que Jésus révèle est destiné à mieux nous faire connaître l'amour qui nous appelle et le chemin à suivre pour répondre à son appel ; tous les éléments de la révélation doivent contribuer à nous manifester le dessein de salut qui donne à l'histoire son sens, et à stimuler notre volonté de coopérer à l'accomplissement de ce dessein en nous et en tous les hommes.

Nous avons donc à prendre conscience du mystère de l'enfer. Comme d'un élément de la révélation, que nous avons à croire pour mieux connaître le mystère du salut, pour mieux l'accueillir et pour mieux en témoigner.

Élément de la révélation, le mystère de l'enfer ne peut être présenté qu'en relation avec les autres éléments qui nous permettent d'entrer dans le mystère central de Jésus Christ, le Fils de Dieu. Seule, l'attention à cette relation entre l'enfer et les mystères de la création, du péché du monde et de l'accomplissement du salut des hommes dans le Royaume de Dieu, nous permettra de discerner le sens des paroles et des images employées dans l'Écriture pour révéler l'enfer.

UNE PAROLE DE JÉSUS SUR LE JOUR DU DISCERNEMENT DES HOMMES

La page de l'*Évangile de Matthieu* sur la venue du Fils de l'Homme et sur le discernement des sauvés et des damnés nous fait entendre Jésus ; il parle de l'enfer, en le mettant précisément en relation avec les mystères que nous venons d'évoquer. Sa parole est claire, et elle est imagée. Les images sont destinées à évoquer un mystère, non à être prises à la lettre. Pour les interpréter, nous aurons à faire appel à d'autres textes. Relions d'abord l'ensemble du discours de Jésus.

Jésus annonce qu'un jour viendra où sera manifestée la gloire du Fils de l'homme (25,31), ce Fils de l'homme dont parlait Daniel et dont le nom est employé par Jésus pour se désigner lui-même (*Daniel* 7, 13-14 ; *Matthieu* 26, 64 ; *Marc* 14, 62). En ce jour sera inauguré ce Règne éternel qui sera celui du Fils de l'Homme et des saints du Très Haut, selon la vision de *Daniel* (7,14-22-27).

En ce jour finira l'histoire, le temps du choix en face de l'offre de Dieu aux hommes ; en ce jour, le choix des hommes produira son effet et sera le fondement d'une séparation entre eux ; à leur choix, répondra une parole du Fils de l'Homme, qui sera différente selon le sens qu'ils auront donné à leur vie.

Parole de salut pour les uns. Parole de condamnation pour les autres. Les uns entendront leur Sauveur ; les autres leur Juge. Aux premiers, Jésus dira : « Bénis de mon Père, venez ; recevez en partage le Royaume qui a été préparé pour vous dès la création du monde » (*Matthieu* 25, 34). Ceux-là ne sont pas jugés ; ils sont justes, parce qu'ils ont cru en l'amour du Père, en le Sauveur envoyé par le Père ; et le signe de la vérité de leur foi a été leur fidélité au commandement du Sauveur, qui était l'expression de l'exigence du Père et de son amour. C'est ce que nous lisons en saint Jean : « Dieu a tant aimé le monde qu'il a donné son Fils, son unique, pour que tout homme qui croit en lui ne périsse pas, mais ait la vie éternelle, ...et pour que le monde soit sauvé par lui. Qui croit en lui n'est pas

jugé » (*Jean* 3, 16-18). A quel signe se reconnaît celui qui croit ? « Aimez-vous les uns les autres, comme je vous ai aimés. A ce signe, tous vous reconnaîtrez pour mes disciples » (*Jean* 13, 34-35). De même, chez saint Matthieu, les justes que le Père bénit sont ceux qui ont aimé leurs frères ; ils héritent du Royaume en vue duquel ils ont été créés, du Royaume en qui la création trouve son accomplissement.

LE MYSTÈRE DE L'ENFER

Mais il y a les pécheurs, ceux qui ont refusé de croire à celui que Dieu leur envoyait pour leur révéler son amour, pour leur communiquer cet amour et pour leur donner ainsi d'en être les témoins ; car le péché du monde, le péché fondamental, c'est ce refus de croire. De ce péché, Jésus annonce que l'Esprit convaincra le monde ; le monde en effet est pécheur, parce qu'il ne croit pas en Jésus (*Jean* 16, 8-9). Fermés à l'amour de Dieu, les pécheurs restent fermés à leurs frères, refermés sur eux-mêmes, s'enfermant dans un monde dont ils sont le centre. À ceux-là, que dit Jésus ? « Allez loin de moi, maudits, au feu éternel qui a été préparé pour le diable et pour ses anges » (*Matthieu* 25, 41).

Voilà le mystère de l'enfer. Il n'est pas lié à la création, mais au péché, à ce refus de l'amour de Dieu qui apparaît avec le diable et qui introduit dans la création le non-sens. Le pécheur, comme le diable, n'existe que par la volonté de l'amour créateur ; mais il refuse de demeurer dépendant de cette source de son être et de sa liberté ; il refuse, par le fait même, le nouveau don que Dieu lui offre et qui le rendrait encore plus dépendant de lui, le don d'une vie nouvelle qui ferait de lui un fils de Dieu. Le pécheur ne veut pas consentir à la relation qui l'unit au Créateur, et à la dépendance qu'elle implique ; il rejette sa condition de créature et veut être « comme Dieu » dont la liberté est absolue.

L'enfer apparaît comme l'effet du péché lui-même et comme le châtement dont le pécheur lui-même est l'artisan. Par son jugement, Dieu manifeste son respect de la liberté humaine : il laisse le choix du pécheur produire son fruit de mort. Celui qui rejette la relation avec Dieu, qui fonde son existence, oriente sa vie vers le néant ; son châtement est d'y aller. « Allez loin de moi, maudits » ne veut pas dire autre chose ; Dieu est présent à sa créature, où qu'elle soit ; pour elle, être loin de lui, c'est ne plus être. C'est aussi ce que signifie l'image des « ténèbres extérieures », des ténèbres où vont ceux qui sont jetés « dehors », là où Dieu ne règne pas. Il n'y a pas de lieu où Dieu ne soit présent, ni que sa présence n'illumine pas. Les « ténèbres extérieures », c'est le néant.

Mais dans la parole adressée aux damnés, il y a une image qui est employée, celle du feu ; et ce feu est dit éternel (*Matthieu* 25, 41). Que signifie cette image ? Il est aussi question, à la dernière phrase du discours, d'un « châtement éternel », opposé à la vie éternelle donnée aux justes (*Matthieu* 25, 46). Ce châtement désigne-t-il autre chose que le néant où va celui qui a voulu se séparer absolument de Dieu, en refusant toute dépendance par rapport à son Créateur ?

L'ENFER ET LE FEU ÉTERNEL

Les images bibliques liées au châtement du pécheur, à ce châtement désigné par le mot d'enfer, ont été interprétées habituellement de façon littérale. Qu'il

s'agisse du feu qui ne s'éteint pas, ou du ver qui ne meurt pas (*Matthieu* 3, 12 ; *Marc* 9, 43, 48 ; *Luc* 3, 17), qu'il s'agisse de la « géhenne » ou de la fournaise de feu, dont le feu est dit éternel (*Matthieu* 5, 22 ; 13, 42-50 ; 18, 8-9), on a interprété ces images de telle sorte que l'enfer est apparu comme un lieu de souffrances, et comme un lieu où le damné est la proie de souffrances qui n'ont pas de fin ; le châtement y est « interminable », ce mot étant considéré comme synonyme du mot : éternel. L'enfer serait donc un état caractérisé par une souffrance permanente, en même temps que par la séparation de Dieu.

Dans une telle conception, le damné ne va pas au néant ; séparé de Dieu, il continue d'exister ; mais il n'existe que pour souffrir. Si la relation créatrice subsiste, c'est pour qu'un châtement persiste. Et l'éternité de l'enfer, c'est la permanence du double aspect du châtement.

L'enfer ne supprime donc pas le non-sens que le péché introduit dans la création ; il en maintient au contraire la présence, en châtant le pécheur, cause de ce non-sens. Certes, ce châtement répond à un refus du salut ; la privation de ce salut est donc juste. Mais dans la souffrance interminable du pécheur, rien ne manifeste cette miséricorde infinie qui est un trait essentiel du visage du Dieu biblique, du Père de Jésus.

Ne faut-il pas réformer une telle conception ?

Déjà, une réflexion sur le mystère de la création et sur le mystère du péché considéré dans son aspect fondamental nous a conduit à voir dans le pécheur quelqu'un qui refuse sa condition de créature et sa dépendance radicale du Créateur ; l'enfer châtie le péché en laissant le refus qui constitue le péché produire son effet dans le pécheur : celui-ci est absolument privé de la présence de Dieu. Le pécheur a fait de sa vie un non-sens ; cette vie ne va nulle part ; elle aboutit au néant. L'enfer délivre la création du non-sens du péché ; la création redevient intégralement le signe de son créateur et de son amour.

Dès lors, la miséricorde de Dieu se manifeste à l'égard de ce damné qui, s'il avait subsisté, aurait vécu dans la souffrance permanente d'un désaccord avec la création et de la conscience de son malheur. De cette souffrance temporelle, il est libéré.

SITUER LA SOUFFRANCE DU DAMNÉ A SA VRAIE PLACE

Mais d'autres motifs interviennent, qui conduisent à interpréter les images bibliques dans un sens qui n'évoque plus de souffrance interminable. Tout d'abord, il faut réfléchir sur le mot d'éternité. Il ne convient qu'à Dieu, dont il est un attribut. Rien donc n'est éternel, sauf la vie de Dieu, et ceux à qui Dieu donne d'y avoir part. Donc le Royaume de Dieu est éternel ; mais non pas l'enfer. Si l'enfer était constitué par une souffrance interminable, il ne serait pas, pour autant, éternel. Bien au contraire, le mot d'éternité peut être appliqué à l'enfer, comme le fait Jésus, pour exprimer qu'il est privation de la vie éternelle ; cette éternité purement négative signifie l'aspect définitif et total d'une séparation de Dieu, qui ne se réalise que dans le néant.

Est-ce à dire que l'enfer n'implique aucune souffrance ? Au contraire, c'est situer la souffrance du damné à sa vraie place : à l'heure où s'accomplira son « jugement » et où il prendra conscience de sa « damnation », celui qui aura librement orienté sa vie par un refus de Dieu, non seulement prendra conscience que son péché « l'a perdu », mais encore découvrira quelle communion il a

refusée, à quel amour il s'est fermé. Et ce sera assurément une souffrance, en comparaison de laquelle les pires tourments temporels ne sont rien, même si on les imagine interminables.

Comment se fera cette découverte ? C'est précisément ce que nous suggère l'image du « feu éternel ». Elle n'évoque pas une torture sempiternelle physique ou morale. Elle est le symbole de la seule réalité éternelle : Dieu et son amour. De cet amour, l'action prend un aspect différent, selon qu'elle est accueillie ou refusée. En l'homme qui croit en cet amour, tel que Jésus nous le révèle, le feu éternel apparaît purifiant, transformant, vivifiant ; c'est le feu de l'amour qui se communique et qui réalise une communion éternelle entre Dieu et sa créature, devenue son enfant. Cette communion, c'est le Royaume, fin unique de la création.

Mais pour l'homme qui a refusé de se livrer à l'amour éternel, le feu de celui-ci apparaît consumant ; c'est le feu de la colère, c'est-à-dire de l'amour méconnu, qui ne peut purifier le pécheur et peut seulement purifier la création de sa présence, en le laissant aller là où son péché le mène : au néant. Ce n'est pas pour rien que la Bible appelle « néant » toutes les idoles que l'homme préfère à Dieu, toutes les valeurs auxquelles l'homme rend un culte et auxquelles il s'asservit, plutôt que de reconnaître sa dépendance radicale vis-à-vis de l'amour créateur et de se livrer à son action libératrice. L'asservissement aux idoles mène l'homme à la mort et au néant.

Si ce feu éternel qui consume le damné est dit « préparé pour le diable et ses anges », c'est que l'amour éternel ne devient colère que lorsque le péché lui oppose son refus.

DÈS lors, on voit ce que signifient les images bibliques du feu qui ne s'éteint pas, du ver qui ne meurt pas : elles évoquent la force éternelle de l'amour qui consume toutes les formes du mal et toutes les forces qui sont cause de ces formes du mal. Le mal passera ; l'amour qui triomphe de lui demeurera, lui qui, seul, est éternel.

C'est dans le même sens que nous oriente *l'Apocalypse*, quand elle parle de l'étang de feu, où sont jetés non seulement les pécheurs et les puissances sataniques qui les ont séduits, mais aussi la mort et l'Hadès, c'est-à-dire le domaine où règne la mort. Cela veut dire qu'à l'heure du jugement qui précédera le renouvellement de la création et la venue de la Jérusalem nouvelle, le feu de l'Amour divin anéantira tout ce qui relève du péché et de la mort (*Apocalypse* 20, 10-14-15;21,8).

Marc-François LACAN, o.s.b.

Dom Marc-François Lacan, né en 1910, moine bénédictin de l'abbaye de Hautecombe, co-directeur du *Vocabulaire de Théologie Biblique*.

Donnez-nous des adresses de personnes susceptibles de s'intéresser à Communio. Nous leur enverrons un spécimen gratuit.

Gérard DEFOIS

La mystique engendre l'éthique

L'enseignement de Jean-Paul II, dans Redemptor Hominis, met en valeur la foi comme principe d'analyse sociale. L'agir chrétien n'est pas déterminé par des valeurs humaines, mais par la radicale nouveauté de la foi.

AU centre de l'encyclique du Pape Jean-Paul II, deux chapitres traitent du mystère de la Rédemption et de la situation de l'homme racheté dans le monde contemporain. Je ne retiens dans cet article que l'aspect social des réflexions du pape (1), en voulant surtout mettre en relief la nouveauté d'une approche exprimée ici de manière vigoureuse et cohérente.

Il convient d'abord de souligner l'originalité d'une démarche qui choisit de prendre la foi comme principe d'une analyse sociale. Ceci va à contre-courant d'une pratique pastorale où les valeurs humaines sont prises au départ pour conduire à la Révélation. Nous connaissons bien les limites et les ambiguïtés de cette voie : son inconvénient théorique est de construire une représentation de Dieu qui ne préserve pas suffisamment son altérité. Par souci d'immanence, le risque est grand de réduire le message chrétien aux termes des échanges sociaux, d'enfermer la Parole de Dieu dans le « même » de l'homme. Le culte de l'identique engendre dans le discours du croyant la tentation de n'être qu'un double, une ressemblance, par rapport aux idéologies courantes sinon dominantes.

En prenant la foi comme principe d'analyse, le Pape oppose la nouveauté radicale du mystère chrétien aux normes et aux valeurs du temps. Cette violence spirituelle, peu coutumière en France, s'appuie sur la force d'une expérience mystique. Elle entre en conflit avec notre monde. Elle constitue une plateforme d'action pour l'Eglise dans la société. La mystique engendre l'éthique (2).

(1) Pour une analyse théologique de *Redemptor Hominis*, on lira l'article de Michel Sales, « L'homme à la lumière du Christ. L'anthropologie théologique de *Redemptor Hominis*, *Communio*, tome IV, n° 3, p. 79-88.

(2) Voir, dans la même optique, Corinne Marion, « La cause du monde » : « Le chrétien donne moins une dimension politique à la charité, qu'il ne tente de donner une dimension de charité à un type de réalité — le politique — qui n'en a que faire », *Communio*, tome I, n° 6, p. 7, et Jean-Robert Armagathe, « La morale, figure concrète de la charité », *Communio*, tome II, n° 4, p. 2-4 (N.d.I.R.).

La caducité de la création

Jean-Paul II insiste sur le lien fondamental entre la rédemption et la création : « En Jésus-Christ, le monde visible, créé par Dieu pour l'homme — ce monde qui, lorsque le péché y est entré, a été soumis à la caducité — retrouve de nouveau son lien originare avec la source divine de la sagesse et de l'amour » (n° 8). Et rappelant saint Paul, il ajoute : « La création gémit dans les douleurs de l'enfantement jusqu'à maintenant... (et) attend avec impatience la révélation des fils de Dieu », or cette création : « a été soumise à la caducité » (cf. Romains 8, 9).

Aujourd'hui, cette caducité est pour le Pape celle de la mainmise de l'homme sur le monde : la pollution créée par l'industrialisation, les conflits armés, les menaces des armes atomiques, le mépris des enfants dans le sein de leur mère. Ces menaces sont particulièrement perceptibles à tout homme comme au chrétien. Pour ce dernier, le monde des vols cosmiques et des conquêtes scientifiques et techniques est celui de l'attente de Dieu.

Ce n'est, en effet, que dans la mesure où s'impose la vision d'un homme sauvé, conscient de la sublimité de sa vocation, qu'apparaît la fragilité des conquêtes. L'homme qui veut prendre conscience de lui-même ne peut s'en tenir aux critères immédiats, partiels ou apparents. Il doit avec ses inquiétudes, ses incertitudes et ses faiblesses s'approcher du Christ. Ainsi, la foi devient un principe de la conscience que l'homme a de lui-même s'il consent à rompre avec les représentations superficielles que la société lui assigne. Il est important de percevoir ce déplacement d'origine pour l'engagement spirituel du chrétien dans les réalités sociales. La « caducité de la création » lui est ainsi révélée comme péché ou faiblesse ; à l'encontre de l'enthousiasme unilatéral de ceux pour qui la technique est le dernier mot de la réussite de l'homme.

Le Pape reviendra à plusieurs reprises sur cette ambiguïté du monde contemporain. Si ses observations nous semblent souvent n'être que la reprise des constatations communes dans notre culture d'héritage humaniste, c'est que nous sommes peu enclins à tenir compte des déterminations chrétiennes dans notre vision des choses. Jean-Paul II révèle la caducité du monde pour en dire la faiblesse, mais aussi pour en montrer le drame, c'est-à-dire l'enjeu de l'Eglise dans nos sociétés. Affirmer le primat de l'éthique sur la technique, de la personne sur les choses, de l'esprit sur la matière, c'est affirmer un monde où la force de la lutte pour l'homme au nom de Dieu appartient à la mission de l'Eglise.

La foi fonde une rupture.

Car la connaissance de l'homme, sa valeur, sa dignité, sont issues de la Bonne Nouvelle. L'admiration pour cette valeur et cette dignité est liée au christianisme. C'est une certitude de la foi au Christ. Elle lui donne droit de cité dans l'histoire de l'homme et de l'humanité.

La symbolique du chemin revient sans cesse dans l'encyclique. Le Christ s'étant uni à l'homme, à tous les hommes, il est « le principe stable et le centre permanent de la mission que Dieu Lui-même a confiée à l'homme » (n° 11). Les chemins de l'homme passent par cette reconnaissance du Christ comme les chemins du Christ deviennent la route des hommes. Le Christ mort et ressuscité pour tous offre à l'homme la force pour répondre à sa vocation.

Ceci est la traduction moderne de ce que saint Thomas d'Aquin désigne comme la *grâce capitale* du Christ : « Sauver les hommes, être victime de propi-

tiation pour leurs péchés revient au Christ précisément parce qu'il est tête. Le Christ est donc tête de tous les hommes » (*Somme Théologique*, IIIa, q.8, art. 3). Le rôle du salut et son influence sur la transformation de l'humanité sont affirmés clairement. Il ne s'agit pas pour le chrétien d'un quelconque devoir de générosité, mais plus radicalement d'une mise en œuvre de sa foi au Christ, dans sa vocation d'homme. Ainsi l'Eglise est-elle consciente de façon universelle de la situation des hommes : elle rejoint les questions de nos contemporains.

La lecture que Jean-Paul II fait alors de la société est tout entière déterminée par cette foi en l'homme sauvé, c'est-à-dire capable d'un amour fort, ouvert aux démunis et aux faibles, disposé à donner, conscient de la valeur transcendante de l'humanité et du sens de son existence.

Or, notre monde est celui de la peur. La conséquence d'un progrès technique pour lui-même, c'est le retour en menace des oeuvres de conquête. Menacé par ce qu'il fabrique de ses mains, l'homme d'aujourd'hui craint que le génie de ses recherches ou les imprévus de sa créativité ne débouchent en catastrophe nucléaire ou en domination totalitaire. C'est le cas des dépenses militaires, des développements techniques incontrôlés. Nos rapports avec la nature elle-même deviennent des rapports de consommation, d'exploitation et de destruction. Il n'y a plus de critères ni de limites objectives dans une telle fuite en avant.

Et le Pape d'affirmer alors : « *Le développement de la technique, et le développement de la civilisation de notre temps marqué par la maîtrise de la technique, exigent un développement proportionnel de la vie morale et de l'éthique* » (n° 15). Lorsque ce développement ne se produit pas, la dynamique sociale se dégrade et elle produit la peur.

Il est important de remarquer ici que le Pape voit dans l'éthique le rempart contre les incertitudes de la technique. La question rejoint le thème d'inquiétude le plus commun à notre époque. Les droits de l'homme sont au principe d'une éthique de la responsabilité qui seule peut assurer l'équilibre de la force des choses sociales. La question de l'homme d'aujourd'hui et de son avenir devant la précarité de nos histoires et la caducité de nos créations, c'est celle que « *les chrétiens doivent se poser, précisément parce que Jésus-Christ les a sensibilisés au problème de l'homme* » (n° 15). Le principe de cette sollicitude pour l'homme, ils le trouvent en Jésus-Christ lui-même, « *comme en témoignent les Évangiles* ».

Notons ici une définition très concrète du lieu de l'éthique sociale du chrétien : c'est la responsabilité de l'homme devant le cours des choses et des esprits. C'est l'interprétation de l'avenir. Nos démissions et nos résignations sont souvent un aveu d'impuissance devant la fatalité ou le caractère inéluctable des transformations ! Il apparaît dérisoire de se heurter au mur de la technique, de prétendre dénouer l'écheveau embrouillé de nos conflits. La démission de la morale semble alors légitime, face à la force pratique et idéologique des progrès scientifiques. Pire, s'opposer au progrès est reçu comme puéril et rétrograde, s'y soumettre est vu comme « naturel » et prospectif.

Le souci de l'avenir des hommes sur la terre, la volonté d'orienter le développement et le progrès dans un monde ambigu, l'espoir de pallier spirituellement la caducité de l'histoire, conduisent à restituer à la responsabilité humaine ses dimensions propres. C'est l'enjeu de l'éthique ; et la foi fonde cette attitude radicale qui ne se courbe ni devant la fatalité ni devant l'idole du progrès.

Le sursaut de la foi

Le progrès que nous constatons est celui de la domination de l'homme sur les choses. Mais comme nous l'avons déjà noté, en retour l'entreprise menace ses auteurs. Ils perdent les fils conducteurs de cette domination. Une civilisation au profil matérialiste condamne l'homme à de nouveaux esclavages ; elle l'enferme dans la dialectique du maître et de l'esclave. Les responsabilités ainsi dissoutes, l'éthique perd toute consistance. Des systèmes économiques, étatiques, politiques que nous connaissons en apportent la preuve : l'homme est lui-même objet de manipulation.

Le sursaut de la foi est celui de la raison. Au développement technique incontrôlé, le Pape propose de substituer une planification universelle de type « humaniste ». Des rapports de communion avec la nature dont l'homme est « maître et gardien » donneraient lieu à un équilibre que la consommation abusive et la destruction irresponsable menacent à brève échéance. L'amour social et le respect des droits d'autrui limiteraient les injustices que les rapports de domination engendrent jour après jour. Il s'agit d'imposer au nom de la foi des rationalités pour maîtriser ce laisser-faire inconscient qui secrète la peur et l'inquiétude. Ceci est inspiré par la royauté révélée de l'homme sur le monde visible.

Ce thème du pouvoir royal qui domine instinct et mécanismes sociaux revient fréquemment dans l'encyclique comme un principe sans lequel l'humanité est réduite à l'esclavage. « *La tâche n'est pas impossible* » (n° 16), dira le pape conscient de la force des privilèges et des mentalités qui réduisent l'espace moral de la responsabilité humaine. Il appelle alors à la conversion et à l'action volontaire pour rectifier cette évolution sans contrôle et redonner à l'homme la priorité.

Notre société est marquée par la complexification des rapports sociaux. Qui ne sait aujourd'hui que les mécanismes financiers, monétaires, productifs et commerciaux régissent l'économie mondiale au point de vassaliser les pouvoirs politiques eux-mêmes. La fièvre de l'inflation accompagne le développement du chômage ; les ressources naturelles dilapidées, l'environnement géophysique est compromis. L'homme est soumis à des tensions pénibles, les groupes sociaux perturbés par le voisinage de l'opulence et de la misère, la parabole de Lazare et du riche est vécue à des dimensions continentales.

En rupture avec cette dynamique collective, Jean-Paul II, comme Paul VI dans sa lettre au cardinal Roy, en appelle à des « *innovations hardies et créatrices, conformes à la dignité authentique de l'homme* »... « *Le principe de solidarité, au sens large, doit inspirer la recherche efficace d'institutions et de mécanismes appropriés... afin que les peuples en voie de développement économique puissent, non seulement satisfaire leurs besoins essentiels, mais aussi se développer progressivement et efficacement* »... « *La croissance économique... doit être constamment planifiée et réalisée à l'intérieur d'une perspective de développement plénier et solidaire des hommes et des peuples* » (n° 16).

Planification et solidarité vont de pair dans les propositions du Pape pour transformer les structures économiques.

Certes, pour le chrétien, la modification des structures ne saurait suffire ; elle exige la conversion des esprits, de la volonté et du cœur ; elle appelle l'engagement résolu des peuples et d'hommes, libres et solidaires. Il s'agit d'un

effort gigantesque pour restaurer la responsabilité morale de l'homme, en faire le critère ultime des actes, des institutions, des programmes et des systèmes. Ainsi, l'importance du sursaut de la foi apparaît lorsque l'on regarde ce qui se passe pour les nouvelles nations qui se voient tout d'abord offrir des armes alors que tant d'investissements pour la fertilisation des sols seraient urgents. Le développement solidaire n'est pas encore pour demain. Une planification mondiale est nécessaire à la solidarité dans le développement.

Notre siècle s'est signalé par de nombreuses dévastations matérielles et morales. Nous avons connu les camps de concentration, nous voyons la violence et le terrorisme ; les discriminations raciales, issues du totalitarisme, du néo-colonialisme ou des multiples impérialismes, s'étalent au grand jour. Au point que nous y sommes parfois habitués et résignés.

Pour le Pape, tout ceci vient de l'échec de programmes « humanistes ». L'homme doit rester le critère décisif pour tout programme et tout système.

Cette menace est particulièrement grave quand l'État se substitue au peuple, quand un groupe d'hommes s'identifie à l'État pour confisquer les pouvoirs des citoyens qui se voient retirer le contrôle de leur destin.

La protection contre de tels abus avec leurs cortèges d'oppressions, d'oppositions, de violences et de terrorismes réside dans l'instauration de droits et d'institutions pour rationaliser les relations des personnes et des groupes, selon les critères constitués par une vision objective du développement plénier de l'homme. L'humanisme, c'est cette conviction que la production et le pouvoir sont faits pour l'homme et non l'inverse. Mais « *le sens fondamental de l'Etat comme communauté politique consiste en ce que la société qui le compose est maître de son destin... Ces choses sont essentielles à notre époque où la conscience sociale des hommes s'est énormément accrue et, en même temps qu'elle, le besoin d'une participation correcte des citoyens à la vie de la communauté politique* » (n° 17).

C'est dans ce contexte qu'il faut comprendre le droit à la liberté religieuse et à la liberté de conscience. Car ces droits reposent sur l'expérience de l'homme, sa raison, le sens de sa dignité. C'est là la pierre de touche du progrès de l'homme.

Partageant ce souci avec tous les hommes de bonne volonté, l'Eglise s'engage pour maintenir l'esprit de ces droits dans la conscience humaine. Elle travaille à ce que soient entendus en tous lieux les droits de l'homme face aux pouvoirs et aux systèmes totalitaires. Par là, elle sert la communauté nationale et internationale en éduquant des citoyens soucieux du bien commun et de la qualité humaine des institutions. Pour elle, se tourner ainsi vers l'homme, « *vers ses problèmes réels, vers ses espérances et ses souffrances, ses conquêtes et ses chutes, fait (...) qu'elle perçoit les impulsions divines, les lumières et les forces de l'Esprit Saint qui proviennent du Christ crucifié et ressuscité, et c'est là précisément la raison d'être de sa vie* » (n° 18).

Le sursaut de la foi est en même temps le réveil du sens de l'homme. La foi chrétienne est principe d'humanisation de la réalité personnelle et sociale de tout l'homme. La faiblesse des moyens de l'Eglise, qu'il s'agisse du témoignage de l'amour dans la vie sociale ou de son lien avec tous les hommes de bonne volonté, peut sembler dérisoire à ceux qui éliminent le principe « humaniste » dans les structures et les systèmes politiques ou économiques. Mais la force politique de l'Eglise est dans la conscience croyante des peuples sauvés en Jésus-Christ.

L'éthique est théologique : la conscience de l'Eglise est ce qui révèle la vérité profonde de l'humanité. Mais l'éthique est aussi politique : elle engendre par sa lecture de l'évolution du monde et par sa proposition de rupture humaniste le sentiment d'une responsabilité commune des hommes pour sauver leur dignité et leur liberté.

L'éthique sociale du chrétien selon *Redemptor hominis* apparaît alors comme une conséquence normale de sa foi. Plus que le caractère sommaire de bien des notations — que le Pape reconnaît le premier —, c'est l'affirmation centrale d'une défense et d'une promotion de l'homme qui est mise en relief. L'idéal auquel le Pape se réfère n'est pas une société stable ou sans progrès, mais celle où une politique de l'homme est la clé de l'unité sociale maîtrisant les dynamismes du progrès, créant des institutions de solidarités, mettant au-dessus de toutes les valeurs le prix de la dignité et de la liberté d'un homme qui se sait inviolable dans ses droits, parla grâce de Jésus Christ.

AUJOURD'HUI, peut-être plus qu'hier encore, nous sommes conscients des choix techniques, politiques et spirituels que requièrent les transformations rapides de nos sociétés. Or, nous avons pris l'habitude de nous départager en fonction des seuls systèmes libéraux ou socialistes. L'encyclique ne prend appui sur aucun système, qu'il s'agisse de les approuver ou de les refuser. La pensée de l'Eglise à propos de nos sociétés vient d'ailleurs, elle prend ses sources dans la Révélation et dans l'expérience ecclésiale. Ceci ne veut pas dire que ce texte-programme de Jean-Paul II n'ait pas d'importance politique. Bien au contraire, donnant à l'éthique chrétienne un espace original, il la réhabilite comme acteur social et rend aux catholiques un agir politique.

La problématique proposée ici n'est pas coutumière à nos mentalités de militants soucieux de faire cause commune avec les engagements idéologiques des uns ou des autres. Le Pape renforce le rôle de la différence chrétienne dans l'action culturelle et sociale, il en fait un point de départ, une identité spirituelle et morale à partir de laquelle le dialogue avec d'autres convictions et d'autres engagements est possible et souhaité. La rencontre du Christ sur les chemins de l'homme n'est pas le terme, la justification ou le couronnement d'un engagement, dont elle serait de quelque manière le sens ultime, elle est le sursaut qui fait apparaître de nouvelles questions et de nouveaux espoirs : elle crée le premier mouvement.

Nous savons combien, en matière de transformation sociale, les uns reprochent aux chrétiens leur utopie et les autres leur inefficacité stratégique. C'est, cette logique d'une action qui oublie ses finalités humaines que l'encyclique de Jean-Paul II vient briser. Tant il est vrai que, dans la force de sa foi et dans le spectacle de la faiblesse des hommes, le Pape nous rappelle que seul Dieu croit totalement en l'homme.

Gérard DEFOIS

Gérard Defois, né en 1931, prêtre du diocèse d'Angers. A été aumônier de lycée et maître de conférences à l'Institut catholique de Paris. Il est actuellement secrétaire général de la Conférence épiscopale française. Il a publié récemment *Vulnérable et passionnante Eglise* (Paris, Cerf, 1976) et *Prendre parti pour l'homme*, une anthologie des discours de Paul VI (Paris, Centurion, 1977).

André MANARANCHE

Le prêtre

soubassement et enjeu d'une interrogation

Les divers débats qui agitent l'actualité ecclésiastique, en particulier sur le sacerdoce, rencontrent toujours en fait les mêmes options de fond, antérieures aux arguments donnés, voire aux positions conscientes. Il vaut de tenter de les mettre à jour, même si la rigueur de l'analyse doit courir le risque de durcir les thèses.

LORSQU'ON parle aujourd'hui d'un point de doctrine, il est tentant de fermer un sas derrière soi et de traiter en repoussoir le passé ainsi délimité. Dans cette opération de « clôture », Vatican II remplit le rôle d'un *Janus bifrons* dont il est loisible de privilégier l'une ou l'autre face, celle qui regarde vers l'arrière et celle qui plonge vers l'avenir. En cas d'incohérence, de non-conciliation, le théologien se fait fort d'isoler l'esprit d'avec la lettre et d'extrapoler ; de reconstituer le texte tel qu'il aurait dû être et tel qu'il finira par devenir : du moins on le prétend et on entend peser sur sa ré-écriture « post-conciliaire ». Déjà, la pratique s'aligne, ici et là, sur cette image virtuelle que l'on devine au bout d'un pointillé « prophétique ».

Certes, la vie de l'Eglise continue et il ne s'agit pas de la stopper : sur bien des points, Vatican II entérine un passé récent plus qu'il n'introduit des nouveautés fracassantes (du moins elles ne le sont pas pour tout le monde, pas pour les pionniers). Mais que vaut une interprétation qui se complait dans les cassures ? Nous voulons nous livrer à un discernement, qui porte sur trois points majeurs.

I. UNE ALLERGIE A L'ALTÉRITÉ

Lorsqu'on veut discréditer l'enseignement du Magistère sur le sacerdoce (1)

on le met au compte d'un système périmé, dont rien n'est récupérable. Mais cette dénonciation de l'idéologie semble ignorer qu'elle relève elle-même d'une idéologie — d'une autre, voilà tout. Quelle théologie peut se prétendre sans soubassement culturel, même quand elle se réclame de l'Écriture ? Y a-t-il une lecture qui soit innocente de tout préjugé ?

Insister sur le sacerdoce ministériel comme sur un service de la communauté, c'est assurément une bonne action, tant en Europe que dans la « tierce Eglise ». Mais il y a une manière de le faire qui dessert la cause au lieu de la servir, et c'est dommage. Outre qu'ils émanent d'une mentalité bien particulière, les arguments invoqués sont de nature à provoquer une répulsion plus qu'un progrès : ils retardent la solution au lieu de la faire mûrir. On regrette alors l'occasion manquée.

C'est rendre à la communauté ecclésiale un bien mauvais service que de vouloir la penser et la réaliser en éliminant l'Autre, comme si la phratry devait se refermer sur son autonomie, comme si les frères associés s'obstinaient à tuer le Père. On

(1) Nous pensons ici à l'article de C. Duquoc, « Théologie de l'Eglise et crise du ministère », *Etudes*, janvier 1979. Mais cette pièce s'ajoute à un dossier plus vaste, auquel nous voudrions élargir le débat.

trahit par là non un prophétisme, mais le plus plat des conformismes, puisqu'on succombe à l'esprit du temps. Le risque couru est donc bien illusoire : l'approbation bruyante des *media* suffit à le prouver.

A) *La culture dominante exerce sur l'Eglise une triple pression* qui va dans le même sens : celui d'un refus de toute altérité. Le ministère presbytéral en fait les frais, touché dans ses forces vives.

• Nous vivons un *âge du frère* qui ne supporte pas l'image du Père, ni celle de ses représentants. Le Fils aîné se trouve souvent récusé comme tel. On l'accepte en tant qu'il est enfant de la terre et à condition que sa conception soit normale. Mais on rechigne à voir en lui le Verbe incarné au sens strict et pas seulement un vague « lieutenant de Dieu ». Le monde ne l'accepte qu'en l'isolant de la Trinité ; depuis Richter et Vigny, il l'annexe dans le clan des hommes révoltés contre le ciel. Ce faisant, il lui dénie le droit de nous représenter comme premier-né de la création, comme premier-né d'entre les morts ; le droit de mourir « pour nous et pour notre salut ». Sa vie et sa mort s'engloutissent dans notre destinée sans aucune originalité.

Le ministère apostolique, celui d'un *alter ego* du Christ d'après les évangiles, souffre du même discrédit et subit la même réduction. Il semble une déchirure dans la fraternité humaine, parce qu'il rappelle l'altérité de Dieu et son initiative dans l'histoire. On ne le tolère qu'en le phagocytant. Dans un tel climat, il arrive au prêtre d'avoir honte de lui-même, y compris au sein de l'Eglise. Honte de détenir un pouvoir spirituel qui le configure au Christ-Tête et lui donne des responsabilités propres. Honte d'être envoyé comme Jésus a été envoyé, donc d'être en mission et d'avoir une mission. Honte de célébrer l'Eucharistie à la place de président, avec un costume liturgique distinctif et des prières qui lui reviennent en exclusivité. Il se mélange, il se confond, il s'excuse d'être encore là, toléré comme une fin de race, à condition de se montrer discret. Cette mise en retrait peut venir de la communauté : elle peut venir aussi de lui-même, s'il a peur de sa différence ou si le « collectif » pastoral l'a chapitré en ce sens.

Nous n'approuvons pas n'importe quelle

altérité, n'importe quelle « mise à part », n'importe quel envoi. Mais la légitime critique du parachutage justifie-t-elle une délégation de type jacobin ? Le prêtre peut-il être le magnétophone sur lequel la communauté pré-enregistre ce qu'elle a envie de se dire à elle-même ?

• Nous vivons un *âge de conflits*. Ces luttes existent, bien évidemment, et doivent se résoudre dans la justice, mais faut-il les absolutiser, les durcir ? Faut-il consacrer la dialectique du maître et de l'esclave (une dialectique bien monosexuelle, notons-le) ? D'autant que les divisions s'accroissent, avec les morcellements nationaux et culturels. Progressiste au XIXe siècle dans le scientisme et dans le marxisme, l'universel devient de nos jours rétrograde et suspect : bien des sursauts politiques visent à exalter les particularismes, et certains chrétiens sont tentés d'emboîter le pas, voire de renchérir. Dès lors, la réconciliation opérée par le Christ se voit mise en échec par l'escalade voulue de la violence. Les analyses politiques se veulent plus révélatrices que la Révélation, plus efficaces que l'OEuvre du Père. En tant que signe sacramentel de cette utopie eschatologique qui doit s'anticiper dès à présent, l'Eglise a bien du mal à se réunir : la convocation divine fait moins de bruit que les appels partisans, que les meetings.

La voix du prêtre se trouve elle aussi couverte par les clameurs. Le ministre n'ose plus faire son office de *rassembleur*. On lui susurre le mot de « solidarité » et il se laisse séduire par l'offre d'un soutien qui apaise sa solitude affective en atténuant son étrangeté. Certes, le prêtre n'est pas sans idées, sans options ; il n'aime pas tout le monde en n'aimant personne ; il n'est pas bon à tout en n'étant bon à rien. Il entre dans la vie pastorale par un créneau bien particulier qu'il s'est préparé à franchir ; il se donne aux siens sans compter sur une éventuelle porte de sortie. Mais un double danger se cache sous l'apparence du bien (la pire des tentations, celle qui est vraisemblable) : d'abord, réclamer (et parfois obtenir) une « *ordination liée* », c'est-à-dire n'accepter la prêtrise que sous condition et au bénéfice perpétuel d'une catégorie sociale (mais *Presbyterorum ordinis* dit le contraire au n° 10) ; ensuite s'absorber dans une *faction politique*, en usant de moyens plus efficaces que ceux du ministère (mais le

même texte l'adjure de n'en rien faire, à la fin du n° 6). Lorsqu'une telle logique va jusqu'au bout de ses conséquences, on se trouve devant un prêtre païen, fonctionnaire assermenté de son ethnie et bénisseur docile de tous ses combats. Où est la liberté de l'Évangile si chère à Paul ? Faut-il plaire aux hommes jusqu'à renoncer au prophétisme ?

- L'époque n'accepte pas davantage la notion de *vérité*. Certes, sous ce mot, que de partialités se sont cachées, que d'intolérances ! Mais le dogmatisme serait-il l'apanage de l'Église, quand on voit les sciences humaines fonctionner comme de nouvelles infaillibilités, privilèges de nouveaux pontifes ? Le Christ n'échappe à cette accusation qu'en se laissant amputer de l'essentiel de sa doctrine : le philanthrope sentimental auquel on le réduit passe alors la rampe sans trop de difficultés. Le prêtre, lui, ne peut même pas bénéficier d'un tel prestige. Il lui arrive d'avoir honte de parler, surtout pour affirmer. Il s'abrite alors derrière le « partage », chose excellente et bénéfique si elle ne provient pas d'une peur et si elle n'abolit pas la différence des rôles. La « recherche » elle aussi est une attitude fondamentale, si elle ne camoufle pas le désir secret de ne jamais trouver, si elle ne justifie pas l'apesanteur. La « situation » est la condition de la personnalité insérée dans une histoire, mais elle n'autorise pas l'émiettement des individus ni l'évanouissement de toute certitude. Quant aux sondages d'opinion, ils présentent un intérêt évident, mais faut-il les confondre avec le « *sensus fidelium* » ?

Résumons-nous : quand je n'ose plus être père, quand je crois pernicieux de rassembler, quand je ne sais plus quoi dire, comment pourrais-je exercer la triple fonction de *prêtre*, de *roi* et de *prophète*, pour reprendre le langage du concile ? Ces trois rôles se trouvent atteints par le même *virus* qui les analyse.

Le ministre ordonné est à la fois l'un (*vobiscum christianus*) et l'autre (*yogis sum episcopus*) de la communauté. Il n'y a pas à choisir.

B) Prises l'une après l'autre, certaines requêtes au sujet du prêtre sont parfaitement acceptables. Il en est même qu'il faut accueillir sans retard, surtout dans les communautés du Tiers-Monde, où les

questions sont posées tout différemment et où les solutions urgent. Mais, en Europe occidentale et en Amérique du Nord, les mêmes demandes sont *complices de tout un climat culturel* qui pervertit l'intention et fait soupçonner une stratégie latente. Si l'on met bout à bout des théories émises depuis une quinzaine d'années par des théologiens et par des pasteurs, l'on aboutit non pas à un autre modèle *culturel* mais à un autre modèle *doctrinal*, inoculé goutte à goutte avec la connivence des moyens d'information. Or cette perfusion lente se propose la *suppression de toute altérité*. L'enchaînement en est rigoureux.

- Au départ, on laisse planer une *confusion* entre sacerdoce des baptisés et sacerdoce ministériel, à la faveur de la pauvreté du vocabulaire. Il y a aussi ces formules vraies, mais ambiguës, qui proclament que « toute l'Église est apostolique, sacerdotale, ministérielle » afin de rassurer en temps de crise.

- Ensuite, l'on prétexte de l'idéal de *service* pour récuser toute *autorité*, car le manichéisme actuel a transféré sur le pouvoir la diabolisation qui s'attachait autrefois au sexe. Comme si le plus grand service ne consistait pas, aujourd'hui surtout, à accepter d'exercer une responsabilité. Comme si le refus peureux et démagogique d'assumer son rôle de chef n'était pas infiniment plus dommageable pour les personnes, plus massacrant pour les générosités. Comme s'il n'y avait aucune humilité à accepter un commandement. Pourtant, en lavant les pieds de ses disciples, Jésus nous enseigne clairement la coïncidence rigoureuse du serviteur et du seigneur. Et Paul a vécu son autorité comme une participation à la kénose du Christ.

- Dans la foulée d'un vieux débat du début du siècle (Lahitton-Branchereau), on supprime dans la vocation toute idée d'*appel intérieur* pour se rabattre uniquement sur l'*appel extérieur*, fonction des besoins (or le décret *Optatum totius*, n° 2 et 3, réconcilie ces deux aspects inséparables, le germe à cultiver, l'idonéité à reconnaître).

- Cet appel est déconnecté de l'épiscopat pour être confié à la *communauté*, laquelle suscite les ministères. Cette dernière formule pourrait avoir un sens exact (de présentation, de consultation), mais elle peut aussi peser indûment sur la réalité

de l'ordination, comme dans la médiévale « querelle des investitures ». Le « peuple » reprend à son compte la revendication du prince. Et d'ailleurs, que peut bien être une communauté, dans la civilisation urbaine où les personnes ne cessent de bouger ? Et comment s'organise une représentation équitable dans une pastorale où une poignée de « laïcs » réduit au silence la majorité des baptisés ?

- La fonction ainsi conférée se veut tout l'opposé d'un *état de vie*, au rebours de la parole de Jésus qui refuse de séparer le serviteur de l'ami. On se trouve devant la même abstraction que Marx dénonce dans le système capitaliste : un Dieu-Patron abstrait de son ouvrier sa force de travail apostolique, pour en tirer une plus-value spirituelle qui est sa plus grande gloire, en se désintéressant de la personne de son employé. A la limite, le presbytérat est l'exploitation du prêtre par Dieu.

Cette fonction est simplement provisoire. De ce fait, l'Ordre ne confère plus aucun *caractère* permanent : il inscrit un individu au registre du *presbyterium*, jusqu'au moment d'une éventuelle radiation par lui demandée ou à lui imposée.

Enfin la suppression du *célibat* vient, dans ce contexte, donner le coup de grâce. Elle détruit toute idée de consécration, toute idée aussi de disponibilité.

- Reste encore à abolir la dernière altérité, celle qui réserve le sacerdoce aux *hommes* seuls. Curieusement, le mouvement féministe aidant, la prêtrise revêt à nouveau, pour un instant, son aspect de pouvoir : elle devient convoitée comme un facteur de promotion. Mais, par malchance, c'est là une erreur sur la véritable dignité ministérielle, qui n'a rien de commun avec cette considération sociologique.

- Récupéré par une *solidarité*, la plupart du temps dans une optique de lutte de classes, le prêtre, démantelé de tout ce qui faisait sa consistance, achève de se perdre dans l'humain, ou, ce qui est pire, dans l'idéologie.

Nous revenons ainsi au point de départ du processus : c'est ce ministère au rabais que certains clercs proposent de conférer à des « laïcs » qu'ils ont formés à leur image. On comprend l'indignation d'un Jean-Luc Marion, refusant catégoriquement d'être preneur dans une braderie

où ne sont vendues, en « promotion » commerciale, que « *des grandes marques dégriffées* ». Sous cette apparente démagogie se cache en réalité le pire des cléricatismes. Le baptisé, lui, ne désire que des vrais prêtres, parce que l'éminente dignité de son sacerdoce baptismal exige, pour être vécue, le ministère apostolique au sens strict (2).

II. DES HÉSITATIONS THÉOLOGIQUES

Pour justifier la dépendance du ministre au regard de sa communauté et de ses besoins, on va invoquer plusieurs arguments.

1) *L'Écriture*. Mais on ne voit pas que les Douze aient été institués de cette manière, ni Paul, ni ceux auxquels ils ont imposé les mains. Pour prétendre le contraire, il faudrait, comme certains exégètes protestants, pourchasser dans le Nouveau Testament, au risque de l'exténuer, toute trace de « *Frühkatholizismus* ». Il faudrait démanteler le Canon en expulsant les *Épîtres de la captivité*, les *Pastorales* et surtout *Luc*. Il faudrait renouveler la tentative de Marcion. Quant à Paul, on sait la guerre qu'il mène aux Enthousiastes de Corinthe, qui avaient découragé leurs trois presbytères (la chose se reproduira sous le Pape Clément et fera l'objet de sa célèbre épître). Käsemann lui-même reconnaît chez l'apôtre l'existence d'un droit très strict, fondé sur le talion eschatologique.

2) *La christologie* dite « ascendante », opposée à la christologie dite « descendante ». Mais nombre d'auteurs récents (Sesboué, Guillet, la Potterie) ont démythifié cette opposition fallacieuse, car le Nouveau Testament utilise les deux présentations sans aucun dilemme. Que l'on découvre la personne du Christ d'après l'une ou l'autre de ces deux voies, il n'en reste pas moins que le Fils nous est donné. Il naît de la Mère engendré par le Père. Sa conception virginale atteste, au dire de Karl Rahner, que le salut n'est pas le fruit d'un pur processus humain, ni biologique, ni culturel, ni politique. Les chemins horizontaux qui mènent au Messie croisent tous avec la verticale de la gratuité divine, comme le montre excellemment l'icône de la Trinité de Rublev. Si l'on prend, avec

(2) Voir [Communio, tome IV, n° 2, « laïcs ou baptisés »](#).

Jean, l'image d'une courbe parabolique, l'action du Père est aussi sensible dans le mouvement de descente (Jésus est envoyé dans le monde) que dans le mouvement de remontée (Jésus est exalté dans la gloire). L'utilisation la plus poussée de la voie d'immanence n'induit jamais la foi à partir des requêtes humaines : elle n'évitera pas la rupture, le hiatus.

3) L'ecclésiologie. On dira alors que nos malheurs viennent de ce que l'Eglise a été pensée comme le prolongement visible de l'Incarnation, avec un sacerdoce médiateur face à la communauté. Certes, nous avons connu une telle présentation : « Jésus-Christ répandu et communiqué », écrivait Bossuet. Mais, en la récusant, on ne se délivre pas pour autant du ministère apostolique, *bien au contraire*. Pour notre part, nous préférons voir Jésus et. L'Eglise comme Epoux et Epouse (ou comme Tête et Corps), donc utiliser le langage de *l'unité dans la différence*. Le Christ n'est pas sans son Eglise mais il n'est pas non plus son Eglise. De même que je ne suis pas sans mon corps mais que je ne suis pas mon corps. Or c'est précisément cela que rappelle le ministère sacerdotal. Sans lui, la communauté prendrait purement et simplement la place du Seigneur ; elle le reléguerait dans le passé, comme un fondateur juridique, ou comme un moment dialectique ; elle lui succéderait et le réduirait à elle-même. Au contraire avec lui, elle s'entend rappeler l'altérité, par un homme qui est à la fois *en elle et face à elle* ; par un homme qui lui est *incorporé* et qui pourtant lui « *tient tête* ». Le sacerdoce empêche donc l'Eglise de se replier sur son autonomie, il en atteste la totale et permanente dépendance vis-à-vis du Seigneur, et c'est bien cela qui blesse : que la communion ne supprime jamais la différence. *La symbolique du masculin et du féminin* sert précisément à le rappeler, et il est significatif qu'on veuille l'abolir pour n'avoir plus de quoi penser l'altérité. L'anneau au doigt de l'homme-évêque redit à la femme-Eglise qu'elle demeure l'Epousée et qu'elle devrait plutôt s'en réjouir.

4) La pneumatologie. Il arrive encore que l'on oppose sacerdoce et communauté comme Christ et Esprit. C'est là une disjonction malheureuse, qui tend à imaginer le Père comme ayant deux fils jumeaux, comme ayant engendré deux frères ennemis. Vieille tentation occidentale qui met le Christ du

côté de la Hiérarchie et l'Esprit du côté de l'anarchie, qui instaure une lutte de classes jusque dans la Trinité. En réalité, l'Esprit met tout son honneur à glorifier le Fils, comme le Fils s'emploie à glorifier le Père. « L'Esprit et l'Epouse » ne s'en vont donc pas à la dérive dans une sorte de seconde Alliance plus joyeuse et plus libérante que la première : ils disent ensemble le *Marana tha*, le « Viens Seigneur Jésus ». Voilà pourquoi l'Eglise d'Orient, dans son pneumatisme évident, honore grandement le sacerdoce ministériel. Voilà pourquoi l'Eglise d'Occident, aux pires époques, ne cesse de réinventer avec obstination le prêtre-religieux actif, le prêtre charismatique du type Dominique ou Ignace. Invoquer l'« Esprit », c'est s'obliger à discerner les esprits. Celui de Hegel n'est pas nécessairement le bon.

5) Les conciles. Quand on se livre à la périodisation, il est de bon ton d'opposer un concile à l'autre : de camper Vatican II face à Trente. Certes, les soucis ne sont pas les mêmes, les visées non plus. Mais c'est un contresens d'imaginer que Vatican II nous délivre du ministère sacerdotal enseigné à Trente. Bien au contraire, le dernier de ces deux conciles renchérit sur le premier, en faisant de *l'épiscopat* lui-même un sacrement, une ordination. Désormais, le véritable gabarit du ministère apostolique, c'est le successeur d'apôtre, qui se donne des coopérateurs dans la mission, fait corps avec eux et leur partage sa vie. Il est curieux que cette idée ne fasse pas encore son chemin, que l'on s'obstine à parler du prêtre en le coupant de son origine. C'est qu'inconsciemment on croit pouvoir, en l'isolant, en venir à bout plus facilement. Oserait-on écrire de l'évêque ce que l'on dit de son *presbyterium* ? Pourquoi cette précaution ? Si le ministère de l'altérité est pernicieux, c'est à celui de l'évêque qu'il faut d'abord s'en prendre. Certains, il est vrai, s'en tirent en imaginant — gratuitement — deux sacerdoce : celui de la succession apostolique et celui qui émanerait de la communauté. Vatican II supprime cette possibilité. Il interdit aussi d'opposer un sacerdoce des religieux (plus complet) à un sacerdoce diocésain (de type inférieur), puisqu'il s'adresse à tous les prêtres sans distinction. On sait d'ailleurs que, de nos jours, un certain nombre de religieux actifs refusent le sacerdoce pour des raisons pas toujours claires. On se demande alors qui va oser

vivre la prêtrise à la manière des apôtres, si personne n'en veut.

6) Finalement, on ne peut s'empêcher de remonter à l'une des sources culturelles. Le P. Albert Chapelle en indique une : le § 552 de *l'Encyclopédie* de Hegel. Là, définissant la religion manifeste, le philosophe désigne le luthéranisme et entend la critique du catholicisme. Pour lui, l'Eglise romaine succombe à une triple aliénation. D'abord et avant tout, elle croit en la *Présence réelle* : donc elle prosterne le fidèle devant un objet situé hors de lui-même. Pour réaliser l'Eucharistie, elle ordonne des *prêtres et*, là encore, elle soumet le croyant à un autre que lui, elle le met en position de récepteur. Poursuivant son travail de dédoublement, elle assigne au baptisé des *oeuvres* qui lui sont extérieures et dont les plus inhumaines sont les vœux de religion. Hegel a au moins le mérite de la perspicacité et de la loyauté, même s'il confond altérité avec aliénation.

Mais Hegel a été suivi de Feuerbach et de Marx, il ne faut pas l'oublier. Le premier n'a pas eu de mal à détecter, dans cette religion totalement intériorisée, un simple humanisme s'adorant lui-même sous le nom fictif de Dieu : donc le résultat d'un mécanisme de *projection*. Montrant le glissement opéré depuis la christologie jusqu'à l'anthropologie, il a révélé la véritable « essence du christianisme » et convaincu le chrétien d'être un incroyant sans le savoir. Quant à Marx, dans une page connue, il a mis son athéisme en prise sur la négation luthérienne du prêtre. Une fois disparu ce ministre de la priorité divine et de l'objectivité du salut, que restait-il, sinon une foi toute subjective, donc exposée à toutes les illusions ; une foi déstructurée, donc prête à s'aliéner entre les mains de hobereaux pires que la papauté, afin de retrouver un semblant d'ossature, voire une foi psychologique mûre pour l'athéisme ?

En supprimant le prêtre, on ne renforce ni la foi ni la liberté : on se noie dans le sentiment et on se vend au pouvoir politique (celui qui existe ou celui que l'on prépare) pour étayer l'inconsistance de la conviction. Les dithyrambes actuels en l'honneur de l'« analyse » (marxiste ou autre) trahissent la recherche d'un *ersatz* d'infaillibilité pontificale pour subvenir au rachitisme dogmatique.

Le ministre de *l'Autre* nous rappelle un Dieu qui n'est pas malléable au gré de nos rêves et de nos fièvres. Il nous rappelle du même coup (pensons ici à Levinas) *les autres*, ce prochain qui n'est pas idéologiquement manipulable et dans lequel nous ne sommes pas autorisés à faire un tri. La ferveur actuelle pour les communautés ne doit pas donner le change : dans la mesure où les groupes se cooptent précautionneusement, dans la mesure où ils se donnent un responsable à leur image, on se trouve devant un individualisme qui a simplement changé d'échelle. La réconciliation est encore loin. Le fils aîné et son frère prodigue ne sont pas près de se donner le baiser de paix, en l'absence du Père miséricordieux qui, seul, pourrait provoquer les retrouvailles.

III. DES AMBIGUITÉS PASTORALES

S'il en est ainsi, il y a gros à parier qu'au goutte-à-goutte théologique corresponde un goutte-à-goutte pastoral : l'opinion chrétienne se constitue à partir de « ce qui se dit » et de « ce qui se fait » ; elle est le résultat d'une *rumeur* globale qui investit les esprits insidieusement, comme le chante *l'Air de la calomnie*. La calomnie, c'est ici l'altérité qui *en fait* les frais. Nous ne voulons pas jeter la suspicion sur les admirables efforts de tant d'hommes et de tant de communautés (qui donc arrive à la cheville de certains de ses frères ?), mais souligner des déficiences inaperçues, comme l'a fait avant nous Mgr Coffy à la dernière assemblée épiscopale de Lourdes dans un texte d'une grande profondeur.

1) Mettre Dieu devant le fait accompli de l'homme

Le point commun de certaines pratiques, c'est l'emploi exclusif de la méthode inductive, le primat accordé à l'expérience et la réquisition de Dieu, pour qu'il donne son aval après coup. Il en résulte la perversion de deux réalités qui touchent de près à l'existence chrétienne et au ministère, presbytéral : l'écriture et l'Eucharistie.

• *L'écriture* représente, pour Dieu, le même risque que l'Incarnation : elle le livre aux mains des hommes pour le meilleur et pour le pire. On a pu comprendre l'Incarnation comme une démission divine,

comme une abdication de transcendance, comme le point de départ d'un athéisme fraternel. On peut aussi annexer l'Écriture dans un sens qui contredit sa réalité et sa signification. Certes, les deux Testaments ont incorporé la sagesse humaine : ils ne passent pas leur temps à vilipender nos efforts et nos réalisations. Mais, cette sagesse, ils l'ont fait passer par la mort afin de la ressusciter : ils l'ont plongée dans la folie pour la rendre vraiment sage. Au terme de l'opération, Paul parle du Christ comme de l'Homme nouveau, récapitulant les quatre dimensions de la création. La prophétie n'est donc pas une entreprise de démolition (on la présente trop souvent ainsi dans le domaine sociopolitique), mais elle ne se borne pas non plus à entériner. Jésus n'est pas venu dire aux hommes : « Surtout, continuez votre travail. Je suis ce que vous faites déjà sans le savoir et que, dorénavant, vous ferez de la même manière en le sachant, voilà tout ». Il a exigé une conversion, il a même demandé un arrachement : « Va, vends, donne, viens, suis-moi ». Même s'il demeure « laïc », le baptisé ne fait jamais du « sur place » : il quitte quelque chose. L'Écriture doit donc le bousculer, si elle est l'écriture de l'appel au Royaume. Elle le bouscule aussi bien dans ses idées que dans ses actions.

On la malmène donc lorsqu'on la réduit au « *confirmatur* » de ce que l'on pense déjà sans elle et de ce que l'on est heureux de retrouver en elle (du moins le croit-on). En ce cas, elle n'est plus *révélation* mais *citation*, et l'on sait le sort subi par les phrases utilisées comme références. Théologiens et militants connaissent bien cette tentation, renouvelée de celle de Jésus au désert, et qui consiste à se dire : « D'ailleurs Dieu pense comme moi ». Ce n'est plus l'homme qui s'aligne sur Dieu : c'est Dieu qui doit être flatté d'être aussi intelligent que l'homme.

Il en va de même dans l'action. Il arrive qu'on mette le Seigneur devant le fait accompli d'une « option » ou d'une « analyse », quitte à essayer après coup de christianiser la situation, c'est-à-dire de chercher dans l'Évangile un surcroît de motifs, un appoint sacré (qui a surtout pour but d'envenimer les combats en les transformant en croisades). Ignace appelle cela une « élection oblique » (*Exercices spirituels* n° 172). Dans ce cas, l'Écriture n'est

plus *lumière* mais *énergie aveugle* : on la somme d'apporter de l'eau au moulin pour faire tourner la roue. C'est la « théologie du wagon-restaurant » : à l'analyse le soin de veiller aux aiguillages, au parti le soin de piloter la motrice, à la « foi » le ravitaillement docile et muet des voyageurs embarqués.

Si le prêtre est sommé d'entrer dans ce jeu, il est clair qu'il n'a plus rien à faire ni à dire qui soit vraiment prophétique. Il devient la vestale d'un groupe plus que le ministre de l'Évangile. Il devient l'« aumônier militaire » de la vie militante, plus que l'artisan de la réconciliation. De ce fait, point n'est besoin pour lui de faire une longue exégèse : le sens accommodé suffit largement, celui qui change le texte en prétexte (ou en « post-texte »).

• *L'Eucharistie* entre dans le même risque. Il arrive souvent qu'on la définisse par l'expression ambiguë « célébrer la vie ». Certes, elle n'est pas indifférente au labeur des hommes, il s'en faut, mais elle n'est pas non plus l'un de ces « sacrements positivistes » imaginés par Auguste Comte et remplaçant les rites d'initiation du paganisme : on sait bien le reprocher à la religion populaire. A la messe, un Autre se saisit de nos existences et les plonge dans son sacrifice pour les transsubstantier. Sinon, il faudrait modifier le « menu » eucharistique et chercher du côté du cocktail fraternel. En l'absence d'une telle franchise, le Canon viendra toujours « comme des cheveux sur la soupe ». La communauté ne fera guère que s'auto-célébrer, que s'auto-déguster (bien des cantiques l'expriment à l'envi), comme ces personnes dont Léon Bloy disait qu'elles « s'adoraient devant le Saint-Sacrement ». Quant à la communion, elle prendra bien vite l'allure d'un « alcool pour combattants ».

Il revient aux successeurs d'apôtres et à ceux qu'ils prennent comme coopérateurs de conserver à l'Eucharistie sa relation avec la Cène du Seigneur, qui n'est pas n'importe quel repas ; avec sa Pâque, qui n'est pas n'importe quelle libération ; avec son Retour, qui n'est pas n'importe quelle eschatologie. Le sacrifice de la messe n'est pas étranger à ce que nous vivons, mais c'est à lui d'assumer nos vies, non à nos vies de le récupérer. Il doit y avoir quelqu'un pour le rappeler, un frère qui est l'un de nous sans être complice, qui est autre que nous sans demeurer étranger.

2) Mettre Dieu devant le fait accompli de la raréfaction des prêtres

Il y a deux grandes manières de réagir devant la diminution des prêtres : l'une passive, l'autre active.

La manière passive consiste à se féliciter de l'événement comme d'une chance donnée au « laïc » de prendre ses responsabilités. On peut l'admettre jusqu'à un certain point, dans la mesure où le prêtre cesse d'être l'homme-orchestre, le *presbyterium* un vivier inépuisable alimenté on ne sait où, le fidèle un paisible consommateur de ses « desservants ». Mais il est toujours suspect de faire la *théorie d'un échec*, car c'est là succomber à ce *ressentiment* dont Nietzsche nous fait les spécialistes chevronnés. Ce rire-là est toujours quelque peu un rire jaune. On ne peut prendre son parti de ce qui arrive ni préparer les fidèles à se passer de prêtres. On ne peut encore moins organiser « *pastoralement* » ce vide en apprenant aux laïcs à se déshabituer de l'eucharistie dominicale, voire en les privant déjà de manière dictatoriale. Il se trouve autant de cléricisme pour le sacerdoce à imposer son absence qu'à imposer sa présence. Prévoir le court-terme est sagesse : décréter le long-terme en

extrapolant est une désespérance en même temps qu'une illusion. Ce peut être aussi, en une période où bien des prêtres sont meurtris ou ulcérés, un dépit amoureux qui se venge dans une opération de « terre-brillée ». En tout cas, on ne jouera pas longtemps sur les deux tableaux : continuer à former des séminaristes et leur rendre la tâche impossible ; il faut choisir.

La manière active consiste à *établir des filières obligatoires*, encore plus dictatoriales que les anciennes, afin d'organiser une sorte de limitation des naissances sacerdotales par *planning* idéologique. Certes, les éducateurs sont juges d'une « idonéité » des candidats, mais ils ne doivent pas se tromper de critères, ni en rajouter. Ils ne doivent pas décréter d'office ce que sera le prêtre de demain, surtout si, dans cette opération, ils investissent une bonne dose de ressentiment contre leur formation à eux ; s'ils projettent leur problème sur autrui et tentent de le résoudre par jeune interposé. Les plus lucides et les plus loyaux de ces quadragénaires avouent parfois être déconcertés par les générations montantes, et il y a de quoi. Ils ne sont pas tenus, certes, d'avaliser ce qu'il y a de sentimental, de fragile, voire de trouble dans certaines requêtes dites

ABONNEMENTS

Un an (six numéros)

France : 100 FF
Etranger : 110 FF

Par avion : 120 FF (ou leur équivalent)

Suisse : 45 FS

Belgique : 780 FB

(« Amitié Communio »,
C.C.P. : 000-0566-165-73,
rue de Bruxelles 61 - 5000 Namur)

Abonnement de parrainage (en plus de son propre abonnement) : 80 FF, 40 FS, 650 FB ; par avion : 100 FF (ou leur équivalent).

Abonnement de soutien à partir de 150 FF, 1200 FB, 90 FS, etc.

Le numéro : 18 FF en librairie, 20 FF en expédition franco, ou leur équivalent.

28, rue d'Auteuil - F 75016 Paris

Tél. : (1) 527.46.27

C.C.P. : 18.676.23 F Paris

Les abonnements partent du dernier numéro paru ou de celui indiqué sur le bulletin d'abonnement au verso).

Pour tout changement d'adresse, joindre la dernière enveloppe et la somme de 3 FF (ou leur équivalent) en timbres.

Pour éviter erreurs et retards, écrire lisiblement nom, adresse et préciser le code postal.

Dans toute correspondance, joindre autant que possible la dernière enveloppe, ou le numéro de l'abonnement.

Bulletin d'abonnement :
au dos, p. 96.

« charismatiques », et récupérées un peu hâtivement par les traditionalistes. Mais ils ne peuvent non plus, sans abus de pouvoir, biffer la différence parce qu'elle tend à accuser leur âge. Arriver au sacerdoce par une voie non fléchée n'est pas une infamie. Quant aux planifications pastorales, elles tombent dans l'institutionnel le plus suspect (alors même qu'elles s'en défendent) si elles freinent, dans leurs chicanes précaires, la liberté de l'Esprit. A ce compte, aucun saint n'aurait son visa dans l'Eglise, car il n'est jamais prévu et il innove en bousculant les barrières. La raideur ancienne, qui était souvent le fait du chef, n'a pas disparu : elle s'est diffractée dans la bureaucratie.

NOUS n'avons pas le don de voyance. Nous ne nous cramponnons pas à des modèles culturels. Nous voulons simplement dire que la capacité d'inventer est fonction de l'enracinement

André Manaranche, né en 1927. Prêtre en 1951. Entré dans la Compagnie de Jésus en 1961. Enseigne à l'Institut Catholique de Paris et au C.E.R.A.S. Auteur de nombreux ouvrages. Les derniers parus sont *L'esprit de la loi*, Seuil, Paris, 1977 ; *Attitudes chrétiennes en politique*, Seuil, Paris, 1978 ; *Les raisons de l'espérance (Théologie fondamentale)*, Collection « Communio », Fayard, Paris, 1979.

dans la foi : que seule la solidité est audacieuse. A chaque tournant de l'histoire de l'Eglise, les saints ne cessent de nous le crier ; Jean-Paul II l'a rappelé aux prêtres dans un récent document, dont il est d'ailleurs significatif qu'il ait souvent été mal accueilli. Mais après tout, un sondage d'opinion, organisé dans l'innommable désordre du VI^e siècle, n'aurait sans doute pas fait apparaître la possibilité d'une reprise sacerdotale, religieuse ou diocésaine. Ce ne sera pas forcément comme avant, mais ce sera toujours le sacerdoce de Jésus-Christ.

Quant à spéculer sur le post-conciliaire, rappelons-nous qu'il a fallu un bon siècle pour que Trente passe dans les esprits et dans les mœurs. Vatican II n'est certes pas le poteau final, mais ce n'est pas non plus une borne milliaire qu'on pourrait se contenter de saluer d'un rapide coup de chapeau. Après le temps de la surprise, nous entrons dans celui de la profondeur.

André MANARANCHE, s.j.

BULLETIN D'ABONNEMENT

à retourner 28, rue d'Auteuil - F 75016 Paris
(pour la Belgique : « Amitié Communio », rue de Bruxelles 61, B 5000 Namur)

NOM : P r é n o m *

Adresse :

Code postal •

Nouvel abonnement, à partir du n°inclus (voir ci-contre) (1)

Ré-abonnement (numéro de l'abonnement : 111)

Tarif : (voir au dos, p. 95)

Règlement joint par : C.C.P. - Mandat-carte - Chèque bancaire - Espèces (1).

Date : 1979

Signature :

(11 Rayer /es mentions inutiles.

Prochains numéros

septembre 1979

LE MARIAGE - Claude Bruaire, Karl Lehmann, Rémi Brague, Mgr Anné, Pierre Cahné, Jean-Noël Dumont, Jean-Yves Lacoste, etc.

novembre 1979: l'histoire de l'Eglise janvier

1980: « Il souffrit sa Passion » mars

1980: la violence

Conformément à ses principes, la Revue Catholique Internationale : Communio est prête à envisager de publier tout texte de recherche (individuelle ou communautaire) en théologie et spiritualité catholiques. Réponse et retour des manuscrits ne sont pas garantis.

Sujets déjà traités

tome I (1975-1976) : 1. *La confession de la foi* *

2. *Mourir* *
3. *La création* *
4. *La fidélité* *
5. *Appartenir à l'Eglise* *
6. *Les chrétiens et le politique* *
7. *Exégèse et théologie* *
8. *L'expérience religieuse*

tome II (1977) : 1. *Jésus, « né du Père avant tous les siècles »* *

2. *Les communautés dans l'Eglise* *
3. *Guérir et sauver* *
4. *Au fond de/amorale* *
5. *L'Eucharistie (I)* *
6. *La prière et la présence (l'Eucharistie-p)* *

tome III (1978) : 1. « *Né de la Vierge Marie* » *

2. *La justice* *
3. *La loi dans l'Eglise*
4. *La cause de Dieu*
5. *La pénitence* *
6. *La liturgie* *

tome IV (1979) : 1. « *Il a pris chair et s'est fait homme* » *

2. *Laïcs ou baptisés*
3. *Satan, « mystère d'iniquité »*

* Ces numéros sont déjà totalement épuisés, et il ne reste plus que quelques exemplaires disponibles des autres numéros parus.

Dépôt légal : troisième trimestre 1979 - N° de Commission Paritaire : 57057 -

N° ISSN : 0338 781 X - Imprimerie TIP, 8, rue Lambert, 75018 Paris, tél. : 606.87.91 -
Le directeur de la publication : Jean Duchesne.