

# Spiritus

CAHIERS DE SPIRITUALITÉ MISSIONNAIRE

32

*fermes dans la foi*

HENRY BARS REMOUS AUTOUR DE LA FOI

FÉLIX GILS LA FOI MISSIONNAIRE DE SAINT PIERRE

F.-X. DURRWELL LE SALUT PAR L'ÉVANGILE / SAINT PAUL

JACQUES DOURNES LE SOUFFLE QUI PORTE LOIN

H. GRAVRAND LA PRIÈRE AFRICAINE

DE BEAURECUEIL REGARDS MISSIONNAIRES SUR ABRAHAM / 3

& *JACQUES PINTARD*

---

**le but général et premier de la mission de l'église est de faire aimer ce qu'elle annonce, vit et défend. une certaine note d'optimisme et de sympathie domine dans les paroles de l'apôtre le message s'appelle l'évangile, c'est-à-dire la bonne nouvelle. il n'est pas l'annonce d'une condamnation ; il appelle à la pénitence pour appeler au salut il n'est pas acerbe, il n'est pas revêche, il n'est pas désagréable, il n'est pas ironique, il n'est pas pessimiste. il est généreux. il est fort et joyeux. il est rempli de beauté et de poésie. il est plein de vigueur et de majesté**

**c a r d i n a l   m o n t i n i**  
**o c t o b r e   c i n q u a n t e - s e p t**

*« Fermes dans la foi » (1 Pierre 5, 9). Autrement il n'est pas d'aggiornamento qui vaille. Fermes dans la foi, précisément pour travailler efficacement – selon la consigne de Jean XXIII – à « rendre leur splendeur, sur le visage de l'Eglise, aux traits les plus simples et les plus purs de ses origines ». Fermes dans la foi, parce que, de cette foi, nous sommes comptables envers le monde non chrétien, envers tous les enfants de Dieu dispersés. Fermes dans la foi, non par peur pour notre mission, mais parce que la foi est pour nous si pleine de sens qu'elle déborde en annonce missionnaire. Fermes dans la foi parce que Dieu, c'est tout – Dieu, sa parole, son incarnation, notre rédemption et notre communion avec lui en Eglise dans son eucharistie – et qu'une fois abouchés à cette plénitude sans mesure, on ne voit pas pourquoi on en détacherait les lèvres. Fermes dans la foi, parce que joyeux dans la foi. Fermes dans la foi, parce que nous avons pour elle, au-dedans de nous, le témoignage de l'Esprit. Fermes dans la foi c'est-à-dire, finalement, humblement vigilants et constants dans la prière parce que nous ne tiendrons ferme qu'en continuant à prendre appui librement sur Dieu, notre rocher.*

*La minceur de ce cahier est la conséquence des dépassements de nos précédents numéros : elle ne nous permet pas de faire, sur ce thème de la foi – hommage au dix-neuvième centenaire du martyre de Pierre et de Paul – un véritable numéro spécial. Mais nous sommes heureux qu'il nous donne l'occasion d'attester, en réponse à l'appel du Père commun, notre joie d'annoncer à tous les peuples, et d'offrir à tous les hommes dès ici-bas, la plénitude messianique incomparable du salut par l'Evangile.*

*Nous n'avons pas pu, cette année, sortir de numéro spécial sur l'Esprit de la Mission. L'importante étude du père Dournes nous aide à compenser ce manque. Par contre, nous avons dû nous résigner à fermer ce huitième tome de la revue sans avoir pu y honorer, comme à l'accoutumée, la volonté – inscrite à notre programme – d'interroger toujours le passé en même temps que le présent. Les révolutions fécondes, les tâches de pionniers sont rarement le fait d'individus sans racines et il est regrettable qu'il soit encore si difficile d'obtenir de bonnes études historiques exploitant, pour en tirer les leçons de spiritualité, les matériaux accumulés dans les archives, par l'histoire méconnue des Missions modernes. Spiritus*

## LA FOI MISSIONNAIRE DE PIERRE

L'Eglise fête le centenaire de la mort de saint Pierre. A cette occasion, le Souverain Pontife nous demande de réfléchir sur notre foi. Cette double circonstance nous invite, nous missionnaires, à méditer sur la foi missionnaire du chef des Apôtres.

Pierre a reconnu Jésus comme Messie et même comme Fils de Dieu (Matt. 16, 16) ; il a cru en l'œuvre salvatrice de Jésus, les discours des Actes nous l'attestent. Nous ne chercherons pas à faire l'inventaire des articles de foi acceptés et prêchés par Pierre, mais nous relèverons dans le Nouveau Testament les traits qui nous aident à dessiner sa physionomie missionnaire <sup>1</sup>.

### **l'apôtre des apôtres / foi pascale**

Le missionnaire est auprès de ses frères le témoin du Christ mort et ressuscité. Pierre fut le témoin par excellence : témoin du Christ auprès des autres apôtres. Le Nouveau Testament n'élabore pas de théorie à ce sujet mais plusieurs textes témoignent de l'importance du rôle missionnaire de Pierre.

Dans sa lettre aux Corinthiens, l'occasion se présente à Paul de rappeler à ses chrétiens le symbole de foi déjà traditionnel :

*Je vous ai donc transmis... ce que j'avais moi-même reçu...*

*Le Christ est mort pour nos péchés selon les Ecritures*

*Il a été mis au tombeau ;*

*Il est ressuscité le troisième jour selon les Ecritures ;*

*Il est apparu à Céphas, puis aux Douze (1 Cor. 15, 35).*

Ce texte peut être daté des environs de l'an 57 ; il constitue le document le plus ancien qui fasse une mention toute spéciale de Pierre. Paul est formel : Jésus apparut d'abord à Pierre puis aux Douze.

D'autres indications nous permettent de mesurer la portée de cette protophanie [première apparition] du Ressuscité. Lisons le délicieux récit pascal de saint Luc.

Quand les disciples d'Emmaüs rentrent à Jérusalem, tout à la joie de pouvoir apprendre aux Apôtres la résurrection de leur Maître, ils ont la surprise d'être accueillis par des apôtres déjà « évangélisés » et ils s'entendent dire :

*C'est bien vrai... le Seigneur est ressuscité et il est apparu à Simon (Luc 24, 34).*

Il y a dans cette proclamation une double affirmation : Oui, Jésus est ressuscité et, nous les Apôtres, nous le croyons sur le témoignage de Simon. Que telle soit l'idée de Luc, nous en avons un indice dans le fait que c'est lui qui signale la consigne donnée par le Seigneur à Pierre en ce sens : « J'ai prié pour toi, afin que ta foi ne défaille pas. Toi donc, quand tu seras revenu, affermis tes frères » (Luc 22, 31-32). Ces différents textes, pauliniens et lucaniens, s'accordent pour souligner l'importance de l'apparition de Jésus au prince des Apôtres. Marc condense peut-être tous ces souvenirs dans une toute brève allusion à Pierre : les saintes femmes venues au tombeau devront rappeler aux disciples le rendez-vous que Jésus leur avait fixé, mais ce rappel, elles l'adresseront *spécialement à Pierre* (Marc 17, 7).

Résumons, avec le P. J. Dupont, les renseignements recueillis :

*Si l'apparition de Jésus aux Onze constitue ceux-ci apôtres, dans la plénitude de sens qui s'attache à ce terme, on peut dire que Pierre, par la prérogative que lui donne la première apparition de Jésus ressuscité, est en quelque sorte l'apôtre des Apôtres<sup>2</sup>.*

### **sur ta parole, je jetterai le filet / foi en la parole du maître**

Dans le récit lucanien de l'appel des premiers disciples, à côté de Jésus c'est Pierre qui est spécialement à l'avant-plan pendant toute la durée de la scène. Jésus choisit parmi les barques disponibles celle qui était à Simon (Luc 5, 3) ;

1 / Pour une étude un peu approfondie des problèmes concernant saint Pierre, on regarderait naturellement les commentaires des évangiles et des Actes pour connaître le point de vue des différents auteurs néotestamentaires. Voir B. RIGAUD, *Saint Pierre et l'exégèse contemporaine* (surtout à propos du primat) dans *Concilium* n° 27 (1967), pp. 129-152. Il existe peu d'ouvrages d'ensemble sur Pierre. Citons : O. CULLMANN, *Saint Pierre. Disciple - Apôtre - Martyr*, Neuchâtel-Paris 1952 (ouvrage protestant bien connu).

Mgr A. PENNA, *Saint Pierre*, Alsatia, Paris 1958, 480 pages (traduit de l'italien).

L. GRAZZI SX, *Il missionario Pietro di Bethsaida*, dans *Fede e Civiltà* (Parme) 1962, pp. 467-541. Le titre est très prometteur ; l'auteur nous fait suivre Pierre depuis Bethsaïde jusqu'à sa tombe romaine

en suppléant allègrement au silence des textes. Pour lui, la vocation de Pierre comporte trois phases, et il passera par quatre degrés pour atteindre la perfection dans sa vocation. En l'an 42, Pierre s'est réfugié chez Corneille à Césarée pour échapper à la persécution ; c'est là ce qu'il faudrait lire en Actes 12, 17.

2 / J. DUPONT, *Les pèlerins d'Emmaüs*, dans *Miscellanea Biblica B. Ubach*, Montserrat 1953, p. 354 n 25. Pour de plus amples renseignements concernant la protophanie de Jésus à Pierre, voir F. GILS, *Pierre et la foi au Christ ressuscité* (coll. *Analecta Lovaniensia biblica et orientalia*, IV/4), Desclée de Br., 1962, 44 pages.

3 / Au sujet de cette antinomie, voir *Spiritus* n° 26, pp. 83-90.

il lui demande de prendre le large (5, 5), pour que l'équipe jette les filets. Simon rappelle qu'ils ont déjà longtemps peiné en vain, « mais sur ta parole, ajoute-t-il, je lancerai les filets » (5, 5). La suite du récit nous montre « les associés » et « les compagnons de Simon » (5, 7 et 10) venant prêter main-forte pour recueillir ensemble toute la pêche. Reprenant la parole, cette fois Pierre proteste : « Eloigne-toi de moi Seigneur... », mais il s'entend dire « ... Désormais ce sont des hommes que tu prendras » (5, 10).

Quand Luc écrit ces derniers mots de l'entretien du Christ et de Pierre, il voit déjà en esprit s'ébaucher son récit de l'histoire missionnaire : « Vous serez mes témoins à Jérusalem, dans toute la Judée et la Samarie, et jusqu'aux confins de la terre » (Actes 1, 8). Dès les premiers mots adressés spécialement à Pierre : « Avance en eau profonde », nous sommes dans la perspective de l'évangélisation du monde. Pierre s'y engage dans un mouvement de foi : « Maître, *sur ta parole*, je vais lancer les filets ».

Luc jouit de la parole de l'Apôtre : Simon a dit sa foi, sa confiance en son Maître lors de son appel... et cette foi, il l'a vécue dans la suite. Dès le récit de la vocation de Pierre, Luc pense à ce qu'il racontera (Luc 5, 1-11), dans les Actes, de l'activité de ce « pêcheur d'hommes ».

Peut-être pouvons-nous préciser un peu la pensée de Luc dans son récit de la vocation de Pierre. Les lecteurs des lettres pauliniennes connaissent bien l'antinomie de la vie apostolique si familière à l'Apôtre des nations : force divine d'un côté, faiblesse humaine de l'autre. Quelques mots nous restituent ce climat spirituel :

*Il m'a été déclaré : « Ma grâce te suffit car ma puissance se déploie dans la faiblesse ». C'est donc de grand cœur que je me vanterai surtout de mes faiblesses... ; car lorsque je suis faible, c'est alors que je suis fort (2 Cor. 12, 9-10 ; cf. 1 Cor. 2, 1-15 ; 6, 10 ; 2 Cor. 4, 7, etc.)<sup>3</sup>.*

Paul nous a fait plus de confidences que Pierre sur sa spiritualité missionnaire mais Luc la connaissait encore mieux que nous. Aurions-nous tort de soupçonner dans son récit de la vocation de Pierre une intention de rapprocher les deux modèles, Pierre et Paul? Paul ne fait rien, ne peut rien de lui-même... Pierre est pêcheur devant le Seigneur, mais le Seigneur fait succéder aux vains efforts du pêcheur de Bethsaïde une pêche surabondante, « pour qu'on voie bien que cette extraordinaire puissance appartient à Dieu et ne vient pas de nous » (2 Cor. 4, 7). Tel est bien le commentaire que Pierre aurait pu donner à l'événement de la pêche miraculeuse, anticipation prophétique de son œuvre missionnaire.

## un chef missionnaire qui ne s'adjuge pas le monopole des initiatives

On peut faire, entre les deux missionnaires Pierre et Paul, un autre rapprochement éclairant. Dans l'entourage de saint Paul, certains annoncent le Christ « par envie, en esprit de rivalité », pour créer des difficultés supplémentaires à l'Apôtre ; d'autres le font « dans de bons sentiments » (Phil. 1, 15-18). Au-delà des questions de personnes, Paul ne regarde que le résultat missionnaire : « Le Christ est annoncé, je m'en réjouis ».

Pierre aussi à Jérusalem se réjouit de toute annonce missionnaire : il reconnaît les mérites de chacun et ratifie des initiatives qu'il n'a pas suscitées lui-même.

A Jérusalem, les diacres sous la conduite d'Etienne furent certainement, à un moment donné, plus hardis que les Apôtres pour se distancer des pratiques juives. On sait comment le diacre Etienne s'en prit au temple et à son culte (Actes 6-7). Les Juifs ripostèrent par les persécutions et l'exécution de l'archidiacre. Les autres diacres furent amenés à se disperser, ... tandis que les Apôtres purent rester en paix à Jérusalem (Actes 8, 1 et 14).

La dispersion des diacres amène l'histoire de l'évangélisation à un tournant. La Bonne Nouvelle parvient aux Samaritains schismatiques et, entre autres, aux païens d'Antioche. Saint Luc met clairement cette diffusion du message à l'actif des diacres hellénistes, répartis en deux groupes. Écoutons l'historien des origines chrétiennes : Les Apôtres restent à Jérusalem, mais...

*ceux-là donc qui avaient été dispersés s'en allèrent de lieu en lieu en annonçant la parole de la Bonne Nouvelle. C'est ainsi que Philippe, qui était descendu dans une ville de Samarie, y prêchait le Christ. Les foules unanimes s'attachaient à ses enseignements (Actes 8, 4-6). Ceux-là donc qui avaient été dispersés lors de la tribulation survenue à l'occasion d'Etienne poussèrent jusqu'en Phénicie, à Chypre et à Antioche... ; (à Antioche) ils s'adressaient aussi aux grecs... (Actes 11, 19-20).*

Ces chrétiens de la Diaspora ne resteront pas étrangers aux autorités de Jérusalem. Comment le contact sera-t-il établi? par une décision de Pierre? par

4 / Ce texte est bien connu des habitués de la messe votive du Saint Esprit. Les Pères du concile l'ont souvent entendu à la célébration de la messe, durant la première session du concile. Si ce texte fut placé là, sans doute possible, à cause de la mention de l'Esprit Saint, aux lecteurs attentifs des Actes il rappelle deux autres choses que nous venons de signaler :

1 / *Les diacres sont au travail hors de Judée* ; ils sont devenus l'aile marchante de l'Eglise tandis que les Apôtres... restent à Jérusalem. Moins entreprenants qu'Etienne et son groupe, ils n'avaient pas donné prise à des mesures vexatoires.

2 / *Les Apôtres envoient en Samarie Pierre et Jean* Collégialité vécue à Jérusalem !

Dans son évangile et dans les Actes, Luc est d'une courtoisie parfaite envers les Apôtres, envers Pierre en particulier. Il ne rapporte pas les détails qui, chez Marc, montrent leurs petits côtés ; il passe sous silence l'incident d'Antioche peu glorieux pour Pierre (Gal. 2, 11 ss.). On peut donc être certain que si Luc nous rapporte ici (Actes 8, 14-17) des traits moins glorieux pour les Douze, c'est que l'histoire lui imposait cette présentation. On peut se demander avec quels sentiments les évêques du concile en ont entendu, jour après jour, le rappel.

une démarche d'André et de Philippe qui déjà, durant la vie du Seigneur, étaient plus spécialement en relation avec les grecs (Jean 12, 20-22)? Si nous étions réduits à imaginer une solution dans la perspective de Vatican II, nous penserions maintenant assez spontanément à une réunion du collège apostolique pour pourvoir à la situation. Heureuse surprise ! nous n'avons pas à transposer dans la réalité des origines chrétiennes une solution du XX<sup>e</sup> siècle. Vatican II a été vécu dans la situation qui nous intéresse. Le récit de Luc est merveilleux :

*Apprenant que la Samarie avait accueilli la parole de Dieu, les Apôtres qui étaient à Jérusalem y envoyèrent Pierre et Jean. Ceux-ci descendirent donc chez les Samaritains et prièrent pour eux afin que l'Esprit leur fût donné... Alors Pierre et Jean se mirent à leur imposer les mains et ils recevaient l'Esprit Saint (Actes 8, 14-17) <sup>4</sup>.*

Luc avait signalé deux champs d'apostolat pour les diacres. Nous venons de voir comment Pierre prend contact avec les chrétiens les plus proches, en Samarie. Plus loin, l'évangéliste nous dira qu'à propos d'Antioche, « la nouvelle (de la conversion des païens) vint aux oreilles de l'église de Jérusalem, et (que) l'on députa Barnabé à Antioche (19, 22) ».

S'il y eut heurt entre les Juifs de Jérusalem et les diacres hellénistes, il n'y en eut pas entre les diacres et les Apôtres. Ce fait semble bien digne de remarques, car la situation est sans doute celle-ci : dans un secteur important de leur mission, les Apôtres se voient devancés par les diacres ; or les faits sont entérinés et les contacts entre personnes établis sans qu'apparaisse la moindre trace d'une susceptibilité des autorités apostoliques à Jérusalem.

### **Pierre et les païens / foi dans les écritures**

Dans les Actes des Apôtres, Luc porte tout spécialement son attention sur l'apôtre Paul dont il fut le compagnon de route jusqu'à Rome inclusivement. L'Apôtre des Nations, pour Luc, c'est Paul. On n'en appréciera que davantage les indications qu'il nous donne sur l'universalisme de Pierre.

Pour Luc, le chef des Apôtres pense dès le début à l'admission des Gentils dans le peuple de Dieu. C'est dans l'Écriture que Pierre lit ce dessein de Dieu. La perspective universaliste termine en point d'orgue ses deux premiers discours.

« La promesse du Seigneur, déclare Pierre aux Juifs de Jérusalem, elle est pour vous et pour tous ceux qui sont au loin, en aussi grand nombre que le Seigneur, notre Dieu, les appellera » (Actes 2, 39). Au même auditoire, l'Apôtre rappellera :

« En la postérité d'Abraham seront bénies toutes les familles de la terre. C'est pour vous d'abord que Dieu a ressuscité son serviteur et l'a envoyé vous bénir... » (Actes 4, 25-26). Dans ce dernier passage, la perspective universaliste est évidente. Il y a bien pour les Juifs une priorité : « pour vous d'abord... », mais les bienfaits du Christ sont destinés à *toutes les familles de la terre* selon l'annonce faite à Abraham (Gen. 12, 3 et 22, 18). Les Juifs sont proches ; *ceux qui sont au loin* (d'après l'expression d'Isaïe 57, 19 reprise en Ephésiens 2, 13-17) ce sont évidemment, pour Luc, les païens. Devant Corneille, le centurion romain, puis au concile de Jérusalem, Pierre justifiera encore par l'Écriture l'admission des païens eu baptême (voir Actes 10, 34-36 et 43 ; 15, 7-11).

A l'école de saint Paul, Luc fut certainement personnellement attentif aux oracles prophétiques qui, d'une manière ou de l'autre, prévoyaient cet universalisme chrétien. D'après les Actes, Pierre aussi commente ces annonces ; il faut supposer que Luc avait de bons motifs pour nous présenter sous ce jour le chef des Apôtres <sup>5</sup>.

### **la solution de principe du problème capital de la mission / foi dans la foi !**

Pierre baptise le centurion Corneille ; il n'est pas question d'imposer à ce païen la circoncision ni les mœurs juives. L'événement est d'une importance capitale ; nous sommes au grand tournant de l'histoire de l'Église. Luc souligne clairement l'importance de l'événement en lui consacrant de longues pages (Actes 10, 1 à 11, 18 ; 15, 7, 11 et 14). Le commentaire de la *Bible de Jérusalem* en dégage en une formule très dense toute la portée :

*Aux yeux de Luc, la conversion de Corneille n'est pas un simple cas individuel. Sa portée universelle ressort du récit lui-même et de son insistance sur les visions de Pierre et de Corneille, et surtout du lien mis par l'auteur entre cet événement et les décisions du concile de Jérusalem (cf. 15, 7 ; 11 et 14) <sup>6</sup>.*

5 / Voir J. DUPONT, *Le salut des Gentils et la signification théologique du livre des Actes*, dans *New Testament Studies* (1959-1960), pp. 132-155, repris dans J. DUPONT, *Études sur les Actes des Apôtres* (Lectio divina, 45), Cerf, Paris 1967.

6 / *Bible de Jérusalem*, Cerf, p. 1451, note a.

7 / *Ibidem*, p. 1453, note b. Pour comprendre la réflexion : « Pierre, au moins idéalement, a le premier agrégé des païens à l'Église », rappelons le plan des Actes. Les tableaux se suivent dans cet ordre :

1. La vie idéale de l'Église primitive de Jérusalem, chap. 1-6.
2. Les diacres hellénistes. Attaque contre le temple, persécution (nous sommes 5 ou 6 ans après la Résurrection), chap. 6-7.
3. Le diacre Philippe en Samarie, chap. 8.

4. La vocation de Paul, chap. 9.

5. Les voyages de Pierre et le baptême du Centurion, chap. 10.

6. Les diacres en Phénicie, ... à Antioche, chap. 11, 19, etc.

La dispersion des diacres entraîne l'évangélisation de la Samarie (8, 4-5) et d'Antioche (8, 4 et 11, 19). Ces deux campagnes missionnaires (tableaux 3 et 6) sont contemporaines. Luc aurait donc pu parler de l'évangélisation des païens d'Antioche immédiatement après le chapitre 8. Mais il a préféré introduire deux autres tableaux pour présenter Paul, le futur apôtre des Gentils, et Pierre, l'Apôtre qui admet le centurion païen dans l'Église. Il semble bien qu'il ait voulu souligner ainsi le rôle primordial de Pierre dans l'évangélisation.

Avant d'en arriver à ce récit du baptême d'un païen par Pierre, Luc avait déjà rapporté la scène du baptême d'un Ethiopien en Samarie : baptême conféré par le diacre Philippe. Cependant, nous expliquons encore le P. Dupont :

*D'après Luc, c'est Pierre qui, au moins idéalement, a le premier agrégé des païens à l'Eglise, cela quelle que soit la portée du baptême de l'eunuque éthiopien (8, 26-39) et quelle que soit la chronologie de l'évangélisation d'Antioche, dont le récit est réservé pour la suite (11, 19) ?.*

Disons que Pierre a donné au problème de l'admission des païens sa solution de principe. Au concile de Jérusalem, l'Apôtre dira :

*Dieu n'a fait aucune distinction entre eux (les païens) et nous, puisqu'il a purifié leur cœur par la foi (Actes 15, 9).*

La conviction de Pierre est aussi et surtout celle de Paul qui a décrit le tragique de leur commune situation de Juifs passés de la Loi à la foi au Christ :

*Sachant que l'homme n'est pas justifié par la pratique de la Loi, mais seulement par la foi en Jésus Christ, nous avons cru, nous aussi, au Christ Jésus afin d'obtenir la justification par la foi au Christ et non par la pratique de la Loi...*

Avec Paul, Pierre pouvait continuer : « Ma vie présente dans la chair, je la vis dans la foi au Fils de Dieu qui m'a aimé et s'est livré pour moi » (Gal. 2, 15-16 et 20).

Telle est la foi des deux apôtres. Pierre ne reniera pas cette foi, mais « par peur des circoncis » (Gal. 2, 12) il retournera momentanément, à Antioche, aux observances juives. Le prestige de Pierre est grand, son exemple entraîne d'autres à *judaiser*, aussi Paul interviendra pour arrêter les dommages.

### **adaptation missionnaire**

D'après les Actes, saint Pierre s'est donc prononcé clairement en faveur de l'admission des Gentils dans l'Eglise ; la Loi ne leur sera pas imposée. Comme le même saint Pierre a été traditionnellement mis en relation avec le second évangile, l'universalisme de Marc mérite aussi un moment notre attention.

Un souci d'adaptation missionnaire s'y fait remarquer. Certaines coutumes juives sont expliquées à l'adresse des païens (par exemple 7, 3-4). A côté de cet effort minimum de présentation, il y a d'autres particularités dans la tradition marcienne qui témoignent d'une réflexion attentive aux destinataires païens. Quelques exemples :

A propos de *la question du plus grand commandement*, l'adaptation au milieu païen est évidente et il s'agit d'une adaptation inspirée par un souci missionnaire. Marc écrit pour des païens qui, comme les auditeurs de Paul, doivent passer des idoles au seul vrai Dieu et au Christ (1 Thess. 1, 9-19). Ces païens, il convient aussi de les rassurer immédiatement et de leur dire qu'ils ne courent pas le danger de se voir imposer le ritualisme juif !

Qu'on relise attentivement en parallèle *Matthieu 22, 34-40* et *Marc 12, 28-31*. Peut-on ne pas remarquer en Marc l'insistance sur l'unicité de Dieu? Matthieu n'en souffle mot et cela se comprend en milieu judéo-chrétien ; on saisit aussi immédiatement l'allusion au dépassement du ritualisme du culte juif : « Aimer le prochain... vaut mieux que tous les holocaustes et sacrifices » (Marc 12, 33). La tradition, dont Matthieu a sans doute mieux gardé l'aspect primitif, est devenue ici un magnifique appel missionnaire. Celui qui y donne suite est à l'avance qualifié de sage (12, 32 et 34) ; il en est félicité. Peut-on résister à ce charme?

*L'épisode de la Chananéenne* (Matt. 15, 21-28 ; Marc 7, 24-30) offre le même intérêt missionnaire. D'après Matthieu, le Christ fait d'abord semblant d'ignorer l'appel angoissé de la païenne. Ensuite, par deux fois, il rappelle qu'il n'est venu que pour les Juifs ! Que faire de cette tradition en terre païenne? Lisons Marc et spécialement la première réflexion du Christ ! Dès le début, la Chananéenne est assurée d'obtenir la faveur demandée. En d'autres termes : Que les païens le sachent ! Jésus est le Sauveur de tous, il ne faut pas en douter.

Adaptation ne veut pas dire mise en veilleuse des exigences du Christ. C'est ainsi que, pour *le divorce*, Marc prend soin d'explicitement pour les païennes la pensée du Christ. En Palestine, la femme n'avait pas l'initiative dans cette grave question ; le Christ n'avait donc pas à poser le problème sous ce jour. Dans le monde païen, la situation est différente, d'où la longue précision propre à saint Marc : « ... et si une femme répudie son mari et en épouse un autre, elle commet un adultère » (Marc 10, 12) <sup>8</sup>.

Nous avons relevé ailleurs d'autres exemples de cette adaptation missionnaire du second évangile <sup>9</sup>. Nous n'insisterons pas, parce que nous entendons parler surtout de Pierre et que son influence sur le second évangile reste encore hypothétique. L'universalité de Marc s'enracine sans doute davantage dans la tradition des milieux pauliniens.

8 / « Si l'Évangile fait l'hypothèse d'une femme qui répudie son mari, Marc 10, 12 (absent des parallèles), c'est sans doute en pensant aux usages des Gentils. » R. de VAUX, *Les Institutions de l'Ancien Testament*, tome I, Cerf, Paris 1958, p. 61.

9 / F. GILS, « *Le sabbat a été fait pour l'homme et non l'homme pour le sabbat* », *Marc 2, 27*, dans *Revue Biblique* 1962, pp. 506-523.

## les deux pôles de la spiritualité de pierre / « timor-amor »

Une spiritualité spécifiquement missionnaire s'inscrira toujours dans la double visée de toute attitude chrétienne : « Le *secret* de Yahvé est pour ceux qui le *craignent* » (Ps. 25, 14). Dieu admet dans son intimité, il invite à une plus grande intimité ceux qui se savent tout petits devant lui. La liturgie nous fait demander – le deuxième dimanche après la Pentecôte – que le Seigneur nous donne de pouvoir à la fois l'aimer et le craindre. Telle l'attitude inculquée par le psalmiste ou par la liturgie chrétienne, telle aussi l'attitude de Pierre devant le Seigneur Jésus. Ici encore, Pierre ne nous donne pas de théorie, mais il nous suggère des gestes, des démarches (physiques) d'avance et de recul pour créer en nous des attitudes d'âme qui ne nous permettront plus de nous endormir devant Dieu.

Avec Pierre, le chrétien, et le missionnaire aussi, dira à Jésus : *Eloigne-toi de moi, Seigneur car je suis un homme pécheur* (Luc 5, 10). Mais à peine ce mouvement de retrait esquissé, et encore sous le charme de la bonté miséricordieuse du Seigneur, nous lui dirons aussi avec Pierre : *Seigneur à qui irions-nous? Tu as les paroles de la vie éternelle* (Jean 6, 6-8) – *Oui, Seigneur, tu sais tout, tu sais que je t'aime* (Jean 21, 17).

### encore la foi pascale

Nous avons commencé nos réflexions en citant le témoignage écrit le plus ancien qui concerne saint Pierre. L'apôtre y paraît avec son privilège de premier témoin officiel du Christ ressuscité (1 Cor. 15, 5).

Ne convient-il pas de terminer en redisant, avec les chrétiens de l'âge apostolique, notre joie dans la foi et notre action de grâce au Père céleste qui nous a régénérés par son fils ressuscité (1 Pierre 1, 3 et 8).

*Béni soit Dieu, le Père de notre Seigneur Jésus Christ : dans sa grande miséricorde, il nous a régénérés par la résurrection de Jésus Christ d'entre les morts...*

*Sans l'avoir vu, vous l'aimez,*

*sans le voir encore, mais en croyant, vous tressaillez d'une joie indicible et pleine de gloire,*

*sûrs d'obtenir l'objet de votre foi, votre salut.*

*Chevilly, France, Felix Gils cssp*

## LE SALUT PAR L'EVANGILE

Dieu destine tout homme au salut qu'il a réalisé dans le Christ. Ce dessein n'est pas pure intention, sa volonté n'est jamais pure intention, elle est réalisatrice du projet qu'elle poursuit. Par lui-même, l'homme n'a pas la possibilité d'acquiescer ce salut, son rôle est de consentir à la divine volonté de salut. De cette double vérité se dégage la conclusion certaine : tout homme parvient au salut qui ne se refuse pas à lui. Mais il ne suffit pas de poser l'affirmation. Les chemins de ce salut universel sont obscurs. A ce niveau des moyens, l'affirmation semble même contredite, car le chemin nécessaire, révélé par Dieu, est la foi en Jésus-Christ et l'insertion dans l'Eglise ; cette foi et cette insertion supposent la prédication apostolique. Or une grande partie de l'humanité n'entendra peut-être jamais ce message sur terre.

Des réponses ignorées jadis s'offrent de nos jours à ce problème. Une étude attentive et bienveillante a découvert dans les religions non chrétiennes et dans les hommes qui les pratiquent, voire en beaucoup d'hommes soi-disant athées, d'authentiques valeurs évangéliques. Celles-ci ne peuvent avoir leur origine qu'en Dieu, en une parole divine prononcée dans le cœur de ces hommes et à laquelle ils consentent. C'est donc que Dieu parle aussi au cœur des non-chrétiens, que la prédication de l'Eglise n'est pas le seul moyen d'évangélisation, car même aux chrétiens Dieu ne parle pas seulement par ses apôtres, mais à travers toute sa création. C'est donc encore que ces « païens » sont des croyants eux aussi, car tout consentement à la parole de Dieu est un acte de foi <sup>1\*</sup>.

Une lecture assidue de l'Ecriture a convaincu les théologiens modernes que la foi a pour objet premier non pas des vérités abstraites mais quelqu'un, Dieu qui nous sauve dans le Christ, que les vérités, elles, sont secondaires par rapport à cet objet premier. De ce fait, la foi n'est pas qu'un assentiment d'intelligence, elle est le mouvement de l'homme tout entier vers Dieu, son sauveur dans le Christ. Or l'image de ce Dieu qui nous sauve dans le Christ se projette de multiples manières dans la création qui, tout entière, appartient au mystère du salut dans le Christ (cf. Col. 1, 15 s.) ; elle se révèle à l'homme dans l'homme lui-même créé, comme le Christ, à l'image de Dieu, dans les idéaux humains de justice, de bonté, de beauté, et dans les événements qui invitent l'homme à se

dépasser selon la loi de l'Événement, celui de Pâque, par lequel le Christ est allé de ce monde au Père. Tout homme de bonne volonté consent ainsi à la révélation de Dieu qui sauve et, sans en prendre conscience, il croit, il s'ouvre au salut qui est dans le Christ. Saint Augustin disait : l'homme « qui a joie dans la vérité, qui a joie dans la justice, se laisse attirer au Christ, car le Christ est tout cela <sup>2</sup> ». De nos jours on préfère dire : Si c'est par la vérité, par la justice que l'homme se laisse attirer, c'est donc par le Christ, car tout cela est le Christ. Tout homme au cœur droit est donc *de quelque manière* chrétien.

### la théologie du christianisme anonyme

Ayant établi la possibilité pour tout homme de s'ouvrir à la grâce du Christ, sans l'aide de l'Évangile, plusieurs théologiens modernes, et de très grands, en concluent que l'homme de bonne volonté, même dans l'ignorance du Christ, est un chrétien, que sa foi est *la* foi chrétienne, que le salut est réalisé en lui : « un salut sans l'Évangile » <sup>3</sup>. On donnera à cet homme le nom de chrétien, mais comme il est ignoré de l'Église et de lui-même, on l'appellera « chrétien anonyme ». L'unique différence qui distingue ce christianisme est, dit-on, son anonymat. Sans doute la foi de ces « chrétiens » est-elle imparfaite, mais dans sa seule formulation ; c'est « une foi enfouie » qui devra monter à la surface consciente et trouver sa bonne formulation ; elle est cependant déjà la vraie foi chrétienne. Du christianisme anonyme au christianisme explicite, le passage se fait par *une prise de conscience*.

« La tâche de la Mission ou des missionnaires n'est (donc) pas d'apporter la grâce à ceux qui ne l'auraient pas », car « la grâce est déjà offerte à tous » ; elle ne consiste pas « à leur apporter la foi en tant que telle », car ils la possèdent, mais à communiquer à cette foi l'expression authentique », à « conduire à la pleine conscience chrétienne ce christianisme assoupi et latent ». Ni foi ni salut ne dépendent de l'aide de l'Église ; l'action salvifique de Dieu précède celle de l'Église ; déjà l'homme est sauvé <sup>4</sup>. Sa tâche à elle est de « faire venir l'homme à lui-même », à révéler leur nom à ces anonymes <sup>5</sup>.

Parmi les non-évangélisés, l'Église ne rencontre pas seulement des « chrétiens anonymes », mais aussi des hommes qui jusqu'à présent « ont refusé d'engager leur vie pour le bien des autres et du monde ». Par son témoignage de foi et surtout de charité, l'Église cherchera à ébranler l'égoïsme de ces incroyants, les invitera à « une autre attitude orientée vers une fin qui dépasse l'intérêt immédiat » et les aidera ainsi à accueillir le salut qui déjà leur avait été proposé <sup>6</sup>.

\* Pour des nécessités de mise en page, les notes de cet article ont dû être repoussées à la fin du texte, p. 394.

## le point où l'on hésite à suivre

Dans cette recherche, deux étapes ont été parcourues qu'il importe de distinguer. Nous avons d'abord vu la grâce rédemptrice à l'œuvre en tout homme, le rejoignant avant que la prédication ne l'ait atteint, provoquant en lui un engagement de foi et l'ordonnant au salut. Dans cette première étape, la réflexion théologique avait gardé le contact avec l'Écriture, s'était appuyée sur la volonté salvifique universelle, l'unité de l'œuvre de création et de salut (cf. Col. et Eph.), sur la foi comprise comme engagement et dépassement de l'homme vers Dieu qui sauve. Quiconque croit à l'amour rédempteur et jette sur le monde un regard de bienveillance, accepte d'emblée ces premières conclusions. Dans une deuxième étape, sans preuve nouvelle, s'appuyant uniquement, semble-t-il, sur celles qui ont motivé les conclusions précédentes, on pose l'affirmation : cette foi est *la* foi chrétienne, ces hommes *sont* des chrétiens, l'Église n'a pas d'autre tâche que de leur faire connaître leur identité.

Ici on hésite à suivre, on se demande si ces conclusions ne sont pas une extrapolation, si, dans son ultime démarche, cette recherche théologique s'est préoccupée des nécessaires <sup>7</sup> lumières de l'Écriture <sup>8</sup>.

En tenant pour acquis que tout homme de bonne volonté est dans l'ordre du salut, nous voudrions *interroger l'Écriture* sur le point où elle ne fut pas ou guère consultée : cet homme de bonne volonté qui ne connaît pas le Christ, est-il un chrétien auquel il ne manque que le nom?

### saint paul, chrétien avant sa conversion?

En plein âge d'homme, quand « Dieu daigna révéler en (lui) son Fils » (Gal. 1, 16) <sup>9</sup>, saint Paul avait quitté une situation religieuse qui plus que toute autre aurait eu droit au nom de « christianisme anonyme », et s'était voué au Christ. Sa conversion ne fut-elle qu'une prise de conscience de ce qu'il était?

Toutes les conditions pour faire un « chrétien anonyme » se trouvent réunies dans le cas du Juif Paul : de la part de Dieu, l'évangélisation chrétienne implicite ; de la part de Paul, ce zèle extraordinaire qu'il se reconnaît à lui-même (Phil. 3, 4-6) ; sans parler de la structure ecclésiale dans laquelle étaient intégrés les Juifs.

Dieu avait intensément évangélisé les fidèles d'Ancien Testament, en avait fait son peuple, l'*ekklesia* à laquelle les païens viendront se joindre (Eph. 2, 11-13). Il avait évangélisé, moins par proclamation des vérités chrétiennes – cependant ces vérités s'y trouvent esquissées – qu'en faisant participer ce peuple aux réalités à venir : « A eux qui sont les Israélites appartient l'adoption filiale, la gloire,

les alliances, la législation, le culte, les promesses et aussi les patriarches, et de qui le Christ est issu selon la chair » (Rom. 9, 4 s.). Déjà le Christ était présent dans l'histoire d'Israël, précédant sa propre venue. « Rappelez-vous qu'en ce temps-là vous étiez sans le Christ, exclus de la cité d'Israël », écrit l'Apôtre à d'anciens païens (Eph. 2, 12) : il suppose qu'Israël n'a jamais été « sans le Christ ».

Saint Paul n'a donc pas été infidèle à son passé, il ne lui restait fidèle qu'en devenant chrétien. A ses yeux, on l'a souvent noté, l'événement de Damas fut moins une conversion qu'une vocation, moins une renonciation qu'une réalisation. Il croyait que la communauté chrétienne était le vrai « Israël de Dieu » (Gal. 6, 16). Nous avons donc ici l'interlocuteur idéal à qui poser la question : *La révélation chrétienne a-t-elle apporté la grâce ou fut-elle une simple prise de conscience? a-t-elle apporté la foi ou seulement donné à la foi préexistante sa formulation? a-t-elle seulement « amené cet homme à lui-même » ou bien cette intériorisation fut-elle en même temps un total dépassement?*

Si la révélation chrétienne ne fut que cette prise de conscience, la théorie du « christianisme anonyme » se trouve justifiée avec éclat dans un des plus grands « convertis », justifiée du moins par rapport au judaïsme, justifiée dans une certaine mesure même par rapport aux religions païennes, car malgré la distance qui les sépare, la religion mosaïque et les religions des païens n'étaient pas sans affinité : à deux reprises du moins (Gal. 4, 9 ; Col. 2, 8), l'Apôtre situe l'une et les autres au même niveau des « infirmes éléments cosmiques ».

En revanche, si l'Apôtre prétend que sa « conversion » a été l'apport de richesses essentielles, d'une totale nouveauté, alors la théologie du christianisme anonyme se trouve contredite à l'endroit précis où elle devrait recevoir de l'Écriture la plus franche approbation.

### **une réalité toute nouvelle**

La conversion de saint Paul fut une illumination ; « il lui tomba des yeux comme des écailles ». Il se vit lui-même saisi depuis toujours dans le mystère du Christ, « mis à part depuis le sein maternel » (Gal. 1, 15). A la lumière du visage du Christ (2 Cor. 4, 6), il a découvert une présence chrétienne à travers l'histoire et la littérature d'Israël ; il parlera d'expérience quand il dira que le Juif porte un voile sur son visage lorsqu'il lit l'Ancien Testament mais que « le voile tombe, dès qu'on se convertit au Seigneur » (2 Cor. 3, 16).

Il n'est pas douteux que « la conversion » comportait pour saint Paul une prise de conscience d'une réalité déjà existante. Cependant cette prise de conscience

fut un phénomène secondaire, absolument secondaire, produit par l'irruption dans l'existence de saint Paul d'une réalité toute nouvelle : le Christ de gloire.

« La nouveauté » est une catégorie fondamentale de la pensée paulinienne, en toute description de la réalité chrétienne : Dieu a introduit « l'Institution Nouvelle » (1 Cor. 11, 25 ; 2 Cor. 3, 6), celle de « la nouveauté de l'Esprit » (Rom. 7, 6 ; 2 Cor. 3, 6) ; les baptisés sont « une création nouvelle » (2 Cor. 5, 14-17 ; Gal. 6, 15 s.) ; ils vivent dans une « nouveauté de vie » (Rom. 6, 4) ; ils constituent ensemble avec le Christ « l'homme nouveau », « créé selon Dieu dans la justice » (Eph. 2, 15 ; 4, 24) ; ils forment « une pâte nouvelle » (1 Cor. 5, 7), car ils sont *nés* « de la régénération et du renouvellement de l'Esprit » (Tite 3, 5).

Cette nouveauté n'est pas que la montée à la surface d'une réalité enfouie, car ce n'est pas la seule connaissance mais la réalité qui est nouvelle, irradiante d'une lumière dans laquelle les réalités d'antan apparaissent « vétustes » (Rom. 7, 6), tributaires du passé et donc dépassées (cf. Hébr. 8, 13), un « vieux levain » qu'on rejette (1 Cor. 5, 7). La nouveauté du regard est, chez saint Paul, l'effet de la transformation subie par lui : « Nous ne connaissons plus désormais personne selon la chair... L'être ancien a disparu, un être nouveau est là » (2 Cor. 5, 16 s. ; cf. Col. 3, 9-11).

La nouveauté est d'une telle originalité qu'elle rappelle la création du premier homme. Dans l'opposition du vieil homme et du nouveau, ce sont deux « Adams » qui sont affrontés, dont l'un fut créé « *psyché* vivante » – être charnel nanti de vie terrestre – et l'autre « devint esprit vivifiant », selon le mode d'être de Dieu auquel désormais il faut devenir semblable (1 Cor. 15, 45-49).

Le passage de la vétusté à la nouveauté se trouve sans cesse mis en relation avec la foi et le baptême (Rom. 6, 4-6 ; 7, 4-6 ; Gal. 3, 27 s. ; Col. 2, 11 s.). Quelque chose se passe donc, dans la foi explicite et le baptême, qui, selon saint Paul, est de l'ordre de la création. C'est alors que Dieu se saisit des hommes et en fait ce qu'ils ne furent pas encore : « un seul homme nouveau » (Eph. 2, 15), « renouvelé à l'image de son créateur » (Col. 3, 10), car alors Dieu les « revêt » du Seigneur Jésus (Gal. 3, 27).

### **une réalité neuve à jamais**

La nouveauté essentielle, désormais créée par Dieu dans l'Eglise, est le Christ lui-même en sa mort et vie nouvelle. Les premiers chrétiens avaient la conviction que ce Christ est l'*eschaton* du monde (c.-à-d. la réalité finale en laquelle Dieu « accomplit » toute chose. Prononcer : *eskatonne*), que l'action divine qui le glorifie

est l'accomplissement final des promesses (Actes 13, 32 s.), l'irruption du Royaume des cieux dans le monde, et ils se savaient par la foi et le sacrement incorporés à ce Christ.

Entre le Christ et ce qui le précède existe une différence de niveau essentiel qu'après saint Paul l'épître aux Hébreux souligne avec une vigueur extraordinaire. De l'un à l'autre niveau, la distance est celle du ciel et de la terre<sup>10</sup>, celle qui sépare la réalité finale – plénitude éternelle, « consommation » de l'homme en Dieu – de ses anticipations terrestres : une distance infinie.

Une telle réalité n'est même pas seulement nouvelle, elle est neuve, pour toujours à son origine ; étant plénière, eschatologique, elle ne connaît pas de devenir ni de lendemain : elle est le Christ en sa résurrection, c'est-à-dire en l'aujourd'hui à jamais actuel où il naît totalement du Père (Actes 13, 33 ; Rom. 1, 4). Quand la réalité dernière, cet ultime avenir de l'homme, pénètre dans l'histoire, tout ce qui n'est pas cette réalité, tout ce qui précède sa venue, apparaît essentiellement vieux.

### **une différence radicale entre l'avant et l'après du christ**

Cette nouveauté est entrée dans le monde à un moment précis de l'histoire : à partir du jour où le Christ est mort. « La plénitude du temps » est datée. Pour saint Paul il n'est pas indifférent qu'on vive avant ou après la mort du Christ<sup>11</sup> : avant cette date, l'homme est tributaire de la vétusté ; après elle, il peut participer à la nouveauté : « Quand nous étions dans la chair » (Rom. 7, 5), dit l'Apôtre de lui-même et des chrétiens ; Israël tout entier, il le voit dans la servitude avant « la plénitude des temps » (Gal. 4, 1-4).

Le salut réalisé, à travers la mort, dans la gloire du Christ, *ne remonte pas le cours de l'histoire* en avant de la mort du Christ, sinon en des réalisations d'ordre inférieur (car l'*eschaton* de l'histoire n'est précisément pas au début de cette histoire)<sup>12</sup>. Il n'était pas présent, selon sa réalité, au temps d'Abraham ; même au temps du Christ terrestre il n'existait pas encore pour les hommes : à ce moment, le Royaume était « proche »<sup>13</sup>. Le salut vient quand vient le Christ, de cette venue souvent annoncée et dont il a dit avant sa mort : « A partir de maintenant, vous verrez le Fils de l'homme venir... » (Matt. 26, 64).

Les exégètes ont souvent relevé l'importance de ce *maintenant* dans la théologie primitive du salut. « Autrefois vous étiez ténèbres, maintenant lumière dans le Seigneur » (Eph. 5, 8). « C'est maintenant le jour du salut » (2 Cor. 6, 2). « Maintenant s'est manifestée<sup>14</sup> la justice de Dieu... Dieu montre sa justice au temps présent afin... de justifier celui qui se réclame de la foi en Jésus »

(Rom. 3, 21, 26). Ce maintenant signifie que le salut, apparu dans la résurrection du Christ, n'était pas parvenu aux hommes avant la mort du Christ <sup>15</sup>.

Cependant on n'est pas *du jour* du seul fait de vivre après le temps du Christ : car le jour, c'est le Christ lui-même dans le salut pascal venant dans l'histoire. Pour être du jour, il faut rencontrer le Christ dans l'histoire et le « revêtir ». C'est pourquoi *beaucoup de nos contemporains sont d'avant le Christ*, comme le soulignent les théologiens du christianisme anonyme, ou pour parler le langage de l'Écriture : pour eux le Christ n'est pas encore venu.

Or ce n'est que dans l'Église que le Christ est ressuscité *dans* ce monde, elle seule est sa réelle présence *dans* l'histoire, étant son corps, sa présence et sa manifestation. La mission de l'Église est d'être le sacrement du Christ, de sa « venue », de son contact et de son action. En elle, les hommes peuvent *atteindre* à « la plénitude des temps » ; en dehors d'elle, les hommes de cœur droit sont dans la condition des saints de l'Ancien Testament : en route.

### **saints d'ancien testament / avant le don de l'esprit**

S'il en est ainsi, les fidèles d'Ancien Testament n'auraient donc pas été sanctifiés par la grâce de la Rédemption? Certes, ils l'ont été : Abraham a été justifié (Rom. 4, 3) ; les anciens étaient des justes (Hébr. 11, 4), des saints (selon Matt. 27, 52). Ils ont eu la foi et par elle furent justifiés (Rom. 4, 9-12). Mais le problème est celui-ci : cette grâce fut-elle celle du Christ dans son Église, unie à lui par la foi et les sacrements?

Tributaire d'une conception juridique de la Rédemption, la théologie occidentale affirmait, d'ordinaire sans hésitation, l'identité de la grâce des justes d'Ancien Testament et de celle du Nouveau Testament. Si la grâce a été acquise à la manière d'un objet dont le Christ a payé le prix <sup>16</sup>, elle peut être distribuée <sup>17</sup> par Dieu avant aussi bien qu'après la mort du Christ, dans l'Église et en dehors d'elle.

Mais que la grâce soit comprise comme don de l'Esprit, fait à l'homme (Rom. 5, 5) dans le Christ et l'Église, et comme divine filiation par communion au Christ, alors se pose aussitôt le problème de l'identité de la grâce dans l'Ancien et le Nouveau Testament. Les théologiens les plus anciens, surtout les Pères d'Orient, ont hésité à reconnaître la même grâce aux justes d'Ancien Testament ou la leur déniaient catégoriquement <sup>18</sup>.

Ce refus trouve dans l'Écriture un ferme appui. Depuis les temps de l'exil, l'effusion de l'Esprit avait été *annoncée* comme la caractéristique des derniers temps. Plus vigoureusement encore, le Nouveau Testament montre dans l'Esprit le don

Cette grâce-lumière aurait-elle pu exister dans l'Ancien Testament, identique à elle-même et cependant obscure? Ne faut-il pas croire que *le progrès de la Révélation est identique à la réalisation du salut*?

Dans l'Ancien Testament Dieu n'a pas fait connaître son mystère trinitaire, ne serait-ce pas parce que ce mystère n'était pas encore ouvert aux hommes? L'homme dans le mystère de la Trinité – en plénitude à partir de la mort glorifiante – c'est l'homme Jésus ; les autres, à partir de lui et de sa mort glorifiante. Jésus dit : « Nous viendrons en lui et ferons en lui notre demeure » (Jean 14, 23). Cette inhabitation était une réalité d'avenir, la communauté en aura la connaissance et la possession en « ce jour » (14, 20. 23).

Dans l'Ancien Testament, l'Esprit se manifeste comme force de Dieu, pareil à un souffle puissant <sup>23</sup>, et non comme amour de Dieu dans le cœur de l'homme (Rom. 5, 5). Mais déjà il s'annonce sous une image nouvelle (cf. Is., Jér., Ez...), celle de l'eau vive qui, au dire de Jésus, deviendra une source jaillissante de vie éternelle au cœur même du fidèle (Jean 4, 14 ; 7, 37-39). Cela ne signifie-t-il pas que, pour les hommes, l'Esprit avait d'abord été une force, créatrice et, certes, sanctifiante, mais que la présence de l'Esprit lui-même, immanence de Dieu à l'homme et principe de vie divine, a été réservée pour le jour du Christ?

La loi de l'Ancien Testament s'imposait du dehors, promulguée du haut du Sinaï. Mais en *Jérémie 31, 33*, Dieu annonce une Institution Nouvelle où « je mettrai ma loi au fond de leur être ». Cela ne signifie-t-il pas que la loi morale de l'Ancien Testament n'était pas encore cette loi immanente, l'Esprit Saint en personne dans le cœur des fidèles? <sup>24</sup>

De l'Ancien Testament au Nouveau, le progrès de la Révélation va toujours d'une transcendance qui du dehors apporte le salut à une immanence où Dieu devient le salut. Un homme revendique désormais pour lui le nom que s'était donné Yahvé quand il se révéla sauveur d'Israël (Ex. 3, 14) : « Je Suis » (Jean 8, 58). Mais ce « Je Suis » sauveur n'envoie pas son secours (cf. Ex. 3, 14), il est donné lui-même : « Je Suis le pain de vie », l'homme possède en lui-même celui qui Est le salut (Jean 6, 54. 56). Dieu est désormais intérieur à l'homme. Le progrès de la Révélation se fait par la venue de *la Vérité*, par divine incarnation.

### **apporter l'évangile, c'est apporter le salut**

*De nos jours, il existe beaucoup d'hommes d'avant le Christ. La mission de l'Eglise est de leur apporter l'Evangile, c'est-à-dire la réalité du salut en même temps que sa révélation.*

Tel est le sens scripturaire du mot Evangile et telle est la conviction de saint Paul : car « l'Evangile est la force de Dieu pour le salut de tout croyant » (Rom. 1, 16) <sup>25</sup>. L'affirmation scripturaire est si nette qu'il est superflu d'en reprendre, après tant d'autres, la démonstration : la parole de Dieu dans les apôtres est révélatrice

et opérante à la fois ; le salut révélé est salut apporté ; l'Évangile se fait connaître, interpelle l'homme et se communique ; accueillir la Parole, c'est être sauvé (Rom. 10, 5-10) ; les apôtres sont les coopérateurs du Dieu sauveur (1 Cor. 3, 9), les intendants de ses mystères (1 Cor. 4, 1) ; ils appartiennent même au mystère du salut qui se répand sur le monde, ils sont une émanation du Christ « qui conduit à la vie » (2 Cor. 2, 15 s.), une présence salvifique du Christ mort et ressuscité (2 Cor. 4, 5-12). Ils sont *des faiseurs et non des révélateurs de chrétiens* (1 Cor. 4, 15 ; Philém. 10). Dire que l'Église a mission non pas « d'apporter la grâce » mais d'en faire constater la présence est un langage étranger à l'Écriture.

### **la foi par l'évangile / un seuil à franchir**

La foi est le premier effet de cette évangélisation, elle est l'accueil du salut qui s'offre.

Abraham « a cru en Dieu » (Rom. 4, 3), vraie a été sa foi, une authentique adhésion à Dieu qui sauve. Mais si la foi du patriarche a une structure semblable à celle du chrétien, autre en est *l'objet*. Abraham croit en Dieu qui veut lui susciter une descendance, Paul croit en Dieu qui engendre divinement Jésus Christ pour nous, le ressuscitant des morts (Actes 13, 33 ; Rom. 1, 4). Or le salut réalisé n'est pas à juger d'après la structure psychologique de la foi, mais à partir de l'apport divin, à partir de l'objet qui est la parole créatrice de Dieu – Jésus Christ lui-même que Dieu ressuscite pour nous – à laquelle l'homme consent dans la foi.

*L'effet* est donc autre : Abraham devint juste (Rom. 4, 3) et père d'un peuple nombreux ; l'Apôtre se soumet par sa foi à l'action ressuscitante de Dieu dans le Christ, il entre avec le Christ en communion de mort à la chair et d'éternité de vie (Col. 2, 12 ; Phil. 3, 8-10). L'un est perpétué dans sa race, l'autre dans la communion à la résurrection du Christ<sup>26</sup>. Quant à la justice dont bénéficient l'un et l'autre, le même mot recouvre deux réalités différentes selon le contexte d'Ancien ou de Nouveau Testament<sup>27</sup>.

Si, dans la structure de l'acte, il existe une analogie entre la foi chrétienne et tout engagement en faveur de Dieu (ou d'une image de Dieu), cependant la foi chrétienne se distingue même par sa *structure*. Car cette foi, Dieu la revendique en faveur de quelqu'un en qui il sauve le monde : « Nous avons cru au Christ Jésus » (Gal. 2, 16). Par sa foi, l'homme s'ouvre à cet autre, et s'ouvre à lui comme à son salut total, se vouant à ce Seigneur d'éternité dans la soumission (cf. 2 Cor. 10, 5 ; Phil. 2, 11 ; Jean 20, 28) et l'amitié (cf. Gal. 2, 16. 19 s.). Cette foi est unique, comme toute amitié, par l'unicité personnelle de l'ami, et ici cette unicité est transcendante, par la plénitude d'être du Christ et du salut qui est en lui. Une telle foi ne peut exister sans connaissance ; il n'est pas d'amitié sans mutuelle

connaissance et c'est en « connaissant » l'Époux en un seul corps que l'Église est l'Épouse-qui-donne-sa-foi. La connaissance, à son tour, suppose l'évangélisation. C'est ce que saint Paul nous dit en *Romains 10, 14 s.* <sup>28</sup>.

Si des Juifs « zélés pour Dieu » (Rom. 10, 2) ont pu refuser l'Évangile, devenant des « incroyants » (2 Cor. 4, 4) en face de Dieu qui a ressuscité pour eux le Christ, des « rebelles à la justice » (Rom. 10, 3), c'est que de leur foi d'Ancien Testament à celle de Jésus Christ, il existait un seuil à franchir. Ce seuil est le passage par la mort du Christ.

Jésus avait dit que son disciple, le croyant, le suivrait dans la mort (Matt. 16, 24) ; saint Paul avait, dans la foi, fait l'expérience de la communion au Christ dans la mort (Phil. 3, 10) : la foi est l'engagement chrétien ; par elle on entre dans la forme de vie du Christ de gloire, une vie dans la mort. Tout chrétien adulte connaît ces heures où la foi l'oblige à monter très haut au-dessus de lui-même sur la croix du Christ <sup>29</sup>. Jésus a annoncé (Jean 12, 26. 32) qu'une fois élevé sur la croix et dans la gloire, il attirerait tous à lui ; mais de son serviteur il a dit : « Où je suis – sur la croix et dans la gloire – là aussi sera mon serviteur ». *La différence est là : être-vers le Christ et être-dans le Christ*. Tous sont attirés vers lui, mais le serviteur est en lui : « Vous êtes (existez) dans le Christ » (1 Cor. 1, 30). Il est en lui, dans le partage de cette mort qu'aucun homme ne peut s'approprier – car elle est celle-même du Christ – à moins que le Christ n'annexe cet homme à lui. Il le fait par l'Évangile et dans l'Église.

### la route et le terme

Saint Paul et l'épître aux Hébreux nous fournissent deux données très fermes : Israël était le peuple de l'appel, mais n'était pas arrivé au terme de sa route. Le temps de la « perfection » est accompli lorsque le Christ meurt sous Ponce-Pilate, et c'est lui le Royaume eschatologique, auquel sont incorporés les fidèles par la foi. Pour ceux-ci, les derniers temps sont venus (1 Cor. 10, 11), ils sont « du jour » (1 Thess. 5, 8). Sans doute eux aussi cheminent-ils encore, mais *vers un salut qu'ils possèdent* ; ils sont le corps et, *par leur propre tête*, ils émergent dans le siècle à venir : « Avec lui, il vous a fait asseoir aux cieux » (Eph. 2, 6).

Promis au salut, Israël le détenait déjà dans une certaine mesure, la promesse divine étant toujours le début d'une réalisation. Mais aucun des moyens de mise en route ne pouvait faire d'eux des chrétiens, n'étant que l'ombre du corps (Col. 2, 17 ; Hébr. 10, 1), la prophétie de la réalité finale <sup>30</sup>. La manne était « spirituelle » et le rocher aussi (1 Cor. 10, 3 s.). Mais ce « spirituel » était d'emprunt, d'ordre inférieur : « Vos pères ont mangé la manne et sont morts »

(Jean 6, 49) ; *pour déjà vivre d'éternité, il faut manger une manne qui est le corps du Christ, donné par l'Eglise.*

Ces moyens avaient leur consistance propre ; bien que dépendante du corps, l'ombre n'est pas le corps. Le Royaume n'était pas seulement au bout de ce chemin, mais aussi au-dessus ; sa venue est d'une incidence verticale, l'intervention divine est créatrice : Dieu engendre divinement son Fils en le ressuscitant pour nous dans la mort. L'eschatologie achève tout en un total dépassement.

Avant que saint Paul ne fût entré dans le Royaume (Col. 1, 13), « il y eut un homme envoyé par Dieu ». Parmi tous les hommes d'Ancien Testament, aucun ne fut plus grand que Jean-Baptiste. Mais de son vivant, le Royaume n'était pas encore inauguré. Jean avait beau être très saint et le plus grand, « le plus petit du Royaume est plus grand que lui » (Matt. 11), car plus grand que tout ce qui le précède est le Royaume.

### **pour tous, la rencontre du christ dans le mystère de la mort**

Si donc la question avait été posée à saint Paul : « Qu'est-ce que l'apôtre doit apporter aux hommes de bonne volonté? », au lieu de répondre : « Rien, sinon faire venir l'homme à lui-même », il aurait dit : « Tout, car le Christ est la totalité ». L'apôtre doit faire venir l'homme au Christ, vers et par qui déjà il était et en qui il sera enfin lui-même, au-delà de ce qu'il était. Telle avait été, pour saint Paul lui-même, l'expérience de la conversion au Christ. Quant aux conclusions de la théorie du christianisme anonyme, telles qu'elles sont énoncées au début de cet article, il semble bien qu'elles n'ont rien de commun avec la pensée de saint Paul.

L'affirmation du salut par l'Evangile ne rejette pas ces hommes hors du salut, dans l'incroyance. Mais au lieu de dire : « Ils possèdent déjà le salut », on dira avec le concile : ils y sont « ordonnés » (*Lumen gentium* 16), au lieu de dire qu'ils ont la foi, on dira avec le concile que « par des voies connues de lui, Dieu peut les amener à la foi » (*Ad gentes* 7)<sup>31</sup>.

Mais alors le problème initial reste ouvert : quelles sont ces voies? Ce problème, les premiers chrétiens se le posaient eux aussi : qu'étaient devenus leurs ancêtres morts avant le Christ? La réponse, ils ne pensaient pas la trouver hors de l'Evangile, mais dans une évangélisation par le Christ lui-même en sa mort. Deux textes de la première lettre de saint Pierre parlent d'une prédication « aux esprits prisonniers » (3, 18-20) et d'une « évangélisation des morts » (4, 6). Le sens de ces textes reste controversé, mais les premiers chrétiens avaient la conviction, exprimée en de multiples témoignages, que le Christ a rejoint, dans

la mort, les hommes d'autrefois et leur a offert le salut. Telle est, dépouillée des images qui la dramatisent, la portée théologique, simple, riche, de la foi primitive en « la descente aux enfers »<sup>82</sup>.

Pour les hommes d'aujourd'hui qui sont d'avant le Christ, le problème de leur ultime salut ne se résoudrait-il pas de même dans le mystère de la mort? celle du Christ et la leur? Il n'existe sans doute aucune raison qui exclue ces hommes de la rencontre du Christ en sa « descente aux enfers ».

Dans la mort glorifiante du Christ, la vérité de l'Incarnation – descente du Verbe dans les profondeurs humaines et exaltation de l'homme dans la totalité de Dieu – parvient à sa suprême et éternelle affirmation. Dans cet instant, le Christ s'étend aux deux pôles extrêmes de son mystère : il est totalement « sanctifié et envoyé » (Jean 10, 36), il est le salut en sa réalisation et il est celui qui vient aux hommes. Il est, dans sa mort glorifiante, le lieu du possible rassemblement de tous et de leur transformation filiale. Ce n'est jamais que dans sa mort que le Christ rencontre les hommes et dans le partage de sa mort. A travers le baptême et les eucharisties et toutes les activités de sa vie terrestre, le chrétien n'a pas d'autre rendez-vous avec lui que le partage de sa mort.

Mais au-delà de ces moyens de salut, le chrétien connaît une plénitude de partage avec le Christ, en laquelle les autres morts, réalisées dans le baptême, les eucharisties et les labours de la charité, viennent « s'accomplir » : la mort chrétienne, suprême sacrement du mourir-avec : « Si nous mourons avec », dit saint Paul, parlant de sa mort physique (2 Tim. 2, 11). Pourquoi la mort physique peut-elle avoir cette signification pour le chrétien, sinon parce que, dans sa mort glorifiante, le Christ est devenu l'*eschaton* de l'homme [voir p. 385], que tout homme est créé vers lui, qu'au terme de sa création, c'est-à-dire dans sa mort – s'il consent à cette action créatrice – il est rencontré par le Christ?...

### **le privilège chrétien / l'entrée dès cette vie dans la mort du christ**

L'évangélisation, sur terre, est cette venue du Christ en sa mort glorifiante s'introduisant déjà dans ce monde, l'anticipation de cette rencontre dernière dans la mort. Ceux qui dès maintenant croient, de vraie foi, à l'Évangile ne détiennent pas le monopole du salut final ; mais en eux l'*eschaton*, qui est le Christ en sa mort glorifiante, est présent à l'intérieur de l'histoire. Ils ont un privilège : celui de partager la mort du Christ dès cette vie, *de participer à la rédemption du monde, le privilège d'un salut déjà réalisé et le privilège de l'apporter aux autres.*

Au terme de ces réflexions, qu'il soit permis de revenir sur cette vérité trop souvent oubliée : le salut du Christ est l'*eschaton*, il n'est donc pas réalisé dès le début

de l'histoire. L'homme, créé dans et vers le Christ, peut, du fait de son être premier, être *vers* le salut mais pas encore *dans* le salut. Il n'y parvient qu'en atteignant le terme final. Or l'évangélisation est le moyen par lequel, déjà sur terre, l'homme entre en communion avec la réalité finale.

De plus qu'il soit permis de signaler une erreur de méthode trop fréquente : Les théologiens distinguent souvent par exclusion, alors que ce n'est jamais par exclusion que se distinguent les unes des autres les réalités du salut, mais par inclusion plus ou moins étroite, je veux dire par communion plus ou moins intense avec le centre, avec la réalité dernière. Quand on sait cela, que le Christ est l'*eschaton* de l'histoire et qu'il existe des degrés spécifiques de participation à lui, beaucoup de choses deviennent plus claires en christianisme, et d'abord qu'il existe une vraie histoire du salut et que les hommes peuvent être ordonnés au salut, sans encore être des chrétiens.

Strasbourg, François-Xavier Durrwell *cssr*

1 / Dans les derniers siècles, la théologie du « salut des infidèles » était acculée à une impasse. Son concept de la foi excluait, pour un non-évangélisé, la possibilité de croire. La foi était considérée en effet comme un assentiment aux vérités révélées ; elle supposait donc la prédication de l'Eglise ou, à son défaut, une révélation immédiate de ces vérités. Ainsi comprise, cette foi est explicite ou elle n'existe pas ; et puisque la foi est le lien d'appartenance à l'Eglise, on est ou bien de l'Eglise de cette foi explicite ou bien sans lien avec cette Eglise.

2 / In *Joh. Tract. XXVI*, c. VI, 4, P.L. 35, 1608.

3 / C'est le titre du livre de H. NYS, Paris 1966. L'auteur y fait le point de la recherche théologique contemporaine sur le salut des infidèles et fait sienne la théorie du christianisme anonyme. *Nous parlons de cette théorie telle qu'elle est exposée dans ce livre.*

4 / H. NYS, *op. cit.*, pp. 265-269.

5 / K. RAHNER, *Schriften zur Theologie*, t. VI, Einsiedeln 1965, pp. 487 et 550 s. L'Ecriture aussi dit que le converti reçoit un nom, mais qui est plus qu'une prise de conscience. Ce « nom nouveau » exprime l'être nouveau, celui du Christ (Apoc. 2, 17 ; 3, 12).

6 / H. NYS, *op. cit.*, pp. 267 s. - Ceci encore n'est pas réservé à l'Eglise, « la rencontre avec d'autres hommes ou le contact avec des institutions profanes ou religieuses peuvent avoir le même résultat » (p. 268, note).

7 / Dans la théologie du salut, même si la problématique est moderne, l'Ecriture doit être interrogée, le salut relevant du mystère de Dieu même. Sans doute le Seigneur ne cesse-t-il pas de se révéler à ses fidèles, mais il le fait à l'intérieur de la révélation première et unique. La théologie peut tracer des cercles plus larges que sa base de départ scripturaire, mais elle serait infidèle à sa loi, ne serait plus une théologie,

si elle ne se développait pas à partir du cercle premier, formé à l'origine autour du point de chute du Verbe dans l'histoire.

8 / On a souvent relevé que l'Ecriture tient peu de place dans la théorie du christianisme anonyme. Selon K. RAHNER (*Schriften*, t. VI, p. 553), le point de départ de la réflexion se trouve dans des principes théologiques courants et dans la situation réelle de l'humanité. Quand des preuves scripturaires sont utilisées, elles sont inopérantes, cf. H. KRUSE, *Die anonymen Christen exegetisch gesehen* dans *Münchener theologische Zeitschrift*, 18 (1967), pp. 2-29.

9 / Ce texte ne signifie pas que Dieu fit prendre à saint Paul conscience d'une présence déjà possédée du Christ, mais que Dieu lui révéla le Christ au cœur de lui-même, ou plus simplement que Dieu « lui révéla » le Christ. Cf. J. DUPONT, *Gnosis*, Louvain 1949, p. 198.

10 / C'est là une notion fondamentale, partout présente dans l'épître aux Hébreux.

11 / Parmi d'autres, O. CULLMANN (*Le Christ et le temps*, Neuchâtel 1947) a bien montré que le salut est ancré dans le temps.

12 / Il me semble que la théorie du christianisme anonyme ne tient pas compte de ce caractère eschatologique, essentiel au salut qui est dans le Christ. On peut être d'accord quand K. RAHNER écrit : l'homme accepte la Révélation quand il s'accepte lui-même, quand il remplit son devoir quotidien (cf. *Schriften*, t. VI, p. 549). Mais il ne s'agit alors ni de la révélation eschatologique, ni du salut eschatologique. Or le spécifique chrétien c'est l'eschatologique.

13 / Dans son être terrestre, le Christ lui-même n'était pas encore entré dans le Royaume. Il avait mené une existence selon la chair et pour autant il

appartenait encore au peuple de l'ancien Testament. A par ir de sa mort, il vit selon l'Esprit. A travers sa mort, il fut « sauvé » de la mort, « rendu parfait » (Hébr. 5, 7-9), par la gloire du Père (Rom. 6, 4), devenu « esprit vivifiant » (1 Cor. 15, 45), « justice et rédemption » (1 Cor. 1, 30). Le salut final fut réalisé à travers la mort, dans l'être jadis « charnel » du Christ. — Cette différence entre les deux modes d'être du Christ (et l'identification de l'Eglise au Christ dans sa mort et sa résurrection) constitue, semble-t-il, un argument décisif contre un nivellement de la situation religieuse d'avant et d'après la mort du Christ.

14 / Le verbe est au parfait, cette manifestation de la justice dépend donc d'un fait précis du passé : la mort du Christ.

15 / La grâce n'est pas déniée de ce fait à l'Ancien Testament, mais la grâce telle qu'elle est donnée dans le Christ après sa mort.

16 / Une pareille théologie n'a pas de réel fondement scripturaire. Quand l'Ecriture utilise l'image du rachat, elle ne dit pas que la grâce a été achetée, mais que les hommes ont été rachetés de la servitude. Comment l'ont-ils été? Quand, par sa mort, le Christ est entré dans la plénitude filiale, à laquelle les hommes ont maintenant accès dans leur communion au Christ.

17 / Cette notion non plus n'est pas biblique. La vie nouvelle n'est pas distribuée à la manière d'un objet ; les hommes la reçoivent par communion avec Dieu dans le Christ, en devenant les membres de son corps, les sarments de la vigne, en mangeant « le pain de vie ». Dieu ne distribue pas la force vivifiante de ce pain, il donne ce pain à manger. Or ceci s'accomplit dans la foi et le sacrement, à partir du « jour ».

18 / Cf. G. PHILIPS, *La grâce des justes de l'Ancien Testament* dans *Eph. theol. lov.* 23 (1947), pp. 521-556 ; 24 (1948), pp. 23-58 ; P. GRELOT, *Le sens chrétien de l'Ancien Testament*, Desclée 1962, pp. 159-164.

19 / Cf. IRÈNE, *Adv. Haer.* III, 24, l. P.G. 7, 966 ; *Sources chrét.* 34, pp. 399 s.

20 / Ces deux versets fournissent un élément de comparaison. Pour comprendre l'exacte vérité enseignée, il s'agit de déterminer le point de rencontre entre l'image et la vérité. Ce point est ici la servitude et le passage à la liberté. Cf. BERTRAM, *T.W.N.T.*, t. IV, p. 920. Un enfant n'est libéré des tuteurs et n'entre dans l'héritage qu'à l'âge de sa majorité. De même l'humanité, destinée à la liberté filiale, a dû attendre la plénitude des temps. La comparaison ne permet pas d'affirmer que déjà auparavant les hommes possédaient cette filiation et le droit à l'héritage. La suite (vv. 5, 7) le nie.

21 / « Etre enfant » a d'ordinaire chez saint Paul un sens péjoratif. Ici l'enfance désigne paradoxalement le temps de vétusté, avant la naissance filiale. Dire que selon *Romains* 9, 4 Israël possédait déjà cette filiation, c'est oublier « qu'entre la filiation adoptive du Nouveau Testament et la filiation théocratique de l'Ancien Testament, il y a un abîme ». F. PRAT, *La Théologie de saint Paul* 6, Paris 1923, t. II, p. 386 s.

22 / Hébr. 10, 19 dit que la voie d'accès au sanctuaire « a été inaugurée, récente et vivante, à travers le voile, c'est-à-dire sa chair ». Nous retrouvons ici l'affirmation que la communion au salut se fait à partir de quelqu'un et d'un point précis de l'histoire, que « les anciens ne bénéficiaient pas encore de la promesse... ne devant pas parvenir sans nous à la perfection » (Hébr. 11, 39 s.).

23 / Cf. P. VAN IMSCHOOT, *L'Esprit de Yahvé, principe de vie morale dans l'Ancien Testament* dans *Eph. theol. lov.* 16 (1939), p. 467.

24 / « Lex nova quae est ipse Spiritus Sanctus. » (« La loi nouvelle qui est l'Esprit Saint lui-même. ») S. THOMAS, *Com. in Rom.* 8, lect. 1. Ed. Vivès 1889, t. 20, p. 484.

25 / Si saint Paul ajoute aussitôt : « en lui (l'Évangile), la justice de Dieu se révèle », cette justice se révèle en justifiant (Rom. 3, 26) et non seulement en faisant prendre conscience d'une justice déjà possédée.

26 / Après avoir fait l'éloge de la foi des anciens, Hébr. 11, 39 dit qu'ils n'ont pas encore « bénéficié de la Promesse ».

27 / « Le juste vivra de la foi », avait dit l'Ancien Testament (Hab. 2, 4), annonçant que, dans les invasions chaldéennes, seul subsistera celui qui met sa foi en Dieu. Ces mêmes mots signifient chez saint Paul : seule l'adhésion à Dieu dans le Christ donne la justice de vie éternelle.

28 / Dire que la foi implicite ou le *votum* de la foi constitue déjà la foi chrétienne ne paraît pas logique dans une perspective d'histoire du salut. Dans une vision évolutionniste du monde, on ne comprend pas l'apparition d'une espèce nouvelle comme la manifestation d'un être déjà existant tel quel, occulte, dans l'espèce précédente ; l'évolution est censée de quelque manière créatrice. Dans l'histoire du salut, la nouveauté n'est pas la révélation d'un salut déjà ancien, mais réalisation divine à partir de réalités préparatoires.

29 / Si tout engagement en faveur de Dieu, explicite ou implicite, comporte un dépassement de soi, aucun (par exemple l'engagement pour la justice, pour la paix) n'exige un dépouillement aussi personnel que l'engagement total en faveur d'un autre.

30 / Une théologie qui se prononce pour une identité de la grâce dans l'Ancien Testament et dans le Nouveau Testament, introduit dans l'Ancien Testament un parallélisme de moyens de salut incapables (cf. Hébr.) de donner la vraie grâce chrétienne, et d'une action de Dieu, cachée, qui la donnerait quand même.

31 / L'interprétation de ces deux textes par les théologiens du christianisme anonyme est caractéristique d'un mode de penser : Quand le concile dit : « ils sont ordonnés au salut », cela signifierait : ils atteignent le salut (cf. K. RAHNER, *Das neue Bild der Kirche*, dans *Geist und Leben* 39 (1966), p. 11). Quand le concile dit que Dieu peut mener à la foi ceux qui n'ont pas pu entendre l'Évangile, cela signifierait que Dieu donne la foi dès maintenant, dans leur état d'ignorance (cf. *Schriften...*, t. VI, pp. 553 s. ; *La doctrine de Vatican II sur l'athéisme*, dans *Concilium*, n. 23, 1967, p. 17). Ce raisonnement suppose qu'à côté du salut dans sa réalisation et de la foi en sa plénitude, il n'y a que l'exclusion hors du salut et l'absence de foi. La distinction se fait par exclusion. Dès lors tout ce qui se situe dans l'ordre du salut se situe à un même niveau. Dans *Schriften...*, t. VI, p. 549, K. Rahner écrit : « C'est donc que la révélation formelle, explicite, dans le Christ, n'est pas une chose totalement étrangère, venant à nous du dehors, mais seulement l'expression de ce que déjà nous sommes par la grâce » (souligné par nous). La tradition scripturaire et patristique connaît une préparation dans la grâce par laquelle l'homme n'est plus étranger au Christ ni pourtant parvenu jusque « dans le Christ ».

32 / Cf. A. GRILLMEIER, *Lex. f. Th. u. K.*, t. V, p. 454.

## « SPIRAT »

### LE SOUFFLE QUI PORTE LOIN

On a dit que le deuxième concile du Vatican mettait fin à l'ère de la Contre-Réforme ; l'avenir le montrera, mais c'est à nous d'œuvrer en sorte que ce soit vraiment une ère nouvelle qui commence. Par crainte d'une fantaisie anarchique de fidèles « en prise directe » sur le Saint Esprit et d'un libéralisme tendant à se passer de toute organisation visible, l'Eglise avait renforcé ses structures de gouvernement, non sans risquer le juridisme et l'autoritarisme – ce qui n'a fait que l'éloigner davantage des séparés de la Réforme en même temps que du monde. Les charismes réels des Réformateurs n'ayant pas été assumés alors, c'est tout charisme qui est devenu matière à suspicion et tout le peuple chrétien sujet de la vigilance des clercs. La théologie s'est fixé d'autres objets d'étude que les charismes, et la prédication les laissa dans l'ombre. L'Esprit Saint, déjà si étranger aux héritiers du monde romain, matériellement pragmatiste, devint le « divin méconnu » d'un Occident qui, l'imaginant mal, élaborait plutôt des institutions fondées sur la personne du Verbe incarné en lequel consistait toute la théologie de beaucoup de chrétiens. On n'a pas oublié le Saint Esprit, on l'a toujours nommé et quotidiennement invoqué ; mais une pensée conceptuelle et statique s'accordait peu au dynamisme pneumatique du Souffle qui emporte le monde dans sa course providentielle.

Le progrès scientifique (mouvement de l'univers, sens de l'évolution), la philosophie de la relation et de la communication, l'ouverture aux expériences religieuses d'Extrême-Orient nous préparent à trouver des formulations adéquates au dynamisme de l'Esprit et à approfondir son mode d'action parmi nous. De son trésor, l'Eglise a à tirer de l'ancien et du nouveau.

Le tout-fait est plus facile que le sur-mesure (il vaut moins cher aussi) ; il n'est pas étonnant que dans « les missions », plutôt que de repenser la théologie de l'Esprit, on n'ait fait que transplanter parfois le vocabulaire déjà faible de la métropole, peu propre dans ces conditions à éveiller des harmoniques orthodoxes. En diverses langues parlées au Vietnam, chez catholiques et protestants, on a ainsi rendu *Esprit* par des expressions désignant habituellement : les esprits, les génies, les âmes – ce n'est pas une traduction, c'est un contresens ethnolinguistique. Pour les Jörai je pouvais aussi disposer de cette gamme, j'ai cherché

ailleurs et n'ai pas eu de peine à trouver la seule expression possible : *Jua*, qui a la même ambivocité que *Spiritus-Pneuma* : souffle-haleine et force-vie, donc non pas quelques substances (nécessairement plus ou moins matérielles, connotant multiplicité et localisation) mais le dynamisme même de la vie, selon le langage de la Révélation, peu à peu approfondi jusqu'à la Relation personnelle du Père et du Fils, de Dieu et du monde.

C'est en pensant *Esprit* en terme de *Jua* – toujours en contexte dynamique pour les Jōrai (qui aiment de tout leur *jua* comme nous disons de tout notre cœur) – que j'ai pu revivifier pour moi une notion trop conceptualisée et l'ouvrir à de nouveaux harmoniques à partir d'associations propres à l'héritage oriental. D'où les quelques notes qui suivent, de formulation originellement tout à fait traditionnelle, mais ranimée en mon cas au contact d'une culture humaine vivante, et enrichie de correspondances que seul un Jōrai chrétien pourrait exprimer convenablement, mais que je sens par des résonances éveillées en des néophytes.

### *1 | Petite histoire « pneumatique » de la Mission*

« Vous allez recevoir une force (*dynamis*), celle de l'Esprit Saint... Vous serez alors mes témoins » (Actes 1, 8). Vent et feu, les structures vétéro-testamentaires éclatent, l'empire méditerranéen est traversé d'un grand frisson ; la Mission commence. Il y a deux mille ans qu'elle étonne le monde, survit à ses persécuteurs, fait respirer l'Eglise – même si des « judéo-chrétiens » continuent à accaparer Dieu pour eux.

### **L'incessant débordement des structures hiérarchiques**

L'Esprit envoyé aux Apôtres porte ceux-ci aux nations, *ad gentes*. Les Douze représentent ici à la fois le collège responsable (structure de gouvernement « personnalisée » en Pierre, signe d'unité) et le type du peuple de Dieu dans sa totalité, dont chaque membre a une vocation de témoin (structure prophétique de l'apostolat). Paul, l'Apôtre par excellence, n'est pas au nombre des Douze, mais il est compris dans cette totalité ; il participe à la structure de gouvernement et à la structure prophétique. Ce n'est pas tant l'effet d'une indifférenciation de l'Eglise primitive que le signe de la liberté de l'Esprit. On ne peut manifester plus clairement (et plus existentiellement) que la Mission est une conjonction de forces (et non l'addition de grandeurs fixes – ici, un et un ne font pas deux) dont l'Esprit, source de toute *dynamis*, assure l'unité dans la complémentarité. Dès le départ, des charismes multiformes ordonnent chacun à une fonction prophétique (au moins au plan de l'être et des virtualités) et accompagnent la fonction hiérarchique de quelques-uns. En la totalité du peuple de Dieu

comme en sa hiérarchie (termes qui ne s'opposent pas), la mission de l'Eglise est épiphanie [manifestation] de l'action de l'Esprit qui répand les charismes et inspire les institutions au service d'un même témoignage.

Quand les hommes mettent une opposition où il n'y en a pas, par incapacité de penser dynamiquement une complexité vivante, ils majorent un élément de leur dichotomie au détriment de l'autre, selon leur convenance ; c'est la source de bien des erreurs et déviations. S'étonner que l'équilibre idéal ne soit pas réalisé serait oublier notre condition humaine et les limites de notre entendement (qui morcelle en Occident ou confond en Orient) ; mais une vraie réforme ne peut se faire que dans le sens de l'unité : l'efficacité de la Mission est liée à ce signe.

A la suite des Apôtres, les premiers évêques sont missionnaires, de simples chrétiens aussi (Frumentius en Ethiopie) ; les charismes, comme en tout temps, ne sont pas l'apanage du clergé, et il ne semble pas qu'on distingue alors un clergé missionnaire d'un clergé qui ne le serait pas. Vient le temps où la pastoration des fidèles absorbe nos évêques, en même temps le « monde habité » s'élargit ; plus le service des fidèles accapare le clergé ordinaire, plus nombreux apparaissent les infidèles. Le problème ne date pas d'aujourd'hui et le peuple chrétien a su le résoudre. Ne l'oublions pas : la mission de l'Eglise est l'œuvre de tout le peuple, que l'Esprit porte toujours plus loin. Conquistadors et marchands, avec des religieux dans leurs bagages, héroïques et brutaux selon les mœurs du temps mais non point rêveurs, se savaient appelés à témoigner de leur foi. L'impulsion missionnaire de ces christophores ambigus émanait de l'Esprit tout en débordant les structures hiérarchiques – qui s'adapteront ensuite pour l'organisation de nos « missions ». Et l'on verra plus tard ce même peuple chrétien, dynamique et inspiré, dans l'Action catholique, se porter, comme missionnaire de son milieu de travail, au-delà de la structure des paroisses et de la portée effective des visites pastorales. La Mission est un dynamisme irrésistible avant d'être une congrégation organisée. Les chrétiens de la Hiérarchie ne jalourent pas les chrétiens de la piétaille missionnaire et ne sauraient freiner leur élan, même s'ils se trouvent distancés par eux. Et c'est un fait que l'initiative de bien des missions ne vint pas des Ordinaires de chrétienté mais du peuple chrétien, notamment en ses religieux et parfois en ses princes.

Fruits de charismes au sein du peuple de Dieu, les religieux ont pris la relève des martyrs pour le témoignage de la vie consacrée, et du presbyterium diocésain pour la Mission au-delà (en fait, du moins, et sur une assez longue période). Le religieux, non seulement mendiant ou prêcheur mais également le contemporain, est fondamentalement ordonné à la Mission ; son charisme est d'ordre

1 / On notera que la soustraction de religieux à la juridiction épiscopale et leur rattachement au Saint Siège, ne sont pas sans lien avec la réservation à

ce seul Siège « apostolique » (pré-Vatican II) de la Mission universelle.

prophétique. Le contemplatif sert Dieu ; son témoignage n'est pas destiné à enjoliver son diocèse mais à être signe pour les hommes (surtout les plus loin du Christ) ; la dimension missionnaire n'a jamais fait défaut à la prière contemplative, mais la fidélité à l'Esprit demande enracinement original en terre de mission. Témoins de la *vita apostolica* [genre de vie des Apôtres], visant un absolu de vie chrétienne, les religieux sont, dans la ligne de tout baptisé, spécialement appelés au service missionnaire <sup>1</sup>.

Mais le peuple chrétien, que le permanent souffle de Pentecôte ne laisse pas en repos jusqu'à la fin du monde, ne saurait se suffire de la représentation de ses ambassadeurs religieux sur le terrain missionnaire ; il entend participer à la mission de l'Eglise (sa mission) en lui assurant un personnel séculier – d'où la naissance des instituts missionnaires de clercs séculiers (comme le Séminaire des Missions étrangères de Paris à l'origine duquel furent de simples chrétiens) ; l'église locale prend ainsi conscience de sa responsabilité missionnaire et l'assume concrètement. La voie est ouverte pour les instituts séculiers et les services de laïcité missionnaire – le dynamisme du peuple de Dieu anticipant, une fois de plus, sur les structures de gouvernement, qui ne devraient pas être gênées pour faire une place à ces énergies disponibles.

### **pyramide ou sphère d'ondes? les dangers d'une centralisation juridique**

Si les initiatives viennent souvent de la piétaille fidèle aux « marches » de l'Eglise, avec les apparences de phénomènes périphériques (voire tout à fait accidentels), la canonisation et l'ordination viennent du centre, garant d'orthodoxie, dont l'intervention est nécessaire en matière de licéité et de validité quand il s'agit d'un service proprement ministériel (cf. par exemple, les débuts de la Mission en Corée). Mais si l'on ne veut pas s'en tenir aux apparences, on tiendra l'activité missionnaire des chrétiens pour aussi centrale que la fonction de gouvernement, car elle manifeste une impulsion de l'Esprit qui opère en l'Eglise, aussi proche du missionnaire d'avant-poste que de l'évêque de Rome. En subordonnant unilatéralement l'action charismatique des uns à la direction des autres, en pure dépendance, on évacuerait le mystère de l'animation de l'Eglise.

C'était un risque du juridisme latin, affectionnant la voie hiérarchique ; réglémentant l'activité missionnaire en ces instances romaines d'où les laïcs (mineurs ou profanes?) étaient absents, il ne pouvait songer cependant à régenter la liberté de l'Esprit. On se faisait alors de l'Eglise une conception statique de type pyramidal définie par son sommet ; elle serait plutôt sphère d'ondes, dont l'Esprit, centre, est partout – ce qui est plus difficile à imaginer (mais pourquoi vouloir imaginer?) – prophétisme et gouvernement étant en relation de réciproque complémentarité au service des hommes. Pour le bon peuple chrétien (dont les

clercs font partie), est-ce que la Congrégation de la Propagande ne paraissait pas seule chargée des « missions », bonnes œuvres secondaires dirigées d'un bureau romain? On sait que, pour éviter une situation analogue, l'Action catholique s'est débattue et cherche encore une structure qui ne bride pas le charisme.

De fait *la Propagande* <sup>2</sup>, motivée pour une part par le besoin d'éviter la mainmise des princes sur les missions, et destinée à concrétiser auprès de Pierre la responsabilité missionnaire universelle du collège épiscopal, a été plus ou moins conduite à faire de la Mission « son » affaire, suppléant l'épiscopat et considérant les instituts missionnaires comme ses agents directs. Le Droit Canon, n'échappant pas à la difficulté humaine de résoudre une situation dialectique par tendance à la déséquilibrer en se portant tout d'un côté, a reconnu au seul Souverain Pontife la responsabilité de la Mission, exercée par la Propagande partageant les terres infidèles entre les instituts. Cette conception géométrique faisait peu de cas de l'homme non christianisé en des régions considérées comme chrétiennes ou qui le furent ; dans la logique de ses catégories juridiques, *in partibus infidelium Lutetiae Parisiorum* \* pourrait devenir le titre honorifique de quelque prélat sans siège ; mais aujourd'hui ce formalisme d'appellation paraîtrait pire qu'un anachronisme, une démission, car il s'agit bien plutôt d'envoyer un missionnaire à ces *partibus* ! Toujours est-il que la centralisation (sur une structure) fit porter toute la charge missionnaire par une tête de moins en moins capable d'une action aux dimensions de la planète, avec un personnel de plus en plus réduit.

### **un dynamisme pas encore pleinement libéré**

Nous pouvons être sûrs que l'Esprit ne laisse pas l'Eglise démunie et n'avons pas à lui rappeler, lui qui est la Mémoire de l'Eglise, que la Mission a besoin d'ouvriers ; mais, en en demandant l'envoi effectif, de travailler à ce qu'il se fasse. Sommes-nous aussi certains qu'il ne se trouverait aucun homme pour nous dire : « Je ne savais pas qu'il y avait du travail, personne ne m'a embauché »? A l'heure présente, le plus grave problème de la Mission semble être celui du personnel ; peut-être le posons-nous mal et le limitons-nous trop à la catégorie des clercs.

La période immédiatement pré-conciliaire peut être caractérisée par le malaise de ceux qui prenaient conscience. Entre l'épiscopat qui envoie (qui en fait n'est pas envoyant, sinon par sa « représentation » dans la Congrégation

<sup>2</sup> C'est ainsi qu'on désignait jusqu'ici, en bref, le ministère romain chargé de l'évangélisation des nations.

\* « Paris, au pays des infidèles. » Allusion à l'habitude ecclésiastique d'attribuer à titre fictif, à des évêques non en charge d'un diocèse, le siège d'un ancien évêché maintenant situé en terre païenne.

pour l'Évangélisation des nations) et l'épiscopat qui reçoit les missionnaires, entre un statut séculier indécis et le style para-religieux auquel ils tendent, les instituts de clercs séculiers sont assis entre deux chaises, risquant l'étouffement par repli sur eux-mêmes et souffrant déjà du tarissement des vocations. Les religieux voient leur charisme original mieux respecté, mais ils n'ont trouvé le moyen ni de faire naître une vie religieuse originale (et ce en raison de la rigidité de leurs constitutions) ni de former un clergé séculier d'élite (en raison d'une tendance naturelle à assurer leur recrutement). Dans cette conjoncture, un nouveau clergé d'appoint se fraie une voie : les Auxiliaires des missions (diocésains du diocèse d'arrivée) se sont organisés en institut, les *Fidei donum* (diocésains du diocèse de départ) sont en passe de le faire. L'épiscopat de Vatican II (qui se montrera ardent à se voter des pouvoirs qu'il avait déjà) aspire à une décentralisation notamment pour réaliser directement sa charge de la Mission universelle ; mais il faut un sens aigu de la complémentarité pour que le correctif à une monocéphalie jalouse ne consiste pas en une polycéphalie de même type. Le chef du diocèse, qui a ses écoles, son séminaire, ne voudra-t-il pas ses missionnaires, voire son territoire de mission (néo-colonialisme spirituel), de préférence dans les pays qui sa propre culture a marqués ?

Dès avant Vatican II, le peuple chrétien a donné de nouveaux signes de sa volonté de participer à la Mission plus directement que par le biais des Œuvres pontificales, plus personnellement que par des quêtes ; il l'a manifesté par ces initiatives que sont *Ad Lucem*, *Interservice* ; bien qu'absent du concile, il est en droit d'attendre que son dynamisme charismatique soit reconnu. Tout le monde chrétien parle de Mission, tous se veulent « missionnaires », mais les pauvres ne sont pas évangélisés. Cherchez le Saint Esprit dans tout cela ! Il me semble qu'il est partout, comme un grand Souffle sur un peu plus que des ossements, mais les pièces ne sont pas toutes à leur place et les jointures manquent de souplesse. Et il ne faut pas oublier (j'y reviendrai) que l'Esprit est aussi de l' « autre côté », comme attente en ces masses innombrables qui exigent de nous la hardiesse lucide d'une sortie pentecostale.

#### **pourtant, vatican II**

Je termine cette revue rapide sur une façade de fenêtres ouvertes par Vatican II.

« *Lumen gentium* » :

4. (*L'Esprit munit l'Eglise*) de dons divers, hiérarchiques et charismatiques, par lesquels il la dirige.

8. *L'organisme social de l'Eglise* est au service de l'Esprit du Christ, qui le vivifie, pour la croissance du corps.

12. *L'Esprit distribue* parmi les fidèles de tout ordre *des grâces spéciales les rendant aptes et prompts à se charger de diverses œuvres ou offices profitables à la rénovation de l'Eglise et au développement de sa construction...*

17. *A tout disciple du Christ incombe pour sa part la charge de répandre la foi.*

33. *L'apostolat des laïcs est la participation à la mission salutaire de l'Eglise ; à cet apostolat tous sont députés par le Seigneur, par le baptême et la confirmation... Tout laïc est témoin et instrument de la mission de l'Eglise.*

35. *Le Christ remplit sa fonction prophétique... non seulement par la Hiérarchie, mais aussi par les laïcs.*

« *Ad gentes* » :

4. *Le Saint Esprit munit l'Eglise des divers dons hiérarchique et charismatique.*

23. *L'Esprit Saint, partageant les charismes, inspire la vocation missionnaire et suscite des instituts.*

29. *Il n'est pas rare que l'action de l'Esprit prévienne l'action de ceux à qui il appartient de gouverner la vie de l'Eglise.*

## 2 / *Structure charismatique, structure hiérarchique*

Instruits par l'expérience et éclairés sur sa signification, nous sommes maintenant en mesure d'exercer une réflexion neuve sur le donné le plus traditionnel.

### **mission et institution**

La Mission est-elle institution officielle de l'Eglise organisant le salut des nations, ou bien est-elle charisme prophétique de tout le peuple de Dieu en expansion? Il n'y a plus de dilemme possible. La vérité est du côté de la synthèse. Toute minimisation d'une des forces composantes déséquilibre la construction de l'Esprit et soulève des problèmes insolubles ; il en fut de même pour les controverses sur l'être et la personne du Christ. L'exclusivisme en théologie conduit à l'hérésie.

Les églises qui se réclament de la Réforme connaissent des difficultés inextricables, en raison de leur phobie des structures visibles, pour manifester quelque lien

3 / On en a un exemple dans la façon dont les sept sacrements sont dits *institués* par le Christ. Par ailleurs, en forçant l'analogie de la « tête » et du « corps », on en vient à refuser toute initiative aux membres, ce dont un certain cléricisme s'est assez

bien accommodé, ne reconnaissant pas dans les charismes des fidèles un élément constitutif de l'Eglise – sans parler des femmes dont le statut dans ce contexte est celui des anciens Juifs, Arabes ou Jörai.

d'unité, signe pourtant d'authenticité évangélique. Quant à nous, il y a lieu de voir si nous ne risquons pas de majorer le cadre au détriment de la vie – ce qui est une autre façon d'opposer indûment la lettre et l'esprit.

Une christologie [réflexion théologique sur le Christ] étroitement conçue, en catégories juridiques chères aux latins, projetée sur une Eglise-corps social<sup>3</sup>, en vient à se nier elle-même en faisant un *centre* des structures de gouvernement – alors que l'Eglise n'est pas centrée statiquement sur une hiérarchie, mais dynamiquement sur le Christ, dont l'Esprit est centre pour chaque partie. C'est la signification du premier retour à Jérusalem du dernier successeur de Pierre. L'Eglise n'est centre dans le monde qu'autant qu'elle est signe du Christ, et non pour gouverner le monde mais pour le servir. La structure de l'Eglise n'est pas que hiérarchique (comme une quelconque société humaine) mais également charismatique, et l'Esprit souffle où il veut (cf. Jean 3, 8), inspirant et dirigeant l'Eglise et dans l'ordre des pasteurs et dans le corps des fidèles.

La mission d'évangéliser les nations, avons-nous vu, a été donnée aux Douze, comme types à la fois de la totalité du peuple de Dieu (les douze tribus) et de son gouvernement hiérarchique ; et il y a encore les soixante-douze disciples pour nous rappeler que la dynamique missionnaire n'est pas limitée par quelque chiffre officiel ; et il y a encore le cas de Paul, dont l'inspiration est évidente et dont la polyvalence échappe à toutes les catégories. Devant de tels inclassables, le systématicien ne devrait pas être gêné, mais rendu modeste face au Mystère, dont la réalité totale est bien au-delà de ces éléments que nous opposons trop aisément, oubliant que le but dernier de nos classifications est de retrouver une continuité dans le discontinu des phénomènes – et cette continuité nous la tenons justement dans le Souffle de l'Unique.

Pour qui n'est pas conditionné par des structures mentales soi-disant traditionnelles (au point de ne plus pouvoir observer objectivement), la vie se charge d'infirmier des conceptions trop bien réglées. Ainsi du but de la Mission – on le définit encore aujourd'hui de façon juridico-socio-historique, par l'établissement de l'église locale ; alors, celle-ci établie, la Mission prendrait fin et il n'y aurait plus qu'à enterrer les instituts qui se proposeraient ce but. En fait, au sein de groupes humains de plus en plus nombreux et étendus, l'Eglise sera longtemps présence d'un côté, germe de l'autre (et parfois à côté, en bordure, d'une église établie) ; auquel cas le but de l'Envoi ne peut être qu'un service gratuit de témoignage au cœur de ces groupes, sans autre mobile que l'Amour de Dieu pour eux, sans pouvoir envisager aucune structuration socio-pastorale. La mission d'évangélisation n'est pas au service de l'institution et n'est pas en soi ordonnée à la pastoration ; elle est d'un autre ordre, puisque action de *tout* le peuple chrétien et mise en œuvre de sa fonction prophétique (elle déborde de beaucoup les cadres qu'on lui assigne trop souvent).

Le principe de l'activité missionnaire n'est pas à chercher au niveau des juridictions, il est en l'Esprit, source permanente de vie et de croissance de l'Eglise et structurant sa mission (épiphane de la mission de l'Esprit) par des dons charismatiques et hiérarchiques en complémentarité vitale, en composition de forces produites par une même spiration. Le charisme prophétique est d'institution divine tout autant que le collège épiscopal.

### qu'est-ce qu'un charisme et quel est son rapport à la fonction hiérarchique dans l'église?

En 1967, on peut parler de « charisme » sans pédantisme, encore faut-il savoir de quoi l'on parle – ce pourrait être un de ces hellénismes au goût du jour (avec le « kérygme » et le « dialogue ») employés avec le peu de rigueur dont se satisferait un journaliste ; ce pourrait être une concession de vocabulaire, avec un rien de flatteur, à l'égard de ceux qui ne sont pas la Hiérarchie et que l'on croirait contenter par cette nouvelle distinction ecclésiastique (« Mon cher ami, vous avez un charisme, mais bornez-vous à faire ce que je vous prescris ! »).

Les charismes ne sont pas décernés par la Hiérarchie, ils ne sont pas davantage des privilèges pour élite ; sauf exceptions qui ont valeur de signe spécial, ils ne sont pas extraordinaires ni spectaculaires. Ce sont des dons (des « énergies ») de l'Esprit à tout fidèle, dons *ad extra* \*, inspirant la conduite de son existence chrétienne, dans un état de vie ou par une fonction propre, pour le service de tous <sup>4</sup>, en vue de l'édification et de la croissance de l'Eglise. « A chacun la manifestation de l'Esprit est donnée en vue du bien commun... Tout cela c'est le seul et même Esprit qui l'opère, distribuant ses dons à chacun en particulier comme il l'entend » (1 Cor. 12, 7, 11 ; cf. Eph. 4, 12 ; 1 Thess. 5, 19). C'est la « vocation » de chaque baptisé, appelé à réaliser son œuvre de participation personnelle dans

\* C'est-à-dire destinés à se traduire au-dehors.

4 / « Chacun selon la grâce reçue mettez-vous au service les uns des autres, comme de bons intendants d'une multiple grâce de Dieu » (1 Pierre 4, 10).

5 / « N'éteignez pas l'Esprit (...) mais vérifiez tout » (1 Thess. 5, 19).

6 / Pour une étude plus complète du charisme on pourra se reporter au *Vocabulaire de théologie biblique*, art. *charisme*, où il est dit notamment : « Les charismes ne sont point chose exceptionnelle... Toute la vie des chrétiens et tout le fonctionnement des institutions d'Eglise en dépendent entièrement. C'est par là que l'Esprit de Dieu gouverne le peuple nouveau sur lequel il a été répandu en abondance, donnant aux uns pouvoir et grâce pour accomplir leurs fonctions, aux autres pouvoir et grâce pour répondre à leur vocation propre et pour être utiles à la communauté (...). Dans l'Eglise, tout reste soumis à une hiérarchie de gouvernement qui est elle-même d'ordre charismatique » (col. 120-121).

7 / Charismes pas nécessairement antérieurs à l'ordi-

nation des ministres, de même que la vocation (comme perception personnelle) ne précède pas nécessairement l'« appel aux ordres ».

8 / Ainsi des charismatiques notoires – tel un Savonarole, pour ne prendre qu'un exemple illustre, et chaque époque en a connus – sont passés à côté de ce qui aurait pu les offrir à la vénération des fidèles. Un Christophe Colomb, convertisseur de peuples et marchand d'esclaves, en est une figure plus ambiguë encore ; dans l'optique apologétique des Bloy et Claudel, il devient un mythe.

9 / H. KÜNG dans *Concilium* n° 4, p. 57.

10 / Le charisme ainsi constitutif de la communauté n'est pas sans analogie avec le sacrement de confirmation constitutif d'un Peuple témoin : charisme prophétique et grâce de la confirmation relevant de la motion de l'Esprit, la communauté – Institut ou Eglise – étant du côté du signe, la cohésion servant la fonction de témoignage, qui lui-même travaille pour l'unité.

l'Eglise (en fonction de ses capacités et de sa situation), vocation que les Pasteurs ont à éprouver <sup>6</sup> en chaque sujet afin de lui donner sa « chance ». Le charisme est une individuation de la grâce multiforme de l'Esprit portant l'Eglise selon ses voies vers la plénitude de sa fin. Les charismes diversifient et ensemble ils concourent à l'unité – ce qui a des conséquences capitales pour la Mission, en toutes les situations humaines <sup>6</sup>.

La structure hiérarchique, système de fonctions au service de l'Eglise, s'accompagne de charismes <sup>7</sup> chez les membres de la Hiérarchie, en vue des fonctions à remplir. Cependant cette structure hiérarchique visible et la structure charismatique plus ou moins manifeste ne se recouvrent pas, pas plus que ne se recouvrent, sur un autre plan, l'activité sacramentaire effective de l'Eglise et l'action de l'Esprit dans le monde, ou encore la fonction sainte et la sainteté personnelle du ministre. Le charisme, comme don *ad extra*, n'est pas nécessairement lié à la justice (sainteté) intérieure du sujet ; il appelle cette sainteté mais n'en est pas le signe <sup>8</sup> – c'est ce qui fait dire à saint Paul : « Aspirez aux dons supérieurs » (1 Cor. 12, 31) et là-dessus il enchaîne son éloge de la charité. Un même Esprit est la source de tous ces dons (d'ordres différents) ordonnés à une même fin ; il importe autant de les distinguer sans confusion ni minimisation des uns relativement aux autres que d'aspirer à leur réunion, car le dynamisme efficace de l'Eglise ne peut être que la résultante de ces forces (manifestations particulières d'un pneumatisme principal). Pour mon propos, je retiens surtout la distinction (non pour opposer mais pour unir) entre l'institution structurante hiérarchique et le charisme prophétique de *tout* le peuple chrétien en soulignant qu'il est aussi structurant. « La structure charismatique de l'Eglise embrasse et déborde sa structure officielle <sup>9</sup>. »

### conséquences

#### **départiculariser, décléricaliser et défonctionnariser la mission**

Les grâces *ad intra* ordonnent chaque baptisé à réaliser son type de sainteté personnelle ; les charismes *ad extra* l'ordonnent à une action prophétique en vue de cette manifestation qu'est la Mission, œuvre de toute l'Eglise. L'œuvre de sanctification appartient à toute l'Eglise, certains se mettent en état de vie religieuse en signe pour leurs frères, sans que l'institution en épuise les modalités ; la mission d'évangélisation appartient à toute l'Eglise, certains s'y consacrent en des instituts qui en font leur office propre, sans que l'insertion en ce cadre structuré absorbe la totalité du charisme missionnaire. La Mission ne se définit pas par une situation déterminée ou par une structure extérieure, mais par une motion de l'Esprit. La liturgie n'est pas le tout du culte chrétien, le système sacramentaire n'est pas le tout de la sanctification, le collège épiscopal (structure hiérarchique) et les instituts (formes que peut prendre la structure charismatique <sup>10</sup>,

tel un dénominateur commun des charismes de leurs membres et un signe de cette option de base, bien avant d'être un moyen pour assurer un soutien spirituel) ne sont pas le tout de la Mission ; il y a un lien de dépendance certes, mais il faut aussi la réponse personnelle de l'homme, originale, inspirée par l'Esprit. Le mystère de l'Eglise se réalise et se manifeste dans cette complémentarité.

Dans une optique spirituelle (pneumatique) et globalisante, on doit pouvoir procéder à une réforme fructueuse parce que libératrice d'énergies, départicularisant « les missions » en les intégrant dans la Mission, les décléricalisant en en refaisant l'œuvre de tout le peuple chrétien (prophète par vocation), remettant en question des formes et procédés contingents (à commencer par le mode d'être auprès des non-chrétiens). Quelle distinction prétend-on établir entre un « apostolat » qui serait pour « laïcs » (terme dont on peut se demander s'il désigne bien des *chrétiens*) et des « missions » (tautologiquement dites « apostoliques ») pour... qui <sup>11</sup>? La fonction missionnaire du peuple de Dieu découle du sacerdoce, non pas ministériel-sacramentel, mais universel des baptisés, en vue du service sacré de l'Évangile auprès des nations <sup>12</sup>. On n'entre pas au service de l'institution « mission » pour s'y acquitter, en fonctionnaire, de devoirs bien délimités d'avance ; mais, poussé par l'Esprit (charisme authentifié par l'envoi hiérarchique), on se porte à d'autres hommes, sans savoir d'avance ce qu'on y fera exactement, révisant continuellement son attitude pour être ce témoin-*là* dont *ces* hommes ont besoin. Rigidité des catégories, formalisme verbal, encadrement jaloux, ne sont guère favorables à une grande impulsion missionnaire.

Le premier travail pour un renouveau de la Mission pourrait consister à former les chrétiens, afin que chacun reconnaisse sa vocation et se mette en état d'y répondre en offrant tous ses dons naturels, dûment développés, à l'influx de l'Esprit qui les élèvera dans un service ecclésial (souvent très ordinaire d'apparence, mais où chacun est irremplaçable). La prise de conscience de ces dons naturels, comme des préparations à l'actualisation du charisme, de la vocation en situation missionnaire, puis l'exercice de développement de ces germes, disposent éminemment à la conduite missionnaire à tenir devant les « préparations » des non-chrétiens (à chercher au niveau des puissances, des dispositions profondes, et non au plan superficiel de quelque rite ou coutume).

11 / S'il y a une distinction, l'emploi de synonymes n'en rend pas compte ; s'il n'y en a pas, le manque de rigueur du vocabulaire décentre la recherche. Le décret *Apostolicam actuositatem* (n° 2) définit l'*apostolat* des laïcs par leur participation à la *mission* du peuple de Dieu tout entier.

12 / Cf. Rom. 15, 16 – texte dont la portée semble trop limitée par l'application qui en est faite au n° 2 du décret *Presbyterorum ordinis*.

## la tâche hiérarchique / ordonner, coordonner sans concurrencer les structures mondaines

Quant au charisme hiérarchique, il est ordonné au service du peuple de Dieu, dans le respect de cette action de l'Esprit. L'activité missionnaire est soumise au gouvernement de l'ensemble des évêques qui en sont responsables collégialement, mais dépendance ne signifie pas servitude, gouverner n'est pas donner des ordres mais ordonner. La Hiérarchie n'est pas le seul instrument de l'Esprit pour la croissance de l'Eglise. La pauvreté de l'évêque consistera notamment (et il est rare qu'on souligne cet aspect) à reconnaître qu'il n'assume pas tout, qu'il n'a pas la propriété des charismes des fidèles, mais mendie leur complémentarité. Pour la coordination des structures charismatique et hiérarchique un organisme est tout désigné : c'est la Congrégation de la Propagande rénovée, organe de gouvernement et de recherche, collectant les efforts et transmettant l'impulsion de l'Esprit, dont il figurera l'opération multiforme et créatrice en élaborant la synthèse de dons divers pour un même service.

A chacun de ces niveaux, il importe d'avoir clairement en vue (surtout quand une décision est à prendre) la structure pneumatique de l'Eglise (qui doit être épiphanie d'un mystère d'amour) – ce qui n'est pas à entendre d'une structure particulière, ou d'une superstructure, ou de quelque qualification gratuite de l'Eglise, mais de la dimension spirituelle de toute la structure ecclésiale. L'Eglise n'a pas à instituer une société hétérogène à la société des hommes qui l'entourent ; les gestes des hommes sont ses gestes, leur langue, sa langue. Elle est, dans ce monde, le *dedans* illuminé par la foi ; elle ne saurait cependant se dispenser de l'extérioriser, se passer de signes – mais ce sont justement des signes, non des phénomènes concurrents de ceux du monde – ses structures visibles ne peuvent donc être que des symboles, la réalité signifiée étant l'impulsion de l'Esprit, structurante pour la vie, la croissance et l'unité.

### 3 | Dynamique de la grâce | La mission de l'Esprit

Des Jörai catéchumènes, interrogés sur la signification du rite dit « baiser de paix » qu'ils voyaient pour la première fois, répondirent les uns : « C'est signe de cohésion intime, d'amour réciproque » – les autres : « C'est signe de la tradition qui passe des uns aux autres ». Il me semble que cela décrit exhaustivement la mission de l'Esprit (en Jörai : « souffle-force ») : Souffle d'amour qui se transmet de proche en proche jusqu'au plus loin – un Souffle qui peut nous porter beaucoup plus loin que le point où nous sommes parvenus, en approfondissement personnel et en extension universelle. Par ailleurs, cet exemple figure le développement des sens divins reflétés par les diverses cultures (je n'avais pas pensé à l'aspect transmission-tradition dans ce contexte paix-œuvre d'amour introduisant à la communion).

## de Jésus jusqu'à nous : la mission toujours actuelle de l'esprit

*Spiritus*

*unxit me evangelizare...*

*misit me praedicare (Luc 4, 18)*

*L'Esprit*

*m'a oint pour évangéliser...*

*il m'a envoyé annoncer...*

Jésus situe nettement sa mission comme issue de l'Esprit et de caractère prophétique ; il est fait Christ (*unxit*) pour cela – tout baptisé-confirmé est fait christ pour cela, pour être porté par l'Esprit jusqu'au bout du témoignage (il n'est pas question, on le voit, d'implanter des structures, des institutions structurées, mais d'abord de suivre l'impulsion d'un Esprit structurant). Une lecture de l'Évangile dans cette perspective pneumatique (et nous y sommes invités justement par la première intervention publique de Jésus dont la première parole <sup>13</sup> est « Spiritus ») manifeste, dans les dits et gestes du Messie, une étonnante unité de signification que la formule « aide-mémoire » des péripécies \* pourrait voiler. La théologie de la Mission est une réflexion sur la continuité de l'impulsion, réflexion toujours renouvelée afin d'en retenir et transmettre les notes essentielles, dégagées de conceptions hétérogènes ou de pratiques aberrantes ; c'est ce qu'on appelle le « retour aux sources » (ou mieux à la Source – *Fons vivus, ignis, caritas* <sup>14</sup>), bien autrement réformateur et efficace que les improvisations pressées et les initiatives prétentieuses des nouveaux protestants, et seul authentique.

Jésus est venu inaugurer l'épiphanie charnelle (*in carne*) de la mission de l'Esprit qui renouvelle la face de la terre et rassemble les dispersés (les ossements des nations). Jésus est venu ainsi *en' tē dunamei tou pneumatōs* <sup>15</sup>, dans la dynamique du Souffle, porter le Message-qui-sonne-bien <sup>16</sup> aux pauvres – c'est-à-dire à ceux qui sont dans le besoin de Dieu. En son corps qu'est l'Église, il continue de manifester la même mission créatrice de l'Esprit qui souffle sur toute la terre, mouvant le monde vers sa fin providentielle. L'Église, dont la Mission est l'existence même, est le signe du monde rené (recréé) pour ce monde présent à faire renaître. Elle l'est par les chrétiens qui constituent la *relation* vivante de l'un à l'autre et portent l'un au cœur de l'autre.

13 / Pour qui cherche dans l'Évangile, non une chronologie (au sens des critiques historicistes de l'École allemande), mais plutôt une séméiologie [science du sens], il n'importe pas que Matthieu et Marc rapportent d'autres paroles initiales ; la composition de Luc est intentionnelle, non comme idée personnelle d'un auteur, mais comme sens de l'Esprit, conservé et transmis par l'Esprit, reflété dans le plan de Luc.

14 / « Source vive, feu, charité ».

15 / Luc 4, 14 – Si une traduction comme : « avec la puissance de l'Esprit » dit quelque chose aux hommes de 1967, ce pourrait être dans le sens d'un « cerveau puissant » (par opposition à la force musculaire). Comme toute traduction est minimisante !

16 / « Eu-angile » en eu-phonie – l'aspect *heureux* du message est lié à la qualité de sa forme ; comment

faire croire à une bonne nouvelle si elle est inaudible et impossible à mémoriser ? Les évangiles que l'on traduit pour tous les hommes doivent être coulants comme de l'eau vive, non sirupeux ou grumeleux.

17 / Cf. H. Urs von BALTHASAR : « Origène, en parlant de ce signe (l'Écriture symbole de la Parole) n'a pas avant tout en vue le livre matériel, mais ce monde de sens divins et mystérieux, cette seconde création qui, dans le cœur des fidèles, dans les travaux des docteurs et surtout dans la prédication de l'Église, ne cesse d'avoir une vie féconde » (*Parole et mystère chez Origène*, Cerf, Paris 1957, p. 55).

18 / « Envoyés par l'Esprit Saint », Actes 13, 4 ; cf. 16, 6-8 : *Vetati a Spiritu Sancto... non permisit Spiritus Jesu.*

\* Péripécie = passage que l'on découpe dans le texte scripturaire.

L'Esprit, source d'énergie du monde en création, source de lumière intérieure en tout homme, force d'amour qui tend à unir, est le moteur de la Tradition (mémoire de l'Eglise) ; dans la transmission, il est la force. La formule *Revelatio fuit cum apostolis completa* (décret *Lamentabili*) qu'on a pétrifiée, avec beaucoup de soin et un peu de naïveté, en : « la Révélation est close avec la mort du dernier Apôtre », peut être entendue de façon tout à fait inexacte. En Jésus Christ, Dieu nous a tout dit ; la mention des Apôtres (qui n'y ont rien ajouté) peut viser la mise par écrit de la Parole révélée ; c'est l'ère d'inspiration scripturaire qui est close : la Bible est complète avec les Apôtres. Mais il ne saurait être question de mettre un terme à l'activité de l'Esprit (et donc à l'inspiration pneumatique) qui assure la continuité entre Jésus et l'Eglise (pas seulement apostolique) rappelant les dits et gestes de Jésus (cf. Jean 14, 26) et ouvrant l'intelligence du sens<sup>17</sup>, pour tout chrétien jusqu'à la fin des temps, éclairant la recherche théologique, invitant à l'approfondissement et inspirant le magistère dans son interprétation officielle. Tout fidèle entendant la Parole dans l'Eglise peut en recevoir une illumination actuelle et nouvelle. Quand je médite sur le *Spiritus unxit me* pour en tirer une énergie nouvelle, je peux dire que Dieu me révèle la mission de l'Esprit. La parole de Dieu est vivante et son esprit éclaire, in-spire, tous ceux qui la reçoivent comme l'enfant reçoit le Royaume. Avec Jésus, l'humanité est entrée dans les derniers temps, mais ce n'est pas encore la fin des temps, et jusque-là l'Esprit est à l'œuvre.

#### **l'esprit saint aux deux bouts de la mission**

Je vais même plus loin : quand je traduis *Pneuma* par *Jua*, je ne l'ai pas trouvé tout seul – les Jörai non plus ; mettons que j'aie été « bien inspiré » (comme le langage courant dit fort justement) pour reconnaître une préparation évangélique dans une réserve de sens dépassant l'entendement même des Jörai. L'Esprit fait résonner en moi les paroles de Jésus et m'en donne l'intelligence par le courant de la Tradition. Il me donne aussi d'entendre – en relation de signification – des correspondances, chez les païens jörai, qui doivent jouer comme les mots-agrafes du discours pour enchaîner, sur des concepts mémorisés (et la conception de l'univers qu'ils sous-tendent), le sens nouveau des hommes nouveaux. La traduction du message révélé dans les langues des nations, moyennant reconnaissance par la Hiérarchie, est, en raison des harmoniques qui l'accompagnent en chacune de ces cultures, enrichissement du trésor ecclésial, par l'opération de l'Esprit qui crée en chaque peuple un style original d'être chrétien.

Le même Esprit meut les Apôtres, *missi a Spiritu Sancto*<sup>18</sup>, agit en le missionnaire (qui connaît le Message par Révélation, réfléchit sur sa connaissance et le porte *ad gentes*), et en les peuples qu'il prépare – peuples qui ont une primo-connaissance, un désir de lumière sur le sens de leur vie et la capacité d'accueillir le Message comme réponse. L'Esprit Saint, « qui appelle tous les hommes au

Christ par *les semences du Verbe et la prédication de l'Évangile* » (*Ad gentes* 15), est aux deux bouts de la Mission. Le missionnaire qui se croirait médiateur serait écran ; c'est l'Esprit, Paraclet, révélateur du Sens, qui porte l'un vers l'autre le païen et le missionnaire qui, lui, n'est que signe d'un Signe. La conversion se présente alors comme mouvement résultant de deux forces : la liberté de l'Esprit et la liberté de l'homme, conclusion d'un admirable suspense entre le respect d'un Dieu qui attend, la faiblesse d'un messager que son message dépasse, une existence humaine qui va être bouleversée.

## la mission comme révélation de l'universelle activité de l'esprit

Nous participons à la mission de l'Esprit pour opérer une reconnaissance. Nous avons à re-connaître, à connaître une fois de plus, Jésus Christ en ces peuples de la nuit, signes du Patient, pour qu'eux reconnaissent en nous le signe du Sauveur de leur vie.

Une christologie juridique (et c'est le danger de toute christologie latine) fait de la grâce une présence du Christ dans les chrétiens – membres du corps social de l'Église hors desquels il n'y aurait pas de sauvé<sup>19</sup> – ce qui rend inexplicable la conversion (qui est grâce) et, plus loin, entretient une fausse opposition entre l'Église et le monde. L'activité de l'Esprit créateur est première et universelle ; l'incarnation du Verbe en l'humanité est son œuvre<sup>20</sup>, son œuvre aussi la Résurrection et la re-création du monde renouvelé. La médiation du Christ, universelle et nécessaire, s'inscrit dans une économie qui comporte notamment des préparations au niveau des virtualités de l'*image*. L'Esprit tend à mener celle-ci à la ressemblance, opération qui ne nécessite pas la connaissance explicite par le sujet de la médiation du Christ (pourtant effective même en ce cas).

19 / Je n'invente pas, cette conception est répandue – c'est un fait d'observation – et cette présence est parfois conçue comme quelque ornementation des âmes des baptisés.

20 / Cf. H. de LUBAC : « La naissance éternelle de Dieu dans le fond de l'âme (...) est autre chose que la naissance du Christ dans l'âme chrétienne » (*Exégèse médiévale*, t. IV, Aubier, Paris 1964, p. 510) – certes, mais l'une et l'autre ne sont-elles pas œuvre de l'Esprit et ordonnées finalement à la christification, l'image ne pouvant être conduite à la ressemblance que par identification au Christ, seule vraie Image (*Imago Dei*) ?

21 / Cf. K. RAHNER : « Les Apôtres ne transmettent pas seulement à leurs successeurs des énoncés relatifs à leur expérience, mais leur Esprit, l'Esprit Saint de Dieu (...) Esprit et Parole constituent à eux deux la permanente et féconde possibilité d'une expérience qui sera fondamentalement la même que celle des Apôtres, bien qu'elle doive absolument s'appuyer sur la leur (...) et la prolonger (...). Ce que cette succession apostolique, au sens plénier et total du terme, transmet à l'Église post-apostolique du point

de vue de la connaissance de foi, ce n'est pas seulement une certaine collection d'énoncés, mais précisément l'expérience vivante, l'Esprit Saint... » (*Le problème du développement dogmatique, Ecrits théologiques*, t. IV, Desclée de Br. 1966, pp. 129-130).

22 / J'entends là plus qu'une simple image, un symbole du double aspect masculin/féminin de l'opération missionnaire et, par là, de la conduite et de la psychologie du missionnaire – la génération spirituelle se situant au-delà (mais dans la ligne de leur signification) de la division des fonctions reproductrices des vivants et, en notre économie du signe, se réalisant à partir des dispositions liées à ces fonctions (signe de l'engendrement par l'Esprit, comme le mariage est signe de l'union du Christ et de l'Église).

23 / Ce qui permettrait d'appliquer notre réflexion également à l'irreligion, malgré tout phénomène religieux, même quand elle ne s'accompagne pas d'un succédané de culte (du travail, du surhomme), même sous sa forme limite d'indifférence totale – qui va d'ailleurs rarement jusqu'à l'indifférence devant la mort, lequel cas connote une prise de position qui transcende une conduite purement naturelle.

On ne peut séparer l'un de l'autre, d'une part le Verbe avec ses germes disséminés (*logoi spermatikoi*) et d'autre part l'Esprit avec la grâce d'attente et l'amour de Dieu pour tel homme, qui a précédé le missionnaire. La Mission ne consiste pas seulement à dire une parole à des hommes qui ne l'ont pas encore entendue, à transmettre des formules révélées et des traditions, mais à communiquer un esprit <sup>21</sup> – et c'est parce qu'on s'est trop limité au premier aspect qu'on ne pense souvent qu'à instruire, faire répéter, demander un savoir et s'en contenter pour baptiser, oubliant pratiquement l'Esprit qui informe la vie ; la phénoménologie du schéma catéchisme-catéchèse-catéchistes le montre bien.

On parle aujourd'hui de ne pas seulement donner, mais de recevoir des peuples qu'on évangélise, et on situe tout de suite cela sur le plan du dialogue. A ce niveau, l'ethnographe peut apprendre beaucoup, le chrétien fort peu (sinon peut-être à se remettre en question lui-même comme chrétien). Cet échange est tout transformé si on situe l'activité missionnaire sur le cheminement de l'Esprit : j'ai à faire apprendre, et à apprendre avec l'autre, non seulement des dits mais un esprit, une expérience, une relation vécue (on suppose que le missionnaire a l'expérience personnelle et réfléchie de sa relation à Dieu) ; et c'est le même Esprit qui inspire ce qu'il y a d'authentique dans mon expérience et dans la sienne. L'activité missionnaire est manifestation de cette activité de l'Esprit dans le monde, des énergies divines (actives ou latentes), des inspirations et des préparations.

On aura ainsi une vue moins juridique de l' « implantation » de l'Eglise, tenant compte des situations, qui existent, plus que de structures et d'institutions, qui viennent après. La parole de Dieu, traduite en telle langue, n'est pas une importation de néologismes, mais consiste en mots et formules de cette langue prédisposés à exprimer le message grâce à ces réserves de sens permettant associations nouvelles et signification transformée. Le sens religieux des hommes (comme un vocabulaire) et les forces de cohésion de leur communauté (comme une syntaxe), contiennent des germes d'une église locale, dont le Souffle divin entretient la vie cachée et qu'il féconde, le moment venu, comme le vent qui porte le pollen et la pluie <sup>22</sup> – ce qui nous met bien loin d'une implantation, terme qui pourrait faire oublier que l'origine du processus est, non pas une métropole envoyant des missionnaires-colons, mais l'Esprit, déjà et partout à l'œuvre, qui intercède et pour les fils de la création et pour les fils de la re-création qui sont encore sous le régime de l'espérance (cf. Rom. 8, 22-26).

### **l'esprit et les religions**

On pourra encore tirer de là une réflexion renouvelée sur la place des religions non chrétiennes dans l'économie du salut. On sait que, dans le décret *Nostra aetate*, l'Eglise se pose seulement le problème de son *attitude* à l'égard des

religions non chrétiennes ; sa visée est pastorale et disciplinaire, elle suppose une doctrine... qu'il reste à dégager du trésor de la Tradition et à développer en fonction de ce que nous savons de ces religions et de leur physionomie aujourd'hui. On peut simplement regretter que le décret ne nomme pas une fois le Principe de solution de notre problème doctrinal : le Saint Esprit.

Je ne fais ici qu'indiquer dans quel sens pourrait s'engager la recherche. Et d'abord celle-ci réclame la liberté de la pensée en face des antiques anathèmes comme des modernes enthousiasmes pour tout ce qui n'est pas chrétien. En se rappelant que l'économie du salut est disposition divine de création-rédemption dans le Christ et que, dans notre « économie d'incarnation », cette disposition est actualisée dans le milieu ecclésial visible, on pourrait ramener le problème à celui de la situation des religions non chrétiennes par rapport au christianisme. Or, c'est justement cette voie que je voudrais éviter (quitte à la retrouver ensuite au niveau des conséquences) ; elle correspond, au moins implicitement, à la position classique en cette matière et ne s'est guère révélée fructueuse. Un problème vital, actuel, complexe et mouvant (les « religions » ne sont pas des données fixes), ne se pose bien qu'en termes dynamiques ; au lieu de chercher une relation de type juridique entre des abstractions, on serait mieux inspiré en faisant appel au « pneumatisme » de la grâce qui dépasse les catégories univoques et nous rapproche du Mystère (donc de la plus grande Réalité) par l'échelle des signes et symboles.

La question se poserait alors de savoir si les religions, comme institutions, peuvent être dites moyens de salut, au moins comme préparations, essais, ou bien si elles sont à envisager comme phénomènes <sup>23</sup> complexes et ambigus fournissant seulement des signes : signes d'une capacité de l'esprit de l'homme et de l'offre de l'Esprit de Dieu qui remplit tout, signes d'un potentiel spirituel, partiellement actualisé, à travers lequel l'Esprit fait signe, et aux hommes de ces religions et au messager de la bonne nouvelle du salut en Jésus Christ, qu'il est à l'œuvre en vue d'une « reconnaissance » amenant une (re)conversion radicale de leur relation à Dieu.

Le chrétien sait du moins que l'Esprit Saint est déjà au plus près des plus loin. Il s'agit de l'y suivre, ou mieux de le laisser nous emporter, sans trop savoir où cela nous conduira, sinon que ce sera au-delà de toute borne prévue, car l'amour n'a pas de mesure.

*Vietnam, Jacques Dournes*

## LA PRIÈRE AFRICAINE

L'une des principales conclusions du Colloque organisé à l'occasion du Festival mondial des Arts nègres (Dakar, avril 1966) aura été cette constatation : l'art nègre est un art populaire et sacré, populaire parce que sacré. Il est l'expression d'une foi vécue au monde spirituel. L'âme africaine a exprimé par ses arts et par son humanisme tout un univers religieux. De cet univers, nous ne retiendrons que la prière, telle qu'on pouvait la retrouver au Musée dynamique, dans ses sources, ses expressions et ses fruits.

### *1 | Les sources de la prière africaine*

#### **le drame de la condition humaine**

La prière de l'homme africain va se présenter comme un drame à l'intérieur d'une lutte. Ce drame est au niveau de la condition humaine, autour de l'homme et dans l'homme. La plupart des objets sacrés présentés au Musée dynamique étaient des objets protecteurs dans cette lutte dont la vie est l'enjeu. Il y a des esprits bons et des esprits mauvais, des hommes bons et, dans le monde animal ou végétal, des alliés ou des adversaires. Surtout, il y a « la mauvaise bouche » qui rôde, l'homme aux desseins mauvais, celui qui peut tuer l'âme et qui est appelé improprement le sorcier. C'est pourquoi il faut se protéger de ces dangers, surtout dans les cycles de recommencements, où l'on est particulièrement vulnérable : début de chaque lune, particulièrement pour ce qui a trait à la fécondité humaine ou animale ; jour qui se lève sur l'inconnu ; soir qui tombe avec les ténèbres.

*Yasam i mbégoh bil*, dit le circoncis sérèr avant de se coucher : « Puisse-t-on nous enfermer dans une pierre ». Les pierres sacrées présentées au Festival signifient la protection idéale. Une pierre n'a pas d'ouverture par où puisse pénétrer l'adversaire. Une prière du soir des « circoncis » pendant l'initiation nous donne une idée de cette inquiétude du possible :

*Eh ! Eh ! Le sorcier de N'Gékoh !  
Qu'il soit homme, qu'il soit femme,  
lui qui vient rôder ici,  
enroulé de ses intestins  
et de son estomac, comme d'un pagne !  
Hommes libres de N'Gékoh !  
Je m'enferme dans le M'Bos  
Eh ! Ancêtre Guké !  
Eh ! Ancêtre Baro !*

Le *M'Bos* symbolique est un arbre au bois très dur que l'adversaire ne pourra entamer.

L'adversaire peut être aussi à l'intérieur de soi. Le mal peut avoir prise sur nous, sans qu'on en prenne conscience, du moins au début. C'est pour se protéger que toute une série de tabous, d'interdits, d'allergies totémiques pourrait-on dire, ont été proposés aux animistes afin d'enlever toute prise à l'adversaire.

Cette notion de lutte, d'angoisse et de dangers courus par l'homme, est évoquée par des symboles protecteurs. Veillant sur la fécondité et la maternité, le Festival présentait le grand Kalao, aigle d'Afrique dont le bec long et courbe protège un ventre gravide. Un haut de masque voltaïque représente huit becs de Kalao superposés, probablement les huit ancêtres mythiques qui protègent leur progéniture. Les Baga de Guinée conduisent leur femme devant Nimba, déesse de la fécondité, dont le masque mesure deux mètres de hauteur. Pour protéger les vivres, les Dogons ferment leur grenier avec une serrure présentée à Dakar : elle est surmontée du couple ancestral et cinq rectangles y sont gravés. Ils représentent les cinq premiers champs de culture de l'humanité protégés par les ancêtres qui les ferment. Actuellement, de petits trous au bord des champs, et creusés en terre, sont appelés *a Bégah* la porte. On ne pense qu'à se protéger.

### le cri vers dieu

*Le cri de Ona.* Une grande composition d'une peintre nigérien, Uche Okéké, a reçu ce titre. Elle présente, sur un fond rouge agité de tourbillons, de vagues et de remous, des arborescences noires qui s'élèvent en une forêt, une forêt d'hommes noirs, divisés, déchirés, avec au centre cette coulée rouge, couleur de sang. C'est bien un cri. Il résume tout le drame de la condition humaine, ressenti semble-t-il avec intensité par l'Africain traditionnel. Ce cri est en réalité un cri vers Dieu. L'angoisse déclenche l'appel à la toute-puissance du Dieu suprême. Telle est la seconde source de la prière africaine, l'élan de l'homme vers Dieu qui le sauvera. C'est une prière qui rejoint la prière de tous les hommes. Elle s'adresse à Dieu et non pas, comme on le dit parfois, à des esprits intermédiaires? Sans doute ces esprits sont évoqués, mais Dieu est très souvent nommé ainsi que nous le montrerons plus loin en citant quelques prières. Et même s'il n'est pas nommé, il est au cœur de toute prière et de tout sacrifice, comme de toute technique religieuse. Il faut avoir vécu au milieu des païens pour savoir à quel point le païen est l'homme de la religion et de la prière à Dieu.

### le désir de devenir l'homme idéal / l'ascension spirituelle

Le P. Tempels appelait cela la Force vitale. Le P. Mveng, jésuite camerounais, qui fut avec Alioune Diop la cheville ouvrière du Festival de Dakar, l'appelle la Vie. Le professeur Zahan a parlé de l'homme idéal à propos des sociétés d'initiation Bambara et de leurs masques exposés au Musée dynamique. Ce désir de vie et de devenir l'homme idéal, ce besoin de promotion pour celui qui a dépassé l'angoisse et qui progresse dans la connaissance et la sagesse est aussi une source de la prière africaine. Comme le château de Thérèse d'Avila, la sagesse animiste a beaucoup de demeures. Les Bambara en comptent six. Les masques sont nombreux mais on ne peut les confondre car chacun

d'eux est le support d'une spiritualité particulière et possède sa propre signification religieuse.

Ainsi, le drame de la condition humaine, le cri que ce drame oblige l'homme à pousser vers Dieu et le désir légitime de son ascension spirituelle, telles semblent être les sources principales de la prière africaine vue du côté des hommes. Car, vue du côté de Dieu, nous savons bien que cette prière est déjà en réalité une réponse.

## 2 | *Les expressions de la prière africaine*

### **parole à dieu**

A l'occasion du Festival, des prières « animistes » ont été rassemblées. J'ai personnellement présenté dix prières à cette occasion. Le P. Mveng a également présenté, dans son livre *L'art d'Afrique Noire*, publié à l'occasion du Festival, trente-quatre textes de prières ou d'invocations. A titre de documentation, nous présentons trois prières sérères.

#### *prière pour la route*

<i>Vata dun !</i>	<i>Du lever du soleil clair</i>
<i>Muda dun !</i>	<i>au couchant clair</i>
<i>Dun a dyof !</i>	<i>ta clarté me conduit droit !</i>

Il s'agit d'une prière secrète et pratiquement inconnue du public, mais prière magique. Elle était enseignée aux jeunes gens qui partaient pour un long voyage plein de périls. A celui qui la récitait au lever et au coucher du soleil, rien de grave ne pouvait arriver. Cette prière est une des plus anciennes et remonterait à l'époque que l'on appelle celle des adorateurs du soleil. En fait, la lumière éclatante du disque solaire est l'épiphanie du Maître du monde céleste.

#### *prière du soir*

<i>Dapam lang</i>	<i>J'étends la Terre</i>
<i>Huloham a Rôg</i>	<i>Je m'enveloppe de Dieu</i>
<i>To hakandam bil mangandu</i>	<i>J'appuie ma tête sur la « grande pierre »</i>

L'orant intègre à sa prière les trois gestes de celui qui se couche : étendre une natte, s'envelopper chaudement dans un pagne et poser sa tête sur un oreiller. C'est la terre-mère qui est étendue sous le priant, contact vivifiant, noces de l'homme et de la terre. C'est Dieu qui sert de pagne, chaud et protecteur. L'oreiller est magique. C'est la grande pierre tombée du ciel. Aucun sorcier ne peut la pénétrer. Cette prière est dite encore par de vieux animistes. Face à l'inconnu de la nuit et au moment de quitter les rivages de la conscience, l'homme jette vers l'Etre suprême son ultime supplication.

## *prière du matin*

Cette prière comprend quatre parties :

le nom de Dieu	<i>Gulohar ! Gulohar !</i>	<i>Toi qui ne renonces pas ! qui ne renonces pas !</i>
l'adoration	<i>Tu ! Dunaré ! Dunaré ! Dunaré ! Dunaré !</i>	<i>Toi ! P'Illuminé ! P'Illuminé ! P'Illuminé ! P'Illuminé !</i>
l'extase	<i>Vé dun ! Mé dun !</i>	<i>Toi, dans ta lumière ! Moi, dans ta lumière (face à face) !</i>
la prière	<i>Ku vâgonga gulin Fat a vâg na mi tig !</i>	<i>Tout ce qui peut te faire renoncer à venir peut avoir prise sur moi !</i>
	<i>Nda ku vâgeronga gulin, ba vâg na mi tig !</i>	<i>Mais ce qui ne peut te faire renoncer à venir ne peut avoir prise sur moi !</i>

Cette prière, au-delà du soleil qui ne peut renoncer à paraître chaque matin, s'adresse au Maître du monde. A quatre reprises, le priant exprime son adoration devant la lumière, qui revient dans chacune de ces prières et il s'exalte devant le face à face ineffable : *Vé dun, mé dun !* C'est la présence mystique. Alors jaillit la prière de confiance.

Les caractéristiques de la prière africaine apparaissent déjà : prière de demande, certes, mais aussi prière d'adoration et de louange, prière qui s'achève dans le silence et dans la paix. L'illumination du monde par le soleil levant est le gage des bienfaits de Dieu. La prière se fait action de grâce. En lisant ces lignes, beaucoup de missionnaires et d'amis des Africains s'étonneront. Ils n'ont jamais vu ni entendu ces prières. N'est-ce pas du passé? Les prières chrétiennes ou musulmanes ont tout transformé et ont capté cette parole à Dieu. Sans doute dans la plupart des cas, cette remarque est juste. Mais cette prière antique subsiste encore chez les vieux, et les bergers eux-mêmes ont des prières du troupeau ou de la nouvelle lune. Et puis, même christianisée ou islamisée, la prière profonde de l'Afrique religieuse continue, fidèle à elle-même, à la fois adoration et demande.

## **parole du groupe**

La prière africaine a cette double caractéristique d'être à la fois parole à Dieu, intérieure et personnelle, œuvre de l'homme qui se tient debout devant Dieu, « comme s'il voyait l'invisible », et à la fois parole du groupe, communautaire et ritualisée. Le cri vers Dieu de l'homme noir n'est jamais un cri isolé, c'est le cri de la foule, disait le P. Mveng au Festival. Lorsque les nouveaux circoncis quittent le village pour se rendre au « nid » de l'initiation, ils chantent :

*Rayam, Rayam o !  
Rayam fa Rôg o !*

*Je suis exilé, je suis exilé,  
Je suis exilé avec Dieu !*

Mais cet exil n'est pas l'exil d'un isolé, c'est toute une classe d'âge qui est exilée en même temps et qui va forger une communauté nouvelle de la société, une communauté de prière et une communauté de progression spirituelle. On a beaucoup parlé des « sociétés secrètes » africaines. Il se peut que certaines n'aient pas eu d'autre but que l'exploitation de la crédulité populaire, surtout féminine, ou même des entreprises criminelles. Mais les authentiques sociétés d'initiation étaient des groupes spécialisés dans la recherche de la sagesse et possédaient chacune leur spiritualité. Reprenons les six sociétés d'initiation Bambara, telles que le professeur Zahan les a présentées au Colloque et telles que leurs masques les évoquaient au Musée dynamique.

Ces sociétés se proposent la formation religieuse et éthique de l'individu afin d'en faire une personne transfigurée sur le plan spirituel. La première société, selon la progression des « demeures » spirituelles Bambara, est celle du *N'Domo*. Elle offre l'image de l'homme idéal dans le monde actuel. La seconde société, le *Koré*, offre l'image de l'homme idéal dans le monde futur. Le professeur Zahan a consacré un gros livre à l'étude de leurs deux spiritualités qui sont si distinctes qu'elles ne peuvent coexister dans le même village. Il a présenté au colloque des photographies du *N'Domo*. On y voyait les adeptes, le visage et les mains recouvertes d'étoffes noires, afin de s'oublier eux-mêmes tels qu'ils sont pour se retrouver dans l'homme idéal, et fustigés, afin de se rendre maîtres de leur âme. Le *Komo* est la troisième société initiatique et propose à ses adeptes le dévoilement de la nature de la connaissance, conçue comme une entité objective distincte du sujet pensant. Il s'agit, bien entendu, d'une connaissance religieuse du monde. Le *Nama* est la quatrième société. Elle prodigue aux néophytes la théorie des rapports sociaux entre hommes et femmes. La connaissance de la nature du mariage est un de ses buts principaux, nature et spiritualité du mariage, en un mot de tout ce qui constitue la quête du savoir destinée à perfectionner l'union de l'homme et de la femme et, partant, de la société. Le *Kono* est une société religieuse importante, car elle approfondit la présence du spirituel dans l'homme et l'univers, l'union de l'âme et du corps, de la matière et de l'esprit. Nous verrons comment ses symboles expriment la dualité des choses. Enfin la dernière société, le *Tyi Wara*, qui ne se manifeste que dans la lumière, dispense un enseignement centré sur l'union du monde céleste et du monde terrestre, de l'homme et de la terre, et par voie de conséquence sur l'agriculture, considérée comme les noces de l'homme et de la terre, du soleil et de la terre, en quelque sorte de Dieu et de l'humanité. Ainsi le Festival a révélé la profondeur des représentations et des spiritualités africaines et la richesse de leurs recherches, de leur quête du savoir et de leur quête de Dieu. Chaque société a son rituel, ses prières, ses exercices. Ces quelques considérations, qui mériteraient d'être à la fois développées et nuancées dans une étude ethnographique, peuvent suffire ici pour nous convaincre que le mode préféré de prière africaine est un mode collectif, dans le cadre d'une société peu nombreuse et possédant des objectifs bien précis, et qu'elle est liée à la recherche d'une sagesse, c'est-à-dire qu'elle fait partie d'un humanisme.

#### parole exprimée par des symboles

Parole à Dieu, parole de la foule, la prière africaine traditionnelle est aussi parole exprimée par des symboles, des signes familiers, dont la signification est efficace, des signes destinés à produire ce qu'ils signifient. Puisque nous avons pris comme exemple

la spiritualité Bambara, voyons quels symboles le Festival présentait comme correspondance à chacune des six « demeures » de l'âme Bambara : les masques. On connaît le principe des masques. Chacun d'entre eux représente une spiritualité. Les masques constituent des supports de notions et leur fonction est de représenter concrètement et spatialement certaines idées maîtresses de la spiritualité africaine. Par le vêtement qui les prolonge jusqu'à terre et qui recouvre complètement celui qui le porte et par le mouvement de roulis et de tangage auquel on les soumet, lors des épiphanies, les mêmes objets donnent « vie » aux notions dont ils sont porteurs, et les enchaînent en discours. Ils constituent un langage spirituel, une prière, une liturgie. C'est par eux que la société exprime sa foi religieuse et sa vision du monde. Le masque du *N'Domo*, qui veut exprimer l'homme spirituel idéal au début de ce monde, présente un masque à visage humain. Au contraire, le masque du *Koré*, qui recherche l'homme spirituel idéal du monde futur, relève du type abstrait, comme l'ensemble des arts nègres. Le masque *Koré* est du type « cheval », cet animal symbolisant l'agilité intellectuelle et la rapidité de l'homme spirituel, ou bien du type « lion », cet animal représentant la justice et la sagesse. Ces deux masques sont une expression de la prière de l'homme dans son ascension spirituelle. Le *Komo*, qui recherche la genèse de la connaissance spirituelle a pris un masque unique, celui qui représente l'hyène au nez pointu, qui appréhende ce qu'il découvre. Le *Nama*, spécialisé dans la spiritualité conjugale, possède trois masques représentant des animaux à griffes. Quant au *Kono* qui étudie l'union de l'âme et du corps, il a su exprimer sur son masque même la dualité foncière des choses, esprit et corps : ses masques représentent un animal surmonté d'un volatile ou d'un cœur. L'animal peut être un éléphant ou un cheval. La gueule de la bête figure la connaissance, particulièrement celle du crocodile, du Varan ou de la Gueule tapée qui, par leur va-et-vient entre le monde terrestre et le monde aquatique, le monde visible et le monde invisible, signifient et produisent l'éternel retour à la vie et la renaissance des hommes. Les deux symboles de la spiritualité de la société *Tyi Wara* sont l'antilope mâle et l'antilope femelle. Ces deux masques sont présentés ensemble lors de leur épiphanie et nul n'a le droit de les séparer. Ils représentent l'union de Dieu et de l'humanité, du monde céleste et du monde terrestre exprimée par l'agriculture ; passer entre les deux masques symboliserait une séparation et une rupture qui anéantiraient la prière réelle qu'expriment ces symboles.

Ce que nous avons dit de la prière symbolique Bambara aurait pu être dit d'une autre civilisation africaine. Le principe de ce symbolisme est constitué par une véritable loi d'incarnation, que Ben Ewonwu a évoquée ainsi au festival dans cette brève histoire : Juwa s'empara du corps spirituel de son père mort, du corps par l'intermédiaire duquel son père pouvait exécuter la traditionnelle métamorphose du corps spirituel en corps humain. Quand le père voulut revenir du monde terrestre à l'univers spirituel où il habitait, il ne put retrouver son corps spirituel. Alors il chanta une chanson : *Juwa, Juwa. Oh ! Nyem ofo mo, Ofo'n ji eje Uwa, Onye eji mia elu Mmuo, Uwa dede !!!* Le père appelait Juwa. Il lui demandait de lui restituer ce corps spirituel avec lequel il était revenu sur terre, parce que celui qui l'a perdu ne peut retourner dans l'univers spirituel. Ben Ewonwu définissait alors l'art africain traditionnel : une invocation des esprits ancestraux auxquels sont conférés des corps et des formes concrètes, pour qu'ils

1 / Henri GRAVRAND, *Phénoménologie de l'emprise des Pangol*. Rituel des possédés dans *Revue de Psychopathologie*, Dakar 1966.

puissent entrer dans le monde humain. De la même manière, la prière ou l'invocation africaine à Dieu et aux esprits qui sont près de lui suppose des symboles et des formes concrètes, pour que le monde humain et le monde divin ressoudent leur unité primordiale rompue par le désordre entré dans la création.

### parole rythmée et gestuelle

Cette rupture initiale, exprimée dans de nombreux mythes cosmogoniques africains, cause du drame qui déclenche la prière, va donner à la prière animiste africaine un pathétique qu'on ne retrouve que rarement dans les autres civilisations. Qu'il s'agisse de la prière au tam-tam, ou de cette prière du corps entré en transe, le rythme est roi. La prière parlée également est rythme saccadé. L. V. Thomas disait que l'animiste, par la répétition indéfinie du même thème, tente de substituer une unité nouvelle factice à l'unité du monde détruite par le désordre. Et de fait, il n'est que d'écouter certaines invocations indéfiniment répétées pour éprouver une impression factice de sécurité.

Le Festival, par la bouche d'André Malraux, a rappelé que la véritable danse africaine est la danse sacrée, celle où l'esprit fait irruption dans l'homme et où celui-ci se laisse aller à cette emprise mystique. Cette prise de possession par le spirituel, que nous avons eu l'occasion d'étudier <sup>1</sup>, donne une rare unité au monde religieux noir, puisque du Congo au Sénégal, de l'Afrique de l'Est au Brésil, aux Antilles et aux Etats-Unis, c'est le même schéma qui se reproduit et qui constitue ce qu'on peut appeler le cœur de l'animisme. Au début, il y a le libre choix du Dieu qui aime et veut telle personne pour avoir des relations mystiques avec elle, ou bien ce peut être le châtement qu'un Esprit inflige à un humain qui a transgressé ses lois. Puis une maladie mystérieuse, à la fois physique et mentale, frappe l' élu qui refuse de se donner et de s'abandonner à l'Esprit qui le tourmente pour mieux le purifier. Enfin, lorsque vaincu, l' élu accepte de consulter les devins ou les voyants qui vont lui confirmer l'origine surnaturelle de sa maladie et lui indiquer les opérations à faire pour détecter le lieu où réside l'Esprit, et le nom de cet Esprit, il pourra lui installer un autel et connaître le rythme de danse et de chant qui lui permettra d'entrer en contact avec lui. Les débats du Colloque, reprenant des travaux plus anciens ont en effet montré que le rythme du tam-tam ou même de la parole est le relais obligatoire entre les Esprits et les hommes. Lorsque le spécialiste réussit à accrocher le rythme personnel du Dieu, il le révèle à l' élu. Celui-ci devient alors capable, en lançant les premières notes et les premiers pas de danse, d'évoquer ce Dieu et de se laisser envahir par lui. Désormais, ce n'est plus lui qui danse, qui parle ou qui agit, mais c'est l'Esprit qui vit par lui et se sert de lui comme d'une humanité de surcroît. Ainsi la prière africaine, à la fois intérieure et collective, est exprimée par des paroles, des symboles, des rythmes, et dans les cas extrêmes du psychisme, par une « invasion mystique » dont les ravages sont évidents dans le monde subliminal. Nous avons atteint, à ce niveau, les mêmes phénomènes qu'une fausse mystique chrétienne, dans un psychisme déséquilibré, peut produire et a effectivement produits. Laissons de côté cette déviation, due à la faiblesse du composé humain, et ne retenons que cette manifestation très africaine de la prière, le rythme.

La prière de l'homme africain est un tout. Elle prend tout l'homme et tout dans l'homme, le spirituel et le corporel. Il y a une corrélation entre la parole, le dessin et

le geste, entre le langage religieux et la musique, entre les ondes sonores et motrices et le cri du cœur, entre les paroles de l'âme, les muscles et les leitmotivs musicaux. C'est du moins la conclusion que l'on tirait de certains spectacles à la fois esthétiques et religieux, au Théâtre Sorano ou au Stade de l'Amitié, ou bien dans la Salle Daniel Brottier : parole à Dieu et parole d'un groupe, parole vécue en symboles et avec rythme, parole vivante.

### 3 | *Les fruits de la prière africaine*

Prière africaine, arts africains, humanisme africain, au fond, ne représentent qu'une seule réalité. C'est la même vie, le même élan qui est à la fois sacré et profane, tourné vers Dieu et vers les hommes, imploration du Maître de l'univers, et adaptation de l'homme à l'univers dans cette triple dimension : adaptation de l'homme au monde matériel, et c'est la source des diverses techniques religieuses et profanes, adaptation de l'homme au milieu humain, et c'est la source des structures sociales et religieuses, adaptation enfin de l'homme au monde spirituel et invisible. Sa prière a finalement pour but de lui faciliter cette triple adaptation où l'on peut voir dès lors le fruit de la prière animiste.

#### **maîtrise du monde matériel**

Le mot « religieux » ne doit pas être pris dans une acception trop étroite. Le monde religieux et le monde profane sont un, et jamais la parole de saint Paul n'a été aussi vraie que pour la prière africaine : *Pietas ad omnia utilis est*. La prière africaine est utile à tout. Elle a une valeur « économique », au sens grec du mot. Prenons le cas des forgerons, présentés au Festival, sous la forme d'un rapport sur « Le roi forgeron ». Le forgeron, jusqu'à nos jours, est convaincu que la prière lui permet d'exercer son art, car de même qu'à l'origine Dieu lui avait donné une main magique qu'il pouvait plonger dans le feu, de même qu'il lui avait donné le dessin des outils de forge, de même il est convaincu que sa prière à Dieu est efficace pour l'extraction et le travail du fer. Voici une prière secrète des forgerons sérère, jusqu'à présent inédite, et qui nous a été donnée par un de nos amis forgerons animistes :

*Tu ! Nam daramé !*

*Tu ! Nam daramé !*

*Tu ! Keng !*

*Tu ! Keng !*

*Humanam o don o fahèr !*

*Fokatam a dèn fo bil lé Gundiane*

*Déba dèn no mât !*

Dans cette prière, le forgeron, qui va commencer son travail sous son abri circulaire dont le toit représente le monde céleste, et le sol, le monde terrestre centré sur le feu sacré, implore Dieu et crache une salive symbolisant l'eau vitale, en disant *Tu !* Puis, il appelle le fer par son nom, *Keng*, dont la sonorité évoque le métal. Ensuite, il demande à Dieu d'attacher l'adversaire qui rôde avec sa bouche mauvaise et de le jeter

sur la pierre magique de Goundiane, avant de le mettre à la mer. Il y a une relation entre cette prière animiste et la technique évoquée. Elle confirme cette affirmation de Holas, directeur du Musée de l'Homme à Abidjan : « La production des œuvres d'art était essentiellement au service de la liturgie » ! Pourtant, les œuvres d'art, comme la prière, avaient une fonction ambivalente. Leur destination dépasse le cadre du domaine strictement religieux. La limite entre le secteur spirituel et la vie temporelle est très vague. Telle prière, tel objet, tel tabouret, tel tambour sacré, peuvent dépasser leur rôle simplement religieux et endosser, discrètement ou explicitement, dans la routine de tous les jours, une fonction distincte. Un médicament peut être préparé dans une ambiance religieuse, avec prière, mais en définitive, il vise un but pratique. Prière spirituelle et vie profane apparaissent entremêlées et inséparables.

### maîtrise des hommes

Vie religieuse et vie sociale apparaissent aussi inséparables. La demeure humaine, lieu d'humanisation et d'intériorité, est aussi un temple religieux. La construction de la demeure humaine est liturgique : les fondations, associées à la terre, la toiture associée au ciel empyrée, signifient l'union du monde céleste et du monde terrestre. La morphologie de l'habitat est liée à la fois aux structures sociales, dont elle inscrit les lois, aux structures de la personne, notamment du corps humain et aux structures religieuses. L'habitat Dogon, par exemple, décrit par H. Dieterlen au Colloque, représente la position d'un personnage couché à plat ventre, la tête au nord, les deux jambes allongées et les bras en croix. Il représente en réalité l'homme-ancêtre, *Nommo*, épousant le cours du Niger.

La vie religieuse, la prière peuvent donner la maîtrise des hommes. Dans la ruée vers le pouvoir, les prières magico-religieuses sont les leviers secrets des entreprises politiques ou militaires. Pour celui qui est demeuré dans le monde des conceptions animistes, la possession de certains objets religieux, dont certains étaient présents au Musée dynamique, comme les tambours sacrés, les sièges royaux, est indispensable, car ces *regalia* sont des autels et des habitacles du double de l'âme des rois ou des chefs.

### maîtrise de l'âme

La prière traditionnelle, non seulement peut donner la maîtrise de l'univers et des hommes qui l'habitent, mais elle donne la maîtrise des âmes et de l'univers spirituel. Nous avons vu, à propos de la danse sacrée, que le Dieu réussissait à être détecté, que son rythme personnel était découvert par le spécialiste, qu'il pouvait être fixé à un autel, domestiqué, obligé de servir à la société qu'il avait troublée dans un de ses membres. Mais surtout, la prière africaine a pour but l'unité intérieure, l'intégration de l'âme et du corps. Dans les cas de désintégration mentale, la prière peut réussir une réintégration à un autre niveau, grâce à une expérience millénaire de l'âme humaine, dont nous constatons la praxis. Dans le cas du « mystique », la réintégration se fait sur le plan même où a eu lieu le traumatisme, le plan « surnaturel ». Le malade est guéri par la prière de la danse sacrée. C'est dans la prière d'oblativité qu'il retrouvera la paix. En effet, il apprend qu'il n'est plus un être méprisé, mais un élu. Avant il était un cas,

maintenant, il est devant son propre thérapeute. La prière, expression rythmée, a des effets salutaires sur l'âme humaine. Elle apaise en nivelant les inégalités sociales, elle est libération, extériorisation, appel. Ses dimensions sont doubles : verticales, en unissant les hommes à Dieu, horizontale, en assurant la cohésion des hommes et de l'homme, semeur de Vie !

### **actualité de la prière africaine**

Vieilles courbées devant unealebasse, avec humilité, jeunes hommes vigoureux et fiers, maîtres de l'avenir, tels nous les avons connus dans leurs villages, tels nous les avons reconnus au Festival sous le ciseau du sculpteur ou la spatule du peintre. Et leur prière aux nouvelles lunes, ou aux funérailles, montent toujours vers le ciel.

*Kyuki dyam, ngol a vata, ngol dyam*  
*Kyuki, la lune est levée, lune de paix*

Toute la vie est tissée de ces invocations et de ces prières. Sans doute il faut reconnaître que l'étudiant, l'ouvrier, l'évolué perdent l'habitude et l'esprit de ces prières. Mais Aimé Césaire ne leur a-t-il pas adressé un solennel avertissement le jour de la clôture du colloque du Festival, leur demandant de faire leur examen de conscience et d'avouer s'ils évoluaient dans l'africanité ou en dehors de l'africanité.

On ne peut dénier à la prière africaine une réelle qualité humaine. Cet homme, debout, qui prie avant de semer sa première graine, mérite notre admiration. L'immobilité apparente de ses comportements et la répétition de ses mêmes gestes ne signifient pas absence de dynamisme humain, mais souci de préserver le potentiel vital et de le transmettre intact aux générations qui viennent. Le sens de la dignité humaine, l'honneur de la famille, une vision du monde qui ne donne peut-être pas les moyens de la vie, mais qui fournit des raisons de vivre, voilà ce qui lui confère cette qualité humaine.

On ne peut non plus dénier à cette prière une qualité spirituelle. Jaillie d'un cœur qui vit comme s'il voyait l'invisible, cette prière, parole à Dieu, est déjà parole de Dieu. Que d'hommes et de femmes seront accueillis auprès du Père, parce qu'ils l'auront invoqué une vie entière !

Il reste un dernier mot à dire. Chez ces hommes de la prière traditionnelle, que devient cette vie de prière lorsqu'ils entrent dans la grande famille chrétienne? Continuent-ils leur vie de prière, parole à Dieu, parole en groupe, parole en symbole et en rythme? Il faut préciser davantage la question. Restent-ils dans le milieu traditionnel ou adoptent-ils la vie moderne, sous des formes variées? Dans le second cas, ils ont tendance à imiter le chrétien européen, commerçant, fonctionnaire, soldat, professeur, etc. dont l'exemple n'aura pas été bénéfique pour l'évangélisation et dont chacun sait que la vie de prière est réduite au minimum, les femmes exceptées. Que de confidences n'avons-nous pas entendues de jeunes catéchumènes fervents, devant la pratique religieuse des « Blancs » de la Mission, en attendant que, par une lente osmose, ils se mettent à les imiter après le baptême, y voyant une problématique promotion ! Mais ceux pour qui la conversion n'entraîne pas un changement de style de vie sociale – en brousse

ils sont de beaucoup les plus nombreux – ceux-là restent fidèles à leur esprit de prière. Leurs symboles changent, les sacrements du Christ leur en fournissent d'authentiques dont la signification est efficace de la vie divine, leurs rythmes changent également, et le chant grégorien exerce sur eux une séduction spirituelle que ne peuvent pas comprendre ceux qui ignorent la prière africaine, mais c'est toujours le même élan dirigé enfin vers le Christ. Tous les missionnaires ont vu, au détour d'une piste, un jeune berger catholique surpris par la présence du prêtre en ce lieu, ou bien un vieux chrétien, le soir, au retour des champs, le « hilaire » sur l'épaule, égrenant son chapelet, à l'heure où la terre devient froide et où les vapeurs bleutées s'élèvent au-dessus des paillotes. J'ai connu un catéchiste, ancien féticheur et « saltigui », qui menait dans son île son petit troupeau avec tant de dignité qu'on l'appelait « le pape de Sakhor ». Non seulement il faisait prier ses chrétiens, mais lui-même, lorsqu'il venait faire retraite à la Mission, passait des heures en prière pacifiée et contemplative. Un soir, on vint me dire qu'il se mourait. Il fallut en pleine nuit partir à pied pour ces îles, traverser des étendues salées et longer la « mangrove », trouver des pirogues et arriver au chant du coq pour s'entendre dire : « Il repose ». Son visage exprimait son âme et sa prière. Prière de sa religion, comme en ses premiers jours, prière de sa conversion, prière de son illumination auprès du Père. Ces trois prières n'en étaient plus qu'une.

Exprimons deux souhaits. Que la révélation du Christ aux hommes des religions africaines ne soit pas faite dans une ambiance qui insiste surtout sur des problèmes d'administration, d'entreprise ou même, de recrutement mais, comme surent le faire les pionniers de l'Évangile dans l'Europe barbare, sans doute parce qu'ils étaient des moines, que cette révélation se fasse avec davantage d'esprit liturgique et de prière, pour répondre à l'essentiel.

Ensuite, à cette révélation, qui est épiphanie, lumière de Dieu, la beauté est essentielle. La vie chrétienne n'est pas seulement acte de foi au Christ, elle est contemplation de la beauté de Dieu qui se manifeste à l'homme. Le Festival des Arts nègres, en insistant sur la dimension esthétique, nous rappelle que réintroduire la beauté dans la prière et retrouver l'esthétique dans la démarche chrétienne ne sont pas des attitudes d'artistes, mais la voie qui permet de retrouver la dimension totale de l'homme, celle de la sagesse et de la beauté dans la méditation de la foi.

*Sénégal, Henri Gravrand cssp  
membre consultant du Secrétariat pour les non-chrétiens*

## REMOUS AUTOUR DE LA FOI

Au début de cette chronique, peut-être n'est-il pas inutile de signaler brièvement les servitudes et limites de l'acte qui s'appelle : « rendre compte d'un livre ». Il est rare que l'auteur de l'ouvrage soit entièrement satisfait de la manière dont il a été parlé de lui. Et comment en serait-il autrement? Voici un volume de deux ou trois cents pages, dont la composition a coûté un an ou plus de travail, sans parler du temps difficilement appréciable où il se concevait dans les fonds de la conscience : or en une page, tantôt plus, tantôt moins, un homme prétend en parler après avoir à peine passé quelques heures à en prendre connaissance ; parfois même il est clair qu'il l'aura seulement parcouru. Dans ce bref espace, sur une base aussi insuffisante, comment ne serait-il pas outrecuidant de prétendre à la fois donner au public une idée exacte du contenu de l'ouvrage et porter sur lui un jugement équitable?

Mais le malaise n'est pas moindre chez celui qu'il faut bien appeler « critique » : bien souvent, c'est à chaque page de sa lecture qu'il souhaiterait donner la réplique à celui qu'il lit – autant dire qu'il devrait lui consacrer un autre livre... Ajoutons à cela qu'il n'a généralement pas choisi le texte de cette lecture et qu'il éprouve parfois grande peine à entrer dans l'univers mental de cet interlocuteur invisible : il le trouve inutilement compliqué, ou bien il flaire des présupposés qu'il faudrait tirer au jour. La difficulté s'accroît encore de ce que les livres dont il faut rendre compte sont en général récents ; ils n'ont pas subi l'épreuve du temps, ils n'ont pas encore été interprétés, leurs auteurs sont parfois tout neufs et on ne voudrait pas être aveugle aux promesses qu'ils tiendront peut-être plus tard, qu'il faudrait encourager... Le péril inverse n'est d'ailleurs pas davantage chimérique : il y a des livres qui vous parviennent avec une réputation déjà faite, soit que l'auteur ait déjà beaucoup écrit ou que l'opinion se soit immédiatement emparée du fruit de leur pensée : dans ces conditions comment lire ces livres d'un œil pur et impartial? La situation paraît donc sans issue, et sans doute l'est-elle si on ne se résigne, de part et d'autre, à l'imperfection. Je crois pourtant qu'on peut réduire celle-ci, à condition d'admettre qu'il s'agit moins de résumer un livre, pour ensuite lui attribuer une note, que de lui *répondre*. Arriver à discerner l'*intention* profonde de ce livre, tel doit être le premier souci du critique ; il n'est jamais sûr d'y parvenir, mais l'auteur ne doit pas se formaliser s'il n'a pas essayé autre chose ; et la réponse qu'il tente de formuler, serait-elle une opposition, fait sans doute plus d'honneur à l'auteur qu'une banale approbation, voire qu'un dithyrambe. En fin de compte, répliquer à quelqu'un, c'est le traiter comme une personne ; et aucune personne humaine ne possédant toute la vérité, c'est toujours un avantage d'être amené à une vérité meilleure ou plus complète, au moins en précisant une pensée parfaitement juste en elle-même. Le critique n'est pas un juge, il est un « autre », parfois sympathique,

parfois irrité, qui a nécessairement quelque chose de plus à dire – sinon, pourquoi parlerait-il?

C'est encore un avantage pour lui s'il n'a pas à traiter, dans l'espace qui lui est imparti, d'un seul ouvrage hétérogène à tous les autres mais de plusieurs qui se rencontrent autour d'un thème commun. Alors ce n'est plus lui seul qui va répondre à un autre solitaire ; il y a un dialogue déjà qui s'esquisse entre ces titres divers ; ils ne regardent pas seulement vers leur critique, ils se regardent entre eux – et tantôt se complètent, tantôt se rectifient mutuellement.

#### « de la situation faite à la foi chrétienne... »

Les quatorze ouvrages dont il va être parlé dans cette chronique sont fort différents par leurs intentions, mais il se situent dans un même contexte et ils posent plus ou moins le même problème : celui de la foi chrétienne en ce qu'elle a de plus concrètement existentiel – plus précisément d'une foi qui est « mise en question » par un moment de la culture, le nôtre, et affronte lucidement cela même qui la questionne. En effet la plupart d'entre eux tiennent compte des circonstances typiquement modernes de la foi, telles qu'elles se sont lentement dégagées surtout depuis un demi-siècle ; et ils pourraient à la rigueur être réunis sous un titre imité de Péguy : « De la situation faite à la foi chrétienne dans le monde contemporain » – ne pourrait-on pas même ajouter avec lui : « et devant les accidents de la gloire temporelle »?

Je parlerai d'abord séparément de chacun de ces livres, en suivant un ordre que m'a suggéré la lecture de l'ensemble et qui permet déjà de voir s'esquisser entre certains d'entre eux un dialogue. En finissant, je reprendrai quelques-uns des problèmes les plus importants qu'ils soulèvent.

#### transcendance et horizontalisme

Le monde présent paraît caractérisé par un processus de remplacement : l'Homme prend la place de Dieu. Sous un aspect radical, ce serait le triomphe de l'athéisme ; mais chez les croyants eux-mêmes, ce pourrait être la victoire de l'anthropocentrisme sur le théocentrisme. A ce processus sommairement caractérisé on pourrait assigner de multiples causes. Signalons-en au moins deux : a) la Science moderne, sous son aspect non seulement technique mais théorique, *paraît* dispenser – du moins pour les affaires qui regardent la condition terrestre de l'homme – de recourir à une Cause suprême ; b) l'intervention du Sacré *paraît* gêner l'aménagement rationnel du profane et parfois dispenser le chrétien lui-même de son devoir essentiel : aider ses frères, selon leurs besoins réels et primordiaux. – Bien entendu, je ne prends à mon compte ni l'une ni l'autre de ces « apparences » ; il suffit qu'elles jouent dans de vastes secteurs de notre culture.

Beaucoup des ouvrages dont il va être question touchent plus ou moins à ces problèmes. Deux d'entre eux les posent par leur seul titre déjà.

**1. Dieu et l'homme, par F. Schillebeeckx op (Ed. du Cep, coll. Approches théologiques 2, Bruxelles 1965, 272 p.).** – L'ouvrage est constitué par une dizaine d'essais groupés en sept chapitres. Son propos essentiel paraît la confrontation du christianisme authentique avec les diverses formes de l' « humanisme » et les conditions de la « sécularisation » reconnue aujourd'hui comme nécessaire. Celle-ci consiste, selon l'auteur, en la reconnaissance loyale de la réalité du monde et de ses structures propres ; il observe que c'est là « un aspect de l'attitude religieuse intégrale » (198) et que la « sécularisation » est en elle-même un gain (24). Faut-il ajouter avec lui que « l'absence de Dieu » en est également un (*ibid.*) et que, « selon sa nature intrinsèque..., l'humanisation du monde et de l'homme (est) *non chrétienne* » (199)? Ce sont là, semble-t-il, dans une recherche par ailleurs lucide et courageuse, des concessions regrettables à la diplomatie intellectuelle du jour. Un des chapitres les plus précieux (IV, 1) analyse et critique les positions de Robinson (ci-après 10), auxquelles il oppose ensuite sa propre synthèse (IV, 2), dont voici les grandes lignes. Dans un langage plus ou moins inspiré de Heidegger, S. montre que Dieu n'est pas seulement le « Tiers transcendant » présent à toutes nos rencontres du prochain en ce monde, en sorte que l'être humain aspire à rencontrer ce Dieu dans une relation de personne à personne – mais que, par le don de la grâce, l'homme entre en rapports intersubjectifs avec Dieu, et que cette communion *verticale* s'imbrique à son tour dans l'*horizontalité* de notre vie humaine. Le monde des hommes devient alors le « sacrement de la grâce », mais toutes les médiations « horizontales » (dans la pâte de l'histoire et dans les relations interhumaines) tirent leur signification salvifique de l'apparition elle-même « horizontale » en ce monde de l'Homme Jésus. Dans un autre langage, nous dirions que tout le dévouement fraternel, dès lors qu'il est authentique (S. rappelle opportunément 1 Cor. 13, 3), renvoie finalement à un « théocentrisme » dont Jésus est le suprême exemplaire, et que supposait déjà implicitement la structure ontologique de l'être humain. Ici encore, je trouve que S. se montre un peu indulgent à l'égard de la tendance « horizontalisante » si répandue aujourd'hui, et contre laquelle il me semble que le meilleur de sa propre pensée proteste.

**2. Foi en Dieu, Foi en l'homme, par Jean Moussé sj (Ed. Ouvrières, coll. Spiritualité 22, Paris 1967, 160 p.).** – Ce petit livre fournira des réponses à quantité de problèmes que se posent un nombre croissant de chrétiens. Puis-je dire qu'il en pose trop et que les réponses me paraissent souvent bien rapides? Et que le ton désinvolte ici souvent adopté (cf. les « anges pousseurs » et les « anges en disponibilité », p. 78) n'est pas celui qu'on souhaiterait, s'agissant de réalités sacrées pour un chrétien? Mais surtout est-il raisonnable d'opposer, même simplement dans un discours *ad hominem*, la « foi en Dieu » et la « foi en l'homme », comme si le mot « foi » offrait ici et là le même sens? On peut croire (avoir confiance) dans les ressources et le destin de l'homme ; mais croire (accepter sur son propre témoignage) ce que Dieu a révélé de lui-même, voilà une tout autre affaire.

### **conditionnement culturel de la foi**

Pour tout un courant (et peut-être plusieurs) de la pensée contemporaine, les difficultés que rencontre actuellement la foi chrétienne ont leur cause principale dans le terreau traditionnel où elle s'enracine, terreau dont les sucs sont épuisés. Certains iraient plus loin et laissent entendre que le christianisme arrive à peine à l'âge adulte ; ce qui a précédé relève donc plus ou moins d'un régime infantile.

**3. Pour la conversion de la pensée chrétienne, essai, par Fernand Dumont (Mame, 1966, 224 p.).** – Sur le sens du titre, qui n'est pas immédiatement évident, l'auteur s'explique p. 58 : « Nous ne sortirons de la crise religieuse que si nous liquidons cette *culture chrétienne* », à savoir celle dans laquelle le christianisme a baigné jusqu'à présent et qui « s'est constituée dans la marge qui sépare le juridisme religieux de la vie ». Si nous comprenons bien, il s'agit de substituer à une civilisation « traditionnelle » imprégnée de « sacré » celle qu'appelle l'évolution technologique. L'auteur est sociologue, et chaque fois qu'il parle en pur sociologue, il est intéressant. Mais précisément il ne veut pas faire de sociologie « pure » (171, n. de la p. 170) : « En quoi, demande-t-il, le social exclut-il le surnaturel? » (170, n.). Il a certes raison de penser que le premier appelle le second. Encore faut-il éviter que le social humain (comme ailleurs le psychique) n'impose ses limitations aux irruptions de l'Esprit. Ce danger n'est pas complètement évité dans le présent ouvrage. L'auteur cite assez souvent le P. Congar, dont pourtant les considérations lui paraissent « pour la sociologie, très contestables » (148, n.). Cela ne me surprend pas. Les critères du théologien, fût-il celui de l'Eglise, n'ont pas à être ceux – parfaitement légitimes à leur plan – du sociologue. Ce qui manque le plus au travail de D., d'ailleurs inspiré d'un authentique esprit religieux, c'est une dimension théologique. Il ne suffit pas de protester qu'on n'entend pas « évacuer la théologie, mais la remettre à sa place dans la conscience de la foi » (103) ; il faut encore savoir ce que c'est. Un travail de sociologie, même religieuse – celui de G. Le Bras, par exemple – n'a pas nécessairement besoin de cette dimension. Mais c'est autre chose que D. a voulu faire : non pas analyser des *faits* sociologiques bien établis, mais « convertir » la pensée chrétienne. Le voici donc attelé à une tâche pour laquelle il n'est pas préparé, usant – contre tous ses principes de savant – d'un concept du « Sacré » parfaitement non-critique, pour définir une influence du « religieux » (autre concept vague) sur ce qu'on appelle « la vie ». On ne s'étonnera donc point que, tout en se montrant éclairé à l'égard des modes déjà démodés (celle de l'« engagement », par exemple), il ne propose que des solutions éculées, insistant sur les « clichés » de la prédication, comme si c'était là l'effet, non de l'humaine médiocrité, mais d'un état social techniquement remédiable, et comme si de tels clichés son livre n'était pas plein. Comme on devait s'y attendre, c'est le moralisme qui profite de ce détronement du Sacré : « C'est la morale qui, à l'intérieur même de la religion, conteste l'exclusive du sacré » (113). Autre chose qui étonnera plus d'un catholique européen : l'auteur nous affirme de la « tradition dogmatique » que « celle-là ne fait guère difficulté, pour la plupart » (222). Je ne sais pas comment les choses apparaissent du Saint-Laurent, mais d'ici...

**4. La foi d'un païen, par Jean-Claude Barreau (Ed. du Seuil, Paris 1967, 96 p.).** – Il y a une certaine convergence entre ce petit livre et le précédent. L'auteur déclare en terminant : « le travail conciliaire resterait vain s'il ne provoquait pas une véritable conversion de la conscience chrétienne » (92) et cette conversion, il semble également la situer sur le plan de la « culture » chrétienne. Mais il n'est pas sociologue et c'est un témoignage personnel qu'il apporte (la seule manière, selon lui, de présenter le Message à nos contemporains). Elevé sans religion, baptisé à la sauvette dans sa neuvième année sous l'occupation en raison d'un quart de sang juif, il « rencontre le Christ » à dix-sept ans, entre au Séminaire, devient prêtre. Mais tout l'arrière-fond culturel, humain, de son sacerdoce comme de sa foi demeure « païen » et il n'en rougit pas, tandis qu'il ne manque pas d'être surpris par les réactions des « vieux-chrétiens » dont la sensibilité lui demeure étrangère (12). Peut-on lui dire qu'on peut être un « vieux-chrétien » par

l'histoire individuelle et éprouver exactement le même genre de surprise? Lui-même, d'ailleurs, a-t-il jamais été vraiment un païen *quant à la culture*? Ce serait faire bon marché de la substance évangélique dont est sédimentée notre tradition la plus profane ; et ce qu'il nous raconte de son enfance suggère qu'il était invisiblement ravitaillé sous ce rapport-là. Ce dont semble l'avoir gardé le retard de son initiation chrétienne, ce sont les scléroses du christianisme « habitué ». Ajoutons que « païen » ne veut pas dire « sans religion ». Le mérite de ce petit livre sans prétention est de poser avec fraîcheur un problème de fond qu'il ne résout pas.

## raison et assentiment

Les réflexions que nous venons de faire concernaient encore le conditionnement culturel de la foi. Nous entrerons plus avant dans le mystère de celle-ci en examinant trois ouvrages bien différents l'un de l'autre : le premier concerne la « perte de la foi », les deux autres l'approche rationnelle de Dieu, c'est-à-dire en somme ce que la tradition théologique appelle les *praeambula fidei*.

**5. Ceux qui perdent la foi, par Maurice Bellet (Desclée De Brouwer, coll. *Christus*, 1965, 168 p.).** – La recherche de l'auteur ne concerne ni ceux qui, baptisés, n'ont jamais eu de vie religieuse réelle ; ni ceux qui rejettent violemment la foi chrétienne ; mais ceux qui ont le sentiment que « c'est la foi qui les a quittés » (40). Une première partie analyse avec beaucoup de finesse et un esprit fraternel respectueux du secret des cœurs « l'effort de compréhension » du croyant pour « écouter » véritablement l'incroyant (du moins *ce genre* d'incroyants). C'est à partir de la deuxième partie, « Un essai d'interprétation », que la position de l'auteur ne manquera pas de paraître, comme lui-même le pressentait (80), arbitraire à bien des lecteurs. Pour lui, ce qui explique la perte de la foi chez ceux qui l'ont véritablement eue, c'est une « hérésie masquée », d'abord « subie » sans être identifiée, puis rejetée en entraînant avec elle le christianisme authentique : « A l'origine de l'abandon, il y aurait le refus d'un refus, la résistance contre une annonce de l'Évangile qui en pervertit secrètement le sens » (87), en sorte que « ce qui les écarte (ceux qui abandonnent), c'est nous » (88). Il est bien possible que les choses se passent de la sorte en certains cas, mais je reste stupéfait qu'on donne une telle perversion *des* chrétiens pour *la* cause de la « perte de la foi », car le sentiment qui se lève alors dans l'âme c'est que le christianisme authentique, on ne peut plus être sûr de le trouver nulle part. L'essai de solution qui occupe la troisième partie risque donc de paraître, lui aussi, fort décevant : « pour que ceux qui ont perdu la foi puissent retrouver la foi, il faut leur donner, par la foi, de quoi avancer dans leur existence, au lieu d'exiger ce qui est pour eux une régression » (113). Là-dessus, à condition de maintenir la nécessité des renoncements que Jésus exige, et qui peuvent aller fort loin pour l'intelligence comme pour la volonté, on ne peut qu'être d'accord avec l'auteur, mais il me paraît étrange qu'on voie le remède, tout le remède, dans la recherche d'un « nouveau langage », car tout se passe alors comme si le « système d'expression » auquel l'Église paraît tenir pour l'essentiel se trouvait tout à coup déclaré entièrement caduc. Faire tomber ce que l'auteur appelle le « système de protection », jusqu'à être complètement désarmé devant l'incroyance et « porter la Croix du langage impossible » (128), ce peut être la vocation paradoxale de quelques hommes ; mais, sauf erreur, la foi ne pourra jamais être pour personne seulement ce qui « éclaire l'existence » (162) ; elle en appellera toujours à

*l'obsequium* (Rom. 12, 1 ; Phil. 2, 17), à *l'obedientia fidei* (Rom. 16, 26), et nous rendrions mauvais service à « ceux qui ont perdu la foi » de leur masquer à notre tour cette condition existentielle dont nulle rénovation du langage ne saurait dispenser.

**6. Question vivante à un Dieu mort, par Jacques Durandeaux (sous-titre : *Y a-t-il un problème de Dieu ?*)** » *Desclée De Brouwer, 1967, 160 p.* – Cet essai, que l'auteur a voulu le plus court possible (55) et, semble-t-il, également clair, commence par un « texte bref » – deux pages, avec beaucoup de blanc – où il expose « naïvement » (8) sa double position de philosophe et de croyant, avec les inter-réactions de l'un sur l'autre. La conclusion nous apprend de plus quelle est sa position à l'égard de l'Eglise (147-149). Le « texte bref » est suivi d'un premier commentaire qui en reprend ligne par ligne les assertions pour les soumettre à une réflexion critique. Mais c'est dans la troisième partie, curieusement intitulée R2 – « réflexion au carré » – que se manifestent clairement les présupposés métaphysiques de J. D. Nous y apprenons que, vivant « après Marx, Freud et Einstein », notre problématique a radicalement changé, en sorte que la question de savoir si l'existence de Dieu peut être rationnellement prouvée, qui avait encore un sens pour les Pères de Vatican I comme pour saint Paul, n'en a plus pour ceux « à qui elle voudrait s'adresser » (71), à savoir les philosophes athées. Mais comme « la philosophie a développé progressivement sa vocation athée » (84, 85), le Croyant lui-même, s'il est Philosophe, est atteint par ce non-sens. « La médiation du négateur qu'est le Philosophe devient la condition du sérieux de la démarche du Croyant » (101). Pourtant il ne s'agit pas d'un affrontement de solitaires : ce que le Philosophe conteste chez le Croyant, c'est l'idée de Dieu comme sédimentation d'une société donnée. Que cette idée ait aussi à son origine une révélation dans laquelle Dieu aurait parlé « convenablement de Dieu » (23), ne semble jouer aucun rôle dans la philosophie de ce Croyant (148). Il semble apparenter sa propre démarche à celle de Kierkegaard : comment douter pourtant qu'aux yeux de celui-ci le « sérieux » de J. D. aurait paru, non celui de l'Existant, mais celui du Professeur : « après Marx, après Freud... »

**7. Comment se pose aujourd'hui le problème de l'existence de Dieu, par Claude Tresmontant (Ed. du Seuil, Paris 1966, 432 p.)** – L'exposé de T. est tout entier fondé sur l'état actuel et l'orientation actuelle des sciences (cosmologie, astronomie, astrophysique, d'une part ; et ensuite, biochimie, biologie). Mais son dessein n'a rien à voir avec le concordisme. Autre chose est de demander à la Science un enseignement qu'elle est incapable de fournir ; autre chose de consulter l'image que donne la Science de l'Univers à un moment donné pour confronter cette image aux problèmes métaphysiques. C'est une opinion très répandue que la Science moderne rend précaire, sinon tout à fait chimérique, la théologie naturelle du passé. Après quelques autres, T. est d'un avis exactement opposé, mais il est peut-être le premier à justifier cette position par une ample investigation, dont le sens est fourni dès le début : « Aujourd'hui nous savons d'une manière incontestable qu'en toute hypothèse l'univers est un processus physique génétique, historique, évolutif » (15). Perspective parfaitement opposée à l'immobilisme grec, dont était encore tributaire saint Thomas et qui lui faisait douter qu'on pût démontrer la création *dans le temps*. Sans même parler de l'hypothèse d'un univers en expansion, qui séduit visiblement T. mais à laquelle il refuse de subordonner sa démonstration, l'idée d'un commencement absolu de l'univers matériel s'impose de plus en plus comme la seule explication rationnelle : et c'est alors que l'argumentation proprement philosophique peut entrer en jeu avec le maximum de chances pour elle. L'appa-

rition de la vie, celle de l'homme, permettent encore d'approfondir cette donnée de base. T. en veut, non sans raisons, aux « philosophies littéraires » qui décrivent l'homme comme « jeté dans le monde », et dans l'absurde. Il n'est pas *jeté*, « il est *issu*, il est *né* d'un long processus dont les savants déterminent l'histoire » (173) et ce processus apparaît formidablement rationnel. On ne retrouvera pas dans ce livre une reprise méthodique des « voies » classiques par lesquelles a été démontrée l'existence de Dieu, mais de passionnantes discussions des thèmes que toute métaphysique conséquente est tenue de défricher à ce propos : l'explication par le hasard, la tentation du panthéisme, l'explication idéaliste. Ce qui rend précieux ce gros livre, outre son information et son honnêteté, c'est sa parfaite indépendance à l'égard des modes philosophiques dont tant d'intellectuels chrétiens semblent aujourd'hui esclaves.

### chances intellectuelles de la foi

Voici maintenant deux livres dont les titres s'évoquent mutuellement et qui portent sur les chances intellectuelles de la foi dans le monde contemporain, « aujourd'hui ».

**8. Est-il possible aujourd'hui de croire?** par *Karl Rahner sj* (*Mame, 1966, 232 p.*). – On se doute qu'il répond oui, et les justifications qu'il donne à sa réponse n'ont rien d'imprévu, ce dont on ne saurait lui faire grief. Sans nier la portée des objections d'ordre historique ou exégétique par lesquelles le christianisme est assailli, l'auteur situe l'essentiel du débat sur un autre plan qui est celui du sens de l'existence : « Dieu ou le néant » (Sertillanges avait longuement développé ce thème). Or « le christianisme n'est rien d'autre que la traduction en clair de l'expérience confuse qu'offre à l'homme son expérience concrète » (23) – il y aurait à redire là-dessus, passons... – et si la foi est rejetée, c'est parce qu'il est « plus facile de se laisser tomber dans l'abîme de sa propre vacuité que dans celle du mystère béatifiant de Dieu » (25). Quant au dogme essentiel du christianisme, celui qui inclut tous les autres mais constitue aussi pour la raison l'épreuve décisive – l'Incarnation d'une Personne divine –, K. R. pense pouvoir en démontrer a priori la possibilité, avant de recourir aux vues teilhardiennes pour montrer en Jésus « la maquette révélatrice de l'essence ultime de l'homme » (38). – Ce qui m'a le plus intéressé dans ce recueil, c'est le dernier chapitre consacré à la réforme des études ecclésiastiques : la discipline théologique de base, par laquelle K. R. propose moins de remplacer que de rectifier l'ancienne « fondamentale », serait une « introduction générale au mystère du Christ » (214) où serait mis en lumière l'impact existentiel de la Révélation. Les réflexions sur le rôle de la philosophie dans la première initiation des clercs sont orientées dans un sens fructueux – le retour sur l'expérience religieuse des sujets dans son rapport avec le mystère du Christ – mais elles m'ont paru un peu courtes. D'une manière générale, R. accentue à plaisir le caractère technique – et donc inabordable pour la plupart – des disciplines proprement scientifiques jusqu'à présent jugées nécessaires à la formation des clercs (exégèse, philosophie), pour leur opposer une formation essentiellement « pastorale » dont il est à craindre qu'en beaucoup de cas elle ne se perde dans un pieux bavardage.

**9. Peut-on être chrétien aujourd'hui?** par *Jean-Marie Paupert* (*Grasset, Paris 1966, 278 p.*). C'est ici un « témoignage », mais beaucoup plus agressif que celui de J.-C. Barreau. Deux parties : Souvenirs de foi. Telle est ma foi. Ce livre aurait pu paraître dans la

collection « Ce que je crois » publiée par le même éditeur et où le témoignage des incroyants est généralement moins ambigu que celui des catholiques ; car les « croyances » de l'incroyant, affectées de divers signes de certitude, demeurent pourtant du même ordre : des opinions plus ou moins fondées. La « foi » de J.-M. P. est un mixte de celle que l'Eglise lui enseigne et des interprétations, parfois fort libres, qu'il donne à la première. Il ne présente d'ailleurs ses vues que comme personnelles et sous un signe d'humilité (11, 261 et *passim*), mais il reste en lui beaucoup du dogmatisme de l'étudiant en théologie qu'il a été pendant bien des années. C'est donc en la maintenant dans le prolongement de la première partie – la plus intéressante à mes yeux – qu'on pourra lire sans trop d'exaspération la seconde, où tant de vitres sont cassées sans qu'on sache très bien pourquoi. Très impressionné par le *Jean Barois* de R. Martin du Gard, P. juge la synthèse d'Auguste Comte géniale : seulement les « trois états » du philosophe positiviste ne sont pas, comme le croyait celui-ci, des étapes, ce sont des « tissus essentiels de l'esprit » (129), transposition des fameux « degrés du savoir » d'un autre philosophe dont P. veut bien reconnaître les « bonnes intentions » (111). La métaphysique qu'il « concocte » ou « excogite » lui a fait découvrir une nouvelle interprétation du « mythe », catégorie à laquelle ressortit à son sens la théologie (115). Ce mot, qui n'est synonyme ni d'irréalité, ni de symbole, et même est susceptible de *logos* (118), participe à la fois du nouménè kantien et du « surréal » poétique, en sorte que les « événements de la révélation » ne sont que « peut-être » et « aussi » des faits historiques. Bien des vues de détail suggestives seraient à retenir \* ; je ne puis même les signaler dans le cadre de cet article, ni tenir compte de tous les repentirs, les « je ne dis pas que », les aveux d'ignorance, voire d'incompétence qui émaillent ces pages. J.-M. Paupert est un homme à la fois très attachant et très irritant. Je crains que par sa pétulance il n'ait sérieusement compromis son essai d'*aggiornamento*.

#### radicalisme de l'évêque de woolwich

Tous les échos du monde religieux ont renvoyé depuis trois ou quatre ans le nom de John A. T. Robinson, évêque anglican de Woolwich. Deux de ses ouvrages ont été traduits et nous permettent de nous faire une idée de ses positions qui illustrent d'une manière aiguë le débat que je résume ici.

**10. Dieu sans Dieu, par J.-A. T. Robinson (trad. de Louis Salleron, Nouvelles Editions Latines, Paris 1964, 192 p.).** – Le titre anglais de l'ouvrage, difficile peut-être à traduire littéralement, en dit mieux le sens : *Honest to god*. Il ne s'agit pas de supprimer Dieu, en ayant l'air de le garder. Il s'agirait plutôt d'avoir l'air de se passer de Dieu, pour

\* *N.d.l.r.* Nous ne saurions nous cacher d'avoir, pour notre compte, très apprécié cet aspect positif de l'essai de J.M. Paupert. Sa lecture est excitante et stimulante même si, par endroits, irritante. L'auteur est « bien conscient de n'avoir rien résolu, (s')étant borné à tirer quelques sonnettes d'alarme » (257). Après Teilhard (qu'il critique) et bien d'autres – mais doit-on se lasser de poser un grand problème non résolu ? – il met le doigt sur une des plaies de notre époque (129, 160), à savoir l'absence d'une théologie « qui englobe, en les informant de l'intérieur », les acquisitions de la science moderne,

comme la théologie de S. Thomas l'avait fait des acquisitions de la philosophie (113, 260). Mais sans doute serait-ce l'affaire tout simplement d'une bonne « philosophie de la nature » dont J. Maritain n'est pas seul à déplorer le « rêve évanoui » de sa jeunesse (12, 207). La récente enquête de la revue « Esprit » (octobre 1967, « Nouveau monde et parole de Dieu ») reprend plusieurs des questions posées par M. Paupert dans son livre, parce qu'elles ont de celles que notre foi chrétienne ne saurait plus éluder. Ath. B.

être loyal à son égard. En le lisant, prévenu que j'étais par la réputation du livre, j'éprouvai une heureuse surprise : « voilà un homme authentiquement religieux », ne pouvais-je m'empêcher de me dire (non sans savoir que le qualificatif lui plairait médiocrement, mais je n'en trouvais pas d'autre). Bien entendu, sa théologie est pour moi irrecevable ; et les critiques qu'il adresse à la théologie traditionnelle enfoncent bien souvent des portes ouvertes. Mais d'une part on n'attend pas d'un protestant le même genre de rigueur que d'un catholique ; et d'autre part, pourquoi ne pas avouer que R. touche bien souvent, même si ses réponses sont dérisoires, à des points névralgiques? Les pages centrales du premier chapitre (27-30) donnent le ton d'une humilité devant la vérité qui aurait touché Newman. Certes la critique de l'idée de Dieu comme Super-Etre, « l'Empereur de ce monde » dont parle Maritain – et on pourrait aussi évoquer le « grand propriétaire néolithique » de Teilhard – tombe à faux si l'on parle de la théologie la plus pure ; mais est-ce un jugement téméraire de penser que beaucoup de chrétiens s'adressent de fait à un tel Potentat (je dis : dans l'expression de leur foi, et quoi qu'il en soit de leurs intentions profondes)? La substitution à l'idée de « transcendance » (mal comprise par R., je l'accorde) des « profondeurs de notre être » n'est pas non plus sans intérêt, quoique au premier abord il semble n'y avoir là que le remplacement d'une image par une autre. Mais c'est à partir du quatrième chapitre que R. rejoint à l'évidence les thèmes « horizontalistes » les plus choyés : « L'homme pour les autres », « Sainteté du monde », « La nouvelle morale » – voilà où le christianisme de R. paraît devenir un pur anthropocentrisme. – Dans l'ouvrage ci-dessus recensé (1), le P. Schilleboeckx a donné la critique la plus pertinente de l'ouvrage, mais en tenant compte du débat qui a suivi et dont le texte (*The Honest to God Debate*) n'est pas accessible au public français. Convaincu que *Honest to God* à lui seul « laisse la porte ouverte à toutes les interprétations » (1, 89), S. conclut d'un long examen mené avec le maximum de rigueur qu'au fond R. « accepte pleinement la tradition catholique telle qu'on la trouve dans l'Eglise anglicane » (cette précision est capitale), mais que la faiblesse profonde de ses positions est d'ordre métaphysique (1, 139). Et ceci, à soi seul, suffirait à indiquer combien sont légers les esprits qui font bon marché de la fermeté maintenue dans le même ordre par la tradition de l'Eglise romaine.

**11. La nouvelle réforme, par J.-A. T. Robinson (Delachaux et Niestlé, Neuchâtel 1966, 160 p.).** – Le titre, cette fois, indique suffisamment l'intention du livre, quoique R. atténue le parallèle entre son entreprise et celle de Luther, comparaison dont il n'est pas responsable (11 ss.). L'idée principale semble être que, tandis que la vieille Réforme apportait (rapportait) aux hommes un « Dieu gracieux » (34) dont le salut est offert en Jésus Christ, aujourd'hui il faut partir de « l'autre bout » : pour les hommes d'aujourd'hui le point de contact et de départ « est la *pro*-existence de Jésus, celui qui existe *pour* les autres, non sa pré-existence » (44). R. supplie qu'on ne voie pas là « une braderie », un « abandon de l'Evangile chrétien » (35), et d'ailleurs il ne nie pas la légitimité d'une autre démarche dans la voie frayée par la Tradition, mais il réclame le droit de partir « de ce bout-là », et avec une sorte de radicalisme dont un bon exemple est donné par son programme d'une « théologie vraiment laïque » (72-73). Ici tout part du XX<sup>e</sup> siècle, en laissant résolument de côté les origines chrétiennes et l'itinéraire de la Tradition. J'avoue que cela fait frémir. Mais c'est peut-être en raison de son radicalisme même que l'évêque de Woolwich me paraît devoir être pris au sérieux. Interprétant à sa manière un texte célèbre d'Isaïe (21, 11-12), il conclut : « Quel est donc l'avenir de l'Eglise? De l'extérieur, c'est une énigme ; de l'intérieur, un mystère. Tout ce qu'on peut dire, c'est qu'il y aura un matin *et*

une nuit, des ténèbres et une aurore ». Et il invite l'homme perplexe ou sceptique à se donner « aux rives périlleuses et mouvantes du changement » (106). Puis, dit-il, « reviens » ! C'est mon vœu : qu'il revienne lui-même – chargé de poissons, s'il plaît à Dieu.

### catholicisme perdurable

Les trois livres dont il me reste à parler me paraissent les meilleurs du lot, par l'ampleur et la profondeur des vues comme par la consonance avec l'esprit du catholicisme perdurable.

**12. Le Paysan de la Garonne, par Jacques Maritain (Desclée de Brouwer, 1966, 408 p.).** Trente ans avant ce livre, Jacques M. avait soutenu dans *Humanisme intégral* nombre des thèses que le concile a consacrées, et qui avaient dans l'intervalle été violemment attaquées par certains catholiques. On ne s'étonne donc pas que le philosophe commence (9-14) par rendre grâce à l'Eglise d'avoir notamment proclamé la liberté religieuse, reconnu la valeur et la dignité propres de « ce monde », mis en lumière le statut de ses membres laïques. Mais il n'est pour autant pas d'accord avec ceux qui, faisant de l'*aggiornamento* leur triomphe personnel et le détournant à leurs fins, soumettent la vérité métaphysique ou même révélée à la mutabilité du temps et dépouillent l'intelligence de ses certitudes les plus vitales (25 sq.), à quoi s'ajoutent d'étranges confusions entre le politique et le spirituel (38 sq.). Sur quoi certains de ceux qui se recommandaient de l'« humanisme intégral » ont accusé J. M. d'injustice et de malhonnêteté, se plaignant qu'il ne fût plus capable dans son grand âge de comprendre cela même qu'il avait contribué à mettre en route. C'est que ces prétendus disciples n'avaient pas bien lu le livre dont ils faisaient leur drapeau : ils n'avaient pas compris notamment que l'avènement d'une chrétienté « séculière » ou « profane », loin de dispenser de la fermeté doctrinale, rendait celle-ci au contraire plus indispensable que jamais. Quand il lutte ici pour la libération de l'intelligence (ch. V) et les renouvellements du vrai savoir par l'attachement à la sagesse de saint Thomas (ch. VI), J. M. poursuit l'œuvre de toute sa vie, dont ses vues politiques les plus hardies ne l'ont jamais détourné. La philosophie spéculative des *Degrés du savoir* n'est pas hétérogène à la philosophie pratique d'*Humanisme intégral* : celle-ci suppose celle-là. Et si M. pense que désormais ce n'est plus surtout aux choses humaines de protéger les choses divines, mais que l'inverse est encore plus vrai ; si l'ordre temporel, jadis soudé au spirituel, a maintenant pris la légitime indépendance, cela ne veut pas dire que les choses du temps doivent ignorer à l'avenir les choses éternelles, encore moins qu'il faille « s'agenouiller devant le monde » et remplacer les vertus théologiques par les vertus « cosmologiques »... (ch. III, surtout pp. 85 sq.). Il appartient plus que jamais aux « choses divines de protéger les choses humaines » et l'un des aspects de cette protection consiste dans le renfort que la sagesse révélée donne à la sagesse naturelle : il n'y a presque plus que *des* croyants (on ne peut dire : *les* croyants, hélas !) pour reconnaître la pleine valeur de la raison. Encore faut-il mieux que la théologie elle-même pour assurer cette protection ; il y faut la contemplation, une contemplation multiforme qui saura se déguiser en pauvresse pour courir les chemins du monde (ch. VII, 283 sq.). Le tableau que fait J. M. du présent état de l'*intelligentsia* catholique peut paraître trop amer à certains ; lui-même reconnaît au passage qu'en généralisant on risque d'être injuste (221, n.). Mais il était grand temps qu'un penseur vigoureux posât au grand jour la question qui tourmente un si grand nombre d'esprits ; et l'accueil fait

au livre prouve déjà que cette intervention était attendue, que par sa violence même elle est salutaire.

**13. Qui est chrétien?** *par Hans Urs von Balthasar (Ed. Salvator, Mulhouse 1967, 132 p.).* De bien des manières, l'auteur apporte un renfort à Maritain. Il dénonce, lui aussi, l'équivoque de la « conversion au monde » (12) et son humour n'est pas moins cruel que celui du philosophe thomiste, quand il critique les divers engouements des chrétiens « dans le vent ». Mais c'est peut-être en répondant à la question « Qui est chrétien majeur? » (87 sq.) qu'il atteint le mal à sa racine. Saint Paul avait déjà remis à leur place ces « mineurs (qui se caractérisent par une suffisance de pseudo-majeurs) » (95), qui « se taillent eux-mêmes leur mission selon leur conception et se croient compétents en ce qui concerne la meilleure manière de promouvoir le règne de Dieu. C'est pourquoi ils ne craignent pas de couper les parties les plus vitales importantes de la Révélation pour les faire entrer dans leur lit de Procuste, dès qu'elles ne cadrent pas avec leur conception moderne. On appelle ce procédé « démythiser » (96). D'où vient donc cette suffisance? C'est qu'on pense avoir « Dieu derrière soi » (ch. II) comme si on en avait épuisé la connaissance, pour aller vers le monde ; alors qu'il s'agit au contraire d'aller à la rencontre de ce Dieu en se demandant si on est chrétien, en supputant le prix que cela coûte et que nul n'est jamais sûr d'avoir payé avant d'en être mort (ch. III). Le témoignage de V. B. a ici une résonance authentiquement kierkegaardienne. Il dénonce avec force l'équivoque de l'« humanisme » (celui qui n'est pas « intégral », évidemment, mais qui se donne pour « chrétien ») : « Si juste que soit son idée de réalisation, (il) repose néanmoins sur une soustraction cachée : la substance chrétienne, c'est d'être véritablement humain (rien de plus) » (51). V. B. s'étonne de certains propos du cardinal Suenens et défend avec force le primat de la contemplation dans la foi : « Nous espérons bien que l'Eglise ne vendra pas ses mystères les plus profonds et ses privilèges les plus nobles pour le plat de lentilles d'une satisfaction apostolique extérieure » (83). Cela ne veut pas dire qu'il ne faille pas aller vers les besoins du monde et promouvoir les entreprises de la civilisation profane « en tant qu'hommes parmi les hommes » (122), mais en sachant que « l'Eglise humble » sera toujours en retard par rapport aux puissances du siècle et ainsi toujours ramenée « aux interstices qui demeurent toujours dans des entreprises bien organisées et efficaces » (123), en occupant la dernière place et en allant de préférence aux humiliés et offensés « qu'on néglige parce qu'il ne vaut pas la peine, ou guère, d'engager des dépenses hors de proportion avec de maigres améliorations ». C'est dire que dans l'Eglise elle-même se manifesterait cette « expropriation » (ou désappropriation de soi) qui est la loi de chaque chrétien.

**14. Le combat de Jacob,** *par M.-D. Molinié op (Ed. du Cerf, Paris 1967, 186 p.).* – L'auteur ne rencontre qu'accidentellement (77, 60) les préoccupations « humanistes » dont traitent la plupart des ouvrages ci-dessus analysés. Son dessein est tout autre : mettre en lumière l'affrontement solitaire et secret entre l'âme et Dieu, ce que symbolise le corps à corps d'Israël avec l'Ange au gué du Yabboq (Gen. 32, 23-33). Contrairement à une imagerie trop répandue, Dieu appelle de notre part une résistance d'une certaine sorte et il ne nous est pas possible de nous unir réellement à lui sans cela, car « la résistance vraiment dangereuse parce que vraiment efficace (est) celle qui consiste au fond à refuser le combat – au sens militaire de l'expression – en esquivant la rencontre : c'est devant cette dérobade invincible que Dieu s'incline lorsqu'il renonce à nous sauver » (129). Le risque de la damnation est l'envers du sérieux de la rencontre, qui est l'affrontement de deux amours.

Le premier chapitre s'intitule : « Tu as du prix à mes yeux » (Is. 43, 4). C'est Dieu qui parle ainsi à l'homme, à chaque homme. L'auteur insiste ici sur la consistance que la révélation judéo-chrétienne, opposée en cela aux religions de l'Inde, accorde à la créature humaine, consistance et valeur dont l'amour jaloux de Dieu est le signe. Et il estime que notre tentation permanente, tout à fait radicale, c'est le scepticisme à l'égard de *cet amour-là*, de cet amour *extraordinaire* (24) : les autres doutes, portant sur l'existence de Dieu ou sa bonté essentielle, ne viennent que plus tard et se greffent sur celui-là.

Or « nous ne savons pas aimer Dieu parce que nous ne savons pas que Dieu nous aime. Et nous ne savons pas que Dieu nous aime, parce que nous ne l'aimons pas » (7). Commencer à nous rendre compte de ce dernier fait est pourtant le début de l'arrachement au cercle vicieux. Le second chapitre emprunte donc son titre à un cri poignant de Marie Noël : « Mon Dieu, je ne vous aime pas !... » L'un des progrès les plus réels de la vie religieuse consiste en « l'exploration impitoyable des profondeurs étranges de notre résistance à l'amour » (79). On n'est pourtant encore, à ce stade, qu'au seuil de la véritable expérience spirituelle, dont traitent les deux derniers chapitres, et qui est d'ordre mystique. L'auteur purifie ce dernier terme des associations trop fréquentes : « Le sentiment de l'absence de Dieu est un état beaucoup plus sûrement et solidement mystique que celui de la présence de Dieu, surtout s'il est douloureux. Lorsqu'un homme est réellement loin de Dieu, il ne le sent ni présent ni absent, ces notions n'ont simplement aucun sens pour lui » (89). Mais cet ouvrage mystique est nourri de la plus forte théologie ; il n'hésite pas à aborder par exemple un problème aussi ardu que celui de la prédestination. Et il note au passage que c'est la même tendance qui « à son niveau le plus virulent s'attaque aux grandes traditions doctrinales de l'Eglise, tandis qu'à un niveau plus atténué mais beaucoup plus répandu elle s'en prend seulement à la vie mystique » (93, n. 4). C'est la même et unique foi, par l'expérience intérieure et par l'approfondissement doctrinal, qui affronte la même et unique épreuve : « De toute façon, il faut que l'intelligence souffre et meure pour entrer dans la gloire » (136). C'est à la plus extrême profondeur que ce livre rejoint le thème général des tribulations de la foi qui est celui de cet article.

### dépérissement philosophique, menace pour la foi

Du tourbillon de problèmes soulevés et diversement résolus par ces quatorze volumes, essayons de dégager quelques lignes essentielles.

En premier lieu, il faudrait ne jamais oublier que, par-delà tout le conditionnement intellectuel et social dont dépend son exercice et qui est variable, la foi est la rencontre la plus intime, la plus secrète, la plus personnelle entre l'âme et Dieu : et en cela elle ne tient ni à l'histoire ni à la culture. Le drame est chaque fois unique, et d'une autre manière il est le même pour Abraham, pour Simon-Pierre, pour Thomas d'Aquin, pour Luther et pour moi. C'est pourquoi, d'ailleurs, elle peut exister dans les conditions les plus défavorables et même à l'insu du sujet qui alors rencontre Dieu dans l'incognito le plus absolu. Ajoutons au passage que cette rencontre étant celle d'un Amour proprement *incroyable*, il est fallacieux de nous présenter le surnaturel chrétien comme le simple accomplissement de l'« essence humaine », si sublime que soit présenté cet accomplissement.

Reste que l'exercice normal de la foi réclame des conditions générales, faute desquelles son déploiement demeure précaire et, même si elle est ardente, voire héroïque, elle souffre comme une plante privée d'air. C'est ici, je pense, qu'il faut parler d'une « situation » particulièrement angoissante faite à la foi dans les « temps modernes ». Parmi les facteurs qui entrent en jeu, les tout premiers me paraissent tenir au régime typique de l'intelligence en notre temps.

Maritain l'avait signalé il y a longtemps, il vient de le rappeler (12, 30), il y a une « pré-philosophie » qui porte sur les certitudes primordiales de l'homme et dont l'intérêt est capital pour la foi ; dans la mesure où la valeur de cette pré-philosophie est contestée, en raison d'une conception univoque du savoir empruntée à la Science des phénomènes, l'intelligence du croyant est comparable au vivant qui dépérit sous la cloche pneumatique. Je suis heureux de voir que le P. Schillebeeckx va dans ce sens et que pour lui aussi cette connaissance préconceptuelle d'ordre naturel est la condition de l'adhésion raisonnable de foi : « Comme catholique, je suis convaincu que faire appel à une révélation particulière est impossible et n'a aucun sens si (...) l'homme, en s'appuyant sur les pouvoirs humains et sans faire appel à une révélation particulière, n'est pas capable de justifier l'existence d'un Dieu personnel à partir de son expérience humaine » (1, 59). La faiblesse radicale de la théologie de Robinson tient à cette carence métaphysique (cf. 1, 108 sq.). Et par opposition aux thèses arbitraires de Durandeaux, l'entreprise de Tresmontant me paraît solidement fondée en raison comme en dogme. Son ami Paupert le raille d'avoir valorisé une « métaphysique biblique » – laquelle, dit-il, ne nous intéresse pas en tant que métaphysique, n'étant pas comme telle « inspirée »... (9, 215 sq.). Ce qui me frappe, au contraire, dans l'itinéraire de T., c'est qu'étant parti autrefois d'une sorte de « fidéisme biblique », il en soit arrivé à comprendre que l'assentiment à la Révélation biblique présuppose une métaphysique le plus souvent informulée, nullement « hébraïque » en elle-même, mais accessible à tout homme de quelque culture qu'il soit et qui, bien évidemment, n'a pas besoin d'être « révélée » pour être crue, puisque sa valeur propre c'est de s'imposer à la raison quand celle-ci ne dévie pas de son orientation naturelle. La Révélation « protège » la raison naturelle contre ses déviations ; bien loin d'en dispenser, elle la suppose.

Dans l'utilisation que fait la foi de la philosophie, il faut distinguer ce qui vient de la structure ontologique de la raison et ce qui tient à un matériel conceptuel donné. Ce dernier a inévitablement certains caractères historiques et sociaux. Pour parvenir à élucider ses intuitions primordiales, l'homme ne peut pas se passer d'un appareil qui a été élaboré sous certains cieux et à certains âges. Il en est de même quand la foi cherche à prendre possession, par l'intelligence, de son contenu. L'Eglise conteste si peu les limitations et imperfections qui viennent de là, qu'elle travaille perpétuellement à ajuster ses définitions en les précisant toujours, mais sans jamais oublier que le suprême arbitre demeure en fin de compte la parole de Dieu elle-même, transmise fidèlement à travers les siècles et assistée dans son développement par l'Esprit. Il est normal qu'à une époque de transformation rapide comme la nôtre, le besoin soit éprouvé de renouveler la formulation doctrinale, en écoutant avec attention les nouveaux aspects de vérité qui se proposent aux hommes. Mais ce renouvellement n'est pas servi, il est compromis et retardé par les esprits légers qui oublient en quel sens l'Eglise parle ainsi le langage de chaque époque. Elle est au service des hommes, de ce qu'il y a d'éternel en l'homme et de tout le vrai que l'homme découvre au long du temps ; elle n'est pas au service des « idéo-

logies » qui passent et meurent. On a beaucoup parlé du baptême d'Aristote – généralement pour appeler un baptême de Hegel ou de quelque autre seigneur du jour. On oublie que tout baptême implique une mort acceptée pour une résurrection ; si Aristote a effectivement été baptisé, c'est que son système a subi cette kénose pour renaître dans la théologie de saint Thomas. Ce qu'il faut reprocher, à mon avis, à quelques apologistes pressés d'aujourd'hui, c'est de pratiquer l'opération inverse : ils « baptisent », au sens qui vient d'être dit, la foi chrétienne dans un Système.

Il y a d'ailleurs une contradiction dans quelques-unes des positions ci-dessus évoquées. On reproche au christianisme de s'être laissé inféoder à une culture ; et on se presse de lui donner les traits d'une autre culture encore mal définie.

Je suis convaincu, moi aussi, que la « mentalité » catholique moyenne draine beaucoup d'éléments déjà morts. Mais ne vaudrait-il pas mieux laisser les morts aller tranquillement à leur lieu ? Le rite qui consiste à gémir sur les méfaits des chrétiens, et à résoudre les problèmes en battant une coulpe facile sur la poitrine de la communauté, on ne voit pas qu'il ait abouti à grand-chose – sinon à engendrer une nouvelle forme de pharisaïsme. C'est en aidant à naître ce qui est *chrétiennement* viable qu'on a le plus de chance de sortir des ruines. Encore faut-il savoir ce qui est « chrétiennement » viable.

On ne saurait se tromper en se vouant au service des hommes. Et l'une des tâches capitales qui s'offrent aux chrétiens d'aujourd'hui est assurément de reconnaître aux affaires de « ce monde » leurs dimensions propres, leur valeur et leur dignité propres. Mais on ne peut qu'être inquiet en voyant le sort extraordinaire fait à un *obiter dictum* de Bonhoefer : je veux parler du fameux « christianisme sans religion »... Le Sacré a très mauvaise presse. J'imagine mal ce que serait une civilisation d'où le Sacré aurait disparu, fût-ce pour être remplacé par la pure morale altruiste de l'âge technologique. Le théocentrisme de beaucoup de siècles a donné d'assez beaux fruits d'humanité. Nous attendrions, sans crainte de la comparaison, les vendanges du néo-christianisme anthropocentriste, s'il n'y allait de la vie même des hommes et de leurs raisons de vivre.

*Henry Bars*

# LE SACRIFICE D'ISAAC

*thème de récollection*

*Hébreux 11, 17-19* / Par la foi, Abraham, mis à l'épreuve, a offert Isaac, et c'est son fils unique qu'il offrait en sacrifice, lui qui était le dépositaire des promesses, lui à qui il avait été dit : C'est par Isaac que tu auras une postérité portant ton nom. Dieu, pensait-il, est capable même de ressusciter les morts ; c'est pour cela qu'il recouvrera son fils, et ce fut un symbole.

*Jacques 2, 22* / Tu le vois, la foi coopérait à ses œuvres et par les œuvres sa foi fut rendue parfaite.

*1 | Prends ton fils, ton unique, que tu chéris, Isaac...*

**écoute de dieu**

Genèse 22, 1-14 ; Jean 3, 16 ; Jean 4, 9-10 ; Romains 8, 32

**introduction à la prière**

*Il arriva que Dieu éprouva Abraham...* Epreuve : non point, de la part de Dieu, vaine curiosité (Comment va-t-il réagir? Jusqu'où est-il capable d'obéir?), et encore moins sadisme (joie malsaine de briser un cœur de père), mais occasion donnée d'un dépassement sublime, d'une ouverture totale aux insondables desseins de Dieu, d'une communion aux voies stupéfiantes de l'amour infini (Jean 3, 16).

*Prends ton fils, ton unique, que tu chéris...* C'est très exactement ce que Dieu se propose de faire. Jésus, fils d'Abraham et fils de Dieu... Il faut qu'en acceptant de sacrifier son fils, Abraham acquiesce au mystère pascal, à la croix et à la résurrection salvatrices... Jusque dans le détail : Abraham chargeant le bois de l'holocauste sur Isaac... (Genèse 22, 6).

*Et ils s'en allèrent tous deux ensemble...* (Genèse 22, 6 et 8). Marche silencieuse, interrompue par la seule question de l'enfant, que son père élude (v. 7 et 8). Engagement commun dans une aventure, dont le sens leur échappe. Ténèbre de la foi : moins adhésion intellectuelle à des dogmes incompréhensibles qu'acceptation de jouer sa vie, silencieusement, dans la voie mystérieuse dont l'Esprit nous donne l'intime certitude qu'elle est celle de Dieu, bien qu'elle mette en déroute nos ratiocinations humaines... Saut dans

l'inconnu, dans l'infini... Craquement de toutes les limites de notre intelligence et de notre cœur...

*N'étends pas la main contre l'enfant !...* (Genèse 22, 12). Contradiction? Contrordre? Invitation plutôt à éviter la méprise : Isaac n'est que l'image, le « symbole » du fils par excellence d'Abraham et de Dieu ; pour que Jésus puisse naître, pour qu'il puisse mourir et ressusciter et sauver le monde, il faut que vive Isaac, mais le consentement d'Abraham demeure, se fondant dans celui de Dieu, et il aura sur le Calvaire sa pleine réalisation, bien que de façon insoupçonnée...

### **révision de vie**

Nous parlons bien souvent d'épreuves... Maladies, deuils, contradictions, échecs, mésententes avec les autorités ou les confrères, tentations, lassitude, tiédeur, etc. Mais quel sens exact donnons-nous à ce mot? Et quelles sont nos réactions : amertume, révolte, « patience » (après la pluie vient le beau temps...), ou invitation à nous laisser envahir par l'Esprit de Dieu, à faire craquer toutes nos limites, à remettre en question nos scléroses?

Savons-nous dépasser la portée immédiate de nos actes, les replaçant dans les grandes perspectives de l'avenir, dans le plan de Dieu? Croyons-nous que la prophétie n'est point morte et que, étant missionnaires, nous sommes essentiellement des prophètes? Avons-nous l'expérience de gestes ou de paroles, dont la portée, imprévue, ne nous a été révélée que plus tard (exemple personnel : le partage du pain et du sel...)?

Quelle idée nous faisons-nous de la foi? Adhésion intellectuelle à des dogmes abstraits ou engagement concret dans le plan de Dieu et communion au mystère de la vie trinitaire, dans un grand effort de « transparence »?

Que pensons-nous, en toute vérité, de cette parole de saint Serge de Radonetz : « Illuminé de l'Esprit, baptisé dans le feu, qui que tu sois, vierge, moine, prêtre, tu es le trône de Dieu, tu es la demeure, tu es l'instrument, tu es la lumière de la Divinité, tu es Dieu, Dieu, Dieu ! » ?

2 | *Parce que tu as fait cela...*

### **écoute de dieu**

Genèse 22, 15-19 ; Luc 9, 57-61 ; 14, 25-27 ; Jean 12, 24-26.

### **introduction à la prière**

*Parce que tu as fait cela, que tu ne m'as pas refusé ton fils, ton unique...* Tout donner, tout perdre, à commencer par le plus précieux, par ce qui constitue apparemment notre raison d'être, condition pour tout retrouver, transfiguré... Le don d'Abraham à Dieu

est la fidèle image du don de Dieu au monde (Jean 3, 16) : il en est la préfiguration humaine, il est la réponse anticipée de l'humanité rachetée. Témoignage de l'amour sans limite, à la fois à la mesure de l'homme et à la mesure de Dieu : le Fils donné, pour la mort et la résurrection, est le même...

*Je te comblerai de bénédictions.* Dieu reprend, renouvelle la promesse. Les termes n'ajoutent rien de nouveau (Genèse 12, 2 ; 15, 5 ; 16, 10). Pas plus qu'au temps du premier appel, il ne s'agit ici d'une récompense. Mais le « fiat » d'Abraham, son consentement au plan divin qui lui échappe, est bien la condition de sa réalisation. C'est bien « parce qu'il a fait cela » que le Sauveur viendra et que sa postérité, l'humanité rachetée, sera aussi nombreuse que les étoiles du ciel...

## **révision de vie**

1 / Il y a eu certainement dans ma vie des moments où j'ai « tout donné » : ordination, profession religieuse, etc. Mais en fait, avec le temps, n'ai-je pas restreint les limites du don que je fais, ou que je suis disposé à faire, de moi-même? Des « sauf » ne se sont-ils pas introduits?

2 / Suis-je suffisamment persuadé que ce don total, sans condition, de moi-même, rejoignant le « don de Dieu » (Jean 4, 10) dont il est l'image et le témoignage, préfigurant la réponse du peuple dont je suis responsable, conditionne l'efficacité de la mission qui m'a été confiée?

3 / Le sacrifice d'Isaac était apparemment un non-sens, ruinant toute possibilité d'accomplissement de la promesse, et quand Abraham y consentit, il ne pouvait savoir que Dieu arrêterait sa main... Ne suis-je pas de ceux qui calculent, qui exigent des garanties avant de s'engager dans ces « folies » qui ne sont autres en réalité que l'intrusion dans notre vie des insondables desseins de la sagesse de Dieu (Romains 11, 33-36)?

## *Afghanistan, Serge de Beurecueil op*

### **Demeurez fermes dans la foi**

*Entretiens du mercredi (de Paul VI) présentés par R. Etchegaray*

Convergence de titres ! Mgr Etchegaray, secrétaire de l'épiscopat, a eu l'heureuse idée de regrouper les paroles, toutes simples mais substantielles, que le Saint Père a coutume d'adresser à son auditoire très composite de chaque mercredi, à la Basilique Saint-Pierre. Presque toutes traitent de la foi en général ou de la foi en l'Eglise, et leur recueil offre une méditation bien appropriée pour « l'année de

la foi » que Paul VI – donnant le premier l'exemple de ce qu'il demande – prêche ainsi à tous les fidèles. Les pasteurs y trouveront, comme dans les sermons antiques, une Parole déjà adaptée à un public très mêlé par un homme extrêmement sensible aux exigences et aux difficultés de la mentalité moderne, mais c'est peut-être jusqu'à Grégoire le Grand qu'il faudrait remonter pour trouver un sermonnaire à la fois aussi simple, aussi substantiel et aussi autorisé. Une table analytique en facilite l'usage.

*Ath. Bouchard cssp*

*Centurion, Paris 867, 402 p., 13,50 F.*

N.d.l.r. *Les missionnaires, plus que tous autres, ont à faire valoir – comme Karl Rahner dans le livre qu'on analyse ici – le rôle et le dynamisme des charismes dans l'Église. C'est ce qu'a bien montré le P. Dournes dans son article (ci-dessus pp. 396-407).*

Trois études ont été réunies dans ce volume : 1 / Principes et impératifs, 2 / Les charismes dans l'Église, 3 / La logique de la connaissance existentielle chez Ignace de Loyola. Ce sont trois approches de l'agir humain dans ce qu'il a d'unique, de singulier, de personnel.

Un « homme de principes » perçoit les exigences qui découlent de normes générales, mais il existe aussi pour lui des devoirs individuels, des « impératifs » qui ne sont pas de simples conséquences de principes généraux. Un impératif a – comme un geste indiquant « c'est ça » – une relation spécifique avec l'individuel comme tel. En distinguant principes et impératifs, l'auteur fait droit à certaines requêtes de la conscience sans adopter une fausse morale de situation. Il pense que dans l'Allemagne chrétienne de nos jours, « il y a trop de paroles en faveur des principes et trop peu d'impératifs... Tout cela est un peu stérile... Un impératif « probable » est meilleur et plus sûr qu'un principe simplement correct d'où ne surgit aucun agir ».

L'étude des charismes apporte, elle aussi, quelques lumières sur l'agir de chacun, spécialement dans l'Église. L'Esprit Saint a été promis à l'Église et cette promesse assure au « ministère » un aspect charismatique qui lui est essentiel. Ce caractère charismatique apparaît clairement dans le pape qui échappe aux vérifications juridiques. N'a-t-il pas en effet compétence sur sa propre compétence? Mais l'Esprit Saint n'est pas réservé aux diacres, aux prêtres et aux évêques. En dehors du ministère, il existe dans l'Église des charismatiques. « Ils ont plus à faire qu'à recevoir simplement les ordres du ministère ; ils peuvent être de ceux dont le Christ se sert pour diriger « immédiatement » son Église. » Mais l'élément charismatique n'intervient pas toujours comme un fait miraculeux et extraordinaire. Toute vie vraiment chrétienne est un service dans le Corps du Christ et sert à « l'édification » de l'Église, même si elle est

« sans éclat » (ce qui ne veut pas dire « sans importance »). Il est à remarquer d'ailleurs que saint Paul ne fait pas une distinction entre les charismes qui sanctifient intrinsèquement le bénéficiaire et ceux qui ne seront accordés que pour le bien général. La distinction entre grâce *gratum faciens* et grâce *gratis data* n'est pas paulinienne. L'auteur précise encore les rapports de l'institution et des charismes. Le ministère doit reconnaître les charismes, même s'ils mettent en cause l'ordre jusqu'alors établi : il peut aussi – étant lui-même charismatique – intervenir avec audace : c'est le cas de l'exigence, dans l'Église latine, du charisme du célibat pour les ordinants. L'étude se termine par l'examen des charismes simples et des charismes majeurs et par les conséquences de toute cette riche doctrine.

Les dernières pages du livre s'arrêtent au charisme du fondateur de la Compagnie de Jésus et amorcent une théologie des Exercices. Comment saint Ignace fait-il découvrir au retraitant la volonté de Dieu, « l'impératif » qui le concerne personnellement ? Ce n'est pas un simple choix entre le bien et le mal qui est en cause dans une « élection ». Ignace conduit son retraitant à juger de ce qu'il doit entreprendre grâce notamment à un discernement des divers esprits. Quand une « consolation » est sans « cause », sans motif objectif, elle est signe d'une action de Dieu. A travers l'expérience de la consolation, le retraitant découvre « cette logique existentielle surnaturelle » qui lui fera trouver Dieu en toute chose d'une façon constante. Aussi discernera-t-il la volonté de Dieu au plan individuel.

Ces trois études, malgré ce qu'il y a d'ineffable en chaque homme, éclairent donc le comportement individuel, spécialement dans la recherche et l'accomplissement de la vocation propre.

Jacques Pintard

Desclée de Brouwer, 1967, 148 pages, 13,90 F.

## L'église

revue des livres reçus  
par Jacques Pintard

L'enseignement conciliaire donne un nouveau souffle aux études sur l'Eglise. Tenant compte de ce fait, de l'ordre des chapitres de la constitution *Lumen gentium* et aussi du genre des ouvrages, nous groupons les livres reçus sous quatre titres.

### le mystère de l'église

Ce titre du premier chapitre de *Lumen gentium* est repris par une moniale bénédictine, M<sup>me</sup> Théophora Schneider, pour nous offrir un florilège de textes glanés à travers l'œuvre de dom Odo Casel (*Mame, Tours 1965, 372 p., 15 F.*) Ce pionnier du renouveau liturgique écrivait dans une de ses lettres : « La première intuition sur la doctrine du Mystère m'est venue de la liturgie au cours d'une grand-messe. Aussi bien la vie ne peut-elle jaillir que de la vie ». Cette intuition première a polarisé toute la pensée de D. Casel. De lui, nous avions déjà en traduction française dans la collection « Lex Orandi » : « Le Mystère du Christ ». Les morceaux choisis, présentés ici par une excellente introduction de M<sup>me</sup> Schneider nous font pénétrer dans le mystère de l'église et cela, non pas sous forme de conférences systématiques mais plutôt de méditations au style imagé. Il s'agit de « l'alliance d'amour entre Dieu et les hommes », du « mystère de l'unité de la tête et du corps », de « l'Eglise opératrice dans l'œuvre du salut » et enfin des « figures et symboles de l'Eglise tirés de la création et de l'histoire du salut ». L'image du

mariage appliquée à l'Eglise y est bien mise en relief : ceci rejoint les conclusions d'Andriessen (« *Aux origines de l'Eglise* », Desclée 1965) pour qui l'expression « corps du Christ » dérive chez saint Paul de l'idée d'épouse du Christ.

Plus construit, avec des aperçus prophétiques remarquables, le livre de dom Adrien Gréa sur l'Eglise et sa divine constitution est réédité avec une préface de P. Bouyer (*Casterman, Tournai 1965, 520 p., 37,50 F.*) La rencontre entre les intuitions de l'auteur et les préoccupations des pères conciliaires de Vatican II est vraiment extraordinaire. Ici encore, il s'agit surtout d'une contemplation rappelant le chapitre I de *Lumen gentium* sur le mystère de l'Eglise, mais cette méditation se prolonge sur la Hiérarchie, sur l'épiscopat, sur l'église particulière, le diocèse, les patriarches, la collégialité épiscopale et c'est le chapitre III de *Lumen gentium* qui reçoit à l'avance un commentaire riche de tradition patristique. Grâce à une culture canonique, malheureusement aujourd'hui très rare, l'auteur apporte un enseignement qui éclaire la vie concrète des églises. Il fait par exemple l'histoire des églises particulières en ne s'arrêtant qu'aux institutions fondamentales et en traçant à grands traits ce qui les caractérise suivant les époques : jusqu'aux invasions barbares, du V<sup>e</sup> au XI<sup>e</sup> siècle, pendant le régime féodal (XI<sup>e</sup>-XIII<sup>e</sup> siècle), le régime bénéficiaire (XIV<sup>e</sup> et XV<sup>e</sup> siècle), durant les temps modernes (depuis le XVI<sup>e</sup> siècle). Ce survol permet d'intéressantes comparaisons. Au patrimoine commun dont les pauvres étaient bénéficiaires a succédé un mode de possession des biens d'Eglise qui n'a plus eu d'autre garant que la conscience individuelle. Le régime des bénéfices a excité la jalousie des multitudes à l'endroit des richesses ecclésiastiques. Pour soutenir l'édifice ébranlé de l'église de Latran, Innocent III ne voit que deux pauvres évangéliques, S. Dominique et S. François. Aujourd'hui, avec les appels du tiers-monde, l'Eglise doit trouver d'autres moyens concrets dans sa recherche de la pauvreté évangélique, sans oublier les expériences passées et les suggestions qu'elle apporte. Tout au long de ce traité se rencontrent des rapprochements entre la constitution divine de l'Eglise et la vie trinitaire. Les opérations des hiérarchies sont à l'usage et à la ressemblance des opérations divines. Les rapports du pape et

du collège épiscopal apparaissent comme un reflet créé, et par suite imparfait et soumis à l'inégalité, des relations trinitaires où l'égalité existe entre le principe et la personne qui procède du principe. Le rôle du pape et celui des évêques se trouvent ainsi éclairés par des analogies venant de la vie profonde du corps mystique du Christ. Le caractère missionnaire de toute l'Eglise se déchiffre dans la constitution même, non seulement de la charge pontificale, mais de l'épiscopat à qui a été confiée l'évangélisation du monde. Bien qu'écrit il y a plus de quatre-vingts ans en un style un peu oratoire qui porte la marque de son temps, cet ouvrage est d'une richesse exceptionnelle.

Hans Heimerl touche aussi aux aspects constitutifs de l'Eglise ; il le fait en canoniste et sur un point précis : la distinction cleric-laïc. Son livre : l'Eglise, les clercs et les laïcs fait appel à bien des concepts juridiques. Il montre avec la clarté d'un esprit formé au droit, que les fondements de la distinction étudiée sont dans les pouvoirs accordés aux clercs, pouvoirs qui ne sont d'ailleurs donnés que pour le service des laïcs (*Mame Tours 1966, 348 p., 18,20 F.*)

L'Eglise du Seigneur - Méditation sur sa mission (*Coll. « L'eau vive », Cerf, Paris 1967, 116 p., 7,50 F.*) Ce livre de Romano Guardini, écrit à la mémoire de Jean XXIII, contient des réflexions méditatives sur l'Eglise. La mission et le caractère eschatologique de l'Eglise y sont mis en valeur. Moins volumineux et moins dense que les « Méditations sur l'Eglise » du P. de Lubac, cet ouvrage qui bénéficie du renouveau conciliaire, donne, avec de nombreuses citations du Nouveau Testament, une solide nourriture au lecteur chrétien.

### histoire et théologie au sujet surtout de l'épiscopat

Signalons d'abord, à titre de prélude, l'étude d'Eugène Jarry l'Eglise en face des Révolutions (*coll. « Je sais, je crois », Fayard, Paris 1966, 144 p., 8,75 F.*) L'auteur trace de main de maître les bouleversements que la Révolution française a provoqués dans la vie de l'Eglise. D'abord « installée », celle-ci est « menacée ». En suivant

l'histoire des grands papes du XX<sup>e</sup> siècle, de Pie IX à Jean XXIII, nous voyons comment l'Église a été préparée à mieux se comprendre elle-même dans sa relation au monde d'aujourd'hui. Des travaux récents d'un niveau un peu plus technique abordent « la constitution hiérarchique de l'Église et plus spécialement l'épiscopat ». En affirmant la foi de l'Église sur le caractère sacramental de l'épiscopat, en explicitant partiellement ce que contient la tradition au sujet de la collégialité épiscopale, le concile soulève de nouvelles questions. Il faut en particulier étudier de plus près les rapports de l'autorité du pape et des évêques. Trois livres de la collection « *Unam sanctam* » apportent une contribution scientifique dans ce domaine.

Sous le titre **La collégialité épiscopale, Histoire et théologie**, sont groupées des études de spécialistes bien connus (*Cerf, Paris 1965, 394 p.*). C'est dans le chapitre de *J. Dupont* *osb* sur « Saint Paul, témoin de la collégialité apostolique et de la primauté de saint Pierre » que le missionnaire trouvera, par l'exemple de « l'Apôtre des Gentils », ce qui le concerne plus directement. Le *P. J. Lécuyer cssp* apporte aussi une remarque importante à propos de la « collégialité épiscopale selon les papes du V<sup>e</sup> siècle » : la mission d'enseigner a été confiée aux Apôtres en commun ; elle se transmet « en commun » à leurs successeurs ; c'est l'affirmation de Célestin, des pères de Chalcédoine écrivant à S. Léon, du pape Pélage. Au fil de l'histoire, la conscience de la collégialité a subi bien des variations. Elle s'exprime du V<sup>e</sup> au VII<sup>e</sup> siècle par tout un vocabulaire (sedes apostolica, apostolicus, apostolatus...) que *H. Marot osb* analyse avec patience. Elle s'éclipse souvent du VII<sup>e</sup> au XIV<sup>e</sup> siècle en Occident comme le constate le *P. Congar op* : l'idée de succession apostolique et celle de collégialité ont été alors largement confisquées par l'idéologie des fonctions cardinalices. Au concile de Constance, l'idée que le collège des cardinaux succède au collège apostolique était encore un lieu commun, note *Ch. Moeller*. L'Orient par contre a gardé plus fidèlement conscience de la collégialité épiscopale. *Joseph Hajjar* le montre très bien en faisant l'histoire du synode permanent dans l'Église byzantine au premier millénaire. Si l'expérience orientale de la collégialité épiscopale est riche, l'élaboration théologique dans ce do-

maine est relativement rare. Aussi est-on heureux de connaître, par le *P. Le Guillou op*, la pensée de quelques théologiens orthodoxes actuels sur le sujet. Pour l'Occident, il est bon de remarquer que la théologie, en certains défenseurs de la papauté, restait ouverte aux affirmations de Vatican II sur l'épiscopat. *Giuseppe Alberigo* le fait en s'arrêtant plus longuement sur la pensée théologique de Bolgeni. Tous les chapitres précédents à dominante historique se couronnent par une autre étude de vocabulaire : *Téodora Jimenez-Urresti* relève les titres décernés au pape dans les conciles œcuméniques, ce qui l'amène à affronter une difficulté majeure : comment le pouvoir papal peut-il être dit immédiat, ordinaire et épiscopal, sur l'Église entière sans frustrer l'ensemble de l'épiscopat? L'auteur donne une réponse en remettant les expressions de Vatican I dans leur contexte historique, avec notamment la préoccupation antigalicane de la majorité conciliaire. *G. Dejaiffe* reprend à son tour l'interrogation : « Peut-on concilier le collège épiscopal et la primauté? » et lui apporte une solution surtout théologique, assez brève, comparable à celle qui a été signalée chez dom Gréa. Quelques précisions sont apportées enfin sur le même sujet par *S. Dock op* en étudiant l'exercice collégial du pouvoir. Le recueil se termine par trois études œcuméniques. Un orthodoxe, l'archimandrite *Pierre L'Huilier*, se limitant à la période des sept premiers conciles œcuméniques, traite, sans polémique, les rapports de la collégialité et de la primauté romaine. L'abbé *Alexandre Ganoczy* constate que Vatican II répond en fait à certains désirs de réforme envisagée par Calvin au sujet de la structure collégiale de l'Église. *D. W. Allen* et *A. M. Allchin* donnent pour terminer un point de vue anglican avec un beau texte du *D<sup>r</sup> Ramsey* sur la liberté apportée par le catholicisme.

Le livre de *Paul de Vooght* sur **Les pouvoirs du concile et l'autorité du pape** au concile de Constance a tout l'intérêt d'une thèse (*Ibid. 1965, 200 p.*). L'auteur soutient que le décret « Haec sancta synodus » du 6 avril 1415 pris par le concile pour mettre fin au schisme a la valeur d'un document qui engage définitivement la foi de l'Église. Comme ce document montre, selon les expressions de l'auteur, qu'« il existe dans l'Église un organe suprême pou-

vant agir indépendamment du pape en certaines circonstances » (p. 186), on devine les traitements dont il a été l'objet, soit qu'on ait tenté d'en diminuer la valeur comme Turrecremata dans son opposition au concile de Bâle, soit qu'on en ait exagéré la portée pour favoriser les thèses « conciliaristes ».

C'est encore les rapports d'autorité dans l'Église que l'on retrouve mais à une époque un peu plus tardive avec le livre d'*Olivier de la Brosse : Le Pape et le Concile. La comparaison de leurs pouvoirs à la veille de la Réforme (Ibid. 1965, 352 p.)*. Toute la réflexion est centrée sur le conciliabule convoqué à Pise en 1511, par cinq cardinaux schismatiques, à l'instigation du roi de France Louis XII et contre le pape Jules II. Après avoir rappelé les circonstances historiques de l'événement puis retracé les théories du pouvoir ecclésiastique chez Gerson et Cajetan, l'auteur étudie dans le détail les discussions théologiques où s'opposent Almain représentant du gallicanisme et Cajetan (Thomas de Vio) défenseur des droits pontificaux. A travers ce débat, on rencontre bien des éléments encore utiles à connaître pour la théologie d'aujourd'hui. Celle-ci a encore bien des progrès à faire dans l'ensemble des confessions chrétiennes. On en a la preuve dans l'intéressant ouvrage collectif : **Églises chrétiennes et épiscopat (Mame, Tours 1966, 264 p.)** où s'expriment des traditions luthérienne (*W. Stahlin, J. H. Lerche, E. Fincke*) et catholique (*L. Klein, K. Rahner*). La liberté de la recherche apparaît à l'intérieur du catholicisme. Le livre contient en effet une annexe de *D. T. Strotmann* qui s'oppose à quelques positions discutables de *K. Rahner*.

#### événement conciliaire et tâches d'aujourd'hui

Le concile a été un événement vécu tout d'abord par les Pères conciliaires. Onze évêques apportent leur témoignage sous le titre : **L'Esprit nous a rassemblés (Cerf, Paris 1966, 256 p., 12 F)**. La diversité et la richesse des expériences vécues se laissent deviner par quelques expressions de chacun d'eux : « dociles à l'Esprit », « à la rencontre de l'autre », « une aventure spirituelle », « tous nous avons

changé », « le cri des pauvres », « savoir lire les signes du temps », « un temps fort de l'amour fraternel »... Ces pages qui ne peuvent se résumer donnent confiance pour les tâches d'aujourd'hui.

Certaines d'entre elles apparaissent d'une façon plus objective grâce à deux autres livres de la même collection, « *L'Evangile au XX<sup>e</sup> siècle* ». Le P. *Louvel op* livre le résultat de deux enquêtes. Dans un volume qui a pour titre *Falla-t-il un concile?* nous avons l'écho des réactions de plus de deux mille catholiques au sujet du concile (*Ibid.* 1966, 436 p.). Il y a de l'enthousiasme, des oppositions parfois véhémentes, des réflexions judicieuses, des notes très personnelles. Malgré quelques longueurs la diversité des réponses facilite la lecture : on a finalement des données objectives sur l'accueil fait au concile par une multitude de baptisés d'expression française. L'autre enquête a été faite auprès d'anciens catéchumènes. Elle est présentée sous le titre *Baptisés dans l'Eglise* (*Ibid.* 1965, 250 p.). Les témoignages sont groupés en quatre chapitres : Comment je voyais l'Eglise, Comment je suis entré dans l'Eglise, Comment j'ai rencontré l'Eglise, Ce que les convertis nous apportent. Les réponses sont également très personnelles, facilement situées pour l'essentiel, par l'indication de l'âge de l'auteur au moment de son baptême, parfois de la profession et de l'origine (juive, musulmane...). Tout ce dossier permet de mieux connaître la diversité des appels, les obstacles rencontrés, l'action de Dieu en dehors de l'Eglise et dans l'Eglise d'aujourd'hui. Cet ouvrage complet et élargit l'expérience de cas connus plus directement dans les catéchuménats d'adultes : il montre que l'histoire des conversions se continue encore merveilleusement en notre temps.

Plusieurs conférences faites au palais des fêtes de Strasbourg entre le 17 janvier et le 7 février 1966 sont groupées dans le livre sur le *courage des lendemains* (*Centurion, Paris 1966, 144 p., 5,75 F*). Ce titre s'explique par les larges perspectives qu'ouvre *Mgr Elchinger* dans sa conclusion sur le courage des vraies options. « Le courage d'être fidèle, au lendemain du concile, c'est le courage de la fidélité à l'esprit du Christ, aux impulsions de l'Esprit, enregistrées et authentifiées par l'Eglise » (p. 208). Mais les lendemains sont préparés par le con-

cile lui-même et c'est de lui qu'il s'agit surtout. *J. P. Dubois-Dumée* apporte le point de vue d'un laïc ; il regrette, avec sérieux et sagesse, l'absence d'un schéma Z sur l'humour. « Je tiens, écrit-il, l'humour chose très nécessaire dans l'Eglise comme dans le monde, dans la vie quotidienne du peuple de Dieu, chez les clercs et particulièrement chez les laïcs, je dirai même plus précisément chez les militants laïcs. » C'est digne de Thomas Moore. Dans un autre style, *Max Thurian* relève « le défi au concile » en décrivant l'esprit du nouveau catholique : l'Eglise romaine procède à une réforme, elle veut être servante et pauvre, elle demande pardon et pardonne, elle voit une réalité d'Eglise en dehors d'elle. Quelques points particuliers sont ensuite analysés avec précision, sympathie et délicatesse : l'ouverture œcuménique de l'Eglise catholique, le problème des rapports entre l'Eglise et la tradition, le développement des dogmes et la place de la Vierge Marie dans la théologie. Au pasteur *Jean-Louis Leuba* nous devons un exposé dense et rigoureux sur les exigences du dialogue œcuménique. Trop souvent, malgré quelques apparences, on s'en tient à des monologues confessionnalistes et chacun se retranche dans de vieux bastions sans se risquer dans l'exploration de ce que l'auteur aime appeler l'espace œcuménique. Reprenant ce thème, le P. *Congar* montre quelles questions la Réforme nous pose et comment, après les avoir longtemps ignorées, l'Eglise catholique a commencé de s'y ouvrir.

Dans un petit ouvrage collectif *L'Eglise aujourd'hui* de la collection « Remise en cause » (*Desclée 1967, 128 p., 8,60 F*), quelques articles, théologiquement assez denses, ont été rassemblés. Le P. *Congar* explique comment l'Eglise peut être appelée « sacrement universel du salut » et montre que l'on retrouve sous cette formule – et d'une façon beaucoup plus heureuse – les vérités rencontrées dans l'étude de l'axiome « Hors de l'Eglise, point de salut ». *J. Ratzinger* dégage certains aspects caractéristiques de ce qu'a voulu le Christ en fondant l'Eglise. Le choix de « douze » a par exemple une portée eschatologique. Une comparaison avec la structure de la communauté de Qumrân où la tension eschatologique était également vivante, mais avec des tendances séparatistes et sectaires, fait admirer l'originalité du Royaume annoncé et commencé par

Jésus, de l'Eglise ébauchée à la dernière Cène. Avec le P. *Congar* encore, nous méditons ensuite sur le mystère de Jésus et l'Eglise des pauvres. L'Amour du Christ qui s'associe spécialement à ceux qui sont dans le besoin (*Matt. 25*) s'éclaire par le mouvement de l'agapè. Le Christ s'est anéanti, il est descendu aux enfers, au point le plus bas, il fait découvrir les lois de l'amour vrai aux membres de son église. Mais l'Eglise ne demande pas seulement à ses fidèles une attitude de disponibilité à la grâce, de désappropriation, de confiante dépendance qui est celle des pauvres de Yahvé. Elle est aussi, comme l'établit *Edouard Schweizer*, « Corps missionnaire du Christ ». Saint Paul, dans l'épître aux Romains, rappelle l'ordre divin qui est à l'origine de ses voyages parmi les nations et de sa prédication auprès des païens. Grâce à une rapide, mais précise histoire du mot corps, l'auteur « montre que le thème du Corps grandissant du Christ est lié à l'idée que l'Evangile porte des fruits et grandit dans le monde entier ». Il y a là quelques pages éclairantes sur les fondements scripturaires de la Mission. Après quelques remarques de Ch. Pauwels sur « l'Eglise signe de l'avenir » présentée dans le cadre des quatre notes de l'Eglise ; unité, catholicité, apostolicité, sainteté, le recueil se termine par une étude d'*Alois Winkhofer* sur l'humanité nouvelle, étude centrée sur les rapports de l'Eglise et du monde.

Par son livre : *L'Eglise? c'est autre chose* (*Salvator, Mulhouse 1966, 190 p.*), *R. Adolfs* se révèle comme l'un de ces enfants terribles de l'église de Hollande qu'il est fort salutaire d'écouter dans ses criiques parfois cinglantes. Les attaques portent sur ce qui défigure le visage de l'Eglise et plus spécialement contre les formalismes et les conformismes qui nuisent à la catholicité tant à l'intérieur qu'à l'extérieur de l'Eglise. Malgré quelques jugements parfois excessifs, l'orientation générale de ce travail est bonne et finalement positive. Ce livre stimule la réflexion en partant de l'histoire (celle de l'intégrisme, celle des défaillances de l'église d'Allemagne sous Hitler) des difficultés de la morale venant d'un certain légalisme ; il faut désirer de meilleures attitudes dans les rencontres œcuméniques et dans le dialogue avec les communistes. Il rejoint sur plusieurs points l'esprit de l'encyclique *Ecclesiam suam*.

## la mère et le cœur de l'église

La Société française d'Etudes mariales regroupe chaque année quelques théologiens, biblistes, patrologues et historiens pour approfondir un sujet intéressant la connaissance de la Vierge Marie. Le bulletin de 1965 donne le compte rendu des journées de St-Benoît, passées non loin de Ligugé. Il y est question de « la Vierge Marie dans la constitution sur l'Eglise ». (*Lethielleux, Paris 1965, 132 p.*). Le texte du chapitre VIII de *Lumen gentium* a été réédité en fin de volume avec les notes officielles et, en regard, une traduction française due à R. Laurentin. Ce dernier auteur qui a participé aux travaux de Vatican II était bien placé pour donner une étude circonstanciée sur la « genèse du texte conciliaire ». Le P. Koehler examine ensuite le chapitre VIII, dans la Constitution, en soulignant les liens qui existent dans l'enseignement conciliaire entre la théologie de l'Eglise et la théologie mariale. En bibliste, le P. Le Déaut analyse l'usage de l'Ecriture dans le chapitre VIII : il constate que cet usage est assez restreint, mais qu'il est prometteur d'un renouveau pour l'enseignement au sujet de Marie. En théologien spéculatif, le P. Manteau-Bonamy présente, toujours d'après le concile, la relation fondamentale, la relation formelle et la relation parfaite de la Mère de Dieu à son Fils. Enfin le P. Godefroid précise, selon l'enseignement du chapitre VIII, les limites du culte marial : il doit se situer au niveau de la vraie foi, en référence aux mystères du Christ, en continuité avec la prière traditionnelle de l'Eglise.

Un autre membre de la Société d'Etudes mariales, le P. M.-J. Nicolas op présente, dans la collection « *Le mystère chrétien* », un traité de théologie mariale sous le titre Marie, Mère du Sauveur (*Desclée 1966, 128 p.*). C'est un livre savoureux parce qu'il fait goûter les réalités de la foi en allant à l'essentiel. L'esprit de synthèse de l'auteur se manifeste dès la première partie du livre consacrée à une étude positive sur Marie dans l'Ecriture et dans la Tradition. Les témoignages anciens sont en effet souvent rassemblés par thèmes, ce qui permet de voir se dessiner progressivement dans la conscience de l'Eglise la connaissance de la Mère de Dieu. Dans

la seconde et dernière partie de l'ouvrage, une « synthèse théologique » est présentée en cinq chapitres : Maternité divine et virginalité ; la grâce de Marie ; rôle de Marie dans l'œuvre du salut ; Marie et l'Eglise ; le culte de Marie. L'ensemble de la doctrine a été condensé en 14 thèses qui expriment en général l'enseignement commun. On notera cependant que d'une façon brève mais ferme, l'auteur prend position en faveur de la mort de la Vierge et de l'appartenance de Marie à l'ordre hypostatique. Pour lui, il n'est pas douteux que la maternité divine est la vérité fondamentale de la mariologie, mais à cela il faut ajouter deux choses : 1 / que la maternité doit être comprise selon son concept intégral, c'est-à-dire comme incluant sa dimension spirituelle ; 2 / que la maternité divine doit être comprise selon sa spécificité qui est d'être une relation non seulement maternelle mais « d'association » (à l'œuvre rédemptrice du Christ). Relevons enfin ce sous-titre chargé de sens : Marie, Mère de l'Eglise et pourtant dans l'Eglise. L'ensemble de l'ouvrage donne une présentation succincte et bien équilibrée de toute la théologie mariale actuelle. Cette théologie n'était généralement pas de même qualité au XIX<sup>e</sup> siècle et n'a pu donner un soutien suffisant aux mouvements de dévotions qui ont surgi à la suite des apparitions mariales... Ceux-ci en ont souffert, connaissant parfois des excès regrettables. On est heureux de voir Yvonne Estienne tenir compte de l'enseignement conciliaire et de quelques remarques de l'abbé Laurentin dans « La question mariale » pour présenter, dans le rayonnement de l'Immaculée, « une médaille qui opère des merveilles » (*Marie-Médiatrice, Tolra, Paris 1967, 142 p.*). A vrai dire, c'est surtout la vie toute simple et admirable de Catherine Labouré que le livre met d'abord en valeur. Bien documentée, l'auteur donne un récit des événements qui sont à l'origine du pèlerinage de la rue du Bac à Paris. Aux mêmes éditions, une bonne information nous est donnée sur l'histoire de Fatima, par Pierre Espil sous le titre « Trois petits bergers et la Vierge » (*Ibid. 1967, 140 p.*).

C'est une petite synthèse de théologie mariale qui nous est offerte par Bertrand de Margerie dans *Le Cœur de Marie, cœur de l'Eglise*

(*Coll. « Vie spirituelle et vie intérieure », Lethielleux, Paris 1967, 88 p., 7,90 F.*) Elle avait déjà paru dans les *Ephemerides Mariologicae* (t. XVI, 1966, pp. 189-227). Elle est éditée ici avec une Annexe, également parue dans la même revue (1955, pp. 476-479), Annexe apportant des suggestions au sujet de « l'utilisation liturgique et pastorale du 1<sup>er</sup> janvier » et de la « transformation, dans le rite latin, de la Vigile de l'Assomption en fête de la Dormition de Marie ». Ernest de Prague, franciscain mort en 1300, est sans doute le premier qui appelle Marie : « Cœur de l'Eglise ». L'auteur montre comment le symbole du cœur permet de réunir bien des aspects de la doctrine mariale. Il s'inspire notamment de Scheeben, Augustin, Jean Damascène, Thomas d'Aquin, S. Tromp, G. de Broglie et Bellarmin. Sur « la mariologie existentielle » de ce dernier, B. de M. avait déjà écrit un article dans *Marianum* (1964, pp. 344-346). Il justifie ici l'expression « Cœur de Marie ». Il se plaît à montrer que « le cœur de Marie est cœur de la vie eucharistique de l'Eglise », « cœur pascal de l'Eglise » (42-58). La vie spirituelle et la théologie s'unissent très heureusement dans ces pages. Elles soulèvent un problème plus général et bien actuel : celui de l'usage des symboles dans la vie chrétienne.

J. P.

### « foi vivante » | livre de poche

Aubier, Cerf, Desclée de Brouwer, Ed. Ouvrières, 1967.

3,60 F le vol. : Attentifs à Dieu par Jean XXIII (n. 51) – La prière par Karl Barth (n. 52) – Frères de tous par R. Voillaume (n. 53).

4,80 F le vol. : Pauvreté chrétienne et construction du monde par P.-R. Régamey (n. 57). Ce volume est totalement inédit.

6,60 F le vol. : La joie dans la foi par A. Valensin (n. 54) – Profils de prêtres d'aujourd'hui par M. J. Mossand et G. Quinet (n. 55) – Expérience chrétienne et spiritualité orientale par J. A. Cuttat (n. 56).

# TABLE DES MATIÈRES DU TOME VIII 1967

## BIBLE ET THÉOLOGIE/LE SOUFFLE DE LA PREMIÈRE PENTECOTE

Principes de base de la Mission d'aujourd'hui . . . . .	30.	25
La foi missionnaire de saint Pierre . . . . .	32.	371
Le salut par l'Évangile . . . . .	32.	380
Le souffle qui porte loin . . . . .	32.	396

## HISTOIRE/LA MYSTIQUE DES SAINTS DE LA MISSION . . . . . 32. 370

## ACTUALITÉ/LES SITUATIONS MISSIONNAIRES D'AUJOURD'HUI

<b>30. Aggiornamento missionnaire. Sommaire.</b> . . . . .	<b>30.</b>	<b>240</b>
Figure de la réalité d'aujourd'hui . . . . .	31.	243
Exigences spirituelles des missionnaires . . . . .	31.	346

## LA VOCATION MISSIONNAIRE

Portée religieuse d'une vie missionnaire . . . . .	30.	146
Les missionnaires de l'avenir. . . . .	30.	7
Sortie pour une Mission sans bornes . . . . .	30.	49
Vocation missionnaire et horizons spirituels . . . . .	31.	248

## LA PRIÈRE DES MISSIONNAIRES

<b>31. La prière des missionnaires. Sommaire.</b> . . . . .	<b>31.</b>	<b>368</b>
Thèmes de recollection. . . . .	30. 197 ; 31. 359 ;	32. 438

## COURRIER DE LA REVUE . . . . . 30. 207

## BIBLIOGRAPHIES

Sources et modèles d'aggiornamento . . . . .	30.	196
Sélection <i>Spiritus</i> 1967. . . . .	30.	204

# PRINCIPALES CONTRIBUTIONS

BARS H. : Remous autour de la foi. . . . .	32.	424
BEAURECUEIL (de) S. op : Regards missionnaires sur Abraham . . . . .	30.	197
La prière d'Abraham . . . . .	31.	359
Le sacrifice d'Isaac . . . . .	32.	438
BONFILS J. sma : Portée religieuse d'une vie missionnaire. . . . .	30.	146
BOUCHARD Ath. cssp : Les missionnaires de l'avenir . . . . .	30.	7
Propos récents sur la Mission nouvelle. . . . .	30.	178
COUTURIER Ch. sj : La prière des missionnaires . . . . .	31.	243
DOURNES J. mep : Sortie pour une Mission sans bornes. . . . .	30.	49
Le souffle qui porte loin . . . . .	32.	396
DURRWELL F. X. cssr : Le salut par l'Évangile. . . . .	32.	380
GILS F. cssp : La foi missionnaire de saint Pierre . . . . .	32.	371
GRAVRAND H. cssp : La prière africaine. . . . .	32.	413
HILLMAN E. cssp : Priorités missionnaires. . . . .	30.	40
LOEW J. : Où sont aujourd'hui les plus abandonnés ? . . . . .	30.	92
QUEGUINER M. mep : Rénovation et adaptation des instituts missionnaires . . . . .	30.	63
RAHNER K. sj : Principes de base de la Mission d'aujourd'hui . . . . .	30.	25
VANDRISSE J. pb : Un institut missionnaire s'interroge . . . . .	30.	157
VOILLAUME R. : Où sont aujourd'hui les plus abandonnés ? . . . . .	30.	92

*Autres collaborateurs*

R. Ageneau, B. Besret, J. Bouchaud, P. Boyer-Maurel, G. Chauvel, J. Cheruel, M. Cornelis, J. Laberge, F. Le Du, J. Le Meste, Marie de Jésus, J. Pierron, J. Pintard, Y. Raguin, M. Schrive, les 22 personnalités qui ont participé à l'enquête du n° 30 et les 274 missionnaires qui ont répondu à l'enquête « La prière des missionnaires ».

PRINCIPAUX AUTEURS RECENSÉS

Adolf's	444	<i>Grea</i>	442	Murray	235
Agagianian	187	<i>Grégoire de Nysse</i>	236	<i>Newman</i>	238
Albaret	221	<i>Grégoire le Grand</i>	238	Nicolas	445
Baago	184	Guardini	234, 366, 442	<i>Origène</i>	237
Barreau	427	Hamman	237	<i>Paul VI</i>	440
Baum	235	Hausherr	363	Paupert	430
Bellet	428	Hebga	179	Pavese	239
Benoît	219	Heimert	442	Peyriguère	227
Bompois	234	Hillman	193	Quéret-Jaulmes	237
Brosse (de la)	443	Illich	188	Quesnel	224
van Campenhoudt	178	<i>Irénée</i>	235	Rahner	232, 365, 366, 430, 441
Cardonnel	366	Jarry	442	Ratzinger	191
<i>Casel</i>	442	<i>Jean Chrysostome</i>	236	Rétif	366
<i>Césaire d'Arles</i>	238	<i>Jean XXIII</i>	239	Rey	234
Chalet	233	Jean-Nesmy	365	Richomme	365
Charlier	220	Jeanne d'Arc (S <sup>r</sup> )	365	Rivière	190
Clémence	365	Jeremias	234	Robinson	431, 432
<i>Clément d'Alexandrie</i>	237	Jones	233	Rochefort	235
Colin	365	Laplace	363	Rostand	366
Courtois	367	<i>Lavigerie</i>	223	Rousselot	366
<i>Cyrille de Jérusalem</i>	236	Lebas	366	Schelkle	233
Deseille	220	Liégé	186	Schillebeeckx	426
Diharce	226	Löhr	365	Schulz	234
Dumont	427	Louis-Chevrillon	238	Schweizer	233
Durandeaux	429	Louvel	444	Six	221
<i>S. Emilie de Rodat</i>	364	Lubac (de)	226	Smith	181
Epagneul	229	Marchel	234	<i>Syméon le Nouveau</i>	
<i>Ephrem de Nisibe</i>	237	Marduel	365	<i>théologien</i>	237
Ganne	366	Margerie (de)	445	Tresmontant	429
Genevois	233	Maritain	433	Urs von Balthasar	433
Gensichen	181	Masson	187	Van den Vaart Smit	234
Giuliani	362	<i>Mélon de Sardes</i>	236	Véricel	238
Glazik	111	Molinié	434	Vicaire	220
Gorce	235	Monier	366	Voillaume	230, 365
Gorrée	367	Moran	233	Vooght (de)	443
Gooris	235	Mousse	426	Walgrave	231

*Ouvrages collectifs*

Au cœur même de l'Eglise (*Les Frères de la Vierge des pauvres*), 230. – La collégialité épiscopale, Histoire et théologie, 443. – Le courage des lendemains, 444. – L'Eglise aujourd'hui, 444. – La Vierge Marie dans la constitution sur l'Eglise, 445.

La foi missionnaire de saint Pierre	
FÉLIX GILS . . . . .	371
Le salut par l'Évangile	
FRANÇOIS-XAVIER DURRWELL . . . . .	380
Le Souffle qui porte loin	
JACQUES DOURNES. . . . .	396

## NOTES, LIVRES ET CHRONIQUES

par H. BARS, S. DE BEAURECUEIL, ATH. BOUCHARD, H. GRAVRAND, J. PINTARD

La prière africaine . . . . .	413
Remous autour de la foi . . . . .	424
Le sacrifice d'Isaac/ <i>Thème de recollection.</i> . . . . .	438
Éléments dynamiques dans l'Église/ <i>Les charismes</i> . . . . .	441
Sur l'Église/ <i>Livres reçus.</i> . . . . .	442
<i>Table des matières</i> du tome VIII-1967 . . . . .	446

## POUR CEUX QUI N'ONT PAS LE TEMPS DE TOUT LIRE...

*et que la table des matières, le liminaire ou nos sous-titres ne suffiraient pas à guider dans leur choix, nous signalons :*

• Qu'est-ce qu'un charisme ? Voyez pp. 441, 404 ss • Comment l'autorité doit savoir ratifier et promouvoir des initiatives qui ne viennent pas d'elle : p. 407 et, p. 374, l'exemple du premier pape • La Mission consiste-t-elle tellement en implantation de structures ou d'institutions ? Voyez p. 411 • La Mission a-t-elle pour but d'apporter la grâce et le salut ou bien seulement d'en faire constater la présence ? 390 ss • Pour saint Paul, la révélation chrétienne représenta-t-elle une simple prise de conscience de ce qu'il était déjà ? 382 ss. *Nous sommes sûrs que beaucoup de missionnaires seront heureux de lire cette mise au point solide et vigoureuse du P. Durrwell, l'auteur bien connu de l'un des best-sellers de l'après-guerre : « La Résurrection de Jésus » (8<sup>e</sup> éd., Paris 1963) • Illustration de l'attitude des missionnaires à l'égard de la prière des non-chrétiens (cf. n° 31), l'étude du P. Gravrand doit être méditée par ceux qui ont à encourager la création d'une liturgie africaine. Lisez au moins la page de conclusion, p. 422 • Des livres dont vous avez entendu parler sans pouvoir les lire, vous sont présentés par un critique rigoureux, aussi ferme dans sa raison que dans sa foi : *La foi d'un païen, Dieu sans Dieu, Le paysan de la Garonne*, etc. Voyez pp. 427, 431, 433...*

*cum permissu superiorum - tous droits réservés - le directeur de la publication: Athanase Bouchard*

Couverture créée par Jacques Devillers / Mise en page de Marcel Souchier / Ides - Paris  
Imprimerie Saint-Paul, Bar-le-Duc / Dépôt légal, 4<sup>e</sup> trimestre 1967 / N° d'imprimerie X-67-543