

Eglise *et* vocations

“Confiance, lève-toi, il t’appelle !”

N° 4 ■ Novembre 2008

Trimestriel

Église et Vocations

N° 4 ■ Novembre 2008

Directeur de la publication : Père Eric Poinso

Rédactrice en chef : Paule Zellitch

Secrétaire de rédaction : Laurence Vitoux

Impression : Imprimerie Chirat, 42540 Saint-Just-la-Pendue

Conception graphique : Isabelle Vaudescal

Comité de rédaction : Père Eric Poinso,

Paule Zellitch, Sœur Anne-Marie David

Abonnements 2009 :

France : 37 € (le numéro : 12 €)

Europe : 39 € (le numéro : 14 €)

Autres pays : 45 €

Trimestriel

Dépôt légal n°18912. N° CPPAP : 0410 G 82818

© UADF, Service National des Vocations, 2007

UADF, 58 avenue de Breteuil, 75007 Paris

Tél. : 01 72 36 69 70

E-mail : snv@cef.fr

Site internet : <http://vocations.cef.fr/egliseetvocations>

“Confiance, lève-toi, il t’appelle !”

ÉDITO

Paule Zellitch

5

RÉFLEXIONS

Confiance en l’initiative divine

Jesus Asurmendi

11

Initiative divine et réponse humaine : l’exemple de Paul

Roselyne Dupont-Roc

19

L’homme comme associé de Dieu

Hervé élie Bokobza

29

“Dieu parle”, fondement de la théologie de la Révélation

Izabela Jurasz

39

Un chemin de vie spirituelle en sept étapes

Marcel Neusch

53

Libres propos (personnalistes) sur la notion de vocation

Jean-François Petit

65

La réponse de confiance faite à Dieu

Jean-Louis Souletie

71

Confiance en l’initiative divine et réponse humaine

Antoine Delzant

77

PARTAGE DE PRATIQUES

- “Confiance, lève-toi, il t’appelle !” 89
Pascal Roland
- De la défiance à la confiance 93
Marie-Laure Rochette
- La foi comme vocation 103
Roland Lacroix
- Qui cherchez-vous ? 111
Claude Dagens

CONTRIBUTIONS

- Samaritains de l’espérance pour une Europe humaine et chrétienne 125
Jean-Louis Bruguès
- Ambition éducative et processus de sanctification 133
Thierry Le Goaziou

INFORMATIONS DIVERSES

- Sélection de films 141
- Abonnement 143

« **C**onfiance en l'initiative divine et réponse humaine » : cet intitulé est celui que Benoît XVI a donné à l'Église pour la journée mondiale de prière pour les vocations (JMV). Il devient « *Confiance lève-toi il t'appelle*¹ », pour cette campagne 2009 de communication sur les vocations. Ce verset sera sur toutes les affiches, sur le dossier d'animation et sur l'image de prière.

La confiance est le présupposé à partir duquel il est possible d'envisager une réponse.

L'homme qui accepte cette affirmation, « confiance en l'initiative divine », est un homme qui non seulement croit que Dieu a l'initiative, mais qui fonde sa foi sur une expérience articulée à une tradition ; il les comprend comme une succession d'événements dans lesquels l'Église voit, décrypte un « vouloir », une intention divine. Un tel homme fait confiance à l'Auteur de l'initiative et à la communauté des croyants. Cependant, tout esprit curieux, en quête d'un minimum de rationalité, aimerait comprendre sur « quoi » fonder précisément une telle confiance. Au fond, il s'agit pour lui de savoir si le croyant fait une lecture seulement subjective et idéologique des événements. L'homme moderne de bonne volonté veut bien aller jusqu'à penser « l'expérience », mais il veut savoir, non seulement comment le croyant en rend compte, mais aussi comment il investit son expérience, en somme comment il l'analyse.

Nous sommes ainsi contraints à penser la manière dont nous, membres de l'Église, communiquons en matière de vocation spécifique. Comment lire « la » vocation et la donner à penser dans la vérité comme réalité et non pas comme produit de pure subjectivité, intime et/ou communautaire ? Évalue-t-on, pour favoriser le déploiement de ces vocations spécifiques, le poids des facteurs historiques, afin de tenir une juste distance entre coutumes héritées et modernité en travail ? Mais aussi, comment articule-t-on une anthropologie de l'engagement, premier degré de la réponse, à une anthropologie de l'évolution de la personne engagée ?

Nous le constatons, les questions soulevées par cette affirmation stimulante de Benoît XVI sont très loin d'être épuisées...

Les auteurs réunis ici nous partagent les fruits de leur pensée et de leur expérience. Certains contributeurs développent plus volontiers la deuxième partie de l'assertion « [...] *et réponse humaine* » – fondée sur la foi en l'initiative de Dieu. L'homme répond-il à l'initiative divine ou à autre chose ? Comment apprécier l'adéquation de la réponse ? Comment penser le critère de médiation sans en faire un absolu, afin que la Parole, vitale, dérangeante et parfois ténue, ne cesse d'être entendue ? Des générations d'hommes et de femmes essaient d'approcher ce qui, il faut bien le dire, relève du mystère, cet indicible qu'il faut, paradoxe des paradoxes, pourtant dire. La tradition, passée au crible de la transmission, n'est pas l'ennemie de la modernité en quête de vérité, car la tradition, si elle est chrétienne, n'est jamais foncièrement étrangère au siècle mais en compagnonnage dialectique. Prenons un exemple au hasard ; depuis plus d'un siècle, une science ancienne, l'exégèse, et une science nouvelle, la psychanalyse, longtemps pensées inconciliables, se sont sur certains points peu à peu appairées. N'ont-elles pas en commun, pour le plus grand bien des communautés, d'« [...] *éclairer des aveugles d'eux-mêmes, [...] faire parler et entendre des muets et des sourds de leur propre être, [...] ressusciter des morts de leur propre vie*² » ? Il n'y a pas d'autre voie, pour échapper à la mort, que d'annoncer la vérité et la vie, paroles ardentes. L'homme saisi par l'appel est un homme saisi par la vie, voilà ce que nos contemporains, comme l'apôtre Thomas, veulent voir et toucher.

Notre époque, comme tous les siècles qui nous ont précédés, ne désespère nullement de la vérité et de l'amour. Elle craint les grandes idéologies, mères d'immenses désastres. Ainsi, par amour des hommes, certains se détachent des grands systèmes, tandis que d'autres se tournent vers des modèles élaborés à partir d'une subversion du sens d'un donné existant. Le paradoxe de cette subversion réside souvent dans une lecture fondamentaliste des textes, parfois articulée à une importance, hors de proportion et décontextualisée, donnée à la coutume. C'est ainsi qu'un glissement subreptice a lieu : une coutume fixée est alors qualifiée de manière tout à fait abusive de tradition, et

cela selon des critères qui échappent à la raison critique, donc à toute réactualisation. Le sujet pensant risque d'être alors conduit à se renoncer. Dans une telle configuration, peut-on encore tenir la vocation, comprise comme appel et réponse, dans son lien inextricable en saine théologie avec l'idée d'homme qui s'engage ? Au fond, comment penser encore l'Alliance ou contrat passé entre Créateur et créature, libres, sans un appareil critique suffisant pour aller de l'avant ?

Les vocations spécifiques ont une belle et rude tâche : relever en Église les stimulants et difficiles défis contemporains, pour continuer à annoncer la Bonne Nouvelle, à l'instar du Fils dans son incarnation ; c'est dans l'assurance d'être soutenus par l'intention divine qu'ils trouvent le désir et l'énergie qu'il faut pour se lever et aller au monde, pour le Royaume. « *Confiance, lève-toi, il t'appelle !* »

La confiance en l'initiative divine devrait donner tous les courages et toutes les audaces. Car il faut être audacieux pour vivre et pour aimer, aimer vraiment. Il ne faut pas craindre l'aventure qui naît de chaque acquiescement comme de chaque refus. Vivre c'est être agent de vie pour les autres. La réponse, notre réponse, peut-elle ne pas être joyeuse si elle est vraie ? Une telle joie n'est pas dans la négation du réel, mais dans une capacité donnée à tenir l'essentiel : l'amour de Dieu qui déborde largement son acte créateur. Créés par l'Amour, nous vivons et mourrons par et pour l'Amour. Ceux qui Lui répondent d'un Oui spacieux savent bien que leur voix est minuscule, comme perdue dans l'infini des voies empruntées mais ils savent aussi la force de leur si petite voix.

Les contributions de ce dossier analysent et mettent en perspective l'affirmation de Benoît XVI. Vous trouverez l'approche, originale – et rare jusqu'ici dans nos publications – d'un talmudiste. Dans notre souci commun de fonder nos assertions lorsque nous allons à la rencontre de jeunes gens travaillés par les questions de vocations et de médiations, un article analyse les appels parfois paradoxaux des prophètes, un autre aborde l'incontournable vocation de l'apôtre Paul, suivi d'une réflexion sur la pensée d'Augustin. Les Pères de l'Église sont parcourus avec brio de manière à élargir et à rafraîchir les contenus de nos communications. Ensuite, une série de propositions enrichissent les motifs de l'appel et de la réponse. Passer, par

exemple, par la pensée d'E. Mounier aide à comprendre de manière équilibrée le rapport entre médiation, communauté et sujet. Dans la section « Contributions » figure la conférence³ donnée par Mgr Bruguès à Porto, lors du congrès européen des vocations 2008. ■

De nombreux articles parus au fil des ans dans la revue du SNV approchent le thème de ce numéro.

Parmi les plus récents, le numéro « Vivre du Christ, saints parmi les saints », *Jeunes et Vocations* n° 124.

NOTES

1 - Mc 10, 49.

2 - Jacques ARÈNE, Pierre GIBERT, *Le psychanalyste et le bibliste. La solitude, Dieu et nous*, Paris, Bayard, 2007.

3 - Note à l'intention de ceux qui ont participé au Congrès. Cette version papier comporte quelques modifications – toutes introduites par Mgr Bruguès lui-même – au texte original de la conférence donnée au Portugal.

RÉFLEXIONS

C onfiance en l'initiative divine

Jesus Asurmendi

Institut catholique de Paris

À première vue, la devise de la Journée mondiale des Vocations est stimulante et dynamique. Mais très vite, au regard des Écritures, elle devient question. Le dossier est immense et il n'est pas dans notre intention de le traiter ici dans toute son étendue et complexité. Si l'on ne veut pas tordre et détourner le sens des réalités et des mots, il faut situer la devise de la JMV dans le cadre global de l'action de Dieu, ou dit autrement, du « plan de Dieu ». Rétrécissant mon propos, je me contenterai de faire quelques sondages dans les textes de l'Ancien Testament sachant que, *mutatis mutandis*, des conclusions proches ou similaires seraient à tirer d'une approche adaptée du Nouveau Testament.

Le terrain de prédilection pour regarder, analyser et comprendre l'initiative divine, l'action de Dieu, n'est autre que l'histoire.

L' action de Dieu dans l'histoire

Une distinction essentielle s'impose entre, d'une part, les textes bibliques qui constituent un témoignage de foi à partir des événements et, de l'autre, les faits à partir desquels s'effectue cette lecture de foi et qui sont plus ou moins accessibles à notre connaissance. À partir du IX^e siècle av. J.-C., l'accès aux faits est relativement aisé, offrant ainsi une possibilité réelle de saisir et de comprendre les événements et la lecture de foi qui en est le fruit. De ce point de vue, l'Ancien Testament

est beaucoup plus « rentable » que le Nouveau, son épaisseur historique étant bien plus dense.

De manière générale et permanente, une conviction traverse l'ensemble du témoignage biblique : Dieu agit dans la vie des hommes, de son peuple d'Israël, autrement dit, Dieu agit dans l'histoire. Parallèlement à cette conviction de base, les textes bibliques montrent la difficulté à saisir et à comprendre cette action, ce qui constitue l'une des tâches constantes et essentielles du peuple d'Israël.

Bien entendu, nous n'avons pas de discours théorique concernant l'impénétrabilité de l'agir divin. On trouve d'ailleurs, à l'extrême, Qohélet qui ne croit pas du tout à la possibilité pour l'homme de saisir la volonté de Dieu, l'œuvre de Dieu : « *Alors j'ai vu toute l'œuvre de Dieu, l'homme ne peut découvrir l'œuvre qui se fait sous le soleil, bien que l'homme travaille à la rechercher, mais sans la découvrir ; et même si le sage affirme qu'il sait, il ne peut la découvrir* » (Qo 8, 17).

Cette difficulté se manifeste de manière agressive au cœur des problèmes politiques qu'Israël et Juda doivent affronter. En 735 av. J.-C. le royaume d'Israël (Nord) et celui de Juda (Sud) s'affrontent dans une guerre dont ils ne sont pas les seuls protagonistes. Le prophète Osée condamne Juda et ne donne absolument aucun crédit à la dynastie de David pour résoudre les problèmes du royaume d'Israël où il vit et exerce son ministère (Os 5, 8-6, 6). Isaïe, en revanche, au même moment et au nom du même Dieu, rêve d'un retour du Nord sous la coupe de Jérusalem (Is 8, 23-9, 6).

Il est possible que le discernement de l'action de Dieu dans l'histoire soit aisé pour certains. Mais les prophètes bibliques ne semblent pas en être aussi sûrs. Ezéchiel fait partie de la première vague des exilés de Juda amenés par Nabuchodonosor en Babylonie. Mais dans la tourmente qui aboutira à la destruction de Jérusalem, le prophète parie clairement pour Nabuchodonosor : « *En compensation de l'effort qu'il a fourni, je lui [Nabuchodonosor] donne le pays d'Égypte parce que lui et son armée ont travaillé pour moi, oracle du Seigneur Dieu* » (Ez 29, 20 ; cf. Ez 17 ; 19 ; 21). Jérémie, lui, est à Jérusalem, mais son engagement aux côtés des Babyloniens est célèbre. Il suffit de lire les chapitres 27-29 pour s'en convaincre. Et en plus, il donne à Nabuchodonosor le titre de « *mon [de YHWH] serviteur* », l'une des appellations classiques de la dynastie de David.

Il faut imaginer la perplexité des habitants de Jérusalem face à ces positions. Comment est-ce possible que le Dieu d'Israël choisisse un

roi païen pour punir son peuple ? Comment est-ce possible que le Dieu d'Israël « prenne l'initiative » de détruire son temple, « sa maison » et que pour ce faire, la puissance politique du moment soit « embauchée » par lui ? « *Car il a travaillé pour moi* » dit YHWH (Ez 29, 20). Les chapitres 8-11 d'Ezéchiël, vision grandiose, décrivent la sortie de la Gloire de Dieu du temple de Jérusalem et la destruction de la ville et du temple sur injonction divine. Comment saisir l'action de Dieu, comment comprendre l'initiative divine ?

Le chapitre 28 de Jérémie dépeint une scène haute en couleurs et forte en tension dramatique. L'unique question du jour est la suivante : faut-il espérer un retour rapide des exilés de la première vague, avec le roi déporté et les ustensiles du temple que les conquérants ont emportés ? Autrement dit, faut-il attendre pour demain le rétablissement de la dignité et de l'autonomie du royaume de Juda et de la dynastie de David ? Le prophète Hanania répond oui avec vigueur. Jérémie, après avoir hésité et tergiversé, dit le contraire avec une ardeur renouvelée. Bien sûr, tous les deux parlent au nom du même Dieu, tout en reconnaissant à l'adversaire la qualité de « prophète » de ce même Dieu. Qui a tort ? Qui a raison ? Et il ne s'agit pas d'une broutille, d'une discussion byzantine. L'option prise et les conséquences qui s'en suivent peuvent être, et elles le seront, dramatiques. Que peuvent faire ces braves habitants de Jérusalem ? Comment vont-ils lire et comprendre l'initiative divine ? Il en va de leur vie...

D'ailleurs, les prophètes eux-mêmes donnent des verges pour se faire battre. Ainsi Ezéchiël, au chapitre 29, annonce que YHWH lui-même donne l'Égypte à Nabuchodonosor comme salaire pour le travail qu'il a fait pour lui. Le problème est que, quelque temps avant, ce même Dieu avait « offert » à Nabuchodonosor, d'après Ezéchiël, la ville de Tyr dont la destruction totale est annoncée au chapitre 26. Le chapitre 29 mentionne l'affaire de Tyr connaissant bien le fait que Nabuchodonosor l'avait assiégé pendant longtemps (treize ans !) et que, finalement, il n'en avait pas tiré beaucoup de profit. Ez 29 donc reconnaît la non-réalisation de l'initiative divine annoncée solennellement par le prophète du Seigneur en Ez 26. Alors que peuvent faire les habitants de Jérusalem face à cette confusion dans des circonstances aussi dramatiques et sur des questions aussi vitales ?

La situation politique change au Proche-Orient avec la chute de l'empire babylonien et la montée de Cyrus le Perse. À peine Babylone prise sans coup férir par le nouveau maître du monde, il offre aux

exilés la possibilité de retour dans leur pays d'origine. Ce que certains font mais sans un empressement immodéré. Une vingtaine d'années se passent et le nouvel empire contrôle la situation. Mais les disputes de succession montrent la fragilité du pouvoir. Jusqu'à la totale reprise en main de la situation par Darius, le nouveau maître, un flottement politique sensible s'installe. En Juda, certains se mettent à rêver du retour à l'indépendance politique sous la houlette d'un descendant de David, Zorobabel, nommé gouverneur par les Perses. Les prophètes Aggée et Zacharie, autour des années 520, se prononcent en sa faveur avec une totale transparence, voyant en lui le restaurateur du peuple, avec tous les attributs de la royauté. Et ils le disent au nom du Dieu d'Israël. Mais ils échouent. Zorobabel ne sera jamais le « germe » promis pour rétablir Israël. Il disparaît de la scène sans que l'on sache pourquoi. Ce qui est certain, c'est que « l'initiative divine », telle que ces deux prophètes l'avaient décrite et annoncée, a échoué. Alors ? Et pourtant, une fois de plus, il ne s'agit pas d'une affaire mineure.

Vrais et faux prophètes

Tout le monde parle des prophètes. On commente doctement les vocations, les paroles, les attitudes et les gestes prophétiques de tel ou tel personnage. On va coller allègrement l'adjectif « prophétique » à la vie religieuse. Le vocabulaire du prophétisme (et la figure des prophètes eux-mêmes), à force d'être cuisiné à toutes les sauces, est trop souvent galvaudé, vidé de sa substance. Et pourtant...

D'après ce que nous disent les textes bibliques, les prophètes exercent une mission et une fonction précises : à partir du vécu d'Israël dans l'histoire, dire le sens des événements présents en l'ouvrant vers l'avenir. Cela veut dire qu'ils sont sur la brèche et au cœur des événements. De ce fait, ils sont l'instrument privilégié pour connaître et comprendre l'initiative de Dieu dans l'histoire de son peuple. Dans le récit du passage de la Mer Rouge, Moïse joue le rôle et la fonction prophétique quand il répond au peuple qui rouspète, transi de peur : « *Tenez bon et voyez le salut que YHWH va réaliser pour vous aujourd'hui... C'est YHWH qui combattra pour vous. Et vous vous n'aurez rien à faire* » (Ex 14, 13-14). Lire les faits, donner le sens des événements.

Les choses seraient parfaites si elles étaient aussi simples qu'elles en ont l'air. Si dans l'Ancien Testament le prophète est le messager, le porte-parole du Dieu d'Israël, il n'y a qu'à l'écouter et à le suivre. Si « *ceux qui ont été établis dans l'Église ce sont d'abord les apôtres et ensuite les prophètes* » (1 Co 12, 28), il y va de la santé spirituelle de tout chrétien d'être attentif à leurs paroles pour discerner l'initiative de Dieu.

Or, sans aller jusqu'à épouser l'opinion de Qohélet, on doit reconnaître que, d'après la Bible, la volonté, l'initiative et l'action de Dieu ne sont pas aussi lisibles qu'on le dit trop souvent.

Écouter les prophètes et les suivre. D'accord, mais lesquels ? Car il y a de tout dans la profession et parmi eux ceux qui, sans en faire partie, prétendent prophétiser, porter une parole de la part du Dieu d'Israël. Et, comme nous l'avons dit, tous ne disent pas la même chose ni n'ont la même lecture des événements, ni ne tirent des conséquences similaires de ces lectures du présent. Alors qui croire quand les prophètes se disputent entre eux à propos de questions qui engagent la vie de tous et de chacun ? À qui se fier ? À qui faire confiance pour discerner le plan et l'initiative divine ?

Les disputes entre prophètes sont célèbres. 1 R 22 en est l'illustration dramatique. Face aux quatre cents prophètes du roi, Michée déclare que l'esprit de Dieu s'est fait esprit de mensonge dans la bouche de ces prophètes. Et leur chef, après avoir frappé Michée, lui pose la question redoutable : « *Par où l'esprit de YHWH est-il sorti de moi pour te parler ?* » (1 R 22, 24).

On pourrait s'attendre à ce que la Bible, elle-même, donne quelques critères pour discerner les bons et les mauvais prophètes, les vrais et les faux. On serait ainsi en situation de pouvoir faire confiance aux initiatives divines transmises par les prophètes. Il est vrai que l'Écriture propose quelques critères. Le Deutéronome s'est saisi du problème. Voici ses critères : « *Si surgit au milieu de toi un prophète ou un visionnaire – même s'il t'annonce un signe ou un prodige, et que le signe ou le prodige qu'il t'avait promis se réalise – s'il dit : "Suivons et servons d'autres dieux" [...] tu n'écouteras pas les paroles de ce prophète car c'est YHWH votre Dieu qui vous éprouvera ainsi...* » (Dt 13, 2-6). On peut comprendre que si le prophète pousse le peuple à l'idolâtrie, le doute n'existe pas. La ficelle est trop grosse. Ce qui n'empêche pas le Deutéronome de proposer ailleurs un autre critère, pas très compatible avec ce qu'il vient de dire dans le texte cité.

Dans l'organisation des fonctions et médiations au service d'Israël (Dt 16, 18-18, 22), le prophète occupe une place de choix, établi comme le porte-parole du Dieu d'Israël. Mais la question des critères taraudaient déjà, par expérience, les Israélites : « *Peut-être te demanderas-tu : "Comment reconnâitrons-nous que ce n'est pas une parole dite par YHWH ?" Si ce que le prophète a dit au nom du Seigneur ne se produit pas, si cela n'arrive pas, alors ce n'est pas une parole dite par le Seigneur, c'est par présomption que le prophète l'a dite* » (Dt 18, 21). La réalisation de la parole prophétique est le critère de sa vérité et donc de sa légitimité. Peut-être.

Mais à l'aune de ce critère Amos, Ezéchiel, Aggée et Zacharie au moins doivent être mis à la poubelle car ils ont annoncé des faits précis qui ne se sont jamais produits. Pourquoi donc, malgré la non adéquation de leurs paroles aux faits, la Bible a gardé les oracles de ces prophètes et les a considérés comme « vrais » prophètes ?

D'ailleurs le critère du Deutéronome est une illusion. Les interventions prophétiques, nous l'avons dit, prétendent lire l'événement, en dégager le sens et donner par là une lumière et un horizon qui permettent d'agir et de s'engager. Or si l'on suit le critère du Deutéronome, il faut attendre la confirmation de la parole prophétique par les faits, et alors, sûrs de cette légitimité, agir. Le mécanisme n'est absolument pas opératoire. Si les contemporains de Jérémie et d'Ezéchiel avaient dû attendre la confirmation de leurs paroles par les faits, il aurait été trop tard pour agir quand il aurait été patent qu'ils avaient vu juste et que leurs paroles venaient de Dieu. Ceci reviendrait à prôner une attitude attentiste dont le résultat n'est autre que la stérilité parfaite.

En fait, il n'y a pas de critère « décisif » permettant de reconnaître, *a priori*, le vrai prophète. Il n'y a pas moyen, *a priori*, de faire la différence entre le prophète témoin d'une parole qui dit l'initiative divine et celui qui, le prétendant, ne raconte que ses propres rêves.

La réception de la communauté

Le processus de canonisation des interventions prophétiques a été long. Le temps qu'il a fallu pour départager, pour faire le tri entre vrais et faux prophètes aussi. La reconnaissance d'une parole venue d'ailleurs, qui n'était pas la leur, n'a pas été facile non plus pour les

prophètes eux-mêmes. Était-il facile pour Osée de se marier avec une prostituée ? Était-il évident d'avoir confiance dans cette « initiative divine » ? Allait-il de soi pour Jérémie non seulement de prendre parti pour l'envahisseur mais de ne pas se marier, de rester célibataire, ce qui était aux yeux des convictions religieuses les plus profondes de son temps une perversion scandaleuse ? Ces personnalités hors du commun ont donc fait confiance à une initiative divine qui allait à l'encontre, et dans tous les domaines, de la pensée officielle tant sociale que religieuse de leur temps. Ils n'ont été ni écoutés ni entendus par Israël, leurs vies de souffrance et de persécution en témoignent. Mais un petit groupe a été touché et a cru en eux. Il a été le premier maillon d'une chaîne qui a reçu les paroles prophétiques, une chaîne qui, avec le temps, a embrassé tout Israël. Les prophètes sont devenus ainsi patri-moine d'Israël, témoins privilégiés de la présence de Dieu au milieu de son peuple. La communauté, en les recevant ainsi, après discernement et tri, les a reconnus légitimes porte-parole du Seigneur. Ce faisant, la canonisation des figures prophétiques et de leurs oracles « canonise » aussi son propre processus ainsi que tout ce qui en fait partie. De la sorte les doutes, la difficulté de reconnaître l'initiative de Dieu, le discernement laborieux et malaisé, le droit à l'erreur (Ezéchiel), l'importance décisive de la réception et le rôle clé de la communauté, sont également reconnus et mis en évidence. Dans le cas des figures et des textes prophétiques, le discernement de la communauté est déterminant et crucial.

C Conclusions

Bien entendu ces lignes conclusives ne peuvent être que partielles et provisoires, comme est partiel aussi le *corpus* que nous avons rapidement parcouru.

Le premier élément constitutif de la foi d'Israël, mis systématiquement en avant par les prophètes, n'est autre que la certitude dans l'initiative de Dieu, de son agir. Cette certitude provoque et crée une posture de confiance tant au niveau personnel que communautaire. Ceci étant, l'initiative divine n'est jamais évidente à saisir d'avance. Il ne faut pas oublier que le Dieu des Écritures peut être qualifié, ô combien, de « Dieu des surprises ».

Tout cela nous conduit, de notre point de vue uniquement biblique, à dire que la réponse humaine à l'initiative divine est radicalement fondée sur la confiance, certes, mais que le discernement de cette initiative n'étant jamais aisé, l'intelligence doit être toujours mise à contribution de manière incontournable. Et, eu regard à l'expérience biblique, ce discernement de l'initiative divine fait dans la confiance intelligente a un lieu de réalisation : la communauté. Communauté dans le sens de communion ecclésiale, ce qui implique ouverture et exclut les attitudes « sectaires », tribales ou de ghetto.

Malgré les incertitudes et les perplexités devant lesquelles la Bible nous place dans ce chemin de discernement de l'agir de Dieu, le croyant et la communauté ne sont pas dépourvus de repères. Car, sans que l'on sache très bien quelle a été la « grille » qu'Israël a mise en œuvre pour trier et « recevoir » les prophètes qu'elle garde comme d'authentiques porte-parole de Dieu, on peut constater les points communs, les fils conducteurs qui les relient. Ces fils montrent : leur foi inébranlable dans le Dieu d'Israël comme unique ; le rejet de toute idole (que sont les autres dieux, certes, mais tout autant, si ce n'est pas plus, le pouvoir et l'argent) ; la défense inaliénable des pauvres et opprimés de tout genre, le Dieu des prophètes étant le Dieu des victimes ; le rôle relatif du culte dans les relations entre l'homme et Dieu et les rapports de justice et de fraternité entre les hommes comme lieu primordial des rapports homme-Dieu. Enfin l'espérance, chevillée au corps, d'une communion parfaite entre le Dieu d'Israël et l'humanité tout entière.

L'évangile de Matthieu offre quelques pistes fortes, quelques repères majeurs. En 7, 15-27, à la fin du discours sur la montagne, le texte évangélique répond à la question du discernement : « *Gardez vous des faux prophètes... C'est à leurs fruits que vous les reconnaîtrez.* » Et nettement plus tard, à la fin du discours apocalyptique où Jésus s'efforce d'éliminer la dimension apocalyptique des attentes et les peurs de ses disciples, il recommande la vigilance : « *Veillez !* » Et comment veiller ? Mt 25, 31-46 explique en quoi consiste la vigilance, quels sont les fruits attendus. « *Alors les justes répondront au roi : "Seigneur, quand nous est-il arrivé de te voir affamé et de te nourrir, assoiffé, et de te donner à boire ? De te voir étranger et de t'accueillir, nu et de te vêtir, malade ou en prison et de venir à toi ?" Et le roi leur répondra : "En vérité, je vous le déclare, chaque fois que vous l'avez fait à l'un de ces plus petits, qui sont mes frères, c'est à moi que vous l'avez fait !"* » ■

L'initiative divine et réponse humaine : l'exemple de Paul

Roselyne Dupont-Roc
bibliste,
Institut catholique de Paris

Amoureux de notre liberté et de notre responsabilité d'homme et de femme, nous craignons toujours que reconnaître le projet de Dieu sur nous mutile notre liberté et amoindrisse notre dignité. Comme si ce qui vient de Dieu diminuait d'autant notre propre initiative et nous enlevait le mérite de l'action ! Comme si l'initiative de Dieu venait porter atteinte à notre propre projet !

Relire, au moins brièvement, l'itinéraire de Paul de Tarse peut alors nous ouvrir de tout autres perspectives...

L'initiative de Dieu : rupture ou continuité ?

« Dieu qui m'a mis à part depuis le ventre de ma mère² » (Ga 1, 5)

L'imaginaire chrétien garde la vision stupéfiante d'un Paul renversé, terrassé sur le chemin de Damas, arraché au judaïsme pharisien dont il était un fervent partisan et converti à la foi en Jésus Christ Fils de Dieu, le Ressuscité vivant dans les communautés que lui-même, Paul, pourchassait. La scène nous vient du récit des Actes des apôtres dans lequel Luc propose Paul comme modèle du juif converti

au christianisme par la révélation de Jésus-Christ et entrant dans l'Église par la médiation des témoins et des signes chrétiens.

L'opposition entre le pharisien persécutant l'Église et l'apôtre des nations portant avec passion l'Évangile du Christ jusqu'aux extrémités de la terre est telle que les exégètes parlent aujourd'hui le plus souvent en termes de « rupture³ » : l'apôtre « *saisi* » par le Christ comme il le dit lui-même dans la lettre aux Philippiens, entièrement retourné par l'initiative divine, « *considérant son passé comme balayure, pour gagner le Christ* », court désormais vers le « *prix attaché à l'appel d'en haut, appel qui vient de Dieu en Jésus-Christ* » (Ph 3, 7-14).

Cependant, au début de la lettre aux Galates, dans une sorte de plaidoyer passionné pour défendre l'authenticité de son apostolat, Paul présente autrement sa « vocation », l'appel que Dieu lui a adressé. Après avoir rappelé le zèle avec lequel il persécutait l'Église de Dieu et rivalisait avec les juifs de son âge dans la pratique de la Loi, il ajoute : « *mais quand Dieu, qui m'a mis à part dès le ventre de ma mère et m'a appelé par sa grâce, a jugé bon de révéler son Fils en moi...* » (Ga 1, 15-16). « *Dieu qui m'a mis à part dès le ventre de ma mère et qui m'a appelé...* » ! Le lecteur de la Bible a déjà entendu l'allusion évidente à la vocation des grands prophètes du passé : la phrase est une citation presque mot à mot des premiers versets du livre de Jérémie (1, 5) ou encore de la vocation du prophète serviteur en Isaïe (49, 1) : « *dès le ventre de ma mère, il m'a appelé par mon nom* ». Choisi par Dieu et envoyé pour être « *alliance du peuple et lumière des nations* », le serviteur donnera sa vie pour aller jusqu'au bout de sa mission ! Paul s'inscrit ainsi dans la continuité des grands prophètes de l'alliance nouvelle, de ceux que Dieu a envoyés proposer son alliance aux hommes qui les rejettent et les persécutent. Le verbe « *mettre à part, séparer* », vient aussi de l'Ancien Testament où il désigne « *la mise à part* » des bêtes parfaites choisies pour le sacrifice, de la tribu sacerdotale des Lévites et enfin du peuple d'Israël au milieu des nations. Paul s'inscrit dans la continuité de cette triple mise à part pour une mission auprès de tous.

Ainsi l'initiative divine n'apparaît pas à Paul d'abord comme une rupture, mais comme un projet qui accompagne toute son existence depuis le début et qui fait de sa personne l'instrument de Dieu pour accomplir sa volonté : révéler son Fils et l'annoncer aux païens. La lettre

aux Galates nous apprend plus encore sur la façon dont Paul conçoit son apostolat : « Dieu qui a jugé bon de révéler son Fils en moi pour que je l'annonce aux nations » (v.16) ; la phrase ne s'attarde pas sur une révélation faite à Paul, elle bondit d'emblée vers sa finalité : « révéler son Fils en moi pour que je l'annonce » ; la préposition « en » signifie en grec à la fois « dans » et « par, au moyen de ». La révélation divine ne vise pas Paul, mais en lui et à travers lui, le monde jusque-là exclu des païens. Paul n'est rien que l'instrument dont Dieu se servira pour révéler son Fils, ou plus exactement Paul doit servir de révélateur du Fils, au sens photographique du terme, il doit donner à voir le Fils !

**« Je vis, mais non pas moi, c'est Christ qui vit en moi »
(Ga 2, 20)**

À la fin du chapitre 2 de la lettre, Paul pose ce que l'on considère comme la « proposition » ou thèse majeure de son discours : « nul n'est justifié par les œuvres de la loi, mais par la foi en Jésus-Christ » (2, 16) ; à la suite de Luther, cette thèse reprise en Romains 3, 27 sera considérée par l'exégèse protestante comme « l'évangile de Paul », le canon dans le canon, autour duquel s'organisent toutes les réalités de la foi. L'auteur de la lettre aux Éphésiens, fidèle à la pensée de l'apôtre, l'exprimera en ces termes : « C'est par grâce que vous êtes sauvés, par la foi ; et cela ne vient pas de vous, c'est un don de Dieu » (Ep 2, 8).

Or, dans la lettre aux Galates, la démonstration immédiate de cette proposition est très éclairante : à peine Paul a-t-il introduit quelques éléments d'argumentation sous le mode de la diatribe⁴ que son discours tourne court, et qu'il en revient au témoignage personnel : « moi, je vis, mais ce n'est plus moi, c'est Christ qui vit en moi ; ce que je vis maintenant dans la chair, je le vis dans la foi au Fils de Dieu qui m'a aimé et s'est livré pour moi » (Ga 2, 20). On a parlé d'une « mystique » de Paul⁵ et il est vrai que les expressions fortes d'inhabitation (« vivre en Christ », « Christ vivant en moi ») ne manquent pas ; Paul n'est pas un détracteur de la loi juive, ni le théoricien dogmatique d'une foi nouvelle, il est l'homme dont le Christ a saisi toute la vie, et cette rencontre éblouissante l'a convaincu que la foi est don de Dieu, pure gratuité ; Christ l'a aimé et s'est livré pour

lui, comme pour tout homme, sans considération de mérite ou de performance religieuse ou morale ! Dès lors toute la vie de Paul est dynamisée par cette présence du Christ qui fait de lui « *un homme nouveau* » ! L'action de Dieu en Jésus-Christ inaugure la création nouvelle, réconciliée, et c'est cette nouveauté de la vie que Paul doit annoncer. « *Malheur à moi, si je n'annonce pas l'Évangile !* » (1 Co 9, 16). S'il n'annonçait pas l'Évangile dont la gloire rayonne sur le visage du Crucifié, Paul perdrait sa raison de vivre, l'être nouveau qu'il est devenu en Christ : il serait lui-même défiguré.

La fierté de l'apôtre

« *Il m'a dit : ma grâce te suffit, ma puissance va à son terme dans la faiblesse* » (2 Co 12, 9)

Comment expliquer alors l'incessante évocation de la « fierté » de l'apôtre ? Le terme de fierté – qui traduit les mots expressifs de la famille de *kaukhaomai* en grec – est massivement présent dans le vocabulaire paulinien, et malgré quelques dénégations rhétoriques, il est clair que l'apôtre n'a jamais renoncé à sa fierté, à « *sa gloire pour le jour du Christ* » (1 Th 2, 19 ; Ph 1, 26 ; etc.) ! Un texte de la deuxième lettre aux Corinthiens nous renseigne sur ce qu'est cette fierté de l'apôtre.

Les quatre derniers chapitres de 2 Corinthiens forment une lettre tourmentée dans laquelle Paul se défend avec violence et passion contre ceux qu'il appelle « *faux apôtres, ouvriers fourbes, déguisés en apôtres du Christ* » (2 Co 11, 13), très probablement des prédicateurs judéo-chrétiens venus détourner la communauté des enseignements de l'apôtre et porter contre lui de graves accusations d'inauthenticité et de mensonge. Pour séduire les Corinthiens, ces « super apôtres » se vantaient d'expériences extraordinaires, de visions et d'extases, que l'on rencontre dans la mystique juive du premier siècle, mais qui caractérisaient aussi des prédicateurs religieux et thaumaturges grecs, « hommes divins » dont l'autorité et le prestige étaient immenses. Paul, attiré malgré lui sur ce terrain, s'y défend avec vigueur (2 Co 12, 1-10) : « *Faut-il se vanter ? J'en viendrai aux visions et révélations !* »

Les premiers versets sont étranges : Paul commence par désigner le sujet comme un autre : « *Je connais un homme... cet homme-là...* » De cet homme-là Paul rapporte qu'il a été « *enlevé au troisième ciel et ravi jusqu'au paradis* » ; il emprunte les représentations de la mystique juive traditionnelle, celles des disciples de Ben Zakkai, celles que revendiquaient probablement ses adversaires. Paul a de bonnes raisons de se vanter, il a connu ces phénomènes d'extase et ces visions ; mais il les considère comme des dons de la grâce de Dieu totalement immérités, et dont il serait dangereux de se vanter, car la vantardise humaine n'est pas loin. Le même terme que nous traduisons par vantardise désigne aussi la fierté et il peut être pris positivement ou négativement. Ici l'apôtre hésite : il ne veut pas tirer une fierté toute humaine de ces dons de la grâce, car cette fierté mal comprise ne ferait qu'abuser les Corinthiens ; la vraie gloire n'est pas de ce côté-là. En même temps Paul est acculé par ses adversaires à jouer ses dernières cartes, et peut-être ne regrette-t-il pas que cela soit dit et que soit désigné, fût-ce de façon détournée, le sujet de la grâce divine imméritée ! Pour ne pas endosser la mauvaise fierté, il tient à distance le phénomène, « *je connais un homme* ». D'une telle expérience, il ne tirera pas un avantage facile, et il ne fondera pas sur elle son autorité apostolique, car ce serait s'approprier la grâce divine et en détruire la gratuité !

Paul donc refuse de jouer ce jeu dangereux, lourd de malentendus pour les Corinthiens, de risque d'évasion et d'illusion pour lui. D'ailleurs les paroles entendues lors de telles expériences extatiques sont « *indicibles* » : autrement dit, elles sont interdites au langage humain ou impossibles à transmettre. Dès lors les versets 5 et 6 peuvent tirer d'étonnantes conséquences : pour annoncer l'Évangile, Paul n'a le choix que de manifester l'autre face possible de sa fierté, la seule qui soit dicible et transmissible en vérité dans le langage humain, le témoignage de sa propre faiblesse à cause du Christ. De sa faiblesse seulement Paul peut et veut tirer fierté !

« Je me vanterai plutôt de mes faiblesses » (2 Co 12, 9)

Une deuxième narration (v. 7-10) rapporte alors une autre expérience de l'apôtre, liée à la première et à son caractère excessif, hyperbolique. À l'inverse de la précédente, c'est une expérience que

Paul endosse, il dit « je », mais c'est une expérience négative, une expérience de souffrance et d'échec : « *afin que je ne m'enorgueillisse pas, il m'a été donné une écharde dans la chair, un ange de Satan chargé de me souffleter...* » (v. 7). On s'est beaucoup interrogé sur ce qu'était cette écharde dans la chair, on a pensé à une maladie à épisodes répétitifs, à l'épilepsie et à bien d'autres choses ! À moins qu'il ne s'agisse de l'échec répété de l'apôtre auprès de ses frères juifs. Mal moral ou physique, il est souffrance profonde, et Paul a supplié Dieu de le délivrer ; sa prière s'aligne sur la triple demande de Jésus à Gethsémani : « *par trois fois j'ai supplié le Seigneur qu'il l'éloigne de moi* » (cf. Mt 26, 39-44). Alors que les Corinthiens attendaient tout d'une révélation mystique spectaculaire, l'apôtre leur rapporte sa souffrance et l'échec de sa prière, car il essuie le refus de Dieu. Dieu renvoie l'apôtre et les Corinthiens au quotidien de la souffrance et de la faiblesse dans la chair.

Et pourtant, le non-exaucement ne signifie pas abandon de Dieu. Au contraire, Dieu répond à Paul : « *Ma grâce te suffit* » (v. 9). Dieu fait confiance à son envoyé et lui donne sa propre force, une force qui donne toute sa mesure dans la faiblesse acceptée et assumée de l'homme. Paul accepte sa faiblesse, mais il attend tout de Dieu. C'est dire qu'il n'y a ni résignation, ni passivité, ni morbidité (nous sommes loin du Paul de Nietzsche, chantre d'un dolorisme de l'humiliation, fruit de je ne sais quel ressentiment), au contraire, il s'agit d'une suite active du Christ dans sa Passion, où est à l'œuvre la force résurrectionnelle de Dieu ! Le vocabulaire est impressionnant : « *Ma grâce te suffit* » ; la *charis*, la grâce, n'est autre que l'Esprit même de Dieu qui vient habiter l'apôtre. Aussi Paul peut-il conclure : « *C'est donc très volontiers que je me vanterai de mes faiblesses, afin que la puissance du Christ plante sa tente sur moi* » ; le verbe est le même que celui que l'on trouve dans le prologue de Jean 1, 14 (« *et il a planté sa tente parmi nous* »)⁶ ; il évoque la venue de Dieu dans la nuée pour sauver son peuple durant l'Exode, il évoque la venue du Christ dans la chair pour sauver toute chair. La faiblesse de l'homme est le lieu privilégié de l'incarnation, le lieu où Dieu par la puissance de son Esprit vient vers l'homme. Comme une grâce, c'est Dieu lui-même qui se donne, la puissance du Christ vient habiter le corps désarmé de l'apôtre, qui peut dès lors conclure : « *lorsque je suis faible, c'est alors que je suis fort* » (v. 10).

Il est remarquable que les faiblesses de l'apôtre ici énumérées sont toutes d'ordre physique et essentiellement dues à la difficulté de la mission et à l'hostilité des hommes ; un peu plus haut dans la lettre Paul avait été plus explicite : énumérant les persécutions subies de la part des juifs, les dangers de la route et de la mer, les attaques des faux frères, et les épreuves physiques, il ajoutait : « *enfin le souci de toutes les églises. Qui est faible que je ne sois faible ? Qui est scandalisé que je ne sois consumé ?* » (2 Co 11, 29). En effet si la puissance de Dieu agit à travers la faiblesse de l'apôtre, c'est pour « construire et non pour détruire » (2 Co 10, 8 ; 13, 10). Et construire chez Paul signifie toujours rassembler et faire vivre des communautés croyantes !

Les communautés, joie et fierté de l'apôtre

« **La mort agit en nous, mais la vie en vous** » (2 Co 4, 12)

Le chapitre 4 de la deuxième lettre aux Corinthiens déploie le même paradoxe à l'aide d'images inoubliables : « *Nous tenons ce trésor dans des vases d'argile, afin que la puissance soit de Dieu et ne vienne pas de nous* » (2 Co 4, 7). Ainsi est énoncée la logique de toute annonce chrétienne ; mais la finalité de la vocation des apôtres et de leur action missionnaire apparaît ici plus clairement. Le texte procède en deux temps : d'abord il articule fermement la participation des apôtres à la mort de Jésus dans la fragilité de leur chair, avec la vie de Jésus manifestée dans cette même chair souffrante et vouée à la mort (2 Co 4, 10-11) : « *Partout nous portons dans nos corps la mise à mort de Jésus, afin que la vie de Jésus soit manifestée dans nos corps mortels.* » Puis il en tire une conséquence à la logique décalée et surprenante, non pas, comme on s'y attendrait : la mort agit en nous, la vie en Jésus, mais : « *La mort agit en nous, la vie en vous* » (v. 12) ! Le don de soi des apôtres est au bénéfice de la vie des communautés, car la vie des communautés fleurit sur le terreau de la peine des apôtres ; selon le mot que nous empruntons à Claude Tassin : « *à contre-courant de l'usure des missionnaires, la vie des communautés est la preuve que Christ est vivant et agit*⁷ ».

Paul le disait déjà dans les débuts joyeux de sa mission à Thessalonique : « *nous maintenant nous vivons, si vous, vous tenez dans le Seigneur* » (1 Th 3, 8).

« Mes petits enfants que je mets au monde dans la douleur jusqu'à ce que le Christ soit formé en vous » (Ga 4, 19)

On comprend mieux la passion avec laquelle Paul accompagne des ses lettres (et de nombreuses délégations) la vie quotidienne des communautés. La vigilance de l'apôtre est incessante, incessantes aussi ses exhortations et ses objurgations, plus encore son souci constant de retourner le regard de ces chrétiens inconstants vers la Croix du Christ. Ils sont la fierté de l'apôtre, sa joie, sa couronne de gloire, et leurs faux pas et leurs infidélités le déchirent. Comme un père, comme une mère, Paul ne cesse de les enfanter à la vie nouvelle : « *mes petits enfants, écrit-il aux Galates, que je mets au monde dans la douleur jusqu'à ce que le Christ soit formé en vous* » (Ga 4, 19). Telle est la réponse ou plutôt la responsabilité de l'apôtre saisi par l'appel qui vient d'en haut et dont la vie est devenue participation au Christ serviteur !

On criera à la prétention insupportable ! Pour qui Paul se prend-il ? Il répondrait, me semble-t-il, sans ambages : pour un serviteur du Christ, dont il n'hésite pas à se dire l'esclave (Ph 1, 1) mais tout autant apôtre, c'est-à-dire envoyé par son Seigneur, collaborateur de Dieu (1 Co 3, 9), ambassadeur chargé de porter la parole de réconciliation (2 Co 5, 20) ; et en effet celui qui se vante « *qu'il se vante dans le Seigneur !* » (1 Co 1, 31).

Paul semble ne pas pouvoir supporter l'échec de sa mission auprès des communautés qu'il a fondées. Pourtant il a dû en admettre la possibilité ! Un passage amusant de 1 Corinthiens 3 évoque la qualité du travail des apôtres à travers la métaphore de la construction. À deux reprises, en 1 Corinthiens 3, 8 et 13, apparaît la question du salaire des apôtres collaborateurs de Dieu ; il est fonction de la peine qu'ils se donnent mais aussi de la qualité de la construction : « *Si quelqu'un construit sur le fondement en or, en argent, en pierres précieuses, en bois, en paille, en chaume, l'œuvre de chacun devien-*

dra manifeste... » (1 Co 3, 12). Bien entendu la métaphore ne doit pas être prise au pied de la lettre, mais elle rend présente la question de l'échec ; Paul précise : *« si l'œuvre de quelqu'un est consumée, il subira une perte mais lui-même sera sauvé, mais comme à travers le feu »* (v. 15). S'agit-il d'un châtiment et d'un salut *in extremis* ? d'un manque à gagner ? Le texte est difficile et controversé. Il n'est pas évident de savoir ce que Paul met derrière les images ; l'image du feu a toujours une portée eschatologique, et Paul, qu'on ne peut soupçonner de valoriser le mérite de chacun, écrit bien : *« l'apôtre recevra un salaire »* (v. 14). Qu'aura-t-il donc gagné ou perdu ? un supplément de gloire ? la joie de l'apôtre ? Certainement la croissance d'une communauté selon l'Évangile. Il est certain à la fois que Dieu n'abandonnera pas ses serviteurs et que la responsabilité humaine demeure. Le salut est don gracieux de Dieu, mais Dieu éprouve au sens fort la fidélité de ses serviteurs en les liant indéfectiblement à l'annonce de la Parole.

En guise de conclusion

Oui, c'est bien de fidélité dont nous parlons, une fidélité qui n'est qu'un aspect de la foi. La réponse de l'apôtre à l'initiative et à l'action de Dieu en lui est d'un bout à l'autre de l'ordre de la foi. L'expérience éblouissante que Paul a fait de la rencontre avec Jésus crucifié et ressuscité a bouleversé sa vie ; et pourtant il a su y reconnaître la fidélité de Dieu qui poursuit son dessein pour lui depuis le ventre de sa mère, qui ne l'arrache pas à la foi juive, mais qui transforme tout son être ; il est désormais habité par le Christ, poussé par son Esprit dans une confiance – une foi – totale en l'action de Dieu et en la force de la résurrection dans laquelle il est entré. Il serait réducteur de parler d'une réponse à l'initiative divine, Paul est totalement livré à la participation au Christ serviteur qui vit et agit en lui. La seule réponse qu'il puisse donner c'est de laisser passer dans sa vie et dans tout son être la force du mystère pascal, mystère de mort et résurrection. La foi au Christ le lance sur les routes de la mission avec *« le même esprit de foi conforme à la parole du Psaume : "J'ai cru, c'est pourquoi j'ai parlé" »*, et il affirme : *« nous aussi croyons, c'est pour-*

quoi nous parlons » (2 Co 4, 13) ! La foi conduit son action missionnaire à travers les faiblesses qu'il accepte et les difficultés qu'il affronte, elle le pousse, encore et encore, à faire confiance aux communautés fragiles qui deviendront à leur tour témoins de la Parole, faisant sa joie et sa gloire !

Une question nous taraude : Paul n'a-t-il jamais douté de la présence et de la puissance du Christ qui vient planter sa tente sur son corps en détresse ? N'a-t-il jamais été tenté de faire demi-tour, ou simplement d'abandonner à leur sort les communautés rebelles ? Si surprenant que cela puisse nous paraître, il faut répondre par la négative : non, Paul ne fait jamais état d'un doute ! Et la raison en est claire : il ne saurait douter du Christ, il ne saurait douter du projet de Dieu sur lui ; certes il peut douter de lui-même et de ses propres capacités, mais si la vie du Christ triomphe à travers la défaite du corps de l'apôtre, et si la mort est pour lui un gain, puisque « *vivre c'est le Christ* », nous pouvons comprendre que la foi de Paul soit inébranlable, car elle est foi dans le Dieu fidèle, le Dieu dont Paul peut être sûr ! « *Car il est fidèle, le Dieu qui nous appelle à participer à la vie de son Fils Jésus-Christ* » (1 Co 1, 10). ■

NOTES

1 - La grande tradition théologique de l'Église, et tout autant la tradition spirituelle, n'ont cessé de chercher à articuler grâce et liberté.

2 - Tout au long de cet article nous proposons des traductions personnelles du texte paulinien pour rendre au plus près son caractère abrupt. Le lecteur pourra aussi se reporter avec profit aux différentes traductions de travail : BJ, TOB, Osty, Nouvelle Bible Segond.

3 - Voir l'article récent de D. MARGUERAT, « La conversion de Paul », *Le Monde de la Bible*, Hors série, Paris, printemps 2008, p. 48-53.

4 - Genre littéraire consistant en une critique vive sous forme de questions brèves et serrées.

5 - Voir notamment le beau livre d'Albert SCHWEITZER, *La mystique de l'apôtre Paul*, Paris, Albin Michel, 1962.

6 - Le verbe paulinien *episkēnoō* est un composé de la racine *skēnē*, la tente, qui évoque davantage encore la colonne de nuée de l'Exode qui vient conduire le peuple, et la tente du désert où Dieu vient rencontrer Moïse.

7 - Dans un cours sur la mission donné à l'Institut catholique de Paris, Institut de science et de théologie des religions (2004-2005).

L'homme comme associé de Dieu

Hervé élie Bokobza
talmudiste, enseignant et conférencier

Cette contribution est le premier chapitre d'un ouvrage en cours de rédaction. Nous remercions l'auteur pour ce partage qui anticipe la publication.

De la mission de l'homme

Lorsque nous lisons les récits bibliques, il apparaît clairement que l'homme entretient une véritable relation de collaboration et d'association avec son Créateur. Dès la conclusion du récit de la création, Adam¹ à peine créé, le voilà déjà investi d'une mission essentielle, celle de réaliser l'œuvre divine : « *L'Éternel bénit le septième jour et le sanctifia, car en ce jour il s'est arrêté de tout son travail que Dieu créa pour faire*² » (Gn 2, 3). Le terme « pour faire » renvoie à l'idée de « réparation » ou de « parachèvement ».

L'homme a donc pour mission de réaliser le monde créé par Dieu tout en y introduisant la dimension d'action qui le fait vivre. Ainsi l'homme, créé à l'image de Dieu, deviendra l'associé du Créateur, comme disent les sages : « *Si un juge établit un jugement selon la stricte équité, [...] c'est comme s'il devenait un associé avec le Saint, béni soit-Il, dans la création* » (Talmud *Shabbat* 10, a). Établir la justice, c'est faire vivre et réaliser l'œuvre de Dieu en ce monde par l'équité et la vérité.

Deux lectures de la Genèse relatives à la création de l'homme

Nous lisons dans la Genèse deux lectures relatives à la création d'Adam³. Dans le premier récit, la Torah dit : « *L'Éternel créa l'homme à son image, [...] mâle et femelle, Il les créa* » (Gn 1, 27), tandis que la deuxième lecture nous dit : « *Et l'Éternel Dieu façonna l'homme de la poussière du sol, et il insuffla dans ses narines un souffle de vie et l'homme devint une âme vivante* » (Gn 2, 7).

Parmi les dissemblances visibles dans ces deux récits⁴, dans la première lecture, nous voyons : « *Dieu les bénit : "croissez et multipliez ! remplissez la terre et conqurez-la⁵ ! Ayez autorité sur les poissons de la mer et sur les oiseaux du ciel, sur tout vivant qui remue sur la terre"* » (Gn 1, 28), dans la deuxième lecture, en revanche, il est dit : « *Et l'Éternel Dieu prit l'homme et l'établit dans le jardin d'Éden pour le cultiver et le garder* » (Gn 2, 15).

Il est question ici de deux dimensions caractéristiques qui existent chez l'être humain. Le premier récit, tout d'abord, illustre l'homme doté de puissance et de pouvoir, qui place toute sa créativité et son inventivité dans le but d'être maître et souverain de la nature. Il est animé d'une intelligence fonctionnelle et pratique pour mener à bien sa raison d'être, à savoir peupler la terre et la faire vivre. La nature est alors créée pour être au service de l'espèce humaine. Une des raisons données par le Talmud au fait que l'homme a été créé en dernier nous précise que c'est pour qu'il trouve son repas prêt dès sa venue au monde (*Sanhédrin* 38, a). Ainsi, toute la création existe pour être au service de l'homme afin de lui permettre une condition de vie meilleure. Il est « Adam » dans tous les aspects utilitaires, jusqu'à devenir souverain du monde et de la nature dans les termes du psalmiste : « *Tu l'as fait dominer sur les œuvres de tes mains, Tu as tout mis sous ses pieds* » (Ps 8, 7). C'est ainsi qu'il cherchera à contrôler la nature pour assurer sa supériorité face au reste de la création. C'est en ce sens que Dieu va le bénir et lui confier la tâche de remplir la terre et de la conquérir.

Il ne s'agit pas d'être souverain de la création pour ses propres intérêts égoïstes, mais au contraire, de remplir la terre afin de favoriser le développement de la nature, dans les termes des sages : « *La volonté divine impose à l'homme de bâtir la planète⁶.* » Ainsi que

l'affirment les Écritures : « *La terre n'est pas créée vide mais pour que s'installent des êtres vivants* » (Is 45, 18). C'est pourquoi les premières responsabilités données à l'homme sont : « *Croissez et multipliez, remplissez la terre et conqurez-la.* »

Le deuxième « Adam » se place davantage comme composant intégrant la création. L'immensité du monde le pousse à s'élever vers le haut. La nature et toute la création sont perçues dans son esprit comme un moyen d'atteindre le but ultime. Il se représente le monde comme témoin de la présence de Dieu sur la terre. Il rencontre l'univers dans toute sa diversité et sa grandeur pour y découvrir la connaissance de Dieu, par la contemplation de la nature. Le psalmiste, dans une approche démonstrative de la création, avait si bien exprimé l'immanence de la présence divine : « *Que sont grandes tes œuvres, ô Éternel ! Toutes, tu les as faites avec sagesse ; la terre est remplie de tes créations* » (Ps 104, 24). Ainsi, Dieu va lui donner pour mission de préserver le monde : « *Dieu l'établit dans le jardin d'Éden pour le cultiver et le garder* » (Gn 2, 15). Adam devient donc garant non seulement de l'espèce humaine mais aussi de la pérennité de la nature.

Les deux catégories d'êtres humains sont nécessaires au projet divin

Ces deux Adam dont parle la Bible sont nécessaires à la réalisation de l'homme ; le premier Adam va assurer l'aspect fonctionnel de la création, par les découvertes et la technique qui vont assurer à l'humanité une maîtrise et un confort dans l'existence. Tandis que le deuxième Adam va donner un véritable sens à l'histoire humaine, consolider la raison d'être de l'homme dans son rapport transcendant la nature. Ainsi, ces deux catégories sont complémentaires. Autant le monde ne peut se contenter d'une approche philosophique et contemplative de la nature, autant il lui est nécessaire de mettre à profit ses capacités au service du monde. C'est pourquoi la mission donnée à Adam par Dieu s'exprime dans ces deux perspectives : dominer la création et soumettre la nature pour améliorer ses conditions de vie, ce qui inclut de se protéger de toutes les agressions et hostilités, et également d'entretenir un rapport d'humilité et de responsabilité

envers le monde. L'homme a ainsi pour responsabilité de se porter garant de la pérennité de la nature, non comme souverain mais comme composant la création, pour la gloire du Créateur.

Ainsi posé, nous constatons combien, avec la Bible, c'est le genre humain dans son entier qui participe à la réalisation de l'œuvre de Dieu. Il serait par conséquent impensable de réduire le message biblique au seul fait d'Israël : « *Il serait absurde d'imaginer un Dieu unique qui se serait attaché exclusivement une seule nation en rejetant irrévocablement tous les autres peuples*⁷. » C'est l'homme tout entier qui, créé à l'image de Dieu, participe de toute la raison d'être du monde, comme disent les Sages au nom de R. Akiba⁸ : « *C'est un signe d'amour pour l'homme d'avoir été créé à l'image de Dieu, comme il est dit : "À son image, Dieu a fait l'homme" (Gn 9, 6)* » (Avot 3, 15). Les commentateurs⁹ de préciser : « *Cet enseignement de R. Akiba concerne tous les êtres humains, comme l'atteste le verset cité en référence qui ne se limite pas au seul peuple d'Israël mais inclut l'ensemble de l'humanité (les fils de Noé)*¹⁰. R Akiba affirme ici le mérite donné à tous [...] il inclut ici toutes les nations du monde dans le chemin de la droiture, conformément au message que nous avons reçu au mont Sinaï de la bouche même de Moïse¹¹. »

Du Noachisme ou des Lois de Noé

Cette relation de partenariat entre Dieu et l'homme va se confirmer tout au long de la Bible, notamment avec Noé. Si Adam est le père de l'humanité par excellence, après le déluge, c'est Noé qui sera choisi par Dieu pour garantir la pérennité de l'espèce humaine, et avec lui de la création tout entière : « *La fin de toute chair est arrivée devant moi [...] je vais faire venir le déluge d'eaux [...] mais j'établis mon alliance avec toi [Noé]* » (Gn 6, 13-22). Cette alliance prendra forme après le déluge, Dieu établira un pacte avec Noé de ne plus détruire l'humanité et de ne plus maudire la terre à cause de l'homme¹².

Selon la tradition juive, Noé aurait reçu de Dieu sept commandements de portée universelle, c'est ce qu'on appelle le noachisme ou les sept lois de Noé ; elles constituent une sorte de code moral qui s'impose à l'ensemble de l'humanité. Elles sont comparables aux « Dix paroles » qui en reprendront l'essentiel¹³ : l'idolâtrie, le

blasphème, le crime, l'adultère, le vol, l'établissement de la justice, l'interdiction de manger un membre d'animal vivant¹⁴.

On comprend ainsi que lorsque le père de la foi monothéiste, Abraham, va découvrir le Dieu unique après une longue réflexion, et qu'il sera choisi comme dépositaire et garant de la propagation de la connaissance de Dieu dans le monde, c'est l'humanité tout entière qui sera bénie à travers lui : « *Je te ferai une grande nation et je te bénirai, et je ferai grandir ton nom. [...] Toutes les nation du monde seront bénies à travers toi* » (Gn 12, 2-3). Abraham n'eut donc de cesse de faire connaître le Dieu unique autour de lui : « *Il planta des arbres à Béer Shava, il proclama le nom de l'Éternel, le Dieu du monde* » (Gn 21, 33). Les sages disent : « *Il y proclama, il le fit proclamer à son entourage* » (Talmud, *Sotah* 10, a).

Ainsi, même si c'est à partir d'Isaac et de Jacob qu'on nommera la postérité d'Abraham¹⁵, la portée du message abrahamique concerne l'ensemble de l'Humanité sans distinction. Abraham devient donc non seulement précurseur de la foi monothéiste mais aussi de toute la révélation du Sinäi¹⁶. C'est en ce sens que la révélation de Moïse ne constitue rien d'autre que le prolongement de celle d'Abraham. Abraham, disent les sages (Talmud, *Kidoushin* 82, a), avait accompli toute la Torah avant même qu'elle ne soit donnée, comme il est dit : « *C'est par ta postérité que seront bénies toutes les nations de la terre, parce qu'Abraham a obéi à ma voix, qu'il a gardé mes observances, mes commandements, mes décrets et mes lois* » (Gn 26, 4-5). Les lois de la Torah ne visent pas d'autre but que celui d'être une source de bénédictions pour « *toutes les nations de la terre* ».

Le noachisme comme composant la révélation du Sinäi

Selon la tradition juive, même si les lois de Noé sont antérieures à la révélation de Moïse avec le don de la Torah, le noachisme va intégrer l'Alliance même du Sinäi. Maïmonide¹⁷ écrit : « *Moïse n'a reçu la Torah et ses commandements que pour le peuple d'Israël comme il est dit : "La Torah est un héritage de la communauté de Jacob" (Dt 33, 4), ainsi que pour celui parmi les nations qui désire se*

convertir au judaïsme. [...] Il n'est en revanche pas de notre devoir de contraindre qui ne souhaiterait pas se convertir. C'est en ce sens que Moïse a reçu pour mission du Tout-Puissant d'investir les Nations du monde à accepter les lois de Noé [...] » (*Mishneh Torah*, lois des Rois 8, 10).

Les propos de Maïmonide paraissent contradictoires : si la Torah n'est l'héritage que de la seule communauté d'Israël, pourquoi donner aux lois de Noé une relation avec la révélation du Sinaï ? L'origine de ses lois étant déjà connue – au moins depuis Noé – elles n'ont, *a priori*, pas de lien spécifique avec le don de la Torah. Par conséquent, pour quelle raison Moïse a-t-il reçu comme mission d'investir les Nations du monde à les accepter ?

Mieux, Maïmonide ajoute : « *Quiconque accepte les lois de Noé et les met en pratique compte parmi les pieux des Nations du monde, par conséquent, il aura sa part au monde à venir. Il faut toutefois qu'il les accepte et les applique au nom du fait que le Saint, béni soit-Il, les a prescrites dans la Torah, et nous a informés, par l'intermédiaire de Moïse, que ces lois avaient déjà été ordonnées aux descendants de Noé. Celui qui, en revanche, s'applique à respecter les lois de Noé uniquement au nom du bon sens, [sans lien avec la Torah de Moïse], n'est plus considéré comme pieux parmi les nations, mais comme un de leurs sages* » (*ibid.*, lois 11). Maïmonide pose donc en principe que la réelle légitimation du respect des lois de Noé, pour un non-juif, n'a de sens que si elle repose sur l'idée que Dieu les a transmises dans la Torah, en le faisant savoir à Moïse. Or, puisque « *la Torah est un héritage [uniquement] de la communauté de Jacob* », pourquoi considérer ces lois dans le cadre de la révélation de Moïse ?

La loi naturelle et la loi révélée

Afin de mieux estimer le lien intrinsèque entre la révélation et le noachisme, et ainsi dégager la substance universelle de l'enseignement du Sinaï, il nous faut réfléchir sur ce qui distingue la pratique de la loi comme composante de la révélation de son accomplissement, en accord avec la raison.

D'une manière générale, la Torah classifie les commandements en trois catégories :

- 1) *Michpatim* sont les lois de justice sociale, comme ne pas tuer, ne pas voler, etc. Elles visent le bon fonctionnement de toutes sociétés et relèvent du bon sens commun en accord avec la raison.
- 2) *Edout* constituent les règles de témoignages, comme la reconnaissance de l'unicité de Dieu, la célébration du Shabbat et des fêtes. Elles ont pour utilité de renforcer le peuple à la tradition des ancêtres, elles viennent porter témoignage du patrimoine d'Israël.
- 3) *Houkim* sont les décrets divins. Ils n'ont, *a priori*, pas d'autre but que de soumettre l'homme à la volonté divine¹⁸.

Les lois de Noé font partie de la catégorie des *michpatim*, des règles de bon sens, ou lois naturelles, ainsi que le font remarquer les sages : « *Vous pratiquerez mes commandements* » (Lv 18, 4) : *si de tels commandements n'avaient pas été écrits, il conviendrait de les écrire*¹⁹, *comme l'idolâtrie, l'inceste, le meurtre, le vol ou le blasphème* » (Talmud, Yoma 67, a)²⁰.

Révélation du Sinäi, Matan Torah²¹, éthique de responsabilité

Selon la Tradition juive, même si les lois élémentaires de morale et de justice s'imposent à l'homme au moins depuis Noé²², à partir de la révélation du Sinäi c'est toute la loi divine qui va prendre une autre dimension. Le don de la Torah, introduit, en effet, l'idée que « *Tout Israël est garant l'un pour l'autre* » (Talmud Chavouot 39, a), par conséquent, nous devenons responsable non seulement de nos propres comportements, mais également de celui de notre semblable jusqu'à l'ensemble de la société. Ainsi, lorsqu'il y a décadence, il appartient à chacun de se sentir responsable. Telle est la vraie dimension éthique de la révélation du Sinäi, dans les termes des sages : « *Lorsque l'on voit une femme tomber dans la débauche, on doit s'abstenir de vin* » (Talmud, Sota 2, a). Après le don de la Torah, plus personne ne peut se disculper avec pour argument : « *Suis-je le gardien de mon frère ?* » (Gn 4, 9).

Les sages disent qu'avant que le peuple juif reçoive la Torah, Dieu la proposa à toutes les nations du monde qui l'ont refusée²³. Il

ne s'agit pas de considérer les nations comme incapables d'adhérer aux principes de justice puisqu'elles en avaient déjà connaissance avec le noachisme. Leur réticence à la loi de Moïse est fondée sur le fait d'accepter qu'elle demande désormais à chacun de se porter garant pour l'ensemble de la société. En effet, tant que les lois naturelles ne s'imposent que sur le plan individuel et qu'il est question pour chacun de se prendre individuellement en main, les nations pouvaient encore s'y soumettre²⁴. Mais dès lors qu'il s'agit d'étendre la responsabilité des individus à l'égard de l'autre, les nations bibliques ne pouvaient s'y engager. L'on comprend ainsi les difficultés qu'avaient ces civilisations d'alors de recevoir la Torah et, par conséquent, d'intégrer l'Alliance du Sinaï.

Ainsi, le fait de relier les lois de Noé avec la révélation du Sinaï, permet d'attribuer au noachisme un statut comparable à tout le reste de la Torah. Par conséquent, de même qu'avec *Matan Torah* chaque membre du peuple d'Israël devient garant pour l'autre, ainsi en est-il des lois de Noé, lorsqu'elles s'engagent à partir de la révélation du Sinaï, c'est l'ensemble de l'humanité qui se verra investit d'une responsabilité les uns à l'égard des autres. En ce sens, l'on comprend combien les lois de Noé contiennent, en réalité, toute la quintessence de l'enseignement de la Torah²⁵.

Ainsi, le fait d'attribuer au noachisme un lien intrinsèque avec *Matan Torah* inclut toutes les nations du monde dans le projet divin, tel qu'il se définit à partir de la révélation du Sinaï. C'est donc bien l'humanité tout entière qui est concernée par l'Alliance de Dieu. Avec *Matan Torah*, le noachisme ne sera plus désormais le produit d'individus isolés animés d'une conscience noble, mais engagera l'universel pour le bien et le service des hommes. C'est pourquoi un fils de Noé en adhérant au noachisme, comme composant l'Alliance du Sinaï, devient « *pieux parmi les nations* » ; il mérite, ainsi, les mêmes égards qu'un membre d'Israël et aura lui aussi sa part au monde à venir²⁶. ■

NOTES

- 1 - Même si Adam renvoie au premier homme, la Bible entend par Adam l'origine de l'humanité, homme et femme confondus.
- 2 - La plupart des traductions de la Bible traduisent le terme hébreu « *laassot* » (du verset) par « *que Dieu avait créé et réalisé* » ; or, le sens de « *laassot* » indique une forme inaccomplie : « *pour faire* ».
- 3 - Voir à ce sujet les travaux de R. Joseph Dov SOLOVEITCHIK (1903-1993), *Le croyant solitaire*, Organisation sioniste mondiale, Jérusalem, 1978, à partir de la p. 40.
- 4 - Nous ne nous attarderons que sur les différences relatives à la mission donnée à l'homme.
- 5 - L'hébreu « *vécavchoua* », rendu dans certaines Bibles par « *soumettez-là* » manque de précision. En effet, « *Vécavchoua* », de « *civouch* » signifie « *conquête* », il s'agit donc, dans ce verset, de s'investir dans une réelle responsabilité à l'égard de la planète. Sur toute la question de l'engagement biblique au sujet de la responsabilité de l'homme face à la création. Cf Patrice de PLUNKETT, *L'écologie, de la Bible à nos jours*, L'Œuvre, 2008.
- 6 - *Avot* de R. Nathan, (chap. 11), le chapitre des pères du Tana R. Nathan – maître de l'époque de la *Michna* du II^e siècle. Il s'agit d'un traité du Talmud, sorte de commentaire sur les *Pirkei Avot* (Maximes des Pères).
- 7 - *Israël et l'humanité*, op. cit., Introduction p. 26.
- 8 - Un des maîtres fondateur de la *Mishna* au II^e siècle.
- 9 - R. Yom Tov LIPMAN HELLER (1574-1654) dans son fameux commentaire sur la *Mishna Tossafot yom tov*.
- 10 - C'est ainsi qu'on nommera l'humanité après le déluge.
- 11 - Plus loin, partie II, nous reviendrons sur cette question, au sujet de l'égalité de tous les êtres humains à partir des sources juives.
- 12 - Nous constatons ici combien le Dieu biblique ne désespère en réalité jamais de l'homme. En effet, la même raison qui provoqua le déluge : « *Le désir du cœur de l'homme n'est tourné chaque jour que pour le mal* » (Gn 6, 5), servira à plaider sa cause : « *Je ne maudirai plus la terre à cause de l'homme car ses pensées sont mauvaises depuis sa jeunesse* » (8, 21).
- 13 - Ces lois s'imposent aussi au peuple d'Israël, comme l'affirme le Talmud : « *Rien de ce qui est interdit au non-juif est permis à Israël* » (*Sanhédrin* 59, a).
- 14 - Cf. Talmud, *Sanhédrin* (56, a), *Mishneh Torah* de MAÏMONIDE, (*lois des Rois* 9, 1).
- 15 - Cf. Gn (21, 9-13). Le Talmud (*Sanhédrin*, 59, b) déduit de ce verset que la postérité d'Abraham se définit à partir d'Isaac et de Jacob. Dieu, il est vrai, bénit également le fils de sa servante (Ismaël) : « *Ne sois pas mécontent au sujet de cet enfant et de ta servante [...] Je le ferai devenir une nation parce qu'il est ta progéniture* », mais c'est Isaac qui doit être le dépositaire de cette alliance. Cf. Hervé élie BOKOBYA, *Israël-Palestine, la paix à la lumière de la Torah*, L'Œuvre, 2008, p. 40-41, 83 sq.
- 16 - Maïmonide poursuit : « *Lorsque parut le prince des prophètes [Moïse] il réalisa l'intention (d'Abraham) en ordonnant de tuer ces hommes (idolâtres) [...]* » (*Guide des égarés, ibid.*).
- 17 - Moshé b. MAÏMONE, Rambam (1135-1204) : né à Cordoue. Talmudiste, Philosophe et médecin, il est pour le judaïsme rabbinique, reconnu comme le plus grand législateur de la tradition juive. Son œuvre le *Mishneh Torah* propose une synthèse du Talmud et regroupe toutes les règles d'applications du judaïsme. Maïmonide s'est rendu célèbre par son fameux *Guide des égarés*, ouvrage qui propose de réconcilier l'enseignement de la Torah avec la philosophie d'Aristote.
- 18 - Conforme au verset : « *Voici les édot (préceptes), les 'houkim (décrets), et les michpatim (lois de justice), que Moïse prescrivit aux enfants d'Israël après leur sortie d'Égypte* » (Dt 4, 45).
- 19 - Il faudrait les instituer, si elles n'avaient pas été données. Maïmonide lui-même les confirme (*ibid.*) : « *Même si ces commandements ont été reçus par l'intermédiaire de Moïse, et qu'ils se réclament au nom du bon sens, de l'enseignement de la Torah, nous constatons que ce sont ces mêmes lois qui ont déjà été imposées [à Adam]* ».

20 - Il s'agit des lois de Noé, cf. le commentaire de R. Chmouel Eliezer Edels (1555-1632), le Maharchah.

21 - Don de la Torah.

22 - Cf. *Mishneh Torah*, lois des Rois 9, 1.

23 - Cf. *Midrash Rabbah* (Dt 3, 19), cf. Talmud (*Avoda Zara* 2, b).

24 - Ainsi que nous l'expliquerons plus loin, au sujet des nations incriminées par la Bible. La Torah, en effet, même dans ses plus vives accusations à

l'égard des peuples idolâtres, ne s'exprime jamais à l'encontre des individus en particulier. Par conséquent il est dans les capacités de chacun, d'échapper au destin de sa propre nation.

25 - Cf. R. Menahem B. SALOMON, le Méiri (1249-1306), *Beth Habe'hira*, sur le Talmud (*Sanhédrin* 59, a).

26 - Il faut entendre « *part au monde à venir* » dans le sens symbolique, indiquant qu'il intègre l'Alliance divine.



Israël - Palestine, la paix à la lumière de la Torah

Dans ce livre rigoureux et ouvert, Hervé élie Bokobza démontre que la Loi religieuse juive ne fait pas obstacle au partage de la terre d'Israël, et que la création d'un État palestinien aux côtés de l'État hébreu ne saurait être une trahison du judaïsme. Partant de la Torah, il nous rappelle que le langage de paix est dans la nature même du religieux. Le regard nouveau qu'il pose sur le conflit israélo-palestinien permet une meilleure compréhension mutuelle et donne des arguments de poids aux hommes de bonne volonté.

Hervé élie Bokobza, *Israël - Palestine, la paix à la lumière de la Torah*, Paris, L'Œuvre, 2008, 224 p.

“Dieu parle”, fondement de la théologie de la Révélation

Izabela Jurasz

maître de conférences à la faculté de théologie,
Institut catholique de Paris

Dans la réflexion sur la nature de la Révélation, la notion de « Dieu parle » précède, logiquement et historiquement, ce qu'on appelle les « deux sources de la Révélation », à savoir Écriture et Magistère. Le fait que Dieu s'adresse aux hommes est présenté à partir du phénomène le plus élémentaire de la communication humaine – le langage. Alors « Dieu parle » et il le fait par le moyen de la « parole ». Qu'est-ce donc qu'une parole ?

La parole non seulement crée le monde et l'homme – selon le livre de la Genèse – mais surtout elle donne le sens ; elle produit les choses mais en donne aussi la connaissance. La parole comme moyen d'exprimer et de transmettre la connaissance devient une catégorie indispensable à toute réflexion sur la Révélation, surtout lorsqu'elle prend comme point de départ la notion de « Dieu qui parle », abordée à partir du seul modèle qui nous soit accessible, celui de « l'homme qui parle ». Cette parole n'est rien d'autre que l'acte de communication de Dieu, antérieure à cette Révélation réalisée dans et par le Christ – Parole de Dieu, selon la lettre aux Hébreux : « *Après avoir, à maintes reprises et sous maintes formes, parlé jadis aux Pères par les prophètes, Dieu, en ces jours qui sont les derniers nous a parlé par le Fils* » (He 1, 1).

La parole est destinée à révéler les secrets de la connaissance, prononcée ou écrite. En fait, les médiations de la langue et du texte – qui en sont l'expression – restent toujours sous-jacentes à ce processus de communication tant humain que divin. La production du

discours et du texte est le modèle d'une autre « production », unique en son genre : celui de la création. Ainsi la naissance du texte, Écriture de la parole Divine, peut servir de modèle pour penser la création du monde par cette même parole.

En fait, tout le monde visible et invisible vient de la parole de Dieu. Dans l'Écriture comme dans la création, la parole divine « prend chair ». La parole de Dieu « matérialisée » comme Écriture et comme Création communique la connaissance de Dieu lorsqu'elle révèle le sens du texte et du monde. Ainsi, grâce à cette parole de Dieu, exprimée dans l'Écriture et dans la Création, l'homme peut approcher le mystère de l'Incarnation.

Prenant appui sur les écrits chrétiens de deux premiers siècles, nous exposerons cette compréhension originelle de la « parole de Dieu ». Même si la première formulation systématique de la théologie de la Révélation vient d'Irénée de Lyon, ces éléments sont présents chez les auteurs plus anciens.

La « Révélation » à l'époque apostolique

Il n'est pas facile d'aborder la question de la Révélation dans la pensée patristique. Tout d'abord, la distinction tridentine entre les deux sources de la Révélation, Écriture et Magistère, risque d'introduire chez les Pères une problématique qui leur est étrangère, car le vocabulaire patristique concernant la révélation n'est pas uniforme. Outre les termes comme *apokalypsis*, *phanerôsis* et *revelatio*, il faut aussi considérer *euaggelion*, *oikonomia*, *martyrion*, *paideia*, *paradosis*, *gnôsis*, *parousia*, etc., et également les termes courants comme parole, voix divine, vision, inspiration¹.

La connaissance de Dieu donnée par lui-même aux hommes pouvait être transmise sous des formes très différentes. On peut citer rapidement les principales manières de présenter cette communication divine dans la Bible. Dans l'Ancien Testament, sans doute, la prophétie occupe une place privilégiée, en tant que message divin transmis au prophète à l'intention du peuple. Elle est présentée comme « parole de Dieu » au sens de parole prononcée, d'oracle. Toutefois, la parole prophétique n'était pas le seul moyen de commu-

nication entre Dieu est les hommes – des visions comme celle du Sinaï, des signes comme celui de la colonne de feu et des nuages, des voix venant du ciel, des songes et finalement de nombreux événements de l'histoire d'Israël, permettent aussi au peuple d'« écouter » son Dieu. Dans les livres sapientiaux, la Parole de YHWH prend les traits personnels d'une femme qui initie le peuple à la pratique de la Loi. Même si dans la littérature apocalyptique l'ultime révélation de Dieu fait partie de l'accomplissement eschatologique du monde, il est très important de noter que déjà, dans l'Ancien Testament, ce qu'on peut appeler « Révélation » n'est pas une spéculation abstraite au sujet de Dieu, mais une manière de donner sens à la vie de chaque homme, du peuple d'Israël et du monde entier.

Les premières générations chrétiennes ont hérité de cette manière de comprendre la « Révélation » divine. Dans les évangiles synoptiques, il s'agit souvent de l'attente eschatologique de l'ultime manifestation de Dieu notifiée par la venue de Jésus-Christ et par son annonce du Royaume qui approche. Cependant, dans les épîtres de Paul on peut observer que la révélation de Dieu se réalise non seulement par l'enseignement de Jésus, mais surtout par et dans la personne même de Jésus-Christ (cf. Rm 16, 25-27 ; Ep 3, 1-6). Les épîtres pauliniennes attestent que déjà la première génération chrétienne entendait par « Révélation » le mystère du Christ. Ainsi, dans le quatrième évangile, la Révélation est de plus en plus liée au mystère du Christ, et on trouve encore d'autres termes pour en parler : vie, parole, lumière, vérité, gloire. Jésus n'est pas un prophète, mais le prophète : lui seul détient le pouvoir de révéler Dieu tant par sa parole que par son action. La finale du prologue de Jean est particulièrement significative à cet égard : « Dieu personne ne l'a jamais vu ; le Fils [Dieu] unique qui est dans le sein du Père, l'avait "expliqué" (exêgêsato). » Le verbe qui dit l'action du Fils à l'égard du Père est *exêgeomai* qui signifie : « expliquer, raconter, exposer ». Même si ce terme semble un peu banal pour exprimer le rôle révélateur du logos, il s'avère en réalité être le meilleur pour dire la Révélation qui se fait par le moyen de la Parole « dans le sein de Dieu », proférée dans l'acte de l'Incarnation.

La Parole qui fut intérieure et propre à Dieu (*logos endiathetos*) avant d'être par Lui prononcée (*logos prophorikos*) deviendra le modèle par excellence de la plus ancienne théologie de la Révélation.

Cependant, avant d'acquérir un sens christologique, les notions de *logos endiathetos* et *logos prophorikos* étaient porteuses d'une certaine idée de la « parole », du *logos* au sens philologique, psychologique et gnoséologique.

Le fondement christologique de la Révélation reste indéniable, mais il reste encore à préciser comment la parole du « Dieu qui parle » peut atteindre les hommes et être reçue par eux. Les premières approches de la Révélation se rencontrent dans certains écrits du 1^{er} siècle. À cette époque, on peut trouver des manières de parler de la Révélation qui s'inspirent de l'un ou l'autre modèle biblique.

Sans aucun doute, la prophétie est le modèle par excellence de la « parole de Dieu ». Toutefois, ce rôle privilégié était lié non seulement au contenu des prophéties, mais aussi au fait qu'elles étaient considérées comme des paroles d'origine divine. Quant à leur contenu, les collections des passages provenant des prophètes et des psaumes, sélectionnés en vue de présenter la personne et l'œuvre de Jésus-Christ, furent largement utilisées, surtout par les auteurs de premiers siècles. Toutefois, pour montrer que ce n'était pas pure coïncidence, il fallait encore montrer qu'il s'agissait du même message, parce que le même Dieu parle par les prophètes et par les apôtres du Christ. Ainsi l'auteur de la *Didaché* est soucieux de distinguer le vrai prophète du faux. Les préceptes qu'il donne aux chrétiens représentent la saine doctrine, mais l'essentiel de l'enseignement chrétien est le message du Christ : « *Si donc quelqu'un vient et vous enseigne tout ce qui vient d'être dit, recevez-le. Seulement, si ce docteur se dévoie et vous donne un autre enseignement de manière à renverser [celui que vous avez reçu], ne l'écoutez pas ; d'autre part, s'il enseigne de manière à confirmer la justice et la connaissance du Seigneur, recevez-le comme le Seigneur*². »

Ce souci de distinguer le vrai prophète atteste l'importance accordée à ce ministère. En fait, les trois ministères charismatiques du christianisme primitif : l'apôtre, le prophète et le docteur (cf. 1 Co 12, 28 ; *Didaché* 11), sont essentiellement au service de la parole de Dieu qu'ils proclament et interprètent. L'importance du message prophétique comme vecteur de Révélation permettait aussi une certaine valorisation positive des oracles païens, notamment des oracles sibyllins. Avec le refus radical du polythéisme et du culte des « démons », les oracles de Sibylle furent le rare – sinon l'unique – élément de la religion païenne

auquel les chrétiens ont reconnu une certaine valeur. La première attestation de cette attitude se trouve déjà dans la première *Lettre de Clément de Rome* (cf. 55, 1), mais parmi les auteurs chrétiens qui ont accordé à Sibylle une place à côté des prophètes de l’Ancien Testament, se trouve surtout Théophile d’Antioche (cf. *Aut.* II, 3 ; 31 ; 36). La longue citation des oracles sibyllins est accompagnée d’un commentaire très éloquent : « *Que cela se trouve vrai, utile, juste, avantageux pour tous les hommes, c’est évident* » (*Aut.* II, 36)³. La référence à Sibylle renforce le lien entre la révélation prophétique (comme interprétation de l’histoire) et la révélation eschatologique, spécialement importante dans le *Pasteur d’Hermas*.

Ce dernier écrit est particulièrement intéressant, parce qu’il connaît de nombreux modes de la révélation divine : les oracles, les visions, les songes, la transmission du livre céleste, etc. Ces révélations se font en grande partie par l’entremise d’une femme âgée qu’Hermas prend pour Sibylle (*Vis.* II, 4, 1), mais qui se présente comme Église. L’originalité du *Pasteur* consiste à ce qu’il ne se réfère pas au contenu des prophéties de l’Ancien Testament, mais qu’il s’inspire du thème de la révélation par la parole, tant prononcée qu’écrite.

Les modèles bibliques de la Révélation ayant pour point de départ le fait que « Dieu parle » aux hommes par les hommes se retrouvent chez les auteurs chrétiens de l’époque apostolique, mais on peut voir aussi qu’ils poussent à la réflexion sur la « parole de Dieu » qui, envoyée par Dieu, vient aux hommes.

Chez Ignace d’Antioche († 110/113) la révélation est un événement eschatologique, présenté à travers l’idée de « *verbe sorti du silence* » (*Mag.* 8, 2) qui fait allusion à la fin du monde comme retour au silence primordial, celui d’avant la création du monde. Ce verbe est identifié à Jésus-Christ, dont la venue annonce l’ultime manifestation de Dieu. Dans la *Lettre aux Éphésiens* (15, 2), Ignace parle du silence comme moyen suprême d’accéder au mystère de Dieu : « *Celui qui possède en vérité la parole de Jésus peut entendre même son silence, afin d’être parfait, afin d’agir par sa parole et de se faire connaître par son silence. Rien n’est caché au Seigneur, mais nos secrets même sont près de lui.* »

Plus loin, Ignace d’Antioche réfléchit aussi à la manière dont les hommes peuvent recevoir cette parole de Dieu : « *Faisons donc tout en celui qui habite en nous, afin que nous soyons ses temples, et que*

lui soit en nous notre Dieu, ce qu'il est en effet, et ce qu'il apparaîtra devant notre face si nous l'aimons justement⁴. »

Il renvoie ainsi à la question de la « parole de Dieu » qui « prend demeure » dans le cœur de l'homme et lui donne une connaissance intime du mystère de Dieu.

Logos intérieur et modèle anthropologique de la révélation

La parole de Dieu qui habite en l'homme s'inspire de la figure de la Sagesse (Pr 1, 23-33) : « *Voici que j'émettrai pour vous une parole de mon souffle ; je vous enseignerai mes paroles.* » Ce passage est cité par Clément de Rome dans sa première *Lettre aux Corinthiens*. Or, cette Sagesse personnifiée donne la connaissance de Dieu, et cette connaissance a besoin d'être exprimée par le moyen de la parole. Or, cette parole existe en deux états : en tant qu'exprimée par Dieu et en tant que demeurant dans l'homme.

Il faut souligner que cette manière d'entendre la révélation divine est inséparable d'une réflexion anthropologique et éthique. La parole de Dieu qui demeure en l'homme fait de lui un être humain doté de conscience morale et ouvert à la transcendance. Le fragment de l'*Épître de Barnabé* (140 environ) en parle : « *C'est pourquoi Dieu habite vraiment en nous dont il fait sa demeure. Comment ? [Par] la parole de la foi, la vocation à sa promesse, la sagesse des préceptes, les commandements de la doctrine, c'est lui qui prophétise en nous, qui habite en nous. Ainsi fait-il entrer dans le temple incorruptible ceux qui étaient asservis à la mort, en ouvrant pour nous la porte du temps, c'est-à-dire la bouche, et nous donnant la repentance. En effet, celui qui désire d'être sauvé ne regarde pas à l'homme, mais à celui qui demeure en lui et parle à travers lui, effrayé de n'avoir jamais entendu les paroles de Celui qui parle sortir d'une bouche (humaine), nie de n'avoir jamais désiré les entendre⁵.* »

Dieu est « Celui qui parle » en premier à l'homme et qui dépose en lui ses paroles, afin que celui-ci puisse à son tour les proclamer en tant que Révélation venant de Dieu. Il existe alors un rapport intime entre l'habitation de la parole divine dans l'homme et l'annonce des

mystères de Dieu par les hommes. Or, dans l'*Épître de Barnabé*, Dieu demeure dans l'homme par ses préceptes, ses commandements, sa parole et sa sagesse. Ainsi l'observation des commandements par celui qui parle au nom de Dieu est le premier critère de vérification de l'authenticité de son message (cf. *Didaché* 11-13 ; Ignace d'Antioche : *Eph.* 10, 16, *Magn.* 3, 10). C'est surtout la parole – le logos – qui est destinée à devenir le signe par excellence de la présence divine dans l'homme. Cependant, avant que ce logos soit entendu comme raison, il est faculté de parler, parole qui communique la connaissance intérieure de Dieu.

Les mêmes éléments se rencontrent aussi dans les *Odes de Salomon* (130-140). L'Ode 12 dit que « l'homme est demeure de la parole » (cf. 24, 9), en utilisant la racine *skn* qui dans l'Ancien Testament, est utilisée pour dire la demeure humaine ou celle de Dieu Yahvé (cf. Gn 13, 18 ; Za 8, 3). En fait, dans les *Odes de Salomon* la parole est souvent présentée comme « parole de vérité » (8, 8 ; 12, 1.3 ; 32, 2) ou « parole de connaissance » (7, 7-8) : « Le Père de la connaissance est la parole de la connaissance ; celui qui a créé la sagesse est plus sage que son œuvre (7, 7-8). Écoutez la parole de vérité et recevez la connaissance du Très-Haut (8, 8). Il m'a rempli des paroles de vérité, afin que je parle de lui (12, 1)⁶. »

Le terme syriaque qui est employé dans les *Odes* pour dire « parole » de connaissance et de vérité est *petgama*, distingué du terme *melta* utilisé dans les *Odes* pour exprimer la « parole créatrice ». La référence à la sagesse en 7, 7-8 est très importante, car elle confirme l'attachement à la parole de connaissance. Ces quelques versets des *Odes* montrent bien deux moments fondamentaux de la Révélation : parole de connaissance qui demeure dans l'homme et la parole qu'il prononce.

Il faut noter que même si « parole » a été identifiée au Christ, elle peut toutefois rester « parole » de son enseignement révélateur de Dieu. Le long fragment de l'épître À *Diognète* atteste cette compréhension du Christ : celui qui par ses paroles révèle le mystère de Dieu. « Qui, en effet, dûment instruit et engendré par la bienveillance du Verbe, ne s'empresse pas d'apprendre pleinement tout ce que le Verbe a clairement enseigné à ses disciples. Le Verbe, se manifestant, le leur a manifesté, s'exprimant ouvertement, incompris des incroyables, s'expliquant à ses disciples qui reconnus par lui comme ses fidèles

reçurent la connaissance des mystères du Père. C'est pour cela que le Verbe a été envoyé : pour qu'il se manifestât au monde, Lui qui, méprisé par son peuple, a été prêché par les apôtres et cru par les nations. Lui qui était dès le commencement, il est apparu comme nouveau et fut trouvé ancien et il renaît toujours jeune dans le cœur des saints. »

Le logos dont parle ce texte est entendu comme parole envoyée au monde afin qu'elle « s'exprime », qu'elle « explique », qu'elle transmette la « connaissance des mystères du Père », les « secrets ». Cependant, il s'agit à la fois du Christ qui proclame la bonne nouvelle du Royaume et qui est lui-même le contenu de cette proclamation : il est le logos qui se manifeste et qui s'exprime, ce qui constitue les deux moments essentiels de la Révélation. L'enseignement apostolique consiste alors dans la proclamation de cette parole-logos et en quelque sorte il prolonge sa Révélation dans l'Église, en tant qu'il est inséparable de la foi au mystère du Verbe.

Le fait que ce logos soit celui qui était « dès le commencement » et « éternel », fait allusion à la parole créatrice, mais aussi à la coéternité du Verbe avec Dieu qui est sa propre parole, éternelle. Cette idée est destinée à justifier l'origine divine de la révélation apportée par le Christ, le véritable logos de Dieu. Ainsi l'auteur de l'épître À *Diognète* montre la correspondance entre la formation de la parole humaine et la venue du Christ, l'unique Parole de Dieu.

Il y a donc un lien étroit entre l'idée de « Dieu qui parle » et la connaissance intérieure de son mystère comprise comme « parole qui habite en l'homme ». Ainsi la Révélation ne vient pas d'un dieu inconnu et étranger à l'homme ; en tant que « parole de Dieu » adressée à l'homme, elle rejoint ce qui a été déjà déposé dans son cœur dès la création, à savoir cette « parole de Dieu » qui l'habite. On peut dire alors que la parole de la Révélation venant à l'homme révèle cette parole qui l'habitait déjà.

La notion de « parole intérieure » (*logos endiathetos*) est particulièrement intéressante pour la théologie de la Révélation, même si ces concepts se trouvent dans les écrits de Platon⁸. Dans le *Théétète* (189 e) est présentée « une discussion [logos] que l'âme elle-même poursuit tout du long avec elle-même à propos des choses qu'il lui arrive d'examiner ». Ce discours intérieur de l'âme avec elle-même est identique à la pensée. Cette réflexion l'amène à proposer dans le

Philèbe (38 e) une belle formule : « Notre âme ressemble à un livre. » En revanche, pour Aristote la pensée n'est plus un dialogue de l'âme avec elle-même, mais un raisonnement et le lieu par excellence du syllogisme. Il distingue entre un logos interne, qui est dans l'âme et un autre externe, qui est son expression. Dans le traité *De l'interprétation* (16 a) il observe que « les sons émis par la voix sont les symboles des états de l'âme, et les mots écrits les symboles des mots émis par la voix ». Par cette phrase, il approfondit la dimension anthropologique de la question du langage, lorsqu'il s'intéresse à la possibilité de l'homme de comprendre le discours extériorisé par les symboles que sont les sons et les lettres (cf. *De Int.* 24 b) et il pose ainsi la question en termes de vrai et de faux.

L'idée de « parole intérieure » est connue de Philon d'Alexandrie qui dans le passage du *De vita Mosis* (II, 127) identifie le *logos endiathetos* avec la Parole de Dieu, le sens profond des Écritures ou encore les idées immatérielles selon lesquelles a été formé le monde sensible, tandis que chez l'homme ce logos intérieur correspond à l'esprit souverain. Philon atteste l'importance du modèle anthropologique pour parler du logos de Dieu. Les premiers chrétiens ont connu non seulement l'idée de Philon d'Alexandrie, mais aussi celles des philosophes platoniciens et stoïciens du II^e siècle. Ces derniers affichent une tendance à l'analyse psychologique et des aspects gnoséologiques du logos humain, entendu comme « pensée discursive », « dialogue de l'âme avec elle-même », « discours » ou « courant qui vient de l'âme et sort par la bouche accompagné d'un son », souvent à la base de la philosophie du langage.

On peut donc constater une certaine influence de la notion de *logos endiathetos* sur les textes patristiques parlant de la parole de Dieu qui habite dans l'homme et qui est synonyme de la connaissance de Dieu. Des différences dans la manière de s'approprier cette idée montrent que nous n'assistons pas à l'élaboration systématique d'une théologie de la Révélation, mais seulement à la mise en place d'éléments qui seront repris et organisés par d'autres auteurs, peut-être déjà par Justin martyr, mais surtout par Irénée de Lyon. Ainsi une approche systématique de la Révélation n'est possible qu'après l'intégration de la notion de « parole proférée » (*logos prophorikos*), qui ensuite facilite l'application christologique des deux termes. Néanmoins, le binôme *logos endiathetos* – *logos prophorikos* est

d'abord une manière de penser la « parole de Dieu » en tant que révélation de son mystère.

Logos-raison et révélation cosmique

L'origine divine du logos comme parole de la Révélation est une garantie de sa vérité universelle. Cette conviction remonte aux origines de la philosophie, à la phrase de Pythagore qui « *considérait que nul homme n'est sage, si ce n'est Dieu*⁹ ». Or, même pour les païens la parole de la divinité porte la véritable sagesse qui ne se limite pas à une sorte de révélation individuelle – même si elle rend l'homme dépositaire de la parole de Dieu – mais elle devient une révélation universelle, concernant l'univers tout entier. Cela entraîne une réflexion sur la dimension cosmique de la Révélation exprimée dans l'idée de création par la parole. Ainsi la parole de Dieu est déposée non seulement dans l'homme, mais aussi dans l'univers entier.

Dans le traité *Sur la résurrection* attribué à Justin martyr¹⁰, cette question fondamentale est posée : qu'est-ce que la vraie doctrine, *aletheias logos* ? Conformément à la conviction des philosophes grecs, l'auteur explique : « *La doctrine (logos) de vérité est envoyée par Dieu ; c'est pourquoi la liberté qui s'y applique n'a rien de pesant.* » Il poursuit : « *Or, la vérité, c'est Dieu, le Père de l'univers, qui est l'Intelligence parfaite. Le Fils qui a été engendré de lui, le Logos, est venu chez nous, ayant pris chair, en se révélant lui-même et en révélant son Père, en nous donnant en lui-même la résurrection des morts suivie de la vie éternelle. C'est lui Jésus-Christ, notre Sauveur et notre Seigneur. C'est donc bien lui qui est, de lui-même et de l'univers, en même temps foi et démonstration*¹¹. »

Le texte cité met en évidence l'origine divine de la Révélation de portée universelle, en tant que le Christ est « *la Révélation de lui-même et de l'univers* ». Cela est assuré par la filiation divine du Christ. On peut relever le déplacement de sens du terme logos qui signifie davantage « raison » que « parole ». À ce point, l'auteur arrive à préciser que la Révélation repose sur la « foi et démonstration » : sur l'acte de confiance, en parole, venant de Dieu et sur la réception du message dont elle est porteuse.

Le caractère raisonnable de la parole de la Révélation proférée par Dieu est fondamental pour Justin martyr, dans le *Dialogue avec Tryphon* : « *Comme principe avant toutes les créatures, Dieu a, de lui-même, engendré une certaine puissance verbale que l'Esprit Saint appelle également "gloire du Seigneur", et aussi tantôt "fils", tantôt "sagesse", tantôt "ange", tantôt "dieu", tantôt "seigneur" et "verbe" ; elle se nomme elle-même parfois "chef d'armée", lorsque sous forme humaine elle se manifeste à Jésus (Josué), fils de Naué. Si elle peut en effet recevoir tous ces noms, c'est parce que du Père elle sert le dessein, et que par volonté du Père elle fut engendrée. Mais n'est-ce pas comparable à ce que nous voyons se produire en nous ? Lorsque nous proférons quelque parole, nous engendrons un verbe, mais nous le proférons sans amputation qui aurait pour effet de faire diminuer celui qui est en nous*¹². »

La formation de la parole humaine constitue ici une analogie de la procession de la parole divine. Pour Justin cette parole est d'abord une « *certaine puissance verbale* », à laquelle l'Écriture attribue des noms différents, entre autres « *fils* », « *sagesse* » et « *verbe* ». Notre auteur reste prudent quant à l'analogie entre la génération du Fils et l'émanation de la parole, car la parole proférée par l'homme n'est jamais une personne¹³.

Dans cette réflexion sur l'universalité de la parole de Dieu, la création de l'homme est considérée comme son expression particulière. Au moment de la création de l'homme est révélée la communauté entre le Père et le Fils, fondée par l'acte de parole, selon l'expression « *faisons l'homme* » (Gn 1, 26) : « *Dieu s'exprime dans le même sens, à propos de la création de l'homme [citation de Gn 1, 26-28]. Pour que vous n'alliez point, détournant les paroles que je viens de citer, dire ces choses que disent vos didascales [...] je vous apporterais encore les paroles prononcées par Moïse lui-même, grâce auxquelles, nous pouvons reconnaître que sans nul doute celui auquel il s'adresse est autre numériquement, et de nature verbale*¹⁴. »

Ce texte prépare sans doute la future interprétation trinitaire du pluriel « *faisons* » de Gn 1, 26¹⁵, mais son idée principale est que la création de l'homme est précédée et fondée dans le fait que Dieu adresse la parole à quelqu'un d'autre – à son Fils – qui est pour cette raison considéré comme un être « *de nature verbale* », capable de prononcer et de comprendre la parole.

Néanmoins, afin d'assurer au logos une « puissance » propre et pour lui attribuer un rôle actif dans la Révélation, Justin met en évidence sa « rationalité » et non seulement sa capacité verbale. Nous lisons dans la *Seconde Apologie* : « Assurément, il est évident que notre doctrine surpasse toute doctrine humaine, parce que tout ce qui est du domaine de la raison est devenu le Christ, qui a paru pour nous, corps, raison (logos) et âme. De fait, tout ce qu'ont jamais découvert et dit de juste les philosophes et les législateurs, c'est par l'effort d'une raison partielle qu'ils l'ont atteint [...]. Mais parce qu'ils n'ont pas connu tout ce qui est du ressort du Verbe (logos), qui est le Christ, souvent aussi se sont-ils contredits eux-mêmes. Les hommes qui ont vécu avant le Christ, quand ils se sont efforcés, avec la seule capacité humaine, à l'aide de la raison, de contempler les réalités et d'en rendre compte, ont été traduits en justice comme impies et comme magiciens. [...] C'est ce que notre Christ, par sa propre puissance, a accompli. [...] le Christ, que même Socrate avait connu, car il était, et il est, la raison présente en tout homme, et il a prédit l'avenir par les prophètes et par lui-même, en revêtant notre nature soumise à la souffrance, et en donnant cet enseignement [...] parce qu'il est la puissance du Père ineffable, et non une production de la raison humaine¹⁶. »

Dans ce passage, Justin tente une explication approfondie de la présentation du Christ comme logos. Par rapport à Dieu, il est « sa raison », mais il rassemble en lui tout ce qui est raisonnable dans le monde. Justin ne fait pas appel à la naissance et à la prononciation de la parole humaine, parce que la « raison » prend la place de la « parole » comme caractéristique proprement humaine. Justin utilise le terme logos au sens de « raison » ou encore de la « puissance » raisonnable qui vient de Dieu.

Outre la présence du logos dans tout le genre humain – qui laisse entrevoir la dimension universelle de la Révélation – Justin connaît aussi l'idée de Révélation destinée à la création tout entière. Elle est élaborée dans l'*Apologie* 60 à partir du modèle platonicien de l'âme du monde exposé en *Timée* 36 b-c, lorsqu'il parle de « l'univers en forme de croix ». Or, cette lecture met en exergue le caractère raisonnable de la parole-logos qui, comme âme du monde, non seulement organise la création, mais aussi lui confère la raison. Justin identifie ce logos au Christ, « un homme crucifié », même s'il n'explique pas comment il est possible que cet homme-là puisse être aussi le logos de

Dieu de toute éternité. Sa démarche constitue pourtant un véritable tournant dans l'approche tant de la Révélation que de la christologie, lorsqu'il fait de Jésus-Christ non seulement la Parole prononcée par Dieu, mais aussi la Raison dans laquelle Dieu se révèle.

L'idée d'« univers en forme de croix » se rencontre en particulier dans les textes proches du milieu antiochien de la fin du II^e siècle, tels l'homélie pascale du Pseudo-Hippolyte et l'œuvre d'Irénée de Lyon. Le premier texte parle de la croix comme « appui de l'univers, support de toute la terre habitée, entrelacement cosmique, tenant assemblée la variété de la nature humaine¹⁷ ». Peut-être à la suite de Justin, Irénée de Lyon explique dans la *Démonstration de la prédication apostolique* comment le Verbe est répandu dans tout cet univers. Parce que dans son incarnation il se fait visible, de même aussi par la forme de la croix tracée sur l'univers il fait participer cet univers à sa crucifixion. Encore dans le *Contre les hérésies*, Irénée précise que : « L'Auteur du monde, c'est vraiment le Verbe de Dieu : or, c'est lui notre Seigneur, lui qui dans les derniers temps s'est fait homme, lui qui est dans le monde, lui qui au plan invisible soutient toutes les choses créées et qui s'est trouvé imprimé en forme de croix dans la création entière, comme Verbe de Dieu gouvernant et disposant toutes choses¹⁸. »

Ce texte est la première attestation d'une lecture systématique de la Révélation, fondée sur l'événement du Verbe de Dieu « fait homme ».

Conclusion

L'idée de « Dieu qui parle » et de « parole de Dieu » constitue le fondement de l'approche théologique de la Révélation. Avant que la parole de Dieu soit identifiée à Jésus-Christ, elle fut entendue comme message adressé par Dieu aux hommes, surtout par l'intermédiaire des prophètes et des apôtres. Cette idée, entre autres, a donné naissance à la théologie des Écritures comme « Parole de Dieu ».

Une réflexion anthropologique et morale accompagne ce premier volet de notre question. La parole vient de Dieu pour « habiter en l'homme » et pour être ensuite proférée par l'homme au nom de Dieu. L'acte de la Révélation consiste alors dans la rencontre entre

« Dieu qui parle » et l'homme en qui « habite la parole », également synonyme de loi morale et de raison.

L'acte de la création est la source de cette rencontre. « Dieu parle » au moment de la création du monde, mais surtout lorsqu'il crée l'homme. De ce fait, l'homme et l'univers sont originellement marqués par la « parole de Dieu » qui est l'expression de sa puissance. La venue du Christ, l'unique Parole de Dieu, constitue le sommet de la Révélation, parce qu'elle donne sens à tout ce que les hommes ont pu considérer comme message divin. Le Christ – Parole de Dieu révèle le sens donné par le Créateur à l'homme et à l'univers. Et il est, en retour, la seule réponse de l'humanité face à « Dieu qui parle ». ■

NOTES

- 1 - Cf. B. STUDER, art. « Révélation », dans *Dictionnaire encyclopédique du christianisme ancien*, Paris, Cerf, 1990, p. 2169-2173.
- 2 - *Didaché* 11, 1, Paris, Cerf, 1998, coll. « Sources Chrétiennes » 248 bis, p. 183-185.
- 3 - Cf. « Oracles sibyllins », dans *Bible. Ecrits intertestamentaires*, A. DUPONT-SOMMER, M. PHILONENKO (éd.), Paris, Gallimard, « Bibl. de la Pléiade », 1987, p. 1035-1140.
- 4 - IGNACE D'ANTIOCHE, *Lettre aux Éphésiens* 15, 3 ; Paris, Cerf, 1998, coll. « Sources Chrétiennes » 10, p. 73 (traduction amendée).
- 5 - *Épître de Barnabé* 16, 8c-10a, Paris, Cerf, 1971, coll. « Sources Chrétiennes » 172, p. 193-195.
- 6 - Cf. *The Odes of Solomon*, J.H. CHARLESWORTH (éd.), Oxford, Clarendon Press, 1973.
- 7 - À *Diognète* 11, 2-8 ; H.-I. MARROU (éd.), Paris, Cerf, 1965, coll. « Sources Chrétiennes » 33 bis, p. 79-81.
- 8 - Voir C. PANACCIO, *Le discours intérieur*, Paris, Le Seuil, 1999, p. 30-36.
- 9 - Diogène LAËRCE, *Vie des philosophes*, I, 12.
- 10 - L'attribution de ce texte à Justin est assez évidente pour A. WARTELE, « Saint Justin, philosophe et martyr : *De la Résurrection*. Introduction et traduction », *Bulletin de l'Association Guillaume Budé* 1 (1993), p. 66-82.
- 11 - JUSTIN, *Res.* 1, 10-14, tr. A. WARTELE, *op.cit.*, p. 73.
- 12 - JUSTIN, *Dial.* 61, 1-2, Ph. BOBICHON (éd.), p. 347.
- 13 - Voir HILAIRE DE POITIERS († 367) : « *Attends, voici la qualité du Verbe et son nom. Car il dit : "Et le Verbe était Dieu." Plus question ici d'un son de voix ou de l'expression d'une pensée. Ce Verbe-là est une réalité, non un son, un être, non une phrase, un Dieu et non pas un néant* » ; cf. *La Trinité*, II, 15, Paris, Cerf, 1999, coll. « Sources chrétiennes » 443, p. 303.
- 14 - JUSTIN, *Dial.* 62, 1-2, Ph. BOBICHON (éd.), p. 349-351.
- 15 - Cf. BARNABÉ, 5, 5 ; 6, 12 ; THÉOPHILE D'ANTIOCHE, *Aut.* II 18 ; TERTULLIEN, *Adv. Prax.* 12 ; IRÉNÉE DE LYON, *Adv. Haer.* IV, 20, 1 ; *Dem.* 55. Sur les interprétations juives du pluriel en Gn 1, 26, cf. Ph. BOBICHON, « *Apendice IV : Gn 1, 26 ; 3, 22 ; 19, 23-25* », dans *Justin Martyr, Dialogue avec Tryphon*, Ph. BOBICHON (éd.), p. 948-952.
- 16 - *Il Apologie*, 10, 1-8, A. WARTELE (éd.), p. 211.
- 17 - *Homélie pascale*, P. NAUTIN (éd.), Paris, Cerf, 1950, coll. « Sources Chrétiennes » 27, p. 51.
- 18 - IRÉNÉE DE LYON, *Adv. Haer.*, V, 18, 3, Paris, Cerf, 1984, coll. « Sagesse chrétienne ».

Un chemin de vie spirituelle en sept étapes

Marcel Neusch
assomptionniste

*« En suivant le sens de la chair, c'est toi que je cherchais !
Mais toi, tu étais plus intime que l'intime de moi-même, et
plus élevé que les cimes de moi-même. Tu autem eras inter-
rior intimo meo et superior summo meo ! » (III, 6, 11).*

En suivant l'évolution d'Augustin, on peut constater que la quête de la vérité était l'élément moteur de sa recherche. Cette quête ne fut pas seulement d'ordre intellectuel : elle eut d'emblée une dimension existentielle. Ce qui est en jeu, dans cette quête, c'est le sens même de sa vie. La tension est entre deux pôles, la vérité et la vanité. Ce couple antithétique, *veritas/vanitas*, est typique de l'anthropologie d'Augustin. Ce qui lui importe, c'est de « faire la vérité » d'abord dans sa propre vie, ce qui implique négativement d'écarter tout ce qui est vanité. C'est ce qu'il rappelle au début du livre X des *Confessions* : « Voici, en effet, que tu as aimé la vérité, puisque celui qui fait la vérité vient à la lumière. Je veux "faire la vérité", dans mon cœur, devant toi, par la confession, mais aussi dans mon livre, devant de nombreux témoins » (X, 1, 1).

Cette quête de la vérité s'attache non pas à faire remonter à la surface de la conscience tout ce qui est enfoui dans l'inconscient, mais à scruter sous le regard de Dieu les choix de sa vie. Elle comporte des étapes, qui vont en s'approfondissant. Ce sont ces étapes que nous allons reprendre ici, telles qu'on peut les reconstituer à partir de son

expérience. Sans forcer la pensée d'Augustin, on peut en dégager sept éléments qui constituent la trajectoire de sa spiritualité. Cette reconstitution n'a rien d'arbitraire, mais s'appuie sur des constantes qui reviennent comme des idées fortes dans son expérience comme dans ses écrits.

Les ressorts du désir

Le premier élément est le désir. C'est l'élément anthropologique : le désir constitue le ressort de sa recherche, son moteur en même temps que sa boussole. Dès le début des *Confessions*, Augustin donne l'expression parfaite de ce dynamisme du désir qui oriente sa recherche : « *Tu nous as faits orientés vers Toi, et notre cœur est inquiet tant qu'il ne repose pas en Toi !* » (I, 1, 1). Le désir est à géométrie variable. Il s'agit, parmi tous les désirs qui sollicitent le cœur, de reconnaître son vrai désir. Il existe souvent un fossé entre le désir et la vérité, laquelle s'identifie en dernier ressort avec Dieu. Il faudra trouver un fil d'Ariane pour ne pas se perdre dans le labyrinthe où le désir s'égaré trop souvent.

Ce fil, c'est l'inquiétude. Tout au long du récit de sa conversion, Augustin fait ressortir la progression du désir qui, sous la pression de l'inquiétude, est dépossédé de ce qu'il croit avoir gagné, mais se met aussitôt en quête d'autres objets. On ne peut pas rester sans désirer, mais tant que le désir n'a pas atteint son véritable bien, qui n'est autre que l'absolu, il est tenaillé par l'inquiétude, déséquilibré, sans repos, et donc relancé dans sa quête. L'inquiétude porte la marque d'une double polarité, l'une négative, l'autre positive :

- En négatif, elle est un dérangement en ce qu'elle nous interdit de nous arrêter en chemin, d'oublier le but, le *telos* (*ad*, qui indique le mouvement vers), et nous déloge de nous-mêmes (ex : elle nous fait sortir hors de notre tranquillité).
- En positif, elle est exigence d'authenticité en ce qu'elle garde au cœur du désir le critère de ce qui constitue l'accomplissement de l'existence, et dont l'indice est le repos (*quies*). On ne désire plus autre chose.

L'inquiétude est le signe d'un déchirement qui divise l'homme entre l'extérieur et l'intérieur, entre le monde et Dieu, entre l'inférieur et

le supérieur. C'est cette expérience de déchirement qui se traduit par le sentiment de deux volontés contraires en nous. Augustin s'en souviendra en réfléchissant sur l'origine des deux cités, construites sur deux amours antagonistes, qui se déchirent le cœur de tout homme et qui placent chacun devant un choix où se joue la vérité de son existence : « *Deux amours ont donc fait deux cités : l'amour de soi jusqu'au mépris de Dieu, la cité terrestre, l'amour de Dieu jusqu'au mépris de soi, la Cité céleste. L'une se glorifie en elle-même, l'autre dans le Seigneur. L'une demande sa gloire aux hommes ; pour l'autre, Dieu témoin de sa conscience est sa plus grande gloire* » (Cité de Dieu XIV, 28).

Le chemin de l'intériorité

Le deuxième élément de la spiritualité d'Augustin est l'intériorité : la vérité de l'existence est logée au cœur de chacun. L'intériorité désigne plus que les sentiments qui nous submergent ; elle est le lieu secret où habite la vérité, plus intime que l'intime de moi-même. D'où l'insistance d'Augustin à revenir à son cœur : *Redditite ad cor*. C'est au cours de sa recherche, en particulier sous l'influence des livres platoniciens, qu'il découvre que le lieu de la vérité n'a pas son lieu propre au-dehors (*foris*), mais au plus intime de l'âme (*intus*). Ce couple *foris/intus* constitue ce que Körner appelle les coordonnées de l'ontologie d'Augustin. Voici comment il exprime, dans une formule célèbre : « *En suivant le sens de la chair, c'est toi que je cherchais ! Mais toi, tu étais plus intime que l'intime de moi-même, et plus élevé que les cimes de moi-même. Tu autem eras interior intimo meo et superior summo meo !* » (III, 6, 11).

Comment décrire cet espace intérieur ? L'intériorité est d'une grande complexité, dont Augustin a exploré tous les recoins. Il faudrait lire les pages sur la mémoire, au livre X : il y a les sensations, c'est-à-dire tout ce qui a pénétré en nous par les sens (X, 8, 13). Mais il y a plus. « *Là, je me rencontre aussi moi-même* » (X, 8, 14). Augustin, se livrant à une exploration systématique, est conduit à y reconnaître la présence de Dieu, présence trop souvent oubliée, ce qui fait dire à Augustin : « *Les hommes s'en vont admirer la hauteur des montagnes, les vagues géantes de la mer, les fleuves glissant en larges nappes d'eau, l'ample contour de l'océan, les révolutions astrales : et ils se laissent eux-mêmes de côté !* » (X, 8, 15).

Au livre X des *Confessions*, Augustin trace l'itinéraire de l'âme vers Dieu à travers ces différentes sphères, itinéraire qui va de l'extérieur vers l'intérieur, ou encore, comme il le disait déjà au livre VIII, 6, 13, du désir charnel au désir des choses meilleures : « *Ab inferiora ad superiora !* » L'âme est comparable à l'échelle de Jacob, découvrant au plus secret d'elle-même la mystérieuse présence de Dieu, une transcendance dans l'immanence (*interius*). Toute la pensée d'Augustin va se structurer autour de ce couple : *foris/intus*. Dieu ne se donne pas à rencontrer dans une vie extériorisée, dispersée, mais il parle au cœur de chacun. Le *foris*, c'est la « région de la dissemblance » (VII, 10, 16), l'*intus* le lieu où pourra se reconstituer sa ressemblance avec Dieu.

La primauté de la grâce

Le troisième élément qui se dégage de l'expérience d'Augustin, c'est la primauté absolue de la grâce, c'est-à-dire de l'action de Dieu dans sa vie. Le mouvement de l'âme vers Dieu a sa source en Dieu. L'homme ne peut donc pas se l'attribuer à lui-même. Dès le début des *Confessions*, Augustin écrit : « *Tu excitas !* », c'est toi qui le pousses... À la fin du livre VI, il écrit dans le même sens : « *Tu vas nous rétablir dans ta voie [Christ] !* » Il dira, à propos de la lecture des livres platoniciens, que c'est Dieu qui l'a conduit : « *Averti par ces livres de revenir à moi-même, j'entrai dans l'intimité de mon être sous ta conduite : je l'ai pu parce que tu t'es fait mon soutien...* » (VII, 10, 16). Il reprochera toujours aux philosophes de méconnaître cette source, et donc de ne pas rendre grâce, de manquer de gratitude en s'attribuant à eux-mêmes ce qui leur a été donné. Au moment de la crise finale, Augustin ne dit pas « je », mais « tu » me convertis...

Augustin gardera toujours ce vif sentiment de la prévenance de Dieu dans sa vie. Il résumera cette expérience au début du livre XI : « *Tu nous as cherchés sans que nous te cherchions, tu nous as cherchés pour que nous te cherchions...* » (XI, 2, 4). En rédigeant les *Confessions*, il n'a dès lors pas d'autre visée que de « rendre grâce » : « *Te louer, voilà ce que veut un homme...* » On a dit que les *Confessions* étaient moins une biographie d'Augustin qu'une biographie de Dieu. Augustin y raconte en effet ce qu'il est devenu, mais toujours en le mettant au compte de la grâce. Il dira plus tard à ses auditeurs : « *Rends grâce à Celui duquel tu*

tiens tout ce que tu as de bon, et dont la miséricorde te remet tout ce que tu as de mal... » (In Ps. 49, 21).

Cette théologie de la grâce, Augustin la développera surtout dans le conflit avec Pélage. Sa référence est toujours saint Paul. Deux versets en particulier lui servent de fil conducteur : « *Celui qui se glorifie, qu'il se glorifie dans le Seigneur* » (1 Co 1, 31), et aussi : « *Qu'as-tu que tu n'aies reçu ? Et si tu l'as reçu, pourquoi te vanter comme si tu ne l'avais pas reçu ?* » (1 Co 4, 7)¹. Il oppose dès lors : se glorifier *in se/in Te* : la tentation est de se glorifier « en soi » au lieu de se glorifier « en Toi » (Dieu). Augustin n'a pas attendu d'être entraîné dans le conflit pélagien pour faire cette découverte de la primauté de la grâce. Elle est attestée en tous les cas d'une manière incontestable déjà dans les *Confessions* : *confiteri* veut dire, pour Augustin, rendre grâce. Elle se durcira dans le conflit pélagien, à tel point qu'il aura du mal à penser ensemble cet absolu de la grâce avec la liberté humaine.

L'attention aux signes

Le quatrième élément à retenir de l'expérience d'Augustin, c'est l'importance des signes dont Dieu jalonne la route de l'homme. C'est cet aspect que traduit le terme de : *admonitio*, terme technique qui renvoie à tous les avertissements par lesquels Dieu fait signe à l'homme dans le monde pour le ramener à son cœur : lectures, amis, voix anonymes, événements, etc. Dans une formule d'une parfaite concision, Augustin dira dans le *De libero arbitrio* : « *Foris admonet, intus docet !* » (II, 14, 38). À l'extérieur, Dieu avertit, à l'intérieur, il instruit. Voici ce texte² : « *Pour ceux dans le monde entier qui se tournent vers elle et qui l'aiment [cette merveilleuse beauté de la Vérité et de la Sagesse], pour tous elle est toute proche, pour tous éternelle ; elle n'est nulle part, et elle ne fait défaut nulle part ; elle avertit au-dehors, elle enseigne au-dedans...* » (II, 14, 38).

Ces *admonitiones* sont des médiations pour nous ramener à l'écoute de la voix intérieure. « *C'est à l'élément intérieur que se référeraient tous les messagers corporels...* » (X, 6, 9). Si ces médiations extérieures sont devenues nécessaires, c'est parce que de fait la vie de l'homme est extériorisée, dispersée. Adam, qui était en relation directe avec Dieu, s'en est détourné par le péché, et il n'entend plus sa voix

dans son cœur. Or Dieu, au lieu de l'abandonner, est venu le rejoindre dans cette vie extériorisée, afin de l'avertir de revenir en lui-même. Il ne lui envoie pas seulement des signes, mais vient lui-même se mettre à sa portée.

Aussi, la principale de ces voix n'est autre que celle du Verbe fait chair, venu à nous au-dehors, dans le monde sensible. S'il vient dans notre monde, c'est parce que nous étions extériorisés (*foris*), immergés dans le sensible, mais il y vient pour nous ramener à l'écoute de sa parole au-dedans (*intus*). Le Christ remplit la double fonction de Verbe extérieur (temporel) et de Verbe intérieur (éternel). Si le Christ est venu dans le monde, nous rejoignant dans notre condition mortelle, c'est pour nous rejoindre là où nous sommes, mais en vue de nous avertir de revenir à notre cœur. S'il a quitté ce monde-ci, c'est pour nous retrouver comme Verbe éternel et nous instruire à l'intérieur de notre cœur où il a sa résidence permanente : « *Il [le Christ] est parti loin de nos yeux afin que nous, nous revenions à notre cœur et l'y trouvions. Oui, il est parti, et voilà qu'il est ici. Il n'a pas voulu être longtemps avec nous, et il ne nous a pas laissés ; car, s'il est reparti, c'est vers un lieu d'où jamais il n'est parti...* » (Conf. IV, 12, 19)

L'exigence de discernement

Le cinquième élément qui marque l'expérience d'Augustin, c'est l'exigence de discernement. On ferait erreur en pensant qu'Augustin se fie uniquement à la voix du « Maître intérieur » ! Certes, c'est en chacun que se dévoile en fin de compte la vérité concernant son existence. Mais nous sommes éloignés de nous-mêmes. La vérité, il faut la discerner, et pour cela recourir aux conseils extérieurs. Augustin non seulement est attentif à tous les signes que Dieu lui fait dans sa vie, mais il a soin de demander conseil quand il s'agit de les interpréter. Le discernement aide à faire le tri. Les signes que Dieu nous fait ne jouissent pas d'une clarté parfaite. Ils sont ambigus, trompeurs parfois. À deux reprises, Augustin s'est adressé à des hommes expérimentés, ne voyant pas clair dans les choix à faire. Les deux fois, c'était à Milan.

La première fois, son attente fut déçue. Il pensait s'adresser à Ambroise, alors qu'il était en plein désarroi, et se sentant menacé par « *l'abîme du péril* » (VI, 3, 3). Mais voilà : Ambroise était un homme

très occupé, et « aucune occasion ne s'offrait à moi de [le] consulter ». « Or, ajoute Augustin, les bouillonnements de mon âme auraient exigé de sa part un ample loisir, pour pouvoir se déverser en lui, et ne le trouvaient jamais » (VI, 3, 4). Alors, Augustin doit se contenter d'aller l'écouter le dimanche, sans pouvoir le rencontrer personnellement. Du moins, Ambroise réussit-il à travers sa prédication à faire tomber les préjugés d'Augustin contre la foi catholique et à lui faire acquérir quelques « certitudes » au sujet de la vérité.

La seconde rencontre fut plus fructueuse. Augustin décida de s'adresser au prêtre Simplicianus, plus accessible qu'Ambroise. C'était au moment de sa conversion, et il s'agissait non plus de devenir plus certain, la certitude touchant aux questions intellectuelles, mais plus stable dans la voie qu'il voulait désormais suivre, la stabilité concernant la décision de la volonté. En regardant comment on vivait dans l'Église catholique, Augustin s'aperçut en effet que « l'un marchait comme ceci, l'autre comme cela » (VIII, 1, 2), c'est-à-dire que l'un vivait dans la continence, et qu'un autre était marié. Quelle voie choisir ? C'est alors qu'il recourt aux conseils du prêtre Simplicianus : « Tu me donnas l'idée, qui parut bonne à mes yeux, d'aller trouver Simplicianus [...] Ta grâce brillait en lui [...] Il t'avait entièrement dévoué sa vie [...] et dans cette longue existence passée à suivre ta voie [...] il avait acquis beaucoup d'expérience, beaucoup de science, me semblait-il ; et c'était bien vrai. Aussi, je voulais, en parlant avec lui des remous de mon âme, qu'il me révélât le bon moyen, pour un être disposé comme je l'étais, de marcher dans ta voie » (VIII, 1, 1).

En ce qui concerne le choix que fera finalement Augustin, éclairé par Simplicianus, il paraît d'autant plus surprenant que, après le renvoi de sa concubine, il avait nourri le projet de se marier avec une jeune fille milanaise. C'est l'expérience personnelle qui sera décisive, en dehors de toute pression extérieure. La scène du jardin provoquera donc une double conversion : conversion à la foi chrétienne, et conversion à une vie de « serviteur de Dieu ». C'est ce choix qui, désormais, oriente sa vie. Quels que soient les conseils qu'il a pu recevoir, le choix qu'il fait relève de sa réponse à la grâce de l'appel intérieur. Le lieu du véritable discernement se fait dans le cœur de chacun. C'est d'ailleurs la conviction qui inspirera sa propre pratique en la matière.

Car, si Augustin a sollicité les conseils des autres, il a été amené à pratiquer lui-même le discernement avec les personnes qui s'adressaient à lui. Il avoua au moins une fois que ses conseils n'ont pas

toujours été judicieux, par exemple dans le choix d'Antonin comme candidat à l'épiscopat, choix qui s'avéra être un désastre. Quoiqu'il en soit de ses succès ou insuccès, il ne manque jamais de renvoyer au Maître intérieur. Sans refuser son aide, qui est de l'ordre des *admonitions*, il invite toujours à écouter le Christ qui parle au-dedans de chacun. C'est à chacun de se décider, dans la sincérité de son cœur, en faisant la vérité devant Dieu. Ainsi, quand la jeune Florentine s'adresse à lui, Augustin ne se dérobe pas, mais il n'entend pas se substituer à celui qui seul peut enseigner et dévoiler la vérité, le Maître intérieur : « *Tiens pour absolument certain que même quand tu pourras apprendre quelque chose par mon intermédiaire et d'une manière salutaire, ton Maître véritable sera toujours le Maître intérieur de l'homme intérieur. C'est lui qui te fait reconnaître, au plus profond de toi-même, la vérité de ce que l'on vous dit. Car celui qui plante n'est rien, ni celui qui arrose, mais tout vient de Dieu qui donne l'accroissement* » (Lettre 266).

Le partage communautaire

Le sixième élément de la spiritualité d'Augustin, c'est la communauté, avec tout ce qu'elle implique de partage et de dépouillement de soi. Elle est une exigence fondamentale de la vie religieuse, déjà de toute vie chrétienne, le lieu par excellence où s'exerce le discernement. La Règle rappelle dès la première ligne cette exigence communautaire : « *Vivez unanimes à la maison, ayant une seule âme et un seul cœur tournés vers Dieu* » (I, 1). A la fin du chapitre 1, Augustin précise concrètement sa pensée : « *Honorez les uns dans les autres ce Dieu dont vous êtes les temples* » (I, 8). Autrement dit, on se tourne en vérité vers Dieu dans la mesure où l'on se tourne vers les autres. Le visage de Dieu nous est donné à contempler dans le visage du frère. « *Tu vois la Trinité quand tu vois la charité* » (De Trinitate VIII, 8, 12).

C'est cet idéal communautaire – plus précisément cette mystique communautaire –, dont le modèle reste la première communauté chrétienne (Ac 4, 32), que rappelle Augustin en tout premier lieu aux débutants qui se présentent pour devenir chrétiens : « *Ils vivaient en charité chrétienne, dans la concorde ; ils ne disaient de rien : c'est à moi, mais possédaient tout en commun ; ils n'avaient qu'une âme et qu'un cœur tenu vers Dieu* » (De cat. Rud. 23, 42).

La communauté suppose la mise en commun des biens. Il ne s'agit pas seulement des biens matériels, mais aussi des biens spirituels : les âmes et les cœurs. Dans une lettre (243, 4), adressée à un certain Lætus, qui avait quitté le monde mais qui était tenté d'y retourner, par tendresse pour ses parents, Augustin écrit, après avoir rappelé le texte des Actes (4, 32) : « *Ton âme n'est pas à toi seul, mais elle appartient à tous tes frères, comme, à leur tour, leurs âmes sont à toi ; ou plutôt, leurs âmes et la tienne ne sont pas des âmes au pluriel, mais elles sont une seule âme, l'âme unique du Christ* » (Lettre 243, 6).

Pourquoi cette insistance sur la communauté ? Pour Augustin, le motif de cette communion n'est pas d'abord pratique (solidarité, partage des biens), bien que ce soit là une condition préalable, mais il est théologique : on ne peut pas appartenir à la tête, le Christ, si on n'appartient pas à son corps, l'Église. C'est ce qu'Augustin ne cesse de redire aux donatistes qui se sont séparés de l'Église. Il le redit aussi aux clercs de son monastère qui devaient, en s'engageant dans la vie monastique, distribuer leurs biens aux pauvres. C'était à ses yeux la condition pour avoir en partage Dieu, un bien incomparable par rapport à celui qu'ils quittaient : « *Dieu devait être pour nous un grand et riche domaine* » (Sermon 355, 2). N'avoir rien est la condition pour avoir Dieu.

L'urgence apostolique

Le septième élément de la spiritualité d'Augustin, c'est l'urgence apostolique. On s'est souvent étonné que cet aspect ait été passé sous silence dans la Règle. Pour faire droit à la dimension apostolique, on a parfois sollicité l'invitation finale : « *Répandez la bonne odeur du Christ* » (8, 1). L'expression vient de saint Paul (2 Co 15-16). Et on a voulu interpréter cette expression dans le sens d'une vie religieuse qui serait de nature apostolique par son seul témoignage communautaire. Si telle avait été l'intention d'Augustin, on peut penser qu'il l'aurait dit explicitement. On peut faire deux remarques :

- d'une part, l'absence de réflexion dans la Règle sur la dimension apostolique s'explique sans doute par le fait que cette Règle était destinée initialement au monastère des frères, et des femmes, sans engagement apostolique extérieur. La vie

commune les rassemblait pour une vie consacrée à la recherche de Dieu, dans un « saint loisir ».

- d'autre part, si l'on veut avoir une idée de l'importance de l'engagement apostolique dans l'expérience d'Augustin, il faut le regarder vivre, écrasé sous le « fardeau épiscopal » (*negotium*), ou lire le sermon 356, où il évoque différentes tâches accomplies par les clercs qui partageaient sa vie dans la maison épiscopale. Certains de ces clercs géraient des biens importants au service de l'Église.

Ceci dit, Augustin n'a pas manqué de réfléchir sur la dimension apostolique de la vie des clercs. Et de la vie chrétienne, qui doit témoigner du Christ par les actes. Il faut lire ici la *Lettre 48*, une lettre adressée à Eudoxe, abbé d'un monastère de l'île de Cabrère (l'île des chèvres). Augustin y invite les moines à ne pas refuser les services que l'Église pourrait leur demander. S'il convient, dit-il, de ne pas rechercher une telle charge pastorale, notamment l'épiscopat, il ne convient pas non plus de la refuser, si l'Église le demande. Ce qui est intéressant à noter, c'est le motif d'ordre théologique avancé par Augustin : si le Christ n'est pas annoncé, il ne sera pas connu et la foi ne pourra pas s'éveiller. « *Ne préférez pas votre repos aux besoins de l'Église, écrit-il, et songez que si des hommes de bien ne l'avaient pas assistée dans son enfantement, vous ne seriez pas nés à la vie spirituelle* » (*Lettre 48, 2. Vivès 19, p. 433*).

En résumé

Voici donc en résumé, dans l'ordre où ils viennent d'être présentés, les éléments constitutifs de la spiritualité d'Augustin. Celle-ci ne consiste en rien d'autre qu'à faire la vérité sur sa propre vie et à l'orienter vers son vrai bien. Cette quête de la vérité comporte donc sept aspects.

1. La quête de la vérité a un moteur, qui est en nous : c'est le désir, l'amour. « *Pondus meum, amor meus* » (XIII, 9, 4). C'est l'amour qui donne son poids à la vie. « *Tel on aime, tel on est* » (*In Jo. Ep. II, 14*). C'est pourquoi, il importe de développer le désir : « *Toute la vie du chrétien est un saint désir [...] Le désir te rend capable, quand viendra ce que tu dois voir, d'être comblé...*

*Telle est notre vie : nous exercer en désirant... » (id. IV, 6). **Quel est mon désir ?***

2. La quête de la vérité se fait en suivant un itinéraire, qui va de l'extérieur vers l'intérieur, de l'inférieur vers le supérieur. C'est ce que résumant les trois mots latins : *foris* (dehors), *intus* (intérieur), *interius* (plus intérieur). **En quels lieux se déploie ma quête ?**

3. La quête de la vérité est l'œuvre de la grâce. Aussi, l'homme ne peut-il s'attribuer aucun mérite, puisque tout mérite découle de la grâce. « *Personne ne peut venir à moi si le Père qui m'a envoyé ne l'attire...* » (Jn 6, 44). « *Lorsque tu couronnes leurs mérites, tu couronnes tes propres dons...* » (Lettre 194). **Ai-je le réflexe de rendre grâce ?**

4. La quête de la vérité exige l'attention aux *admonitiones*, aux signes que Dieu nous fait dans le monde, à travers les autres, les événements, les lectures, etc. « *Qui veut être écouté de Dieu... qu'il commence par écouter Dieu* » (Sermon 17, 4). Mais Dieu parle à la fois à l'extérieur (*foris*), parce que nous sommes extériorisés, et à l'intérieur, où il nous dévoile la vérité. C'est la foi au Verbe fait chair qui ouvre chacun à la vérité de son existence. **Suis-je attentif aux signes de Dieu dans ma vie ?**

5. La quête de la vérité demande un discernement, lequel se fait dans des relations interpersonnelles, le dialogue avec des hommes expérimentés. C'est Simplicianus et d'autres amis de Milan qui ont permis à Augustin de surmonter les obstacles moraux sur le chemin de la conversion. **Avec qui suis-je en dialogue pour un authentique discernement ?**

6. La quête de la vérité a un lieu privilégié : la communauté. Celle-ci est un lieu de vie, d'une spiritualité concrètement vécue, où se fait la vérification concrète de l'engagement à la suite du Christ. Ici, on ne peut pas se payer de discours. Elle est un lieu de don et de pardon. **Que représente la communauté sur mon chemin de vie ?**

7. La quête de la vérité doit exciter en moi l'urgence apostolique. *Contemplata aliis tradere*, selon l'adage augustinien. Je dois avoir le souci de communiquer le Christ. Malheur à moi si je n'annonce pas l'Évangile. **Quel est mon zèle apostolique ?**

Conclusion

Augustin aime répéter avec saint Paul : « *Si je n'ai pas la charité, je ne suis rien !* » (*In Jo. Ep. V, 3*). Sa spiritualité n'a pas d'autre objectif que de développer la charité, c'est-à-dire de dilater l'existence à la dimension de Dieu. Lucien Laberthonnière disait en termes très augustinien : « *Avoir la foi, la foi vive et complète, c'est posséder Dieu. Mais nous ne pouvons posséder Dieu qu'en nous donnant à lui ; et nous ne pouvons nous donner à lui que parce qu'il se donne à nous. La foi apparaît ainsi comme la rencontre de deux amours et non comme la liaison de deux idées*³. »

Dans son commentaire sur la première lettre de saint Jean, Augustin le répète à l'envi : le Christ est venu par amour, et c'est par l'amour que nous lui sommes fidèles (VI, 3). Quand il est question de l'amour, il convient cependant de ne pas s'arrêter « *aux paroles, mais aux actes et au cœur* » (*In Jo. Ep. V, 12*). Je termine sur cette citation, qui se passe de commentaire : « *Comment nous exercer à cet amour [de Dieu] ? Par amour fraternel. Tu peux me dire : je n'ai pas vu Dieu ; mais peux-tu dire : je n'ai pas vu l'homme ? Aime ton frère. Si tu aimes ton frère que tu vois, par le fait même tu verras Dieu, car tu verras la charité même, et Dieu habite en elle* » (*In Jo. Ep. V, 7*). ■

NOTES

1 - Cf. Pierre-Marie HOMBERT, *Gloria gratiae. Se glorifier en Dieu, principe et fin de la théologie augustinienne de la grâce*, Institut d'Études augustiniennes, Paris, 1996, p. 19-24, avec les références des citations de Paul.

2 - Voir aussi note BA 6, p. 347, pour d'autres références.

3 - Lucien LABERTHONNIÈRE, *Essais de philosophie religieuse*, Lethielleux, Paris, 1903, p. 166.

Libres propos (personnalistes) sur la notion de vocation

Jean-François Petit

assomptionniste,
Institut catholique de Paris

Il n'est pas déplacé, quand on réfléchit à des questions délicates comme celle des vocations en Église, de procéder à un détour par la philosophie. Ce « pas de côté » est à bien des égards salutaire pour formuler précisément ce qui est effectivement recherché. La philosophie étant elle-même quête de l'unique sagesse, pourrait-elle d'ailleurs se dispenser pour elle-même d'une réflexion sur le sujet ?

Dans ce but, le recours à la pensée d'Emmanuel Mounier (1905-1950) paraît parfaitement judicieux. Le philosophe fut un vivant exemple d'une vocation très librement et consciemment choisie, sur laquelle il ne nous appartient pas ici de revenir en détail¹ : issu d'un milieu modeste, brillant agrégé de philosophie, Mounier avait tout pour faire une carrière réussie à Sorbonne. De cet itinéraire trop bien déterminé, le philosophe se détourna assez vite, ainsi que sa correspondance en témoigne : « *Mon avenir ? Je vous en prie, laissez-moi croire qu'il n'est pas tracé avec la rigueur d'une courbe géométrique. Tout mais pas une ligne droite, obstinée, aveugle, avec un fauteuil au bout².* »

Fondateur de la revue culturelle *Esprit*, organisateur du mouvement du même nom, Mounier eut un sens très vif de ce qui lui arrivait, tout en reconnaissant la part de mystère contenue dans chaque vocation. Plus que tout autre, le philosophe fit la chasse aux fausses justifications spirituelles, pour intégrer plus amplement le temporel dans la détermination de toute vocation. Ainsi le déclare-t-il à son ami Jean Guilton, dans la même lettre précédemment citée : « *Ma voca-*

tion est très réellement façonnée par moi-même en collaboration avec l'intention divine ; elle subit des rebroussements, des coudes, des déviations, des accélérations selon les réponses que je donne aux événements, aux avances divines. Le dernier trait n'y sera donné que par l'acte de la mort³. »

La mort prématurée de Mounier empêcha effectivement le déploiement de ses larges possibilités, tant le penseur possédait de talents, qu'il ne se priva pas de partager avec sa famille, ses amis, dans la recherche d'une fraternité universelle qui force encore aujourd'hui l'admiration. Son projet d'une cité personaliste et communautaire, très lié à sa perception de la crise de civilisation de son époque, qu'il jugeait totale, était bâti sur le rêve d'une hospitalité inconditionnelle⁴, décrite sans réserve : « *Je rêve souvent d'un monde où l'on pourrait arrêter le premier venu au tournant d'une rue et, égal du premier coup à tout ce qu'il est, continuer avec lui sans autre étonnement sa conversation intérieure⁵. »*

Respecter le mouvement de la conception personaliste de la vocation suppose, à partir de l'itinéraire biographique même de Mounier, de montrer brièvement la dramatique existentielle au cœur de chacune d'entre elle. Toute vocation est bien évidemment en premier lieu le développement de talents naturels. Ceux-ci sont contrariés ou confortés par des initiatives, y compris spirituelles. On peut ainsi par exemple empêcher toute véritable éducation de la dimension transcendante de la personne. Or celle-ci est aussi importante aux yeux de Mounier que celle de son incarnation dans le monde ou de sa communion avec son environnement. Sans entrer dans une systématique de la notion de personne⁶, il n'est pas impossible de dégager quelques traits saillants de la conception personaliste de la vocation. Ces traits saillants, quels sont-ils ?

En premier lieu, toute vocation suppose une acceptation du réel. Mounier insiste fortement sur cet aspect, à commencer au plan intellectuel. Une pensée vivante épouse les mouvements du réel en de continuels allers et retours. Les vocations raides, idéologiques, se nourrissent ou font plonger dans la reconduction d'un passé révolu ou dans des utopies dangereuses. L'ouverture au réel suppose donc d'épouser

le monde de ce temps, sans s'y noyer ni s'en abstenir. Mounier avait cruellement perçu l'échec de vocations chrétiennes bâties sur la défensive, peureuses, ou inadéquates aux défis majeurs de son époque. Une certaine éducation religieuse en était à ses yeux malheureusement partiellement responsable. Celle-ci ne conduisait qu'à des étroitesse de vue, à la duplication de conceptions périmées, à l'absence d'une authentique profondeur. Toute vocation demande donc une conversion au réel. Cette acceptation n'est en rien abandon, relâchement, complaisance vis-à-vis de l'intolérable. Elle est nécessaire pour éviter toute forme de fuite, d'évasion contraire au dynamisme chrétien d'incarnation. Cependant, tout n'est pas à privilégier dans le réel : il est nécessaire de se concentrer d'abord sur ce qui fait sens, en d'autres termes, pour reprendre Mounier, ce qui est événement.

Sur ce point, on connaît généralement la formule célèbre de Mounier : « *l'événement sera notre maître intérieur*⁷ ». Pour le philosophe, toute vocation authentique se fait accueil des événements, des sollicitations profondes, en ayant parfois même à les affronter. L'événement, au sens formel du terme, prévu ou imprévu, mérite toujours d'être pris en compte. Il contribue à la construction de l'univers personnel et collectif. L'événement est éducateur. Il oblige à choisir. Très exactement, l'événement est l'acte générateur de la personnalité par lequel l'homme s'affirme comme être de risque. Une présence aux événements suppose donc un singulier courage. Personne ne peut répondre pour autrui. Les situations placent devant des alternatives, des choix, parfois dramatiques, sur lesquels un « oui » ou un « non » doivent être prononcés. Mounier aimait répéter l'avertissement de Pascal : « *Dites oui, oui ou non, non ; le reste vient du démon !* » C'est dans le discernement des réponses aux événements que s'affirme donc toute vocation personnelle : l'un préférera la complaisance facile, l'autre ira jusqu'au don de sa vie. Faut-il trancher par avance ? Bien évidemment non. L'adhésion irréfléchie à des consignes préétablies ou le refus de toute forme d'autorité ne sont que les deux faces renversées de la même démission devant les événements. Certains préfèrent se décharger du fardeau de leur responsabilité sur des causes « *indépendantes de leur volonté* », d'autres s'en remettent à l'émotivisme instable du « *feeling* », comme si l'événement ne nous obligeait pas à ramasser tout ce que nous sommes,

croyances et valeurs comprises, pour apporter une authentique réponse personnelle. Comme il le reconnut lui-même, la fréquentation du philosophe Paul-Louis Landsberg, mort en camp de concentration, préserva Mounier de sombrer dans le purisme. L'essentiel était pour lui de ne jamais s'en tenir à des positions idéales sur le monde mais de se décider à y entrer pour faire preuve d'efficacité historique. Toute vocation doit donc être en partie considérée comme le fruit de cette dialectique entre événement et histoire. L'éternel lui-même se communique dans des conditions historiques. Héritier de Péguy, Mounier se refusait à passer à côté des événements, à les longer, plutôt qu'à plonger en eux, à s'y immerger tout entier pour en découvrir la signification réelle pour lui et pour le monde. Cette posture n'a, on le constate, rien à voir avec le seul calcul des intérêts ou un pragmatisme de bon aloi. Assumer réellement sa vocation, c'est parfois répondre de façon tranchée à des interpellations.

Resterait un dernier aspect à prendre en compte : celui du discernement de la réponse à un appel. Il est éminemment personnel et communautaire. Toute vocation authentique intègre les médiations nécessaires à sa réalisation, que celles-ci soient temporelles – une réponse peut par exemple être légitimement différée – ou structurelles – des étapes, des avis et des conseils sont aussi nécessaires. Nul n'est une île. Même des expériences peu communicables, de l'ordre de l'intuition ou de l'illumination doivent être authentifiées, notamment par les instances autorisées. Certes, une vocation, surtout quand elle est de type prophétique, conduit à bousculer les ordres établis. Rien n'est pire que le conformisme en la circonstance. Mais le sens du réel, de la juste distance ne doivent pas faire défaut pour autant. C'est pour cette raison que la pensée de Mounier conjugue en même temps l'engagement et le dégageant dans l'action, la proximité et la distance, la mêmeté et l'altérité. Une vocation se fonde toujours sur une unification de l'existence. Elle suppose un vif attachement aux grandes causes de l'homme et de Dieu tout en maintenant une possibilité de recul, de reprise pour éviter toute forme d'asservissement, d'exposition inutile ou de militantisme aveugle. En définitive, œuvrer utilement à la construction d'une vocation revient autant à favoriser l'adhérence intelligente au monde qu'à permettre du champ, du retrait dans le silence, la contemplation, l'attente bienveillante. Savant

équilibre, menacé souvent de toute part, prompt à toutes les corruptions. La difficulté est d'imaginer la simultanéité des deux mouvements : au moment même où ma vocation se concrétise dans le dévouement avec fougue à telle ou telle cause, je dois garder conscience que celle-ci ne peut épuiser la totalité de ce que je suis et des valeurs qui m'animent. Il faut dès lors comprendre qu'il est dans l'action extérieure de glisser insensiblement vers une mort objective et dans celle de l'intériorisation de s'échapper vers la dissolution subjective. Ces tensions, constitutives de toute vocation, ne peuvent jamais être résolues intégralement, sauf à œuvrer à une personnalisation toujours plus grande de ce que je suis et de ce qui m'entoure. Ce n'est que progressivement, souvent par tâtonnements, que la vocation véritable apparaît, se corrigeant elle-même d'après les leçons de l'expérience, en s'éprouvant au contact du réel.

Qu'apporte en définitive la compréhension personnaliste de la notion de vocation ? Il n'est pas sûr qu'à elle seule, elle soit suffisante pour renouveler les approches contemporaines. Malheureusement, celles-ci sont souvent grevées par des abus de langage. Parler de « *vocation professionnelle* » n'est-il pas une ruse de plus du management postmoderne ? En Église, valorise-t-on suffisamment la vocation du genre humain dans son intégralité pour éviter de sombrer dans une mystique intimiste ? La crispation sur les conditions d'éclosion et de développement des vocations n'a jamais abouti qu'à de piètres résultats. Celle-ci prête le flanc à ce qui est sa contrefaçon, à savoir la recherche avouée ou non d'une singularité, aux dépens de ce que toute vocation mérite d'être, à savoir « *disponibilité, accueil, présence, réponse, compréhension, bonheur des rencontres*⁸ ».

À une problématique de la minorité ou de l'avant-garde, le personnalisme invite en somme à préférer celle d'une présence charnelle à tous les milieux de vie, au monde total, à une compréhension de ses poussées hors de lui-même. N'est-ce pas ce sens de l'engendrement, de la transcendance de l'existence qui doit d'abord animer ceux qui en portent le souci institutionnel en Église ?

À tous qui doutent encore de la valeur de cette approche, Mounier avait répondu par avance : « *Il n'y a plus de problème lorsqu'on a pleinement réalisé que sa vie entière est entre les mains de Dieu et que nos prudences n'y font rien* ». » ■

Bibliographie :

- Emmanuel MOUNIER, *L'engagement de la foi*, Parole et Silence, Saint-Maur, 2005.
- Emmanuel MOUNIER, *Mounier et sa génération*, Parole et Silence, Saint-Maur, 2000.
- Jean-François PETIT, *Petite vie d'Emmanuel Mounier*, DDB, Paris, 2008.
- Jean-François PETIT, *Prier 15 jours avec Emmanuel Mounier*, Nouvelle Cité, 2000.

NOTES

1 - Cf. J.-F. PETIT, *Petite vie d'Emmanuel Mounier*, DDB, 2008 pour une présentation sommaire.

2 - E. MOUNIER, *Lettre à Jean Guilton*, 10 août 1928, *Œuvres complètes*, Seuil, Paris, 1962, t. 4, p. 436-437 (reproduit dans : *Mounier et sa génération*, Parole et silence, 2000).

3 - E. MOUNIER, *id.*

4 - Cf. J.-F. PETIT, « Hospitalité conditionnelle ou absolue », *Cahiers de l'Atelier 517*, mars 2007, p. 35-44.

5 - E. MOUNIER, *Lettre du 5 février 1933 à Paulette Leclercq*, sa future épouse, OC, t 4, p. 519.

6 - Cf J.-F. PETIT, « Le concept de personne selon Karol Wojtyla et Emmanuel Mounier » dans : R. GUELLEC (dir.), *Jean-Paul II, pape personnaliste. La personne don et mystère*, Éd. du Carmel, Toulouse, 2008.

7 - E. MOUNIER, OC, t 4, p. 817.

8 - *Ibid.*, *id.*, p.765-66.

9 - *Ibid.*, *id.*, p.774.

La réponse de confiance faite à Dieu

Jean-Louis Souletie

frère missionnaire de Sainte-Thérèse,
Institut catholique de Paris

Dieu parle à un monde qu'il crée

Dire que Dieu parle signifie dans la Bible que Dieu est un être personnel qui s'adresse à d'autres personnes, soit dans leur individualité, soit pris ensemble dans leur sociabilité. Tout cela est évidemment une manière anthropomorphique de parler de Dieu. Ainsi l'Écriture décrit le champ théologique de la foi comme celui de la relation. Elle parle d'appel de Dieu vers l'homme et d'alliance entre Dieu et Israël. Elle situe la prière comme cette relation entre Dieu et l'homme.

La première conséquence au plan théologique de ce donné biblique est que Dieu ne parle pas à un chaos. Le récit de la Création montre que, originellement – et donc à tout instant – Dieu organise un monde dans lequel l'homme est placé en situation de réponse et de partenaire. La réponse de l'homme ne prend donc pas sa place dans un cosmos chaotique. Le chaos a été surmonté par la Parole divine créatrice et séparatrice entre les eaux d'en haut et les eaux d'en bas... entre l'homme et le femme. Et en cela, la création est déjà un acte de salut car Dieu crée en organisant ce monde pour qu'il échappe au *tohu-bohu*. À partir de là, quand Dieu s'adresse à l'homme, il parle à quelqu'un capable de lui répondre parce qu'il est créé dans un monde organisé où Dieu l'a disposé pour servir la création, il l'a créé à son image et à sa ressemblance dans une disposition de salut.

Henri de Lubac (sj) dessine l'itinéraire chrétien comme le passage de l'image à la ressemblance, par le Christ¹. L'homme et Dieu sont dans le même monde. Personne n'est en-dehors du Royaume, même si tout le monde n'est pas chrétien. De Lubac explique que l'univers est créé par

le Logos par quoi il révèle quelque chose de l'autocommunication de Dieu jusque dans la récapitulation finale à laquelle il est destiné. Image et ressemblance sont les catégories principales de la théologie de la création chez de Lubac. L'Image est comme le cachet de la création dans la personne humaine comprise dans la perspective de l'incarnation. La ressemblance comme potentiel de similitude avec Dieu accompagne la personne et se réalise par le Christ selon l'Esprit dans l'attente de la récapitulation définitive. Dieu créateur se révèle de manière plénière quand il communique ce qu'il est à ce qui n'est pas lui. Est surnaturel alors tout ce qui est touché progressivement par cet accomplissement de l'acte créateur. L'homme peut le savoir par la révélation mais ne le comprend pas autrement que comme un mystère. Il l'accueille. La vocation à la filiation divine exprime ce rapport du créé au surnaturel selon la modalité du paradoxe propre à de Lubac.

Dieu rencontre des obstacles

Il est curieux pour le lecteur biblique de s'apercevoir dès le départ des Écritures que, lorsque Dieu s'adresse à l'homme, survient simultanément, c'est-à-dire originellement et donc maintenant – le mensonge. Ce que dit le serpent est faux car en Gn 3, 1 il est écrit : « *Vraiment ! Dieu vous a dit : Vous ne mangerez pas de tout arbre du jardin* » alors qu'en Gn 2, 16, Dieu dit : « *Tu pourras manger de tout arbre du jardin mais tu ne mangeras pas de l'arbre de la connaissance de ce qui est bon ou mauvais* », même si ses propos sont validés par la femme, puis par Adam : « Il vous a dit qu'il ne fallait pas manger de tous les arbres du jardin. » En fait, Dieu a dit l'inverse : « *Vous pouvez manger de tous, sauf de celui-là.* » L'homme ratifie le mensonge. Il commet d'abord une erreur en ne faisant pas attention à ce que dit le serpent et il s'engouffre dans l'idée inverse ainsi proposée. Il ne perçoit pas que Dieu a dit le contraire de ce qu'affirme le serpent. Cela signifie que lorsque Dieu parle, on peut entendre l'inverse de ce qu'il dit. Cette mise en scène traduit l'idée que le serpent induit un doute sur le donateur : Dieu n'est pas bon, il n'a pas tout dit. L'autre devient forcément un danger, une menace que traduit le fait de se cacher pour Adam et Ève.

Si dès le commencement Dieu rencontre des obstacles quand il s'adresse à l'homme, l'ensemble de l'histoire des alliances que Dieu fait avec Israël mais aussi l'histoire des rois raconte une histoire compliquée à travers les soubresauts politiques où la question est toujours la même :

on préfère s'appuyer sur des alliances historico-politiques plutôt que sur la fidélité au Seigneur libérateur du peuple de l'Égypte. C'est la même chose avec les prophètes : quand Dieu veut faire se lever un prophète, il a souvent du mal à lui faire dire oui.

Ces obstacles sont interprétés, dans la tradition chrétienne, comme le combat spirituel

Les obstacles à la Parole de Dieu, dans l'Écriture, ont été interprétés dans la tradition chrétienne comme le combat spirituel, dont on peut prendre par exemple comme figure (et elle est souvent reprise par les mystiques) celle du combat de Jacob (Gn 32, 25-33). À l'instar de celui-ci, le combat spirituel affecte définitivement d'une blessure celui qui cherche la volonté de Dieu. La réponse de la foi est une réponse qui affecte le corps parce qu'elle s'éprouve au risque de ce discernement dans lequel, comme Job, l'homme discute avec Dieu et le met insolemment à l'épreuve. Les apophtegmes des Pères du désert le relatent également, tout comme les mystiques tels Jean de la Croix ou Thérèse d'Avila. Il n'est pas toujours question d'ailleurs de résistances opposées par l'homme à la volonté de Dieu. Le cas de Thérèse de l'Enfant-Jésus cherchant sa vocation en interrogeant les Écritures est typique d'un combat qui n'est pas fait d'abord de résistances. Ses grands désirs la font souffrir à l'oraison. C'est à l'Écriture qu'elle s'expose comme elle le raconte dans le *Mansucrit B* de son autobiographie. Elle le fait de manière opiniâtre, jusqu'à entendre dans le texte paulinien la révélation de sa vocation d'être, au cœur de l'Église, tout simplement l'amour.

La nature du combat spirituel chrétien est de passer de l'esclavage à la filiation, tel qu'en parle saint Paul aux Romains. Se comporter comme un esclave vis-à-vis de Dieu, à la manière du fils aîné de la parabole, c'est rester dans son quant-à-soi, dans son autonomie. C'est répéter la défiance de la Genèse, où il est suggéré par le serpent que le donateur (Dieu) n'est pas bon, qu'il a caché jalousement sa connaissance à l'homme pour ne pas la lui partager. Il s'ensuit cette étrangeté, entre l'homme et Dieu, où l'homme apprend qu'il est nu et doit se cacher devant celui qui l'a créé. Le fils aîné de la parabole des deux fils (Lc 15) reste au dehors, ne reconnaît pas son cadet comme son frère et le désigne au Père comme « ton fils ». La relation filiale est pour lui comptable : « *Mais il répondit à son père : "Voilà tant d'années que je te sers, sans avoir jamais transgressé un seul de tes ordres, et jamais tu ne m'as donné un chevreau,*

à moi, pour festoyer avec mes amis" » (v. 29). Cette manière de rester extérieur à la filiation, de comptabiliser la relation au Père, de douter finalement de sa générosité répète le drame des origines. L'homme demeure finalement esclave et n'obéit à Dieu que de l'extérieur dans l'attente d'une rétribution qui ne sera jamais assez grande finalement à ses yeux.

On peut alors comprendre ce qu'est la liberté chrétienne par rapport à l'obéissance. Le pécheur est celui qui se trouve dans la situation d'esclave et qui, par là même, ne comprend Dieu que de l'extérieur, comme s'il n'était pas dans le même monde que lui. Il entend Dieu comme celui qui donne des ordres, qui punit, qui tranche, qui rejette, comme s'il n'y avait pas eu de révélation de la filiation adoptive du monde et des hommes par Dieu en Jésus-Christ. C'est cela être pécheur, à savoir se mettre en-dehors de la relation filiale. Saint Paul, au contraire, propose d'entrer dans la relation filiale où l'on comprend que la liberté de la réponse croyante surmonte la tentation de l'esclave qui obéit aux ordres sans comprendre.

Quand le Christ est-il d'ailleurs le plus manifestement exposé dans sa liberté souveraine ? C'est au moment où il est le plus obéissant, à Gethsémani : « *Non pas ma volonté mais la tienne* » (Lc 22, 42). La liberté de la réponse croyante n'est pas une liberté entre deux choses qui au final n'est que la plus petite des libertés. La liberté de la réponse que le croyant fait à Dieu, est la liberté de quelqu'un qui découvre sa vocation, qui s'accorde progressivement à l'appel que Dieu lui fait. Cet appel n'est ni brutal ni extérieur comme l'ordre d'un maître à son esclave mais intime comme celui que le fils ou la fille entend et déchiffre intérieurement au long de son histoire, comme cette découverte progressive de ce qu'il doit faire, qui n'est pas écrit à l'avance, comme ce que Dieu attend de lui. Il découvre alors et en même temps que Dieu n'est pas maîtrisable, qu'il n'a pas la main sur Dieu, que Dieu lui échappe toujours. C'est pourquoi toute réponse libre à Dieu comporte – à cause de la transcendance de Dieu et son mystère – une nécessaire part de discernement et un risque : une liberté engagée et un risque parce qu'on ne peut pas mettre la main sur Dieu et dire : « Je suis sûr que Dieu m'a parlé ». Le discernement est à la fois le risque d'une liberté qui s'engage à déchiffrer l'accord profond entre soi et ce qu'on a à faire et en même temps découvrir que c'est bien Dieu qui le dit mais que l'on ne peut pas posséder celui qui le dit ni ce qu'il dit. On ne peut donc pas opérer de vérification, au sens mathématique du terme, sous la forme d'une empreise. On ne peut le vérifier que sous la forme d'une obéissance, c'est-à-dire d'une liberté qui s'offre. Jésus sait qu'il doit faire ce qu'il engage de lui, au moment où il le fait, sans pouvoir mettre la main sur son Père, en se

comportant précisément comme le Fils qu'il est. Il sait qu'il est pleinement accordé, totalement uni au Père à ce moment-là, mais il ne peut pas posséder cette union. Elle est justement de l'ordre de la non possession, c'est-à-dire de l'amour.

Discernement et vérification de la réponse

Le fait que Dieu parle à l'homme, comme on vient de le dire, oblige l'homme à entrer dans une tâche de discernement qui, conjointement, lui donne de découvrir que Dieu est toujours plus grand que ce qu'il s'imaginait et qu'il n'est donc pas maîtrisable. Ce serait la tentation que la Bible décrit dans l'idolâtrie. Ce discernement comporte une part de risque car il est toujours exposé à la perversité, comme l'a clairement exprimé le récit de la Genèse avec l'histoire du serpent.

Le discernement n'est pourtant pas laissé à l'anarchie du jugement. La Tradition peut s'appuyer fermement sur les fruits de la réponse humaine à Dieu, fruits que la Bible décrit à travers le Décalogue dans le premier Testament, les Béatitudes dans les Évangiles et les charismes chez Paul. Ces trois champs fournissent dans la tradition spirituelle des éléments valides pour le discernement chrétien.

Tout discernement s'expose toutefois à l'erreur et à la perversion. Un petit exemple nous permettra de le comprendre. Un père, devant son enfant qui a fait de grosses bêtises, mobilise ses énergies, lui donne une gifle pour redresser la situation. Or un témoin de la scène se met à invoquer la miséricorde et la liberté du sujet pour critiquer ce père avec sa gifle sûrement maladroite. Cela s'appelle être pervers. Car une telle intervention sape l'autorité du père alors qu'il vient de puiser au fond de lui-même la ressource de poser cet acte d'autorité pour instaurer une première distinction entre le bien et le mal pour l'enfant ; du coup cette intervention justifie la faute de l'enfant. On peut toujours ainsi invoquer la parole de Dieu de manière perverse en empêchant de discerner ce qui est vrai, juste et beau de ce qui est faux.

La réponse de l'homme à Dieu passe par l'accomplissement de la Loi (cf. l'évangile du jeune homme riche, Mc 10, 17-27). Mais celle-ci n'est pas le terme de l'éducation chrétienne au discernement. Il faut encore aller jusqu'où Jésus veut conduire cet homme, jusqu'à la *sequela Christi*, jusqu'à la suite du Christ, c'est-à-dire précisément jusqu'à son obéissance, marcher derrière lui selon le commandement fait à Pierre. Le discernement s'achève dans la suite du Christ, dans la compagnie du

Christ, dans la communion au Christ. Ici chacun est invité à aller plus loin que l'accomplissement de la loi, comme l'écrit saint Paul aux Romains, ce qui lui permettra de dire que les païens peuvent être agrégés à l'Église.

En régime chrétien, le discernement de la réponse juste à Dieu a comme critère l'amour. « *L'amour seul est digne de foi* » écrit le théologien suisse H. Urs von Balthasar. Devant la croix, dans un regard de pécheur, nous comprenons qu'aimer a échoué : le Christ est mort alors qu'il a aimé les gens de manière radicale. Le larron et le centurion découvrent, non plus dans un regard de pécheur mais dans un regard de sainteté et de foi, qu'aimer n'est pas accomplir une performance, une réussite, un but, mais c'est être renvoyé à une exigence toujours plus haute que l'accomplissement de la loi. Jésus a appelé à aimer comme lui. En liant son destin à sa parole, il a donné le principe pour distinguer entre ceux qui en appellent formellement au commandement de l'amour pour se débarrasser des exigences de la loi et ceux qui, pour obéir en vérité, peuvent dépasser quelquefois la forme provisoire que peut revêtir la loi à tel moment ; mais ils ne le font que dans cette conduite risquée dont ils sont prêts à endurer les conséquences. Le discernement ne s'achève pas avec la réussite d'un programme religieux mais par la dilatation de l'amour (cf. saint Augustin). Il s'agit d'une aventure historique, individuelle et collective qui n'a pas de terme dans le temps de l'histoire mais dont l'issue selon l'hymne des Corinthiens (1 Co 12, 31-13, 13) est éternelle : « *J'aurais beau parler toutes les langues de la terre et du ciel, si je n'ai pas la charité, s'il me manque l'amour, je ne suis qu'un cuivre qui résonne, une cymbale retentissante. J'aurais beau être prophète, avoir toute la science des mystères et toute la connaissance de Dieu, et toute la foi jusqu'à transporter les montagnes, s'il me manque l'amour, je ne suis rien. J'aurais beau distribuer toute ma fortune aux affamés, j'aurais beau me faire brûler vif, s'il me manque l'amour, cela ne me sert à rien. L'amour prend patience ; l'amour rend service ; l'amour ne jalouse pas ; il ne se vante pas, ne se gonfle pas d'orgueil ; il ne fait rien de malhonnête ; il ne cherche pas son intérêt ; il ne s'empporte pas ; il n'entretient pas de rancune ; il ne se réjouit pas de ce qui est mal, mais il trouve sa joie dans ce qui est vrai ; il supporte tout, il fait confiance en tout, il espère tout, il endure tout. L'amour ne passera jamais.* » ■

NOTES

1 - *Théologie dans l'histoire* : t. I *La lumière du Christ*, Avant propos de Michel Sales sj, Desclée de Brouwer, Paris, 1990, 224 p..

C

onfiance en l'initiative divine et réponse humaine

Antoine Delzant

professeur émérite de théologie

Le monde que nous habitons a été transformé par la science et la technique. Nous avons mis à jour un grand nombre de lois et de règles qui explicitent le fonctionnement des choses. Si bien que chaque événement, chaque situation, trouve dans les connaissances que nous avons acquises une raison ou une explication. Aussi avons-nous parfois le sentiment qu'il nous faut laisser le monde aller son chemin puisqu'il est régi sans notre intervention. Cependant il y a bien des événements qui sont déclenchés par les initiatives humaines : ainsi des grands événements entre les nations, ou les événements dans les sociétés. Pour les événements de moins grande amplitude, c'est moins évident.

Qu'est-ce qu'une initiative divine ?

Pouvons-nous cependant reconnaître une initiative divine ? C'est moins sûr. Cependant des hommes et des femmes, à juste titre, témoignent que leur vie s'est trouvée orientée par une initiative divine, un événement qui vient ajouter un complément à une création encore incomplète. Ces événements singuliers que nous pouvons parfois vivre nous-même sont rattachés par la Bible à quelques individus remarquables qui se succèdent au fil des années. Ces hommes, au

cœur de scènes particulières, vivent une vocation à laquelle ils répondent librement en exécutant une mission.

Le modèle de ces hommes est évidemment Abraham. Sa mission est d'aller de par le monde et d'y engendrer des fils et des filles en sorte que surgisse, au milieu d'une humanité éloignée de Dieu, un peuple nouveau qui vive en fidélité à cet appel et qui proclame dans le monde la gloire de Dieu. Abraham répond à cette mission au milieu de lourdes difficultés. Au point que la venue d'une descendance lui devient problématique. Et nous comprenons d'après le récit biblique que ce délai est là pour souligner que l'enfant qui va naître – Isaac – est l'effet de l'initiative divine tout en étant la conséquence de lois de la nature. Dieu avait promis, Abraham a fini par croire et par « obéir » à l'appel de Dieu.

Les hommes de la Bible

Après Abraham, il y a bien des hommes que la Bible nous présente comme interpellés par Dieu pour effectuer une mission précise. Et si ces hommes-prophètes sont demeurés dans notre souvenir, c'est qu'ils ont répondu en liberté à cet appel. Ainsi en est-il de Samuel, à qui son maître recommande, s'il entend un appel de Dieu, de répondre : « *Parle, ton serviteur écoute* » (1 S 3, 9). La liste de ces hommes connus ou inconnus qui ont répondu à cette initiative divine est longue à travers la Bible (He 11). Parmi eux, le souvenir de nombre d'hommes célèbres a été conservé : David, Isaïe... Marie (« *Qu'il me soit fait selon ta parole* »). Il ne s'agit pas de quelques noms. La liste exhaustive de tous ceux qui ont répondu à l'appel de Dieu est bien plus longue.

Le premier homme

D'où vient cette longue série ? Nous aujourd'hui, hommes du XXI^e siècle, pouvons-nous comprendre ces interventions de Dieu dans l'histoire des hommes sans être traversés par l'idée qu'il s'agit là de représentation ? Pour passer outre à cette réelle difficulté, il faut se souvenir que ces nombreux appels sont des reprises, dans le récit biblique, d'un

appel primordial « *dès les temps anciens* » fait au premier homme, notre ancêtre Adam. « *En ce temps-là* » YHWH prit l'homme et l'établit dans le jardin d'Éden pour le cultiver et le garder (Gn 2, 15). Il lui dit : « *Tu peux manger de tous les arbres du jardin* » (Gn 2, 16) et Dieu ajoute une deuxième phrase plus difficile à comprendre : « *Mais de l'arbre de la connaissance du bien et du mal tu ne mangeras pas, car le jour où tu en mangeras tu mourras !* » Ainsi, à l'origine, la Bible place un commandement, une initiative divine, assortis d'un avertissement. Il n'y a pas de justification à cette initiative prolongée par un conseil ou par un ordre. Mais on peut dire que le Créateur demande la confiance faite à sa parole et une réponse humaine. Il ne s'agit pas d'entraver la liberté de ce premier homme, mais d'introduire Adam à cette attitude humaine qui est la confiance faite à la parole de Dieu.

On a ainsi raconté l'initiative divine comme étant de toujours à toujours : « dans les temps anciens », « en ce temps-là », « au début du monde », autant d'expressions qui racontent dans un « autrefois » imaginaire ce qui est de toujours. Ainsi on a raconté dès le commencement cette initiative divine comme étant de toujours : Dieu fit l'homme à son image. Il lui donne la vie, et lui indique quel bon usage il peut faire de ce don : faire confiance à sa Parole. Il ne s'agit pas pour YHWH d'entraver la liberté d'Adam, mais d'explicitier le bon usage qu'Adam pourra faire du don de Dieu : écouter (obéir) à cette parole en lui faisant confiance.

Le récit fondateur : la création

Ainsi est proposé dès le début du monde un récit fondateur dont l'articulation majeure est la suivante : un échange de confiance. Dieu crée Adam, il en a l'initiative sans aucun préalable. Puis Adam devra exercer sa liberté, dans une relation confiante avec celui qui l'a créé. Adam, en réponse à l'initiative divine – appelée désormais Création – devra répondre à cet appel, ce qui ne signifie pas l'exécution d'un ordre mais la réponse confiante et libre à la création.

Donc, de façon archétypique, Dieu a l'initiative, dans la position de créateur et l'homme répond en faisant confiance à la parole créatrice. L'histoire humaine est naturellement plus compliquée que ce schéma car l'homme est affronté à l'épreuve du mal. Sa liberté est

mise à l'épreuve et il est mis devant une alternative, le bien ou le mal, la mort ou la vie.

On pourrait relire la Bible comme l'histoire de cette création continue où Dieu a l'initiative. L'initiative de Dieu, c'est la création continuée. L'homme, qui est déjà lui-même cette initiative, répond plus ou moins, au fil du temps à d'autres initiatives. La Bible raconte l'histoire de ces gestes créateurs de Dieu, à partir du schéma de l'Alliance : Dieu fait alliance avec son peuple. Il fait la promesse moyennant la Loi, du don de la vie. La création est le don de la vie. Cette histoire de l'Alliance est l'histoire de la fidélité de Dieu à l'homme, et de la fidélité de l'homme à Dieu, fidélité toujours troublée par des infidélités par lesquelles l'homme préfère la mort à la vie.

Un même schéma se poursuit au cours de l'histoire : l'initiative divine, don de la vie, don de la liberté et la réponse humaine – avec toutes sortes de manquements de la part de l'homme, manquements qui cependant ne rendent pas vaine l'initiative de Dieu. L'histoire de la confiance faite par Dieu est sans cesse menacée par l'histoire de la méfiance humaine.

Jésus

Cette longue histoire trouve son aboutissement dans l'histoire réelle de Jésus, qui est la réponse humaine à l'initiative divine. Dès le début de sa vie, lors de la tentation au désert, on nous présente Jésus dans la situation qui avait été celle d'Adam et Ève « *au commencement* ». De même que le serpent s'était efforcé de pervertir la Parole de Dieu, Satan le tentateur s'appuie sur certains versets de l'Écriture pour inciter Jésus à mettre en doute cette parole en la détournant de son sens. Il fait miroiter à l'homme-Jésus des perspectives qu'il pense séduisantes. À ces tentations, Jésus oppose la vérité de l'initiative de Dieu. Il s'agit dès lors d'écouter « *toute parole qui sort de la bouche de Dieu* » (Mt 4, 4 ; cf. Dt 8, 3). Jésus se tiendra à cette règle tout au long de sa vie. Ce que Jésus manifeste ainsi, c'est ce qu'on appelle la « filialité ». Jésus, Fils de Dieu, fait la volonté de son Père. Aux tentatives que Jésus subit, il oppose la vérité de l'initiative divine : « *Mon Père travaille, et moi aussi je travaille* » (Jn 5, 17). Ceci nous éclaire

sur la réponse humaine que chacun doit à l'initiative de Dieu : la réponse de Jésus est celle de la filialité. Jésus est Fils de Dieu et fait la volonté de son Père. Arrivé au terme de sa vie, Jésus va se retrouver dans la même situation, mais dans toute sa radicalité. À la volonté de Dieu qui lui donne de vivre en homme, et dans la vérité, on voit les oppositions qui se dressent. Ce n'est ni un serpent ni un démon qui le tentent, mais les scribes, les Anciens, les brigands crucifiés avec lui qui l'incitent à renier sa parole. Jésus est mis à l'épreuve et il donne à cette épreuve la réponse que Dieu attend de lui. Le serpent avait suggéré que Dieu n'avait pas voulu son bonheur. Jésus est mis en présence du mensonge : le mensonge du serpent se répercute dans toute l'histoire et Jésus le rencontre ; mensonge au désert, mensonge devant l'épreuve de la mort. À chaque fois le héros, Jésus, refuse ce mensonge et fait confiance à l'initiative divine qui est don de la vie. Même devant la mort, qui menace du fait du mensonge des hommes, Jésus fait confiance au Dieu qui donne la vie : ce que Dieu a promis, il le tiendra ; Jésus fait confiance à la promesse. Ainsi Jésus fait confiance à Dieu et donne la réponse humaine que Dieu attend.

L'Église à sa naissance

Les premiers chrétiens ont bien compris la personne de Jésus comme l'initiative divine conduite à son maximum, et la réponse qu'ils donnaient, comme une foi, une confiance faite au message que Jésus avait délivré, et au chemin sur lequel il appelait les hommes. « *Lui qui de condition divine n'a pas considéré comme une proie à saisir d'être l'égal de Dieu* » (Ph 2, 6). Autrement dit, la réponse de Jésus à ce don de la vie, à la création, a été exactement l'inverse de ce que le serpent conseillait à la femme. Cette attitude explicite les rapports de Jésus à son Père, sa réponse à l'initiative de Dieu : le Fils fait pleinement confiance à Dieu son Père. Le Père a fait don de son Fils aux hommes et le Fils poursuit ce geste en consentant à se dépouiller de tout pour remplir sa mission « *jusqu'à la mort et la mort sur une croix* » (Ph 2, 8). Le Christ n'a pas considéré cette humanité comme un don à saisir, parce que c'est un don à recevoir. Aussi, dit l'hymne chrétien de l'épître aux Philippiens, Jésus montre le chemin

que chaque chrétien aura à suivre : Jésus est la confiance même et répond en toute liberté à cet appel de Dieu.

Une réponse humaine

Ainsi nous trouvons en Jésus lui-même cette confiance en l'initiative divine et une réponse humaine. La question qui demeure est celle de vivre nous aussi aujourd'hui dans cette alliance, de recevoir ce don, et de lui donner une réponse. Le parcours biblique que nous avons esquissé montre que l'initiative divine est à comprendre comme une création, un appel à faire venir à la vie les êtres. Autrement dit, la création est le don de la vie. Jésus est déjà initiative divine comme fils de Marie, et il répond à cette initiative par une confiance et une obéissance libre à la Parole de Dieu, ainsi fait-il venir à la vie ceux qui croient en lui.

Le monde qui nous est donné

Recevoir la Parole de Dieu n'est pas si aisé qu'un discours facile pourrait le laisser croire, car recevoir la Parole n'est pas seulement l'entendre, l'écouter, mais la mettre en pratique. Recevoir cette parole, cela se réalise dans notre monde. Dieu est le créateur aussi de notre monde, et c'est ce monde qu'il nous donne. Cela nous conduit d'abord à ne pas porter sur ce monde un regard négatif. On peut juger que nous vivons une période difficile, pour les hommes et en particulier pour l'Église. Mais c'est ce monde, cette société que Dieu nous donne et nous n'avons pas à le dénigrer sans cesse mais à le faire réussir. Dieu nous en confie la responsabilité ; c'est lui qui l'a créé et il ne peut être totalement mauvais. L'optimisme devant ce monde est, en conséquence, constitutif de la confiance que nous faisons au don de Dieu. Rien de plus contraire à la foi chrétienne que le dénigrement systématique des éléments du monde puisqu'ils sont créés et que ce sont eux que nous avons à gérer, à organiser et à mettre au service de l'homme. Le pape Jean XXIII appelait, je crois, « *prophètes de malheur* » ceux qui critiquent tout ce que notre monde nous offre. C'est donc la première façon

de répondre au don de la vie. La vie donnée – la création – est la première initiative de Dieu. À nous de la recevoir comme un don et de lui donner un avenir, c'est-à-dire d'être co-créateur avec lui.

Liberté de l'homme

Dieu ne nous a pas seulement donné la vie, il nous a créés libres, et il fait confiance à nos libertés. Il les suscite, il les éveille, et leur ouvre des chemins. Il n'intervient pas par des signes, ou par des actions qui interféreraient avec la marche habituelle du monde. Son action, c'est la confiance qu'il fait à nos libertés, soit en les soignant par le pardon, soit en leur ouvrant de multiples perspectives. Faire de nous des créateurs, c'est ce qu'il suscite dans nos libertés, avec le Créateur. Et cette énergie qu'il donne à nos libertés n'est pas seulement destinée au monde matériel, ou à d'autres hommes, mais aussi à nous-même. Nous avons à inventer nos vies, à nous prendre en charge et à tracer notre histoire. L'initiative divine nous apparaît comme une liberté qui suscite d'autres libertés, qui ouvre des pistes et cherche à se réaliser dans le concret de la vie.

À partir de là se noue entre l'homme et Dieu une relation qui est dialogue de deux libertés. Faire confiance à l'autre homme, s'en remettre à lui et admettre qu'on ne peut exercer sur lui aucune pression, c'est respecter sa liberté et la susciter. La liberté de l'autre nous échappe parce que justement elle ne nous appartient pas. Tous les rapports avec autrui que nous pouvons nouer, s'ils sont de l'ordre de la confiance, sont rencontres de deux libertés. Et cela peut être entendu quand cet autre que nous rencontrons est Dieu lui-même. Cette confiance réciproque, ainsi que les actions qu'elle soutient, est une réponse humaine.

Accueillir le Christ

Faire confiance à Dieu, c'est d'abord accueillir sa Parole, qui est un appel et qui met en mouvement. Dieu donne sa Parole, son Verbe, et s'engage en humanité dans la personne de Jésus. Cette Parole, réunie par les croyants de tous les siècles est le premier don de Dieu

(Jn 4, 10). À nous de nous l'approprier et de lui donner une postérité. En général, c'est par une lecture suivie, attentive, méditée que se laisse percevoir une parole ou une situation qui nous rejoint et s'adresse à notre urgence de sujet. Ce n'est pas pour autant une lecture fondamentaliste. Une lecture méditée laisse percevoir une perspective à notre situation, telle que nous la vivons. Elle nous éclaire pour nous aider à faire nos choix, à choisir nos orientations. Nous lisons l'Écriture, autant que cela est souhaitable, et en la lisant, nous percevons, de temps en temps, ce que Dieu nous donne ou nous demande. L'Écriture n'est pas un ordre, une sentence qui s'impose. Elle est un texte qui peut parler à tous les hommes, s'ils savent faire correspondre son message aux aléas de la vie.

Tentation de notre société

Pendant des siècles, nous avons vécu dans une problématique d'appartenance. Nous appartenions à une lignée, à une Église, à un pays, à un courant de pensée, à un groupe de jeunes. Et nous nous orientions vers la pensée commune à chacun de ces courants. Cette appartenance définissait des valeurs, des traditions, des familles de pensée. Notre liberté était naturellement une participation à ces courants. Grâce à ces cadres, chacun pouvait recevoir un sens à ses choix, se soumettre aux coutumes de sa famille, de son milieu, de son Église. Ces appartenances nous paraissaient une façon de faire confiance à l'initiative divine. Cette façon de faire a profondément changé, étant données les grandes mutations de notre société.

Aujourd'hui, nous n'acceptons pas sans discuter les appartenances à une famille, à un milieu, à l'Église. Ces appartenances apparaissent comme un système d'emprise qui dicterait les conduites. Au contraire, nous puisons dans un stock de significations celles qui sont pour notre bien et qui apportent à chacun, dans sa quête de sens, des éléments de réponse. La réponse aux appels de Dieu ne peut plus être de maintenir des comportements qui se donnent pour définitifs. Ces réponses aux appels de Dieu sont plutôt des choix toujours à reprendre, en première personne. Cette façon de voir les choses comporte une part d'indétermination, conséquence de la mise en valeur de la liberté individuelle.

Reconnaître les appels de Dieu

On peut en passant remarquer que ces façons de voir interrogent la catéchèse elle-même. Se situe-t-elle dans une logique d'appartenance où le jeune doit penser la volonté de Dieu comme la volonté de rejoindre les appartenances de la famille, de la classe, de la société ? Ou au contraire la volonté de Dieu sera-t-elle plutôt perçue comme un ensemble de choix possibles, à reprendre en première personne pour le bien de l'individu ? Ceci expliquerait – en partie au moins – pourquoi des jeunes renâclent aux structures, aux diverses appartenances auxquelles le jeune refuse son assentiment. Celles-ci seront perçues comme un poids, une convenance, une situation non choisie et donc quelque chose qui pèse.

Ce phénomène est très facile à repérer dans la difficulté de transmettre des coutumes, des traditions, d'une génération à l'autre. Il est perceptible dans l'éducation scolaire, mais aussi dans l'Église. Un jeune dira volontiers : « Ce n'est pas parce que ma famille est pratiquante que je dois à mon tour appartenir à l'Église. En revanche, je souhaite découvrir un sens à ma vie, à travers les diverses sphères d'activités auxquelles j'appartiens. » Donc il y a tout un travail à faire pour découvrir l'initiative de Dieu, travail de choix, de discernement, à l'aide en particulier de l'Écriture. Et quand ce travail est sinon accompli, du moins partiellement réalisé, alors il est possible d'engager sa liberté dans une réponse, dans un choix de vie appelé à se développer dans une histoire, sans se sentir enfermé dans des solutions toutes faites.

Parmi les critères de discernement, il y a à accueillir la vie comme un don, fait à notre liberté, et qui est reconnu par nous comme bon. Notre vie n'est pas n'importe quoi et nous ne sommes pas entraînés sans raison dans un monde hostile. Notre vie a un sens que Dieu nous donne à choisir dans la liberté. À nous d'en être responsables. Faire confiance au Créateur, c'est d'abord et avant tout aimer la vie. Cette confiance en la vie n'est pas réservée à ceux pour qui la vie est facile. Il y a de nombreuses personnes, qui tout en ayant bien des épreuves à traverser, ont un rapport à leur vie plus positif que des gens à qui l'existence semble sourire sans gros problèmes.

Le don que Dieu nous fait, c'est celui d'inventer nos vies, avec tous les moyens dont nous disposons, et malgré les obstacles que nous rencontrons. C'est d'inventer des relations avec les autres hommes, et finalement inventer notre rapport à Dieu. C'est de créer un monde de dialogue entre des libertés, un monde d'engagement commun, c'est-à-dire une alliance. Il en va de même avec Dieu. Le don de Dieu a de nombreuses formes ; du don primordial qui est la vie, en passant par la Parole créatrice, jusqu'à celui de son Fils Jésus « *qui s'est livré pour nous* ». ■

PARTAGE DE PRATIQUES

“Confiance, lève-toi, il t’appelle ! »

Pascal Roland
évêque de Moulins

Je vous propose de méditer, dans l’évangile selon saint Marc (Mc 10, 46-52), la rencontre de Jésus avec Bartimée, afin d’y découvrir le mystère de notre appel et de notre mission à chacun.

Il nous faut examiner de près le déroulement de la rencontre de cet homme avec Jésus, parce que son histoire, c’est aussi la nôtre.

Nous sommes à la sortie de la ville de Jéricho, sur la route qui mène à Jérusalem. Jésus est en train de s’acheminer de manière déterminée vers la Cité sainte pour y vivre sa Pâque, car il est décidé à aimer jusqu’au bout. Le groupe de ses disciples l’accompagne sur ce chemin. Et voici qu’au bord de la route se trouve un mendiant aveugle du nom de Bartimée.

Commençons par bien prendre conscience de la situation concrète de Bartimée. Aveugle, il est plongé dans les ténèbres. Assis, il se tient dans une position statique et passive. Posté au bord de la route, il est situé en marge de la société et de la communauté des disciples. Mendiant, il n’assume pas son existence. Esclavage des ténèbres, passivité, marginalité sociale, dépendance des autres pour subsister : tout cela nous conduit à conclure que cet homme est comme mort.

Mais, au passage de Jésus, Bartimée implore à pleine voix : « *Jésus, Fils de David, aie pitié de moi !* » Cette réaction révèle qu’en cet homme demeure malgré tout une aspiration à la vie et subsiste une espérance profonde. Malgré son humanité défigurée, il fait preuve d’un certain ressort, puisqu’il saisit l’occasion qui s’offre à lui.

Et son désir est tellement ardent qu'il lui procure de l'énergie pour persévérer jusqu'à se faire entendre, alors que les gens cherchent à le faire taire. Il apostrophe Jésus, en le désignant par le nom de « Fils de David ». C'est le titre populaire du Messie. Il est difficile de savoir quelle conception précise il se fait alors du Messie. Mais il n'empêche qu'il est intimement convaincu que ce Jésus de Nazareth peut accomplir quelque chose pour lui.

Le cours des événements va brutalement changer lorsque Bartimée découvre que Jésus l'appelle. Car ce dernier est attentif au cri de Bartimée. Il l'entend, s'arrête et ordonne qu'on le fasse venir à lui. Il n'est pourtant pas évident qu'au milieu de toute cette foule bruyante Jésus perçoive le cri de Bartimée. Ainsi se révèle que Jésus prend soin de chacun et qu'il ne passe pas près de nous sans être sensible à notre détresse. Pour Dieu chacun de nous est unique et aimé de façon particulière¹. Mais notons que cet appel de Jésus passe par les autres. C'est un appel médiatisé, relayé par les disciples et la foule nombreuse qui entoure Jésus. C'est-à-dire l'assemblée de ceux et celles qui ont entendu l'appel du Messie et ont commencé à y répondre en marchant derrière lui. Ainsi nous est manifestée la mission de l'Église auprès du reste de l'humanité. Celle-ci se résume dans ces quelques mots : « *Confiance, lève-toi ; il t'appelle !* » L'Église invite à la confiance, parce qu'elle même a mis sa foi dans le Sauveur. Investie de l'autorité du Christ pour servir la vie, elle ordonne de se lever et transmet l'appel du Seigneur.

Il convient de souligner maintenant l'exemplarité de la réponse donnée par Bartimée. Par son comportement, celui-ci nous indique nettement la manière dont chacun doit réagir face à l'appel du Christ. La première caractéristique est la promptitude de la réponse. Lorsque l'appel est entendu, Bartimée jette son manteau, pour l'abandonner sans hésitation derrière lui. C'est l'abandon du vieil homme, l'abandon de tout ce qui constituait jusqu'alors sa richesse dérisoire, sa protection relative, son semblant de sécurité... On comprend clairement qu'il a fait confiance à Jésus et que le reste ne compte plus. L'évangéliste note qu'il bondit et court vers le Sauveur. C'est-à-dire qu'il rassemble toute son énergie et mise toute sa vie sur Jésus. Sa confiance est absolue.

« *Que veux-tu que je fasse pour toi ?* » lui demande alors Jésus. Cette question qui ouvre un dialogue avec Bartimée manifeste que Dieu entend nouer une relation personnelle avec ceux qu'il appelle. Il

sollicite la liberté de chacun et suscite une réponse déterminée. Il faut désirer le salut et croire que Jésus est celui qui peut effectivement procurer ce salut.

« Aussitôt l’homme se mit à voir et il suivait Jésus sur la route. »
 Nous constatons que la conséquence immédiate de l’expérience du salut est l’illumination et l’engagement dans la condition de disciple du Christ. N’oublions pas le contexte : Jésus est en train de monter à Jérusalem, où il va livrer sa vie par amour. Répondre à l’appel et suivre Jésus, c’est donc s’engager à marcher à la suite du Christ pour entrer avec lui dans sa Pâque.

L’aventure de Bartimée, c’est aussi notre histoire personnelle, parce que c’est l’histoire du cheminement de la foi, que nous pouvons résumer brièvement ainsi. Au départ, il y a une situation de souffrance, mais au plus intime montent une attente et un désir. Lorsque l’homme découvre que le Christ passe sur son chemin, il lance un cri vers lui. Survient l’appel de l’Église qui transmet l’appel du Christ. Mais le chemin n’est pas dépourvu d’obstacles, qu’il convient de dépasser par la persévérance. C’est alors l’heure de la décision : il faut opérer un acte de foi, quitter ce qui encombre et s’élancer résolument vers Jésus. La rencontre personnelle avec le Seigneur est une expérience du salut, laquelle fonde l’entrée dans la condition de disciple, caractérisée par la suite de Jésus sur le chemin de la croix et l’agrégation au groupe de ceux qui l’accompagnent.

Cette méditation sur la rencontre de Jésus avec Bartimée doit nous conduire à deux choses. D’une part, elle nous invite à relire notre histoire personnelle comme réponse à un appel du Christ transmis par l’Église. D’autre part, elle nous responsabilise pour relayer inlassablement la parole du Seigneur : « *Confiance, lève-toi ; il t’appelle !* » Nous devons commencer par faire mémoire de notre propre itinéraire. Il s’agit de garder à la conscience la manière dont le Christ nous a appelés et sauvés, et nous souvenir comment cette expérience nous a décidés à le suivre. Ensuite, il nous faut entendre ce que le Seigneur attend de nous. Il requiert que nous soyons attentifs à ceux qui demeurent au bord du chemin. Lui les voit et les entend². Il interdit que notre comportement réprime les cris lancés vers Dieu et étouffe la foi naissante. Positivement, il nous charge d’aller vers les autres pour relayer son appel de manière personnelle : « *Confiance, lève-toi ; il t’appelle !* » Il nous révèle enfin comment nous devons nous

effacer discrètement pour permettre à chacun des appelés d'entrer en relation personnelle avec le Sauveur et comment nous devons accueillir dans le groupe des disciples tous ceux que le Seigneur appelle à sa suite. Appelés et sauvés, nous recevons pour mission d'être appelants. Le groupe des disciples ne doit pas être un groupe fermé mais une communauté en mouvement, toujours disponible à l'agrégation de membres nouveaux.

Parmi les disciples, certains sont appelés à une vocation particulière, comme ministres ordonnés ou dans la vie consacrée. Nous savons que la moisson est abondante et que les ouvriers sont trop peu nombreux. Pourtant il n'est pas certain que nous sachions toujours faire retentir l'appel. Récemment, un homme ordonné prêtre à la quarantaine me confiait : « *Je ne suis pas une vocation tardive, mais une réponse tardive.* » Au fond de son cœur il y avait en effet un sourd appel à donner sa vie au Christ et à l'Église... mais il attendait qu'on lui fasse signe et que quelqu'un lui dise : « *Confiance, lève-toi ; il t'appelle !* » Beaucoup de jeunes ou de moins jeunes sont généreux et disponibles pour le service du Royaume, mais personne ne les a embauchés à la vigne du Seigneur³. Ils attendent qu'on leur exprime clairement que l'on a besoin d'eux. Ils attendent de se sentir soutenus et accompagnés pour répondre. Il est donc urgent que, non sans réflexion préalable ni sans discernement, et dans le respect de la liberté des personnes, nous sachions relayer inlassablement l'appel du Seigneur : « *Confiance, lève-toi ; il t'appelle !* » ■

NOTES

1 - On peut penser à ce que Dieu dit à Moïse lorsqu'il se manifeste à lui dans le buisson ardent : « *Le Seigneur dit à Moïse : J'ai vu, oui, j'ai vu la misère de mon peuple qui est en Egypte, et j'ai entendu ses cris sous les coups des chefs de corvée. Oui, je connais ses souffrances. Je suis descendu pour le délivrer de la main des Egyptiens et le faire monter de cette terre vers une terre spacieuse et fertile, vers une terre ruisselant de lait et de miel, vers le pays de Canaan. [...] Et maintenant, va ! Je t'envoie chez Pharaon : tu feras sortir d'Egypte mon peuple, les fils d'Israël* » (Ex 3, 7-8.10)

2 - Les psaumes relatent fréquemment des situations où l'homme éprouvé crie vers Dieu qui

entend sa prière. Par exemple : « *Entends la voix de ma prière, quand je crie vers toi, quand j'élève les mains vers le Saint des Saints ! [...] Béni soit le Seigneur qui entend la voix de ma prière ! Le Seigneur est ma force et mon rempart ; à lui, mon cœur fait confiance : il m'a guéri, ma chair a fleuri, mes chants lui rendent grâce* » (Ps. 27, 2.6-7).

3 - On peut penser ici à la parabole du maître de la vigne : « *Vers cinq heures, il sortit encore, en trouva d'autres qui étaient là et leur dit : "Pourquoi êtes-vous restés là, toute la journée, sans rien faire ?" Ils lui répondirent : "Parce que personne ne nous a embauchés." Il leur dit : "Allez, vous aussi, à ma vigne"* » (Mt 20, 6-7).

D

De la défiance à la confiance

Marie-Laure Rochette

Service national de la catéchèse et du catéchuménat

U

Une affirmation de foi incontournable : Dieu est Père

Personne n'a décidé un beau jour d'appeler Dieu Père. L'Église a reçu cette appellation de la Tradition apostolique et la transmet depuis lors de multiples façons. Dans la liturgie, dans la prédication, dans les propositions catéchétiques, dans l'ensemble de l'art chrétien, l'Église parle de Dieu en y apposant le plus souvent le nom de Père.

Les lettres de l'apôtre Paul mentionnent cette appellation dans de nombreuses formules liturgiques : « *Que la grâce et la paix soient avec vous de la part de Dieu notre Père...* » (Ga 1, 3).

Chaque fois que la prière du Credo est récitée, chacun réentend cette affirmation fondamentale de la foi chrétienne : « *Je crois en Dieu le Père Tout-Puissant¹.* » Pas une liturgie qui n'invite à prier avec les mots que Jésus lui-même a appris à ses disciples : « *Quand vous priez, dites : Notre Père qui es aux cieux...* » Et dans l'iconographie traditionnelle, Dieu est très souvent représenté sous les traits d'un vieillard symbolisant le patriarche.

Depuis deux mille ans, les chrétiens se rassemblent « *au nom du Père et du Fils et du Saint Esprit* ». Il est donc impossible de passer brièvement sur cette façon si particulière qu'ont les chrétiens de parler de Dieu et de s'adresser à lui.

Un chemin de foi douloureux pour certains

À la suite de Jésus-Christ, les chrétiens sont invités à dire Père à Dieu. Oui, mais ce mot est chargé des expériences et des blessures humaines ; il est porteur des représentations de la paternité qui se sont forgées à partir de l'histoire personnelle de chacun.

Ce qui pour certains va de soi et irrigue leur vie spirituelle d'un sentiment de confiance, ne permet pas à d'autres d'envisager une relation personnelle paisible avec un Dieu qu'ils ont tant de mal à appeler Père. Sachant la complexité des relations au père qu'entretiennent bien des personnes aujourd'hui, on ne peut faire l'économie de quelques questions. Lorsqu'on prend le temps d'écouter des personnes ayant un lien difficile avec leur père² (qu'il soit décédé, ultra-autoritaire, inconnu et rêvé, absent, défaillant ou violent...), apparaissent bien des souffrances. Que se passe-t-il exactement pour eux ? Qu'est-ce qui rend cette invitation du Christ à nommer Dieu Père si douloureuse ? Comment les accompagner sur leur chemin de foi, sans renoncer à cette annonce de la paternité de Dieu à notre égard ?

« Des images paternelles ou maternelles [...] influencent notre relation à Dieu. Dieu notre Père transcende les catégories du monde créé. Transposer sur Lui, ou contre Lui, nos idées en ce domaine serait fabriquer des idoles, à adorer ou à abattre » (CEC n° 2779).

Lorsque sont associés le mot « Dieu » avec le mot « père », les univers de sens de chacun de ces deux mots s'en trouvent mêlés. Dieu lui-même prend le risque de se trouver perverti, mal compris, dénaturé, idolâtré par l'imaginaire, en raison des images de paternité qu'il véhicule. Cela peut aussi devenir le lieu d'une conversion, ou le lieu d'une restauration de cette relation blessée.

Que se passe-t-il lorsque se croisent et se superposent deux champs de significations symboliques aussi lourdement investis ?

Soit le croisement de ces deux champs sémantiques et symboliques ouvre sur une cohérence, une expérience humaine qui enrichit la compréhension de Dieu et une expérience de Dieu qui enrichit les relations humaines. Soit le croisement de ces deux champs ouvre sur une dichotomie et déforme la représentation de Dieu, gêne la compréhension et l'expérience que l'on peut faire d'une rencontre

personnelle avec Dieu. Les deux images se superposent, comme le disent plusieurs personnes interviewées, et la représentation du père, avec toutes ses limites et ses perversions apparaît en filigrane de la représentation de Dieu.

U

ne certaine défiance vis-à-vis de Dieu Père

Dans les entretiens, les personnes pour lesquelles la relation à Dieu nommé Père est « souffrante » mettent en évidence les mêmes difficultés dans leur vie familiale et personnelle que dans leur vie de foi, les mêmes difficultés dans leur relation avec leur père que dans leur relation à Dieu. La comparaison est le maître mot ! « Notre vie religieuse avait la même froideur que notre vie familiale » dit l'une d'elle. Si j'ai peur de papa, j'ai peur de Dieu. Si je mens à papa, je mens à Dieu. Si mon père m'abandonne, je pense que Dieu m'abandonne... Le calque fonctionne toujours dans le même sens. Le modèle, c'est papa, et Dieu se trouve marqué de toutes les failles du père.

Ils pensent : si mon père était un « bon père », alors je pourrais sans difficulté passer de l'amour paternel à l'amour de Dieu. Je pourrais modéliser l'amour que Dieu me porte sur celui que mon père me donne.

Pour la plupart des personnes interrogées, la prière du *Notre Père* et le sentiment d'être enfant de Dieu posent problème. Le *Notre Père* est pour eux « une prière où seuls ceux qui ont un bon père s'y retrouvent » comme le souligne fortement l'un d'eux ; avec même parfois un réel blocage face à cette prière. Ils ont le sentiment d'être exclus de quelque chose de beau, de bon, d'agréable... mais ce n'est pas pour eux, puisque pour eux, le père ne peut pas servir à faire l'étalonnage de l'amour à partir duquel on pourrait comprendre celui de Dieu. « Quand on a un père ivrogne, qui vous tape ou qui est absent, on ne peut pas prier le *Notre Père* » dit une autre personne.

L'expression « être enfant de Dieu » est tout aussi piégée pour eux ; « ça ne veut pas dire grand-chose » dit une jeune fille. Ils ont une réaction presque viscérale devant le vocabulaire qui s'apparente à la filiation : père, enfant, fils, adoption... « Enfant de Dieu, ça ne me parle pas, je ne suis pas enfant de Dieu », poursuit-elle.

Face à des affirmations aussi radicales, il paraît important de rappeler que toutes les personnes interrogées ont un réel attachement à la foi chrétienne, mènent une véritable recherche spirituelle, participent à des retraites... Ce serait trop simple de penser que s'ils refusent les termes de filiation c'est qu'ils sont en fait éloignés de la foi de l'Église ! Mais il n'en est rien, au contraire ! Ils souffrent au contraire de ne pas pouvoir s'exprimer en termes de filiation et de paternité et cherchent d'autres voies pour dire leur foi en Dieu.

Investir d'autres images bibliques

Dans la Bible, plusieurs images différentes de Dieu sont proposées. Cette liste – non exhaustive – peut aider à saisir ce que Dieu révèle de lui-même, et comment les hommes qui ont écrit la Bible l'ont compris peu à peu et l'ont présenté.

Dieu est un berger. Jacob-Israël bénit son fils Joseph en disant : « *Le Dieu qui fut mon berger depuis que j'existe jusqu'à ce jour* » (Gn 48, 15). Jean reprend la métaphore du berger, particulièrement au chapitre 10 : « *Je suis le bon berger, dit Jésus ; le bon berger se dessaisit de sa vie pour ses brebis* » (Jn 10, 11). Dans l'Église primitive, la représentation de Jésus en bon berger est prédominante. On retrouve parfois des représentations extrêmement anciennes de berger sur les autels, par exemple.

Dieu est un maître. « *Ainsi parle ton Maître, le Seigneur, ton Dieu [...]* » (Is 51, 22) et Jésus lui-même se définit comme Maître : « *Dites au propriétaire : "Le maître a dit : Où est ma salle ?"* » (Mc 14, 14). Le Maître, dans toutes les grandes religions, a un statut d'enseignant et de guide pour ses disciples. Et c'est bien dans un statut de disciple que les apôtres se reconnaissent face au Christ.

Dieu est un juge. Il est le Juge par excellence : « *Que le Seigneur, le Juge, juge aujourd'hui entre les fils d'Israël et les fils d'Ammon* » (Jg 11, 27) et Luc, dans les Actes des apôtres, attribue

cette prérogative à Jésus lui-même : « *C'est Lui que Dieu a désigné comme juge des vivants et des morts* » (Ac 10, 42).

Dieu est un époux. Sa fiancée ou son épouse, c'est Israël. Bien qu'elle lui soit le plus souvent infidèle, il ne cesse pourtant de la séduire : « *C'est moi qui vais la séduire, je la conduirai au désert et je parlerai à son cœur [...] je te fiancerai à moi pour toujours* » (Os 2, 16.21a), « *Car celui qui l'a faite, c'est ton époux : le Seigneur, le Tout-Puissant, c'est son nom* » (Is 54, 5). Jésus reprend à son compte cette métaphore des noces avec son peuple : « *Les invités à la noce peuvent-ils être en deuil tant que l'époux est avec eux ?* » (Mt 9, 15).

Dieu est un roi. « *Sur la montagne de Sion, le Seigneur sera leur roi dès maintenant et à jamais* » (Mi 4, 7b). Dieu est le premier et le seul vrai roi d'Israël ; il faudra beaucoup de temps pour que Dieu lui donne un roi en la personne de Saül. Dieu règne sur son peuple et il est reconnu comme tel par tous. Jésus parle beaucoup de royauté, celle de son Père et la sienne : « *En vérité, je vous le déclare, parmi ceux qui sont ici, certains ne mourront pas avant de voir le Fils de l'homme venir comme roi* » (Mt 16, 28) ; et l'Apocalypse reprend cette image : « *Ils combattront l'agneau et l'agneau les vaincra, car il est Seigneur des seigneurs et Roi des rois* » (Ap 17, 14).

Dieu est un sauveur. « *Dieu... mon asile, mon sauveur, tu me sauves des violents* » (2 S 22, 3). Et l'annonce de la naissance de Jésus est très claire à propos de celui qui vient : « *Il vous est né aujourd'hui, dans la ville de David, un Sauveur qui est le Christ Seigneur* » (Lc 2, 11). La plupart des formules liturgiques employées dans les épîtres de Paul font appel à ce titre de Sauveur : « *Grâce et paix de la part de Dieu le Père et du Christ Jésus notre Sauveur* » (Tt 1, 4b).

Dieu est un rocher (un roc). « *Lui, le Rocher, son action est parfaite* » (Dt 32, 4a) ; « *Je t'aime, Seigneur, ma force. Le Seigneur est mon roc, ma forteresse et mon libérateur. Il est mon Dieu, le rocher où je me réfugie* » (Ps 18, 2b-3a). Pour Paul, ce rocher, cet appui, c'est le Christ : « *Car ils buvaient à un rocher spirituel qui les suivait : ce rocher, c'était le Christ* » (1 Co 10, 4).

Dieu est un père. « *Je les dirige vers des allées bien arrosées, par un chemin où ils ne trébucheront pas. Oui, je deviens un Père pour Israël, Ephraïm est mon fils aîné* » (Jr 31, 9). Jésus invoque Dieu en l'appelant son Père : « *Père, l'heure est venue, glorifie ton Fils...* » (Jn 17, 1). Il apprend à ses disciples à prier en disant : « *Quand vous priez, dites : Père* » (Lc 11, 2).

Dieu est comme une mère. Le vocabulaire employé parfois pour parler de l'amour de Dieu fait référence à des expressions plutôt liées à la mère : « *Tu as oublié le Dieu qui t'as mis au monde* » (Dt 32, 18) ou « *Comme une femme en travail, je gémiss, je suffoque et je suis oppressé tout à la fois* » (Is 42, 14). Il y a dans la tendresse de Dieu des éléments de maternité et de féminité.

À travers ce bref parcours biblique, on voit qu'il est possible d'employer d'autres métaphores, d'avoir recours à d'autres images pour découvrir le Dieu de Jésus-Christ. Une diversité d'images, de modèles et de références permet une approche plus fine de Celui que Jésus est venu révéler. Aucun terme à lui seul ne permettra jamais de mettre la main sur Dieu et de l'enfermer dans une définition, même celui de paternité. Une multiplicité d'images permet de découvrir toujours plus Celui que nous cherchons sans nous lasser.

Dieu est d'abord le Père de Jésus-Christ

Dans l'Évangile, la relation entre Jésus et Dieu est faite de confiance, d'intimité, de dialogue, de communion. « *Tout ce qui est à moi est à toi, comme tout ce qui est à toi est à moi* » (Jn 17, 10). « *Croyez-moi, je suis dans le Père et le Père est en moi* » (Jn 14, 11). « *Celui qui m'a vu a vu le Père* » (Jn 14, 9b).

Dans toutes ses paroles, dans tous ses actes, Jésus montre le Père. Il est pleinement à son image et à sa ressemblance. Et la façon qu'a le Christ de nommer cette intimité, cette communion est d'appeler Dieu « Mon Père ».

Le visage que Jésus dessine de son Père est le seul que nous puissions prétendre connaître. « *Personne n'a jamais vu le Père* »,

mais Jésus vient justement montrer son Père et révéler qu'il est aussi Notre Père. Cette relation d'intimité qu'il vit avec Dieu est proposée à tous ceux qui croient en lui. Le chemin est ouvert et tous ceux qui le veulent peuvent donner à Dieu le nom de Père. *« Dis-leur que je monte vers mon Père qui est votre Père »* (Jn 20, 17). C'est lui qui invite à le prier en lui disant *« Notre Père »* (Mt 6, 9-13).

Passer par le Christ pour nommer Dieu Père peut permettre à certains d'envisager cette relation d'intimité en regardant comment Jésus vit, prie, parle avec Dieu. C'est à la suite de Jésus-Christ qu'ils pourront envisager plus paisiblement d'entrer dans cette communion, sans faire référence à la paternité blessée qui est la leur.

A la suite de Jésus-Christ, adopter Dieu comme Père

Par le baptême, le croyant participe à la vie divine du Christ : *« Par le baptême en sa mort, nous avons donc été ensevelis avec lui, afin que, comme Christ est ressuscité des morts par la gloire du Père, nous menions nous aussi une vie nouvelle »* (Rm 6, 4-5).

Participer pleinement à cette vie divine du Christ, c'est être Fils avec lui, c'est entrer avec lui dans une relation filiale envers Dieu, et avec lui pouvoir dire dans l'Esprit : *« Abba, Père »*. *« Les hommes sont fils dans la mesure où ils participent à la relation unique de Jésus à son Père. Il y a paternité parce qu'il y a filiation. Il y a filiation parce qu'il y a, par le don de l'Esprit Saint, communion avec le Fils³. »*

Se laisser adopter par Dieu comme fils ou fille

« Béni soit Dieu, le Père de notre Seigneur Jésus-Christ : il nous a choisis en lui avant la fondation du monde pour que nous soyons saints et irréprochables sous son regard, dans l'amour. Il nous a prédestinés à être pour lui des fils adoptifs par Jésus-Christ » (Ep 1, 3a.4-5). Inlassablement, Dieu se propose comme Père. Il faut du temps pour comprendre cette invitation et encore du temps pour y répondre.

« La question n'est pas de savoir quelles expériences humaines de la paternité et de la filiation sont possibles qui permettraient de se représenter la paternité de Dieu telle que nous l'imaginons. Elle est plutôt de laisser cette révélation en Jésus-Christ de la paternité briser, par sa puissance et son originalité, tous les modèles à partir desquels nous voudrions nous représenter cette paternité. Il ne s'agit pas de savoir à partir de quoi nous pourrions nous construire une nouvelle représentation d'un Dieu Père, mais bien plutôt de laisser la révélation de Dieu en Jésus-Christ détruire l'image que nous nous forgions, à partir de nos idées et de nos désirs d'un Dieu Père⁴. »

Dieu n'est pas et ne sera jamais Père comme nous pensons (ou voulons) qu'il le soit. Il faut absolument sortir de nos projections, positives ou négatives, pour rencontrer Celui qui nous attend. Le chemin de cette découverte s'appelle Jésus-Christ : *« Je suis le Chemin, la Vérité et la Vie. Personne ne va au Père si ce n'est par moi »* (Jn 14, 6). Dieu le Père aime d'un amour inconditionnel. C'est-à-dire qu'il ne met aucune condition à son amour. Il nous aime de toute façon, quoi que nous fassions, quoi que nous pensions, quoi que nous disions.

Même si nous doutons de lui (comme les Hébreux devant la mer des Roseaux), il nous sauve ; même si nous lui sommes infidèles (comme le peuple dans le désert), il vient nous séduire à nouveau ; même si nous le renions (comme Pierre devant le palais du grand-prêtre), il vient nous donner son pardon d'un simple regard. Son amour est déjà donné, totalement, pleinement, en Jésus-Christ. Il multiplie les alliances avec nous parce que son amour n'a ni limites ni de mesure. Il ne peut s'arrêter d'aimer, c'est dans sa nature même. Il EST ainsi et c'est de ce débordement d'amour inconditionnel dont Jésus nous parle quand il nous dit que le Père nous aime comme lui aime le Père, ce trop plein d'amour qui s'écoule jusqu'à la kénose.

Le Père Varillon reprend ce terme d'amour inconditionnel à propos de Dieu : *« Dieu est cet Être qui prononce un "Je t'aime" inconditionnel. Seul il le peut : l'amour en notre monde ne peut durer et se maintenir sans un minimum de réciprocité⁵. »*

Si cet amour sans limites, sans condition, sans marchandage est offert, comment ne pas se laisser prendre par cette dynamique vivifiante ? Comment ne pas se laisser faire, ne pas se laisser aimer ?

Voilà bien ce qui est proposé : consentir à se laisser aimer ; consentir à la paternité de Dieu. Tout est déjà donné, reste à accueillir ce don et à y consentir.

Être enfant de Dieu n'est pas une action que l'homme et la femme seraient capables (ou non) de réaliser. Être enfant de Dieu, ou plutôt se reconnaître enfant de Dieu, est le fruit d'une démarche d'accueil de la Parole d'élection que Dieu le Père adresse à chacun. C'est-à-dire que ce n'est pas le résultat d'un travail, cela ne s'obtient pas à la force du poignet ; ce n'est ni le fruit d'une bonne conduite, ni une récompense de devenir enfant de Dieu. Cette identité est déjà donnée. « *Fils, vous l'êtes bien : Dieu a envoyé dans nos cœurs l'Esprit de son Fils qui crie : Abba, Père !* » (Ga 4, 6). Nous sommes pleinement fils adoptifs du Père. Une Parole d'élection est une Parole de Vie. Ce qui va changer, ce sera notre capacité à le reconnaître, à le vivre, à le confesser, à en rendre grâce... Notre façon de vivre avec nos frères dira notre façon d'être enfant de Dieu. C'est très concret ! C'est très relationnel ! C'est notre capacité à vivre la filiation divine qui rend notre vie plus ou moins féconde. Dieu Père ouvre un avenir, un a-venir. Il met l'homme en projet de Vie Nouvelle. L'adoption est proposée. À l'homme d'accueillir cette Vie Nouvelle de Fils que Dieu lui propose. Chacun est acteur de sa démarche d'adoption de Dieu comme Père, chaque vie de fils est unique. ■

NOTES

1 - « *Le Credo commence par Dieu le Père, parce que le Père est la Première Personne Divine de la Très Sainte Trinité...* », *Catéchisme de l'Église catholique* n° 198.

2 - L'ensemble de cette recherche a été mené en vue de la rédaction d'un mémoire de fin d'études à l'ISPC (Institut catholique de Paris) en juin 2003. Un court article est paru sur ce même sujet dans la revue *Tabga*, n°8, décembre 2005, p. 24-26.

3 - Claude GEFFRÉ, « Père comme nom propre de Dieu », *Concilium* n° 163, Paris, Beauchesne, 1981, p. 67.

4 - J.-M. POHIER, « Quel Père est Dieu ? Quel Dieu est Père ? » in « Être père aujourd'hui », *Cahiers d'éducateurs* n°6, Paris, Fleurus, 1967, p. 156.

5 - François VARILLON, *L'humilité de Dieu*, Paris, Centurion, 1974, p. 62.



Dieu, personne ne l'a jamais vu

« Que Dieu existe ou pas n'est pas notre question. Ce qui est sûr, en revanche, c'est qu'il y a du "Dieu" dans l'histoire humaine et dans l'actuel de notre société. Impossible de l'ôter de là, il y tient trop de place...

Notre "petite théologie à grande vitesse" n'aura qu'une fonction : désencombrer, défaire les préjugés de tous les genres, du même coup ouvrir l'espace de parole où "ce qu'il en est de Dieu" puisse être abordé librement. J'entends : de cette liberté de pensée qui n'est pas le droit de penser n'importe quoi, mais recherche inconditionnelle de la vérité. »

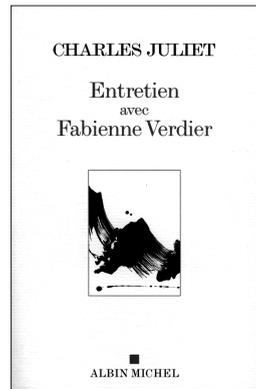
Maurice Bellet, *Dieu, personne ne l'a jamais vu*,
Albin Michel, 2008, 112 p.

Entretien avec Fabienne Verdier

« En affinant ses perceptions, en captant en elle les moindres frémissements, Fabienne Verdier est parvenue à avoir une connaissance aiguë de son activité intérieure. À la faveur de maintes métamorphoses, elle a éliminé des tensions, des raideurs, des inhibitions, leur a substitué de la souplesse, de la fluidité, donnant ainsi à la main du peintre la possibilité d'agir en toute liberté, d'obéir à la moindre sollicitation... »

Certains lecteurs feront inévitablement le lien entre la posture et les exigences de la création et celles de la vie mystique.

Charles Juliet, *Entretien avec Fabienne Verdier*,
Albin Michel, 2007, 80 p.



La foi comme vocation

Roland Lacroix

formateur dans le diocèse d'Annecy,
enseignant à l'ISPC (Institut catholique de Paris)

Depuis de nombreuses années, le catéchuménat d'adultes, dans l'Église catholique, est devenu une réalité incontournable. Difficile de décrire ces démarches nouvelles et inédites d'hommes et de femmes d'aujourd'hui, dont le « devenir chrétien » s'ancre dans la transformation d'une histoire personnelle. Véritables signes des temps dans des sociétés et à une époque où le christianisme n'est plus ce qu'il était, les catéchumènes témoignent de l'action toujours actuelle de Dieu et de son initiative toujours surprenante. Il serait nécessaire d'entendre chaque nouveau chrétien sur la manière dont la foi, d'abord comprise comme démarche volontaire et plutôt confidentielle, se vit progressivement, au fil du cheminement, comme réponse au don d'un Dieu qui s'autocommunique généreusement. L'itinéraire catéchuménal se révèle ainsi chemin d'initiation, d'une confiance initiale à la découverte de la foi comme vocation.

Tout commence par une confiance initiale

« Je ne fais confiance à personne... Je veux arriver à faire confiance... Je sais que si je peux arriver à faire confiance à Dieu, je pourrai faire confiance aux autres... » Ancrant ainsi sa demande de baptême dans son histoire personnelle, Viviane, jeune femme de vingt-cinq ans, fait écho, plus largement, à la crise actuelle de la

confiance. En effet, à qui se fier quand les scandales dans les domaines politique, financier, sportif et même humanitaire font si souvent la une des médias, quand, dans un monde globalisé, on ne voit plus quel avenir envisager ? Or, impossible de devenir homme ou femme sans confiance, sans vivre l'acte fondamental de confiance qui permet au sujet humain d'advenir à lui-même, à son identité, en réalisant son existence et en coexistant avec les autres. Comment même trouver la force de se lever le matin sans un minimum vital de confiance qui évite le repli sur soi et la peur de l'autre ? Cette crise de confiance affecte aujourd'hui tout acte de foi. La crise est profonde : en qui, en quoi croire aujourd'hui, alors même que la confiance en soi et les relations durables ne vont plus de soi ? Ainsi, notre société hyper-moderne fragilise jusqu'au croire constitutif de l'humain. Et comment accueillir Dieu sans capacité à donner sa confiance ?

C'est dans ce contexte que, comme beaucoup de nos contemporains, les catéchumènes s'interrogent sur le sens de ce qu'ils vivent et de ce qu'ils ressentent. C'est souvent au cœur d'un questionnement vital que naît leur expérience spirituelle. Là où surgit une question de vie surgit la question de la foi, dans son commencement. Ils éprouvent également une sorte de curiosité spirituelle, semblable à celle de Moïse lorsqu'il fait un détour pour observer de plus près le buisson ardent (Ex 3, 3). Les personnes qui demandent le baptême se laissent, le plus souvent, questionner à partir d'expériences vécues. Sans ce questionnement et sans quelques détours, il n'y aurait pas de cheminement possible. Ainsi, si l'expérience première de la foi est l'expérience d'une foi personnelle, confinée dans l'intériorité, elle pressent déjà plus large qu'elle, un engendrement en soi à « plus grand que soi », qu'on ne sait pas nommer mais qui est là, au plus profond. Une présence nouvelle : « Je ne me sens plus jamais seul »... , disent souvent les catéchumènes au début de leur démarche, déjà apaisés par la naissance en eux d'une confiance dont la source ne leur est cependant pas familière. Ils ne se disent pas chercheurs de Dieu. Ils cherchent en fait à mettre des mots sur ce qu'ils sentent naître en eux et des chrétiens avec lesquels ils puissent avancer en confiance sur leur chemin de foi.

Les catéchumènes sont ainsi les témoins du questionnement contemporain et de la pertinence de la proposition chrétienne. Ils

méritent donc toute notre attention. Ils n'ont d'ailleurs pas attendu de rencontrer des chrétiens pour commencer leur recherche. Voilà ce qu'entendent souvent les accueillants : « D'aussi longtemps que je me souviens, je parle à Dieu. » « Depuis le temps que suis en recherche, j'ai lu la Bible, aujourd'hui j'ai décidé de faire un pas de plus. » L'approche de la foi et de Dieu des commençants est aussi d'une grande richesse et d'une grande diversité : « Dieu est comme un fluide en moi » dit une catéchumène. « Moi, dit une autre, c'est Jésus qui m'attire. » Le chemin vers Dieu commence par une expérience spirituelle intuitive, attachée à l'histoire personnelle, à la psychologie, à la personnalité des individus. Les manières de dire sont diverses et témoignent de cette quête dont la demande explicite du baptême est, déjà, un aboutissement. Les catéchumènes n'ont donc pas à découvrir la foi à partir de rien, puisqu'ils font déjà, et parfois de manière forte, l'expérience de cette confiance initiale, déclic de leur cheminement.

D'un Dieu suggestif au Dieu inattendu

Écoutant ainsi les catéchumènes, nous ne pouvons que constater que Dieu est le premier acteur de leur itinéraire de foi. Si des personnes cheminent vers le baptême, ce n'est pas simplement parce qu'elles se posent des questions, ou parce qu'on leur propose la foi, mais parce que de l'intérieur même de leurs interrogations et de leur existence elles ont perçu l'écho de la Parole de vie que Dieu leur adresse. Il est d'ailleurs remarquable que les catéchumènes ne séparent jamais expérience de vie et expérience de foi. Ils ne ressentent pas ce genre de clivage en eux. Ils ne considèrent pas la foi comme un ajout à leur existence, un « en plus ». Pour eux, devenir chrétien, ce n'est jamais pour la forme. Leur désir d'authenticité bouscule même leurs accompagnateurs et les membres de la communauté. Leur foi rayonne et ils n'hésitent jamais à en rendre compte autour d'eux, ce qui leur cause parfois quelques difficultés, car les réactions de leur entourage ne sont pas toujours bienveillantes. Ils n'ont de cesse de vouloir faire partager l'apaisement et la joie éprouvés grâce à la foi qui les anime désormais, même balbutiante.

L'itinéraire catéchuménal que l'Église leur propose est pourtant loin d'être superflu. Il va offrir les lieux, les espaces, le temps, les rencontres, les rites liturgiques qui vont les accompagner dans la maturation nécessaire de leur foi intime et les faire « entrer dans » (sens premier du mot initiation) le mystère de la foi professée par les chrétiens. Mais il leur faut une sacrée dose de confiance pour se laisser faire et accepter d'une part d'être accompagnés par des personnes qu'ils ne connaissent pas, d'autre part de commencer un cheminement sans savoir ce qu'il sera exactement et ce qu'ils deviendront en étant initiés. Ce lâcher-prise dans la confiance, envers l'Église qu'ils ont sollicitée et qui va les guider, est déjà une manière de laisser venir à soi, d'accueillir un Dieu déjà autre que celui dont ils avaient pressenti intuitivement l'existence et la présence. Mais ce n'est que petit à petit qu'ils vont réaliser que Dieu est premier dans leur démarche, qu'il les a cherchés avant même qu'ils se mettent en route, leur demandant : « Où es-tu ? » (Gn 3, 9). Jusque-là, ils se considéraient en recherche, en quête pratiquement solitaire. « J'ai fait mes expériences... La foi, c'est entre Dieu et moi », disaient-ils. L'itinéraire catéchuménal va les conduire à éprouver – l'épreuve fait traditionnellement partie de toute initiation – un renversement : devenir des enfants (Mc 10, 15) répondant à ce que Dieu, leur Père, a déjà fait en eux et pour eux. Expérience nouvelle qui sollicite l'ouverture de leur cœur, de leur esprit, de leur intelligence, et qui passe par leur corps, d'où l'importance des étapes liturgiques de l'initiation chrétienne. Tout leur être doit être tendu vers cette transformation-conversion, dans l'accueil d'un Dieu qu'ils n'attendaient pas. Ceci commence dès la première étape, l'entrée en catéchuménat, lors de laquelle tout leur corps est signé, « en détail » pourrait-on dire – les yeux, la bouche, les oreilles, le cœur, les épaules... C'est tout entier qu'ils sont baptisés et c'est leur confiance totale qui est sollicitée dans le devenir chrétien. Ceci peut alors provoquer une crise, car il arrive que l'expérience spirituelle première, dont nous avons parlé, résiste à l'annonce chrétienne, qui fait « passer » (au sens propre du mot, par le baptême) par le mystère pascal, le procès, la mort et la résurrection de Jésus. Devenir chrétien demande ainsi de s'ouvrir dans la confiance au Dieu inattendu : Jésus-Christ, à la radicalité de son Évangile, à l'expérience de ses témoins, à la communauté rassemblée en son nom. Devenir chrétien passe par la découverte d'un Dieu

reconnaissable dans le Crucifié – car c’est bien dans cette figure-là que Jésus est reconnu Fils de Dieu (Lc 15, 39) –, condition nécessaire pour que l’itinéraire catéchuménal fasse passer au-delà de la croix, dans la lumière de la résurrection. Le baptême est alors le signe le plus fort de la réponse des catéchumènes dans la confiance. Le rite de l’eau, lorsqu’il est vécu par immersion de la tête, signifie l’abandon corporel du baptisé qui, après avoir dit un « oui » définitif dans la profession de foi, lâche prise dans la confiance et se risque à perdre souffle pour renaître à une vie nouvelle.

Par l’initiation chrétienne, l’Église propose aux catéchumènes de prendre du temps pour laisser cette conversion s’opérer en eux. C’est un temps habité par les rencontres avec les accompagnateurs, mais aussi par les étapes liturgiques de l’initiation chrétienne, éléments essentiels et premiers de l’itinéraire. La liturgie d’initiation ne parle en effet que de don, le catéchumène ne faisant que recevoir : le signe de croix (sur tout le corps, nous l’avons évoqué), la Parole, l’eau, le pain, le vin... Il n’est pas possible dans le cadre de cet article de décrire en détail l’itinéraire liturgique catéchuménal. Durant ce cheminement, les gestes et les paroles liturgiques permettent d’entrer mieux que toute explication dans le mystère pascal. De plus, la liturgie laisse la liberté à Dieu d’engendrer lui-même à sa vie, par le Christ, l’initiateur en personne. Lors des étapes liturgiques, il n’y a d’ailleurs plus ni accompagnateurs ni catéchumènes, mais des frères et des sœurs expérimentant ensemble le mystère pascal, le don inouï que Dieu fait à l’humanité. L’Église est elle-même alors initiée, éprouvée dans sa capacité de patience, de maîtrise et également de confiance en l’initiative de Dieu. Car comment savoir quand l’action initiatique du Christ va opérer ? Quelques mois après son baptême, Séverine s’exclame : « Ce jour-là, je suis éclos, aujourd’hui, je mûris ! » Frédérique, elle, se souvient précisément de la septième rencontre avec son accompagnatrice, alors qu’il était question des prophètes : « J’ai vécu un retournement, une conversion. Si j’avais l’amour de Dieu en moi, j’ai compris la foi. [...] J’ai compris que tout ce que j’avais vécu jusqu’alors au niveau spirituel avait un but : mon cheminement vers le Christ. » Les catéchumènes expérimentent la confiance en expérimentant un chemin d’initiation que ni eux, ni leurs accompagnateurs, simples aînés dans la foi, ni l’Église elle-même ne maîtrisent, tout en

le favorisant : « Sentir sur mon épaule la main de mon accompagnateur m'a aidée à me laisser faire », explique Martine parlant du geste de l'imposition des mains lors d'une étape de scrutin. Ce n'est pas à force d'arguments que l'on peut convaincre quelqu'un à se convertir. La conversion est un long processus qui met en jeu toute la tradition rituelle de l'Église.

Une confiance orientée vers la vocation

Le passage est donc délicat, dans l'initiation chrétienne des catéchumènes, entre la perception subjective de Dieu et la compréhension de la démarche croyante comme une réponse à l'initiative de Dieu. Mais un autre passage est à effectuer, difficile lui aussi, surtout dans les temps que nous vivons. Dans le *Rituel pour l'initiation chrétienne des adultes*, il prend la forme de la deuxième étape liturgique : l'appel décisif des catéchumènes, célébré le premier dimanche de carême. Le mot « appel » ne fait pas partie du vocabulaire initial des catéchumènes. Or, ce jour-là, un grand moment de l'année liturgique rencontre un grand moment de la structuration chrétienne des catéchumènes. Les catéchumènes sont appelés par leur prénom par l'évêque, et répondent par un « Me voici » qui n'est pas sans rappeler les « Me voici » bibliques. Ils se lèvent alors et vont signer le registre des appels décisifs. Ce rite signifie ainsi que si le catéchumène est toujours quelqu'un qui demande, c'est l'Église qui, au moment décisif, quarante jours avant Pâques, l'appelle, au nom du Christ, et lui demande sa décision. Devenir chrétien apparaît alors une véritable vocation, le lieu où se vérifie la parole de Jésus à ses disciples : « *Ce n'est pas vous qui m'avez choisi, c'est moi qui vous ai choisis et institués pour que vous alliez, et que vous portiez du fruit et que votre fruit demeure* » (Jn15, 16). Chacun répond à l'appel, chacun à sa manière décide, mais c'est Dieu d'abord qui décide d'être actif à l'égard de chacun. Ce jour-là les catéchumènes forment une communauté de désir qui rencontre la communauté appelante qu'est l'Église. Quarante jours plus tard, lors de la vigile pascale, alors que tous les textes lus racontent l'histoire du peuple de Dieu auquel celui ou celle qui s'appête à recevoir l'eau du baptême appartient désormais, la

litanie des saints, chantée pour introduire le rite du baptême, lui signifie qu'il n'est pas le premier, que des aînés dans la foi, à la vie imprégnée d'Évangile, l'ont précédé, faisant de leur vie une vocation, signifiant que c'est donc possible et pas hors de portée.

Le baptême inaugure une confiance plus radicale, celle de fils et de fille de Dieu. Il reste aux nouveaux chrétiens à poursuivre l'apprentissage de cette vocation inédite pour eux. C'est ce que signifie le fait que l'itinéraire catéchuménal ne se termine pas aux sacrements de l'initiation, mais qu'il se déploie à partir du lendemain de Pâques en mystagogie. Ce temps de relecture du cheminement est aussi un temps-sas d'entrée dans la communauté chrétienne. Il permet à cette dernière de poursuivre son rôle de communauté d'apprentissage auprès des néophytes, continuant à les conduire au mystère de la foi (sens premier du mot mystagogie) grâce aux médiations de la Parole de Dieu, de la liturgie et de la Tradition. L'eucharistie prend une place centrale. Seule des trois sacrements d'initiation qui soit réitérable, elle dit la poursuite nécessaire de la marche – on n'a jamais finir de devenir chrétien – et nourrit la vocation naissante des nouveaux chrétiens. Mais dans un contexte qui pousse plutôt à revendiquer l'autosuffisance – on peut se passer du Dieu de Jésus-Christ pour être homme ou femme – le croire s'en trouve subjectivé et désinstitutionnalisé ; on perçoit la difficulté de vivre cette vocation de fils ou fille de Dieu auprès de frères et de sœurs chrétiens que l'on n'a pas choisis, dans des communautés chrétiennes qui ne correspondent pas toujours à ce que l'on espérait, qui ne sont pas si fraternelles que l'on pensait. C'est un des plus importants défis de l'initiation chrétienne aujourd'hui.

Autant les nouveaux venus portent leur vocation baptismale dans le « monde » – ils sont témoins du ressuscité là où ils vivent, n'hésitant jamais à témoigner de leur foi –, autant il leur est difficile de la vivre en Église. Cela interroge les communautés chrétiennes plus promptes à être des communautés d'activités que des communautés d'apprentissage de la vie et de la confiance chrétiennes. C'est dommageable pour les néophytes non pas parce qu'ils ne deviennent pas membres actifs de l'association-Église, mais parce que la vocation chrétienne se vit dans une certaine tension : devenir chrétien, c'est à la fois se réaliser, devenir soi, et dans le même temps se

convertir, sortir de soi, se décentrer pour accueillir Dieu et les autres. L'équilibre est ainsi toujours précaire entre un mouvement d'accomplissement et de structuration de soi – dans la reconnaissance de l'initiative d'un Dieu Père dont l'Évangile nous révèle la force de vie qui vainc la mort elle-même, ce qui correspond à notre aspiration la plus fondamentale – et un mouvement nécessaire de dépassement de soi, de transformation, de conversion – dans une transformation radicale de nos manières de penser et d'agir pour faire de notre vie une vocation. Il s'agit de devenir adultes dans la foi et en même temps de devenir comme des petits enfants pour accueillir le Royaume de Dieu. Un soutien fraternel dans des communautés de foi à taille humaine est ainsi indispensable aux nouveaux chrétiens pour qu'ils tiennent dans la confiance. Alors que l'actualité que nous vivons interroge constamment notre position de sujets croyants, pensons à la fragilité des nouvelles plantes (sens étymologique du mot néophyte) que Dieu a plantées parmi nous.

Avec les catéchumènes, nous avons la chance de vivre le mouvement de la foi en ses commencements. La confiance en est sûrement le maître-mot. Mais aussi la grâce. Les catéchumènes savent lui ouvrir largement leur intelligence et leur cœur, sans préjugés ni présupposés, sans la tenir prisonnière de leurs représentations et de leurs appréhensions. En faisant spontanément confiance à une Parole et à un Esprit qui les ont interpellés au cœur même de leur existence, ils ont pu découvrir le Christ comme chemin de vérité, de lumière et de vie. Écoutons les. Ils ne cessent de nous dire ce que Dieu a fait pour eux. Ils nous disent l'initiative incessante de ce Père qui n'en finit jamais de solliciter notre confiance. ■

Qui cherchez-vous ?

Claude Dagens

évêque d'Angoulême,
membre de l'Académie française

Nous vous proposons ici le texte des interventions données par Monseigneur Claude Dagens, au cours d'une retraite pour les séminaristes de Bordeaux qu'il a animée, à l'abbaye de Notre-Dame de Maylis, au début du carême, du 11 au 13 mars 2006.

1^{er} jour

“**C**onvertissez-vous et croyez à l'Évangile !”

J'ai la joie d'être avec vous, sous le soleil ou sous la pluie, en tout cas sous le ciel des Landes, pour vivre avec vous quelques heures de récollection. Avec tout ce qu'exprime ce terme de récollection :

- Se recueillir devant Dieu, pas devant les hommes, mais devant le Père qui voit dans le secret. Se recueillir, c'est-à-dire laisser venir en nous et rassembler en nous tout ce que nous pourrions confier à Dieu, livrer à Dieu. Tout : le meilleur, le médiocre et le pire. On entre en retraite par cet acte radical de confiance en Dieu.
- Se recueillir pour entrer en dialogue avec Lui. En commençant par faire silence et par écouter : « *Qui es-tu Seigneur ? Et qu'attends-tu de moi ?* » Et prendre alors ses distances avec soi-même : il y a le travail ordinaire, il y a les relations ordi-

naires, les rencontres ordinaires, plus ou moins faciles ou difficiles. Il y a les événements qui nous marquent et qui laissent des traces en nous. Ici, durant ces heures de récollection, nous sommes libres pour une rencontre personnelle avec Lui. Personnelle, avec tout ce que cela suppose de liberté personnelle, et même de solitude. Et, en même temps, nous sommes solidaires dans cette démarche. La manière dont chacun va se rendre attentif à Dieu, à sa Parole, à ses appels, a des conséquences pour les autres, au-delà des apparences. Nous sommes embarqués dans la même aventure. Nous pouvons prier aussi, réellement, effectivement, les uns pour les autres.

La prière de l'Église qui ouvre ce temps de Carême donne toute sa profondeur à ce temps de conversion : « *Accorde-nous, Dieu tout puissant, tout au long de ce Carême, de progresser dans la connaissance de Jésus Christ et de nous ouvrir à sa lumière par une vie de plus en plus fidèle.* » Tout y est : l'acte essentiel de notre foi chrétienne qui va à la personne de Jésus Christ, à la connaissance du Christ, avec le cheminement de la foi, l'entrée progressive dans le mystère de Dieu révélé en Jésus Christ ; et le changement de vie, la conversion des mœurs, tout ce travail intérieur par lequel nous déblayons en nous le chemin vers le Christ, avec ce que cela implique de choix, de résistances, de combat spirituel.

Je voudrais qu'ensemble, nous entendions comme à neuf l'appel de Jésus qui ouvre l'Évangile. C'est la première prédication de Jésus, en Galilée. « *Convertissez-vous et croyez à l'Évangile.* » Quelque chose de nouveau commence dans le monde. Cet appel de Jésus ouvre à cette nouveauté. Nous avons besoin d'entendre cet appel comme pour la première fois. Comme les catéchumènes de nos diocèses, ces hommes et ces femmes à qui j'ai adressé samedi dernier à Angoulême l'appel décisif au baptême. Et auparavant, nous avons médité ensemble cet évangile de Marc. C'était étonnant de spontanéité. Ils s'étonnaient du baptême de Jésus, de son séjour au désert, de ses tentations. La nouveauté de la foi. L'ouverture à Dieu. La joie d'être vraiment appelé à une vie nouvelle, à l'intérieur de leur humanité, de leurs épreuves, souvent d'ordre familial. (Je pense à Samia, à Corinne). Avec ces deux éléments décisifs pour toute conversion :

- Pour eux, Dieu est vraiment Quelqu'un qui a un visage, Quelqu'un à qui ils peuvent se confier, Quelqu'un qui fait Alliance avec eux, qui s'engage avec eux.
- Grâce à Dieu, grâce à cette Alliance de Dieu, eux-mêmes deviennent quelqu'un. Ils parlent d'eux-mêmes à la première personne. Ils disent « je », et leur « je » fait appel à cette profondeur cachée de leur être, et de leur être en état de renaissance. Et l'Église leur apparaît alors comme un Corps vivant, une famille véritable où ils se sentent reconnus, et où ils vont vivre une véritable renaissance. (Cf. cette femme de trente ans en route vers le baptême : « C'est comme si la vieille femme qui est en moi mourait. »)

Nous pouvons demander cela pour nous-mêmes au début de ce Carême :

- la grâce d'être étonnés de cette liberté de Dieu quand il s'ouvre à nous, quand il nous appelle à nous ouvrir à Lui et à devenir nous-mêmes, en acceptant et en pratiquant cette ouverture ;
- la joie de croire que c'est Dieu, Lui le premier, qui nous trouve, qui nous aime, qu'il est la Vérité vivante et que l'on peut l'aimer comme une personne. (cf. la conversion de Charles de Foucauld) ;
- le désir d'aller au cœur du mystère de Dieu quand il s'ouvre à nous, comme Benoît XVI le redit fortement dans son encyclique : « *Dieu a tant aimé le monde qu'Il a donné son Fils, son unique, afin que tout être humain qui croit en lui ne périsse pas, ne se perde pas, mais qu'il ait la vie éternelle* » (Jn 3, 16).

La foi chrétienne est une affaire de vie et de mort, ou plutôt elle est victoire sur la mort, la mort vaincue par Dieu lui-même en Jésus Christ, quand il vient prendre sur lui tout ce qui nous détruit. La Pâque : fête centrale de la foi chrétienne et de la vie chrétienne. L'appel à renouveler ici même les promesses de notre baptême...



« Que cherchez-vous ? » (Jn 1, 38)

Ce qui nous est commun et qui nous réunit à Maylis, c'est que nous sommes des disciples de Jésus appelés à devenir apôtres de Jésus. Mais, tout en devenant apôtres, en exerçant le ministère apostolique, nous demeurons disciples et nous avons besoin de le demeurer. Nous ne cessons pas d'apprendre à être du Christ et à vivre du Christ.

Comme les apôtres qui sont d'abord devenus des hommes nouveaux à partir et à cause de leur première rencontre avec Jésus. C'est la première rencontre qui décide de tout, qui engage tout, qui porte tout en germe. Ou, plus exactement, le dialogue qui s'est accompli au cours de cette première rencontre se déploie à travers tous les événements et tous les changements de l'existence.

Nous progressons dans la connaissance de Jésus-Christ, non pas en revenant en arrière, par le souvenir, mais en laissant se déployer ce qu'il nous a été alors donné d'entendre, de voir et de comprendre. Nous demeurons des convertis. Nous ne cessons pas de nous convertir au Christ, tel qu'il nous a été donné de le découvrir dans sa nouveauté.

Comme les premiers apôtres : André et son compagnon, sans doute Jean, disciples de Jean-Baptiste qui deviennent disciples de Jésus. C'est ce déploiement de la conversion que je voudrais suivre à travers le récit de Jean (1, 35-39).

La foi de Jean-Baptiste, celui qui précède Jésus

La foi des apôtres est comme précédée et anticipée par la foi de Jean-Baptiste, le premier témoin de l'Agneau de Dieu, de Jésus.

Jean appartenait sans doute à un groupe baptiste, peut-être à la communauté des Ésséniens. Il a commencé à croire en Jésus et en sa mission parce qu'il a reçu des signes et qu'il les a accueillis. Deux signes intimement liés l'un à l'autre.

Le signe qui vient d'en haut : la colombe, le don de l'Esprit Saint et la Parole du Père désignant le Fils. Jean est l'homme qui voit ce qui

lui a été annoncé. Cet homme, Jésus, qui vient à lui, il vient de Dieu, il porte la marque du Dieu sauveur d'Israël. Il est son envoyé, son Fils.

L'autre signe, c'est celui qui est lié au baptême. Jésus est descendu dans l'eau. Il s'est plongé. Il s'est mis du côté des hommes pécheurs. Les Pères de l'Église développeront cette symbolique de la descente dans l'eau : plongée dans les profondeurs du Jourdain et remontée. Charles de Foucauld insistera sur ce mouvement d'abaissement du Fils. En Jésus, Dieu vient tout saisir et tout renouveler de notre humanité.

Parce qu'il a vu ces deux signes (le don de l'Esprit Saint et la plongée dans l'eau), Jean Baptiste peut témoigner de sa foi. Et sa parole appelle : « *Voici l'Agneau de Dieu qui enlève le péché du monde* » (Jn 1, 29). Parole prophétique, qui suscite chez d'autres l'acte même de foi dont elle procède. Grâce à Jean, la foi en Jésus peut naître chez d'autres. C'est l'expérience d'André et de son compagnon.

La naissance de la foi des apôtres

Ces deux hommes commencent à croire non pas sur la parole de Jésus, mais sur la parole de Jean, qui indique la direction de Jésus, qui regarde vers Lui, tout en restant tourné vers ses disciples.

Qui a éveillé en nous la foi ? Qui a été pour nous comme un relais de Dieu et de son appel ? Sur la parole et le témoignage de qui avons-nous commencé à devenir chrétiens ? Qui nous a mis sur le chemin de Jésus ? À nous d'exercer notre mémoire. Notre foi au Christ passe presque toujours par des relais humains. Et souvent, nous ne le comprenons que longtemps après. Le travail de la foi passe par la durée de la vie.

Chacun peut faire cet exercice de mémoire croyante. Dieu nous a parlé à nous aussi, à travers des hommes et des femmes qui ont été pour nous comme des prophètes. Je me souviens de la foi simple de mes parents et de leur vie droite conforme à leur foi. Je me souviens du prêtre qui m'avait convaincu de communier plus souvent quand j'étais enfant, et d'ouvrir l'évangile, et de prier... Je me souviens de cet autre prêtre qui a rendu pour moi l'Évangile parlant de la personne vivante de Jésus, après que lui-même ait personnellement

été renouvelé dans sa foi au Christ par l'épreuve de la captivité : pour parler de Dieu aux autres, il avait eu besoin de le découvrir comme une présence fraternelle. Qui sont nos Jean-Baptiste ?

Deux hommes qui deviennent disciples de Jésus

Avant tout, un regard vers Jésus et un mouvement vers Lui : ils le suivent silencieusement. Ils n'osent pas lui parler. Ils sont loin d'avoir tout compris de Lui. Ils ne le connaissent presque pas. Et pourtant, à cause de Jean Baptiste, leur cœur s'est éveillé. Le premier mouvement de la foi, comme l'« *inamoramento* », comme le premier mouvement de l'amitié ou de l'amour. C'est Lui, et il y a en lui comme un mystère, c'est-à-dire une réalité profonde, précieuse qui appelle... Et, au fond de soi, la question qui ne s'éteindra pas : « Qui est cet homme nommé Jésus ? Que porte-t-il en Lui ? Quel mystère ou quelle présence l'habite ? »

À partir de ce premier mouvement, de ce pressentiment, un dialogue s'engage. C'est Jésus qui a l'initiative. Comme souvent dans l'Évangile. Comme avec la femme de Samarie ou comme avec les disciples d'Emmaüs. « *Que cherchez-vous ?* » (Jn 1, 38). Non pas : « Qui êtes-vous ? D'où venez-vous ? » Jésus ne s'intéresse pas à leur identité ou à leur caractère, mais à leur désir, à leur attente profonde. Et ils se savent certainement accueillis et compris par Quelqu'un qui a discerné leur attente profonde.

Autrement dit, Jésus est intéressé par ce qu'ils portent en eux, par leur désir profond. Sa question libère ce désir profond. Comme pour la femme de Samarie : « *Donne-moi à boire.* » Seul un amour désintéressé peut ainsi toucher au cœur des hommes ou des femmes en état d'attente. La grâce de Dieu passe à travers l'humanité de Jésus.

Pédagogie du dialogue : gratuité et profondeur. Rien d'intéressé. Aucune manipulation. Seulement un appel qui s'adresse à l'intériorité, à la liberté, au cœur : « *Si tu savais le don de Dieu...* »

Ces deux hommes réagissent par une question qui doit leur paraître anodine ou convenue. « *Où demeures-tu ?* » (Jn 1, 38). « Tu ne viens pas de Jérusalem, tu n'appartiens pas à la communauté des

Esséniens ou à d'autres groupes baptistes. Alors, d'où viens-tu ? Où demeures-tu ? »

Cette question les dépasse. La demeure de Jésus, Jean l'évoque à d'autres moments, et Jésus lui-même la révèle. Sa demeure, c'est son Père. Ou bien c'est le cœur des hommes qui acceptent de l'accueillir en eux. « *Si quelqu'un m'aime, [...] nous viendrons à lui et nous ferons chez lui notre demeure* » (Jn 14, 23).

Mais tout le mouvement de la conversion est engagé par la réponse de Jésus : « *Venez et vous verrez* » (Jn 1, 39).

Un déplacement et un regard ou une découverte. Autrement dit, pour voir Dieu et ses signes, il faut se déplacer, consentir à se mettre en route, être en chemin, devenir « un adepte de la voie », reconnaître en Jésus le chemin vers le Père.

Et le chemin qui commence ce jour-là ne s'interrompra jamais. Nouvel exode, passage à travers les grandes eaux de la Passion et de la mort, et entrée dans la lumière du Père.

André et Jean ont dû se souvenir de ce premier appel, quand ils sont présents aux dernières heures de Jésus, et surtout quand ils seront témoins du dialogue de Jésus avec Thomas : Jésus chemin vers le Père... (Jn 14, 1-10).

Je retrouve ici les catéchumènes. Ils savent qu'ils ne sont pas arrivés. Ils acceptent de « *passer par Jésus* ». Ils en sont heureux. Ils nous rappellent cette réalité constitutive de notre vie chrétienne. En devenant chrétiens, nous acceptons de passer par le Christ. Et Lui n'en finit jamais de venir nous chercher : il nous saisit, il nous façonne. Et nous, nous n'en finissons jamais de nous laisser saisir et façonner et renouveler, et ce travail passe par nos choix, nos résistances, nos refus, nos épreuves, et aussi nos découvertes et nos libérations. Le pire serait de s'arrêter.

La pleine vérité de l'existence chrétienne, c'est le mystère pascal, c'est le Christ mort et ressuscité, vivant au-dedans de nous, au-dedans de ce qui nous blesse ou qui nous passionne. Mort et résurrection, englutissement et relèvement. Le mystère pascal en nous. Vivre la Pâque avec le Christ (cf. 2 Co 4, 5-6).



Progresser dans la connaissance de Jésus-Christ ressuscité

C'est la première responsabilité des apôtres. C'est le contenu central de la première prédication de l'apôtre Pierre à Jérusalem : « *Dieu l'a fait Seigneur et Christ, ce Jésus que vous, vous avez crucifié* » (Ac 2, 36). Le cœur de notre mission d'apôtres, c'est d'annoncer Jésus ressuscité et de témoigner de Lui, en paroles, et aussi en actes et en signes, et parfois en silence. Et, en même temps, de conduire à Lui le peuple des baptisés.

« *Souviens-toi de Jésus-Christ, ressuscité d'entre les morts !* » (2 Tm 2, 8), écrit Paul à son disciple Timothée. Et il sait lui-même de quoi il parle ainsi : il a été saisi par le Christ ressuscité et crucifié. Il vit de Lui, de Lui tel qu'il a appris à le connaître : vainqueur de la mort, vivant et venant à nous pour que nous vivions de sa Pâque.

Cela – c'est-à-dire ce travail par lequel nous apprenons à aller au cœur du mystère de la foi, à la personne de Jésus vivant, ressuscité, pour témoigner de Lui – cela est toujours nouveau. Cela exige une conversion permanente : comment faire cet apprentissage ? Comment connaître le Christ ressuscité pour vivre de Lui et pour conduire à Lui ? Comment nous ouvrir effectivement à cette révélation décisive, vitale du mystère pascal de Jésus Christ ?

L'Évangile répond à cette question par un récit dont la richesse est inépuisable. On l'appelle le récit « des pèlerins d'Emmaüs ». C'est une catéchèse de résurrection. C'est l'écho d'une expérience vive, saisissante qui nous est proposée.

Nous allons scruter et suivre ce récit, comme une initiation à la connaissance de Jésus Christ ressuscité. Comment vient-il à nous ? Comment se révèle-t-il comme le Ressuscité ? Comment va-t-il transformer ces deux hommes brisés par la mort en témoins de sa Résurrection, associés au ministère des apôtres ?

Il faut suivre les trois étapes de cette Révélation progressive :

- C'est le Christ ressuscité qui vient à eux, qui s'ouvre à eux, sans être reconnu. C'est l'étape du dialogue sur la route.
- La Révélation du Christ passe par la Parole de Dieu, par l'Écriture. Elle n'est pas inventée. Elle se comprend à l'intérieur de l'histoire du salut.
- Le signe du Christ ressuscité se manifeste à travers le geste du pain rompu. C'est la troisième étape. La lumière du Christ jaillit à travers son Corps. Et elle leur est communiquée. L'échange des paroles est inséparable du geste sacramentel.

C'est le Christ ressuscité qui vient à eux, qui s'ouvre à eux (Lc 24, 13-24)

« Il vient » : ce mot exprime souvent les apparitions du Ressuscité, notamment au Cénacle. Il vient. Il prend l'initiative de venir. La puissance de sa résurrection se manifeste à travers cette venue. C'est un acte de liberté souveraine. Rien ne l'empêche d'être là, même si on comprend plus tard.

Il vient, sans s'imposer, sans chercher à être reconnu. Le texte de Luc précise : « *Jésus lui-même s'étant approché faisait route, cheminait avec eux* » (Lc 24, 15). Le premier signe du Christ ressuscité, c'est sa proximité personnelle, fraternelle : il est là, il écoute et il marche avec eux.

Sans être reconnu : présence cachée, qu'ils reconnaissent et qu'ils comprendront plus tard. Et que comprennent-ils alors de Jésus ressuscité lui-même ?

Qu'il a tout accepté d'eux, et en particulier leur désarroi, leur tristesse, leur révolte, leur incompréhension. Jésus écoute ces deux hommes dire eux-mêmes leur souffrance, leur déception, leur formidable illusion sur Dieu et sur la victoire de Dieu. Ils espéraient, ils imaginaient un Messie triomphant : « *Nous espérons, nous, qu'il était Celui qui allait délivrer Israël.* » (Lc 24, 21). Délivrer politiquement, militairement, par la force.

Ce qu'ils comprennent alors, c'est la nouveauté bouleversante de l'engagement de Dieu manifesté à travers la Croix de Jésus. Et

nous n'en finissons jamais nous-mêmes d'accueillir cette nouveauté, de nous y convertir. Dieu ne s'impose jamais aux hommes. Il consent à être refusé, rejeté, méconnu. Mais notre refus, notre rejet ne font pas obstacle à sa Révélation.

C'est cela la puissance de la résurrection du Christ : il vient tout assumer de notre humanité. Et quand il vient à nous, Ressuscité, c'est encore et toujours de l'intérieur de notre humanité blessée.

La pédagogie de Jésus pour les disciples d'Emmaüs devrait faire partie de tout acte d'évangélisation. Comme disciples de Jésus et comme apôtres du Christ ressuscité, nous sommes appelés à pratiquer les mêmes attitudes, à évangéliser comme Lui :

- Etre là, simplement, d'une proximité fraternelle, patiente, écoutante et aimante.
- Accepter, comme Jésus de la part de ces deux hommes, des paroles de révolte ou de désespoir.
- Apprendre ainsi à vivre la Pâque avec Jésus, c'est-à-dire à prendre sur nous, à accueillir en nous tous ces cris et toutes ces attentes qui habitent notre humanité. À les prendre sur nous avec la puissance de sa résurrection et la communion à ses souffrances. Eux ne le méconnaissent pas encore. Mais Lui reconnaît en eux cette formidable reconnaissance de Dieu et cette puissance de refus qu'il a affrontées : « *Père, pardonneur ! Ils ne savent pas ce qu'ils font !* » (Lc 23, 34). Ils ne savent pas ce qu'ils disent ! Ils ont encore à progresser dans la connaissance du mystère pascal et à s'ouvrir à sa lumière qui passe par la Croix.

La vérité et la lumière de Dieu passent par la Croix du Christ (Lc 24, 25-27)

Et pas seulement par une illumination subite qui ne laisserait aucune trace. Mais par une initiation qui fait appel à la Parole de Dieu, à l'histoire du Salut. C'est cela qui, par la suite, garantira la vérité de leur expérience. Ils n'ont pas succombé à une illusion passagère. Parce que Jésus n'a pas cherché à les éblouir. Il leur a ouvert,

expliqué, déployé la Parole de Dieu, l'Écriture. Il a rendu l'Écriture parlante de la Vérité de Dieu.

Nous avons là la clé de la vérité chrétienne. C'est une vérité qui passe par l'histoire, et cette histoire de Dieu se déploie à travers l'Écriture sainte. Mais il faut que l'Écriture devienne parlante de Dieu, révélatrice de la Vérité de Dieu.

Pour ces deux hommes, le scandale, c'est la Croix, comprise comme un échec absolu. Et Jésus ne cherche pas à les démentir. Il va faire un long détour, « à partir de Moïse et des prophètes » (Lc 24, 27). Il n'a pas recours à une affirmation péremptoire : « C'est ainsi ! Acceptez le scandale ! » Mais il leur pose une question : « *Ne fallait-il pas que le Christ souffrît tout cela pour entrer dans sa gloire !* » (Lc 24, 26).

Dieu se révèle de façon radicalement nouvelle à travers l'histoire du salut et la Croix de Jésus. Dieu ne s'impose jamais. Dieu n'est pas à notre image. Le Père de Jésus n'est pas comparable aux dieux que s'inventent les hommes. Les hommes s'inventent un Dieu qui est la projection de leurs désirs. Dans l'Écriture et à travers la Croix, Dieu révèle son identité, son cœur : « *Dieu a tant aimé le monde qu'il a donné son Fils, son unique...* » (Jn 3, 16).

C'est un renversement radical. Nos illusions sur Dieu sont alors révélées, dénoncées ou comme dissoutes, ou plutôt elles deviennent inconsistantes, mensongères. Benoît XVI, dans sa première homélie d'évêque de Rome, a insisté sur ces illusions qui nous habitent et sur la vérité de Dieu révélée dans le Christ : « *Combien de fois désirions-nous que Dieu se montre plus fort, qu'il frappe durement, qu'il terrasse le mal... Mais le monde est sauvé par le Crucifié, et non par ceux qui l'ont crucifié* » (homélie du 24 avril 2005).

Évangéliser, c'est aussi ouvrir la Parole de Dieu pour qu'elle vienne contester nos idées trop humaines de Dieu et nous initier à sa vérité vivante, chrétienne, qui « *rayonne sur le visage du Christ* » (cf. 2 Co 4, 5-13).

Nous ne pouvons donner cette explication à d'autres qu'en entrant nous-mêmes dans le mystère du Christ. « *Celui qui a ressuscité Jésus d'entre les morts* » vient aussi agir en nous. Nous vivons de Lui. Nous vivons la Pâque avec le Christ.

Les deux disciples sont appelés à vivre et à témoigner du Christ ressuscité (Lc 24, 28-32)

C'est l'étape de la halte à Emmaüs, qui pourrait être comme l'achèvement de cette rencontre et de ce dialogue, et qui va devenir un point de départ, non plus à travers un échange de paroles, mais à travers le langage des signes.

Les deux pèlerins désirent s'arrêter et, sans le dire, ils voudraient garder Jésus pour eux, peut-être le questionner en face à face : « Mais, enfin, qui es-tu ? Quel est ton secret ? D'où vient cette lumière qui est en toi ? » Mais Jésus va simplement laisser parler le langage des signes, ou plutôt le signe, le grand signe du pain rompu et donné, le signe eucharistique.

Écho de la première pratique de l'Eucharistie par la première génération chrétienne. Pas seulement la liturgie juive du repas pascal, mais une liturgie nouvelle, avec la proclamation et l'écoute de la Parole du Salut (Moïse et les prophètes) et l'accomplissement du signe qui parle de Jésus dans l'acte même de sa Pâque : Jésus offert, Jésus livré, Jésus pain de vie, Jésus nourriture pour la route...

« *Alors leurs yeux s'ouvrirent et ils le reconnurent* » (Lc 24, 31) : le signe ne parle pas seulement de ce qu'il signifie. Il éclaire toute la route. Il fait comprendre les événements passés : la mort de Jésus sur la Croix et leur propre cheminement. Le Ressuscité est reconnu. Les deux hommes s'ouvrent au plein sens de sa Pâque. Ils deviennent témoins.

Et ils ne peuvent plus garder pour eux-mêmes ce qu'ils ont reçu et compris à travers cette rencontre, ce dialogue et ce signe. Ils vont à Jérusalem. Et leur expérience va être authentifiée par les apôtres : « *C'est vrai ! Le Seigneur est ressuscité et il est apparu à Simon !* » (Lc 24, 34). Dès les débuts, ce sont les apôtres qui garantissent la vérité de la foi et de l'expérience chrétiennes.

L'évangélisation passe par les signes, spécialement par les signes sacramentels, et tout particulièrement par l'Eucharistie, à charge pour nous d'y conduire comme à une source et comme à une halte sur la route, inséparable de ce qui précède, le dialogue de la foi, et de ce qui suit, la mission de témoignage du Christ dans le monde avec l'Église des apôtres.

Source de vie, pour des jeunes qui la cherchent... ■

CONTRIBUTIONS

Samaritains de l'espérance pour une Europe humaine et chrétienne

Mgr Jean-Louis Bruguès
secrétaire de la Congrégation pour l'éducation catholique

Il me revient de prononcer la première conférence formelle de ce Congrès européen des Vocations. Je confierai d'abord que je trouve magnifique le titre retenu : *Samaritains de l'Espérance pour une Europe humaine et chrétienne...* Magnifique et impressionnant ! Mon embarras tient à plusieurs raisons dont deux l'emportent sur les autres. D'abord, savons-nous vraiment ce qu'est l'Europe et vers où elle se dirige ? La question des sources chrétiennes, agitée au cours de ces dernières années, est fort significative, car elle conduit tout droit à la question de l'identité, qui est à l'évidence une question centrale, mais que l'on feint d'ignorer. Ou bien l'Europe est, en effet, un grand marché ayant vocation à s'ouvrir le plus largement possible à des pays qui n'appartiennent pas au continent géographique : demain, la Turquie, après-demain, les pays du Maghreb. C'est la conception dite anglo-saxonne, car soutenue par la Grande-Bretagne et les États-Unis. Ou bien l'Europe est un concert de nations qu'unissent la géographie, bien sûr, mais tout autant une histoire et une civilisation communes, dans lesquelles le christianisme a joué un rôle de premier plan. Récuser les origines chrétiennes revient, en fait, à adopter la première vision : un simple marché. Ne nous étonnons pas si les peuples et les jeunes générations surtout ne manifestent guère d'enthousiasme pour soutenir un projet politique si court.

Le titre retenu pour ce congrès international contient un second mot également impressionnant : espérance. La dernière encyclique de notre pape Benoît XVI, *Spe salvi*, explique avec le sens pédagogique que nous lui connaissons, que l'espérance est devenue le point aveugle des sociétés sécularisées. À partir du moment où la perspective d'un au-delà de l'exis-

tence physique se trouve exclue, même au titre d'une simple hypothèse, des choix collectifs aussi bien que des choix personnels, la mort devient le scandale par excellence dont il convient de repousser l'échéance au-delà même du raisonnable : nous le voyons bien avec les débats relatifs à l'euthanasie. Dès lors, la tâche du croyant au Christ ressuscité, et donc vainqueur de la mort, se trouve aisément tracée : il est une vie supérieure qui donne à toute vie humaine sens et saveur, une vie qui nous introduit à l'éternité même de Dieu et appelée précisément vie éternelle. Voilà ce que nous sommes en réalité : des pèlerins d'éternité.

Les plus belles pages de l'encyclique sont celles précisément qui parlent de la vie éternelle (n° 10 et s.). « *Le moment est venu, écrit le Saint-Père, de nous demander explicitement si la foi chrétienne est bien pour nous une espérance qui transforme notre vie et la soutient.* » Est-ce seulement une « information » que nous avons reçue, parmi tant d'autres, et que nous avons laissée dans un coin de notre mémoire, submergée par des informations plus récentes ; ou bien, est-elle « performative », c'est-à-dire capable de changer notre existence et la face du monde ?

Il n'existe pas de tâche plus urgente aujourd'hui pour notre Église que celle de redonner le goût de l'éternité. Cette conviction m'avait guidé tout au long des trois carêmes que je prêchais à Notre-Dame de Paris, de 1995 à 1998. Existe-t-il en l'homme quelque chose qui « passe infiniment l'homme », comme le soutenait Pascal, ou bien est-il à lui-même sa propre mesure, ainsi que l'affirmait déjà Protagoras ? N'est-il pas vrai que les croyants de tous les temps qui se sont pressés dans les temples de Delphes, de Louxor, d'Ayodhya, de Teotihuacan et les cathédrales chrétiennes, mais aussi les incroyants devenus si nombreux aujourd'hui, frappent tous, d'une manière ou d'une autre, à la porte de la divinité, quel que soit le nom donné à cette dernière, et répètent : « *Je veux voir Dieu ?* »

Si cette tâche de redécouverte de l'éternité est bien celle de l'Église entière, elle doit se retrouver au premier rang des préoccupations des prêtres et des religieux, de leur pastorale, de leur formation, de leur enseignement et de leur vie spirituelle. S'ils ne sont pas eux-mêmes ces pèlerins d'éternité que nous venons de nommer, comment pourraient-ils conduire les fidèles à eux confiés sur les chemins de l'espérance ? *Samaritains de l'Espérance* : le titre de notre congrès se trouve ainsi pleinement justifié. On comprend alors que la question des vocations sacerdotales n'est pas seulement cruciale pour notre Église, son gouvernement, son enseignement et sa vie sacramentelle, mais aussi bien pour l'Europe, dont l'espérance est malade et qui doit apprendre à croire en son propre avenir.

La question des vocations a fait l'objet de si nombreuses études, analyses et interprétations au cours de ces dernières décennies que celui qui, comme moi en ce moment, se trouve dans l'obligation d'en traiter, éprouve immédiatement un sentiment de lassitude. Que dire de vraiment neuf ? Comme l'observait déjà un écrivain français du XVII^e siècle : « *Nous arrivons trop tard, tout a déjà été dit.* »

Je ne m'appuierai donc pas sur ces travaux, même s'ils ne me sont pas tout à fait inconnus, bien sûr, mais plutôt sur ma propre expérience. Cette expérience comporte quatre volets : comme supérieur de couvents, puis d'une province dominicaine, j'ai reçu pendant des années les candidats au noviciat ; comme enseignant de théologie, j'ai été en contact pendant plus de vingt ans avec des séminaristes français et étrangers ; comme évêque d'Angers, j'ai exercé en premier la responsabilité de la politique des vocations sacerdotales dans mon diocèse ; enfin, secrétaire de la Congrégation romaine pour l'Éducation catholique (également en charge des séminaires et de la POUS), j'ai commencé à mieux prendre conscience de la diversité des situations de par le monde.

Permettez-moi d'apporter en ce moment une double précision. On a coutume de mettre sur le même pied les vocations sacerdotales et les vocations religieuses. On les englobe volontiers dans la même « politique des vocations » ; on répète à l'envi que l'Église et les évêques en particulier doivent renouveler sans cesse les appels à devenir prêtre ou religieux. En réalité, ces vocations sont de nature très différente ; il convient, par conséquent, de les distinguer avec soin. La vocation sacerdotale relève de la décision de l'Église qui a reçu le pouvoir d'authentifier, en fonction de ses besoins, les appels du Christ adressés à des hommes, généralement jeunes, à devenir « comme lui ». Elle trouve son origine dans le service du peuple de Dieu. Un évêque est donc à même de déclarer sur la place publique : « J'embauche ! », quand le besoin se fait sentir. Le peuple de Dieu qui m'a été confié a besoin de pasteurs ; je m'adresse à toi, parce que j'estime que tu as la capacité d'exercer ce ministère et je te demande : « Veux-tu devenir un ouvrier de la vigne du Seigneur ? » Si l'appel lancé était entendu par un très grand nombre et si le séminaire de ce même évêque venait à se remplir au point de devenir trop plein (un rêve !), celui-ci pourrait déclarer tout aussi publiquement : « Je ne prends plus personne. Les besoins de mon Église particulière sont couverts. Présentez-vous à d'autres évêques... » Redisons donc que la vocation sacerdotale relève du service de l'Église.

La vocation religieuse répond, elle, à une inspiration de l'Esprit. Elle est de nature charismatique. Celui qui entre dans une maison religieuse

choisit d'abord un style de vie, à la manière des Apôtres et des premières communautés chrétiennes. Que cette existence comporte un service du peuple de Dieu, ne serait-ce que dans la prière d'intercession, est évident : mais ce service n'est pas premier. Ainsi s'expliquerait sans doute la très grave crise des vocations, en bien des endroits mortelle, affectant des familles religieuses organisées à partir d'une activité singulière. En d'autres termes, dans la vie religieuse, le mode d'être transcende, et de loin, le mode du faire. Le supérieur n'appelle pas ; il se contente, si je puis dire, de vérifier l'authenticité de la motion de l'Esprit chez le candidat qui frappe à la porte du couvent ou du monastère. Si le noviciat devient trop plein et les maisons surchargées, il n'a pas le droit de dire, à l'inverse de l'évêque : « Je ne peux plus vous prendre ! » Il se devra d'agrandir les bâtiments ou d'en construire de nouveaux. C'est exactement la situation dans laquelle je me suis trouvé comme prier du couvent des dominicains de Bordeaux : l'afflux des vocations a fait que j'ai dû diviser les cellules par la moitié ; quand, j'ai voulu les diviser encore une fois, les frères m'ont assuré que ce n'était plus possible de vivre dans de telles conditions. Je me suis mis donc en recherche de nouveaux bâtiments...

La seconde observation ne surprendra personne. Les Églises occidentales, en Europe notamment, sont comme obnubilées par la baisse effectivement dramatique des vocations et le manque de prêtres. Il est bon de rappeler que les situations diffèrent grandement d'un continent à l'autre. C'est ainsi que plusieurs diocèses de la Corée du Sud ou de l'Afrique ont restreint les entrées dans les séminaires devant l'afflux massif des demandes. Les évêques européens reçoivent constamment des lettres émanant de candidats africains qui ne peuvent être acceptés chez eux. Les évêques de l'Amérique centrale venus récemment effectuer leurs visites *ad limina* à Rome au cours des dernières semaines, présentaient des chiffres très encourageants : le nombre des ordinations avaient été multiplié par deux ou par trois depuis une vingtaine d'années. Au Mexique et en Colombie, de nombreux séminaires affichent complet.

Dans les Églises occidentales, en revanche, la baisse des entrées au séminaire est presque partout forte, voire très forte. Des séminaires ferment, par manque de candidats ; des paroisses sont regroupées par manque de prêtres ; des diocèses voient leur avenir compromis par l'ameusement du troupeau. L'air du temps chez nous est au rétrécissement et à la gestion économe des forces qui se réduisent dangereusement. S'il n'y a pas d'Église sans prêtre, ainsi que je l'ai proclamé dès mon arrivée dans le diocèse d'Angers, qu'en sera-t-il demain ? Ce contexte de rétraction

généralisée ne favorise pas évidemment l'éclosion des vocations sacerdotales. Qui aimerait monter sur un navire que d'aucuns disent en perdition, ou du moins en route vers la mise en cale ?

Il n'existe pas de recette magique : on la connaîtrait déjà. En revanche, il vaut la peine de risquer quelques interprétations. Pour rendre compte de ce phénomène complexe, il convient évidemment de se référer à des facteurs multiples. C'est ainsi qu'on a évoqué avec raison l'assèchement du bassin traditionnel des vocations : la raréfaction des familles nombreuses et de tradition chrétienne vivant dans le monde rural. De fait, plus de la moitié des entrées au séminaire ou dans la vie religieuse, en France du moins, viennent de familles désunies, des milieux urbains et souvent universitaires. Le cardinal Lustiger avait avancé une hypothèse intéressante, mais qui mériterait d'être vérifiée techniquement : il assurait que le nombre des prêtres restait toujours en étroite corrélation avec celui des fidèles pratiquants. La baisse des vocations illustrerait alors la baisse de la pratique et plus encore l'affaiblissement de la foi. Je vous invite toutefois à regarder au-delà des explications de nature exclusivement sociologique.

Quant à moi, je reste persuadé que l'explication majeure de ce changement est à rechercher du côté de la sécularisation des sociétés européennes. Le mot est maintenant largement répandu, mais est-il compris de manière identique partout ? La sécularisation désigne d'abord un processus historique qui, né en France au milieu du XVIII^e siècle, a gagné progressivement les autres sociétés du continent, et d'ailleurs. Ce processus a franchi trois étapes : le procès intenté à un Dieu qui « *avait eu tout le pouvoir et s'en était mal servi, en trompant les hommes* » (vous reconnaissez là un argumentaire fréquent chez les philosophes du XVIII^e siècle) ; puis le rejet, ou la mort de Dieu, bien illustré par Nietzsche ; enfin l'avènement d'un homme-démiurge, au XX^e siècle, à qui les progrès extraordinaires de la science et plus encore de la technique ont permis de prendre la place d'un Dieu désormais absent.

La sécularisation désigne aussi un état d'esprit appelé sécularisme. Il consiste à rejeter toute référence au-delà du siècle (d'où son appellation) et récuser tout fondement religieux ou métaphysique pour les normes dont la société a besoin. Cette société les tire désormais d'un « échange des paroles » à l'intérieur de la procédure démocratique. Je laisse de côté le problème fort intéressant du rôle joué par le christianisme dans cette « *sortie de la religion* » (Marcel Gauchet), et par suite la grande difficulté, pour ne pas dire l'impossibilité éprouvées par d'autres religions, comme l'Islam, pour s'adapter à elle. La sécularisation est une invention chrétienne.

Il reste fort probable, sinon certain, que la sécularisation caractérisera encore longtemps nos sociétés et que le soi-disant « retour du religieux » relève davantage du mythe ou du fantasme que de la prévision historique. La question se pose donc de manière inévitable : comment se situer par rapport à la sécularisation ?

La thèse que je voudrais soutenir ici est qu'il existe dans l'Église européenne¹ une ligne de partage, variable certes d'un pays à l'autre, entre ce que j'appellerai un « courant de composition » et un « courant de résistance ». Le premier fait observer qu'il existe des valeurs à forte densité chrétienne dans la sécularisation, telles que l'égalité, la liberté, la solidarité, la responsabilité, et qu'il doit donc être possible de composer avec elle et de trouver des domaines de coopération. Le second courant invite au contraire à prendre ses distances avec elle. Il estime que les différences ou les oppositions, surtout dans le domaine éthique, seront de plus en plus marquées. Il propose donc un « modèle alternatif » au modèle dominant, et accepte de jouer le rôle d'une minorité contestatrice. Le premier courant a été prédominant dans l'après-concile ; il a fourni la matrice idéologique des interprétations qui se sont imposées à la fin des années 60 et durant la décennie suivante. Les choses se sont inversées à partir des années 80, notamment – mais non pas exclusivement – sous l'influence du pape Jean-Paul II. Ainsi s'expliqueraient les tensions du moment dans plusieurs Églises de notre continent.

Il ne me serait pas difficile d'illustrer la juxtaposition que je viens de décrire par de nombreux exemples. Les universités catholiques se répartissent aujourd'hui selon cette ligne de partage : certaines jouant la carte de l'adaptation et de la coopération avec la société sécularisée, quitte à prendre une distance critique vis-à-vis de tel ou tel aspect de la doctrine ou de la morale catholiques ; d'autres, d'inspiration plus récente, mettent l'accent sur la confession de la foi et la participation active à l'évangélisation. Il en va de même avec les écoles catholiques.

Il en va encore de même, pour retrouver notre sujet, avec la physiologie de ceux qui frappent à la porte de nos séminaires ou de nos maisons religieuses. Les candidats de la première tendance se sont faits de plus en plus rares, au grand regret des prêtres des générations plus anciennes, mais ils n'ont pas complètement disparu. Les candidats de la seconde tendance sont devenus aujourd'hui plus nombreux que les premiers, mais ils hésitent à franchir le seuil de plusieurs séminaires ou maisons religieuses car ils n'y trouvent guère ce qu'ils recherchent. Pendant un temps, ils ont préféré regarder du côté des communautés nouvelles ou de certains ordres anciens. Les dominicains, les carmes, certains franciscains et bénédictins ont bénéficié de cette réorientation,

mais celle-ci ne manque pas de poser des problèmes : on n'entre pas dans la vie religieuse par dépit, ou parce que la formation qui y est proposée est jugée de meilleure qualité !

Des analyses précédentes et de mes expériences personnelles, je tire quelques convictions que je vous confie en guise de conclusions de cette première conférence, mais surtout d'ouverture de notre congrès.

- On n'entrera plus dans des séminaires ou des maisons religieuses où l'on respire d'abord un air de critique de l'institution². Ceux qui se présentent ont connu le plus souvent une forme de conversion personnelle. L'amour du Christ est indissociable chez eux de l'amour de son Église. Ils veulent sentir dans nos maisons ce même amour de l'Église, ce « *sentire cum Ecclesia* » qui est l'une des conditions premières de la formation du futur prêtre. Certes, cette formation implique l'acquisition de réel sens critique, dans le sens scientifique du terme, mais celui-ci ne saurait s'exercer vis-à-vis des figures que les candidats perçoivent comme constituantes, telles que celles du pape et de certains saints. En d'autres termes, ou bien nos séminaires s'ouvrent à la « génération Jean-Paul II », avec les adaptations et révisions que cela suppose, ou bien ils ne recevront plus grand monde.
- La culture chrétienne s'est effondrée dans notre vieux continent. Elle s'est effondrée dans la conscience collective de nos sociétés, mais elle s'est effondrée aussi dans la connaissance des baptisés. Les jeunes savent qu'ils ne savent pas. Cette mise à zéro leur permet de ne pas partager des préjugés négatifs qui étaient souvent la marque de leurs aînés. Ils veulent apprendre l'Église comme on parcourt un album de famille. Certes, cette histoire comporte des pages sombres que nous n'avons pas le droit d'estomper de notre mémoire, mais nos jeunes attendent d'abord qu'on leur en conte les pages heureuses. Ils ne ressentent plus les tendances à l'auto flagellation d'antan et veulent être fiers de leur famille. Ils iront là où on leur enseignera la fierté d'être chrétien.
- Je viens de parler de famille. Les plus jeunes sont sensibles à la nécessité de vivre les relations internes au presbyterium comme de vraies relations fraternelles, où l'on éprouve du plaisir à se retrouver sans crainte d'un jugement plus ou moins idéologique (cette manie de se coller des étiquettes sur le front !), où l'on partage la prière, les préoccupations du ministère, mais encore la passion d'annoncer l'Évangile. Fraternité avec les prêtres, paternité avec les évêques. Que de fois ai-je entendu les séminaristes et les jeunes

prêtres se plaindre de la distance ou de manque d'intérêt (réels ou supposés) de la part de leur évêque ! Comme dans une famille où les parents se doivent à tous, mais en priorité aux membres plus jeunes, les évêques considéreront les plus jeunes comme premiers dans leur ministère de paternité. Dans une famille, ce sont toujours les parents qui s'adaptent aux enfants, et non pas l'inverse.

- La sécularisation, le croisement des cultures et des religions rendent les candidats éventuels particulièrement sensibles aux signes et aux marques soulignant l'identité. Cet attachement s'exprime de multiples manières. L'une des plus discutées est leur volonté d'observer ce que demande l'Église dans la célébration liturgique, ou dans le vêtement habituel. Que l'on ne dise pas que ces questions sont secondes. Tout ce qui touche au symbole est au contraire d'importance. Plus largement encore, ces jeunes ont besoin de clarté. Ils attendent que l'on leur annonce bien la couleur. Les familles religieuses qui reçoivent des jeunes sont celles qui ont clairement redéfini leur propos. Cette réforme – car c'en est une – est plus aisée dans la vie religieuse. L'identité du prêtre, elle, se trouve plus souvent brouillée : la perte de prestige social, la surcharge de travail, la redéfinition des responsabilités entre clercs et laïcs rendent plus malaisée que dans le passé la réponse à la question : « Pourquoi devenir prêtre ? »
- D'une certaine manière, la véritable « politique des vocations » est celle qui n'existerait pas en tant que telle. La meilleure « politique » reste celle du témoignage. Que les prêtres soient heureux d'exercer leur ministère et que cela se voit devrait suffire à assurer le relais nécessaire de l'appel du Christ. La litanie des saints qui se termine par les invocations : « Donnez-nous de nombreux et saints prêtres ! » dit très juste. Le nombre dépend de la qualité. Dans le fond, il n'y a de politique des vocations que dans la sainteté des ministres. ■

NOTES

1 - Les analyses et réflexions qui suivent concernent surtout les Églises européennes occidentales. La situation des Églises de l'Est diffère en ce qu'elles se trouvent pour la plupart dans une étape de « récupération ». Toutefois, les effets de la sécula-

risation commencent se faire sentir aussi en Pologne, en Croatie et en Slovaquie.

2 - J'ai analysé la situation de la vie religieuse française dans un article « Au tournant d'un millénaire, la vie religieuse », *Cahiers Saint-Dominique*, n°268, juin 2002.

Ambition éducative et processus de sanctification

Thierry Le Goaziou

directeur d'établissement,
doctorant en théologie

Au sein du secteur social, la notion de relation, d'interaction éducative est essentielle. Elle constitue une figure centrale et fondamentale. Centrale parce qu'elle est au cœur de l'intervention éducative. Fondamentale parce que sans elle, les institutions sociales n'auraient aucune utilité publique. D'une façon générale, une relation génère un lien. Elle est expérience de l'altérité. Elle permet à un attachement de se construire. C'est une expérience d'accompagnement qui permet à l'autre de grandir.

Cette « rencontre de l'autre » s'avère déterminante pour le jeune professionnel. Cet article se propose de monter l'importance de cette période dans l'élaboration des convictions et des valeurs pour des travailleurs sociaux entre dix-huit et trente ans. Après avoir situé le contexte et dressé le profil des éducateurs, il s'agira de s'interroger lucidement sur la pertinence du choix du « travail sur autrui » et de mesurer l'impact d'une telle orientation sur le sens de l'existence. Cette évaluation nous conduira à mesurer la richesse et la complexité de la relation éducative comme voie de sainteté, chemin authentique de conversion.

Point de départ de la réflexion

Je dirige une maison d'enfants à caractère social (MECS) dans la région parisienne. Cet établissement accueille des enfants entre trois et douze ans, garçons et filles, confiés par les services sociaux des départements (Aide sociale à l'enfance), dans le cadre d'un accueil provisoire, administratif ou judiciaire. Ce dispositif s'inscrit dans le cadre de la protec-

tion de l'enfance en danger. Par une mesure d'éloignement, le placement cherche à préserver l'enfant d'un environnement pathogène. Il se veut une réponse mesurée et ponctuelle à des carences éducatives familiales lourdes (maltraitance, négligence, absence de cadre contenant, insécurité). Ces enfants ne bénéficient pas d'un espace stable permettant une structuration pérenne de l'attachement. La reconstruction de leur identité de sujet, de leur place d'enfants dans une famille le plus souvent recomposée et parfois décomposée est l'objectif principal du placement dans une MECS.

L'établissement appartient à la Fondation d'Auteuil, anciennement dénommée Orphelins apprentis d'Auteuil. Déclarée d'utilité publique depuis 1929, c'est aussi une œuvre d'Église créée en 1866 qui appartient au diocèse de Paris. Employant 4 000 salariés au sein de 170 établissements, la Fondation d'Auteuil accueille 10 000 jeunes. Elle met en œuvre un projet associatif qui s'inspire de la charité chrétienne. Il se base sur une triple conviction :

- refuser l'inacceptable qui consiste à les abandonner à leur solitude et à leur détresse en ignorant les menaces qui pèsent sur leur existence ;
- croire en leur potentialité, quels que soient leurs échecs et leurs blessures ;
- affirmer que chacun est un être de relation qui retrouve et construit sa dignité dans un rapport vrai de personne à personne. Chaque jeune a droit à un avenir.

La mission de la Fondation d'Auteuil consiste à : « *accueillir, sans considération de race, de religion, des jeunes, garçons et filles, orphelins ou en difficulté familiale ou sociale ou bien en processus d'exclusion. L'institution assume leur éducation et leur formation professionnelle et les prépare à une insertion sociale* ».

Des éducateurs, jeunes et moins jeunes, qui s'engagent dans le secteur social

Afin d'encadrer les 85 enfants accueillis par la structure où je travaille, 100 personnes sont salariées, dont la moitié (46 précisément) exercent des fonctions éducatives. Ce groupe professionnel des éducateurs se compose de trois ensembles : un groupe de salariés âgés de 18 à 22 ans, en formation ou en apprentissage ; un groupe de salariés âgés de 23

à 32 ans, débutant leur vie active ; un groupe de salariés âgés de 40 ans, diplômés ou non.

Le premier ensemble représente une dizaine de personnes, dont la moitié est inscrite en centre de préformation (CPF). Les quatre CPF de la Fondation d'Auteuil proposent une année de propédeutique mixant vie communautaire et formation initiale aux métiers du social. L'objectif est double. D'une part, discerner la motivation personnelle d'un jeune adulte au sein d'un engagement professionnel où le travail sur autrui constituera l'essentiel du quotidien. D'autre part, chaque CPF prépare sa promotion, une douzaine d'étudiants par an, à passer les concours d'écoles d'éducateurs ou de moniteurs. L'autre moitié est issue d'un CPF. Ayant intégré une école, ils suivent leur formation en alternance via les dispositifs d'apprentissage (3 ans pour devenir éducateur spécialisé) ou de professionnalisation (2 ans pour devenir moniteur-éducateur).

Le deuxième ensemble constitue le groupe majoritaire des éducateurs au sein de l'établissement. Il se compose d'une trentaine de salariés. La plupart sont des jeunes femmes, récemment diplômées. Débutant dans la vie active, elles sont aussi en pleine construction de leur vie sociale et personnelle. Plus de la moitié sont célibataires. Moins d'un quart sont mère de famille.

Ces deux premiers ensembles constituent le cœur de cible de la réflexion sur les années de fondation spirituelle pour les 18-30 ans. En effet, la découverte du monde du travail est un espace fondateur qui permet l'élaboration d'attitudes novatrices et de postures plus structurées. Les choix personnels et professionnels s'affirment.

Le troisième ensemble, minoritaire, se compose d'une demi-douzaine de professionnels à l'expérience avérée et qui possèdent plus de quinze années d'ancienneté. Ils rendent possible une certaine stabilité des équipes éducatives en apportant leur expérience et leur savoir-faire. Ils sont dépositaires de la mémoire de l'établissement. Ils permettent à leurs jeunes collègues de relativiser telle situation ponctuellement insoluble mais qui, au regard de l'histoire des interventions éducatives, trouve naturellement sa place et sa solution.

Donner un sens à sa vie en contribuant à la reconstruction du sujet blessé ?

Quelle est l'ambition de ces jeunes professionnels entre 18 et 30 ans, au début de leur vie active ? Plusieurs traits les caractérisent. Ils possèdent

les certitudes acquises dans le cadre de leur formation. Ils savent, indéniablement, mais ne savent pas faire. Volontaires et exigeants, ils manquent cependant de recul et sont parfois enfermés dans un perfectionnisme légitime mais peu efficient. Précis et rigoureux, ils ont à cœur de réussir la mission qui leur est confiée, rappelée par le référentiel métier : établir une relation, poser un diagnostic éducatif, accompagner la personne ou le groupe, travailler en équipe, construire un cadre d'analyse et d'expertise des pratiques éducatives et sociale. Décontenancés par les premiers échecs, les maladroites ou les incompréhensions, ils possèdent les ressources nécessaires pour rebondir. Ils estiment leur travail utile même s'ils ont des difficultés pour le décrire. Ils s'appliquent dans l'exécution de leurs tâches. Ils sont parfois un peu naïfs. Ils ont besoin d'être encouragés. Le manque de confiance en soi de certains est compensé par leur envie de bien faire. D'autres semblent faiblement enthousiastes. Paradoxalement peu motivés, ils viennent travailler, pour des raisons salariales ou par défaut, par manque d'alternative. Tous, en revanche, éprouvent et expriment un fort besoin de reconnaissance et de considération. Avec le temps, ils apprennent à trouver la bonne attitude professionnelle, entre la juste proximité et la juste distance, dans l'établissement de la relation éducative. Ils ne cherchent pas nécessairement à changer le monde mais simplement à le construire dans le cadre d'un lien singulier avec un enfant, en équipe, au sein d'une institution donnée.

Pour autant, et si l'on prend un peu de recul face à la quotidienneté du travail social, choisir ce domaine comme secteur d'appartenance et comme identité professionnelle n'est ni évident, ni simple. Il peut s'avérer pour telle ou telle personne néfaste. En effet, un tel choix suppose d'avoir accompli ou d'accomplir un certain travail sur soi. Avant de découvrir que le soi se découvre comme un autre selon la belle expression de Paul Ricoeur, il convient d'être lucide sur les raisons d'une orientation qui va exposer le soi à la différence radicale de la souffrance de l'autre¹. Force est bien de constater que la plupart des éducateurs en formation ont un long chemin à parcourir. L'intérêt des CPF est de révéler les motivations plus singulières en mettant à nu ce que l'attrance vers les blessures existentielles d'autrui peut avoir d'obscur. Il convient, en particulier, d'essayer de travailler sur ses propres représentations. En matière de maltraitance, la protection de l'enfance dévoile parfois des situations proprement monstrueuses. Les parents, eux-mêmes, sont considérés comme des « monstres ». Un tel qualificatif s'impose compte tenu des actes barbares dont ils sont capables envers des êtres sans défense. Cette représentation du parent monstrueux fonctionne dans l'imaginaire des éducateurs. Ils se

forge un *a priori* négatif, quand ce n'est pas un jugement sans appel, vis-à-vis de parents non reconnus, indignes d'être appelés parents et d'exercer cette fonction. Ainsi que le rappelle Pierre Ancet² : « *Le choc de la rencontre – avec le monstre – et la violence de nos réactions face à ces corps ne nous offrent en vérité aucune certitude. Seuls persistent nos hésitations et notre malaise face à ces monstres qui entre différence et proximité, nous renvoient à notre propre corps, au vécu angoissant de notre propre difformité intérieure.* » Cette précaution mentale, cette préservation morale est d'autant plus marquée, que le mal, comme l'a précisément montré Anna Arendt³, est banal. Face à cette proximité de la barbarie, à la banalité du dérapage affectif, seule une éthique, un art de l'accueil de la différence, de la compréhension, peut nous préserver d'une dérive. Celle-ci est tentée de prendre la forme d'une dénégation, attitude non professionnelle, qui se risque à juger, à exclure les parents – tuer le monstre ! – alors que la mission éducative première consiste à développer la parentalité, en les aidant à redevenir sujet, c'est-à-dire mère et père aimant. Le monstre, rappelle Ancet, est toujours une ombre menaçante qu'il convient de fuir afin d'éviter de lui ressembler⁴.

Au sein du secteur social, la nécessité éthique est donc vitale. Mais de quelle éthique s'agit-il ? Raymond Lemieux estime qu'elle trouve sa justification première dans le besoin de créer du sens dans l'action humaine, troisième catégorie selon Arendt après le travail et l'œuvre. L'éthique témoigne de la fragilité des affaires humaines. L'éthique permet au sujet d'advenir, à la question du sujet d'exister.

Ainsi en matière d'acharnement thérapeutique, la question juste qu'il faut se poser est la suivante : « *Lorsque qu'il n'y a plus rien à faire pour guérir un patient, quelles sont les interventions qui restent nécessaires ?* » L'éthique ouvre un espace où l'humanité s'instaure, où la condition humaine s'assume. De cette conception appliquée à l'intervention sociale se dessine les contours d'une éthique clinique comprise comme un dispositif par lequel un sujet crée une œuvre ; l'intervenant social, l'accompagnateur thérapeute apprend à discerner ce qu'il veut faire et à contrôler ce qu'il fait. Quatre critères peuvent être identifiés, particulièrement par les jeunes âgés de 18-30 ans qui sont en phase de découverte intensive, dont le jugement personnel sur les choses et le monde n'est pas encore définitif : la normativité de l'idée de guérison ; l'objectivation de l'autre dans le diagnostic de la maladie ; le rapport au savoir ; l'articulation de la théorie et de la pratique. Cette dimension clinique de l'accompagnement éducatif du sujet blessé est efficiente ; elle ne stigmatise pas le jeune ; elle ne le laisse pas sans cadre et sans repère ; elle accepte le jeu d'une rela-

tion conceptuelle ; elle postule *a priori* le refus de l'exclusion ; elle permet une réappropriation de la fonction éducative ; elle valorise l'action du professionnel. La relation instaurée peut alors devenir éducative. En effet, elle ne l'est pas en soi mais le devient dans le cadre d'un processus de réparation, dans la sortie de la répétition. L'objectivation de ses propres motivations s'avère, pour certains éducateurs, une expérience de discernement qui décape les justifications premières. Une sélection s'opère. Elle aboutit parfois à un abandon. Reste que l'impétrant en sort marqué. Il aura ressenti que l'appartenance à un corps constitué, ici une communauté éducative rassemblée, est possible. C'est irrémédiablement un acquis qui permettra à la personne de rebondir, en ayant acquis une certaine confiance en soi. L'identification de son potentiel passe par la connaissance de ses propres limites.

Ceux qui persistent dans cette voie professionnelle particulière qu'est l'éducation spécialisée ne partagent pas toujours, par ailleurs, les convictions des fondateurs de l'œuvre d'Auteuil. Ils les rejoignent sur les valeurs. Mais ils restent souvent au seuil de la foi chrétienne. Certes, celle-ci transfigure l'impératif moral au nom de l'*agapè* évangélique. Cependant, l'adhésion reste à la recherche de son équilibre. Elle ne cesse de rencontrer obstacles et apories. En effet, au sein d'une société qualifiée de postmoderne, les critères traditionnels d'appartenance font défaut. La pertinence des arguments d'autorité est affaiblie. Le recours à la transcendance ne s'impose plus. L'individu singulier ne perçoit plus la nécessité de se projeter hors de soi, d'aller à la rencontre du sens, de s'abandonner en confiance au tout Autre, de gravir le montage sacrée, d'être le témoin de la Révélation. La transmission de la foi peine ainsi à convaincre. L'engagement à la suite du Christ est problématique. Au sens global, fondamental et structurant de l'existence chrétienne, est souvent préféré un sens partiel, inachevé et variable, de la simple existence humaine.

La relation éducative comme voie de sainteté !

S'inscrire dans le chantier de reconstruction d'un sujet blessé, choisir d'être à l'écoute de la précarité ; élaborer patiemment une prise en charge de l'individu qui devienne progressivement une prise en compte, un « prendre soin » de la personne ; permettre au sujet d'advenir et de s'émanciper ; accepter une certaine inutilité de l'intervention sociale ;

autant de voies qui sont néanmoins voulues par nombre d'éducateurs débutants qui font le choix, à vingt-cinq ans, de s'y engager durablement.

Le métier d'éducateur produit des biens relationnels qui ne peuvent qu'enrichir ceux qui les suscitent. La relation éducative constitue ainsi un espace privilégié de découverte de soi, espace qui peut devenir un authentique chemin de conversion. Dans un article intitulé *L'activité éducative, un chemin vers Dieu*, Xavier Thévenot⁶ tient comme une thèse « *qu'une saine action pédagogique peut devenir pour l'éducateur un chemin privilégié vers Dieu, ou encore, sa mystique et son ascèse*⁷ ». Par « mystique » l'auteur désigne « *ce qui rend lentement accessible le mystère même de Dieu* ». Par « ascèse », il entend « *ce qui permet de modeler peu à peu la vie conformément à la parole évangélique* ». La relation éducative devient ainsi pour l'éducateur « *le lieu privilégié de son expérience de Dieu*⁸ ».

Cette expérience de Dieu informe, dans le cadre du travail éducatif chrétien, une spiritualité spécifique ; expérience de la différence et de la similitude. La puissance de cette rencontre divine permet analogiquement de penser l'activité éducative comme « *un sacrement, c'est-à-dire comme un signe efficace de la rencontre de Dieu*⁹ ». Cette voie est unifiante. En effet, l'auteur estime que « *l'action éducative, pour un chrétien, n'est donc pas un à-côté de la vie spirituelle, comme si celle-ci se vivait seulement dans les exercices de piété, dans la liturgie ! L'action pédagogique est bien plutôt le constitutif essentiel de l'accueil du Christ ressuscité que l'éducateur cherche à vivre*¹⁰ ». Enfin, ce chemin original de découverte du Christ s'inscrit dans un horizon de sanctification : « *Pour celui qui a mission d'éduquer, entrer dans la quête réceptive de la sainteté, c'est finalement tenter de déployer pleinement dans la relation avec le jeune la logique de l'Évangile qui est une logique de l'amour*¹¹. »

La construction du lien entre éducation et sainteté rencontre l'épreuve de la réalité. Les jeunes professionnels de 18-30 ans en font l'expérience. Frontalement, ils affrontent et tentent d'assumer les multiples écarts entre une résilience idéale et le caractère discontinu et laborieux, parfois impossible, de la structuration de l'attachement d'un enfant maltraité. D'autre part, travailler au sein d'une œuvre d'Église ne met nullement à l'abri. Face à l'adhésion ténue d'une partie des éducateurs, débutants ou pas, au projet éducatif de La Fondation d'Auteuil, une certaine responsabilité missionnaire devient nécessaire. Celle-ci prend la forme d'une sorte d'annonce évangélique au sein même de l'institution. L'éducateur croyant devient témoin de sa foi dans son espace contractuel. Afin de ne pas laisser le désenchantement l'emporter.

Vers une théologie de l'éducation

Ce rapport entre relation éducative et processus de sanctification permet d'introduire à une théologie de l'éducation. J'estime que celle-ci est en mesure d'éclairer les professionnels dans leur travail auprès d'enfants et d'adolescents blessés par l'existence, particulièrement les éducateurs en formation, dans la tranche des 18-30 ans, où les orientations se déterminent. Cette théologie a également comme ambition de donner des repères à l'ensemble des acteurs chrétiens du social. Je constate, en effet, une certaine distorsion entre la légitimité des pratiques et la difficulté à en rendre compte. Le point de vue théologal n'est pas épargné par cette difficulté. Il ne s'agit pas de dérouler une théologie systématique et fondamentale car les relations humaines sont trop fragiles et trop discontinues pour se laisser enfermer dans un corpus normatif définitif. Il s'agit plutôt d'éclairer ce que pourrait être une attitude chrétienne authentique dans un secteur d'activité donné, la protection de l'enfance, de manière à rendre possible la découverte du Christ par les sujets blessés qui nous sont confiés par la puissance publique. La rencontre de sa propre intériorité permettrait à chacun, accompagnateur et accompagné, de s'ouvrir à la beauté de la figure du Ressuscité. La communauté éducative est, en effet, un espace de reconstruction pascalle, modeste mais possible, cherchant tout autant à guérir qu'à sauver. Elle montre que la marche à la suite du Christ est un chemin de vie qui permet de se découvrir aimé de Dieu et donc capable d'aimer. ■

NOTES

- 1 - Paul RICEUR, *Soi-même comme un autre*, Paris, Le Seuil, 1990.
- 2 - Pierre ANCET, *Phénoménologie des corps monstrueux*, Paris, Puf, 2006.
- 3 - Anna ARENDT, *La condition de l'homme moderne*, Paris, Vrin, 1979.
- 4 - Pierre ANCET, *op. cit.*, p. 37.
- 5 - Raymond LEMIEUX, *L'art d'appréter les restes*, à l'Institut catholique de Paris. Il est l'auteur d'une dizaine d'ouvrages, rédigés entre 1982 et 1997, composés d'articles publiés dans le cadre d'une activité éditoriale diversifiée.
- 7 - In *Repères éthiques pour un monde nouveau*, Paris, Salvator, 1982, p. 136-145.
- 8 - *Id.*, p. 136.
- 9 - *Id.*, p. 137.
- 10 - *Id.*, p. 137.
- 11 - *Id.*, p. 137.
- 6 - Prêtre, salésien de Don Bosco, Xavier Thévenot (1938-2004) a été professeur de théologie morale

Sélection de films

CFRT / Le Jour du Seigneur



À quoi servent les moines ?

Par amour pour le Christ, ils ont fait vœu de pauvreté, de chasteté et d'obéissance. Moines et moniales suscitent à la fois admiration et incompréhension, car quelle est leur utilité ?



Journal d'un curé de banlieue

Un prêtre de banlieue livre ses pensées sur son ministère au fil de ses journées entièrement consacrées à l'animation d'une communauté multiculturelle.



Prêtre en campagne

Deux prêtres animent la plus grande paroisse de France, dans le Puy-de-Dôme : multiplication des cérémonies et des déplacements. Tableau d'un sacerdoce rural quotidien bien vivant.



Sœur Emmanuelle : "Il suffit d'aimer"

Portrait inédit de Sœur Emmanuelle qui, dans un entretien exclusif, confie la leçon de toute une vie consacrée à l'Amour. Émouvant et vivifiant.



Jean XXIII, homme du renouveau

Des images et des témoins qui l'ont connu racontent Angelo Giuseppe Roncalli, futur Jean XXIII. Un pape réformateur, initiateur de l'ouverture de l'Église au monde du XX^e siècle.

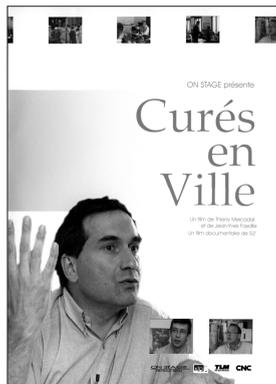
Droits de projection CFRT / Le Jour du Seigneur

- dans un cadre familial, aucune autorisation particulière n'est nécessaire, pour un visionnage par internet ou du DVD.
- dans un cadre public, la projection doit être déclarée au service juridique du Jour du Seigneur. Un contrat et une facture seront adressés selon les critères suivants : 3,20 € de droits d'auteurs + 10 € pour la gravure et l'envoi (si le DVD n'est pas édité par La Procure).

Contact : Marjorie Lemaître : m.lemaître@lejourduseigneur.com

Curés en ville

À travers la rencontre de trois curés, dans des paroisses au contexte différent, ce documentaire met en lumière leur rapport à la ville et aux habitants. Chacun – entouré par son équipe – témoignera des difficultés auxquelles il se trouve confronté : moins de prêtres, moins de croyants, contexte urbain particulier. Nous observons comment chacun, en fonction de sa personnalité, de sa vocation, de ses moyens, fait face et prépare l'avenir de sa paroisse et de l'Église.



Diffusion : On Stage production - 7 place des Terreaux
69001 Lyon - Tél. 04 78 28 56 49 - www.onstage.fr

Les auteurs rassemblés dans le dossier de ce numéro, visent à éclairer et à mettre en perspectives le thème donné par Benoît XVI pour la JMV 2009, "Confiance en l'initiative divine et réponse humaine". L'initiative, la confiance et la réponse sont abordés à partir de champs d'expériences et de connaissances variés.

Certains traitent plutôt des questions de vocations et de médiations – les appels parfois paradoxaux des prophètes, l'incontournable vocation de Paul, les Pères de l'Église, la pensée d'Augustin. Ensuite vient une série de propositions qui complète cet ensemble. Passer, par exemple, par la pensée d'E. Mounier aide à comprendre de manière équilibrée le rapport entre médiation, communauté et sujet.

Jesus Asurmendi ■ *Hervé élie Bokobza* ■ *Jean-Louis Bruguès*
Claude Dagens ■ *Antoine Delzant* ■ *Roselyne Dupont-Roc*
Izabela Jurasz ■ *Roland Lacroix* ■ *Hervé Le Goaziou*
Marcel Neusch ■ *Jean-François Petit* ■ *Marie-Laure Rochette*
Pascal Roland ■ *Jean-Louis Souletie*



CONFÉRENCE
des évêques
de FRANCE

Abonnements *Église et Vocations 2009*

France : 37 €

Europe : 39 €

Autre pays : 45 €

Une bonne nouvelle cette année : les tarifs restent inchangés !
Pour les abonnés hors de France, le règlement se fait par chèque en euros, payable dans une banque française ou par virement bancaire (nous contacter avant).

Les numéros d'*Église et Vocations* sont à 12 € l'unité. Les anciens numéros de *Jeunes et Vocations* restent disponibles au prix de 10 € l'exemplaire (France) et 12 € (étranger), frais de port compris.

Nom

Prénom

Adresse

Code Ville

Courriel

Règlement joint à l'ordre de **UADF / Église et Vocations**
par chèque bancaire ou postal adressé à :

Service National des Vocations

58 avenue de Breteuil - 75007 Paris

Site internet : <http://vocations.cef.fr/egliseetvocations>

