NOVA ET VETERA

REVUE TRIMESTRIELLE

GEORGES M.-M. COTTIER, O. P. – *Sur la théorie de la Praxis* ..... p. 241

GUY BOISSARD – *La relation entre enseignant et enseigné.* A la lumière de la philosophie de l'éducation ..... p. 248

PAUL-LAURENT CARLE, O. P. – *IV. La femme et les ministères pastoraux.* Réflexion théologique (suite) et Conclusion ..... p. 262

SANDRO VITALINI – *La dimension eschatologique personnelle comme implication fondamentale dans le noyau de la foi* ..... p. 286

NOTES

Eucharistie et Ministères. A propos des «Accords des Dombes». Essai de critique constructive: Les conclusions de C. J. Dumont, O. P. ... p. 294

Une théologie de grand style: Les cahiers de M.-D. Molinié, O. P. sur la vie spirituelle ..... p. 299

BIBLIOGRAPHIES — Cardinal Gabriel-Marie Garrone: *Le singulier destin de Jacques Maritain.*

«Les Quatre Fleuves», *Manifeste d'Introduction.* – Xavier Tilliette, *Actualité de l'Idéalisme allemand.* – Marie-Josèphe Rondeau, *Transcendance «grecque» et transcendance chrétienne.*

Silouane, Moine de l'Athos, *Quelques écrits.* – Le Pèlerin russe, *Trois récits inédits.* – Emmanuel-Pataq Siman, *L'expérience de l'Esprit par l'Eglise d'après la tradition syrienne d'Antioche.* – Christoph von Schönborn, O.P., *Saint Sophrone de Jérusalem (550–639), vie monastique et confession dogmatique.* – André Merlaud, *Thomas More.* Pierre Grelot, *La structure littéraire de Philippiens 2, 6–11.* – Jean Carmignac, *A l'écoute du «Notre Père».*

XLVIII^e ANNÉE – N° 4 – OCTOBRE-DÉCEMBRE 1973

Sur la théorie de la Praxis

I

Puisque c'est le marxisme comme «philosophie de la praxis» qui nous pose aujourd'hui le problème de la *praxis*, c'est par lui que nous devons commencer.

1. L'origine de la *praxis* marxiste est complexe. Le concept n'est pas sans ambiguïté. Il faut nous reporter aux *11 Thèses sur Feuerbach*, dans lesquelles Marx entend redresser le matérialisme de Feuerbach à l'aide de l'héritage de l'idéalisme allemand, où l'accent est mis sur l'Esprit comme *activité (Tätigkeit)*. Cette activité est créatrice de son objet, qu'elle pose devant soi, comme son autre, qui cependant lui est identique en tant que sien. Avec Fichte et Hegel, l'esprit comme activité implique donc la *dialectique*.

2. Mais chez Hegel l'activité de l'Esprit, qui se déploie dans l'histoire, trouve son achèvement dans la *theoria* de cette histoire, sa compréhension par le philosophe: c'est celui-ci qui *comprend* l'histoire et, en ce sens, la finalise. (L'histoire est une sorte de *theatrum mundi*. Ce n'est pas un hasard si Hegel a développé parallèlement la philosophie de l'histoire et l'esthétique).

3. C'est pourquoi dans la conception hégélienne, ce sont l'Esprit et ses diverses figures, ce sont les idées, qui sont les *agents* de l'histoire. L'histoire est le lieu de l'action d'agents transcendantaux [1].

4. Marx est l'héritier de l'idéalisme qui identifie l'esprit et l'action créatrice: tel est le sens fondamental de la praxis. Mais simultanément il réagit contre l'affirmation que l'homme s'accomplit dans le savoir, – et un savoir de type idéaliste.

5. De là sa volonté de revenir à l'empirisme. Le «matérialisme historique» veut être une *science de l'histoire*, et non pas une philosophie de l'histoire. Dans cette visée, empirisme, matérialisme et science se recouvrent.

6. Aussi insiste-t-il sur le fait que les agents historiques sont des agents empiriques: les «individus réels», qui produisent et qui consomment. Cette affirmation exprime davantage une intention. En effet, le nominalisme impliqué par cette position est contrecarré par la théorie des *classes* sociales.

[1] Le marxisme, en dépit de son intention, n'échappe pas toujours à cette conséquence. Qu'on pense au concept de *Prolétariat* chez le jeune Lukacs.

Celles-ci sont les agents historiques décisifs et les individus ne sont considérés qu'en tant que membres d'une classe sociale déterminée.

7. Cependant la praxis marxienne n'a pas une signification *pragmatique*. Elle est porteuse de l'ambition de la philosophie de l'histoire de Hegel: elle est la clef de la totalité de l'histoire. La Praxis a remplacé l'Esprit. Autrement dit, le concept marxien de praxis est indissociable d'une prétention à fournir le *sens de l'histoire*. Elle est praxis *historique:* elle n'existe pas en dehors de l' «Histoire», qui lui apporte le sens. Mais s'il est vrai qu'elle suppose ce sens global, il l'est tout autant qu'elle l'instaure, qu'elle le crée. Elle est le centre de référence d'une explication globale. La praxis marxienne n'exclut pas la théorie: elle a elle-même des présupposés théoriques et elle exerce une fonction théorique, puisqu'elle est conçue comme la source du sens dont l'histoire est supposée porteuse dans sa totalité. Ou encore, la théorie marxienne de la praxis englobe un postulat: la rationalité est immanente à la praxis créatrice de l'histoire qui est ainsi déploiement de la raison.

8. Ainsi la praxis exprime et crée une histoire qui a un sens. Ce sens lui-même est compris comme impliquant les lois nécessaires du devenir. En face de l'idéalisme hégélien, la praxis représente un concept critique. Mais du côté des motivations auxquelles elle répond, l'idée de nécessité du devenir historique immanente à la praxis (telle est l'*orthopraxie*) satisfait un besoin d'assurance d'efficacité. Elle semble écarter le risque inhérent à la contingence de l'action (cf. infra).

9. Qu'est-ce que la praxis? Quel type d'action représente-t-elle? A quelles normes obéit-elle? De soi, le terme de *praxo* renvoie à *prattein*, *agere*, agir. Mais la praxis marxienne a davantage la signification d'un faire (*poein*, *facere*).

Cette signification reflète les fondements idéalistes auxquels la notion se rattache. L'activité de l'esprit est créatrice, de sorte que l'agir moral lui-même est conçu comme une forme du faire [1]. Par ailleurs, l'activité spécifique par laquelle l'homme se construit est pour Marx le travail et notamment la forme qu'il revêt dans le monde industriel, qui est la technique. La praxis est l'expression de l'*anthropologie* marxienne: par son activité spécifique, qui est le travail, l'homme, en tant qu'être social, est autocréateur.

10. La conception marxienne de la *praxis*, expression d'une anthropologie, s'accompagne d'un certain *ethos:* confiance dans les possibilités de l'action humaine, méfiance contre l'utilisation de la théorie en vue de détourner l'homme de l'action, exigence d'efficacité reposant sur la rationalité de l'action, conviction que cette action s'inscrit dans le projet immanent de l'histoire, qu'elle va dans «le sens de l'histoire», telles sont quelques-unes des composantes de cet *ethos*.

[1] Ou encore, toute action est de type poétique. Qu'on pense à Schiller.

11. Non moins décisif est le fait que cet *ethos* est caractéristique de groupes sociaux qui protestent contre l'injustice et sont résolus à renverser les rapports sociaux qui sécrètent cette injustice. La praxis est praxis révolutionnaire. La praxis entend s'opposer à une mentalité conservatrice qui suppose le caractère permanent, voire sacré, de l'ordre des choses existant. Le contexte idéologique de la praxis implique la conviction que l'homme peut et doit «transformer le monde». A l'inverse, «comprendre le monde» semble signifier qu'on acquiesce passivement au «statu quo».

II

1. De ce qui précède, on peut conclure que le concept marxien de praxis comprend deux aspects: une conception de l'homme et de l'histoire, la conscience que l'homme est appelé à assumer une tâche historique. Le premier aspect doit être envisagé dans une discussion de la doctrine marxiste. C'est le second qui nous retiendra. Quelle est la nature et quelles sont les conditions d'un *projet historique concret?* Si bien des chrétiens sont aujourd'hui attirés par la «philosophie de la praxis», c'est que leur doctrine leur paraît demeurer dans la généralité des principes, et être sans prise directe sur l'événement. A la limite, déjà caricaturale, ils recherchent dans la doctrine une sorte de *recette* pour l'action. La tendance est significative. La philosophie de la praxis semble répondre à un besoin de *vérité pratique.*

2. Le problème qui doit nous retenir est donc celui du lien de l'*action* et de la *vérité pratique.* Quel type de jugement est requis par l'action que l'on se propose d'entreprendre? Il s'agit, nous l'avons vu, d'une action historique, disons d'une action politique instauratrice d'une nouvelle société. Le jugement est donc un jugement pratique *politique.* Il me semble que nous pouvons proposer les points suivants:

a) Ce jugement est un jugement de type *prudentiel.* On retiendra l'essentiel de l'analyse d'Aristote et de saint Thomas. Il s'agit donc de la *prudence politique.* Ce jugement pratique est porté par celui qui a la responsabilité du *bien commun* politique. Ce point doit être précisé.

b) La prudence d'elle-même rend apte à porter le jugement juste en vue de l'action singulière à poser. Or l'action singulière dont il s'agit ici s'inscrit dans cet ensemble *cohérent* qu'est un *projet historique concret.* Un tel projet ne se situe ni au niveau des principes généraux qui sont d'ordre spéculatif, ni directement au niveau de la prudence elle-même. Il est déjà d'ordre pratique par sa finalité et par l'angle de vision qu'il commande. S'il intègre des éléments théoriques, il leur imprime une orientation pratique. Et comme il implique une certaine prospective, il comporte nécessairement une part d'imagination – de mythe et d'utopie, qui sera rectifiée et corrigée à l'école de l'action elle-même mais qui est requise par la visée qui le constitue. Le projet historique est un complexe de vues théorico-pratiques et de jugements prudentiels.

Si la confrontation avec la «philosophie de la praxis» aboutit souvent à

un dialogue de sourds, c'est qu'on ne prend pas suffisamment garde au caractère de *mythe pratique* que constitue, dans son intention profonde, cette philosophie. (Il est vrai, dès lors que la praxis en est le concept central, ce mythe pratique reflue sur la théorie dans son entier et tient lieu de *Weltanschauung*).

c) La vérité prudentielle est constituée par la conformité à l' «*appetitus rectus*». La prudence, vertu politique, est réglée *dans l'individu* par la volonté du bien commun politique. Les traités classiques l'étudient d'abord chez le «prince» investi de l'autorité légitime. Une réflexion nouvelle s'impose dès que cette «prudentia» doit être réalisée dans un groupe qui poursuit un projet historique concret. La vertu de prudence, qui est dans les individus, doit s'articuler sur la poursuite *commune* d'un certain nombre d'*objectifs concrets* déterminés et dans un *consensus* quant aux valeurs prioritaires que ces objectifs sont censés réaliser. Ce qui polarise la volonté du groupe, et par là fournit les critères de sa «prudentia» est donc constitué par un projet déterminé de réalisation historique d'un ensemble de biens politiques. Sur l'ensemble de ces biens, le *consensus* est indispensable.

3. Quand on parle de prudence, on se situe dans la ligne de l'*agir moral*. Dès lors que le bien commun politique est un bien *humain*, c'est bien là la ligne directrice. Mais, à notre époque, la *prudentia* politique doit de plus en plus faire face à des problèmes complexes qui ressortissent à une analyse scientifique et à un traitement *technique*. C'est la conscience de l'importance de cet aspect technique qui met en avance l'exigence d'*efficacité*. Avec la technique nous avons affaire à un jugement pratique d'un autre type que le jugement prudentiel. Sur la base de la connaissance de la nature et de la prévision, l'homme de la technique est créateur des objets techniques, dont la vérité est à la fois conformité au modèle projeté dans l'esprit des créateurs et compatibilité avec les conditions ambiantes dans lesquelles ils doivent fonctionner en vue de l'obtention d'une certaine fin. Mais le modèle lui-même n'est conçu qu'en vue de cette fin. C'est pourquoi l'*efficacité* ou la *réussite* entrent dans la définition de la vérité technique. Un objet technique est vrai quand l'effet qu'il doit produire est obtenu, ce qui n'est pas donné *a priori*, mais *a posteriori* dans la *vérification*.

La fascination qu'exerce aujourd'hui l'idée d'efficacité tient d'une part à l'importance de la technique, avec les attitudes mentales qu'elle commande dans notre culture, et d'autre part à l'impact des idéologies technocratiques qui procèdent de là. L'organisation sociale et le gouvernement des hommes apparaissent à beaucoup comme étant d'essence technique. En absorbant le *prattein* dans le *poiein*, la *praxis* marxiste constitue une idéologie de ce type.

En réalité, le gouvernement des hommes et le projet politique, même s'ils requièrent une maîtrise croissante d'éléments techniques, sont d'essence humaniste, et donc éthique. Les chances d'efficacité se tiennent pour une grande part du côté des conditions techniques, qui doivent être soumises à l'orientation éthique.

III

1. Le chrétien peut-il s'appuyer sur une théorie de la praxis? Certainement, si par praxis on entend un *projet historique concret* dans le sens que nous avons dit. Une comparaison avec la praxis marxiste nous permettra d'apporter encore quelques précisions.

2. La praxis marxiste séduit les esprits parce que l'efficacité qu'elle promet découle d'une conception technique de la vérité et de l'action. C'est ce qui ressort de la prétention au caractère «scientifique» de l' «analyse» sur laquelle elle s'appuie.

En fait la théorie marxiste ne peut se réduire à une analyse de type «scientifique». Elle comporte un ensemble d'affirmations d'ordre idéologique.

Dès lors que nous avons affaire à un jugement de prudence, il faut reconnaître que le type de vérité qui est impliqué ici porte sur une matière *contingente*. Ceci ne signifie pas que les choix pratiques sont arbitraires et hasardeux. Mais on ne peut pas s'appuyer sur une loi nécessaire. L'action historique œuvre dans un prévisible, qui est un probable. Elle comporte, de par sa nature même, de l'incertitude et des risques. Dans quelle mesure l'idéologie d'une nécessité scientifique de la praxis ne recouvre-t-elle pas une peur du risque ou un besoin d'espoir là où les difficultés de la tâche sont énormes?

Il convient de valoriser le risque, étant entendu qu'on a mis de son côté toutes les chances d'une réussite du projet historique.

3. La praxis marxiste, inscrite dans une vision globale de l'histoire, implique, nous l'avons dit, une critique du pragmatisme. Entendons par là le rejet de l'action sans continuité et atomisée, de l'expédient au jour le jour, et l'exigence d'une cohérence de l'action. Seulement, la globalité du projet, en marxisme, est fournie par le rattachement de toute action particulière à une *Weltanschauung*, qui est une *weltgeschichtliche Metaphysik*. Elle tient sa fermeté de l'idée d'une loi nécessaire de l'histoire. Par là l'action singulière est comme absolutisée et nous entrons dans une logique totalitaire.

Dans la mesure où c'est le jugement de prudence qui élabore un projet historique, celui-ci conserve quelque chose de problématique. Du pragmatisme, on retiendra le sens de la limite, une certaine modestie, et la souplesse. Mais l'exigence de globalité et de cohérence d'un projet historique, sans que cette cohérence implique le recours à la totalité métaphysique, doit être retenue.

4. En réalité, on peut considérer l'ensemble théorique qui sous-tend la conception marxiste de la praxis comme répondant à un besoin subjectif de sécurisation des agents de l'histoire. Cela ressort déjà des points précédents. Le sens du risque implique le sens de l'erreur possible. Ce n'est pas un hasard si la conception marxiste conduit au *fanatisme*. Car la vision marxiste se présente comme étant la vérité globale, dans laquelle les erreurs

de détail, stratégiques ou tactiques, sont récupérées comme moments dialectiques. L'action est ici fanatisée parce que, juste ou fausse, elle est conçue comme expression de la vérité historique.

La critique du fanatisme engendrerait facilement le scepticisme et le relativisme. Une théorie de la praxis ne va pas sans éthique et sans l'éducation des caractères: il faut tremper des volontés résolues.

5. Le point précédent s'explique pleinement par la doctrine, élaborée définitivement par Lénine, du Parti-Vérité. La praxis historique signifie que le devenir historique n'a qu'un agent authentique, c'est-à-dire vrai, qui est la classe de l'avenir, et, plus précisément, la *conscience* de cette classe: conscience pratique du prolétariat, et, à ce titre, conscience organisée investie par l'Histoire du *leadership*, le Parti *fait la vérité*. Si bien qu'en définitive, la praxis est vraie en vertu de l'*agent* qui la pose. Le Parti est le seul agent qualifié de la vérité, de par sa vocation historique. Et comme son action s'inscrit dans le devenir historique global qu'il exprime en le réalisant, on peut dire que le Parti fait toujours la vérité, même quand il se trompe (l'auto-critique récupérant dans la vérité globale qui émane de l'infaillibilité de l'agent ses erreurs particulières).

A l'inverse, l'action du parti réactionnaire est toujours fausse, même quand elle est vraie. Nous touchons là au point suprême de mystification de la philosophie de la praxis, et sans doute à la racine du fanatisme totalitaire.

Dans l'action historique, il faut admettre le risque d'erreur et d'échec. Ce qui exige un effort critique constant de prévision et de révision.

6. En marxisme, le Parti est porteur de vérité. Son action est revêtue d'une infaillibilité de droit (elle est «scientifique») et cette thèse reflète le messianisme immanent à la philosophie de la praxis. L'histoire qui se crée elle-même par son agent privilégié (le Parti, conscience du Prolétariat) est identique à la Raison. La «science» signifie la Nécessité de la marche de l'Histoire-Raison. En ce sens, la philosophie de la praxis est une *Heilsgeschichte* sécularisée.

Face à cette prétention totalitaire, quelle doit être l'attitude du chrétien? Sa foi l'éclaire sur *les horizons ultimes de l'histoire du salut*. Il sait que, distincte de l'histoire du salut, sa tâche temporelle particulière n'est pas sans lien avec elle. Même pour cette action temporelle et pour la découverte des besoins les plus urgents de notre temps, il a recours à un regard de foi. Celui-ci lui fera voir les *signes des temps*. Une lecture des *signes* est affaire d'*interprétation*. Nous retrouvons là le risque d'incertitude inhérent à l'action honnête.

Un projet historique concret requiert ainsi des horizons de divers niveaux. Pour qu'un *consensus* s'établisse à son sujet on se reportera, outre aux signes des temps, à l'ensemble des *droits de l'homme* (cf. «Pacem in terris») et à des éléments de diagnostic qui précisent la connaissance des circonstances concrètes de l'action à poser.

IV

Il nous reste à indiquer rapidement trois points, qui mériteraient de plus longs développements.

1. Si l'efficacité historique était de type purement technique, elle ne poserait pas de problème spécifique. Dès lors que dans l'action historique il s'agit du destin de «tout l'homme et de tout homme», le concept d'efficacité revêt des significations multiples. Le résultat que l'on vise étant la promotion de l'homme avec sa complexité et l'action historique ne portant ses fruits que dans la durée, c'est une illusion que de juger sur la seule efficacité immédiate. Cette illusion est entretenue par le fait de considérer l'homme et la société comme une matière techniquement manipulable (matérialisme). Elle est encore favorisée par ceux pour qui l'essentiel de la praxis se ramène au moment de la violence révolutionnaire, où l'important est de détruire le *statu quo*, non de construire la nouvelle société. Ajoutons que l'importance et la profondeur d'un effet ne se mesurent pas à son caractère spectaculaire.

2. Qu'en est-il du thème à la mode de l'*orthopraxie* (qui devrait remplacer l'*orthodoxie*)?

Signifie-t-on par là les critères de l'action juste, vraie? Il faut maintenir le *pluralisme* de droit des actions possibles. Cela tient à la nature de l'action et de sa vérité. En marxisme, l'orthopraxie signifie le poids de la *Weltanschauung* unitaire, et donc totalitaire et fanatisante.

Veut-on dire que l'action comme telle est critère du vrai? Cette thèse signifie alors ou l'aventurisme ou la doctrine marxiste de la praxis, qui, comme nous l'avons vu, *présuppose* une théorie: celle de l'Histoire-Raison, immanente à la praxis de l'agent historique authentique. L'idéologie ici est antérieure à la praxis et lui apporte son sens.

En réalité, il n'y a pas d'action sans *normes* transcendantes de l'action. Mais on fera droit au caractère *pratique* du projet historique concret.

3. Cette même optique pratique invitera, à l'aide d'analyses rigoureuses et non d'accusations massives, à exercer un jugement critique sur l'utilisation de tel ou tel élément de doctrine à des buts politiques. Ainsi tel aspect du christianisme peut être utilisé, et l'a été, comme idéologie conservatrice ou progressiste. Loin de réduire toute doctrine à un rôle de justification d'une pratique, cette critique doit au contraire nous pousser à mieux marquer les exigences de la transcendance et de l'Absolu qui ne saurait être subordonné à rien.

Conclusion

Dans la mesure où l'engagement politique est une tâche urgente des chrétiens d'aujourd'hui, on parlera de théorie de la praxis pour marquer les exigences d'un *projet historique concret*. Les différences avec la philosophie de la praxis marxiste portent sur des points essentiels.

GEORGES M.-M. COTTIER, O.P.

La relation entre enseignant et enseigné

A LA LUMIÈRE DE LA PHILOSOPHIE DE L'ÉDUCATION

1. LE PROBLÈME DANS SON CONTEXTE ACTUEL

La manière dont s'établit la relation entre maître et élève fait aujourd'hui l'objet de nombreuses controverses, suscite des théories qui se diversifient en de multiples modes d'application et, finalement, reste un problème aigu pour la plupart des enseignants.

Lors d'une enquête effectuée naguère auprès de maîtres de l'enseignement secondaire, on ne pouvait qu'être frappé par l'inquiétude que beaucoup laissaient deviner à cet égard. Témoin l'une ou l'autre de leurs réflexions:

> «Les conditions de travail sont beaucoup plus difficiles qu'autrefois, parce que cela ne dépend plus d'un cadre d'ordre et de discipline imposé par la hiérarchie et qu'on ne discutait pas; l'enseignement ne peut plus s'appuyer sur une tradition, sur un ordre social. C'est très dur.» «Les rapports entre maîtres et élèves «sont en nette évolution depuis quelques années; jamais autrefois les élèves n'auraient osé poser certaines questions; c'est parfois surprenant.»
> «Le maître n'est plus le seul informant et son autorité a changé de forme; il a de l'autorité dans la mesure où il sait ce qu'il pense, ce qu'il est.»
> «Actuellement les élèves ne craignent pas le maître» [1].

Même pour des maîtres qui assument sans réticence la mutation profonde que vit aujourd'hui l'enseignement, le problème subsiste entièrement.

Où chercher la solution? Vous avez ceux qui prêchent «la révolte contre le père» et qui veulent «décoloniser l'enfant», tel Gérard Mendel pour qui la révolution pédagogique consiste à reconnaître comme seul mode de relation valable le *conflit* érigé en valeur de base d'un nouveau consensus social. Pour cela, il faut déconditionner l'enfant de sa soumission à l'autorité de l'adulte et le faire reconnaître par celui-ci comme son égal [2].

Faut-il supprimer l'école. comme le veut Illitch [3], et remplacer le maître

[1] Cf. «Le maître de l'enseignement secondaire», revue *Etudes et carrières*, nº 2, 1971 (Office d'orientation et de formation professionnelle, Genève).
[2] Gérard MENDEL, «Pour décoloniser l'enfant», Petite Bibliothèque Payot, Paris, 1971.
[3] Ivan ILLITCH, «Une société sans école», Seuil, Paris, 1971.

par un réseau de conseillers pédagogiques et de guides qui agiront «à la demande»? L'initiative et la liberté des demandeurs déterminera alors le mode de relation qui s'établira, hors de toute institution, entre des éducateurs indépendants et des élèves en quelque sorte maîtres de leur éducation.

Les élèves eux aussi revendiquent d'autres modes de relation avec leurs maîtres, sans toujours préciser ce qui serait à leurs yeux convenable: ils veulent la participation, par exemple, mais s'estiment frustrés dès que cette participation est soumise à quelque limite. Leur revendication à ce qu'ils pensent être la liberté est le plus souvent absolue et devrait leur permettre, selon les plus engagés, d'en arriver à décider eux-mêmes des conditions de leur développement et de leur éducation. «Les collégiens réclament et proposent» titrait récemment un quotidien de Suisse romande. C'est parfois un «pouvoir-élèves» qu'on tente d'instaurer par toutes sortes de moyens, comme le remarquait un enseignant français: «Comment se manifeste ce mal! écrivait-il. Désinvolture d'un nombre croissant d'élèves à l'égard des règles les plus nécessaires de la vie scolaire, chahut dans les classes, absentéisme élevé à la hauteur d'une institution (et d'ailleurs motivé par les parents)» [1].

D'une manière générale, «sont contestées de façon plus ou moins explicite: la relation didactique, la finalité de l'enseignement, les méthodes de discipline, la centration de la classe sur la transmission du savoir; la définition du savoir lui-même... Le professeur ne se sent plus investi dans sa classe d'une autorité en quelque sorte a priori dont la légitimité lui serait assurée par un consensus social» [2].

Mon intention n'est pas de brosser un tableau complet d'une situation bien connue. Les quelques citations qui précèdent permettent néanmoins d'amorcer une réflexion sur la relation maître-élève en rappelant le contexte dans lequel doit s'insérer une telle démarche. Ce contexte, je le caractériserai brièvement par:

1. désir parfois absolu de liberté et de responsabilité chez l'élève;
2. recherche par beaucoup – maîtres ou élèves – d'un statut d'égalité entre le maître et l'élève;
3. interrogation anxieuse ou optimiste des maîtres en ce qui concerne l'attitude à adopter.

[1] Cf. *Le Monde* du 26.9.1972: «Une pédagogie en miettes».
[2] Cf. *Le Monde* du 5.10.1972: «Le malaise des professeurs et le rapport des ‚sages'».

2. *LA RELATION «MAITRE-ELEVE» EST UNE RELATION ENTRE DES PERSONNES*

Si on cherche à interpréter ces tendances, ces revendications, on peut y découvrir un appel profond à la reconnaissance de la dignité personnelle de l'élève, donc à sa reconnaissance en tant que *personne*. Cela nous amène à considérer un premier aspect de la relation «maître-élève»: il s'agit d'une *relation entre personnes*.

Qu'est-ce que cela veut dire et quelles sont les conséquences d'une telle affirmation?

Il est essentiel de rappeler tout d'abord que, selon saint Thomas, la personnalité est ce qu'il y a de plus parfait dans l'ordre de la nature. Dans notre univers visible, un seul genre d'être peut se dire lui-même JE et MOI: c'est l'être humain. Ce qui dit JE et MOI en l'être humain, c'est la personne, centre d'appropriation de l'existence et des opérations.

La personnalité a sa racine dans l'âme spirituelle. Cela ouvre notre univers à une dimension inconnue avant l'homme. L'homme est intégré dans cet univers dans la mesure où il est matière. Il s'en échappe dans la mesure où il est animé par une forme immatérielle, spirituelle, qui est son âme. Il est un être qui n'existe pas comme les autres êtres. «Pour pouvoir se donner, dit Jacques Maritain, il ne faut pas seulement exister comme les autres choses, il faut exister d'une manière éminente, en se possédant soi-même, en se tenant soi-même en main et en disposant de soi-même, c'est-à-dire qu'il faut exister d'une existence spirituelle, capable de s'envelopper elle-même par l'intelligence et la liberté, et de surexister en connaissance et en libre amour» [1].

Voilà l'ouverture: un être se possédant soi-même, capable d'exister spirituellement, doué de liberté et donc capable de se donner, c'est-à-dire de surabonder par la connaissance et l'amour.

Se posséder soi-même, cela a aussi pour conséquence de se déterminer soi-même par rapport à sa propre finalité. Parmi les créatures, toutes sont naturellement déterminées à atteindre leur fin. Seuls l'ange et l'homme se déterminent eux-mêmes à l'égard de leur propre fin. Le Concile nous dit que «l'homme décide personnellement de son propre sort sous le regard

[1] Jacques MARITAIN, «La personne humaine et la société», p. 17; Desclée de Brouwer, Paris, 1939.

de Dieu» [1]. C'est seulement lorsqu'on réfléchit à la grandeur de la destinée surnaturelle de l'homme qu'on soupçonne vraiment la profondeur du mystère de la personnalité.

Il serait faux de considérer la personne comme une totalité refermée sur elle-même, quoique son caractère d'indépendance, de possession de soi par soi implique que la personne soit vraiment un tout. «La personne exige les communications de l'intelligence et de l'amour. Du seul fait que je suis une personne et que je me dis moi-même à moi, je demande à communiquer avec l'autre et avec les autres dans l'ordre de la connaissance et de l'amour. Il est essentiel à la personnalité de demander le dialogue et un dialogue où je me donne vraiment et où je sois vraiment reçu» [2].

La vie sociale est donc une exigence profonde de la personne: «La personne demande elle-même, en vertu de sa dignité comme de ses besoins, à être membre d'une société» [3].

Toutefois la dignité de la personne est telle que la société y est en définitive subordonnée: «C'est à l'accomplissement parfait de la personne et de ses aspirations supra-temporelles que la société elle-même et son bien commun sont indirectement subordonnés, comme à une fin d'un autre ordre, et qui les transcende» [4].

C'est dans cette perspective qu'il faut replacer la relation «enseignant-enseigné» et la considérer comme une relation entre deux personnes avec tout ce que cela implique. Pour ceux qui hésiteraient à attribuer à l'enfant toutes les caractéristiques d'une personne, ajoutons que la personnalité est une notion métaphysique dont la racine est l'âme subsistante. Dans ce sens, l'enfant est une personne au même titre que l'adulte, même s'il n'a pas encore éveillé en lui toutes les potentialités de sa personnalité.

Cela nous permet d'affirmer sans crainte que maître et élève sont égaux en dignité. On a donc raison de revendiquer cette égalité fondamentale. La reconnaître exclut en tout cas toute pratique pédagogique méprisante, tout despotisme. Cela oblige le maître à avoir à l'égard de ses élèves un immense respect. Cela lui interdit de les considérer tout simplement comme des objets qu'il aurait à «fabriquer» en vue d'une utilité quelconque. «Ce qui est de la plus grande importance, pour les éducateurs eux-mêmes, c'est d'avoir le respect de l'âme comme du corps de l'enfant, le sens de ses res-

[1] Vatican II, «Constitution pastorale sur l'Eglise et le monde de ce temps», paragr. 14.
[2] Jacques MARITAIN, *op. cit.*, p. 19.
[3] *Op. cit.*, p. 25
[4] *Op. cit.*, p. 32.

sources internes et des profondeurs de son essence, et une sorte d'attention aimante et sacrée à son identité mystérieuse, qui est une chose cachée qu'aucune technique ne peut atteindre» [1].

On comprendra mieux, en conséquence, que l'éducation ne peut être qu'une œuvre d'amour. Le fait que l'homme est personne a pour effet qu' «il peut se donner librement à des êtres qui sont pour lui comme d'autres lui-même» [2]. La relation interpersonnelle entre éducateur et éduqué ne se conçoit qu'empreinte de charité, comme la relation parents-enfants ne s'épanouit que dans l'amour paternel et maternel et dans l'amour filial. Même l'exercice éventuel d'une légitime autorité ne peut se faire en dehors d'une véritable charité: «Ce qui est requis des adultes (éducateurs), c'est d'abord l'amour, et, ensuite, l'autorité» [3]. Cette petite phrase de Jacques Maritain dans «Pour une philosophie de l'éducation» éclaire beaucoup de choses. Elle est, dans cette perspective, d'une importance capitale.

Il me paraît tout à fait indispensable de creuser profondément la notion de personnalité pour fonder une revendication de dignité en ce qui concerne la relation interpersonnelle de l'enseignant à l'enseigné et de l'enseigné à l'enseignant. Les remarques sommaires qui viennent d'être faites à ce sujet sont certes bien insuffisantes: je pense qu'il faudrait aller très loin dans cette recherche si l'on voulait épuiser le thème de cet exposé. J'aimerais simplement avoir ouvert ainsi une première voie de réflexion.

3. LES CARACTERISTIQUES DE L'INDIVIDUALITE ONT AUSSI DES CONSEQUENCES SUR LA MANIÈRE D'ENVISAGER LA RELATION MAITRE-ELÈVE

Venons-en maintenant à un second aspect de la nature humaine. Il se trouve, en effet, que l'être humain n'est pas seulement personne, il est aussi *individu*. Si les philosophes fondent la personnalité dans la forme spirituelle – l'âme – ils découvrent la racine de l'individualité dans la *matière*. Par analogie, pensons à ce qu'évoque en nous la matière: quelque chose de pesant, d'inerte, de passif.

Individualité, chez l'homme, implique limitation, partie. Cela implique aussi, il ne faut pas l'oublier, unicité, particularité, singularité, originalité,

[1] Jacques MARITAIN, «Pour une philosophie de l'éducation», p. 25. Fayard, Paris, 1969.
[2] *Op. cit.*, p. 23.
[3] *Op. cit.*, p. 136

incommunicabilité. Pour notre propos, nous retiendrons seulement cet aspect de l'individualité selon lequel le poids de la matière s'oppose à l'élan donné par la personnalité.

En effet, «en tant qu'individu, chacun de nous est un fragment d'une espèce, une partie de cet univers, un point singulier de l'immense réseau de forces et d'influences cosmiques, ethniques, historiques, dont il subit les lois; il est soumis au déterminisme du monde physique» [1].

Certes le même homme est à la fois tout entier individu et tout entier personne: cela caractérise les deux manières selon lesquelles il peut se développer.

L'individualité, bien qu'étant quelque chose de bon en soi, puisque c'est la condition même de l'existence, peut faire obstacle à l'accession de l'être humain à la plénitude de sa personnalité. C'est quelque chose d'important par rapport au problème de l'éducation. Cela signifie que «cette racine métaphysique de la personnalité, enfouie au fond de l'être, ne se manifeste que par une conquête progressive de soi par soi, accomplie dans le temps. L'homme doit gagner sa personnalité comme sa liberté, il la paie cher. En ce sens-là, l'un connaît la vraie personnalité et la vraie liberté, l'autre ne la connaît pas. La personnalité, métaphysiquement inamissible, subit bien des échecs dans le registre psychologique et moral» [2].

Autrement dit, cela signifie que «l'homme doit réaliser par sa volonté ce que sa nature est en ébauche. Il doit devenir ce qu'il est, et cela à un prix très douloureux et avec des risques redoutables. Il doit gagner lui-même, dans l'ordre moral, sa liberté et sa personnalité» [3].

Il y a un choix devant lequel se trouve l'être humain: ou bien il va se développer dans le sens de sa matérialité, selon la loi de prendre, d'absorber pour soi, ce qui implique égoïsme, atrophie du cœur, exaspération des sens et, au bout du compte, dissolution de la personnalité. Ou bien il va se développer dans la ligne de sa personnalité spirituelle. Et alors ce sera l'épanouissement vrai du MOI dans la vie de l'esprit et dans la liberté.

C'est là un problème crucial de l'éducation. Considérons que cette conquête de la personne par elle-même doit se faire progressivement et qu'elle nécessite une succession de choix – comme un arbre qu'on émonde chaque année pour en obtenir des fruits plus beaux et plus sains: on choisit certaines

[1] «La personne humaine et la société», p. 15.
[2] Jacques MARITAIN, «Les degrés du savoir», p. 460. Desclée de Brouwer, Paris, 1963, 7e édition.
[3] «La personne humaine et la société», p. 22.

pousses par lesquelles la plante se développera avec le plus de vigueur et on en rejette d'autres inaptes à favoriser sa croissance. Nous admettrons alors que l'homme n'est pas seulement un être de nature mais qu'il est aussi un être de culture. La nature de l'homme est de soi une nature progressive. Ainsi le travail de la raison, qui est le caractère éminent de la personnalité, «est naturel en ce sens qu'il est conforme aux inclinations essentielles de la nature humaine ( ), il n'est pas naturel en ce sens qu'il n'est pas donné tout fait par la nature» [1]. Il en va de même en ce qui concerne le développement de la vie affective.

L'agent du développement de la personnalité

Une question capitale se pose alors au sujet de l'éducation et plus particulièrement au sujet de la relation «maître-élève»: quel est l'agent de ce développement culturel, qu'il s'agisse du développement de l'intelligence (de la raison) ou du développement de l'affectivité (de la volonté), est-ce le maître? est-ce l'élève? (est-ce les parents? est-ce l'enfant?)

En ce qui concerne l'acquisition du savoir, la question est fort controversée. Beaucoup d'éducateurs modernes pensent, comme Platon, que «tout l'apprendre est dans celui qui apprend, non dans celui qui enseigne», et que, «dès lors, le disciple ne saurait tenir du maître l'acquisition de la connaissance, le maître n'ayant pas d'influence causale réelle et n'étant pour le mieux qu'un agent occasionnel: le maître ne faisant qu'éveiller l'attention de l'élève à ce que celui-ci connaît déjà de sorte qu'apprendre n'est rien autre que se ressouvenir» [2]. Et pourtant, ajoute Maritain, «le maître possède vraiment une connaissance que l'élève ne possède pas» [3]. Y a-t-il alors vraiment transmission de connaissance?

A ce sujet, saint Thomas fait une intéressante comparaison de l'éducation avec la médecine: «Il y a, dit-il, des effets qui procèdent aussi bien d'un principe externe que d'un principe interne: la santé, par exemple, est causée chez le malade tantôt par un agent extérieur – à savoir l'art du médecin – tantôt par un agent intérieur – c'est le cas lorsque le malade est guéri par sa vigueur naturelle». Mais il est clair, pour saint Thomas, que «le principe extérieur n'est pas l'agent principal, mais qu'il n'agit qu'en tant qu'adjuvant à l'agent principal», lequel est le principe interne dont il vient d'être parlé [4].

[1] Jacques MARITAIN, «Religion et culture», p. 15. Desclée de Brouwer, 1968.
[2] «Pour une philosophie de l'éducation», p. 43.
[3] *Loc. cit.*
[4] Cf. Sum. theol., I^a, q. 117, a. 1.

Comme la médecine, l'éducation est un *art coopérateur de la nature*, laquelle possède en elle, en tant qu'agent principal, le dynamisme nécessaire à la croissance intellectuelle et morale.

Le maître, dans son enseignement, va donc se contenter d'imiter les voies que la nature intellectuelle suit dans ses propres opérations. Il peut «proposer à l'élève des instruments dont l'intelligence de celui-ci se sert pour acquérir la science. Par exemple, il lui fournit quelques propositions particulières que le disciple peut juger en fonction de ce qu'il connaît déjà; ou bien le maître lui présente des exemples tirés de l'expérience à partir desquels l'élève est amené à la connaissance de vérité ignorées. Le rôle du maître peut être aussi de conforter l'intelligence de l'élève dans la mesure où il lui propose un ordre pour passer des principes aux conclusions, ou pour aller du connu à l'inconnu» [1].

Il est ainsi bien établi que la force propulsive première en éducation est du côté de celui qui est éduqué, bien que dans cette œuvre maître et élève soient tous deux des facteurs dynamiques. Le maître, quant à lui, est authentiquement efficace, mais il est un facteur dynamique second.

Il serait ici indispensable de prolonger notre réflexion soit «en amont», soit «en aval» si nous voulons trouver la justification profonde des thèses énoncées ci-dessus:

– en amont, vers la théorie de la connaissance qui sous-tend le point de vue de saint Thomas; ce point de vue n'est défendable que s'il repose sur une analyse solide et approfondie des fonctions cognitives;

– l'autre piste, en aval, irait du côté des conséquences qu'une telle vision des choses aura dans l'enseignement, en ce qui concerne l'organisation et les méthodes, d'une part, et l'attitude de l'enseignant à l'égard de l'enseigné, d'autre part.

Cela nous mènerait évidemment trop loin dans le cadre de ce bref exposé. Une telle démarche serait cependant nécessaire pour la compréhension de ces aspects essentiels de la relation d'éducation.

Saint Thomas nous parle essentiellement de l'éducation de l'intelligence. Nous pouvons considérer que le processus est analogue en ce qui concerne l'éducation de la volonté et y voir dans le sujet lui-même l'agent principal de son développement affectif et moral, compte tenu cependant du fait que

[1] Cf. Sum. theol., *loc. cit.* et «Pour une philosophie de l'éducation», p. 45.

ce développement est guidé en chacun de nous par la raison éclairante et éclairée. Toutefois le problème de la distinction entre éducation et enseignement requerrait de plus longs développements et serait à étudier pour lui-même [1].

4. LES OBSTACLES AU DEVELOPPEMENT DE LA PERSONNE CONSIDERES SOUS L'ANGLE DE LA FOI ET DE LA THEOLOGIE

Nous avons parlé des limitations dues à l'individualité et à la matérialité de l'homme. Nous pouvons examiner sous une autre lumière les obstacles auxquels se heurte le développement culturel de l'être humain et aussi son développement dans la vie de la grâce. Il est nécessaire de faire quelques références au domaine de la foi et de la théologie: il en découle en effet des conséquences majeures quant à la relation «enseignant-enseigné».

Du fait que l'homme possède une nature blessée par le péché originel, l'évolution de l'enfant vers la plénitude de l'état humain ne va pas de soi, même avec l'adjuvant d'une éducation et d'un enseignement éclairés (comme on pourrait l'admettre si on en restait simplement au niveau des réalités philosophiques). Aristote déjà remarquait que «les jeunes ont une vie dominée par les passions et obéissant à toutes les impulsions». Il ajoutait ceci: «Nous devons tout autant penser qu'il y a dans l'âme un élément contraire à la raison, s'y opposant et lui résistant» [2].

Il y a dans l'homme des forces contraires à la ligne de sa destinée naturelle et surnaturelle. Vatican II nous le rappelle: «Ce que la Révélation divine nous découvre ainsi, notre propre expérience nous le confirme. Car l'homme, s'il regarde au-dedans de son cœur, se découvre enclin aussi au mal, submergé de multiples maux qui ne peuvent provenir de son Créateur, qui est bon. Refusant souvent de reconnaître Dieu comme son principe, l'homme a, par le fait même, brisé l'ordre qui l'orientait à sa fin dernière, et, en même temps, il a rompu toute harmonie, soit par rapport à lui-même, soit par rapport aux autres hommes et à toute la création» [3]

Voilà qui complique sérieusement la tâche de l'éducateur, mais aussi celle de l'éduqué lui-même. Pour rester fidèle à la ligne de sa finalité de

[1] A ce propos, voir notamment «Pour une philosophie de l'éducation», chap. I.
[2] Aristote, «Ethique à Nicomaque», livre 1, chap. XIII.
[3] Vatican II, «Constitution pastorale sur l'Eglise dans le monde de ce temps», parag. 13.

personne, il ne suffira pas à l'enfant de cheminer paisiblement dans une bonne direction toute tracée, mais il devra se forcer, aller contre les tendances qu'on pourrait appeler «descendantes» de son être. Il se verra donc obligé de s'imposer des contraintes et cela ne lui sera pas agréable. Or comme une conséquence principale de la faute originelle est que soit la raison, soit la volonté peuvent être faussées dans leur inclination naturelle à la vérité et à la bonté, la question est de savoir si l'éduqué, l'enfant, est apte à décider entièrement lui-même de la «tactique» qu'il doit appliquer pour cheminer sûrement vers son épanouissement d'homme. Et à supposer qu'il voie bien clair à ce sujet, il faut savoir aussi s'il a la capacité de s'imposer lui-même tous les efforts nécessaires.

A en croire le Concile, l'on est, semble-t-il, bien obligé de répondre par la négative: «C'est donc en lui-même que l'homme est divisé. Voici que toute la vie des hommes, individuelle et collective, se manifeste comme une lutte combien dramatique entre le bien et le mal, entre la lumière et les ténèbres. Bien plus, voici que l'homme se découvre incapable par lui-même de vaincre effectivement les assauts du mal; et ainsi chacun se sent comme chargé de chaînes» [1].

«Mais le Seigneur est venu», poursuit le texte conciliaire. Et cela nous rappelle que l'achèvement de la personnalité humaine ne peut être qu'œuvre de la grâce. C'est essentiel. Sans développer ici cet aspect de la question, n'oublions pas que l'éducation coopératrice de la nature peut être aussi – et éminemment – coopératrice de la grâce.

L'éduqué a donc d'autant plus besoin d'être aidé que la disharmonie s'est installée dans sa nature, et tel est précisément le rôle de l'éducateur, parent ou maître. Cela est valable qu'on se place dans la perspective de la nature ou qu'on se situe dans l'ordre de la grâce.

Parlons plus spécialement de l'enseignant: la pédagogie moderne lui apporte une aide singulière en l'incitant à persuader, à convaincre, à stimuler, à guider, plutôt qu'à sévir et à contraindre. Cela va tout-à-fait dans l'esprit d'une éducation coopératrice de la nature.

Problème de l'autorité du maître

Il n'en reste pas moins qu'on ne voit pas très bien comment l'enfant va pouvoir s'imposer de lui-même et spontanément toutes les contraintes

[1] *Loc. cit.*

nécessaires à sa progression d'homme. Le ferait-il même s'il avait une parfaite conscience de leur caractère inéluctable?

C'est pourquoi le maître a besoin d'une *autorité*, en vertu de quoi son action persuasive sera acceptée par l'élève. Mais c'est aussi son autorité qui lui permettra d'aider l'élève à garder le cap lorsque toute possibilité de convaincre aura été épuisée sans succès [1]. «Le droit de l'enfant à être éduqué requiert que l'éducateur ait sur lui une autorité morale, et cette autorité n'est pas autre chose que le devoir de l'adulte envers la liberté de l'enfant» [2].

Cette autorité est donc en soi un bien. Elle n'est pas à confondre avec le pouvoir: «L'Autorité et le Pouvoir sont deux choses différentes: le Pouvoir est la force au moyen de laquelle on peut obliger quelqu'un à obéir. L'Autorité est le droit de diriger et de commander, d'être écouté ou obéi d'autrui. L'Autorité requiert le Pouvoir. Le Pouvoir sans Autorité est tyrannie» [3].

Le problème est maintenant de savoir d'où vient l'autorité en éducation, d'où elle tire la légitimité et comment il faut l'exercer. L'éducation dépend avant tout de la famille. Jean XXIII l'affirme dans «Pacem in Terris»: «Aux parents, en tout premier lieu, revient le droit d'assurer l'entretien et l'éducation de leurs enfants» [4]. Le Concile renforce ce point de vue: «Les parents, parce qu'ils ont donné la vie à leurs enfants, ont la très grave obligation de les élever et, à ce titre, doivent être reconnus comme les premiers et principaux éducateurs» [5]. Il ajoute encore que «la tâche de dispenser l'éducation revient en premier lieu à la famille et requiert l'aide de toute la société. Outre les droits des parents et ceux des éducateurs à qui ils confient une partie de leur tâche, des responsabilités et des droits précis reviennent à la société civile en tant qu'il lui appartient d'organiser ce qui est nécessaire au bien commun temporel» [6]. (Voilà bien la mission de l'école.)

Nous remarquons donc que l'autorité du maître procède en premier lieu des parents et non pas de l'Etat. Dans la mesure où l'autorité des parents est fondée, celle du maître l'est également. Si on cherche la racine de l'auto-

[1] Cela suppose naturellement que le maître soit lui-même tout à fait au clair quant à la direction à suivre.
[2] «Pour une philosophie de l'éducation», p. 47.
[3] Jacques MARITAIN, «L'homme et l'état», p. 117. 2e éd., P.U.F., Paris, 1965.
[4] Encyclique «Pacem in Terris», paragr. 17.
[5] Vatican II, «Déclaration sur l'éducation chrétienne», paragr. 3.
[6] *Loc. cit.*

rité parentale, on ne peut la trouver qu'en Dieu et sa justification n'est pas inscrite ailleurs que dans la loi naturelle.

Encore une fois, parce qu'on ne peut tout dire, je me borne à suggérer un nouveau thème de réflexion: celui de la raison d'être de l'autorité en général et, en corollaire, celui de la loi naturelle qui la justifie. En effet, sans une solide philosophie de l'autorité, cet aspect de la relation «enseignant-enseigné» est proprement insaisissable, voire injustifiable [1].

Jean XXIII n'a pas omis de préciser dans son Encyclique que «l'autorité n'échappe pas à toute loi. Elle consiste précisément dans le pouvoir de commander selon la droite raison» [2]. Cela nous permet d'aborder la seconde question posée plus haut: comment l'autorité doit-elle être exercée par le maître?

Je crois que si l'on se réfère à ce qui a été rappelé au début de cet exposé au sujet de la personne humaine, de sa dignité, de sa liberté et de l'aspect interpersonnel de la relation «enseignant-enseigné», un certain style d'autorité devrait s'imposer de lui-même.

«La conception despotique du progrès de l'être humain ne vaut pas mieux que la conception anarchique» [3]. C'est peut-être à cause d'une saine réaction, au départ, contre le despotisme et le mandarinat de beaucoup de maîtres que l'éducation, dans un mouvement pendulaire difficilement contrôlable, se retrouve aujourd'hui, en bien des cas, plutôt du côté de l'anarchie. Certes l'éducation despotique étouffe la personne et la tue. Y a-t-il rien de plus contraire à une saine conception de l'éducation? Mais l'éducation anarchique est-elle moins dangereuse? En laissant livrée à elle-même une nature en ébauche, ne risque-t-on pas de laisser croître cette partie de l'être humain conditionnée par l'individualité matérielle et cela aux dépens de la richesse libératrice de la personnalité?

«Tout l'art est de retrancher et d'émonder - ce qui touche à la fois l'individu et la personne, – en telle sorte que dans l'intimité de l'être la pesanteur de l'individualité diminue, celle de la personnalité vraie et de sa générosité augmente. Ce n'est pas facile» [4].

[1] Voir à ce sujet «Pacem in Terris», 46 et «L'homme et l'état», p. 117 et s.
[2] «Pacem in Terris», paragr. 47.
[3] «La personne humaine et la société», p. 23.
[4] «La personne humaine et la société», p. 24.

5. L'ÉDUCATION EST UN ART ET RESSORTIT A LA VERTU DE PRUDENCE

C'est un art en effet de réaliser un difficile équilibre entre la liberté naissante de l'enfant – c'est un bien précieux qu'il faut préserver avec d'immenses égards – et l'action de l'éducateur avec tout ce qu'elle peut avoir de volontairement ou d'involontairement contraignant. Cet équilibre est d'autant plus difficile à trouver aujourd'hui que soit l'autorité des parents, soit l'autorité civile sont sérieusement mises en doute dans les principes et de moins en moins appliquées dans les faits. (Que deviennent les maîtres au milieu de tout cela?)

Oui, l'éducation libératrice est un art. Je voudrais, à ce propos, entamer un dernier sujet d'étude et de recherche. Pour mieux comprendre l'art, les Anciens le comparaient à la vertu de *prudence*. Le même terme de comparaison devrait nous aider à saisir ce qu'est l'art d'éduquer.

La prudence «discerne et applique les moyens de parvenir à nos fins morales, qui sont elles-mêmes subordonnées à la fin ultime de toute la vie humaine, c'est-à-dire Dieu. Métaphoriquement elle est, si l'on veut, un art, mais c'est l'art du ‚totum bene vivere'»[1]. Ne se retrouve-t-on pas ici tout à fait en accord avec la finalité même de l'acte d'éduquer? La difficulté qui pourrait naître du fait que «l'art opère pour le bien de l'œuvre faite» alors que «la prudence opère pour le bien de celui qui agit» est supprimée, semble-t-il, en éducation, puisque l'éducation et son œuvre sont toutes deux dans le même ordre de finalité: celle de la nature humaine.

Selon saint Augustin, «la prudence est la connaissance des choses à désirer et à éviter». Saint Thomas l'appelle «juste appréciation de la manière d'agir»[2]. Ces termes conviennent éminemment à l'éducation. Ajoutons encore que la régulation prudentielle est singulière pour chaque cas singulier et s'oppose à la science qui n'a que des règles générales et déterminées. Ce n'est donc pas par les voies sûres et déterminées de la raison spéculative que procède la prudence, puisqu'elle s'applique à ce pour quoi n'existe aucune voie déterminée de parvenir à sa fin[3].

Tel est bien le cas de l'homme dont sa liberté lui permet de se déterminer lui-même.

[1] Jacques MARITAIN, «Art et scolastique», p. 26. 4e éd., Desclée de Brouwer, 1965.
[2] Sum. theol., IIa-IIae, q. 47.
[3] Cf. Sum. theol. IIa-IIae, q. 47.

A une époque où la recherche pédagogique mobilise des forces considérables et suscite de grands espoirs – qui ne sont pas tous illégitimes – il peut paraître anachronique de fonder sur la prudence plutôt que sur la science l'action du maître auprès de ses élèves. C'est pourtant ce que, à mon sens, il convient de faire.

Cela paraît d'autant plus valable lorsqu'il s'agit de la prudence chrétienne laquelle prend une résonance bien plus profonde que l'acception profane du même mot. C'est une vertu surnaturelle qu'il faut situer dans le contexte de la grâce du baptême et des dons du Saint-Esprit, et dans la ligne du destin éternel de l'homme.

Les enseignants, les éducateurs, les parents chrétiens peuvent-ils ignorer cette perspective et n'est-ce pas dans cette lumière qu'ils pourront finalement le mieux réaliser l'œuvre éducative qui leur est confiée?

Genève

GUY BOISSARD

La femme et les ministères pastoraux[1]

Réflexion théologique (suite) et conclusion

Que dans la répartition des tâches, le presbytérat ne soit pas confié à la femme, il n'en résulte pas pour autant, bien au contraire, un rôle purement passif. Le sacerdoce royal n'est-il pas lui-même un sommet d'activité? Devenir une «louange de gloire», transfigurer les joies, les peines, les tâches quotidiennes en eucharistie, livrer avec l'offrande du Corps et du Sang sa vie en sacrifice, remettre par le Fils entre les mains du Père la création tout entière, consacrer à l'Amour qui demeure un monde en train de passer, faire retour dans l'action de grâce de toute la symphonie du cosmos matériel et spirituel, devenir prêtres en Jésus-Christ de tout ce créé, les chantres des miséricordes divines, est-ce inertie, somnolence oisive?

La femme et l'apostolat: hier

D'ailleurs nombre de labeurs apostoliques et ministères attendent la femme. Sans doute le diaconissat que nous avons laissé avec le deuxième article, à son apogée, va vite s'alanguir, disparaître [1]. Dans le haut Moyen Age, on le retrouve encore en Orient, mais la pratique des baptêmes d'adultes cessant, et avec elle une de leurs utilités, leur nombre s'amenuise [2]. On ne

[1] Cf. trois articles précédents. Bons condensés sur l'état de la question, de F. L. Cross, Oxford Dictionary of the christian church, Deaconess, Londres 1957, p. 377. – A. Kalsbach, Reallexicon für Antike und Christentum, Stuttgart 1957, Diakonisse, 917–918. – L. Bouyer, Diction. théol. Tournai 1963, Diaconesses, p. 192. – En fin de période patristique (fin du Ve s.) la Tradition se résume dans les SEA de Gennade, c. 99–100 (éd. Munier p. 100) où déjà, quoiqu'en dise R. Gryson (le minist. des femmes dans l'Eglise ancienne, Gembloux 1971, pp. 167–168), on commence à confondre veuves, moniales et diaconesses. Le c. 37 «Mulier, quamvis docta et sancta, viros in conventu docere non praesumat» fixe la norme... Qu'il me soit permis ici de remercier M. le Doyen J. R. Palanque, NN.SS. E. Griffe, O. Perler pour leurs conseils compétents. J'exprime aussi toute ma reconnaissance à MM. les Professeurs J. Dauvillier, A. Guillaumont, Jr. Lejeune, H. I. Marrou, au R. P. Vicaire pour leur aide précieuse.

[2] Pour les diaconesses byzantines, le c. 40 du Conc. in Trullo (692) identifie diaconesse et veuve, preuve que les fonctions baptismales des premières n'existent pratiquement plus. Le c. 48 parle du diaconissat comme une dignité qu'on peut donner à l'ex-femme d'un évêque (P. P. Joannou, Fonti per la codificazione canonica orientale, Grottaferrata 1962, t. 1, 1, p. 176; p. 186). On trouve encore trace d'une ordination diaconissale dans le codex Barberinus (VIIIe et IXe siècle) consigné dans l'Euchologion de J. Goar (Paris 1647, pp. 262–264). Balsamon (XIIe s.), les considère comme disparues

compte plus guère de diaconesses, sinon parmi les moniales, et c'est alors une dignité assez souvent annexée à l'higouménat. En Occident où elles ont été toujours très clairsemées, sinon erratiques, leur extinction est bien plus rapide [1]. A la fin du premier millénaire, les unes et les autres appartiennent déjà au passé [2]. On verra par contre un large pouvoir pastoral délégué être remis, au Moyen Age latin, à certaines abbesses et supérieures majeures, de manière habituelle et parfois sur des territoires relativement grands: elles nommeront aux charges curiales, donneront le pouvoir de confesser, voire délivreront les lettres dimissoriales aux ordinands [3]. La

depuis longtemps... Pour l'évolution du diaconissat monophysite, v. R. Gryson, *op. cit.* p. 127 et *Nova et Vetera* 1972, p. 278, note 2... Pour les Nestoriens v. les art. très documentés de J. Dauvillier dans DDC, t. III, Paris 1942, v. les art. Droit chaldéen, c. 334; et t. V, Paris 1953, Ebed Jesus synode de Georges I, c. 110 (J. B. Chabot, Synodicon orientale, Paris 1902, pp. 222, 486). Les diaconesses ne semblent pas très nombreuses ni actives. La stèle de Si-ngan-fou n'en mentionne aucune parmi les dignitaires ecclésiastiques (cf. J. Dauvillier, les Prov. chaldéennes de l'extérieur au M. A. dans Mel. Cavallera, Toulouse 1948, pp. 161–316). – H. Denzinger, Ritus orientalium t. 2, Würzburg, p. 261, conserve encore comme organe témoin une bénédiction de diaconesses... Dans les rites copte et éthiopien, pas de diaconesses (A. S. Atiya, a History of earstern, christianity, London 1968 p. 11–166 et F. Heyer, Die Kirche Äthiopiens, Berlin 1971)... Chez les maronites elles semblent s'être le plus longtemps maintenues: on en trouve encore la trace dans le syn. du Mont Liban, coll. Lacensis II, Frib. en Brisgau 1876, pp. 271–272. Mais elles n'exercent plus les fonctions passées, énumérées d'ailleurs de façon exhaustive, et sont de simples abbesses.

[1] L'art. «Diaconesse» du DDC de F. Claeys-Bouuaert, t. 4, Paris 1949, pp. 1193–1194 retrace assez bien l'évolution du diaconissat en Occident. (Une erreur cependant: le Concile de Carthage (398), est apocryphe, son auteur est Gennade). Les diaconesses sont pratiquement ou des moniales, ou le plus souvent des femmes de diacres, de prêtres ou d'évêques, devenues des consacrées du fait de l'accession de leur mari aux Ordres: cf. Conc. d'Agde (506) c. 9 et 16 (CCSL 148, Conc. Galliae, 1963, pp. 197–199, 201) – cf. R. Gryson, Origine du célibat ecclésiast. du Ier au VIIe s., Gembloux 1970, pp. 194–196. V. E. Marek, Monum. chrét. d'Hippone, Paris 1958, La tombe de la presbiterissa, p.p 57–60; E. Griffe, La Gaule chrét. à l'époque Rom. III, Paris 1965, pp. 69–70, 87–91. M. Andrieu, ordines romani IV, Louv. 1956, pp. 140–145. Sur le rite de consécration des diaconesses, cf. A. Chavasse: Le sacramentaire gélasien, Tournai 1958, p. 507 (cf. note 20); M. Andrieu, le Pontifical romain au M.A., t. 1 Vatic. 1938, pp. 168–169. (Les diaconesses sont prises parmi des vierges, des veuves, des femmes mariées devenues «conversae».)

[2] La seule survivance sont les diaconesses chartreuses: cf. L. Ray et P. Mouton, DDC III, Paris 1952, «chartreuses», 631–632; *Nova et Vetera* 1972, p. 280, note 7. Au XVIIe s. Mme de Mondonville tenta, à Toulouse, de restaurer les diaconesses avec la Congrégation de Filles de l'enfance, mais échoua (travaux encore inédits de Sr Marg. M. Shibano). Pour les diaconesses protestantes, en plein essor depuis leur apparition au XIXes., mais différentes de l'institution antique, bonne description dans A. Perchenet, Renouveau communautaire et unité chrétienne, Paris 1967.

[3] J. M. Canivez DHGE Paris 1956, «Conversano», c. 794. La col. 796 aborde le cas de l'abbaye cistercienne de Las Huelgas, près de Burgos, dont les privilèges se maintiendront jusqu'en 1873. (Cf. Joan Morris, Women and episcopal Powers, New Blackfriars 1972, p. 206). Pour les monastères doubles, où les hommes se trouvaient placés sous la juridiction des femmes, DHGE, art. Brigide, Brigitte de Suède, Brigittins-Brigittines, Ebba; les art. «abbesses» du DACL et DTC, des D. Sp. et DDC, c., M. de Fontette, Les religieuses à l'âge classique du Drt. Can., Paris 1967, Les origines de l'Ordre de Fontevrault, pp. 65–80... Dans le régime hospitalier du M. A., les femmes exerçaient aussi souvent le commandement: cf. L. Legrand, Statuts d'Hôtel-Dieu et

plus riche diversité de diaconies va aussi prospérer au sein de la vie consacrée: moniales innombrables vouées à l'Opus Dei, sœurs hospitalières des Hôtels-Dieu médiévaux, l'étonnant essor des Tiers-Ordres réguliers féminins plus tard, avec leurs branches missionnaires, enseignantes, d'assistance caritative, enfin les Instituts séculiers où les femmes prennent les devants une fois de plus [1].

Charismes et prophétie

Les charismes de choix vont abonder également chez les fondatrices ou réformatrices religieuses, sans négliger les mères de famille ou chargées de mission temporelles. Par là les femmes deviennent souvent les phares, la conscience vive de leur époque. Nulle société plus que l'Eglise ne leur donnera de telles responsabilités, le moyen d'épanouir leurs dons exceptionnels, d'imprimer leur marque humble et géniale à la fois sur le cours des événements. Citons les Brigitte de Kildare, Geneviève de Paris, les Olga de Russie, Catherine de Sienne, Jeanne d'Arc, les Françoise Romaine, les Angèle Mérici, les deux Marie de l'Incarnation, Pauline Jaricot, Maria Montessori, etc. [2].

Avec les femmes surtout le prophétisme qui semblait tari, épuré par l'épreuve montaniste, ressurgira par mille sources. Leur prophétisme de type contemplatif va soutenir d'un chant d'amour quasi ininterrompu les marches en avant du peuple de Dieu. Enumérons entre autres, les Gertrude la grande, sainte Hildegarde, Brigitte de Suède, Thérèse d'Avila, Elisabeth de la Trinité, Raïssa Maritain, Madeleine Delbrël, voire une Marie-Noël [3]. Ainsi la voix de la femme remplit l'Eglise. Certes, le témoignage de ces prophétesses n'a pas la valeur authentifiante ou l'autorité d'interprétation qui revient aux évêques et à Pierre. Mais avec l'appui vigilant des pasteurs de l'Eglise, leurs laudes émerveillées des mystères divins, répercutées par leurs écrits charismatiques, retentiront d'une extrémité du monde à l'autre, exerceront une immense influence. Chaque membre du peuple de Dieu,

de léproserie (XII^{e}–XIV^{e} s.), Paris 1901... – Ce pouvoir de juridiction largement délégué par la hiérarchie aux femmes, ne se retrouve pas en Orient: (c . A. Eck, La femme, Recueil de la société J. Bodin XII, Bruxelles 1962, Situation de la femme russe au M.A., pp. 413–414). Il y aura simplement quelques abus: cf. Balsamon et sa réponse négative au Patr. d'Alex. lui demandant si les femmes pouvaient confesser. (Int. 34, P. G. 119, 1066). – Une femme a été promue vic. épiscopale pour les religieuses à Rio de Janeiro, cf. *Doc. Cath.* 1612, 1er juillet 1972, 642.

[1] Annuaire Pontificio Vatic. 1973, religiose, 1178–1297 – Le premier Inst. séc. est féminin, celui du C. Imm. de Marie. Cf. J. Leflon, Catholicisme II, Paris 1949, de Clorivière 1258–1259.

[2] Cf. art. corresp. du DHGE et du D. Sp. (DACL pour S. Geneviève). Les 2 vol. de L. Mazenod, les femmes célèbres, Paris 1960; 1961, sont sans valeur. Le diction. des femmes célèbres, Paris, Larousse 1969 est médiocre. Sur les charismes de l'Eglise. cf. Lum. Gent. 12; Mystici Corporis (ASS Pie XII 15, Paris B. Presse 1953, pp. 104–105).

[3] Cf. art. corresp. du DHGE et du D. Sp. (v. aussi R. Darricau, A. M. Rivier, Biblioth. Sanctorum, t. XI, 222–226). L'aspect de voyance de l'avenir (ainsi Brigitte de Suède et ses apocalypses) est tout à fait secondaire. – Ch. Journet, l'Eglise du Verbe inc. II, Bruges 1962, Prophétie non hiérarchique, pp. 242–246.

sous la garde et l'impulsion du corps épiscopal, n'a-t-il pas à «rendre compte de l'espérance qui est en lui?» Ces prophétesses s'acquittent de ce devoir vital. Sans prétendre le moins du monde à l'épiscopat, mais en synergie avec lui et sous sa dépendance, elles n'en instruisent pas moins puissamment les esprits et continueront, longtemps après leur mort, à embraser les cœurs [1]. Paul VI n'a-t-il pas reconnu le titre de «Doctor ecclesiae» à deux d'entr'elles, et Pie XI n'affirmait-il pas à propos de Thérèse de Lisieux, exaltant la vie filiale des enfants d'adoption, qu'elle était une parole de Dieu pour notre temps? [2]

LA FEMME ET L'APOSTOLAT: AUJOURD'HUI ET DEMAIN

Qu'en sera-t-il maintenant, tandis qu'après l'éclipse du XIX^e^ siècle [3] la femme moderne conquiert sa place au soleil [4]; qu'en sera-t-il de cet apostolat pour lequel elle présente tant d'atouts, charismes, prophétie, etc.? Il importe dans la crise de civilisation que traverse l'Eglise et le monde de lui laisser jouer tout son rôle. Là où les hommes discutent et piétinent en des contestations byzantines coupées du réel, la finesse féminine pénètre les situations et les êtres, saisit intuitivement le remède et l'applique avec un merveilleux à-propos. La femme n'est-elle pas souvent la tête chercheuse de l'humanité? Telle Marie à Cana devinant que l'ère nouvelle, celle des signes et de la marche pascale vers l'Heure a commencé, n'est-elle pas fréquemment première à pressentir les féconds changements, et à aider les siens à prendre les tournants décisifs?

Peut-être, s'il ne convient nullement de jouer aux devins quelques jalons succincts peuvent d'ores et déjà nous aiguiller. Une immense gamme

[1] Y. M. I. Congar, Jalons pour une théologie du laïcat, Paris 1953, pp. 367–453. Cf. p. 405: «Nous disons avec Scheeben que le pastorat hiérarchique seul enseigne avec autorité, mais que toute l'Eglise transmet la Tradition, laquelle ne consiste pas uniquement en énoncés, mais plus largement et plus profondément, en la réalité humaine du christianisme. Encore faut-il préciser davantage. On ne saurait dire que le peuple fidèle n'enseigne pas. Il enseigne, et très activement, mais non pas au titre de l'autorité apostolique par jugement impératif». V. L. Bouyer, L'Eglise de Dieu, Paris 1970, pp. 436–447.

[2] Paul VI (Th. d'Avila doct. de l'Egl., *Doc. cath.*, 1970 n° 1572, col. 908) montre l'importance de cet enseignement de la femme, qualifié de non hiérarchique.

[3] G. Naïdenoff, *Missi* 1970, n° 1, pp. 11–13; n° 4, pp. 116–118, a essayé de dresser les courbes du féminisme à travers les âges, travail sans équivalent à notre connaissance. Le XIX^e^ s. marque un des niveaux le plus bas.

[4] Mentionnons pour la France le loi du 13 juillet 1965 sur le libre exercice par la femme d'une profession de son choix; celle du 4 juin 1970, substituant à la notion de «puissance paternelle», celle «d'autorité parentale». Rappelons les cycles d'études périodiquement publiés par l'O.N.U. à la suite des congrès mondiaux organisés par les Nations Unies sur les problèmes féminins. – Cf. M. Daly, Le deuxième sexe conteste, Paris 1969, pp. 207–211, J. Duché, le 1^er^ sexe, Paris, p. 357–384, X. Tilliette, *Etudes* 1965, pp. 669–699, pp. 809–825; *Spiritus*, femmes dans l'Eglise à la lum. de Vat. II, Paris 1968, pp. 197–242.

de modalités s'offre, d'une part au plan des *diaconies* et *charismes* féminins [1]. L'Esprit de Dieu et la sagacité ecclésiale saura trouver les formes sans nombre de services laïques ou religieux qui s'adaptent aux femmes de tels continents ou en de telles conjonctures culturelles. Ce qui vaut pour la société occidentale ne sied pas nécessairement au Tiers-Monde, les solutions asiatiques ne s'ajustent pas à l'Amérique du sud, etc. L'Histoire de l'Eglise, où elles ont inscrit déjà des pages remarquables, s'ouvre toute grande devant elles. La société moderne n'a pas encore rendu sans doute à la femme tous ses droits, ni ne lui a donné toutes ses chances. Dans l'Eglise aussi, il demeure beaucoup à faire en ce domaine. Un chrétien ne saurait jamais être satisfait des résultats déjà obtenus: L'Eglise reste malgré tout la communauté où la femme a été le mieux reconnue, et a pu donner le meilleur d'elle-même. Il appartient encore à ses capacités féminines d'inventer et d'acclimater des collaborations inédites, de rénover les anciennes. Tous les espoirs sont permis au moment où tant de carrières et de chemins, jusqu'ici obstrués pour elle, lui deviennent praticables.

Prédication

Par ailleurs, en matière de prédication, il revient à la femme, celle qui peut être confiée aux laïcs. Toutefois, c'est le revers d'autres grandeurs de sa mission, une relative inaptitude l'handicape ici. S'agit-il de représenter le Christ-prêtre, le Fils «parlant avec l'autorité de son Père – et cette condition est réalisée dès que la Parole est adressée à l'assemblée liturgique – c'est l'homme, nous l'avons dit, qui se trouve désigné. Aussi, normalement, lors du service eucharistique, nœud de convergence et de plénitude de la liturgie, l'évêque ou en son absence le prêtre de second rang (le diacre accessoirement) ont grâce d'état pour dispenser l'Evangile de Dieu. Avant la fraction du Pain consacré et pour y préparer, celui qui préside doit veiller à rompre le pain de la Parole. Vatican II, explicitant la Tradition, a fortement insisté sur cette mission d'enseignement au cœur même de la célébration du Mystère, telle qu'elle incombe aux trois degrés de l'ordre (et à titre fondamental aux successeurs des apôtres) [2]. L'homélie a pu par-

[1] La plus grande imprécision, l'élasticité la plus vague règne dans la dénomination des ministères. (Cf. J. Moingt, *Etudes* août-sept. 1972, pp. 271–291). Nous nous rallions au parti de Ph. Delhaye, Rev. Théol. de Louvain, pp. 55–75, réservant le terme de ministère aux degrés sacramentaux ou sacramentels de l'Ordre, voire aux ministr. extr. (Cf. Ministeria quaedam, 15 août 1972). V. La systématisation intéressante de J. Daniélou dans Maison-Dieu 61, 93–96. Parmi les charismes de la femme, il y a aussi celui de direction spirituelle. Cf. I. Hausherr, Direction spirituelle en Orient, les moniales, D. Sp. t. 3, Paris 1957, 1051–1056.

[2] La chaire au fond des absides basilicales reste le symbole de la prédication et de l'autorité doctrinale de l'évêque. Mais le prêtre de 2e rang participe de sa charge d'enseignement: Cf. les références des notes 4, 5, 8 annexées au nº 4 de «presbyterorum ordinis» (on pourrait y adjoindre I Tim. V, 17 et le sacramentaire de Sérapion XXVII (XIII, Funk, p. 188). Si les témoignages des euchologues ou des compilations canoniques sont fermes pour associer le prêtre au devoir de prédication, la pratique a beaucoup varié avec les lieux. En présence de l'évêque, il peut arriver que le prêtre

fois, ça et là, être confiée à des laïcs. C'était fréquent aux heures charismatiques de l'Eglise apostolique [1], mais devient beaucoup plus rare aux temps patristiques, pour cesser tout à fait dès le Ve siècle [2]. Cependant, il y aura derechef au Moyen Age latin des Confréries, des Compagnies religieuses de prédicants laïques, approuvées par la papauté [3]. Cette délé-

prêche en Orient. (Ainsi J. Chrys. et Grég. Naz. dans leurs jeunes années. De même les titulaires des paroisses dans les grandes métropoles.) En Occident, il n'y a pas d'exemple avant saint Augustin appelé par son évêque Valère à prêcher. (J. Gaudemet, l'Egl. de l'Emp. Rom. (IVe, Ve s.) Paris 1958, p. 101, note 7; pp. 370–372; 594–595.) L'usage se généralise mais restera limité. Dans les campagnes, au contraire très naturellement, le prêtre remplace l'évêque dans l'office de prédication (Cf. E. Griffe, *op. cit*, pp. 185–194, 287–288). L'affirmation de J. H. Nicolas de la Nv. Rev. Théol. 1971, Les Laïcs et l'annonce de la Parole de Dieu, pp. 821–848, équiparant le pouvoir de prêcher du prêtre et du laïc, va contre la Tradition et l'enseignement de Vat. II (Lum. Gent. 28 et Presbyt. ord. 4).

[1] La prédication charismatique des laïcs est largement attestée à l'âge apostolique. Les meilleurs analyses sont celles de J. Dauvillier, Les temps apostoliques, Paris 1970, pp. 258–259; 321–334.

[2] Pour la prédication des laïcs à l'époque patristique v. J. Gaudemet *op. cit.* 189–190; Y. Congar *op. cit.*, pp. 414–416. Certaines Eglises ignorent la prédication des laïcs (Alexandrie, latins), d'autres l'admettent occasionnellement, si l'évêque leur donne la parole. Ainsi en Palestine et Asie Mineure: cf. la prédication d'Origène à Césarée, la protestation de l'év. Démétrius d'Alexandrie, la réponse des évêques de Césarée et Jérusalem (Eus. Ces. H. E. IV, 19, 1618; comment. de P. Nautin dans «Lettres et écrivains chrétien», Paris 1961, pp. 121–126). Origène finira par être ordonné prêtre (H. E. VI, 23, 4... Dès qu'un laïc montrait des dispositions pour la prédication, il est très vite promu à l'épiscopat, contre son gré parfois, tel Synésius de Cyrène). Il y a aussi l'exhortation des moines à leurs visiteurs, tels saint Antoine (Cf. J. David DHGE III, 1924, S. Antoine, pp. 728–729), et les stylites laïcs. (DACL, «Stylites» t. 15, Paris 1953, 1698–1699, 1713); pour l'association des laïcs à la catéchèse, voir CA VIII, 32, PG I, 1134... A la fin de l'époque patristique, les laïcs sont exclus de la prédication (SEA, c. 38, p. 86). La seule dérogation serait le c. 15 des Responsa de S. Patrick d'interprétation douteuse (H. Bruns, canones apostolorum et concil., s. S. IV-VII, t. 2, Berlin 1839, p. 306). Le c. 64 du Conc. In Trullo, PG 137, 736, est formel dans sa négativité. (Cf. Nicétas Stétathos, SC, 1961, pp. 276 ss., pp. 282 ss.). La prédication ne sera rendue aux laïcs en Grèce qu'à l'époque moderne (D.T.C. tables Egl. grecque, 1911–1914. Cf. M. J. Le Guillou, L'Esprit de l'orthodox. grecque et russe, Paris 1961, pp. 109–112). Les prédicants laïcs sont obligatoirement promus clercs et nommés directement par l'évêque (p. ex. Syn. d'Athènes du 27 oct. 1861).

[3] A l'époque carolingienne, les laïcs se taisent, sauf l'empereur qui n'est pas tout à fait un laïc, qualifié de «tuba praedicationis» par Alcuin. (Cf. J. Chélini, Hist. Relig. de l'Occ. médiéval, Paris 1968, pp. 103–105, 150–155). L' «officium praedicationis» commis aux XIIe et XIIIe s. sera une audace de la papauté. Le statut des ordres prédicants sera peu à peu précisé à travers la crise vaudoise: prédication à tous azimuts (Châteaux, fermes, carrefours, scholae, dans les églises hors de la messe et durant la messe si le curé invitait). La seule restriction ne porte pas sur le lieu ou le temps mais sur l'objet (certains points de dogme trop difficiles ou controversés ne seront pas abordés. Mais la prédication ne se réduit nullement à un moralisme, et reste doctrinale, tels les sermons des premiers franciscains. Cf. P. Mandonnet, S. Dominique, l'idée, l'homme, l'œuvre, Paris 1937, pp. 12–30; Cahiers de Fanjeaux nº 2, Toulouse 1967, surtout pp. 244–271; Ch. Thouzelier, Catharisme et Valdéisme au Languedoc à la fin du XIIe s. et au début du XIIIe, Brive 1965, pp. 215–299; Cahiers de Fanjeaux nº 6, Toulouse 1971, pp. 49, 53–54; S. François d'Assise 'Documents, Paris 1968, I Reg. 17, 4, p. 71; 21, 1, p. 75 – II Reg. 9, pp. 94–95 – Test. 7, pp. 104–105 – Leg major, ch. 3, 10, p. 609). La solution donnée par l'Eglise à la prédication laïque sera la cléri-

gation à l'office de la Parole au sein de l'assemblée n'est pas de soi dans les attributions normales du simple baptisé. (Il ne témoigne en elle que comme un membre du Christ, sans l'incarner comme Tête.) Mais cette mission déléguée a pu et pourra être exercée par certains de manière habituelle, à la suite d'un charisme reconnu, voire mis en valeur institutionnellement par l'Eglise. (Tels les ordres religieux prédicants au temps d'Innocent III). Peut-être, du fait de la pénurie des prêtres, du fait aussi d'une culture, d'une maturité chrétienne grandissante des laïcs, quelques-uns d'entr'eux, plus nombreux, pourraient dans un avenir tout proche être promus à cette tâche nouvelle. Cette fonction n'est-elle pas consonante à leur consécration baptismale et chrismale [1]. La présence du Christ-Tête dans la Parole proclamée avec autorité par le ministre à l'assemblée, ne suppose-t-elle pas déjà la présence du Fils en ses membres, les faisant témoins de la foi divine ensemencée au baptême et développée par chaque sacrement. Cette association à l'apostolat hiérarchique de la Parole pourrait donc devenir une charge commise en second à des laïcs sélectionnés à cause de leurs charismes et de leur formation, de l'appel de l'Esprit, et des circonstances, sous la responsabilité de l'évêque (et des prêtres).

Mais ici un bémol s'impose à propos de la femme. Certes, elle est prophétesse – et l'obex de sa minorité, de sa tutelle juridique désormais écartée par la civilisation moderne –, sa voix de contemplative doit de nouveau s'élever pour chanter les merveilles de Dieu, être réentendue comme dans les réunions cultuelles primitives. Le «Faites ceci en mémoire de moi» mobilise chacun en son rang, le ministre sacré pour tenir la place du Christ-Tête, ensuite la liturgie des diacres, puis celle du peuple saint; la femme aussi peut apporter son concours propre à ce concert [2]. Encore convient-il qu'elle garde sa place originale. Or, son prophétisme ne s'identifie pas avec l'office de prédication que la hiérarchie pourra parfois confier à des laïcs par association à son mandat. Qui dit assemblée dit culte, et les lois du symbolisme sacramentel jouent alors à plein. La représentation masculine du Christ-Tête ne peut être éludée en l'occurrence. Même dans les assemblées liturgiques non sacramentelles, en l'absence du ministre hiérarchique, c'est

calisation des prédicants. Ils ne seront pas prêtres, mais tonsurés. Ceci garantit mission canonique, obéissance à la hiérarchie, formation intellectuelle. (Sur le statut des clercs au M.A., v. G. le Bras, H.E., Fliche et Mart. 12, 1, Paris 1959, Instit. ecclésiast. de la chrétienté médiévale, pp. 150 – 171; Cahiers de Fanjeaux nº 7, Toulouse 1972, pp. 337–417 – B. D. Dupuy, Catholicisme IV, laïc, 1633–1637. Cf. les deux art. de M. Meslin (pp. 41–52) et Y. Congar (pp. 53–63) dans Concilium 47... «Ministeria quaedam» est la première tentative depuis longtemps de décléricalisation des ministères mineurs.

[1] La confirmation fait exercer la vie divine de l'Esprit non plus comme le nouveau-né du baptême, à son profit à soi, mais comme un adulte donnant le meilleur de lui-même à la communauté de ses frères. Le témoignage public de la foi est l'une des manifestations les plus topiques de cette grâce adulte conférée par le sacr. Cf. S. Thomas S. Théol. III 72, 2 c, et 5 ad 1. «Confirmatus accipit potestatem fidem Christi profitendi quasi ex officio.»

[2] S. Clém. Rom., 40, 5 (SC 167, pp. 166–167). Il appartiendra à l'Eglise de déterminer les formes modernes du prophétisme féminin dans la célébration de la Parole, à la messe.

l'homme qui doit présider, porter la Parole au nom du Fils. La femme ne fera entendre sa voix qu'en second, comme simple membre du Christ, comme écho de l'Eglise croyante et aimante, de l'Esprit qui anime celle-ci et non comme plénipotentiaire du Verbe incarné. Sans doute ici une certaine souplesse jouera, mais on se souviendra qu'il y a là une orientation de nature, un dessein d'incarnation, un réalisme du culte chrétien suffisamment enraciné dans la Tradition pour qu'on ne le bouscule pas impunément. Le Corps du Christ est animé par une même vie, mais différencié en fonctions vitales distinctes, bien hiérarchisées depuis la Tête, source de l'unique élan. Quand ce Corps est en acte de louange et d'offrande, il importe plus que jamais que «tout se passe dans le bon ordre», le respect du rôle de chacun, sans empiétement, dans la synergie de tous à l'œuvre commune.

Hors de ces fonctions liturgiques de prédication, la femme par contre pourra jouer de toutes les gammes – et c'est large – de la Parole dévolue aux laïcs [1]. Il y a d'abord pour elle l'éducation chrétienne de la famille. La femme, formatrice de l'homme, n'est-elle pas la grande stimulatrice de la civilisation? Devant celles que l'Evangile montre volontiers comme annonciatrices, s'ouvrent encore les multiples formes de la catéchèse, le dialogue avec les croyants ou les incroyants, l'enseignement de la théologie. Celle-ci, en effet, intéresse le magistère à un titre particulier puisqu'il s'agit d'assimiler la Révélation, d'en creuser et d'exposer le mystère. Mais elle est un domaine de choix aussi pour les laïcs. Ce terrain *objectif* de la science, – fût-il celui des sciences sacrées – n'offre-t-il pas l'occasion d'une rencontre incessante avec les questions du monde et la quête des hommes de bonne volonté? Ils furent nombreux à l'époque patristique à défricher, à côté d'évêques et de prêtres, ces terrae incognitae de la théologie [2]. A l'heure où cette confrontation positive avec le monde devient plus que jamais par priorité leur mission d'Eglise, universitaires, hommes et femmes, devraient être nombreux à élargir aux dimensions infinies de la foi un savoir humain toujours plus exigeant, comme aussi à stimuler cette foi par les interrogations modernes.

[1] Il faut les encycliques (sociales notamment) et les lettres pastorales, mais ce sont les laïcs (Claudel, Maritain, Bloy, Mounier, Mauriac, P. Emmanuel) qui formeront le plus fortement l'opinion catholique durant le XX^e s. (comme au siècle dernier, Ozanam, Veuillot, Montalembert, de Mun).

[2] A l'élaboration de la théologie, les laïcs, Clém. d'Alex., Justin, Aristide, Arnobe, plus tard Boèce, Cassiodore apporteront une contribution de choix. Les erreurs d'Origène ou d'un Tertullien ne doivent pas faire méconnaître leur apport très positif. (Bien des évêques et des prêtres seront eux aussi fauteurs d'hérésies). Le rôle de promotion et de sauvegarde de la foi du corps épiscopal n'en est pas moin capital (Cf. Y. Congar, Jalons, *op. cit.*, 407–438)... L'enseignement féminin hors de l'assemblée ne sera pas récusé (saint Paul dans Tite, 2, 4 demande à la femme d'être «kalodidaskalos»). Ainsi les dix vierges et leurs poèmes didactiques du «Symposion» de Méthode d'Olympe. La restriction de Did. l'aveugle (De Trin. 3, 41) interdisant aux femmes d'écrire des livres ne sera pas retenue, à preuve dès le V^e s. l'Itinéraire d'Ethérie... Au temps de Christine Pisan, Novella, la fille de Jean d'André donnera exceptionnellement des cours universitaires(C. Stelling Michaud, DDC VI, 89).

Le don ministériel des sacrements

Pour ce qui est de la collation du sacrement de mariage, la femme, avons-nous dit, est co-ministre avec son époux. En cas d'urgence, elle pourra donner le baptême, de soi ministère sacerdotal. Elle ne sera pas, par contre, ministre ordinaire ni de préférence extraordinaire de l'Eucharistie, même pas à la communion, lors de l'offrande par le ministre du Corps (ou du Sang) à chaque fidèle. L'initiative du Christ se livrant Lui-même en nourriture, son don actif doit être souligné [1]. Le rôle de représenration masculine du ministre, dans ce contexte de réalisme sacramentel maximal, ne sera pas prétérité. Par contre, en dehors de l'église, quand le Corps a été donné déjà à la messe (il ne s'agit plus que de transmettre la nourriture sacrée déjà distribuée), la femme pourra suppléer le prêtre et l'apporter aux malades.

Cette dernière remarque nous pose la question du diaconissat, puisqu'il y avait là une de ses attributions. Convient-il de restaurer ce seul ministère féminin proprement dit, non sacramentel sans doute, mais certainement d'époque apostolique? Cela semble très souhaitable dans le contexte de promotion féminine qui est le nôtre [2]. Il n'y a plus, c'est vrai, pour nos catéchumènes adultes, de baptêmes par immersion, mais l'intérêt serait grand de donner à la femme sa part de responsabilités pastorales. Cette résurgence des clercs féminins, des consacrées à part entière au service du Seigneur, pourrait prendre tout son relief dans la lumière du diaconissat permanent rénové, sans archéologisme, dégagé des conditions restrictives où son exercice a été trop souvent maintenu à l'ère patristique [3]. Les ordres mineurs ne sont-ils pas un éclatement, une explicitation du diaconat? [4]

[1] S. Bas. ep. 93 à Césarine, P. G. 32, 484... Ne parlons pas de la pratique si souvent navrante en France des ministres extraordinaires de l'Eucharistie, laïcs sans aube, en tenue négligée, offrant leurs paniers d'hosties consacrées à tout venant. (Clém. d'Alex. exigeait plus de retenue: I Strom, I, 5, SC 30, p. 45. De même Cyr. de Jérus. catéch. Myst. 5, pp. 19–22, SC, pp. 169–173.)

[2] Rappelons les mesures positives en faveur des lectures faites par les femmes à la messe, hors du presbyterium (Préliminaires du nouveau missel, nº 66).

[3] La sacramentalité du diaconissat était notre hypothèse de travail au départ. Il nous a fallu déchanter. Considérées comme des laïques par le c. 19 de Nicée, la mention de leur ordination n'apparaît pas dans la DA, mais seulement avec les CA (Le conc. de Chalcédoine, c. 15, homologuera). Mais cette ordination des diaconesses dans CA n'est pas probante, car les CA, et depuis la tradition liturgique byzantine, confèrent cette ordination aux principaux ordres mineurs. Le seul argument qui irait en faveur de la sacramentalité est le rite d'ordination diaconissale du codex Barberinus du VIII^{e}, IX^{e} s. conservé dans J. Goar, *op. cit.*, p. 263: la diaconesse, après la communion, dépose elle-même le calice sur l'autel. Or, jamais absolument, un ordre mineur, en rite byzantin n'a accès au «Bêma», au sanctuaire. (Cf. J. Darrouzès, Recherche sur les ΟΦΦΙΚΙΑ de l'égl. byzant., Paris 1970, pp. 86–98, 154, 592.) Les termes Cheirothésia, cheirotonia, sphragis, perdent d'ailleurs de leur spécificité. Cf. ibid. p. 154 et Marcos M. A. Siotis, Die klassische und die christliche Cheirotonie in ihrem Verhältnis, Athènes 1951, pp. 113–136).

[4] Pour situer le diaconissat, il faut par contraste regarder les attributions du diaconat (G. Bardy, Catholicisme II, diacre, 728–732 – J. Gaudemet, *op. cit.*, pp. 103–104

La femme, dans le cadre de la paroisse et sur les différents terrains de l'apostolat, ferait office d'un merveilleux agent de liaison entre le prêtre et les fidèles, pas seulement du sexe féminin. Dans l'univers concentrationnaire de la mégapolis moderne, elle donnerait visage humain, personnel à la pénétration pastorale, qu'il s'agisse d'évangéliser le quartier, le bloc d'habitation ou les secteurs de travail. Dans l'assemblée liturgique, elle retrouverait sa place d'orante. Rappelons-nous la prophétie-prière. Si son sexe ne la désigne pas pour représenter le Christ-Prêtre unique du Père, elle est figure vivante de l'Eglise et témoin privilégié de l'Esprit, qui habite l'Epouse d'abord pour la soulever dans les ardeurs de la louange et de l'intercession. Dans le sillage du diacre [1], il importerait de réentendre des voix féminines soutenir la prière et le chant du peuple. Ici, cette fonction animatrice de la prex-fidelium semble appelée par la Tradition.

Les deux missions du fils et de l'esprit

Cette affinité spéciale de l'Esprit et de la femme face à l'homologie au plan de la représentation entre le Fils et ses ministres masculins nous rappelle les deux missions faites à l'Eglise, celle du Verbe et celle de l'Esprit. La première est essentiellement *visible*, incarnation. La Personne divine, invisible du Monogène va se manifester, se livrer à travers les ressources concrètes d'une nature humaine masculine qu'il a faite sienne. Elle se révèle à travers l'histoire, la vie, le martyre et la résurrection de Jésus de Nazareth. Cette mission du Fils, dont l'agir sacramentel prolonge jusqu'à

– W. Croce Hist. du Diaconat, dans «Le diacre dans l'Eglise et le monde d'aujourd'hui, Paris 1966, pp. 26–61). Bras droit de l'évêque, son factotum sur le plan des affaires intérieures et extérieures, il gère la fortune de l'Eglise. Pour limiter son importance envahissante (Cf. la «jactantia» des diacres à Rome sous Damase, tout est fait pour les cantonner dans des rôles liturgiques d'assistants en 2d de l'évêque et du prêtre: «Non benedicit, non baptizat, non offert» disent les CA, VIII, 28, 4). La seule bénédiction qui leur soit laissée est celle des agapes en l'absence du prêtre. (J. Colson, La fonction diacon. aux orig. de l'Eglise, Paris 1960, p. 102). Tous les textes invoqués en faveur de sa prédication ne sont pas probants. Ainsi, Ign. Tral. 2, 3 vise le service eucharistique; Philad. XI, 1, s'explique par la fonction de socius, du diacre par rapport à l'évêque (Cf. par exemple Grég. Nyss. Ep. I, Pasquali, p. 5, ligne 20 et p. 6, 1.15). Les textes cités par PGL, art. Diaconos, p. 352 sont nullement dirimants; notamment le «pronuncient» du c. 2 du conc. d'Ancyre 314; (II Mansi, 529) ne vise sans doute pas la prédication mais la parole liturgique. (Cf. W. Croce, art. cit. p. 29, le conc. de Vaison (529). Même la catéchèse n'est pas leur fief exclusif ibid. p. 45). La prédication des diacres sera une innovation du M. A. latin, (Cf. Les revendications du diacre hérétique Henri de Lausanne: v. E. Griffe, Les débuts de l'aventure cathare en Languedoc, Paris 1969, pp. 22–23). Les orientaux ignoreront toujours cette prédication des diacres. Les allusions à sa prédication sont rares, ténues, dans les différentes ordinations diaconales de H. Denzinger Ritus Orientalium (t. 2, *op. cit.*). Cf. Salaville et G. Nowack, Le rôle du diacre dans la liturgie orientale, pp. 13, 17.

[1] P. Winninger, Diacres et laïcs dans «Le diacre dans l'Eglise et le monde d'aujourd'hui», *op. cit.*, pp. 195–198. Certes, chacun des ministères accompli par le diacre peut être accompli à la rigueur par un laïc. «Mais un tel ministère rempli de manière stable par un homme dévoué à l'Eglise et agréé par l'évêque n'est plus, par sa nature même, le fait d'un laïc, il est évidemment de nature hiérarchique et appelle l'ordination, avec le secours de la grâce correspondante».

nous les grâces de contact, exigera un maximum de visualisation, donc, nous l'avions dit, au plan du «sacramentum», des représentants du même sexe. La mission de l'Esprit, en contraste, est une intériorisation de celle du Fils. Tant qu'ils n'ont pas reçu l'Esprit, les apôtres restent à côté des paroles et des exemples du Christ. Au contraire, avec la venue de la troisième Personne, l'Esprit va demeurer non plus en face d'eux, mais en eux, infuser, assimiler à l'intime la vie et le message du Fils, instaurer sa présence en eux et non plus en dehors d'eux. La mission visible de l'Esprit à Pentecôte se termine non pas à une *incarnation* mais à une *inhabitation*. L'envoi du Verbe incarné avec ses libres entreprises apostoliques inscrites objectivement dans l'Histoire marque davantage la transcendance de Dieu, sa descente souveraine. L'envoi de l'Esprit, l'enfouissement du mystère trinitaire dans le silence du sujet souligneront plutôt l'immanence divine (aussi l'Esprit présidera à l'Incarnation pour en faire ce qu'elle est aussi, l'immersion de Dieu au cœur de notre misère). La femme, dont toute la structure évoque l'intériorité, le secret des épousailles et de la gestation, la présence discrète et efficace aux autres, sera par là prédisposée à révéler l'Esprit, à lui servir d'instrument. En christianisme, les rôles extérieurs rattachés à la mission masculine du Fils lui seront peu consonants. Par contre, avec Marie et les saintes femmes, elle représente la «res», la vie cachée en Dieu, la grâce de l'épouse, «celle qui a beaucoup aimé».

La femme aussi figure dans le couple humain les puissances de l'accueil. Elle symbolise aussi par là l'Esprit, seule Personne de la Trinité à ne pas spirer activement une autre Personne. Comme l'Esprit est cette passivité suractive de l'Amour divin, Dieu pâtit en son propre Amour, la Donation mutuelle des Trois, leur Affection au visage infiniment personnel, la femme elle aussi est don reçu et exercé. Enfin, de même qu'elle est d'après le récit de la création image de Dieu au second degré, de même l'Esprit-Saint figure dans l'instantanéité éternelle du Dieu vivant la dernière manifestation, l'ultime jaillissement de la vie trinitaire, extase commune de l'Amour en qui se resserre et s'exalte à la fois l'unité des Trois [1].

Comme les missions du Fils et de l'Esprit s'avèrent inséparables l'une de l'autre et pourtant différentes dans l'unité et la distinction infinies des Personnes en Dieu, de même l'homme et la femme sont indissociables pour constituer l'unique nature humaine. L'existence sexuée de la personne humaine signe donc un aspect relatif de notre moi substantiel, son incomplétude appelant en vis-à-vis l'autre semblable, et, à travers lui, l'enfant. Il y a là un indéniable reflet de la vie trinitaire [2].

[1] Cf. H. S. Dondaine, «Les missions divines» – S. Th. S. Théol., La Trinité II éd. Revue des Jeunes, Paris 1946, pp. 423–454. – Ch. Journet, l'Eglise du Verbe incarné II, Bruges, 1962, pp. 454–472. J. H. Nicolas, Les Profondeurs de la grâce, Paris 1969, pp. 127–158... Cf. «Le Saint-Esprit et Marie» dans Bull. de la Soc. Franç. d'Et. Mariales, 1968, 1969, 1970, surtout dans le dernier, l'admirable «Le Saint-Esprit, Marie et l'Eglise» de M. J. Le Guillou pp. 95–109. – V. L. Bouyer, «Le trône de la Sagesse», Paris 1957, Marie et l'Esprit, pp. 253–273.

[2] C'est une supériorité relative par rapport aux Splendeurs de l'Esprit angélique, nature complète antarcique qui n'engendre pas.

L'étude des missions divines nous conduit donc à celle des relations intratrinitaires qui sont à leur source. Il nous faut désormais considérer les seules Personnes divines dans leur rapport fécond aux deux autres, chacune n'existant et ne se désignant que dans sa tension généreuse, sa donation éternelle aux deux autres. Essayons d'en chercher les lointaines correspondances au niveau de l'intersubjectivité qui unit entre eux les membres du foyer familial [1]. Probablement, la relation «père-enfant» reflètera mieux le premier acte notionnel et évoque le Père sans principe engendrant son Fils. Ce dernier, image de son géniteur en reproduira et prolongera l'autorité de chef [2]. Il appartiendra davantage à l'homme de le signifier. Par contre, la conception, ou mieux la gestation maternelle de l'enfant, fait songer plutôt à l'Esprit, car il s'agit d'un fruit *reçu* que la mère héberge (ainsi l'Esprit dont la Personne est reçue de l'unique spiration du Père et du Fils). Par ailleurs, l'enjeu n'est plus tant une assimilation vitale de l'enfant à sa parenté par la génération, celle que déclenche la conception dont le père est surtout responsable; il s'agit d'une mutuelle inhabitation, une mutuelle inhésion dans la symbiose «mère-enfant» durant les neuf mois de grossesse. N'est-ce pas cette circumincession de l'Amour qu'achève l'action de l'Esprit étreignant le Père dans le Fils et le Fils dans le Père, unissant les trois Personnes dans la même dilection, leur donnant de demeurer l'une dans l'autre par l'Amour? [3]. La maternité sera mieux apte à symboliser cet échange de vie sur lequel l'Esprit met son sceau.

La femme épouse et mère. Marie comme socia du Christ

Quel sera le travail de l'Esprit dans la femme rachetée? Il va en faire la digne partenaire du Nouvel Adam. Si ce dernier veut faire réentendre au

[1] Cf. A. de Waelhens, Existence et signification, Louvain 1967, pp. 186–188, et ses fines analyses sur l'intersubjectivité du couple.

[2] Cette dépendance du Fils par rapport au Père et du Saint-Esprit eu égard au Père et au Fils, n'implique nulle infériorité de la deuxième et troisième Personne. Il faut sans doute la Source, le Principe sans principe. Mais il faut aussi l'ultime jaillissement, l'éclatement éternel de l'Amour, l'Esprit. Pareillement, la relative dépendance de la femme par rapport à l'homme n'implique aucune infériorité de nature. De même que la relation intra-trinitaire est réciproque, le Fils dépend de son Père, mais le Père est co-dépendant du Fils, l'engendre nécessairement, n'existe que pour Lui, de même, toutes proportions gardées, la relation de l'homme à la femme s'accompagnera d'une certaine indigence par rapport à elle.

[3] Le rapport géniteur-enfant est commun au père et à la mère. Il implique conception, gestation, enfantement. Mais la conception se tient davantage du côté du père qui en a l'initiative; la gestation, l'enfantement du côté de la mère qui en est le théâtre. (Même si ce processus s'effectue en dépendance de l'insémination virile). Dans le rapport géniteur-enfant, vu dans l'optique paternelle, c'est la conception et le processus qu'elle enclenche, production d'une nouvelle vie à l'image parentale, qui prédomine. Dès lors, la relation Père-Fils est davantage suggérée... Dans le rapport géniteur-enfant, regardé du côté maternel, la gestation de l'enfant reçu de la commune conception évoque le Fils qui habite le Sein du Père, dans la ferveur du commun Esprit, spiré par l'un et par l'autre (dans une unique spiration, le Père à titre de Source et le Fils d'engendré). Cf. H. Barré, Trinité que j'adore, Paris 1965, pp. 100–159.

cœur de la création abîmée la puissance du fiat créateur de l'origine, il faut une répondance à ce vouloir de reconquête exacerbé, d'autant plus ambitieux en ses projets, si l'on peut dire, qu'il a essuyé des frustrations successives. La totale victoire du nouvel Adam sur l'égoïsme et les refus de sa créature, l'avènement de son Agapè enfin déversée, sans entrave, sera cette nouvelle Eve, toute tirée par avance de sa mort d'amour, un peu comme la première d'Adam endormi [1]. A la louange de sa grâce, elle sera ce fiat indépassable de la création d'en bas, enfin pleinement vibrant au fiat rédempteur du Fils unique venant en ce monde. Avec elle, l'alliance n'est pas une demi-mesure, une démarche unilatérale de Dieu jusqu'à nous, tandis que nous serions profiteurs passifs du salut octroyé, mais elle nous rejoint au plus profond de notre libre réponse aimante [2]. Ce consentement à l'alliance qu'apportera en notre nom la bénie entre les femmes, ne sera pas comme le nôtre, donné après coup, quand tout est accompli, mais bien quand tout se fait, tandis que le mystère se consomme [3]. Il y aura d'abord à l'Annonciation, le oui initial de la Vierge qui seule a gardé la lampe allumée pour accueillir l'Epoux tandis qu'il vient faire sienne l'humanité infidèle et indigente: ce sera la communion des deux natures en l'unité infinie de sa Personne. Enfin, lorsqu'au terme de sa course, l'Heure tant redoutée et désirée à la fois est arrivée, la Femme sera là debout, quand tout chavire, au rendez-vous fixé par Lui à Cana [4]. Venu du Père, Il retourne

[1] L'Heure de la glorification du Fils unique, son élévation sur la Croix (F. M. Braun, Jn. le Théologien III, Paris 1972, pp. 139–240), sera l'Heure de la Femme, de la nouvelle Eve (cf. ibid. p. 147). Les allusions de Jo, 19, 25–27, à Gn III, 15, montrées par F. M. Braun, La Mère des fidèles, Paris 1954, pp. 77–129 (cf. A. Feuillet, Maria VI, Paris 1961, pp. 54–61) éclairent la relation de Marie à Jésus. Le Seigneur livre avec elle le chef-d'œuvre de sa miséricorde, le plus beau fruit créé de sa Passion infiniment sainte, comme la première Eve avait été extraite du premier Adam endormi par Dieu chirurgien. Mais cette fois, c'est en pleine connaissance de cause que le nouvel Adam la donne aux siens au prix de sa dormition sacrificielle, elle, sa gloire de Sauveur (I Cor. XI, 7).

[2] Cf. Justin, Dial. av. Tryph. 100, PG 6, 709–712, S. Irén. Adv. Haer. III, 22, 3–4; IV, 33–11; V, 19, 1); S. Thom. S. Théol. III, 30, 1, parle du consensus virginis loco totius humanae naturae. Nous renvoyons pour l'ensemble de ces pages au ch. 8e de Lum. Gent.

[3] Cf. Les anglicans Mascall and H. S. Box, The Blessed Virgin Mary, London 1963: «Mary has quite a unique place in the sheme of redemption... One of its most striking aspects is that Mary is located *within* the process of redemption from the *start*. Whereas other human beings have to wait until the process is complete before it can be applied to them and before they can become God's agents in its extention to the rest of the human race, Mary has been *involved* in the very process wich has redeemed her.» Les mots soulignés l'ont été par nous. (Cf. Ch. Journet, *op. cit.* «La Vierge est au cœur de l'Eglise», pp. 382–453, la meilleure synthèse, à notre avis, de théologie mariale, la plus ecclésiologique. L'auteur montre comment Marie, avant d'appartenir au temps de l'Esprit (celui de l'Eglise) depuis la Pentecôte, appartient déjà au temps du Christ, de son Incarnation rédemptrice). Le 11 octobre 1963, à Sainte-Marie Majeure, Paul VI disait Marie fille, sœur et mère de l'Eglise.

[4] F. M. Braun, La mère des fidèles, *op. cit.*, pp. 50–62, Jo II, 5, lit. «quoi à moi et à toi, femme? Pas encore vient l'Heure mienne». La première phrase, du même mouvement marque une dissociation et soulève une question qui culmine dans la mystérieuse apostrophe, femme. Ce vocatif amorce la réponse apportée par la deuxième phrase.

au Père, signe de son sang le «beau témoignage» de sa filiation éternelle, et veut entraîner dans sa Pâque, à travers sa nature d'esclave entièrement cédée, offerte, une humanité jusqu'ici révoltée et fuyarde [1]. Avec Lui, Il veut nous remettre en la garde souverainement miséricordieuse, entre les mains de l'unique Paternité. Or, cette humanité va agir à rebours du sacrifice d'alliance, en faire un acte de divorce homicide, mettant à mort son «époux de sang». Une seule sera là pour souscrire à l'acte de ces noces sanglantes du nouveau et éternel testament, à cette étreinte écartelée des deux bras du Supplicié étendus sur le monde [2]. Si humble, si disparue, remarquera Malègues, que sur les quatre évangélistes un seul, Jean le contemplatif, l'a discernée debout dans le groupe des rares fidèles ressoudés autour d'Elle à l'ombre de l'arbre de vie. Oh! sa foi ne fanfaronne pas, mais elle croit d'une foi déchirée mais sûre à l'amour plus fort que la mort, que notre péché. Elle adhère, de toute son âme transpercée par le glaive, à l'œuvre d'alliance, la seule pleinement attirée, pleinement conformée, tandis qu'au fin fond de son être disloqué par l'horreur, montent comme les premières notes d'un Magnificat de douleur [3]. L'Esprit de Dieu qui avait reposé sur Lui et sur elle à l'aurore, lors de sa conception dans le sein de la seule qui ait vraiment cru, cet Esprit-Saint repose de nouveau sur Lui et sur elle, tandis que se dresse l'arbre de la connaissance du bien et du mal [4]. Nous sommes allés jusque là, mettre à mort le Fils bien-aimé de Dieu, reproche vivant de nos médiocrités. Il savait bien que la gangrène de notre péché était trop invétérée et qu'il y aurait ce phénomène de «rejet» impla-

Marie ne sera pas seulement la mère de Jésus, mais la Femme, la nouvelle Eve, la mère des vivants (Jo XIX, 26). Le processus de dissociation annoncé par la première phrase sera poussé à son maximum par le hiatus de la mort. Mais l'œuvre de communion fixée par le deuxième membre sera conduit à la plénitude. Marie est écartée de la suite matérielle de Jésus (cela appartient au collège apost.) et cette séparation ira jusqu'à la mort. Mais paradoxalement, cette séparation coïncidera avec les retrouvailles les plus profondes, cette Heure pour laquelle Il la convoque, l'Heure du Fils, fixée par le Père, mais aussi celle de la Femme, de la Mère. Cf. J. Hanimann, L'Heure de Jésus et les noces de Cana, Rev. Thom. 1964, pp. 569–583. – A. Feuillet, La signification fondam. du premier miracle de Cana. (Jo II, 1–11) et le symbolisme joannique, Rev. Thom. 1965, pp. 517–535.

[1] I Tim. II, 6 et VI, 13. – Joan. XIII, 1. – Lc XXIII, 46.

[2] Heb. XIII, 10–13. – Ex. V, 25. Le thème des noces et du vin des noces au commencement des signes projette son symbolisme nuptial sur le signe de la Fin, la Croix, et le Sang de l'Epoux. Cf. F. M. Braun, La mère des fidèles, *op. cit.*, pp. 66–82.

[3] L'allusion à Gn XVIII, 14, dans le récit de l'Annonciation (Lc I, 37) celle à Abraham dans le Magnificat (I, 55) suggère que Marie s'est reconnue dans la figure du père de la Promesse. Elle est la Mère de la Promesse accomplie. (Cf. R. Laurentin, struct. et théol. de Lc I–II, Paris 1957, pp. 85, 153). Elle aura à entendre un jour la demande de Gn XXII, 2.

[4] Cf. P. Benoît, L'Evangile Lc I, 26–38, Assemblée du Seigneur 6, Bruges 1965, pp. 40–57, montre comment Luc voit la scène de l'Annonciation dans la lumière du bapt. de J.-C. et de sa Transfiguration. Or, ces deux scènes renvoient à la Croix et à la Glorification. (Jo XII, 20–36) – Cf. P. Th. Dehau, La compassion de la Sainte Vierge, Aix-les-Bains 1942 (ces théophanies du N. T. sont à rapprocher aussi de la scène de la Pentecôte – Cf. Ad Gentes, 4: v. H. M. Manteau-Bonamy, La Vierge Marie et le Saint-Esprit, Paris 1970, pp. 3–79).

cable. Mais l'acte qui nous démasque – connaissance du mal et de ses abysses infernaux – sera aussi celui qui nous sauve [1]. Il nous révélera – connaissance du bien – l'Amour insondable du Père n'épargnant pas, pour racheter les esclaves bourreaux, son Autre Lui-même, le Fils de sa dilection. L'Esprit – l'Amour – du Père le soutient au cœur de ce combat qui inverse en agapè et transfigure en folie de la Croix le drame du refus, va faire de l'Heure des ténèbres l'Epiphanie du Dieu Trinité. Le meurtre qui nous condamne devient l'immolation unissante qui manifeste aux criminels pardonnés l'infinie tendresse du Père livrant son Fils. Le Père leur montre le Fils, l'Unique, seul capable d'un tel désistement, abreuve de l'Esprit que pourront recevoir les bourreaux désormais graciés. Cet Esprit reposera sur Lui, le nouvel Adam, mais sur elle aussi, la Femme du monde nouveau. Car il faut qu'il y ait quelqu'un, au nom de la pure humanité, qui soit «baptisé» de son «baptême», entre dans ce déluge de souffrance et d'amour, boive cette coupe atroce de la mise à mort de Dieu, de la désobéissance idolâtre, dont seules les lèvres saintes du Fils pourront faire la coupe de la communion incomparablement recouvrée, de l'Amour divin enfin totalement reconnu [2]. Marie alors sera là, parce qu'Il l'a désirée. A travers l'oracle de Siméon et les mots sybillins de Cana, Il l'avait convoquée pour cette Heure, celle des ténèbres, mais celle du Fils, celle de la Femme. «Femme qu'y a-t-il maintenant entre toi et moi», cette Heure, cette Croix, cet arbre de la connaissance du mal qui nous disjoint de la plus irrémédiable séparation, mais l'arbre de la connaissance du bien qui nous conjugue, nous rend participants d'une même œuvre de re-création divine, à savoir l'humain reconstitué, en toi la nouvelle Eve, en moi le nouvel Adam. Il te faut apprendre à tes dépens de qui procède éternellement l'Enfant porté en ton sein, et me rejoindre au plus profond de mon offrande au Père. Vers Lui je retourne emportant tout vers Lui, et d'abord toi, la totalement communiante, la seule pleinement élevée par mon ascension sacrificielle». «Il n'était pas bon que l'homme soit seul!» L'humanité aussi devait être là. Ainsi le Sacrifice ne serait pas simplement *pour* nous *mais avec nous.*» Il fallait qu'Il soit chez le Père par cette oblation unique, mais la Femme avec Lui devait partager sa Pâque, sa contradiction, être la compagne de son eucharistie, de sa montée pascale. Par le fiat de la foi totale, la Femme, la nouvelle Eve, l'Eglise ne sera pas étrangère au Fiat voluntas tua, au Notre Père qu'Il prononce sur le monde, du haut de sa croix [3]. Dans la débandade générale, celle aussi du collège masculin des apôtres, grâce à sa présence à elle, l'impossible se produira. Ce sacrifice, ce

[1] Cf. le parallèle entre le Calvaire et le protévangile que F. M. Braun lie en filigrane à travers Cana (et accessoirement Ap. XII, 1 et s.) dans «La mère des fidèles», pp. 77–129. Le thème de la Croix, arbre de mort et de vie, véritable arbre de la science du bien et du mal est repris à satiété par les Pères (cf. le Pauge Lingua; Vexilla regis de Venance Fortunat).

[2] Mc X, 38 – Lc XII, 50 – Mt. XX, 22; XXVI, 39 – Heb. II, 14–18; V, 5–10.

[3] J. Carmignac, A l'écoute du Notre Père, Paris 1971, 92–103. Cf. les rapprochements entre le Notre Père, la prière sacerdotale, Gethsémani, les paroles du Christ en Croix.

don de son Corps et de son Sang, qui était le bien le plus personnel, le plus sien, le plus inadmissible du Fils – il ne s'agissait pas malgré Judas de valeur marchande, d'action cessible – ce trésor deviendra celui de l'Epouse. La messe noire, la parodie sacrilège que nous avons dressée sur le Calvaire deviendra pour l'Eglise la seule eucharistie. On ne pourra distinguer le sacrifice du Fils de celui des enfants d'adoption: ce sera les mêmes absolument «ex suis donis ac datis». De nos mains homicides désormais purifiées par ce sang nous offrirons l'unique offrande, seule digne de l'Amour infini et serons offerts en elle. A travers la Femme, notre Dame Marie, l'impensable sera advenu, cette fusion sacrificielle dans le même élan filial. Cet unisson n'était-il pas la logique du trop grand Amour: Ils deviendront deux dans une seule chair, un même Pain, un même Corps, une même alliance, un même agir sauveur? [1]

La femme comme épouse

C'est pourquoi cette femme sera désormais au cœur des sacrements – et singulièrement de l'Eucharistie – qui nous apportent cette croix [2]. Non pas comme ministre, mais bien mieux car, elle, la dernière, la plus humble, au plan de la hiérarchie, d'une hiérarchie dans le sauve-qui-peut au Vendredi-saint, n'est-elle pas au sommet du sacerdoce royal co-rédempteur, la plus pleinement rachetée mais la plus fidèle coopératrice? Elle invitera ainsi tous, femmes et hommes, à pénétrer par-delà l'écorce du sacramentum, dans les profondeurs de la «res», dans les épousailles essentielles de la grâce, Dieu avec nous et nous avec Dieu, Lui demeurant en nous et nous en Lui, dans l'échange et le convivium total des vies.

La femme ainsi, en Marie, apprend à l'homme la plénitude de l'alliance, ne faire qu'un avec. L'Esprit l'a marquée dans son être d'attente et d'accueil actif à inculquer à l'humain la réponse aimante, la communion au don du Fils. Par là, elle est dans l'humanité celle qui se tient à la position clef, *le sexe fort au plan surnaturel*, capable du meilleur et du pire. Et il le savait bien le Malin qui d'abord s'est attaqué à elle [3]. Elle sera donc l'élue de Dieu à toutes les étapes décisives de l'Histoire du salut. A la venue du Fils, à l'Annonciation, puis lors du premier des signes, celui de Cana, qui va dynamiser les amis de l'époux et serviteurs du Sang; à la première prédication au monde hérétique, étranger à Israël, avec la femme de Samarie;

[1] Gn II, 24 – Jo XVI, 21 – Eph. V, 22–33 – A. Feuillet montre comment la double formule de Jo XIX, 26–27, évoque celles de l'alliance dans cette scène de regroupement au pied de la Croix. A. Feuillet: La Vierge Marie dans le N. T., Maria VI, Paris 1961, 15–69, en part. pp. 54–61.

[2] J. Bodson *Vie consacrée* nov.-déc. 1972, p. 361. «Les sacrements chrétiens sont toujours un mémorial: ils rendent présents les paroles et les actes historiques qui les ont constitués au concret, ceux du Christ et le Oui de la Vierge Marie».

[3] P. Evdokimov, La Femme et le salut du monde. Paris 1958, p. 153. Tatiana Struve, La vocation de la femme, dans «La femme» Mame 1958, pp. 9–51. (Dans les réunions œcuméniques, la densité de présence spirituelle de la femme orthodoxe impressionne toujours).

à l'heure de la Paix réconciliatrice par le Sang, avec la nouvelle Eve; à la première annonce de la vie ressuscitée avec Marie de Magdala! Chaque fois d'ailleurs ce rôle primordial de la femme s'efface devant le témoignage masculin. La Vierge de l'Annonciation va provoquer le bond exultant et déjà parlant du Précurseur; la mère de Jésus à Cana la foi des premiers disciples, la Samaritaine l'écoute de la ville ennemie à la Parole de l'Envoyé du Père, la Vierge des douleurs conduira ses fils à la participation du Signe des signes, celui de la consommation, Marie-Madeleine obligera les Douze à crier la victoire du Prince de la vie.

En face, cet homme que la femme incite à sa tâche, s'il est propre à incarner la mission visible du Fils, va, du fait de sa situation masculine tournée vers le dehors, risquer fort de rester à la superficie de l'événement. Par ailleurs, plus dangereusement, l'homme plus fortement axé vers les tâches de conquête, va tendre à s'enfermer dans son propre essor créateur. Il va vouloir faire son salut par lui-même, ne dépendre orgueilleusement que de lui. (Ce n'est pas pour rien que nous désignons par un masculin le personnage de Satan.) La femme est moins tentée par cette déviation nietzchéenne, ouverte qu'elle est par tout elle-même vers l'autre, l'époux qui la fertilise et l'enfant qui grandit en elle. Par là, la voilà davantage disponible à Dieu.

L'absence même de fécondation charnelle pourra l'initier au prix de la vie contemplative. L'action humaine est unissante au Dieu vivant certes, et le quiétisme est une hérésie. La croix ne peut être démission lâche, fatalisme paresseux, mais un combat inexpiable contre le mal, support finalement vainqueur à force d'espérance et d'amour de l'épreuve inévitable. Mais l'œuvre de l'homme, pour unissante qu'elle soit, reste du fini. L'agir de Dieu, lui, est infini. Le laisser faire, se laisser aimer, sera plus important au bout du compte. La femme vierge, abandonnée à sa stérilité apparente aidera à montrer la dimension essentielle: non pas celle des œuvres et des résultats observables, mais la valorisation intérieure du fiat, du consentement libre, qui fait la personne [1]. Non pas que la femme soit moins douée pour les réalisations extérieures, mais sa nature, sa vocation de réceptivité aimante, l'oriente – surtout la vierge – à mettre en exergue le primat de l'être sur l'avoir, l'excellence des valeurs d'intériorité, d'union à Dieu.

La femme et la maternité: Maternité de la Vierge

Etre épouse, la compagne qui partage, être avec Dieu surtout, voici d'abord le sens des prévenances de l'Esprit-Saint pour la femme, et d'abord la nouvelle Eve, Marie. Mais il y a aussi une secrète harmonie entre l'Esprit divin, effusion d'amour au visage infiniment personnel en laquelle s'accordent et se livrent mutuellement les Trois Personnes, et la maternité féminine qui est don de la vie.

[1] G. von Le Fort, La Femme éternelle, Paris 1968, 48–99. P. J. J. Buytendijk, La femme, ses modes d'être, de paraître, d'exister, Paris 1954, p. 375.

Là encore, un regard sur la nouvelle Eve va grandement nous éclairer. A Cana, Marie intervenait. Par sa disponibilité attentive, sa suggestion toute remise à l'initiative souveraine du Fils, elle l'obligeait à être Messie, et ses disciples à croire en Lui. Maintenant elle s'abstient. Mais c'est Lui qui du haut de sa Croix salvatrice va prononcer les paroles qui vont être: «Femme, voici ton Fils, fils, voilà ta mère». Le glaive qui la transperce va ainsi ouvrir son cœur aux dimensions d'une maternité nouvelle. Il lui faut *d'une part* être le reflet féminin de l'unique Paternité, mettre au monde une seconde fois le Fils, accepter son entrée dans cette Pâque qui va le glorifier comme l'Unique, le désigner comme le Monogène, seul capable d'une telle folie d'amour. Il faut qu'il lui échappe infiniment et s'engouffre dans cette gloire du Père. «Prends ton fils, ton unique, ton Isaac, celui que tu aimes», l'enfant de la promesse. Elle devient alors l'image de l'infinie charité du Père qui a livré pour les renégats Celui qu'il avait de plus cher, l'abandonnant à leur vindicte, tandis qu'Il le soutenait plus que jamais dans la force aimante de leur commun Esprit. N'est-ce pas à son mystère à elle, mystère qu'elle verra un jour à découvert dans le rassasiement de son être, mais sans pouvoir le comprendre [1], n'est-ce pas le paradoxe de sa personne d'avoir pour Enfant le même Enfant que le Père, d'être la Théotokos?

Il lui faudra *d'autre part*, elle, engendrée par cette Croix, nous enfanter à une vie nouvelle, celle des rachetés, accomplir par là cette gestation douloureuse qu'Il lui avait annoncée, après la Cène. «La femme s'afflige quand son heure est venue de mettre un homme au monde» [2]. Cette Heure, la sienne, sera aussi celle de la Femme, de la Mère. «Femme, qu'y a-t-il entre toi et moi?»: ces esclaves à adopter. Il y a ce disciple bien aimé (et bien aimés tous le seront par cette Croix qui les renouvelle) à accueillir comme ton enfant.» Elle va comme le Père adopter ses pires ennemis, ceux qui l'atteignent au plus profond d'elle-même, en cette vie qui pend sur le bois à laquelle s'est tout entière identifiée. Le Fils ne s'adresse pas seulement à elle, mais à nous, nous désignant à travers Jean celle qu'il donne comme mère à l'Eglise, à la sainte hiérarchie, à chacun d'entre nous. Cette dernière volonté du Testateur n'est pas facultative. Comme Jean, à partir de cette Heure, celle de notre rédemption, il faut recevoir cette femme dans sa vie [3]. Elle est cette nouvelle Eve qu'Il a voulu accréditer auprès de lui: la perfection de notre nature restaurée l'exigeait à côté de lui. Ils seront tous deux notre modèle, Lui comme la Source en qui et par qui tout nous est donné, le Fils, à qui tous doivent être conformés, sur la Vie de qui tous doivent être greffés. Elle, comme la réponse de la pure créature, foi, confiance, amour pléniers, qui par osmose vont transsuder en nous. Il ne nous sera pas loisible d'éluder ce Testament. De son flanc transpercé

[1] Conc. Latr. IV, Dz. 428 et Vat. I, Dz. 1782 ont rappelé que Dieu est incompréhensible, cf. L' «insatiabiliter satiaberis» de S. Augustin.

[2] Jo XVI, 21, cf. A. Feuillet, L'Heure de la Mère de Jésus, Fanjeaux 1970, pp. 43–72.

[3] Jo XIX, 27–30 et I, 12. V. F. M. Braun, *op. cit.*, 99–129.

d'où va naître l'Eglise, il laisse s'épancher vers elle les deux bienfaits suprêmes: elle, le don créé par excellence. Puis, le Don incréé, le fleuve jaillissant de l'Esprit qui va remettre aux enfants prodigues, quand l'œuvre de réparation sera consommée, avec l'ultime soupir où passe sa vie livrée. Pour aller au Père, à travers la Pâque du Fils, il faut l'Esprit de Dieu, le guide divin. Il faut aussi, Celui qui est le pontife, fait le joint entre l'humain et le divin, dans l'alliance des deux natures, en son Moi infini, mais il faut encore le fiat à Dieu de la pure créature, celui que la mère va faire rayonner dans nos vies. Comme le premier signe à Cana l'avait donnée aux disciples, le Signe des signes, celui de la Fin va leur remettre la Mère, afin qu'à sa demande le vin de l'Amour, de l'Esprit, ne cesse de les aiguillonner. «Faites tout ce qu'Il vous dira.» La dernière de ses sept paroles, c'est cela que son Fiat contagieux veut insuffler dans la vie de ses enfants. Alors, elles ne resteront pas à ras-de-terre, mais en elles aussi «Il manifestera sa gloire» car ce ne seront plus eux qui vivront, mais Lui, son vouloir en eux [1]. Mieux que la mère des fils de Zébédée, réclamant pour ses deux grands les prestiges faciles, elle leur donnera de communier à Sa coupe, à Son baptême, et par là d'entrer dans Sa gloire.

La femme comme mère

Donner la vie, la transmettre, l'éveiller autour de soi, telle est la vocation de la mère, telle est sa mission la plus haute, la plus sienne. Saint Paul le déclare: «La femme se sauvera par la maternité». C'est donc d'autres existences qu'elle aura à faire naître, à faire grandir. L'intériorité de son être est par là extravertie vers d'autres. Elle passe dans les autres, leur communique la vie, leur propre vie à eux. La femme est la grande humanisatrice. Elle catalyse la poussée, la montée des autres existences humaines vers leur pleine réalisation. Déjà elle révélait à Adam son être-homme, lui permettait face à elle de prendre conscience de sa virilité. Fondamentalement, la femme, dans le plan du salut, dilate les vies autour d'elle, selon leur propre surgissement. Il suffit de reprendre les exemples de tout à l'heure qui l'illustraient comme épouse. Nous la retrouvons désormais comme mère. A Cana, la mère de Jésus, par son intervention amène son Fils à se manifester comme Christ, à avancer pour la première fois sur la voie pascale de la Nouvelle Alliance. De même, elle conduit les disciples à être de vrais disciples qui croient et s'engagent maintenant sans arrière-pensée. Pareillement, la femme de Samarie oubliant sa cruche et sa corvée d'eau, obligera le Christ à apparaître pas simplement comme Messie des

[1] Cf. le parallélisme entre Cana et la Croix, le vin des noces qui enivre, et l'eau, symbole de l'Esprit qui coulera avec le Sang du flanc de l'Agneau transpercé (Jo II, 10–11, XIX, 30–34; I Jo V, 6–7; Apoc. XXII, 1; cf. Jo VII, 37–39). Dans les deux cas, la présence de Marie est signalée avec un rôle actif vis-à-vis des disciples à Cana, ou son adoption vis-à-vis du Bien-Aimé au pied de la Croix. Cf. F. M. Braun, Jean le Théologien IV, Paris 1972, pp. 95–115, 146–150. Cf. aussi A, Feuillet. Le Mystère de l'Amour divin dans la théol. joan., Paris 1972, 30–38.

Juifs, mais «Sauveur du monde», et à préparer aux apôtres les moissons qui déjà se lèvent à l'horizon [1]. Marie de Magdala contraindra les apôtres à quitter la lâche dispersion du Vendredi-Saint et à regrouper leur collège dans le kérygme de la résurrection.

Maternité spirituelle

La femme, favorisée de l'Esprit-Saint, est la grande charismatique disions-nous. Mais malgré le régime contemplatif, intérieur, de ses dons extraordinaires en elle, avec la prophétie-prière, il n'y a pas là sa caractéristique vraie. C'est au niveau de sa maternité silencieuse qu'elle atteint sa pleine stature. Mais en quoi consiste cette maternité spirituelle à laquelle Marie forme les saintes femmes à l'ombre de la Croix? Elle joue au niveau de ce mérite improprement dit, celui d'amitié (ou de convenance), mais qui n'est pas rien: ce droit à être entendu par l'Ami divin dans les postulations d'une vie – joies et peines – pleinement unie à Lui [2]. N'y a-t-il pas ici une qualité corédemptrice de toute vie chrétienne? Le Christ a voulu sauver Saul de Tarse en mourant pour lui sur la Croix; Il l'a aimé et s'est livré pour lui, afin de mériter son chemin de Damas. Mais Il l'a sauvé aussi à travers la compassion du premier martyr le diacre Etienne, relais fraternel placé sur sa route. Il y a ainsi une prodigieuse circulation de vie dans le

[1] Jo IV, 34–38, v. F. M. Braun, Jean le Théologien III, Paris 1972, 93–95, pp. 146–150. Cf. aussi A. Feuillet, le Mystère de l'Amour divin dans la théologie joan. Paris 1972, pp. 30–38.

[2] Le mot «mérite», «axiosis» n'existe pas dans le N. T., mais nous en avons la transposition concrète avec l'adjectif «axios», digne, méritant, Mt VIII, 8; X, 13; X, 37; XXII, 8 – Lc XV, 19 – Rm. I, 32 – Apoc. III, 4; IV, 11; V, 9). Cependant, le mot de mérite craque quand il s'agit de traduire les réalités de la vie divine en nous! Car ce qui mérite en christianisme ce n'est pas la justice, mais l'amour! Seule la charité du Christ mérite en stricte justice la Croix. Et grâce, des grâces, Il vient encore mériter en moi et me donner de mériter en Lui. (Cf. Cajetan (in Gal II, 19): «ce n'est plus moi qui mérite, c'est le Christ qui mérite en moi). Il mérite en moi la vie éternelle, me proportionne dans l'élan de ma charité filiale au Père qui m'attire à Lui et s'offre en héritage sans prix. Cependant, ce mérite personnel, dit de condignité, il le confère comme une qualité intrinsèque de la charité de chacun, inaliénable au profit d'autrui. Dotation propre à chacun, c'est l'huile de la parabole que les vierges sages ne peuvent pas partager avec les imprudentes. Quant aux mérites, improprement dits, qui s'exercent par rapport à autrui, ils sont appelés par les théologiens, d'amitié ou de convenance, de congruo: ce sont les droits de l'amitié à être exaucés quand elle offre, nommément ou implicitement, ses prières et ses sacrifices pour ses frères. Le Christ va donc mériter aussi en moi ces mérites de congruo, eux, réversibles entre les élus. Ils ne sont pas rien, car Dieu sait ce qu'ils ont coûté de fidélité héroïque aux saints. Ainsi dit le cardinal Journet, le Christ a engendré à la vie saint Augustin, fondamentalement sur la Croix, secondairement dans les affres maternelles de sainte Monique. De même, écrit-il, que le soleil soutient dans notre système la terre, et par l'intermédiaire de la terre, la lune, ainsi le Christ attire Augustin, et par une attraction directe sur la Croix, et par l'interposition de Monique (système terre-lune). Toutefois, cette comparaison spatiale, ajoute-t-il, est très inadéquate, car le Christ n'est pas séparé de nous, loin de nous, Lui, plus intime à nous-mêmes que nous-mêmes, du fait de sa toute-puissance

Corps du Christ. Celui qui est vivant en Lui, éclabousse cette vie autour de soi.

Le Christ va aimer jusque là, va communiquer sa vie filiale à ce point: nous rendant libres Il nous fait en même temps libérateurs de nos proches. Nous lui devons tout, mais nous lui devons en outre d'être en *Lui et par Lui* redevables les uns des autres. «La mort fait son œuvre en nous et la vie en nous», confie saint Paul, et l'apôtre reconnaît un rapport de cause à effet entre ses souffrances et la vitalité de ceux qu'Il a «engendrés en Christ». On ne peut être plus radicalement racheté qu'on ne devienne à son tour sauveur, à *titre improprement dit*, certes, mais réel pourtant. Le trop grand Amour n'a pas fait que nous racheter de fond en comble, alors que nous étions ennemis. Il ne va pas nous donner seulement, ce salut une fois consommé, de coopérer à notre propre réhabilitation, par les épreuves courageusement supportées en Lui et unies à sa Croix, mais excès de sa miséricorde, sa Passion infiniment suffisante vient aussi s'emparer de nos travaux et de nos générosités, va les mettre à notre insu au service des autres en un immense échange de vie, une gigantesque communion des saints. Lui qui a tout expié a voulu en outre expier en nous mais au profit des autres, en tissant entre nous des liens mystérieux de parenté spirituelle. Il achèvera ainsi en chacun ce qui manque à sa Passion, c'est-à-dire notre propre participation «pour son Corps qui est l'Eglise» [1]. Nous sommes devenus ainsi transfuseurs, les uns pour les autres, de vie divine. Et ce secours mutuel est bien plus radical que les entraides visibles, les exemples voyants, les paroles percutantes qui redressent et rendent courage. Nous admirerons dans le Royaume ces sacrifices cachés de nos frères et de nos sœurs qui auront payé pour nous une seconde fois nos conversions comme aussi nos fécondités apostoliques.

Ici la femme va exceller, en Marie d'abord dont la grâce co-rédemptrice est du même type que la nôtre, mais d'extension universelle et dominant la nôtre, parce qu'antérieure, advenue au cœur même du Mystère de salut. Excelleront encore les autres saintes femmes qui, après elle, seront mères en Israël [2]. Le Bienheureux Tauler aimait à dire que le ravissement de saint Paul appartenait autant à l'apôtre qu'à ceux qui l'égaleraient en amour [3].

créatrice et rédemptrice. Il est alors à la fois dans Augustin et Monique, mais établit entre eux les courants de vie spirituelle qui viennent sublimer les liens de parenté naturelle (cf. Gal. IV, 19; II Cor. IV, 12; II Tim. II, 10, etc...).

[1] Cf. Act. VII, 60 et VIII, 1 – Col. I, 24.

[2] I. Hausherr. Orientalia Christiana analecta 144, Rome 1955, pp. 258, 268–269, 271. Sainte Angèle Mér. Testament spirituel (Lit. horarum 27 janv.). Th. Koehler, Maternité spirituelle et maternité mystique, Maria VI, Paris 1961, pp. 628–633. M. Thurian, Marie, Mère du Seigneur figure de l'Eglise, Taizé 1962, 176–253 (bon, mais incomplet). J. Bodson, *Vie Consacrée* nov.-déc. 1972, pp. 342–347.

[3] Sermon de J. Tauler, éd. de la Vie spirituelle, t. 2, Paris 1930, 5e dim. après la Trinité, pp. 207–208... Chaque membre du peuple de Dieu apporte et reçoit: causae sunt invicem causae, sed non in eodem ordine. La hiérarchie, si elle marque «l'initiative absolue» de l'Amour divin (A. Manaranche, Prêtre à la manière des apôtres, Paris 1967, 24–71) se doit aussi d'accueillir avec chaque membre du Sauveur la vie

Mais n'est-ce pas la joie de ces enfantements spirituels de donner aux autres d'être eux-mêmes et d'accomplir leur propre œuvre, d'être à leur place dans le Corps du Christ, réalisant leur service? N'est-ce pas la suprême récompense et la plus grande fécondité? A la gloire de l'unique Tête qui anime tout par toutes sortes de ligaments et de jointures! L'homme tourné vers le dehors pénètre peu les dimensions cachées de ces parturitions radicales. C'est au plus beau titre d'honneur de la femme que d'apprendre au monde le sens de cette gestation profonde.

Marie en a donné la leçon au monde d'ici-bas, mais sa maternité spirituelle s'exercera encore dans la Patrie, formant ses enfants à la vie divine en laquelle la voilà consommée, soutenant leur éternel Magnificat dans la louange infinie du Fils bien aimé.

Conclusion

Au terme de nos réflexions, nous voyons se dessiner fermement la place de la femme dans le dessein d'amour divin. Elle joue d'abord au plan des activités temporelles transitives qui visent à achever, perfectionner un monde qui passe, d'en exploiter au mieux les virtualités en vue d'un plein avènement de l'humain. A ce niveau-là, celle qui avait certes collaboré avec son mari à ces tâches de construction temporelle, dans une civilisation à dominante rurale, voit surgir devant elle une multitude de pistes neuves. Non plus seulement l'humble temporel des casseroles et de la maisonnée, ni même la contribution de l'épouse à l'entreprise familiale, mais la plupart des carrières masculines, du moins intellectuelles, leur sont désormais offertes. Elle peut y déployer ses valeurs et aptitudes proprement féminines pour le plus grand profit de la culture et des diverses professions.

Son premier titre de grandeur restera toujours sa vocation de mère et par là de civilisatrice. N'est-elle pas celle à qui incombe au premier chef la formation de l'homme, l'éducatrice née, la façonneuse des mœurs?

Nous touchons ici au domaine des activités immanentes qui ne sont plus techniques tendues vers l'obtention d'un but différent de la personne, vers une réalisation extérieure, à l'instar des tâches transitives. Celles-ci sont la preuve d'une maîtrise, d'une compétence incontestable, mais elles risquent aussi d'aliéner la personne dans des problèmes de réussite de l'exécution en cours. Elles impriment la noble marque de l'homme sur les choses, mais elles deviennent vite aussi totalitaires, investissent en elles tous les efforts, en projetant la personne dans une tâche inférieure à elle-même. Elles drainent le dynamisme du moi vers un sous-produit, si nécessaire soit-il, tandis que le primordial sera oublié. Le primordial, la

de l'Esprit qu'elle apporte sacramentellement à tous dans le Christ. Mais évêques, prêtres, reçoivent sans cesse encore des exemples, de la qualité chrétienne, et des valeurs humaines de leurs frères, comme de l'influx corédempteur des meilleurs d'entre eux (Cf. S. Aug. sermon 340 ,I, P.L. 38 1483) – Lumen Gent. nº 32 in fine).

prefection de la personne sera procuré par l'agir immanent qui se monnaie non plus en terme d'avoir, mais d'être [1].

Au niveau proprement ecclésial, surnaturel, la femme justement sera le témoin de la qualification fondamentale, non pas celle qui se mesure à l'étalon ostentatoire des œuvres, mais celle que la vraie grâce divine engendre au cœur de l'être profond. Sans doute les œuvres de la femme chrétienne, ses ministères, ses diaconies, ses charismes, son prophétisme surtout, seront trésors précieux pour la communauté des croyants. Mais précisément, ce qui caractérise les œuvres de la femme, et son prophétisme en premier lieu, c'est moins leur volume statique ou sociologique (et elles ne le cèdent en rien sur ce point aux hommes), mais leur qualité vraie, leur dimension contemplative, la profondeur de leur résonance où vibre à l'intime l'essence même du chritianisme. Parmi les besognes qui lui sont dévolues, ne figure pas le sacerdoce ministériel car il convient aux ministres masculins de représenter le Christ. Mais le sacerdoce royal des baptisés, chez celle qui est par excellence l'Epouse, toute conformée à l'Epoux, va chanter en elle tout son chant. Pour les fils et filles de Dieu, la formule clé n'est-elle pas «je reçois, donc je suis»? Tout l'être de l'enfant de Dieu est action de grâces, don de Dieu reconnu et magnifié dans la vie. Cet aspect reçu de l'existence chrétienne, loin de la confiner dans l'immobilisme ou la démission impuissante, l'exalte, la décuple en sacrifice de louange ininterrompue. Chez ceux à qui le Père a donné «le pouvoir de devenir ses enfants», tout ce qui est en eux glorifie dans l'exercice plénier de leur sacerdoce royal, sous la touche de l'Esprit, la vie filiale héritée d'en haut. Rien de moins passif et de plus suractif que cette «res» pour reprendre les termes augustiniens, cette célébration, cette irradiation continue du Mystère qui les anime et les habite.

De ce Mystère, la femme n'est pas simplement le témoin le plus significatif. Elle ne fait pas que *recevoir* le Fils, elle le *donne*. Non qu'elle ait à le livrer sacramentellement au plan du signe, mais elle le communique à un niveau supérieur, celui de cette maternité spirituelle que Marie enseigne à l'Eglise. N'est-ce pas la fécondité chrétienne la plus complète? Le Père n'a voulu livrer son Fils au monde tant aimé en Lui qu'à travers le «oui» d'une femme. Il a désiré suspendre notre rédemption au «Fiat» de cette femme. Et à Elle, après Lui, par sa grâce, nous devons tout, ce salut qui est aussi le sien, Elle l'incomparablement rachetée. Dans l'exaltation de la Croix, elle sera la gloire du Nouvel Adam, chef d'œuvre tout issu de la passion aimante. A sa suite, depuis, la femme est invitée à inculquer à l'Eglise le prix de ces parturitions spirituelles silencieuses qui provignent et greffent la Vie du Fils autour d'elles. Ne faut-il pas que nous devenions une immense cordée spirituelle où l'élan de chacun entraîne invisiblement son frère vers

[1] S. Thom. S. Théol. I–II, 57, 3 – J. Maritain, Art. et scolastique, Paris 1920, Le faire et l'agir, 13–17. (H. I. Marrou, La responsabilité de l'intellectuel, dans «Les laïcs et la mission de l'Eglise», Paris 1962, pp. 97–114; Gaudium et Spes, 14, 15, 16; Popul. progr., 14–21 et 42; (éd. Spes 1967, pp. 64–68, 107).

le Christ? Ne sommes-nous pas l'Unique Corps du Christ, membres les uns des autres, dépendants et solidaires les uns des autres en Lui? A l'intérieur, les services y sont variés, chacun apporte et chacun reçoit, mais n'y est-on pas d'abord redevable les uns envers les autres de l'unique Vie, corédempteurs dans le Seul qui sauve [1].

Bordeaux, le 11 février 1973.

FR. PAUL-LAURENT CARLE, O.P.

[1] Le mot corédemption est inadéquat, il semble mettre sur le même pied Sauveur et sauvés, ceux à travers lesquels le Fils continue à irradier le salut, tandis qu'Il vit en eux et leur donne de mériter de congruo. Mais c'est l'impuissance du langage d'en-bas, pour désigner les réalités divines. La dissimilitude est infinie tandis que la similitude est finie. (Latran IV, 432) – J. H. Nicolas, Dieu connu comme inconnu, Paris 1966, pp. 258–260... Je voudrais ici dire ma gratitude à MM. les Prof. Bernard, J. Chélini, au R. P. Darrouzès qui m'ont guidé dans mes recherches pour la rédaction de ce quatrième article. Je remercie aussi M^me^ Boulet-Sautel, qui m'a permis de constituer un dossier sur les femmes jansénistes et les ministères sacrés au XVIII^e^ siècle. En cours d'impression, je signale l'article de A. G. Martimort, à propos des ministères féminins dans l'Eglise, Bull. de Litt. eccl. (Toulouse) 1973, pp. 103 à 108. Il sera certainement suivi d'une étude plus importante sur le sujet pour la Commission Internationale de Théologie. L'auteur montre définitivement, je crois, la non-sacramentalité du diaconissat.

Principaux sigles: CA Constitution Apostolique – CCSL Corpus christianorum series latina (Turnhout-Brépols) – DA Didascalie des Apôtres – DACL Dictionnaire d'Archéologie chrétienne et de Liturgie – DDC Dictionnaire de Droit canonique, R. Naz. – DHGE Dictionnaire d'Histoire et géographie ecclésiastique – D Sp Dictionnaire de spiritualité – PGL Patristic greek lexicon, GWH Lampe, Oxford 1961 – SEA Statuta ecclesiae antiqua, éd. Ch. Munier, Paris 1960.

La dimension eschatologique personnelle comme implication fondamentale dans le noyau de la foi[1]

Devant la confusion, le désordre, l'incohérence, la fantaisie des opinions concernant les fins dernières, l'eschatologie, et notamment le sort de l'homme dès après sa mort, le professeur Sandro Vitalini se propose de rappeler un point de la doctrine chrétienne, qu'il appelle ici le «noyau de la foi», à savoir celui de la persistance de la personne humaine individuelle dans l'au-delà, et d'une vie spirituelle centrée sur le mystère de la Sainte Trinité. Il établit d'abord quelle est la conscience de l'Eglise en ces matières. Après quoi il précisera, pour leur donner réponse, les difficultés – longuement exposées au début de sa Leçon – qui pourraient subsister.

1. La conscience de l'Eglise

Cette conscience nous apparaît dès la première heure: «Si le Christ n'est pas ressuscité, alors notre prédication est vide, vide aussi notre foi... Alors aussi ceux qui sont morts dans le Christ ont péri. Si c'est pour cette vie seulement que nous avons mis notre espoir dans le Christ, nous sommes les plus malheureux de tous les hommes» (1 Cor. 15, 14, 18–19).

L'Eglise a toujours eu conscience que sa mission était essentiellement d'annoncer et d'offrir le «salut», la communion à la vie divine dès ici-bas et pour toujours. Si quelques hésitations se sont parfois montrées – jusqu'à la Constitution «Benedictus Deus» –, elles se sont rapportées à la nature de survivance intermédiaire jusqu'à la résurrection finale, hésitations du reste secondaires si on les compare au culte des martyrs, à celui des confesseurs, à la liturgie des défunts, qui nous apparaissent comme des éléments sûrs de la foi de l'Eglise. Lex orandi, lex credendi!

Les interventions du Magistère ont constamment rappelé la promesse de la vie éternelle pour chaque fidèle, tout en n'insistant pas d'une façon particulière, car elle ne fut jamais contestée. C'est seulement à notre époque que le Magistère a lancé un défi, si l'on peut dire, à l'athéisme et au matérialisme par la proclamation de l'Assomption corporelle de la Vierge Marie au ciel. Mais les textes eschatologiques du Magistère les plus beaux et pénétrants sont certes ceux de Vatican II, surtout le chapitre VII de

[1] Leçon inaugurale donnée le 31 janvier 1973 à l'Université de Fribourg.

Lumen Gentium: «L'union de ceux qui sont en route avec les frères qui se sont endormis dans la paix du Christ, loin d'être rompue, se trouve au contraire renforcée par la communication des biens spirituels, selon la croyance immuable reçue dans l'Eglise» (LG 7, 49).

2. Le noyau de la foi

Dans ce qu'on pourrait appeler le «corpus articuli» nous devons prendre directement en considération la question de l'implication de la dimension eschatologique personnelle dans le noyau de la foi.

Croire c'est essentiellement appuyer toute son existence sur la Parole du Seigneur (cf. Gn 12, 22; Hebr. 11; Rm 4). C'est la Parole de Dieu qui crée l'homme: «Dieu dit: – Faisons l'homme à notre image... et qu'ils dominent...» (Gn 1, 26). Comme la Bible le démontre à chaque page, Dieu continue à prononcer sur l'homme sa parole créatrice, pour le solliciter à conversion lorsqu'il pèche (cf. Am 5, 14–15) et pour le soutenir lorsqu'il est revenu à Lui (cf. Ne 8, 9–10); il s'agit donc d'une création continuelle, d'un appel constant qui s'adresse à la créature pour la modeler toujours davantage sur son Artisan. La création à l'image de Dieu est donc essentiellement dynamique. Comme le Père Barthélemy l'a montré, toute l'histoire du Salut tend à la recomposition de cette image que le péché a ternie et brisée. Le point de départ de la contemplation de Dieu est pour l'homme le «miroir» de son cœur (cf. Jr 31, 33–34); au fur et à mesure qu'il s'éloigne du péché, le reflet de la vie divine devient plus lumineux. Mais Dieu ne se contente pas d'appeler l'homme à vivre dans sa Parole; la Parole de Dieu, le Verbe, se fait chair (Jn 1, 14) pour nous associer à Lui en nous donnant son Souffle, son Esprit créateur (cf. Mt 27, 50; Jn 7, 39; 20, 22); ainsi «le Père reconnaîtra son Fils en celui que le Souffle aura régénéré à l'image de l'Unique» [2].

Voilà le noyau de notre foi: notre communion existentielle au Verbe fait chair (1 Jn 1, 1–3; 1 Cor 1, 9; Phil 3, 10). Cette communion opère une transformation radicale de nos relations avec Dieu: il n'est plus un être lointain, soit terrifiant soit inconsistant (comme pour les païens): il est notre Père, Abba (Ga 4, 6). Cette transformation de mentalité est aussi une transformation dans l'action, car justement celui qui vit en enfant de Dieu ne peut plus considérer les hommes que comme des frères (cf. Mt 25, 31ss.). La réalisation concrète de l'agapè fraternelle amènera le chrétien à découvrir en lui un principe de vie ontologiquement nouveau, l'Esprit de Jésus. Comme mon maître, le Père Spicq, l'écrit, «le pneuma est à la fois chrétien et christifiant: la vie divine qu'il infuse, tout en engendrant un enfant de Dieu, le rend conforme «comme un frère» au Fils bien-aimé (Rom 8, 29)» [3].

Nous voyons donc que, sans forcer ni les textes ni notre expérience de

[1] *Escatologia* in *Enciclopedia delle religioni*, Firenze, 1970, II, 1191–1198.
[2] D. Barthélemy, *Dieu et son Image*, Paris, 1964, 248.
[3] C. Spicq, *Théologie morale du Nouveau Testament*, Paris, 1965, II, 80.

chrétiens adultes, nous pouvons «exprimer» le noyau de la foi par la perception de notre participation à la communion trinitaire. La créature est insérée dynamiquement dans la vie et dans la joie de Dieu. «La béatitude même de Dieu», remarque le Père Nicolas, «en laquelle les trois Personnes éternellement communient, lui est communiquée, devient sienne. Elle entre en société avec le Père, le Fils, l'Esprit» [1].

Cette association dynamique à la Trinité, inaugurée au Baptême (cf. Mt 28, 19–20) est ouverte à une dimension éternelle, ce qui engendre dans le croyant une tension constante [2]: «nous préférons quitter ce corps pour aller demeurer auprès du Seigneur» (2 Cor 5, 8). Cette tension entraîne une relativisation de toute autre réalité, à tel point que le chrétien use de ce monde comme s'il n'en usait pas (1 Cor 7, 31; d'où l'importance du charisme du célibat comme signe de cette tension eschatologique (Mt 19, 12; 22,30; 1 Cor 7): brûlé par le désir d'être à jamais avec le Christ (Phil 1, 21–23).

Communion à la vie trinitaire et tension vers la vie éternelle ne font qu'un. Comme le «moi» de l'individu doit se convertir en accueillant la Parole qui s'est faite chair [3], ainsi c'est bien encore ce même «moi» qui entre dans cette communion opérative ouverte sur l'éternité; on se rend déjà compte sur terre que l'insertion progressive dans le dynamisme trinitaire, loin d'anéantir le «moi» de l'enfant de Dieu, l'engendre à une vie de plus en plus nouvelle [4] dans l'agapè divine (cf. 1 Cor. 13, 12–13), qui prépare la naissance céleste. C'est donc sans aucune exagération que nous pouvons conclure cette réflexion sur le noyau de la foi en affirmant que, selon les textes de l'Ecriture – que j'espère en partie confirmés par notre expérience de chrétiens adultes – notre vraie vie est au ciel [5].

3. Réponses aux difficultés

On peut avoir l'impression d'un certain décalage entre les objections, qui nous viennent de notre monde moderne, de sa situation sociale et culturelle bien précise, et notre exposé qui a «plongé» librement dans l'Ecriture. Est-ce qu'il n'y a pas le risque d'un dialogue entre sourds? J'espère que non, mais ce sera au lecteur de juger après que chaque objection aura été confrontée à un essai de réponse que je vais vous proposer.

a) La solidité de la base scripturaire

Je résume l'objection: est-ce que l'affirmation d'une vie éternelle pour l'individu n'est peut-être pas simplement la projection psychologique de l'expérience de délivrance réalisée par l'adhésion à la Parole?

[1] J. H. Nicolas, *Les profondeurs de la grâce*, Paris, 1969, 403.

[2] Cf. l'image de la course, 1 Cor 9, 24–26; Phil 2, 16; 3, 12–14; 2 Tm 4, 7; Ga 2, 2; 5, 7; Hébr 12, 1.

[3] Cf. Jn 1, 11–12; S. Vitalini, *La nozione d'accoglienza nel Nuovo Testamento*, Fribourg, 1963, 24s.

[4] Cf. Jn 3, 5; Tite 5; 1 P 1, 23; Jc 1, 18).

[5] Cf. Mt 5, 12; 25, 34; Lc 23, 43; Jn 14, 3; Ac 14, 22; Rm 8, 17; Eph 1, 4; Col 3, 4; Ap. per totum.

Je réponds en faisant avant tout une remarque: il n'est pas conforme à une bonne exégèse de pré-classer les textes selon leur contenu idéologique: on donne du poids à ceux qui affirment la mortalité de l'homme, on exténue ceux qui parlent de sa vie éternelle. Si, au contraire, on analyse avec les mêmes critères tous les textes, on se rend compte facilement que la conscience de la vie de la personne au delà de la mort en communion avec le Seigneur se fait jour au fur et à mesure qu'Israël se rend compte de l'existence et de la signification de la personnalité de l'individu, en passant d'une conception corporative (le peuple ne fait qu'une personne, cf. Dt 5, 9–10) à celle d'une éthique fondée sur la responsabilité personnelle (cf. Ez 14, 12s.; 18, 1s.). Cette prise de conscience est favorisée par la période de l'exil, où l'individu fidèle à Yahvé (qu'on songe à Tobie) réalise l'expérience de la proximité divine: Dieu ne prend pas seulement soin du peuple, mais aussi du simple fidèle; et le lien d'amitié qui s'établit – chanté par les Psaumes – est si fort, que le fidèle comprend que même la mort ne pourra plus le briser: «car tu ne peux abandonner mon âme au shéol, ni laisser ton ami voir la fosse» (Ps 16, 10).

La conscience du Peuple qui s'exprime dans les premières pages de la Genèse est alors claire: la mort est le fruit du péché; Dieu a créé l'homme non pour la mort, mais pour la vie (cf. Gn 3, 3, 19 et Sg 1, 13; 2, 23–24).

L'annonce eschatologique de Jésus ne tombe donc pas sur un terrain impréparé; si les Sadducéens «disent qu'il n'y a pas de résurrection» (Mt 22, 23) et «anticipent» ainsi de quelque deux mille ans cette objection que certains voudraient faire passer comme leur «invention» d'aujourd'hui, les Pharisiens et les juifs fidèles (cf. Ac 23, 8) croient à la résurrection et à la rétribution dans l'au-delà. Il serait faux de penser que la prédication de la résurrection de Jésus et de celle des croyants en Lui se soit faite devant un public naïf et ignorant, comme la «démythologisation» voudrait nous le faire croire. Le parti de l'aristocratie sacerdotale, opposé au parti religieux et populaire des Pharisiens, avait cette même attitude critique, vis-à-vis de l'annonce d'une vie après la mort, qui a été assumée par certains de nos contemporains. Les apôtres ont prêché la résurrection malgré l'hostilité sadducéenne et le mépris du monde grec, tout à fait opposé à l'idée de la résurrection de la chair (cf. Ac 17, 32; 1 Cor 15, 12s.).

La prédication des apôtres jaillit donc d'une expérience historique précise, dont le contenu est un fait pour eux certain: Jésus est le Kyrios, que l'Esprit du Père a ressuscité: celui qui le suit vit de Sa Vie à jamais (cf. Ac 2, 32s.; 17, 30–31).

b) Les attentes de l'homme moderne

La moitié de nos contemporains, paraît-il, ne croient plus à la vie éternelle. L'homme moderne, dit-on, ne se fie qu'à l'évidence, d'où l'absurdité de lui prêcher des vérités dont on ne sait rien.

Je réponds par deux questions: 1. est-ce que l'homme moderne se contente de l' «évidence»? 2. est-ce qu'on ne sait rien sur l'au-delà?

Avant tout il faut affirmer, à l'opposé d'une opinion assez ingénue, que l'homme ne se résigne pas à se considérer un simple tube digérant. Les anciennes thèses positivistes, reprises encore récemment, ne tiennent pas compte de cette même évidence sur laquelle elles voudraient s'appuyer: l'évidence des faits, qui nous montre comment l'homme ne se contente pas de la satisfaction de ses instincts primordiaux, mais il cherche, il tremble, il espère; soit le type d'homme produit par l'athéisme marxiste soit celui qui est façonné par l'athéisme capitaliste expriment, l'un dans des gestes para-sacramentaux inventés par le Parti, l'autre par le recours à la superstition et à la magie, le besoin religieux. Des groupes de jeunes aussi – des deux côtés du rideau – manifestent leur volonté de s'évader des structures matérialistes par le refus du travail et de l'argent, par une vie à l'écart de la société, par la fuite dans les paradis de la drogue [1].

Comme théologiens nous trahissons notre mission si nous n'avons pas le courage de proposer le noyau chrétien dans ce qu'il a de plus lumineux et de plus spécifique pour répondre à ces tâtonnements: la victoire sur la mort. De plus: si une moitié des adultes ne croit pas à la vie éternelle, cela veut dire que l'autre moitié y croit: c'est à nous d'illuminer et de vivifier cette foi, qui est présente dans un nombre de personnes bien supérieur à celui des pratiquants. Et même l'autre moitié ne reste pas insensible à cette annonce, car elle est, on vient de le dire, en état de recherche.

Là où l'on déclare qu'on ne sait rien de la vie éternelle, que le «comment» de cette vie nous échappe complètement, on oublie un lieu théologique fondamental: l'expérience des saints. A partir des prophètes (cf. 1 R 19, 9s.; Is 6, 1s.), en passant par Paul (cf. 2 Cor 12, 2s.) et Jean (cf. Ap 4, 1s.) jusqu'aux saints de notre époque, nous constatons que leur témoignage sur la vie céleste est impressionnant. Comme le théologien orthodoxe Georges Florovsky l'a rappelé, l' «étrange rupture entre le savoir théologique et l'oraison contemplative, entre l'école théologique et la vie ecclésiale» a déterminé des conséquences néfastes tant en Orient qu'en Occident [2]. Ce lieu théologique qui est l'expérience des saints est un de ces faits incontestables qui doivent faire réfléchir la théologie et le monde d'aujourd'hui; mais certes, pour pouvoir en déchiffrer le message, nous avons besoin de nous insérer dans la même expérience de conversion et de communion, sans laquelle notre activité théologique serait dépourvue de toute force de pénétration.

c) L'élimination de l'aliénation

La tension vers la plénitude de la Vie implique-t-elle une certaine aliénation de la vie sur terre? C'est le contraire: elle est le levier d'une activité de service et de dévouement inlassable. Le fait d'être en communion dynamique avec la Trinité nous donne un courage insoupçonné pour lutter – avec

[1] Cf. le nº 81 de Concilium, janvier 1973, consacré au phénomène de la «persistance de la religion».

[2] Cf. Y. N. Lelouvier, *Perspectives russes sur l'Eglise*, Paris 1968, 120–121.

les armes de la Parole et de l'Agapè – contre le mal, qui écrase la personne et risque de l'empêcher de s'épanouir vers sa destinée éternelle. Ce courage dans la dénonciation du péché entraîne logiquement un état de persécution (cf. Mt 10, 17s.), qui est le signe «externe» de la fidélité de l'Eglise à la Parole «plus incisive qu'un glaive à deux tranchants» (Hébr. 4, 12).

d) Vivre dans l'agapè

Nous connaissons l'objection: le chrétien qui vit en tension vers le ciel entretient un certain «égoïsme spirituel» qui ne se trouve pas chez celui qui ne travaille que pour les autres (le médecin, dans *La peste* de Camus), sans «arrière-pensée».

Pour répondre à cette difficulté il faut résoudre une alternative: si nous ne reconnaissons aucun sens à l'homme et au monde, qui ne seraient qu'un flottement absurde au-dessus du néant, nous pourrions nous efforcer d'apprécier cette «gratuité pure», mais nous devrions estimer préférable d'arriver à éliminer l'absurde par l'éclatement du monde, ce qui nous paraîtrait le seul geste logique dans une telle perspective. Si au contraire pour nous l'homme a un sens, il faut qu'il réalise ce sens-là. Nous avons dit que l'homme doit se réaliser comme Image de Dieu. Avec le fond de cette affirmation même un incroyant peut être d'accord, car tout homme reconnaît que la personne «se construit» dans l'amour oblatif et elle n'est jamais autant elle-même que lorsqu'elle s'est entièrement donnée. Vivre dans la Trinité, en tension vers une réalisation toujours moins imparfaite de l'Image, c'est justement vivre le don de soi-même aux autres. La «rétribution» de la vie éternelle n'est pas une réalité «extérieure» à la communion dynamique à la vie divine: elle n'est qu'un aspect de cette communion même. Il n'y a donc aucune «concurrence» entre gratuité et récompense, car c'est dans l'agapè que l'homme à la fois donne et reçoit la vie même de Dieu. Nous sommes créés par Lui et pour Lui: en nous réalisant comme personnes – dans le don de nous-mêmes – nous exprimons un rayon de la vie de Celui qui est l'Agapè (1 Jn 4, 8, 16). En dehors de Lui nous perdons toute consistance et nos raisonnements se dissolvent dans le brouillard de l'absurde.

e) Tolérance ou contradiction?

Pourquoi ne pas envisager, au nom de la tolérance chrétienne, que certains gardent dans le noyau la dimension eschatologique personnelle tandis que d'autres se contentent... d'une espérance plus modeste?

Nous répondons d'un mot: «essentia non suscipit magis et minus». L'affirmation d'une eschatologie personnelle appartient à l'essence du noyau chrétien: si on l'enlève, c'est le noyau même qui disparaît. On ne peut pas oublier que les théologiens ont toujours cherché à définir le noyau en fonction du salut du croyant, conçu comme communion éternelle à la béatitude de Dieu; l'œuvre de saint Thomas est structurée sur la double idée de «exitus» et de «reditus»; on peut même dire que le salut de l'individu est mis par lui en plus grande évidence que le salut du monde en général

(cf. p. ex. I-II, 113, 9; III, 43, 4 ad 2). «Le chrétien possède en lui une vie nouvelle qui ne cessera pas: il vivra toujours avec le Christ» [1]. Si nous n'admettons pas ce principe, nous éliminons de fond en comble le message de l'Evangile de Jésus-Christ tel qu'il a toujours été prêché par les Eglises chrétiennes, malgré leurs divisions. «Accepter dans l'Eglise au nom de la tolérance chrétienne un noyau appauvri de sa dimension eschatologique» est une phrase contradictoire dans les termes, parce qu'un tel «noyau» est la négation même de l'Eglise, Corps du Christ.

f) Tension eschatologique: présence du Verbe

Le Verbe est la vie et la lumière des hommes (cf. Jn 1, 4). Les chrétiens n'ont pas le monopole de la vérité, mais ils prient et agissent afin que la lumière puisse toujours davantage rayonner dans l'univers. Il est certain que la foi dans la vie éternelle est apparue avant et se manifeste encore aujourd'hui en dehors du message chrétien. Mais dans cette tension nous découvrons la présence agissante du Verbe même parmi ceux qui ne sont pas encore parvenus à la connaissance claire de Dieu: «tout ce qu'on trouve chez eux de bon et de vrai, l'Eglise le considère comme un terrain propice à l'Evangile et un don de Celui qui éclaire tout homme, pour qu'il obtienne finalement la vie» (LG 2, 16).

5. Conclusion

On a insisté sur une vérité qui est impliquée essentiellement dans le noyau chrétien et qui apparaît si fondamentale qu'on peut se demander si cette insistance n'a pas été superflue du moins excessive.

Nous avons réaffirmé que c'est en découvrant le projet de Dieu sur l'homme, créé dynamiquement à son Image, que nous pouvons donner à l'individu et au monde une signification cohérente. C'est seulement en communion à la Plénitude divine «que l'évolution du monde ne débouche pas dans le vide, ce qui aurait pour conséquence qu'elle ne trouverait plus en elle-même aucun sens comme point d'appui» [2].

On a aussi reconnu que notre annonce eschatologique sera d'autant plus convaincue qu'elle sera enracinée dans une expérience de vie. Si parfois on a pu imaginer que la conversion du cœur concerne la vie spirituelle, mais non pas la théologie, les difficultés qu'aujourd'hui on «respire» par rapport à la vie éternelle – et qui viennent en bonne partie d'un manque d'ouverture à «ce qui est de l'Esprit de Dieu» (1 Cor 2, 14) – nous démontrent le contraire. C'est seulement en nous plongeant dans le mystère trinitaire que nous pouvons bâtir l'Eglise, et c'est seulement en bâtissant l'Eglise que nous pouvons, comme théologiens, «lire» la Parole «à l'intérieur» de son développement.

[1] M. THURIAN, *L'essentiel de la foi*, Taizé, 1972, 122.
[2] H. U. v. BALTHASAR, *Retour au centre*, Paris, 1971, 150.

L'insistance sur le contenu vital du noyau nous a aidés à mieux comprendre l'actualité de saint Thomas qui voit le salut relié à la foi trinitaire. Même si cette foi peut être acquise d'une façon embryonnaire en dehors d'un contact explicite avec l'Evangile, elle reste néanmoins nécessaire, car seul l'homme qui se laisse pénétrer par l'Agapè trinitaire est sauvé.

Si cette conception du noyau, dans la lumière de l'Amour offert à tous les hommes, nous donne d'une part une perspective réconfortante sur la possibilité du salut pour chacun, elle nous ouvre d'autre part de larges horizons dans le dialogue œcuménique. L'unité des Eglises chrétiennes dans ce noyau et l'ampleur unique de son rayonnement nous font mieux comprendre que ce qui nous unit est bien plus grand que ce qui encore nous divise. C'est en approfondissant notre tension eschatologique que nous savourons les paroles de l'abbé Couturier «Les séparations entre les Eglises ne montent pas jusqu'au ciel!» Alors, en effet, Dieu sera tout en tous (1 Cor 15, 28). Par l'approfondissement de son implication eschatologique le noyau, qui nous est déjà commun, deviendra plus vivant, plus agissant, et l'heure de la rencontre à la même Table sainte sera hâtée.

Je me résume dans un mot: prêchons la vie du ciel! On en a parlé et on en parle trop peu, tandis que croyants et incroyants attendent de nous une parole d'espérance. Mais pour prêcher le ciel, il faut y vivre, pour que dans nos mots passe la flamme de la Parole qui animait saint Ignace d'Antioche: «Il est meilleur pour moi de mourir pour m'unir au Christ, que de régner sur les extrémités de la terre. C'est lui que je cherche, qui est mort pour nous; lui que je veux, qui est ressuscité pour nous... Frères, ne m'empêchez pas de vivre... Laissez-moi recevoir la pure lumière. Quand je serai arrivé là, je serai un homme» (Rom 6, 1–2).

SANDRO VITALINI

A propos des Accords des Dombes [1]

LES CONCLUSIONS DE C. J. DUMONT, O.P.

Une longue expérience des problèmes œcuméniques est présupposée à cette étude attentive, soucieuse de clarté, car «on ne peut rien construire de solide et de durable sur l'équivoque», qui examine les deux documents intitulés: *Accord doctrinal sur l'eucharistie* (1971) et: *Pour une réconciliation des ministères, Eléments d'accord entre catholiques et protestants* (1972) [2]. Impossible de résumer un examen critique qui fait corps avec le texte même des «Accords». Nous ne ferons qu'en relever les conclusions.

1. «Le document des Dombes vise donc à étendre à l'Eglise catholique la perspective d'intercommunion que Foi et Constitution ne pouvait ouvrir que pour les seules Eglises-membres du Conseil œcuménique des Eglises. Cette perspective, il la limite toutefois à ce qu'on appelle l'hospitalité eucharistique, et cela dans la mesure et dans les conditions prévues par la discipline actuelle de l'Eglise catholique. Mais dans la pensée du Groupe des Dombes ce n'est là encore qu'une étape. Son but final est de parvenir à la réciprocité de cette hospitalité», p. 7.

2. «Une conception de l'Eglise sous-jacente à tout le document ne semble pas conforme à l'enseignement de l'Eglise rappelé par Vatican II...

«C'est un fait que, depuis le concile, l'usage s'est introduit et se répand toujours davantage sous la plume de théologiens catholiques – et même, bien que rarement, de hauts prélats de la curie romaine – d'employer le terme *L'Eglise* pour désigner l'universalité des chrétiens et l'ensemble des *Eglises* ou *Communautés ecclésiales* entre lesquelles ils se répartissent [3]. Je sais par expérience combien lorsqu'on traite de l'œcuménisme, il est difficile d'éviter un tel emploi faute d'un autre terme qui désigne l'ensemble, bien réel, que constituent tous ceux qui ont donné leur foi au Christ, Dieu et Sauveur, et qui en témoignent à la gloire de Dieu, Père, Fils et Saint-Esprit. Mais le *glissement* qui est en train de s'opérer et qui, peu à peu,

[1] C. J. DUMONT, O.P., *Eucharistie et Ministères, A propos des «Accords des Dombes», Essai de critique constructive*, Extrait d'*Istina*, 1973, nº 2, pp. 155–207, tiré à part, pp. 1–58.

[2] *Presses de Taizé*, 1972 et 1973.

[3] *La Déclaration «Mysterium Ecclesiae»*, 24 juin 1973, vient de rappeler que «l'Eglise du Christ subsiste une et indivise dans l'Eglise catholique, et qu'elle ne peut être imaginée comme étant la somme de toutes les Eglises ou communautés chrétiennes existant actuellement», *Doc. Cath.* 1973, nº 14, pp. 664 et 670. – Voir plus loin, p. 298.

tend à nous faire adopter, avec l'emploi du terme, sa signification typiquement protestante, comporte des conséquences d'une extrême gravité.

«Un tel usage ne peut se réclamer de l'aggiornamento ecclésiologique opéré par Vatican II... Cet aggiornamento a consisté à rappeler que tous les chrétiens baptisés sont partie prenante au mystère de l'Eglise, et que, dans l'ordre ordinaire des choses, ils doivent ce bénéfice aux sources de grâces qu'ils trouvent dans leurs communions chrétiennes respectives. Mais le concile a non moins nettement souligné que cette participation se réalise à des degrés divers et selon des éléments particuliers de ce mystère, lequel ne trouve sa pleine consistance concrète que dans l'Eglise catholique où tous ces éléments sont présents dans leur existence de principe, même s'ils n'y sont pas toujours vécus avec toute la perfection qui devrait être la leur. Un œcuménisme qui ferait bon marché de cette précision ne pourrait se dire inspiré par les principes catholiques de l'œcuménisme tels que les ont formulés le concile et tous les documents post-conciliaires qui en ont précisé l'application.

«Une des conséquences de l'oubli de cet enseignement est, une fois de plus, l'ambiguïté qu'il entraîne quant aux principales affirmations des accords qui nous sont proposés... La remarque s'applique déjà dans le cas présent en raison des rapports très étroits qui existent entre l'eucharistie et l'Eglise... *L'Eglise fait l'eucharistie* et *l'eucharistie fait l'Eglise*. Il s'agit là des *réalités elles-mêmes;* il ne peut y avoir Eglise réelle au plein sens théologique catholique du mot que là où il y a une eucharistie réelle. Et réciproquement... C'est sur cette doctrine que se fonde la différence de *nature* (et non seulement de degré) que nous attribuons à notre rupture d'avec nos frères protestants, comparée à celle d'avec nos frères orthodoxes. C'est, en effet, spécifiquement à propos de ces derniers que le concile a rappelé que *par la célébration de l'Eucharistie du Seigneur en chaque Eglise particulière l'Eglise de Dieu s édifie et grandit* (U. R., nº 15).

«On ne peut considérer comme fondée la tendance croissante de certains milieux œcuméniques à appliquer aux Communautés protestantes ce que le concile affimre des Eglises orthodoxes et de celles qui, ne devant pas leur origine à la Réforme, leur sont proches... Vouloir aboutir à quelque accord que ce soit, surtout en matière eucharistique, en faisant comme si ce désaccord était surmonté, c'est partir d'une pétition de principe qui entache gravement avec le résultat de l'examen, la réalité même de l'accord», pp. 22–23.

3. «Pour les catholiques, le ministre de l'eucharistie n'est pas seulement le *signe* du Christ-pasteur; il est aussi et plus profondément, son *instrument*. Et sa fonction vis-à-vis de l'assemblée n'est pas seulement d'être *signe* car c'est de lui que dépend la réalisation de la présence sacramentelle et la communication qui est faite à l'assemblée du corps et du sang du Christ en même temps que toute sa personne», p. 26.

4. «Il me semble difficile d'admettre que le Groupe des Dombes n'ait pas pensé au problème de *foi* (et pas seulement de discipline) posé par la

discrimination faite entre Orthodoxes et Protestants par l'Eglise catholique. Or le fondement de cette distinction est que ce que l'Eglise catholique reconnaît dans un prêtre orthodoxe: à savoir un ministre sacramentellement habilité à rendre effective la présence sacramentalle du Christ dans et par la Sainte Liturgie, elle ne le reconnaît pas dans le ministre protestant célébrant la Sainte-Cène.

5. «C'est aller un peu vite en besogne que de parler de *situation nouvelle, créée par cet accord*... La situation eût pu être dite entièrement nouvelle si cet accord en avait été véritablement un, et si, à ce titre, les autorités catholiques et protestantes avaient pu l'approuver sans réserve; encore un sain œcuménisme aurait-il dû se préoccuper davantage de l'accord des autorités orthodoxes», p. 29.

6. «Il ne suffit pas, pour se justifier, de parler seulement d'*éléments d'accord*. L'expression, en effet, est trompeuse, car les désaccords passés sous silence ne concernent pas d'*autres éléments* du problème qui n'auraient pas encore été pris en considération, mais bien *le sens même, la signification concrète et précise, le contenu de ce sur quoi on dit s'être mis d'accord*. La même imprécision, source de la même confusion, se poursuivra jusqu'à la fin du texte», p. 40.

7. Le point crucial de *la controverse sur la succession apostolique et sur les ministères*. Il s'agit en dernière analyse, de savoir si les Apôtres et ceux à qui ils ont confié, en la leur transmettant, la responsabilité de l'Eglise, étaient ou non habilités par le Seigneur, à *décider* de la structure institutionnelle de l'Eglise et, en conséquence, à fixer de manière normative et exclusive les éléments essentiels de cette structure. En admettant même que le Nouveau Testament laisse apparaître quelque flottement dans les tout premiers temps de l'époque apostolique, nous voyons qu'en fait cette structure a été très rapidement unifiée telle qu'elle s'est maintenue dans l'Eglise catholique d'Occident et les Eglises d'Orient. Or, c'est avec certains éléments, jugés jusqu'alors essentiels, de cette structure que *la Réforme a délibérément rompu*... Qu'elle se soit trouvée acculée à le faire par suite de l'attitude intransigeante de Rome qui la privait de la possibilité d'une «succession historique» ne change rien à l'affaire... Il s'agit ici de la question *de l'origine et de la nature de l'autorité dans l'Eglise*. On ne peut songer parvenir à un accord réel et solide sur aucun point controversé avec les Eglises de la Réforme sans avoir, au préalable, tranché ce débat. Or, c'est précisément ce que s'abstiennent de faire les documents «œcuméniques» qui nous sont présentés comme des «accords» et qui, n'y aurait-il à cela d'autre raison, ne peuvent se dire fondés à se prétendre tels. Leur silence à cet égard est un vice radical de méthode et cela du point de vue même de la rigueur scientifique», p. 40.

8. «J'ai dit dans ma critique de «l'accord doctrinal sur l'eucharistie», la grave lacune que constituait l'absence d'une nette distinction entre le sacerdoce commun des baptisés et le sacerdoce propre des ministres.

Cette distinction apparaît maintenant dans le texte sur le ministère comme un «élément d'accord». Il est écrit, en effet: «A l'intérieur du sacerdoce des baptisés, le Christ structure son Eglise par le ministère pastoral». C'est là une affirmation d'une extrême importance qui devrait grandement nous réjouir si nos frères protestants la faisaient entièrement leur. Elle revient à dire, en effet, que l'unité de l'Eglise doit être une unité *organique*, – nous disons: hiérarchique, mais le mot est ici soigneusement évité – et que l'ossature de cette unité est constituée par le ministère pastoral», p. 41.

9. «Une extrapolation abusive d'un texte conciliaire (UR, 3 et 20–23). Il est bien vrai que les communautés issues de la Réforme ont gardé la succession des apôtres sur nombre de points très importants de l'enseignement apostolique. Mais les autres points? Ceux précisément qui concernent l'*eucharistie* et le *ministère eucharistique?* Qu'en fait-on? Ne glisse-t-on pas subrepticement d'une succession partielle à une pleine succession.

«On peut certes, comme l'a fait le concile reconnaître *une certaine valeur* au ministère, même eucharistique, des Eglises de la Réforme, mais ce n'est pas là reconnaître son équivalence avec la nôtre.

«De même peut-on et doit-on reconnaître une part de responsabilité du côté catholique dans «le péché commun de la séparation», mais cela n'implique pas non plus l'équivalence de cette responsabilité avec celle des Réformateurs et de leurs successeurs», p. 47.

10. «Les rédacteurs protestants du document affirment que ce n'est pas la succession apostolique qui leur fait défaut mais seulement la *plénitude du signe* – à savoir l'imposition des mains – de cette succession... Mais c'est là un sophisme patent. Car s'il est bien vrai que signe et réalité s'appellent dans le mystère de l'Eglise, cela ne peut nullement vouloir dire qu'il suffise de poser le signe pour que la réalité soit *ipso facto* présente... L'efficacité du signe de l'ordination, selon la doctrine catholique, a été mise par le Christ lui-même en dépendance de la réalité présente en celui qui le pose», p. 48.

11. «Donner suite au projet de réconciliation tel qu'il est présenté par le Groupe des Dombes sans envisager en aucune manière quels seront ensuite les rapports entre Eglise catholique et les Communautés protestantes qui se prêteraient éventuellement à cette réconciliation, ce serait de toute évidence se lancer dans une aventure d'où ne peuvent résulter que confusion et chaos», p. 53.

12. «Cela ne veut pas dire qu'une certaine collaboration dans le ministère pastoral à exercer dans certains cas ne soit pas possible. Mais il ne faudrait procéder que fort prudemment pour les étendre car, en ces matières, il serait fort difficile – peut-être même pratiquement impossible – de revenir en arrière. Mais n'est-ce point précisément l'intention de nos œcuménistes d'avant-garde de franchir des points de non-retour, de résoudre les problèmes *per viam facti?* Ce n'est sans doute pas l'intention du Groupe des Dombes, soucieux de mettre en garde contre «toutes sortes d'abus» qui

«risqueraient d'entraîner l'œcuménisme à vau-l'eau». C'est cependant, je le crains, ce à quoi il s'expose de contribuer en présentant comme «accord» ou «élément d'accord» des considérations qu'on ne peut dire telles», p. 54.

13. «Ce risque est plus grand encore quant à la suggestion de «réconcilier des ministères [au plan] et au nom de la légitime initiative reconnue aux *Eglises locales:* du côté catholique les diocèses, du côté protestant les régions ecclésiastiques». Une réserve est ajoutée aussitôt: «Pour être légitime l'initiative suppose le respect de la discipline de sa propre communauté».

«Que des communautés protestantes estiment légitimes pour elles une pareille décision, je ne puis le contester. Mais qu'il en aille de même pour les «Eglises locales» catholiques, on ne peut l'affirmer qu'en extrapolant abusivement les dispositions conciliaires relatives à la légitime initiative et à la liberté de discernement des autorités des Eglises locales, qu'il s'agisse de l'*évêque* dans son diocèse, ou de la *conférence épiscopale* nationale ou régionale. Car cette légitime initiative et cette liberté de discernement ne sont pas limitées seulement par la «discipline» que le concile n'a nullement abolie mais par le sens même de l'unité qui conditionne l'exercice de la collégialité. Elles dépendent donc du «ministère de l'unité de l'Eglise universelle» qui vient d'être mentionné dans le document lui-même et dont j'ai dit qu'il fait partie intégrante de la question du «ministère pastoral». Les membres catholiques du Groupe des Dombes ont-ils suffisamment réfléchi au désordre et à la confusion qu'entraînerait une «réconciliation des ministères» par le geste envisagé entre une communauté locale protestante et un diocèse ou un groupe de diocèses catholiques?», p. 35.

C. J. DUMONT, O. P.

La *Déclaration «Mysterium Ecclesiae»* du 24 juin, publiée dans l'*Osservatore romano* du 6 juillet, y est accompagnée de six *Observations*. La première concerne: *L'unique Eglise du Christ*. La voici:

«Le IIe Concile du Vatican a enseigné que l'Eglise du Christ est unique, que le Christ lui-même lui a donné Pierre comme Pasteur, qu'il l'a confiée à Pierre et aux autres apôtres pour qu'ils la répandent dans le monde et la dirigent. Le Concile a aussi déclaré que cette Eglise du Christ subsiste dans l'Eglise catholique, gouvernée par le Successeur de Pierre et par les évêques qui sont en communion avec lui, mais qu'en dehors de sa structure se trouvent de nombreux éléments de sanctification et de vérité orientés vers l'unité catholique. Cet enseignement du Concile ayant parfois été interprété d'une façon abusive, la Déclaration ecclésiologique le commente en utilisant les textes mêmes du Concile. Certes, en raison des péchés de ses membres, l'Eglise catholique a toujours besoin de se purifier; mais elle est la seule à avoir la plénitude de la vérité révélée et des moyens de salut que la communauté primitive a reçus du Christ à travers les apôtres.

«Les catholiques ne seront jamais trop reconnaissants à Dieu de la grâce qu'il leur a faite d'appartenir à cette Eglise. Il est vrai que la plénitude unique qu'ils lui reconnaissent *ne permet pas un irénisme facile: elle impose plutôt un œcuménisme en profondeur.* Ils ne peuvent pas se dispenser de témoigner de la plénitude possédée et gardée par leur Eglise, mais ils doivent le faire avec humilité, parce qu'il s'agit d'un pur don de Dieu; et leur dialogue doit s'inspirer complètement du désir de voir Jésus-Christ régner toujours davantage en eux-mêmes et dans leurs frères chrétiens». Cf. *Doc Cath.*, 7 octobre 1973, nº 17, pp. 837 et suiv.

Une théologie de grand style

LES CAHIERS DE M.-D. MOLINIÉ, O.P. SUR LA VIE SPIRITUELLE

C'est une théologie de grand style, à la fois comme il convient, contemplative et mystique – soulevée par un souffle puissant et original, et d'autant plus audacieuse qu'elle est plus profondément enracinée dans la foi théologale, – qui se déploie dans les cahiers ronéotypés du Père M.-D. Molinié, O.P. Une première série intitulée LE DON DE DIEU s'achevait par le cahier de la *Rédemption*. Une nouvelle série intitulée l'EPOUSE est inaugurée par le présent cahier sur *La sainte Vierge et la gloire* [1]. «En rédigeant ces pages, j'espérais qu'elles seraient à la fois claires et faciles à lire. Avec le recul, je m'aperçois que si au fond elles sont claires, je ne peux vraiment pas dire qu'elles soient faciles à lire... Néanmoins, je crois pouvoir promettre à ceux qui persévéreront ou qui ont pris l'habitude de me lire qu'ils trouveront dans ce cahier le dernier mot que je cherche à dire depuis dix ans... Ils s'apercevront aussi que ce dernier mot ouvre la porte à un nouveau champ de réflexions pratiquement illimité sur notre situation de pécheurs assiégés par la gloire du Christ.»

1. Le paradoxe de la psychologie du Christ avant sa mort

C'est de la Croix de Jésus que dépend le salut du monde entier. Avant sa venue la grâce salvatrice était christique par anticipation. Depuis sa venue, elle est christique par dérivation [2]. La dérivation peut se faire à distance et par voie de suppléance là où l'Evangile n'a pas encore été promulgué. Elle se fait normalement par contact corporel avec le Christ, sa prédication, ses sacrements: c'est alors que la grâce, en tant qu'orientée et sacramentelle, est pleinement christique et christoconformante. Comment définir davantage cette grâce? C'est ici que le Cahier innove, non certes

[1] Avec des *Notes et Développements: A. A propos de la Résurrection:* Enervement de ce dogme – Enervement de tous les dogmes. *B. Remarques sur le psychisme du Christ:* L'impeccabilité et la Vision – Conscience et supraconscience. *C. Sexualité, Chasteté, Virginité:* Désacralisation de la morale sexuelle – Désacralisation de la virginité. *D. Les idées de Thérèse de l'Enfant-Jésus sur la vie cachée. E. A propos des stigmates: Quelques réflexions sur la crédulité et l'incrédulité...* (– En dépôt chez Mlle Mariez, 58 Place Mgr Ruch, 54000 Nancy).

[2] S. THOMAS, III, qu. 62, a. 5.

par déviation, mais en entrant dans la profondeur. Considérons un instant le Verbe incarné. «Son irruption a introduit dans le monde une psychologie entièrement neuve: je l'appelle la psychologie de la gloire. *Après* la Résurrection, l'habitation de Jésus par la gloire est un mystère insondable, mais elle n'est pas un paradoxe. *Avant* la Résurrection, cette même habitation oblige à envisager un équilibre psychique beaucoup plus déroutant pour nous. La tradition latine a défini cet équilibre en affirmant que le Christ était simultanément *viator*, en chemin vers la gloire (quant à l'inférieur de son âme) et *comprehensor*, en possession de la gloire (quant au sommet de son âme), p. 9. Ce n'est pas là une contradiction, mais un mystère, et pour nous plus qu'un mystère, un paradoxe. «Le Christ avait la vision face à face sans que son psychisme inférieur en reçoive la gloire qui aurait dû normalement en résulter. En ce sens, on peut parler de *cloisonnement;* selon les termes mêmes de saint Thomas: la *redundantia* de la gloire de la vision dans le psychisme inférieur et dans le corps était empêchée par une sorte de miracle – qui permettait d'autre part aux ténèbres de l'enfer d'opprimer le psychisme inférieur. En ce sens aussi on doit parler d'une *autonomie* plus grande du psychisme inférieur par rapport à la Vision», p. 189. Et voici le paradoxe. Sans une telle *cloison*, le psychisme inférieur du Christ eût été dès le principe glorifié et la souffrance rédemptrice eût été impossible. Mais si cette cloison n'avait pas été *translucide*, si, à l'égard du mouvement de *montée* ou d'*ascension*, elle n'avait pas été *pénétrable* à la contemplation infuse par laquelle Jésus entrait «dans le paradis supra-conscient de son âme, où ravie dans l'union à Dieu sa conscience de viator touchait presque à sa vision de comprehensor» (je cite Jacques Maritain), – alors seulement la charité du Christ viator n'aurait pu mesurer toute la profondeur de l'abîme du péché, et le Christ n'aurait pu, selon la forte expression du P. Molinié «éprouver subjectivement dans sa conscience le déchirement objectif de Dieu en face du péché: ce qui ne va pas sans une unité très profonde de la conscience de l'Amour et de la conscience du péché», p. 190.

> Dans le combat de la Croix, «la gloire venant d'en haut et les ténèbres d'en bas, dans le cœur de Jésus, il fallait pour qu'elles se combattent une certaine *unité de conscience* qui fût leur champ de bataille – conscience déchirée, écartelée par l'agonie, mais unifiée déjà par le combat lui-même, dont le paroxysme devient justement la victoire de la Résurrection...
> «Le psychisme inférieur étant soumis à un développement – à un progrès – le mystère de la Croix est soumis lui-même à ce développement dans le cœur du Christ jusqu'à la victoire de la Résurrection. Le poids de la gloire et celui des ténèbres font leur entrée progressivement et parallèlement dans sa conscience humaine. Ainsi peut-on parler, pour Lui aussi, d'une véritable initiation au mystère de la Croix...
> «En conclusion: le psychisme humain de Jésus fut envahi progressivement par le conflit entre la gloire de la Vision et la persécution de Satan à travers le péché des hommes...
> «La perfection du mystère de Jésus, étant la perfection de sa victoire sur le Mal, comporte deux aspects dont la distinction est nécessaire pour refléter la victoire incompréhensible de Dieu sur le Mal: un aspect de paroxysme dans l'apparence de la défaite (manifestant que Dieu triomphe du Mal *en ne se*

défendant pas), et un aspect de glorification bienheureuse (manifestant que cette défaite apparente est en réalité la seule Victoire vraiment divine)», pp. 130–131.

«La Miséricorde n'est rien d'autre que la connaissance déchirée que Dieu a du péché – ou plutôt de la misère dans laquelle le péché plonge la créature. Le péché comme tel n'est pas objet de Miséricorde: c'est la misère infinie qu'il entraîne (la mort éternelle) qui bouleverse les entrailles de Dieu. Cette misère comme telle, dans sa profondeur infinie, le Christ l'a éprouvée dans sa chair, selon une souffrance qui devait sa dimension infinie au mal de coulpe, sa dimension douloureuse «objective» au mal de peine tel que Dieu le voit, et sa dimension «subjective» (et mortelle) à la solidarité charnelle du Christ avec les fils d'Adam..., à son osmose avec tout le péché des hommes... Il fallait donc une créature plongée dans la gloire (en péril constant de glorification) et en même temps dans la détresse des réprouvés, et qu'ainsi Dieu puisse *demander* à cette créature de lui offrir sa détresse en échange de sa gloire, ce qui est l'*admirabile commercium*», pp. 69–70.

Tout ceci concerne le paradoxe de la psychologie du Christ avant sa mort. Or, «pour l'esprit humain un paradoxe est plus redoutable qu'un mystère, et nous avons tendance à l'évacuer, selon trois procédés à peu près constants: 1. escamoter un des termes du paradoxe au bénéfice de l'autre; 2. construire un système où le paradoxe est soi-disant «dépassé»... en fait où il n'est plus respecté; 3. rester dans le vague d'une bouillie intellectuelle plus ou moins poétique... Il faut accepter de souffrir intellectuellement si l'on veut que le mystère *nourrisse* notre âme, malgré le paradoxe et à travers le paradoxe», p. 9.

2. Le paradoxe de la grâce chrétienne: elle est une habitation par la gloire dans l'obscurité de la foi

Voici maintenant le deuxième paradoxe sur lequel est centré le Cahier. Il concerne non plus le Christ, mais la grâce qui nous vient du Christ par dérivation, quand cette dérivation se fait non pas imparfaitement et à distance, mais par voie de contact avec le Christ, sa prédication, ses sacrements: telle est la grâce «sacramentelle et orientée», pleinement christique et christoconformante, qui constitue en propre l'âme créée de l'Eglise qui est l'Epouse. Le P. Molinié va d'abord considérer cette grâce dans son état existentiel le plus élevé, telle qu'elle se trouve réalisée dans les chrétiens qui, ayant accepté le grand renoncement, sont entrés dans la voie unitive de l'union transformante et qui, confirmés en grâce, tout orientés vers la rencontre suprême, n'attendent plus que l'ultime touche divine qui les précipitera dans la vision de gloire. Le P. Molinié parle à leur propos, – c'est un terme paradoxal, – d'une *habitation par la gloire dans l'obscurité de la foi*. Tel était d'une manière éminente l'état de la Vierge Marie entre Pâques et son Assomption. Citons sans tarder un grand texte: «La grâce est toujours le germe de la gloire, mais c'est un germe inefficace tant que le désir du ciel n'a pas la force de nous faire mourir. Dès qu'au contraire la volonté entre dans l'équilibre affectif de la gloire, elle possède déjà la force nécessaire pour en mourir. Le processus divin destiné à nous glorifier est enclenché.

Par conséquent, si une âme entre dès ici-bas dans l'ordre de la gloire, elle met immédiatement son propre corps en péril de glorification. Nous avons vu à propos du Christ que ce péril de gloire n'empêche pas le péril de mort et le combat entre les deux. Bien mieux: il n'y a pas de mystère de la Croix sans ce péril de gloire – on n'*achève* pas la Passion de Jésus dans son corps si ce corps n'y est pas soumis. (On se contente alors d'*imiter* la mort de Jésus comme tout homme venant en ce monde, mais on n'*entre* pas dans le mystère du Christ)», p. 136.

Ce beau mystère de l'habitation par la gloire dans l'obscurité de la foi reçu des Pères de l'Eglise et des mystiques... de l'Eglise elle-même par conséquent, le P. Molinié espère, en lui donnant son expression théologique, en faire soupçonner la profondeur. «En mourant sur la Croix, écrit-il, le Christ a mérité de façon rétroactive toutes les grâces rédemptrices offertes depuis le soir de la chute. Mais en ressuscitant, *il a reçu le pouvoir de communiquer sa gloire à tous ceux qui, par un acte de foi et après une initiation convenable dite évangélisation, entreraient en contact avec son Corps selon des voies bien précises qui se nomment les sacrements.*

«Ceci est absolument nouveau – car ce que le Christ communique ainsi désormais n'est plus seulement la grâce, mais *quelque chose* de sa gloire... à savoir une participation singulière, dans l'obscurité de la foi, au déchirement de la psychologie de Jésus mangeant simultanément à la table du Père et à la table des pécheurs, selon l'expression saisissante de Thérèse de l'Enfant Jésus.

«Je répète que ce déchirement est un événement absolument neuf dans l'histoire de la psychologie humaine: c'est indubitable dans le cas de Jésus – et j'espère montrer simplement que le déchirement de Jésus peut être rigoureusement partagé dans l'obscurité de la foi. Ceux qui se laissent initier à la psychologie du Christ ne sont évidemment plus seulement *sauvés*, ils deviennent *sauveurs* à la suite de Jésus-Christ: ils achèvent dans leur corps ce qui manque à la Passion... chose inconcevable sans une participation à la gloire, car la Passion repose sur la gloire», l'âme de Jésus s'y trouvant déchirée entre l'abîme de la gloire divine et l'abîme de notre détresse, p. 11.

3. De l'équilibre foncier de la grâce à l'équilibre annonciateur de la gloire

Pour justifier ce qui constitue «le paradoxe fondamental de la condition chrétienne» et qui se définit comme une «habitation de la gloire dans l'obscurité de la foi», il va falloir établir, à l'intérieur même de l'obscurité de la foi, un dénivellement entre ce qu'on peut appeler l'équilibre ou régime de la grâce, et l'équilibre ou régime de la gloire.

«Dans l'un et l'autre équilibre, le cœur humain aime ce qui est bon, et Dieu par-dessus toutes choses. Dans l'un et l'autre équilibre, il aime ce que j'ai appelé le visage de Dieu qui ressemble à quelque chose, car en aimant ce qui est bon, il aime la Source de ce qui est bon) – et ce que j'ai

appelé le visage de Dieu qui ne ressemble à rien (car il est soulevé par la grâce et la grâce vise toujours ce visage).

«Mais sous le régime dit *de la grâce*, l'amour du visage qui ne ressemble à rien *prend appui* sur l'amour du visage qui ressemble à quelque chose: dans cet état, la grâce *respecte l'équilibre naturel* du psychisme humain. La vie théologale repose encore sur la nature aimant ce qui est bon, et par là l'Auteur de ce qui est bon: la grâce *soulève* cet amour vers le visage qui ne ressemble à rien, mais sans *arracher* la nature à son équilibre propre, qui prend appui sur le créé et l'amour du créé – non directement sur l'incréé. Autrement dit, dans ce que j'appelle l'ordre de la grâce, le dynamisme de celle-ci ne se suffit pas à lui-même: il *repose* sur le dynamisme de la nature.

«Sous le régime *de la gloire* au contraire, la même grâce (qui peut encore être soumise à l'obscurité de la foi) *décolle* de la terre pour s'envoler vers la Vision. Le dynamisme affectif ne peut donc plus respecter le même équilibre: le visage de Dieu qui ressemble à quelque chose continue d'être aimé, mais il cède la place *comme point d'appui* au visage de Dieu qui ne ressemble à rien. Et cela se produit avant l'irruption même de la Vision – car il est nécessaire que l'affectivité soit mise en place avant l'irruption de la Vision, qu'elle soit initiée à l'équilibre de la gloire dans l'obscurité de la foi: la Vision *consomme* cet équilibre, elle ne l'*inaugure* pas. En ce sens le cœur précède l'intelligence dans la tradition chrétienne et la charité apparaît comme la plus grande des vertus: c'est en effet sous sa pression que s'opère le renversement d'un équilibre à l'autre (L'amour de Dieu nous presse), c'est elle qui dispose tout dans notre cœur pour l'arrivée de la splendeur du Verbe», p. 13.

Pour que s'opère la rupture d'équilibre qui fait basculer notre être du côté de Dieu dans son visage inconnu, et nous arrache à tout point d'appui créé, il faut une intervention de Dieu Lui-même, une *touche* divine. Le *renoncement* est une condition indispensable de cette bascule dans l'éternité, mais qui ne l'entraîne pas nécessairement, pp. 15 et 17.

Le renoncement dont il est ici question, – esprit d'enfance, humilité, esprit de pauvreté – demande d'être absolu. «Dans le renoncement, on peut dire qu'on est entre ciel et terre. La chrysalide est encore une chrysalide, mais Dieu lui propose de n'être plus rien, pas même une chrysalide: seule attitude capable de supporter la métamorphose. Au moment où elle ne sera vraiment plus rien, ni chrysalide ni papillon, ce sera déjà l'irruption de la gloire dans l'obscurité de la foi, l'épreuve sera surmontée et la suavité l'emportera. Au moment où l'oiseau se jette dans le vide pour son premier vol, il ne vole pas encore et il n'est plus sur la terre – mais l'épreuve est surmontée, la nouvelle vie est déjà là, avant même le premier battement d'aile: l'épreuve a lieu sur le toit, à l'instant précis de la décision, où l'on ne sait rien de ce que sera le vol – on sait seulement qu'il n'y aura plus de toit», p. 29.

Cela peut nous aider à comprendre le *sens profond de la morale évangélique*. Dieu nous demande de nous écarter avec vigueur des choses mauvaises, mais ce n'est pas là du renoncement, c'est de l'hygiène. C'est à l'égard du

bien, que Dieu nous demande le renoncement, le Bien même qu'il veut nous donner, car c'est la seule attitude permettant de le recevoir [1].

4. La méditation dans l'Eglise et de l'Eglise

C'est en nous transportant avec Marie au pied de la Croix, au moment où, en pleine obscurité de la foi, elle contient en sa personne le mystère total de l'Eglise, Epouse mystique du Christ et Mère des croyants, que nous pourrons entrevoir les derniers excès de la Miséricorde divine.

«A travers la manière concrète dont la Miséricorde affronte les ténèbres de notre cœur, Dieu nous murmure le chant de son visage inconnu, le plus inassimilable pour nous... le plus sacré, le plus divin par conséquent. Nous aboutissons ainsi à ce paradoxe: si nous pouvions contempler le péché avec le regard de Dieu – tout ce que nous savons de ce regard, c'est qu'il se nomme Miséricorde, mais cela reste bien abstrait tant que nous ne sommes pas *initiés* à la réalité de ce regard par les purifications passives – nous serions bien plus proches de Lui qu'en regardant sa splendeur.

«Le dialogue pathétique d'Abraham en faveur de Sodome et Gomorrhe est exemplaire à ce sujet. Le visage inconnu de Dieu (la Miséricorde) pénètre «par derrière» dans le cœur d'Abraham, où il demeure caché. Et Abraham ne sait pas que c'est Dieu qui parle par sa bouche, lorsqu'il s'oppose humblement au seul visage divin qu'il puisse comprendre: celui de la Justice. Ce dialogue est exemplaire, il se répétera maintes fois dans la Bible sous diverses formes, il se poursuit dans l'Eglise depuis deux mille ans: à chaque fois que, non par peur mais par bonté, nous prenons en quelques sorte le parti des pécheurs contre la Justice divine, nous ne savons pas de quel Esprit nous sommes... nous ignorons que cela ne vient pas de nous...

«Non seulement notre méditation doit s'accomplir dans l'Eglise, mais c'est l'Eglise seule qui vit cette méditation par toutes les fibres de son être, depuis la Pentecôte jusqu'à la fin des temps et pour l'éternité. Le Saint-Esprit fait vivre à l'Epouse, en chacun de ses membres fidèles, selon des modes infiniment variés, quelque chose de ce que Marie a connu au pied de la Croix...», p. 110.

Nous sommes renvoyés ici à la fois aux Stigmates et au *Cantique au Soleil* de saint François d'Assise.

[1] Le P. Molinié nous renvoie ici à la note C du même Cahier: *Sexualité, chasteté, virginité*. «Le dénigrement systématique de la chasteté entraîne irrésistiblement, soit un certain mépris pour la Sainte Vierge, soit le désir de remettre en question sa virginité perpétuelle – comme on le fait de plus en plus. Alors je suis obligé de regarder au microscope cette conception caricaturale et d'esquisser du même coup *les premières lignes d'une morale sexuelle authentique*. Celle-ci n'est pas à inventer, on la trouve dans saint Paul et les Pères de l'Eglise», pp. 191–201. Il y a quelque chose de *sacré* dans le mystère, *voulu par Dieu*, de la sexualité. C'est faute de *respecter* ce caractère sacré que l'on sera *traumatisé et ravagé* par lui. Et c'est dans l'espoir de porter remède à ces traumatismes et à ces ravages qu'une basse psychanalyse et après elle des moralistes qui se veulent encore chrétiens tombent dans un mal plus grave et plus perfide, *celui de banaliser la sexualité*, et d'avaliser le désordre.

5. Le contact du corps du Christ, loi de l'Evangile et de l'Eglise

«Nous touchons un point quasi constitutif du mystère de l'Eglise et des chrétiens: le rôle décisif joué par le contact *physique* avec le Corps du Verbe Incarné, comme canal de la touche divine qui nous emporte dans l'ordre de la gloire. Dans le mystère de sa maternité divine Marie en est l'exemple éminent, mais non unique.

Ce sera une loi que nous observerons désormais dans l'Evangile et dans la vie de l'Eglise: tout contact physique avec le corps du Christ, s'il a lieu dans la foi, devient un contact *avec la gloire* qui habite ce corps – et par conséquent le canal de la touche divine qui nous introduit dans cette gloire. Il n'en est pas de même de la grâce rédemptrice en général: c'est pourquoi cette grâce a pu être offerte aux hommes bien avant Jésus-Christ – et aujourd'hui encore elle peut être sans ce contact.

«Le mystère est que cette touche d'ordre humain, physique et accessible à chacun s'il a la foi, transmet infailliblement la touche divine qui de soi nous emporte dans la gloire: en touchant le corps du Christ – en mangeant son corps et en buvant son sang – les chrétiens touchent la gloire de Dieu et ils mangent «le pain des anges» qui est la gloire. Telle est l'économie générale», pp. 141–143.

«Même après la victoire pascale, la communication de la gloire, obéissant toujours à la *loi du contact*, n'aurait pas pu devenir universelle et s'insérer humblement dans la trame de la vie quotidienne sans l'invention extraordinaire des *sacrements*, extension à la fois explosive et discrète du Corps du Christ à toute la terre.

«Les fruits de cette victoire ont obéi d'autre part à un certain ordre, et l'explosion apocalyptique qu'elle a entraînée n'a vraiment pris sa «vitesse de croisière», n'est devenue courante, aisée, je dirais presque banale – qu'à partir de la *Pentecôte*. Cette communication devenue quotidienne et quasiment ordinaire est la définition même de l'Eglise, ou de l'Epouse, dans sa vie sur la terre», p. 144.

«Les événements de la vie publique de Jésus peuvent être présentés comme des *fissures de la gloire* et le sont en réalité, échappant au corps de Jésus (comme malgré lui et par mode d'exception) avant que son mystère ne soit entièrement consommé», p. 145.

Le P. Molinié va poser une question brûlante qui nous touche de près: «Si nous n'hésitons pas à voir dans les *apôtres* (et en général dans tous les saints) des êtres habités par la gloire, c'est parce qu'en eux le vieil homme est mort – et que pour les apôtres la Pentecôte semble avoir été précisément l'heure de la mort du vieil homme. Mais les nombreux *chrétiens* qui, venus au monde après la Pentecôte, restent néanmoins des pécheurs comme les disciples de l'Evangile, peut-on dire qu'ils sont habités par la gloire?

«Que signifient cependant les sacrements (et particulièrement l'Eucharistie) si, tout en nous incorporant à Jésus-Christ, ils ne nous donnent pas déjà sa gloire? Mais d'autre part, comment des pécheurs pourraient-ils

être habités par la gloire – si je définis la gloire comme un ordre affectif où le cœur humain bascule du côté de Dieu, dans un désir qui l'arrache à tout point d'appui créé... alors que précisément le péché implique une *attache* désordonnée (même vénielle) aux biens créés?», p. 160.

Précisons que le péché dont on parle n'est évidemment pas le péché mortel. Il s'agit seulement de l'état de «pauvre pécheur» qui contrarie longtemps la dilatation du Saint-Esprit en nous, en un mot c'est le vieil homme, opprimant et asphyxiant l'homme nouveau, même s'il ne le fait pas mourir, et nous empêchant de devenir des *saints* – c'est-à-dire de parvenir à la perfection de l'ordre de la grâce (le détachement)... ou d'entrer sous la touche du Corps du Christ, dans l'ordre de la gloire. Et voici la réponse subtile, pénétrante, qui nous est donnée: «Ce qui manque à la perfection du renoncement pour basculer dans l'équilibre affectif de la gloire, c'est une touche divine *d'un autre ordre* que toutes celles qui se contentent d'augmenter en nous la charité, ou de faire mourir le vieil homme à petit feu en vertu de cette augmentation même... Mais alors, pourquoi cette touche glorifiante ne pourrait-elle atteindre un cœur encore alourdi par le péché? Dans ce cas, une telle touche ne sera immédiatement efficace qu'à la fine pointe de l'âme... (cette région des profondeurs inconscientes, parce que trop spirituelles, que saint Augustin nomme *mens*)

«Au fond, tout homme habité par Dieu est en état de renoncement à la fine pointe de l'âme – dans l'ordre de la grâce ou dans l'ordre de la gloire. Mais tant que cet homme n'a pas retrouvé son unité, le renoncement des profondeurs se heurte aux passions et à l'endurcissement du vieil homme, moins profond mais coriace. La sainteté dans l'ordre de la grâce comme dans celui de la gloire, est le triomphe du renoncement des profondeurs sur les résistances du vieil homme – triomphe qui ne consiste pas seulement à surmonter ces résistances, mais à en brûler toutes les racines au feu de la charité (c'est dire que ce triomphe est l'œuvre de Dieu, non de l'homme): la touche du corps du Christ fera basculer la fine pointe dans l'ordre affectif de la gloire – mais sans détruire nécessairement aussitôt les racines de la résistance du vieil homme. Le cœur ainsi touché sera soumis à une pression qui *de soi* (ex opere operato!) tend à l'emporter dans l'ordre de la gloire... et le ferait effectivement s'il n'y avait pas d'obstacle.

«Autrement dit, c'est autre chose de rester appuyé malgré soi sur le monde auquel on a renoncé, parce que la touche divine ne vient pas encore nous emporter - ou de rester collé à terre parce que des liens nous y maintiennent *malgré* l'action de la touche divine qui tend à nous en arracher. La première de ces situations est une situation de *désir et d'attente*, la seconde une situation d'*écartèlement*... et c'est la situation du chrétien», p. 163.

«Il peut du reste arriver que l'irruption de la gloire, au contact du Christ, arrache un cœur humain au péché mortel pour l'emporter plus ou moins rapidement – parfois même immédiatement – dans l'équilibre de la gloire, c'est-à-dire la sainteté [1].

[1] «On a alors affaire aux personnages de Dostoïevski, à tous les pécheurs que brûle à la fois le pressentiment du ciel et de l'enfer.»

«D'où le rôle irremplaçable des sacrements dans la vie chrétienne, prolongation du contact avec le corps et la gloire du Christ... Les pécheurs eux-mêmes sont déjà soumis à la pression de ce mystère, dès lors qu'ils sont soumis à la pression de la gloire: il leur est offert aussitôt de ressembler plus profondément à Jésus-Christ que les grands saints de l'Ancien Testament – et dès qu'ils acceptent l'irruption en eux de cette gloire, dès qu'ils accueillent un début d'initiation au mystère du Christ pour devenir enfants de Dieu, il devient vrai pour eux que «le plus petit dans le Royaume des Cieux est plus grand que Jean-Baptiste: car avec toutes leurs imperfections, les infidélités et les trahisons dont ils se relèvent comme Pierre, ils accueillent en eux la psychologie que le Christ a voulu être la sienne... le déchirement entre la lumière et les ténèbres qui stigmatisa la Sainte Vierge au pied de la Croix »,pp. 164–165.

6. L'itinéraire spirituel de la Sainte Vierge

Le but du Cahier n'est pas de décrire une vie de la Sainte Vierge, mais de montrer en Marie la première chrétienne, la Mère de la divine grâce et le modèle des purifications passives. Essayons cependant d'indiquer la courbe de vie, l'itinéraire spirituel de la Vierge, tels que nous le propose le Cahier.

«Marie a dû passer elle aussi (comme le peuple d'Israël et plus que lui) du désir du *salut* au désir du *Sauveur*. Le désir du *salut* fut celui de la gloire et entraîna sa consécration virginale. Le désir du *Sauveur* prit en elle une dimension unique, et devint le désir de la maternité divine. La contradiction de ces deux désirs constitua la grande épreuve de sa vie qui culmina et fut définitivement surmontée au moment du Fiat de l'Annonciation où Marie entra dans l'ordre de la gloire», p. 91.

Par sa *Conception Immaculée*, Marie possédait la plénitude de l'intégrité originelle. Il appartient à une nature intègre d'être protégée par la Providence et les anges – mais plus profondément encore par le dynamisme de la grâce en route vers la gloire – non pas nécessairement de toute blessure ou traumatisme, mais de toute atteinte ou attaque qui pourrait provoquer une rupture d'équilibre et entraîner l'âme vers le péché *par le bas*, par l'infirmité de la chair. Une nature intègre peut souffrir par la chair si Dieu le lui demande, elle ne peut pas être prisonnière de la chair, ni perdre sa liberté royale dans le bien... sauf si elle écoute la tentation spirituelle de l'orgueil – seul danger possible pour elle, seule source d'un désordre moral», p. 92.

«Marie est née dans un monde pécheur, et au terme de l'histoire sainte du peuple juif... sainte et douloureuse. Protégée de la maladie, protégée de nombreuses souffrances, elle n'a pas été protégée de *toute* souffrance: elle a partagé le poids de la condition humaine, elle a connu le froid, la fatigue et la chaleur. Elle a su progressivement l'histoire de son peuple et sa situation humiliée... Les voyages à Jérusalem et au Temple ont dû lui faire soupçonner très vite le mystère du péché, même chez les prêtres juifs – comme Thérèse de l'Enfant-Jésus découvrit à Rome celui des prêtres chrétiens...», p. 99.

«Peu à peu se développa *la grande épreuve:* à partir de six ou sept ans, la Sainte Vierge a dû être enseignée, initiée au mystère d'Israël... et des désirs explicites ont commencé à dévorer son cœur – désirs incompréhensibles pour elle qui l'installèrent dans une sorte de torture (analogue à celle que décrit Thérèse, mais bien plus profonde encore).

«Ces désirs étaient en effet le point de convergence ultime de l'Avent – l'attente d'Israël. Cette longue attente de deux mille ans s'est trouvée portée dans son cœur au niveau d'incandescence où Dieu avait décidé de ne plus lui résister. La Sainte Vierge a donc été portée par la joie du Saint-Esprit dans une douceur qui était déjà celle de l'éternité, vers une soif unique au monde – qui fut très vite pour Marie la source d'une souffrance, insondable elle aussi, due en grande partie à l'*obscurité* de cette soif. Non seulement Marie ne savait pas comment cette soif pourrait être rassasiée (car elle était multiple et contradictoire, comme celle de Thérèse et bien plus encore) – mais elle ne savait même pas, à la lettre, ce qu'elle voulait: tous ses désirs venant du Saint-Esprit, elle ne pouvait savoir d'où ils venaient ni où ils allaient...

«Ce que nous pouvons en soupçonner tourne autour de la maternité divine. Marie *voulait* la venue du Messie: cela, elle le savait bien, même si elle ne comprenait pas la portée de cette exigence, dont elle découvrit progressivement la profondeur avec un certain effroi...

«La Sagesse éternelle et le Saint-Esprit ont ainsi entraîné la Sainte Vierge dans un abîme d'abandon, par le seul jeu des désirs contradictoires qu'Ils lui inspiraient. Il faut absolument reconnaître à ces désirs une intensité suffisante pour s'imposer à la fois comme *irrésistibles* et *incompatibles*. La seule clé d'une telle situation, c'est évidemment le *renoncement:* non pas le refoulement du désir (qui serait une résistance à la grâce même), mais le renoncement à savoir *quomodo fiet istud* – comment chacun de ces désirs pourra être exaucé.

«Il n'y aura plus d'autre épreuve dans la vie de Marie, c'est-à-dire de circonstance où sa liberté pourrait dire Non... A partir du moment où on entre dans l'équilibre affectif de la gloire, il n'y a plus de péché possible, même s'il y a encore des combats et des tentations...», pp. 100–102.

«Le Verbe s'est incarné dès l'instant de l'Annonciation: à ce niveau ontologique, aucun «progrès» n'est concevable dans la divinité de Jésus. Marie est devenue à ce même instant la Mère de Dieu: toujours à ce niveau, aucun progrès non plus n'est concevable – elle appartient désormais à l'ordre hypostatique.

«La conscience que Jésus avait de ces choses fut parfaite dès le début au plan de la vision face à face. La connaissance de Marie en face des mêmes mystères, mesurée par la lumière et l'obscurité de la foi, fut certainement suffisante pour inspirer une adoration très parfaite de Jésus – non seulement comme Messie et prophète habité par l'Esprit (tel Jean-Baptiste), mais comme substantiellement divin; cela ne veut pas dire du tout qu'elle ait eu des idées claires et distinctes sur le mystère de l'Incarnation», p. 107.

«Le privilège unique de Marie, c'est d'avoir subi l'intégralité du martyre (par la stigmatisation) *sans* que son âme se sépare de son corps. Elle est devenue par la *Transfixion*, l'*Epouse* de son Fils en plénitude à titre personnel – comme l'Eglise l'est à titre collectif... Les noces mystiques de Marie avec l'Agneau ont été *consommées* à l'heure de la glorification crucifiante – selon une tradition qui semble assez ferme chez les Pères et les mystiques: Epoux crucifié, j'épouse en crucifiant; ou encore: Tu seras pour moi un époux de sang», p. 128.

«Avant la Passion, le mystère des noces de l'Agneau avec la misère humaine – et la victoire sur les ténèbres impliquée par ce mystère – n'était pas consommé en Lui: il ne pouvait donc pas l'être en Marie. Celle-ci (qui représentait alors l'Eglise) n'était pas encore parfaitement *épousée*, parce que Jésus n'était pas encore parfaitement *épousant*. Quand il a dit: «Tout est consommé», cela désignait aussi bien les noces et la victoire, que les souffrances et la mort... Il y eut un progrès, une intensification et une lucidité croissantes du combat entre la lumière de Dieu et les ténèbres de l'enfer dans le cœur de Jésus – et parallèlement dans celui de Marie», p. 129.

Au moment de la Croix, la Victoire du Christ est «imparfaite» en ce sens qu'elle ne manifeste, mais parfaitement, que l'une de ses faces, à savoir la douceur qui jusqu'au bout ne se défend pas. Son «imperfection» demande cependant à être complétée par le visage triomphant de la Résurrection. «Les deux faces de la Victoire seront alors manifestées selon un ordre qui laisse le dernier mot à la victoire: en *passant* par le paroxysme d'une défaite apparente, le Christ entre en vérité dans une Résurrection où Il ne meurt plus... Un ressuscité qui ne serait pas mort comme le fut Jésus ne manifesterait pas éternellement la dimension désarmée de la victoire divine. *Cette dimension désarmée, que seule manifesta la Croix, reste inscrite éternellement dans la chair du Christ*», p. 132.

Le Christ ressuscité ne peut plus être viator. Pourtant Marie, l'épouse parfaite de son mystère, est laissée sur la terre dans l'obscurité de la foi. Mais quel peut être son état? La réponse nous sera donnée par l'éloquence du *mystère de l'Assomption*. «Il nous offre l'exemple sans doute unique d'une mort dont le seul aiguillon est la gloire: une mort qui n'est même plus une victoire contre les ténèbres, mais le fruit purement béatifiant de cette victoire [1]. Cela même nous aide à soupçonner pourquoi Dieu a voulu que Marie reste sur la terre après la Résurrection dans un état aussi extraordinaire que Jésus lui-même, en somme, n'a pas connu...

«Si Dieu a voulu prolonger cette situation, c'est d'abord pour permettre à *Marie* de grandir dans l'amour (ce qui est toujours possible dans l'obscurité de la foi)... et par conséquent dans la gloire. Mais c'est aussi pour offrir

[1] «Méditant sur l'Assomption, il m'a paru que le genre humain avait vraiment retrouvé en Marie l'innocence originelle: j'ai entrevu par là ce qu'eût été la métamorphose de nos premiers parents s'ils avaient été fidèles. Tout le reste est parti de ces réflexions...»

à l'*Eglise* le spectacle unique d'une âme *délivrée de tout combat* (et pratiquement de toute autre souffrance qu'un désir grand comme la mer dans lequel la suavité l'emporte) cheminant et grandissant en amour dans l'obscurité de la foi. Ce spectacle me paraît indispensable aux apôtres et à l'Eglise pour entrevoir ce qu'est le Ciel...

«La condition humaine de Marie chez saint Jean (Jean 19, 27) n'en fut pas moins tout ce qu'il y a de plus «ordinaire», selon le sens auquel Thérèse attachait tant de prix. L'extraordinaire était invisible et allait bien plus loin que l'état de nos premiers parents, Marie étant au-delà de tout combat et de toute épreuve. Mais cela ne l'empêchait pas de souffrir de la fatigue, du froid et de la chaleur, etc. [1]. Simplement, aucune de ces souffrances ne pouvait devenir pour elle un combat: la morsure de Satan ne pouvait plus s'exercer depuis la Résurrection, et donner à ces souffrances la dimension écrasante qu'elle avait connue avant; d'autre part son psychisme était soulevé par un tel océan de paix (alimentant d'ailleurs le désir de voir Dieu) que les émotions et sensations simplement humaines tombaient dans cet océan comme dans un gouffre où elles disparaissaient rapidement, sans entamer la domination de la paix et du désir» [2], pp. 137–140.

Nous n'avons pu qu'indiquer les grands traits de ce Cahier. Qu'on nous permette pour finir de signaler le soin, l'attention humble et délicate avec lesquels l'auteur se penche sur l'enfance et l'épreuve de sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus, pour essayer de deviner par-delà ce qu'ont pu être l'enfance et l'épreuve de la Sainte Vierge Marie. Comment ne pas voir ici un signe de l'hommage que l'Eglise, par sa théologie, aime à rendre à son trésor le plus précieux, la charité qui brûle silencieuse dans le cœur des saints.

Fribourg, Fête de saint Nicolas de Flue.

CHARLES JOURNET

[1] «Je pense toutefois qu'elle était préservée des maladies et même du vieillissemnet – ce qui ne veut pas dire que son visage était resté «jeune» au sens banal du mot: car son corps gardait l'empreinte de la mort reçue au pied de la Croix, et il n'était pas glorifié.»

[2] Il se produit alors comme une «cautérisation des émotions humaines par le feu divin – qu'on pourrait appeler aussi le feu de la paix et dont le chant grégorien offre l'image sensible.»

[3] Sur «la psychologie que le Christ a voulu être la sienne, à savoir le déchirement entre la lumière et les ténèbres, le Ciel et l'Enfer, et qui stigmatisa la Sainte Vierge au pied de la Croix», voir les bouleversantes confidences de SILOUANE, moine de l'Athos: «*Je tiens mon esprit en enfer et je me sens brûler dans les recoins obscurs, mais je désire Dieu, je le cherche avec des larmes... Le Seigneur m'ordonne de me tenir par la pensée en enfer et d'espérer...* Les saints voient, et vivent en enfer, *mais l'enfer n'a pas pouvoir sur eux*». Quel commentaire de Romains, 9, 3!

Le P. Molinié lui-même rapporte l'histoire d'un petit cordonnier d'Alexandrie qu'un Ange avait présenté au grand saint Antoine comme plus avancé que lui. Sa vie était pourtant tout ordinaire. Mais à la question d'Antoine: – «Et tu réussis à supporter ces gens qui ne savent plus distinguer leur droite de leur gauche, qui manifestement vont en enfer?», il avait répondu: «*Ah, ça, je ne m'y fais pas... Non, je ne le supporte pas, ça me bouleverse trop, et je demande à Dieu de me faire descendre vivant en enfer, mais qu'ils soient sauvés...*», p. 111.

Bibliographies

CARDINAL GABRIEL-MARIE GARRONE, *Le singulier destin de Jacques Maritain, Homélie au service célébré à Saint-Louis-des-Français,* à Rome, le 10 mai 1973 (*Doc. Cath.*, 3 juin 1973, p. 518.

Commençons par nous excuser, auprès du Cardinal Garrone et de nos lecteurs, d'avoir, par erreur attribué au cardinal un texte concernant Jacques Maritain, dont seule la première partie est de lui, à savoir les pages 217–218, Nova et Vetera, nº 3. Voici maintenant l'émouvante Homélie romaine.

«Singulier destin en vérité que celui de l'homme pour qui nous venons prier ce soir.

«Existence déconcertante par la multiplicité et le contraste des aspects qu'elle a revêtus: une retraite quasi monacale et des responsabilités diplomatiques; un effacement volontaire et une étonnante présence au monde tout le long presque d'un siècle; une méditation spirituelle jamais interrompue et des interventions au plus vif et au plus actuel de l'histoire de son pays et de la pensée de son temps; une solitude de consécration totale à Dieu et à l'expérience d'une intimité et d'un amour conjugal unique; une discrétion jalouse quant à cette intimité et une ouverture dans l'accueil, la communication, le service, si franche et profonde que le récit de cette vie a pu s'appeler: «Les grandes amitiés»; la rigueur impitoyable d'une réflexion fidèle sans défaillance à sa ligne et à ses exigences formelles et une capacité surprenante à comprendre les initiatives les moins conventionnelles et les plus audacieuses de la création poétique et artistique... La vie de Jacques Maritain et l'œuvre littéraire considérable qui en est l'écho nous jettent ainsi continuellement d'une extrémité à l'autre du champ de l'activité humaine refusant en apparence ces choix sur lesquels se bâtissent les projets de vie du commun des hommes.

Climat «baptismal»

«Et cependant à peine vient-on de relever cette diversité étonnante que l'évidence nous saisit d'une extraordinaire unité, plus profonde que la diversité elle-même. Il règne sur cette vie une certaine lumière qui en baigne toutes les activités, leur conférant un ordre et une harmonie supérieurs. Charles Du Bos, l'un des «amis» de Jacques Maritain, parlant du climat de l'Evangile de saint Jean, a trouvé cette expression heureuse de climat «baptismal». Quel beau mot pour dire aussi ce qu'on éprouve à la lecture de tant de textes de Jacques Maritain: la fermeté des expressions et du raisonnement y sont toujours la fleur d'un ardent amour et le produit d'une âme fraîche et jeune. C'est la même impression que nous apporte ce visage contre lequel le temps n'a rien pu, où la douce et calme clarté du regard est restée la même jusqu'au dernier jour.

Le disciple de saint Thomas d'Aquin

«Pourquoi hésiter à reconnaître sur le visage de ce philosophe chrétien – c'est ce qu'il a voulu être –, les mêmes traits que l'histoire nous a appris à trouver au visage de celui qui fut de Jacques Maritain le maître vénéré, le guide sûr, l'ami de toujours, dès ses premiers pas dans l'Eglise: saint Thomas d'Aquin. Tous les chroniqueurs ont dit ce que fut cet incomparable génie: un enfant dans la foi, dans la pureté radicale, dans la piété, dans la charité fraternelle...; un géant, un héros pour l'audace de la pensée et l'impitoyable rigueur de sa recherche. A force de regarder ce maître, Jacques Maritain a fini par lui ressembler. Une telle fidélité a pu l'exclure de certains cercles, le tenir à l'écart des faveurs officielles; elle lui a permis de construire l'admirable unité de son existence; d'échapper au destin fragile des modes intellectuelles successives; de rester ouvert

aux problèmes les plus difficiles de son temps jusqu'à apparaître par sa fidélité même, trop audacieux à certains; d'apporter enfin, en tant d'heures critiques de la vie de notre pays et de l'intelligence dans notre pays, un jugement personnel aussi inattendu souvent que profond et confirmé par les faits.

«Sans aucun doute, Jacques Maritain a glissé dans l'éternité sans effort. Son amour de Jésus dont il avait voulu devenir l'humble «petit frère»; son amour de l'Eglise du Christ dont il fréquentait déjà sur terre les élus lui auront permis de se trouver aussitôt à l'aise en ce Dieu à la lumière duquel il n'avait jamais manqué: lumière de «l'être» où se reflète l'être de Dieu et qui ne rejette en dehors de soi que le néant, et ces formes extrêmes du néant: le mal, l'erreur.

«Il ne nous est pas possible ni permis de ne pas voir là un merveilleux exemple, et combien précieux en notre temps. C'est donc dans la reconnaissance que nous demandons à Dieu d'achever ce que sa grâce a si largement commencé dans l'âme de son serviteur et de nous découvrir quelque chose d'un secret que Dieu ne refuse à personne et qui s'appelle la foi et l'amour de la vérité.»

Les Quatre Fleuves, Cahiers de recherche et de réflexion religieuses, Paris, Seuil.

Voici, sous le titre: *Dieu connu en Jésus Christ* le premier numéro d'une série de Cahiers qui paraîtront à raison de deux cahiers par an. Au comité de direction nous lisons les noms de Fernand Guimet – Henri Irénée Marrou – Michel Meslin – Charles Piétri – Paul Vignaux – Marie-Josèphe Rondeau.

Et voici la fin du *Manifeste* d'introduction: «Notre ambition est de travailler à répondre à des besoins profonds qui sont ceux de nos contemporains aux prises avec la crise de la foi et la crise de la culture; nous pensons pouvoir nous faire entendre d'eux parce que les problèmes qu'ils se posent se posent pareillement et d'abord à nous; mais ce que nous avons à leur dire est à la fois une réponse aux questions qu'ils se posent consciemment et un message inattendu qui répond à une question plus fondamentale que tout dans le monde actuel – contexte théorique et conditionnement de la vie quotidienne tend à refouler, empêcher de formuler clairement. Face au nihilisme désespéré des uns, comme aux illusions pseudo-messianiques des autres, nous voulons apparaître comme porteurs de l'authentique espérance. S'il est nécessaire de résumer l'esprit dans lequel nous allons conduire cette recherche sur l'objet même de cette foi à laquelle par ailleurs nous donnons une adhésion profonde et sans réserves, nous choisirons la formule même que saint Augustin propose à ses lecteurs, parvenu au milieu de sa méditation sur le mystère de la Trinité: «Cherchons comme ceux qui doivent trouver, et trouvons comme ceux qui doivent chercher encore, car, comme le dit l'Ecriture, l'homme qui est arrivé au terme ne fait que commencer», *sic ergo quaeramus tanquam inventuri, et sic inveniamus tanquam quaesituri, cum enim consummaverit homo, cum incipat* (*De Trinitate*, 9, s.).

«Nous avons choisi de donner comme titre à cette série de cahiers ou de dossiers ces «Quatre Fleuves» dont parle la Genèse (2, 10–14), pour la valeur eschatologique que ce symbole a reçue dans l'art chrétien: depuis la seconde moitié du IVe siècle, les quatre fleuves sont volontiers représentés, jaillissant de la montagne ou du rocher sur lequel se dresse l'Agneau vainqueur, ou le Christ debout ou siégeant sur son trône. Ce thème iconographique nous renvoie, non au Paradis perdu mais, très discrètement, à celui qui est annoncé dans la vision finale de l'Apocalypse (22, 1). Or l'eschatologie n'appartient pas seulement au futur; nous professons qu'elle a déjà commencé et qu'elle transfigure notre présent; les fleuves d'eau vive ne cessent de s'épancher depuis la Pentecôte et d'irriguer toute la face de la terre.»

Xavier Tilliette, *Actualité de l'idéalisme allemand*, dans *Les quatre fleuves, Cahiers de recherche et de réflexion religieuses*, nº 1. Paris, Seuil, pp. 71–81.

1. «Dans la grande dérive des opinions et des mentalités que l'on désigne sous le nom de «mort de Dieu», quel a été le rôle de l'idéalisme allemand, notamment de ses trois penseurs principaux, Fichte, Schelling, Hegel? Est-il responsable, a-t-il précipité le déclin des absolus et par conséquent amené l'éclipse de Dieu dans la conscience occidentale? Ou au contraire a-t-il été trahi et représente-t-il maintenant un rempart possible contre l'assaut de l'incroyance généralisée?» C'est à cette dernière vue que X. T. s'accorde.

«Il paraît illusoire de revenir en-deçà des trois intercesseurs que l'époque s'est choisis, ceux qu'on appelle les «maîtres du soupçon»,

Marx, Nietzsche et Freud... qui, semble-t-il, repoussent leurs trois aînés vers les rites désuets des cours et des soutenances académiques. Ce n'est qu'une apparence... Il s'en faut que l'action des maîtres du soupçon ait oblitéré complètement les prédécesseurs. Hegel surtout.»

2. Après avoir signalé l'influence de l'idéalisme sur la théologie, soit dans le monde protestant par exemple sur Tillich, soit dans le monde catholique, X. T. se demande s'il est exact de caractériser l'entreprise intellectuelle de l'idéalisme et la révolution qu'il a opérée dans la pensée par le *mythe de Prométhée:* «Le coup de force de Fichte – surnommé le titan d'Iéna –, l'autoposition du Moi absolu, a été ressenti et décrit comme un défi prométhéen. La philosophie de Schelling a été comparée par Frédéric Schlegel au Prométhée d'Eschyle, et par Gotthilf Schubert à un Prométhée enchaîné qui se libère de ses liens. L'un des derniers textes qu'il ait écrits pour sa *Philosophie rationnelle* est un éloge de Prométhée. La figure du Titan est également un monogramme du pantragisme hégélien. Si l'on suit la fortune du mythe outre l'idéalisme... jusqu'à notre Albert Camus, on voit qu'il tend à devenir un symbole electif de l'homme et plus spécialement de l'homme moderne, seul sous le ciel vide, œuvrant à l'aménagement de la terre dans la civilisation technicienne».

3. Sans reprendre à son compte le mythe de Promothée, X. T. parle ici du «durcissement», du «refus buté» de plusieurs théologiens protestants, parmi lesquels Karl Barth, qui dénoncent, entre idéalisme et christianisme, une opposition fondamentale et déclarent que «Fichte et Hegel ne font que jouer à la balle avec des concepts chrétiens». Mais, demandons-nous, faut-il considérer comme «butés» des théologiens qui en appellent à saint Paul écrivant aux Corinthiens: «Nous détruisons les sophismes et toute puissance altière qui se dresse contre la connaissance de Dieu, et nous faisons toute pensée captive pour l'amener à obéir au Christ» (2 Cor. 10, 4–5); qui pensent, – avec le premier concile de Vatican, – que «la raison créée étant complètement subordonnée à la Vérité incréée, nous sommes tenus, lorsque Dieu se révèle, de lui présenter par la foi l'hommage plénier de notre intelligence et de notre volonté» (D. S., nº 3008); et qui récusent tous les préalables de l'immanentisme à l'égard de la souveraineté de la Raison divine?

4. X. T. opte pour une théologie qui trouve dans l'idéalisme «un stimulant, un auxiliaire et quelquefois un modèle». Il cite des noms de catholiques et de protestants qui se réclament de Hegel. Il sait très bien ce que Hegel entend par la mort de Dieu: «La mort de Dieu garde dans la *Phénomenologie de l'Esprit* le sens kénotique qui interpelle depuis toujours la foi et la piété. Elle indique le moment crucial de la subjectivation de la substance, de sa spiritualisation. Elle est le symbole et l'effectivité de l'avènement de l'Esprit: *La mort* (de cette représentation) *est le sentiment douloureux de la conscience malheureuse, que Dieu lui-même est mort. Cette dure expression est l'expression du simple savoir de soi le plus intime* (Hegel). C'est ce que Hegel avait appelé naguère, dans «*Glauben und Wissen*», le Vendredi Saint spéculatif». En dépit de cela, X. T. fera confiance à Hegel: «Hegel citait volontiers le dicton évangélique de l'arbre que l'on reconnaît à ses fruits. Malgré les nombreuses saisons, l'arbre idéaliste n'a pas encore mûri tous ses fruits, ou bien une tornade les a abattus... *Le jugement suspendu sur lui, du point de vue de la théologie, est en sursis,* et l'ambiguïté des adhésions et des réticences *dépend pour beaucoup du «secret de Hegel», c'est-à-dire de son athéisme* (prétendu par Heine et par Ruge) *ou de la sincérité de sa sincérité de sa croyance personnelle* (soulignements de nous). Mais l'idéalisme pris en bloc, avec ses discussions et ses rivalités internes, oppose à la dégénérescence actuelle de la philosophie et de la théologie la hardiesse altière de ses constructions. C'est ce qui devrait nous attacher à lui à l'heure présente».

Nous voici donc invités à rentrer dans le cycle d'une pensée qui s'est elle-même qualifiée de prométhéenne, à faire confiance à l'auteur de ce Vendredi Saint panthéistique – parodie du passage le plus sacré de tout l'Evangile –, où la substance divine, pour se spiritualiser, doit mourir en se subjectivisant dans l'homme, afin de se récupérer, la conscience de l'homme étant devenue conscience de Dieu, et la conscience de Dieu étant devenue conscience de l'homme.

C'est pour une part un plaidoyer *pro domo* que nous présente le Père Xavier Tilliette, puisqu'il est l'auteur de l'ouvrage monumental, d'une lecture passionnante sur *Schelling, Une philosophie en devenir.* C'est à ce dernier plutôt qu'à Hegel que va son inclination: «Ce que Schelling déclare de son cher Aristote: *Ses yeux plongent dans des*

profondeurs où sa dialectique n'atteint pas, pourrait servir à le caractériser lui-même. Le spectacle de son effort toujours recommencé offre un exemple stimulant. Il exerce sans nul doute un attrait sur notre époque déchirée. Il a passé longtemps pour un penseur arriéré, réactionnaire. Pour Feuerbach, il est le repoussoir de Hegel. Plus d'un historien à présent apercevrait en Schelling un précurseur. Est-il venu trop tôt? Va-t-il mériter enfin son pseudonyme de *Venturus?* Il ne convient pas d'outrepasser l'interrogation. En philosophie nulle cause n'est définitivement entendue. Peut-être Schelling est-il en train de gagner son procès en appel», *op. cit.*, p. 505.

5. Le Père Tilliette voit dans l'idéalisme allemand un rempart possible contre l'assaut de l'incroyance généralisée, il opte pour une théologie qui trouve dans le «système» un stimulant, un auxiliaire. A cette position, comment ne pas opposer celle de Hans Urs von Balthasar, dans l'admirable petit livre: *Cordula ou l'épreuve décisive*. Paris, Beauchesne, 1968: «La pensée du système est une pensée *close* et se refermant toujours davantage sur elle-même. La question de savoir comment le chrétien d'aujourd'hui doit rencontrer un monde qui se donne au système est une question *mortellement grave*.

«La réponse la plus obvie semble être: s'approprier le système, tout en le critiquant. *Vérifiez tout: ce qui est bon, retenez-le* (1 Thess. 5, 21). On devrait donc prendre part en chrétien au développement de la pensée depuis le commencement de l'époque moderne, on devrait partir précisément de ses sommets – Kant, Fichte, Hegel – pour en détourner les courants. On peut le tenter, et presque toute la néo-scolastique s'y est employée. Après un Schelling chrétien (qui fut condamné en Günther et qui réapparut plusieurs fois, particulièrement grand et convaincant, en Soloviev) vient un Hegel chrétien, surtout chez les Français, et un Fichte chrétien, qui commence à devenir le véritable Père de l'Eglise de la scolastique moderne (depuis Maréchal). On peut le tenter, mais ce sera une œuvre d'épigones. Le destin de l'époque, que fut Hegel avec Marx son épilogue, s'est achevé depuis longtemps, et il est irréversible», p. 55.

MARIE-JOSÈPHE RONDEAU, *Transcendance «grecque» et transcendance chrétienne*, dans le nº 1 de *Les quatre fleuves, Cahiers de recherche et de réflexion religieuses*. Paris, Seuil, 1973, pp. 41–56.

Article solide qui crève une baudruche.

1. «S'il est une affirmation unanime dans toute l'antiquité chrétienne, c'est bien celle de *la transcendance divine manifestée en Jésus-Christ*. Le Dieu tout-puissant de l'Ancien Testament, Yahvé, le Kyrios, le Tout Autre – «Mes voies ne sont pas vos voies, mes pensées ne sont pas vos pensées (Isaïe, 55, 8)... c'est ce Dieu et nul autre que confessent les chrétiens, en précisant que par amour il s'est fait connaître en Jésus-Christ, cet homme qui s'est arrogé les prérogatives divines... en qui les disciples, les yeux dessillés par la résurrection ont reconnu le Kyrios, qui enfin figure au centre de la liturgie céleste de l'Apocalypse. L'antiquité chrétienne voit là un élément fondamental de sa foi: «Je crois en Dieu le Père tout puissant, créateur du monde, en Jésus-Christ son Fils unique Notre-Seigneur».

«Mais elle ne s'en est pas tenue à la lettre de la Bible, ni à une élémentaire formule catéchétique ou baptismale. Chaque génération, chaque culture doit s'approprier le contenu de la Révélation... Transplantation particulièrement radicale quand il s'agit de rien moins que de passer de l'univers sémitique à l'univers grec... Le critère de la réussite, c'est que la plante conserve dans son nouveau terrain son identité fondamentale.

2. «Or *celle-ci se serait perdue en milieu grec*, à en croire certains critiques qui se relaient de génération en génération avec une belle constance, surtout depuis que voici près d'un siècle, Hatch et mieux encore Harnack ont lancé l'accusation avec l'éclat et l'autorité que l'on sait. Mais la *thèse d'Harnack* n'est *conciliable* ni avec les découvertes récentes faites par exemple à Qumran, ni avec une interprétation d'ensemble de la pensée d'Origène. Et surtout cette thèse repose sur l'idée qu'il se faisait de «l'essence du christianisme» à savoir d'un christianisme sans dogme, d'un Jésus maître de morale, d'un *anthropocentrisme négateur de la transcendance*. Les attaques contre l'hellénisation du christianisme ont pris bien des formes, mais elles s'accompagnent souvent d'un anthropocentrisme délibéré.

3. *L'élaboration patristique de la notion de transcendance trahit-elle l'authentique transcendance chrétienne?* Les Pères utilisent deux registres d'expression. L'un *biblique*, collant de près à l'Ecriture pour exalter la seigneurie

de Dieu, sa radicale altérité par rapport à la créature, sa sainteté. L'autre plus abstrait qui procède *par voie de négation:* Dieu est sans corps, sans changement, incréé, incorruptible..., ou encore *par voie d'éminence:* Dieu est transcendant, hypercosmique... Faut-il voir dans ce langage une hellénisation perverse de l'Evangile? Mais saint Paul déjà applique à Dieu des épithètes négatives (Rom. 11, 33, Eph. 3, 8, 1 Tim, 6, 18). Ce qui est dirimant, c'est de savoir si avec le *vocabulaire* du dehors ont été adoptées les *thèses* du dehors. Or, par rapport au platonisme tardif et aux différentes formes de la gnose, les négations sont reprises et assumées dans des perspectives doctrinales qui en changent profondément le sens, car le Dieu transcendant des Pères – aux antipodes de l'immanentisme physique des stoïciens – est indissolublement le Dieu qui, par grâce, est immanent à l'homme qu'il a créé à son image – vision optimiste de la création incompatible avec la conception gnostique d'un abîme infranchissable entre le Dieu transcendant et la sphère mauvaise où se meuvent démiurge et créatures – et en qui il s'est réellement incarné dans la personne de Jésus-Christ – union inconcevable pour une pensée de type platonicien.

L'auteur institue ici une comparaison entre d'une part *le dieu inconnu de la gnose et le Dieu de Jésus-Christ,* et d'autre part *la transcendance platonicienne et la transcendance du Dieu trinitaire et incarné.* La crise arienne a fait mûrir au sein de l'Eglise la conscience que la transcendance chrétienne se caractérise par le concept biblique d'incréé. La confusion qui avait longtemps régné entre «incréé» et «inengendré» (*agenètos et agennetos*) n'était plus de mise dans la seconde moitié du IV^e^ siècle, et les Cappadociens maintinrent que le caractère engendré du Fils, qui spécifiait le Fils comme Fils, ne lésait en rien sa totale égalité avec le Père, l'essence divine se définissant selon Grégoire de Nysse, non par l'innascibilité, mais par l'infinité. La transcendance des trois personnes divines était désormais acquise non pas grâce aux thèses de la philosophie grecque, mais contre elles».

«L'effort des siècles patristiques semble avoir consisté à formuler en termes souvent «grecs» l'irréductible distinction du Dieu incréé et de la créature en même temps que l'insoluble paradoxe d'un Dieu tout à la fois *absconditus* et *revelatus,* d'un Dieu transcendant et immanent...»

SILOUANE, *Moine de l'Athos, Quelques écrits,* traduction française du R. P. Louis-Albert Lassus, O.P., Abbaye cistercienne de Bellefontaine, Bégrolles-en-Mauge. Collection Spiritualité orientale, n° 5.

«Ce n'est pas le temps qui efface les péchés passés, mais le Sang» (Lewis).

A mesure que sainte Thérèse s'élève dans les demeures du Château intérieur, elle sent peser davantage sur elle le poids du péché, du péché personnel même pardonné, du péché du monde qui toujours guette chacun de nous

La grâce de Silouane, – ce jeune paysan entré après son service militaire au monastère russe de l'Athos –, est d'avoir connu simultanément, intensément et dans les larmes, l'horreur du péché, l'amour de tous les hommes, et la douceur de Jésus.

«Le parfum de ton passage est resté dans mon âme, et j'ai soif de Toi! Mon cœur est sans courage et rien ne me donne de joie. Je t'ai attristé, et Toi, Tu T'es caché de moi.

«Mon cœur T'aime, aussi Te désire-t-il, Te cherche-t-il en pleurant. Tu as orné le ciel d'étoiles, l'air de nuages, la terre de lacs, de fleuves et de riants jardins; mais mon âme T'aime, Toi seul, et non le monde pour si beau qu'il soit. C'est Toi que je désire, Seigneur. Je ne puis oublier ton regard tranquille et doux. Je T'en supplie avec des larmes: «Viens, entre chez moi, purifie-moi de mes péchés». Tu regardes ici-bas du haut de ta gloire; Tu sais bien la ferveur du désir de mon âme. Ne m'abandonne pas, exauce ton serviteur qui crie comme le prophète David: «Pardonne-moi, mon Dieu, selon ta grande miséricorde», p. 26.

«Le Seigneur eut pitié de moi et me montra la voie de l'humilité: «*Tiens-toi bien consciemment en enfer et ne désespère pas*». Ainsi fut vaincu l'ennemi», p. 31.

«O miséricorde de Dieu! Je suis une horreur devant Dieu et devant les hommes, mais le Seigneur m'aime, m'encourage, me guérit et enseigne Lui-même à mon âme l'humilité et l'amour, la patience et l'obéissance. Il a répandu toute sa bonté sur moi. Depuis ce moment-là, *je tiens mon esprit en enfer et je me sens brûler dans les recoins obscurs,* mais je désire Dieu, je le cherche avec des larmes et je dis: «Bientôt je mourrai et j'entrerai dans la prison obscure de l'enfer et là je brûlerai seul, et je bramerai vers le Seigneur et je pleurerai: «Où es-tu, mon Dieu, Toi qui connais mon âme?» Ces pensées me

furent d'un grand secours, purifièrent mon esprit, et mon âme trouva le repos. Admirables sont les œuvres de Dieu! *Le Seigneur m'ordonne de me tenir par la pensée en enfer et d'espérer*. Il y est si proche!

«Je suis avec vous tous les jours jusqu'à la fin du monde... Appelle-moi au jour de l'angoisse et je te sauverai et tu me béniras», p. 65.

«Les saints voient, et vivent en enfer, *mais l'enfer n'a pas pouvoir sur eux*», p. 71.

«Il en est qui disent que les moines doivent servir le monde pour ne pas manger leur pain sans le gagner. Mais il faudrait savoir en quoi consiste ce service du moine. Or le moine prie avec des larmes pour le monde entier et c'est en ceci que consiste son œuvre principale. Et qu'est-ce qui le pousse à prier et à pleurer pour le monde entier? Jésus, le Fils de Dieu, donne au moine, dans le Saint-Esprit, l'amour – et son âme sent une continuelle angoisse pour les hommes, car beaucoup ne cherchent pas le salut de leur âme.

«Je ne désire rien d'autre que de prier pour les autres comme je le fais pour moi-même.

«*Prier pour les hommes veut dire: donner le sang de son propre cœur*», p. 56.

LE PÈLERIN RUSSE, TROIS RÉCITS INÉDITS, traduction française par une équipe. Coll. «Spiritualité orientale». Abbaye cistercienne de Bellefontaine, Bégrolles-en-Mauges, nº 10. Présentation par Olivier Clément.

Les *Récits d'un pèlerin russe*, traduits et présentés par Jean Laloy, «Livre de vie», nº 63, continuent leur bienfaisant voyage à travers le monde. «Le manuscrit de ces *quatre récits* anonymes est signalé pour la première fois vers 1860, entre les mains d'une moniale, fille spirituelle du starets Ambroise d'Optima. Or, dans les papiers du starets, se trouvaient *trois autres Récits*, qui ont été publiés en Russie en 1911», dont on nous donne ici la première traduction française.

Il est probable que ces trois récits aient été retouchés et complétés à Optima, ce foyer spirituel de la Russie du XIXe siècle. Ils offrent un caractère plus nettement didactique que les quatre premiers. On y sent la préoccupation de répondre aux inquiétudes que la pensée occidentale introduisait alors en Russie. De véritables petits traités sur la prière, la pénitence, la vie monastique, «s'intercalent entre narrations et dialogues; si le pittoresque y perd, l'élucidation s'y précise».

Le chercheur découvre dans la *Philocalie* l'essence de la Prière du cœur: «Il voit que réellement prier veut dire diriger sans relâche la pensée et son attention sur la mémoire de Dieu, marcher en sa présence, associer le Nom de Dieu à sa respiration et aux battements de son cœur...» Tout le salut de l'homme dépend de la prière, et c'est pourquoi elle est primordiale et nécessaire, car c'est par elle que la foi est vivifiée et que les bonnes œuvres s'accomplissent... Mais, dit l'Apôtre, nous ne savons pas ce qu'il faut demander dans nos prières (Rom, 8. 26)... La *vraie* prière elle-même n'est pas en notre pouvoir... Que reste-t-il donc à faire?... Une chose du moins nous reste possible: la *quantité* et la *fréquence* de la prière... Ame chrétienne si tu ne trouves pas en toi-même le pouvoir d'adorer Dieu en esprit et en vérité, et si ton cœur ne sent pas la chaleur et la douce satisfaction de la prière intérieure, alors apporte au sacrifice de la prière ce que tu peux, ce qui dépend de ta volonté, ce qui est dans les limites de ton pouvoir... Ame chrétienne affermis ton courage, et ne tais pas l'incessante invocation de ta prière, même si ton cri vient d'un cœur encore en guerre avec lui-même et à demi rempli par le monde...», pp. 62–68.

ANDRÉ MERLAUD, *Thomas More*, Paris, édit. SOS, 1973, 336 pages.

L'auteur saura suivre Thomas More dans sa participation à tout le mouvement culturel et religieux de l'époque, dans son dialogue de longue et fidèle amitié avec Erasme, dans l'intimité et la merveilleuse délicatesse de sa vie familiale, et chose plus malaisée, dans l'enchevêtrement de sa carrière politique et de ses démêlés avec son souverain, lors de la «grande affaire» du divorce, du remariage avec Anne Boleyn, de l'*Acte de Suprématie* et de la rupture avec Rome. Un des traits les plus admirables de Thomas More au cours de cette tragédie est l'absolue maîtrise de caractère dont il fait preuve. Il sera totalement loyal à son roi et totalement fidèle à sa foi. D'une part, il s'enfermera dans un silence qui le rend politiquement et juridiquement irréprochable, mais qui finit par devenir intolérable au roi. D'autre part il garde un silence impénétrable sur les motifs de la décision de conscience qui le lie à son Dieu. Il n'entraîne personne pas même ses

plus chers amis à suivre son exemple. A chacun d'être, avec sa propre conscience, en face de la mort et de la foi de son baptême. Il est insaisissable dans son innocence au cours du procès civique où l'on veut à tout prix le condamner. «Vous me reprochez, Mylords, d'avoir gardé le silence, par esprit de *malice* ou de *révolte*, aux questions du statut de Suprématie: *Le roi est-il ou non Chef de l'Eglise d'Angleterre?* Mais ni votre loi, ni aucune loi au monde ne peut m'incriminer ni me punir pour ce silence. C'est Dieu qui juge dans le secret. La loi ne peut sanctionner que des paroles ou des actes», p. 299.

«J'ai mis sept ans à étudier la question. Ma conclusion est que l'*Acte de Suprématie* est illégal et contraire à la loi de Dieu. De même que la cité de Londres ne peut faire une loi contre un acte du Parlement qui lie le royaume entier; de même, ce royaume ne peut édicter une loi particulière incompatible avec la loi générale de l'Eglise universelle du Christ», p. 304. Tout au fond de cette longue épreuve, c'est le Don de force, et la Béatitude des affamés de la Justice qui resplendit.

Tous les évêques d'Angleterre, – il faudrait dire, tout le «personnel épiscopal» de l'Angleterre, – avaient trouvé de bonnes raisons de conscience pour échapper au martyre. Dans un «conflit de devoirs» comme on dit aujourd'hui, celui de conserver sa vie et celui de confesser la foi, n'est-il pas légitime de choisir? Pour représenter l'Eglise elle-même en Angleterre; il n'y avait, avec un laïc et les Chartreux de Tyburn, qu'un seul successeur des apôtres, John Fisher, emprisonné et que Paul III venait de nommer cardinal. Le 22 juin, on était venu lui annoncer l'arrêt de sa mort pour ce jour-même: «Eh bien répondit-il, voilà une nouvelle qui ne me surprend guère. Chaque jour je l'attendais... Et c'est pour quelle heure? – Neuf heures, Mylord. – Quelle heure est-il donc? – Cinq heures viennent de sonner à l'horloge de la Tour, Mylord. – Cinq heures? J'ai donc encore une ou deux heures à dormir... A sept heures, il est debout, en train de s'habiller. – Que cherchez-vous donc? – Ma plus belle robe. vous savez bien que je vais à la noce. Et pour ce jour de fête, il faut bien se parer...», p. 292.

Il en devait être de même pour Thomas More: «Soyez témoins que je meurs dans la foi de la Sainte Eglise catholique, fidèle serviteur du roi, mais de Dieu d'abord. Puis il s'agenouilla devant le billot et récita le *Miserere*. Sa prière terminée, il se redressa joyeusement. Comme le bourreau s'avançait vers lui pour lui demander pardon, selon l'usage, il l'embrassa, lui remit un angelot d'or et lui dit: – Tu vas me rendre, en ce jour, le plus grand service qu'aucun mortel ne puisse rendre... Le coup résonna dans tout le royaume...», p. 315.

PIERRE GRELOT, *La structure littéraire de Philippiens, 2, 6–11*, dans *Biblica*, Rome, fasc. 2, 1973.

Après deux notes antérieures d'une éblouissante érudition, consacrées aux questions particulières que pose à tout exégète et tout traducteur ce texte célèbre, l'auteur peut conclure. On est en présence d'une hymne liturgique. Elle préexisterait à saint Paul. Un original araméen, qu'on reconstruit par rétroversion, pourrait être sous-jacent au texte grec actuel. Voici la belle traduction d'ensemble de toute la péricope à laquelle on aboutit. Elle est rythmée, elle est donnée dans une typographie très soignée, – que nous ne pouvons reproduire ici, – mais qui permet de mettre en valeur tous les parallèles verbaux de cette hymne inspirée.

5. Ayez en vous les sentiments qu'eut en lui le Christ Jésus
6. Celui-ci
   tout en ayant en lui les *traits* de Dieu
   ne songea nullement à saisir de force
   le statut d'égalité avec Dieu,
7. mais au contraire se dépouilla lui-même
   en prenant les *traits* d'un serviteur.
   Né à la ressemblance des *hommes*
   et reconnu comme un *homme* à son comportement
8. il s'humilia lui-même
   en devenant obéissant jusqu'à la *mort*
   la *mort* sur une croix.
9. C'est pourquoi
   DIEU l'exalta
   et le gratifia du *Nom*
   qui est au-dessus de tout *nom*
10. afin que, au *nom* de *Jésus*
    tout fléchisse le genou
    aux cieux, sur terre et sous terre
11. et que toute langue confesse
    «JÉSUS CHRIST EST LE SEIGNEUR»
    à la gloire de DIEU le Père.

L'auteur ajoute: Le caractère liturgique de ce texte ne fait aucun doute. Il est donc normal d'y chercher un écho de la liturgie primitive. Son introduction dans l'épître

aux Philippiens n'en a que plus de poids. On peut discuter à perte de vue sur son caractère paulinien ou pré-paulinien. Toujours est-il que Paul l'a repris à son compte, peut-être en le retouchant. Néanmoins les traits archaïques de sa christologie, la résonance concrète et typiquement juive de son langage: plaident en faveur de son antiquité.

JEAN CARMIGNAC, *A l'écoute du Notre Père*. Editions de Paris, 1971, 120 pages.

Voici l'intention de l'auteur. Jésus parlait hébreu ou araméen. C'est probablement en hébreu qu'il a enseigné le Notre Père à ses disciples car dans la Palestine de ce temps-là toute prière publique se faisait en hébreu. (L'hébreu et l'araméen sont deux langues sœurs, à peu près comme l'italien et le français). La découverte des manuscrits de la mer Morte rend possible une étude scientifique couronnant les efforts des Pères de l'Eglise et des théologiens. Et voici la traduction proposée:

Notre Père des Cieux
1. Que ton Nom soit glorifié
2. Que ton règne arrive
3. Que ta volonté soit faite
   Sur la terre comme au Ciel
4. Donne-nous aujourd'hui notre pain jusqu'à demain
5. Acquitte-nous nos dettes, comme nous aussi avons acquitté nos débiteurs
6. Garde-nous de consentir à la tentation
7. Mais écarte-nous du démon.

L'auteur critique à bon droit certains commentaires qui, depuis que le mot «escatologie» est devenu à la mode, l'emploient à tout propos, et voudraient resteindre notre prière à l'avenir. Il note que (2) le mot *arrive* marque un mouvement qui «touche à la rive» et est en train d'aboutir à sa destination.

(4) De quel pain s'agit-il? Avant tout selon l'Ecriture, les Pères, le moyen âge, du pain spirituel du Royaume. Comment traduire l'adjectif *epiousios?* Par «supersubstantiel»? Par «quotidien». L'auteur choisit: «notre pain pour aller jusqu'à demain».

(6) «Tout récemment, en 1922, un anonyme protestant a créé une formule nouvelle: *Ne nous soumets pas à la tentation;* au lieu que Dieu agisse pour nous faire résister à la tentation, il agirait ainsi pour nous y soumettre. Trois auteurs catholiques (dont un a par la suite modifié sa traduction) ont cru pouvoir reproduire une telle formule. C'est elle aussi qu'a choisie la *version œcuménique française*».

On peut souhaiter en effet «qu'elle soit changée le plus tôt possible», p. 86. Mais nos commissions liturgiques sont capables d'obstination. On l'a vu à propos du «*consubstantiel*». Et, avec le: «comme nous pardonnons *aussi...*» – au lieu de: «comme *aussi* nous pardonnons», elles ont su imposer à notre peuple fidèle qui désire parler français, un non-sens.

Reste que le *Pater* nous jette à l'Océan de la vie trinitaire et que tout commentaire littéraire qu'on en peut faire ne peut toucher qu'à l'écorce des choses.

EMMANUEL-PATAQ SIMAN, *L'Expérience de l'Esprit par l'Eglise d'après la tradition syrienne d'Antioche*. Collect. «Théologie historique». Paris, Beauchesne, 1971, 352 pages.

1. Deux parties: *I. L'Esprit engendre l'Eglise.* 1. Pentecôte, naissance d'un nouveau peuple; 2. La Pentecôte renouvelée, croissance de l'Eglise; 3. L'Esprit source des fonctions dans l'Eglise. *II. L'Esprit divinise l'Eglise:* 1. L'Esprit et l'annonce de la Bonne Nouvelle; 2. L'Esprit et les mystères; 3. L'Esprit et la vie chrétienne.

La grande conclusion finale rappelle que l'Eglise est convaincue que son *origine* comme son *développement* au travers de l'histoire et l'espace sont dus à l'intervention du Souffle de Dieu qui agit en elle comme source «biologique». Son *existence et sa personne* en tant que nouveau Peuple de Dieu sont le signe évident de la présence de l'Esprit. C'est lui qui assure la sainteté de l'Eglise comme Corps du Christ en actualisant sans cesse en elle l'Economie du Fils. C'est lui qui ouvre à *chaque membre* de ce Peuple sacerdotal la voie propre de sa divinisation. Il donne à chaque personne humaine la possibilité d'assumer par une conversion et une sanctification personnelle la vie nouvelle et divine que recèlent les mystères (= les sacrements) et la Parole de Dieu. Ceci rappelé, la grande question demeure. *Quel est le visage de l'Esprit?* Elle est posée par une prière liturgique: *Seigneur qu'est-ce que le Saint-Esprit que tu nous as dit de demander et quelle est sa puissance?... Donne-le nous! Jésus souffla aussitôt sur nous...* L'auteur répond: «Une personne nous pouvons la montrer du doigt, la rencontrer, entrer en communion avec elle et nous unir à elle. Mais nous ne pouvons la saisir, la définir, sonder

ses profondeurs les plus intimes...» Finalement *le prénom* donné par l'Eglise à cette Personne divine serait: *la Vie*, ou plus précisément la Source de vie, le *Vivifiant:* tel est «le premier qualificatif que la conscience chrétienne ait attribué à la troisième Personne de la Sainte Trinité dans ses Confessions de foi»; d'où cette profession de foi: «A celui qui est, quant aux Personnes, Trine et quant à la nature Un: *Intelligence* première et vraiment Père, dont le *Verbe* subsiste et donne la parole à tous les êtres raisonnables, et dont l'*Esprit est la cause de toute vie;* Monarchie sans monarchie, Cause sans cause, Puissant qui ne peut être saisi... à Lui la louange est due maintenant et en tout temps...», p. 275. (Notons que cette question du «visage de l'Esprit» est abordée par H. Mühlen, à la fin de son grand ouvrage: *L'Esprit dans l'Eglise*).

2. Sur ce livre intelligent, profondément médité, d'une grande richesse d'information historique, illustré par d'abondantes citations liturgiques et donc digne de pleine louange, il y aurait pourtant çà et là du point de vue de la théologie catholique, quelques observations à suggérer, ou plutôt quelques précisions de vues incomplètement explicitées à proposer. Par exemple: *1.* On lit: «La nouveauté radicale de l'événement de Pentecôte est la descente hypostatique du Saint-Esprit dans notre univers. Alors que dans l'Ancien Testament et à l'époque de l'Incarnation – exception faite du cas du Christ et de Marie – c'étaient les dons et les actions de l'Esprit qui étaient communiqués au monde et non lui-même comme tel», p. 40. Disons: Pentecôte est la suprême *mission visible* de l'Esprit; mais l'Esprit s'est donné lui-même *invisiblement* à toute âme qui dans les âges antérieurs vivait en état de grâce. *2.* L'auteur range le sacerdoce *commun* des fidèles parmi les pouvoirs *hiérarchiques*, p. 143. Nous dirions que le sacerdoce du Christ est communiqué à tous les *fidèles* par les pouvoirs cultuels et liturgiques du Baptême et de la Confirmation, et qu'il est communiqué à certains d'entre les fidèles par les pouvoirs *hiérarchiques* de l'Ordination. Et nous précisons que les grandeurs de hiérarchie sont *au service* des grandeurs de sainteté *qui sont les grandeurs spirituelles absolument suprêmes.* 3. L'auteur décrit ainsi: «la grande ligne d'évolution socio-religieuse suivie par l'Eglise au cours des premiers siècles: Après l'état natif et charismatique que représente l'Evénement de Pentecôte, on passe à une étape où l'on essaie d'enfermer la puissance et la liberté de l'Esprit à l'intérieur d'une institution (les mystères)... p. 31. Les «mystères», ce sont, pour lui comme pour nous, les sacrements: Baptême, Chrismation, Eucharistie, dont il parle plus loin avec profondeur, pp. 214 et suiv. Il y a donc institution et institution: l'une des sacrements qui est divine; l'autre de la manière aberrante de les concevoir, qui entend désigner et stigmatiser un comportement sociologique abusif.

CHRISTOPH VON SCHÖNBORN, O. P., *Saint Sophrone de Jérusalem (550–639), Vie monastique et confession dogmatique.* Coll. Théologie historique, Paris, Beauchesne, 1972, 260 p.

Une première partie décrit le déploiement du monachisme palestinien avec saint Euthyme, anachorète et fondateur, puis saint Sabas qui fera du désert une cité.

La vie de saint Sophrone comporte deux étapes. *La première est celle de ses études à Damas*, puis Alexandrie, de son entrée dans la vie monastique, de ses pérégrinations avec son ami fidèle Jean Moschus, auteur du *Pré spirituel.* L'empire d'orient est divisé par les terribles schismes d'Arius, de Nestorius, d'Eulychés. «En sa lutte contre les hérésies, Sophrone reste conscient que la vérité n'est pas affaire de compromis raffiné et de formules ambiguës, elle est don de Dieu, seule la sainteté peut prouver et faire vaincre. Palladius, cet ami et père spirituel des deux moines depuis leur premier séjour en Egypte leur a dit un mot qui est comme le chiffre secret de ce que sera par la suite la vie de Sophrone: *Le vieillard nous avertit de ces mots et nous dit ceci: Croyez-moi, mes enfants: rien d'autre n'a causé les schismes et les hérésies dans la sainte Eglise, hormis le fait que nous n'aimons pas pleinement Dieu et notre prochain*, p. 69. En 614 un désastre retentit à travers tout l'Empire: Jérusalem la *sainte ville du Christ notre Dieu* tombe entre les mains des Perses. Un massacre incroyable, des pillages sans limites, l'incendie des plus vénérables basiliques de la ville sainte, telles sont les nouvelles effroyables qui parviennent en Egypte.

Dans la deuxième étape de sa vie, Sophrone est patriarche de Jérusalem (635–639). C'est l'invasion de l'Islam. Sophrone déploie toute sa grandeur, Jérusalem, la ville sainte, ne devait pas tomber comme une autre ville. Il exigea que le prince des Arabes, Omar, soit présent en personne pour la reddition

de la ville. Sur le mont des Oliviers a lieu la rencontre entre Omar et saint Sophrone. L'entrée d'Omar à Jérusalem se fit à la fois dans une solennité presque liturgique et dans une grande simplicité. Sophrone offrit à Omar de prier dans l'Eglise de l'Anastasis. Mais il répondit: *Si je priais dans ton temple, tu le perdrais, car les musulmans te l'arracheraient après ma mort en disant: Ici Omar a prié*», p. 96.

La théologie de saint Sophrone occupe la seconde moitié du livre. Elle traite de la Trinité, de l'Economie du Fils, des souffrances vivifiantes du Christ, de la divinisation des chrétiens par synergie. Sophrone s'attaque aux grandes hérésies qui déchiraient l'Empire, le fait avec un sûr instinct de pasteur, en évitant les subtilités et les ambiguïtés. Il est surtout connu dans l'histoire de l'Eglise pour la part importante qu'il a prise dans la lutte contre la plus récente des hérésies, le *monoénergisme*, conséquence du *monophysisme*. On nous donne en traduction de grands *extraits de la lettre synodale de saint Sophrone*, pp. 201–209. On les fait suivre d'un commentaire où sont dégagés les trois thèmes de ce texte capital: *a*) le constat de la dualité des opérations en le Christ; *b*) le mode de leur coexistence dans le Christ par «synergie»; *c*) l'accomplissement concret de cette synergie dans l'abaissement volontaire du Christ, p. 209. C'est dans l'hypostase du Verbe fait chair que la nature humaine devient capable d'une réelle synergie avec la nature divine. «*Le Christ concédait à son corps de souffrir et d'agir de façon proportionnée à sa nature.* Mais il y a plus: *toutes les fois et autant qu'il le voulait, il consentait à céder à ceux qui lui infligeaient des souffrances, ou aux passions elles-mêmes agissant selon la nature. La stupeur transperce mon cœur, car Dieu est en fuite devant la haine des terrestres.* Dieu le Verbe cède à la haine des hommes, et comme la colombe il se laisse persécuter», pp. 222–223.

NOVA ET VETERA

Direction: **Charles Journet**

Rédaction: R. P. Marie-Martin Cottier, O. P.
4, av. Saint-Paul, 1208 Grange-Canal (Genève)

Edition et administration: Librairie Méroz,
12, boulevard Georges-Favon,
1200 Genève.

Compte de chèques postaux: Genève 12-10232
(Revue *Nova et Vetera.*)

* * *

Conditions d'abonnement pour 1973

(Les abonnements sont annuels et partent toujours du N° 1 de l'année en cours.)

Suisse :	Abonnement annuel ordinaire :	Fr. 15.—
	Abonnement de soutien	Fr. 18.—
	Prix du numéro à part	Fr. 4.—

Autres pays (y compris la France) :

Abonnement annuel	Fr. suisses	16.—
Le numéro	Fr. suisses	4.25

Nos abonnés français peuvent payer leur abonnement par simple mandat ou virement postal sur notre CCP (Frs fr. 22.–) **en mentionnant bien le n° de CCP: 12–10232.**