ISSN 0024 · 7359

lumière & vie

redire la foi

confessions et controverses actuelles

145

madeleine bach-gény
winoc de broucker
hans küng
jacques pohier
jean-paul willaime

paraît
cinq fois
par an

lumière et vie

revue de formation et de réflexion théologiques

COMITÉ DE RÉDACTION : Marc AMEIL, Bruno CARRA DE VAUX, Bruno CHENU, Hugues COUSIN, Michel DEMAISON, Emile GRANGER, Jean GUICHARD, François MARTIN, Eliette VAN HAELEN, Magno-José VILELA.

Directeur : Michel DEMAISON

Administrateur-promoteur : Marc AMEIL

Secrétaire de rédaction : Bruno CARRA DE VAUX

Secrétariat administratif : Marie-Christine PRISOT

CONDITIONS D'ABONNEMENT 1980

	France	Etranger
Normal	100 f.	120 f.
Soutien	120 f.	130 f.
Solidarité	140 f.	150 f.

Les abonnements comportent les cinq numéros de l'année et partent obligatoirement du *numéro de janvier-février*. Ils peuvent être souscrits tout au long de l'année et les numéros déjà parus sont servis immédiatement.

Angleterre : Blackwell's Periodicals, Hythe Street, Oxford OX 1 2 ET

Belgique : Office international de Librairie, Avenue Marnix 30, 1050 Bruxelles

Pays-Bas : H. Coebergh, 74 Gedempte Oude Gracht, Haarlem C. C. P. 85843

Italie : Ed. Paoline, Libreria internazionale, via della Conciliazione 16-20, 00193 Roma, C. C. P. 1-18976
Centro Dehoniano, via Nosadella 6, 40100 Bologna, C. C. P. 8-15575

Canada : Periodica, Casier Postal 220, Ville Mont-Royal, P. Q., Canada H 3 P 3 C 4

CHANGEMENT D'ADRESSE : Joindre 3 francs de timbres à l'ancienne bande-adresse.

VENTE AU NUMERO : voir liste et tarifs des numéros disponibles à la fin de ce cahier.

Toute la correspondance, tous les ouvrages à recenser doivent être envoyés impersonnellement à

lumière et vie
2, place gailleton
69002 lyon

c. c. p. lyon 3038.78 a
lumière et vie
tél. (78) 42-66-83

pour l'abonnement 1980

Vous recevez aujourd'hui le dernier numéro de l'année 1979 avec un léger retard dont vous voudrez bien nous excuser.

Pour 1980, nous proposons cinq thèmes dont vous trouverez les projets au verso. Ils vous apporteront certainement des éléments d'information et de réflexion sur des sujets fort débattus, même si certains ne sont pas nouveaux.

Tout en étant conscients que l'abonnement à une revue représente pour beaucoup un effort financier important dans la conjoncture actuelle, nous nous permettons d'insister auprès de nos abonnés et de nos lecteurs habituels : votre fidélité, et elle seule, assure à *Lumière et Vie* les moyens matériels de continuer, pour sa part, à rendre la foi présente à notre monde. Vos réactions, de critique ou d'approbation, seront toujours les bienvenues pour nous aider à comprendre le mieux possible votre demande.

Nous remercions ceux qui ont déjà répondu à notre appel de réabonnement et nous invitons les autres à le faire avant la parution du premier numéro de l'année, en versant la somme de 100 FF pour ceux qui habitent en France et de 120 FF pour les autres. Il vous suffira de joindre à votre versement l'adresse qui est inscrite sur l'enveloppe de ce numéro.

Rappelons qu'une remise de 50 % est accordée à ceux qui nous transmettront le nom et l'adresse d'*un nouvel abonné,* tandis qu'un abonnement gratuit est offert pour les noms et adresses de *deux nouveaux abonnés.*

Si vous décidiez de cesser votre abonnement à partir de 1980, veuillez nous en avertir au plus tôt ou bien nous retourner le numéro 146 en mentionnant sur l'enveloppe « *Non abonné - retour à l'expéditeur* » ; l'une ou l'autre de ces solutions nous évitera l'envoi onéreux de lettres de rappel.

Pour poursuivre notre tâche, nous comptons sur votre solidarité.

LUMIERE ET VIE

lumière et vie en 1980

146 autour du sacrifice

La diversité des pratiques sacrificielles selon l'ethnologie. — Ce que la psychanalyse dit de la structure du sacrifice. — Exposé et discussion des hypothèses de René Girard. — Les thèmes sacrificiels dans la production cinématographique. — Le sacrifice de Jésus d'après les textes du Nouveau Testament. — La messe est-elle un sacrifice ?

147 la condition homosexuelle

Repérages historiques : aux débuts du christianisme et à la naissance de « l'entité homosexuelle » au 19e siècle. — Les écoutes analytiques de l'énigme homosexuelle. — Une parole possible à partir de l'éthique chrétienne. — Principes pour une présence pastorale auprès des homosexuels.

148 fermentations du spirituel

Faits et tendances répertoriés comme « retour du spirituel ». — Apparition de nouveaux types de rapport à la nature. — Les limites de la rationalité scientifique et technique. — De nouvelles lectures « non économistes » des écrits de Marx. — A l'aube d'un spirituel post-chrétien. — Réflexions théologiques sur les signes d'une nouvelle religiosité.

149 le quatrième évangile

Le point sur les rapports des écrits johanniques entre eux. — L'influence du milieu d'origine sur la conception de la foi. — Eschatologies et christologies selon les rédactions succesives. — Jésus et son rapport au judaïsme de l'époque. — La sacramentalité, un thème synthétisant la théologie johannique. — Les postérités de Jean dans l'histoire du christianisme.

150 bilan et perspective

Où en est la vie intellectuelle de l'Eglise quinze ans après la fin du concile Vatican II ? Quels ont été ses facteurs d'évolution ? Quels pourraient être les agents de mutations à venir ?

(La composition détaillée de chaque cahier peut encore être modifiée.)

sommaire

redire la foi
confessions et controverses actuelles

4
lumière et vie — ce que parler veut dire

7
winoc de broucker — nouveauté des confessions de foi actuelles ?

23
jean-paul willaime — confessions de foi et logiques sociales

41
madeleine bach-gény — paroles de croyantes

55
jacques pohier — pourquoi dire dieu ? comment ? à qui ?

71
hans küng — vers un nouveau consensus fondamental en théologie catholique
à propos de la « mise au point » d'edward schillebeeckx

les livres

95
bernard lauret — paul beauchamp, « l'un et l'autre testament »

107
comptes rendus — écriture sainte - histoire de l'église

tome XXVIII novembre-décembre 1979 n° 145

ce que parler veut dire

Celui qui prend la parole entre dans une histoire dont le premier et le dernier mots ne lui appartiennent pas. La singularité de cet acte qui s'approprie à chaque fois ce qui a déjà été dit pour annoncer ce qui ne l'est pas encore, le croyant n'y échappe pas. Quand il confesse la foi, il redit au présent un héritage et une promesse qui le dépassent. Faisant à son tour l'une des innombrables reprises sans lesquelles le tissu du temps se déferait et nous déferait avec lui, il entre dans le mouvement par lequel la Révélation devient histoire du salut. En christianisme, ce déploiement pratique et dogmatique — qui sait s'il n'est pas encore en sa jeunesse ?— s'accomplit à une condition : que les paroles fondatrices qui nous viennent par l'Eglise historique soient sans cesse reprises dans les langages propres aux communautés, réfractées dans les limites de l'expérience de chacun, modulées selon les formes transitoires et localisées des cultures. Sinon, à quoi bon réinterpréter jour après jour l'Ecriture, joindre la prédication à l'eucharistie, faire de la théologie ? Pourquoi parler, si la parole du croyant n'inscrit pas la foi dans l'histoire ?

Pour mettre en lumière quelques unes des conditions actuelles dans lesquelles la foi doit se redire, ce cahier ne retiendra que deux grands types de discours. Le premier est représenté par la recrudescence des publications de confessions et professions de foi. Le phénomène n'est pas nouveau : en le reliant à la tradition des premiers siècles, Winoc De Broucker montre qu'il renoue avec la diversité des expressions écrites et parlées du credo primitif. En sociologue, Jean-Claude Willaime analyse ensuite comment la situation critique du christianisme à notre époque explique ce besoin de se réassurer dans son identité et d'en souligner les arêtes originales.

A côté des « ce que je crois » soigneusement composés, une approche différente est confiée aux responsables d'un mouvement féminin d'Action Catholique ; elle n'est pas moins significative d'une foi en acte de se dire, même si, comme une coupe dans un organisme, l'écriture laisse échapper le meilleur de ces paroles échangées sur le vif. Il fallait cependant marquer leur rôle indispensable dans la trajectoire temporelle de l'Eglise. Qui n'entend pas dans ces voix quotidiennes les perplexités et les questions théorisées ailleurs ? Ce serait pur mépris de les en croire tellement indemnes qu'il faudrait à tout prix les préserver de ce qu'on appelle « l'avant-garde », les francs-tireurs de la théologie.

Justement, dans un second temps, des théologiens étaient invités à expliquer comment c'est la foi elle-même qui les oblige à parler au présent. Des événements alors imprévisibles, maintenant connus de tous, devaient donner à ce projet un surcroît d'actualité et confirmer sa pertinence. Deux des auteurs pressentis, Jacques Pohier et Hans Küng, dont les collaborations avaient d'ailleurs été acquises précédemment, ont fait l'objet de mesures officielles qui visent à les disqualifier comme témoins autorisés de la foi catholique. L'un sur un mode plus personnel, l'autre par le biais d'une ample discussion avec Edward Schillebeeckx, leurs articles manifestent un sens aigu des conditions particulières de l'annonce de la foi aujourd'hui ; ils affirment la nécessité d'approfondir notre rapport à la révélation historique de Dieu et l'urgence d'élaborer de nouvelles modalités de dialogue entre les instances qui assurent le service de la parole dans l'Eglise. Ces deux contributions répondent ainsi à l'objectif de ce numéro.

Plus radicalement, elles répondent à une exigence qui ne commande pas seulement un numéro en passant, mais l'existence de cette revue et sa place dans la vie de l'Eglise. Que la foi au Dieu de l'Evangile expose inévitablement à des risques, depuis toujours et encore maintenant des témoins en portent les marques visibles ou cachées. Mais lorsqu'une prise de parole de croyant, nécessairement publique dès lors qu'elle se fait dans l'enseignement ou la prédication, est étouffée par l'autorité même qui devrait accueillir et promouvoir une recherche vitale pour sa mission, lorsque cette parole se voit refuser le bénéfice d'une régulation conforme aux droits de l'homme et du chrétien, lorsqu'elle se voit empêchée d'assumer des risques dont elle revendique la responsabilité auprès de ses destinataires, lorsqu'elle se voit limiter l'exercice d'une liberté sans lequel elle n'a plus aucun sens, nous sommes tous concernés. Lumière et Vie *l'est directement puisque l'un de ses buts est de contribuer à une compréhension actuelle de la foi et d'offrir un lieu de confrontation à ses multiples tentatives.*

Les lecteurs jugeront par eux-mêmes : ils reconnaîtront dans ces pages l'écho de questions qu'un chrétien ne peut écarter, quelle que soit sa manière d'y répondre. Et s'ils doivent courir un danger, ce serait plutôt celui de se laisser convaincre, une fois de plus, que tout confesseur de la foi, pasteur, fidèle, prêcheur ou théologien, ouvre d'autant plus un avenir à l'Evangile qu'il s'expose davantage aux intempéries du présent, qu'il ne parle pas pour ne rien dire.

Au seuil d'une nouvelle année et d'une nouvelle décennie, nous adressons nos vœux les plus cordiaux à tous nos lecteurs et amis :

nous souhaitons qu'ils trouvent à chaque jour sa joie et que ceux qui ne la trouvent pas aujourd'hui gardent l'espoir que demain leur apportera la sienne.

Ont collaboré à ce numéro

Madeleine BACH-GENY, directrice de *Communautés nouvelles,* revue de recherche de l'A. C. G. F., Strasbourg

Winoc DE BROUCKER, professeur de formation continue, animateur de groupes de réflexion chrétienne, Aix-en-Provence

Hans KÜNG, professeur de théologie dogmatique, Université de Tübingen

Jacques POHIER, dominicain, théologien, Paris

Jean-Paul WILLAIME, maître-assistant de Sociologie religieuse à la Faculté de théologie protestante, Strasbourg

nouveauté des confessions de foi actuelles ?

Les textes actuels de confessions de foi frappent d'abord par leur nombre et l'ampleur de leur diffusion. Elles se font remarquer aussi par un certain nombre de thèmes fréquemment repris. Elles se laissent répartir enfin en différentes catégories selon les schémas directeurs auxquels elles se soumettent. Sous ces trois aspects, sont-elles aussi nouvelles qu'il pourrait sembler ? Les premiers siècles témoignent d'une activité semblable dans l'élaboration des expressions de la foi, ils dissuadent de porter trop hâtivement, sur les textes actuels, un jugement au nom de l'orthodoxie.

Les confessions de foi chrétiennes prolifèrent aujourd'hui en France, de quelque nom qu'on les appelle : symboles, professions de foi, credo. Entendons par là des textes brefs où des personnes ou des groupes témoignent de leur accueil de l'Evangile. Il s'agit, au sens strict, de formules de foi, c'est-à-dire de textes scandés, formés de propositions lapidaires. Mais il s'agit aussi, en un sens large, de textes plus libres, aux styles très divers (contemplatifs ou réflexifs, avec plus ou moins d'éléments autobiographiques, etc.), s'étendant de quelques lignes à quelques pages (ce qui exclut aussi bien la réponse en une phrase à la question d'un sondage, que des opuscules, et évidemment des livres entiers). J'en ai environ trois cents sous les yeux, pour la plupart de provenance française et datant des dix dernières années [1].

La délimitation en demeure imprécise, car l'expression « confession de foi chrétienne » dénote un phénomène massif mais encore flou. Gardons-nous, en tous les cas, d'invoquer l'adjectif « chrétien » pour exclure les énoncés qui ne seraient pas conformes aux canons des Eglises établies : seront chrétiennes, pour moi, les confessions de foi dont les auteurs se réclament de l'Evangile, déclarent croire au Christ. C'est tel quel, en son

1. Un bon nombre de ces textes se trouvent rassemblés dans les recueils suivants, auxquels je renverrai au moyen d'une lettre de référence. Pour les formules de foi proprement dites : (A) **Je crois en Dieu,** Paris, Ed. Labergerie, 1968 ; (B) **Etudes théologiques et religieuses,** 46 (1971)/3, et numéros suivants ; (C) **Cultures et foi** 35/36, 1974 (avec un important commentaire d'E. Haulotte). Pour les textes plus libres : (D) **Pour vous, qui est Jésus-Christ ?,** Paris, Ed. du Cerf, 1970 ; (E) « Pour vous, qui est Jésus-Christ ? 2 », **Fêtes et saisons** 250, 1970 ; (F) **Une brassée de confessions de foi,** présentées par H. FESQUET, Paris, Ed. du Seuil, 1979.

extrême diversité, que le phénomène me semble important d'abord, quitte à poser ensuite la question de son orthodoxie.
Est-il si nouveau qu'il paraît ? Pour en juger, je l'envisagerai sous trois aspects : *le « marché »* des confessions de foi, c'est-à-dire les titres qu'elles se donnent pour atteindre un public et les attentes de ceux qui les utilisent, *les thèmes* qu'elles développent et enfin *les schémas* qui président à leur construction.

I

le marché des confessions de foi

Dans les Eglises protestantes, le genre littéraire des confessions de foi n'a cessé de se renouveler, depuis les textes fondateurs de la Réforme jusqu'aux aménagements réguliers des livres liturgiques. Il n'en a pas été de même dans le catholicisme : ce genre littéraire, depuis plusieurs siècles, fut très strictement réglementé.

un enseignement complet et définitif

Ouvrons par exemple un volumineux recueil, publié en 1962 et intitulé : *Prières de la liturgie, des Pères de l'Eglise, des auteurs spirituels*[2]. La table des matières ne mentionne, sous les rubriques « profession de foi » et « symbole », que quatre formules : le Symbole des apôtres, celui de Nicée-Constantinople, celui d'Athanase et la formule d'abjuration du converti. Pourtant, ses quinze cents pages de textes, antiques, médiévaux ou modernes, contiennent un très grand nombre d'hymnes, de méditations, d'actes de consécration qui ont représenté l'équivalent de ce que nous appelons aujourd'hui des confessions de foi. Dans les siècles passés, dire sa foi ne passait pas pour être un acte de langage déterminé, ou plutôt cet acte, identifié clairement dans quelques formules prescrites, se modulait dans les célébrations liturgiques officielles, les dévotions reconnues, les pratiques rituelles, les comportements moraux : déploiements de la foi plus que sa reformulation en sa substance même, puisque cette dernière avait été dite et bien dite. Les savants écrivaient des traités apologétiques, théologiques ou spirituels ; les pasteurs exhortaient et expliquaient ; les simples chrétiens confessaient leur foi par la communion de Pâques, les Cendres ou les Rameaux, la fréquentation des offices, la lecture de livres pieux, selon leur degré de ferveur.

2. Paris, Tournai, Ed. Desclée et c^le^, 1962.

On comprend dès lors la réticence de beaucoup, aujourd'hui encore, à chercher leurs mots pour dire leur foi. Ainsi, V. Gheorghiu. A la question : « *Pour vous, qui est Jésus-Christ ?* », il répond par la récitation du symbole de Nicée et ajoute : « *C'est ma Mère, la sainte Eglise... qui m'a enseigné tout cela sur mon Seigneur Jésus-Christ. Même si un ange du ciel venait m'enseigner quelque chose de différent, je refuserais de l'écouter. L'enseignement de l'Eglise est pour moi complet et définitif* » (D). Ainsi encore F. Perroux ; il répond à la même question de la même manière, mais se ravise : « *Un ami à qui j'avouais ma surprise devant cette question superflue, ou redoutable, a suggéré que je ne la comprenais pas... Il s'agit de savoir ce qu'est Jésus-Christ* pour moi... existentiellement » (D).

une invention artisanale

Voilà bien la nouveauté : au rebours de l'évolution économique, le marché des confessions de foi n'offre plus seulement quelques produits de très grande série mais d'innombrables fabrications artisanales, aussi diverses que les poteries régionales. Les auteurs, célèbres ou non, signataires de leurs textes ou demeurés anonymes, individus ou groupes, s'exposent dans leur foi. Et c'est leurs tours de main, leurs styles propres, leurs subjectivités croyantes, que les utilisateurs recherchent pour s'exprimer à leur tour, dans des équipes, des rencontres de prières, pour le baptême d'un enfant, une profession de foi de jeunes, un mariage, etc. [3].

On aspire de bien des côtés aujourd'hui à entendre et à prononcer des paroles de foi situées — et donc modestes —, gagées sur une expérience — et donc vitales. Ces paroles s'échangent, se vérifient à tâtons par la confrontation : « *Ce que je perçois de l'événement Jésus-Christ est très partiel et mes mots sont infirmes pour le dire. J'ai besoin de mes frères dans l'Eglise pour que leur parole rectifie et amplifie la mienne, car c'est ensemble, dans nos divergences mêmes, que nous cherchons à conjuguer les actes, les signes, les langages qui porteront confession de notre foi en Jésus-Christ, libération pour tous* » (G. Delteil, F). « *Nous sommes venus à la conviction que chacun est radicalement capable de dire quelque chose de vrai de Jésus aujourd'hui, non pas individuellement, mais dans la communauté. Mais pratiquement nous expérimen-*

3. Des Directions diocésaines de l'enseignement religieux proposent des textes de confessions de foi pour la célébration d'un accueil ou d'un baptême, où toutes sortes d'emprunts à des textes déjà diffusés se manifestent. Ainsi en est-il, par exemple, à Lyon ou à Saint-Etienne.

tons alors la difficulté, et parfois comme un vertige, d'être réduits à la pauvreté de notre propre parole »[4].

Au delà de siècles marqués par l'hégémonie de quelques formules de foi consacrées, nous sommes en train de retrouver les premiers siècles chrétiens où l'invention était de règle. Sait-on assez qu'il a fallu attendre le VIe siècle en Orient, le VIIIe en Occident, pour que le symbole de Nicée-Constantinople soit introduit dans l'eucharistie dominicale ? Sait-on que le symbole des apôtres n'a pris la forme que nous lui connaissons qu'au VIIIe siècle et que sa version antique, plus simple, date du IIIe ? Sait-on que chaque Eglise particulière, en Orient, professait sa foi par une confession propre, soumise à la reconnaissance des Eglises-sœurs ? Sait-on que les deux premiers siècles ont connu une floraison de credo d'auteurs, signés Justin, Irénée, Tertullien, etc. ? Le jugement de R. Marlé vaut avant tout de cette période ancienne : « *La première leçon de l'Histoire, c'est la variété des formes et des formules sous lesquelles la foi a été professée au long des âges* »[5].

une élaboration toujours en cours

Et que dire des écrits du Nouveau Testament ? Ils révèlent quatre modèles principaux de confessions de foi : attribution à Jésus de titres tels que Christ, Seigneur, etc., narration brève de sa vie et de sa Pâque, confession du Père et du Christ, ou enfin confession du Père, du Fils et de l'Esprit. Ces modèles réagissent les uns sur les autres. Ils viendront finalement s'intégrer dans la forme trinitaire qui donnera plus tard le Symbole des apôtres : le Père, Jésus le Christ qui a vécu, est mort, est ressuscité, l'Esprit et l'Eglise[6].

A la lumière des origines chrétiennes, l'abondance actuelle sur le marché des confessions de foi ne me paraît ni anormale ni malsaine ou périlleuse. Leur diffusion même est le gage de leur fécondité pour l'Eglise, car elle permet les confrontations et, par là, le discernement progressif d'un langage chrétien pour demain. J'avoue ne pas comprendre le mépris mêlé d'ironie avec lequel Mgr Etchegaray en parle : « *Chacun y va de son petit credo « pour notre temps ». Mal à l'aise dans le prêt-à-porter de*

4. E. FUMET, « Témoignage », **Communautés nouvelles** 59, 1978, pp. 7-8.
5. R. MARLE, « Une confession de foi pour notre temps ? », **Etudes**, octobre 1972, p. 451.
6. Sur l'histoire des confessions de foi, il faut lire l'article remarquable, par son information, sa clarté et sa concision, de B. SESBOUE, « Fonctions, genèse et histoire des symboles de foi », **Catéchèse** 67, 1977.

l'expression de la « foi des anciens jours », plus sensible à la discontinuité, à la diversité des cultures et des langages, l'homme moderne tente de se tailler un credo sur mesure. Pourtant le vieux credo de Nicée-Constantinople a défié les siècles et demeure irremplaçable à plus d'un titre... Il s'agit... de se maintenir à la source fraîche et limpide d'un credo qui rend le chrétien moderne contemporain des chrétiens de tous les siècles et compatriote de tous les continents » [7]. Comment peut-on appeler « source » une étape sur le fleuve, importante sans nul doute, mais précédée et suivie par beaucoup d'autres et que d'autres suivront encore ? Séparé du processus continu de l'élaboration de la confession de foi, le symbole de Nicée-Constantinople perd toute signification. C'est ce processus, encore en cours, qui seul peut faire communiquer le chrétien avec les siècles et les continents.

II

les thèmes des confessions de foi

Venons-en au contenu des confessions de foi. Le christianisme français actuel souffre, entre autres maux, d'une scission très profonde en deux familles de croyants : ceux qui affirment une foi sans problème et ceux qui s'étonnent de croire. La différence ne porte pas d'abord sur tel ou tel article du credo, mais sur le verbe « je crois » par lequel il s'ouvre et le « amen » qui le clôt.

différences dans le mode d'adhésion au credo

La foi va de soi pour un O. Costa de Beauregard qui termine un article par *« une confession d'orthodoxie catholique »*, *« en ce temps où une certaine théologie progressiste me fait dresser les cheveux sur la tête »*, il mentionne alors l'incarnation, la naissance virginale, l'immaculée conception et la résurrection, et poursuit : *« Rien de tout cela ne fait problème au Créateur des mondes, et s'il lui plaît de mettre en vacances les lois ordinaires de la biologie et de la physico-chimie, je ne vois pas qui peut l'empêcher »* [8]. La foi va de soi encore, d'une tout autre manière, pour M. Clavel : *« Je crois au Christ. M'en expliquer ? Je ne puis. Me*

7. R. Etchegaray, préface à l'ouvrage : **Des évêques disent la foi de l'Eglise,** Paris, Ed. du Cerf, 1978, p. 12.
8. O. COSTA DE BEAUREGARD, « Découverte scientifique et foi chrétienne », **Communio** 1, 1975, p. 59.

justifier ? Je ne dois... Car Christ est Dieu. Qu'est-ce que j'en sais ? Rien. Il l'a dit et je le crois... Qui était-il ? Qui est-il ? Ces questions n'ont pas de sens » (F).

La grande majorité des confessions de foi actuelles témoigne au contraire d'un étonnement devant la foi, renouant ici encore avec les siècles où le christianisme paraissait folie et faiblesse aux yeux des païens et des juifs. Ce qui est nouveau, c'est l'insertion dans les textes de confession de foi, d'une réflexion de la foi sur elle-même.

On croit « malgré » ceci et cela, et donc dans le paradoxe : « *Ce qui m'attache au christianisme, c'est son côté paradoxal* » (Delumeau, F) ; on « *ose croire* »[9]. Fréquents encore sont les développements en négatif auprès des développements positifs : « *Je refuse de croire que les circonstances actuelles rendent les hommes incapables de faire une terre meilleure... Je crois que la vérité et l'amour sans conditions auront le dernier mot effectivement... J'ose croire qu'un jour tous les habitants de la terre pourront recevoir trois repas par jour...* » (M. Luther King, C), « *Je ne crois à la fatalité ni de la guerre, ni de la haine... parce que je crois que Jésus libère l'homme pour des décisions libres...* » (B). Il s'agit ici du mouvement fondamental de la conversion : « *se détourner des idoles pour servir le Dieu vivant et véritable* » (I Th 1, 9).

Plus inédit, sans nul doute, est l'aveu d'une foi qui se cherche, « *imparfaite et faible* » (M. Chevit, D), supportant la question de Dieu plutôt que munie de réponses. Perte d'assurance ? « *Si l'on veut. A condition toutefois que je puisse l'expliquer par cette manière d'avancer en boitant. A cause d'une blessure. Celle que connut Jacob au gué de Pénuel. Sa confession de foi ? Une question. La seule qui soit, parce qu'elle déborde toutes les affirmations possibles : "Quel est ton nom ? Je ne te lâcherai pas que tu ne me l'aies dit". Et il boitait, après avoir combattu toute la nuit avec Dieu, qui l'avait touché à la hanche* » (G. Jarczyk, F) « *Je m'interroge moi-même. Car je ne puis croire que sur fond de critique, et je ne puis proposer de croire que sur fond de modestie humaine. Mais je garde en travers de la gorge toutes les propositions ici énoncées. Il ne convient ni de les avaler, ni de les rejeter, mais de les mâcher et de les ruminer* » (A. Dumas, F).

Thème nouveau encore, dans les textes de confessions, et pourtant très ancien dans la Tradition, celui du témoignage sur lequel prend appui la foi : « *Je ne connais de Dieu que l'action de ceux qui portent témoignage*

9. « Oser dire Jésus-Christ », **Communautés nouvelles** 59, 1978.

de lui » (R. Garaudy, F). Cette même attention à une tradition de la foi se manifeste dans les retraductions d'expressions classiques : « *Rencontrer l'amour, c'est la grâce* » (G. Cesbron, D), « *un anneau brisé, fêlé peut-être depuis toujours... nous l'appelons péché originel* » (M. Clavel, F). Tout le texte de P. Talec est construit sur cette opération de décodage (F).

insistances nouvelles sur certains thèmes

Tout ceci concernait les modalités du « Je crois... Amen ». Signalons maintenant, plus brièvement, les thèmes nouveaux dans la formulation des articles du credo. Dieu est caché, « *déconcertant* » [10], « *le grand absurde* » (J. P. Delarge, F), « *inconnu et insaisissable* » (H. Fesquet, F) : ce thème reprend la grande tradition patristique sur l'incompréhensibilité de Dieu. Dieu nous veut libres devant lui : « *Dieu nous veut pleinement hommes, libres vis-à-vis de l'argent, des pouvoirs, et disponibles... Nous ne sommes pas obligés d'accepter : Dieu est un Père aux idées larges* » (Deux jeunes). « *Dieu croit en l'homme beaucoup plus que l'homme ne croit en lui* ». (I. Parmentier, F). Le mot « Dieu » est suspect, parce qu'il a été utilisé pour le meilleur et pour le pire : « *Dieu est soit un mot que l'humanité s'invente pour combler ses manques..., soit un nom par lequel l'Autre se propose à l'homme dans l'histoire* » (A. Dumas, F).

Jésus est évoqué très fréquemment au mont des Béatitudes et sur le chemin d'Emmaüs : annoncier d'un bonheur et compagnon de route. D'autres textes, très nombreux également, mettent au premier plan ses paroles et ses attitudes subversives, sa prise de parti en faveur des pauvres et des exclus, sa mort de prophète martyr. Sa résurrection manifeste le visage chrétien de Dieu. Il est le libérateur, il « *a ouvert une brèche à l'horizon des hommes, il a défatalisé l'histoire* » (R. Garaudy, B).

Jésus est-il toujours reconnu comme Dieu ? Voilà la question décisive aux yeux de beaucoup, à laquelle il faudrait répondre par oui ou par non sans même avoir le droit de la reformuler. J'aborderai plus loin le problème de la reconnaissance graduelle de Jésus comme Christ. Mentionnons seulement quelques expressions renouvelées : « *Dieu, vraiment présent en Jésus-Christ (expression préférable à la divinité de Jésus-Christ, qui nous incline toujours plus ou moins à le déshumaniser, sous prétexte de le mieux diviniser)* » (A. Dumas, F). « *Jésus, le visage humain de Dieu* » (J. Delumeau, F). Ou encore, sous forme d'invocation au

10. J. ARIAS, **Le Dieu en qui je ne crois pas,** Paris, Ed. du Cerf, 1971, pp. 43-45 : « Mon Dieu est déconcertant ».

Père : « *Il est ton cœur, ton fils, ta miséricorde. Il est tes yeux et nous a vus, ta bouche et il nous parle* » [11], et sous forme d'invocation à Jésus : « *Carrefour de l'homme et de Dieu, homme plus homme que nous, homme aussi Dieu que Dieu !* » [12].

L'eucharistie est souvent mentionnée dans les confessions de foi, mais non le baptême (pourtant : E n° 54) : on sait que le symbole des apôtres faisait l'inverse. Est-ce le signe que l'on en reste sur ce point à la mentalité des derniers siècles, pour laquelle le baptême allait sans dire, donné à tous dès la naissance ? L'Eglise, défigurée par la désunion des chrétiens, si peu transparente à l'Esprit dans ses institutions, est confessée avant tout comme lieu d'une pratique évangélique. Très nombreux sont en effet les textes qui développent les exigences morales de la foi. « *Par Jésus-Christ, nous connaissons l'Amour... En donnant, nous recevons sa vie. Ainsi pouvons-nous affirmer : nos biens sont à partager, notre pouvoir est pour servir, notre savoir est à transmettre* » [13]. L'Eglise est tendue vers l'avenir de Dieu dans une espérance qui la travaille dès aujourd'hui, mais rien n'est joué d'avance : « *J'ai peur quotidiennement que Jésus-Christ soit mort pour rien parce qu'il s'est enfoui dans nos églises, parce que nous avons trahi sa révolution par soumission et lâcheté en face des autorités* » (D. Sölle, B et C).

Dieu, Jésus, l'Esprit, « *rendent possible* » l'Amour, la Vie véritable, etc. Dans cette expression très fréquente, le « possible » n'est pas un réel affaibli, c'est au contraire un réel plus grand que ce qu'on en voit aujourd'hui, une force d'innovation. La foi se fait alors espérance, tournée vers l'avenir, et charité, renvoyée aux tâches concrètes de transformation de ce monde.

III

les schémas des confessions de foi

Formule ou texte plus libre, une confession de foi n'est pas un réservoir inerte de vérités juxtaposées. Elle est un enchaînement, une articulation (les « articles » du credo) d'éléments qui s'ordonnent les uns aux autres d'une certaine manière. Voilà ce que j'appelle le « schéma » d'une confession de foi. C'est lui qui confère signification à chaque proposition.

11. H. OOSTERHUIS, **Quelqu'un parmi nous**, Paris, Ed. Desclée, 1968, p. 30.
12. D. RIMAUD, **Les arbres dans la mer**, Paris, Ed. Desclée, 1975, p. 84.
13. Credo professé au Congrès du M. C. C. en 1975.

Comme le déclarait le concile de Vatican II, « *il y a un ordre ou une "hiérarchie" des vérités de la doctrine catholique, en raison de leur rapport différent avec les fondements de la foi chrétienne* » [14].

Avançons d'un pas : je crois que la tradition n'offre pas un seul schéma de confession de foi, mais plusieurs. J'en discerne trois principaux, attestés dès le Nouveau Testament : la confession de Jésus de Nazareth, la confession trinitaire et la décision d'Eglise. Je les appellerai : credo initial, credo fondamental et credo dogmatique.

le credo initial confesse jésus de nazareth

Il correspond aux formules anciennes qui mentionnent les faits et gestes de Jésus et qui lui attribuent des titres tels que « Seigneur » (Rm 10, 9 ; Ph 2, 11 ; 1 Co 12, 3), « Christ » (Ac 18, 5 et 28 ; 1 Jn 2, 22), « Fils de Dieu » (Ac 8, 36-38). Je l'appelle initial parce qu'il se tient au plus près des annonces missionnaires et de l'exclamation du converti. Les évangiles témoignent de ces premières réponses du croyant à la vue de ce que dit ou fait Jésus : Pierre (Mc 9, 29), un aveugle (Mc 10, 47), les foules du jour des Rameaux (Mc 11, 9), un centurion (Mc 15, 39), etc. La foi est confessée ici au sein d'expériences vitales, diversifiées selon les personnes, les temps ou les lieux. Jésus n'y est pas contemplé en sa sortie du sein du Père (ce sera le second schéma) ; il y est identifié comme cet homme, surgi en notre histoire, qui renvoie au Dieu qu'il nomme son Père : premier trajet de la foi des disciples.

C'est ce schéma qu'appelait l'enquête menée par *Fêtes et saisons* en 1970 (D et E) : « Pour vous, qui est Jésus-Christ ? » (Il eût été préférable de demander simplement : « Pour vous, qui est Jésus ? », puisque le mot « Christ » signifie déjà une réponse). Mais on remarque que bien des textes produits à cette occasion présentent un Jésus « bi-face » : à la fois « Dieu et homme », l'un « à côté » de l'autre : « *Jésus-Christ a deux visages pour moi... Il a pour moi deux dimensions : l'infiniment grand et l'infiniment petit à la fois. Il est grand, car c'est le Fils de Dieu et petit, car il est mon frère, mon ami* » (lycéenne 16 ans, E, n° 4). « *A côté de l'aspect divin du Christ, il y a aussi l'aspect humain. Quelquefois il se met en colère : il chasse les vendeurs du temple. A Gethsémani, la faiblesse humaine semble se dessiner sur la silhouette du Christ* » (étudiant 16 ans, E, n° 62). Plusieurs ne s'y retrouvent pas : ils choisiront de voir en Jésus un homme sublime, mais en ce cas, ils refuseront de se dire chrétiens, ou

14. Concile Vatican II, **Décret sur l'œcuménisme,** n° 11.

bien ils diront leur embarras : « *Dans mes prières, je crois que je m'adresse à un Dieu mais pas à Jésus-Christ homme. Dans l'Evangile, je vois l'homme, le garçon aux cheveux longs, un peu hippie, mais dans les deux cas, est-ce le même ?* » (écolière 16 ans, E n° 3).

On dira que cette confession du Christ à la fois Dieu et homme est tout à fait orthodoxe. De fait, elle correspond à la profession de foi du concile de Chalcédoine (année 451) et nous en reparlerons à propos du troisième schéma. Mais elle ne peut avoir de sens pour exprimer le trajet premier de la découverte de Jésus. Ce trajet se caractérise par le déchiffrement progressif, dans les traits humains de son existence parmi nous et selon le témoignage des premiers disciples annonçant sa résurrection, de son titre d'Envoyé de Dieu. La formulation typique en est une construction « en série » et non « en parallèle » : Cet homme vient de Dieu, et non : Celui-ci est homme et Dieu ; ni même : Celui-ci est le Fils de Dieu fait homme. Mais beaucoup savent d'avance que pour l'Eglise Jésus « a deux natures ». Il leur faut faire un grand effort pour retrouver l'expression initiale de la foi. Tout se passe comme si les derniers siècles avaient toujours présupposé la conversion, comme si le christianisme, établi dans un château fort, avait relevé le pont-levis, interdisant ainsi l'accès aux nouveaux venus. Est-ce un hasard si les textes cités à l'instant proviennent de jeunes gens ? Exemplaire me semble être un texte où l'on voit le laborieux retour à l'initial, d'une formulation de catéchisme à l'exclamation du centurion : « *Je n'ai vraiment rencontré le Christ "intérieurement" que vers l'âge de quarante ans. Jusque là je savais pour l'avoir appris au catéchisme que Jésus-Christ est Dieu le Fils fait homme, mais cette vérité demeurait purement cérébrale et théorique... Peu à peu naquit en moi un désir toujours de plus en plus vif de le mieux connaître... A partir de ce moment, il est devenu une Personne actuellement vivante... et que j'accepte tel qu'il s'est proposé dans l'Evangile... Il m'apparaît comme le Médiateur, le pont entre l'homme et Dieu... Comme le centurion chargé de l'exécution du Christ au Calvaire, je suis convaincu que* " vraiment, cet homme est bien le Fils de Dieu " » (Magistrat, E n° 39).

Ce premier schéma part donc de l'humanité de Jésus pour y découvrir la révélation de la Parole de Dieu. Encore faut-il qu'on s'attarde suffisamment à cette humanité. De nombreux textes témoignent au contraire d'un investissement imaginaire des aspirations de leur auteur sur un Jésus non-défini. Faute d'un ancrage sérieux dans l'histoire réelle de l'homme de Nazareth selon les premiers témoins, les titres qu'on lui attribue deviennent n'importe quelle valeur rêvée : Amour, Présence,

Beauté, Libération, etc. Rien n'est dit de la manière déterminée dont Jésus a vécu et annoncé ces idéaux. Les paradoxes des Béatitudes disparaissent. Bien des confessions de foi, qui évoquent pourtant la Passion du Christ, ne songent pas à ajouter que toute une part de nous-mêmes — non nécessairement pécheresse et même souvent très généreuse — ne veut pas de Celui dont nous nous réclamons, ni du Dieu dont lui-même se réclame.

Le credo initial est un trajet à reprendre sans cesse, selon les lectures que chaque époque doit faire de l'Evangile, et dans la traversée laborieuse des expériences et des fantasmes de chacun. Le schéma « Jésus est Seigneur » contient dans son extrême concision un programme très complexe, régi par le passage du premier terme au second.

le credo fondamental comme symbole baptismal

Si le premier schéma a été pratiquement oublié au cours de l'histoire, le second, de forme trinitaire, a prédominé : *credo fondamental,* peut-on dire, puisqu'il correspond à la confession du baptême. Gardons-nous pourtant de le croire seul ecclésial, comme si le premier n'avait de portée qu'individuelle : l'Eglise commence déjà avec l'infinie variété des découvertes de Jésus et la confrontation des témoignages de convertis. Faut-il à l'inverse le réduire à un catalogue de vérités consacrées, socialement utiles mais sans portée dans l'expérience croyante ? Plusieurs auteurs semblent penser ainsi, opposant à ce credo institué les confessions de foi personnelles : « *Aujourd'hui comme toujours, mais aujourd'hui plus explicitement que jadis, l'Eglise a plus besoin de croyants qui disent leur foi au niveau de la " confession " que d'un " credo " qui peut insidieusement dispenser ceux qui l'édictent de la confession de leur foi et ceux qui le reçoivent du cheminement personnel qui conduit à la foi* » (M. Légault, F).

Je trouve dangereux de laisser entendre qu'un credo commun à tous les baptisés ne puisse être qu'un catalogue abstrait. Le schéma qui préside à sa construction exprime lui aussi une expérience croyante. En y confessant le Mystère de Dieu en acte de révélation de lui-même aux hommes, on prend à son compte l'expérience collective et de très longue durée, commune à tous les chrétiens, par laquelle un peuple a formé sa foi : depuis la manifestation de Dieu à Abraham, en passant par l'avènement du Fils, jusqu'au don de l'Esprit de Pentecôte. Sans doute, les derniers siècles ont-ils oublié le caractère historique des trois articles de ce credo. Ils ont laissé entendre, par exemple, que l'article du

Dieu créateur renvoyait à une vérité de raison, universelle et intemporelle, alors qu'il renvoie au Dieu de Jésus reconnu rétroactivement en ses premières interventions. Mais on ne gagnerait rien à rejeter ce type de credo. Il s'agit plutôt d'en retrouver le mouvement, comme le font d'ailleurs de très nombreuses confessions de foi.

Sa caractéristique principale est de confesser Jésus sorti du sein du Père : perspective d'incarnation, où l'existence humaine de Jésus révèle les « mœurs » de Dieu. Mais ici, comme dans le premier schéma, beaucoup de textes s'embarrassent. Souvent, ils parlent du « *Dieu fait homme* » — ce qui est traditionnel, mais par mode d'abréviation — sans mentionner le Père, auquel pourtant le Fils fait référence de tout son être. Souvent encore, ils disjoignent en Jésus ses traits divins (miracles, par exemple) et ses traits humains qui n'auraient aucun correspondant en l'éternité divine (sa colère ou sa souffrance, par exemple, comme l'atteste un texte déjà cité : E n° 62).

Je ne ferai qu'évoquer les recherches actuelles sur la formulation d'un credo fondamental, commun à tous les chrétiens et par conséquent œcuménique [75]. Le Symbole des apôtres, symbole baptismal par excellence, ne perdrait pas pour autant son importance majeure, du fait même de sa très haute antiquité. Mais il ne serait plus la seule formule reconnue. L'Eglise de notre temps doit, à tout prix, dire à sa manière la tradition de la foi. Le plus sûr moyen de livrer la foi à l'anarchie serait d'imposer un « cours forcé » aux seuls textes anciens.

le credo dogmatique, fruit d'une décision d'église

En parlant à l'instant du symbole baptismal, je n'ai parlé que du Symbole des apôtres, et non de celui de Nicée-Constantinople. Ce dernier représente en effet un autre type, correspondant au troisième schéma et que j'appelle credo dogmatique ou *décision d'Eglise*. Il faut en dire quelques mots.

Nicée et Constantinople désignent deux conciles du IVe siècle. Le symbole auquel ils ont donné naissance est un symbole d'évêques, c'est-à-dire de responsables d'Eglises, affrontés aux problèmes de foi de leur époque, aux hérésies concernant le Fils et l'Esprit. Reprenant des symboles baptismaux d'Eglises locales, ils en développèrent certains éléments pour la circonstance, sans craindre de recourir à des termes non-bibliques, comme

15. Voir à ce sujet : « Une confession de foi œcuménique ? », **Concilium 138, 1978.**

« consubstantiel », au grand scandale de beaucoup qui y virent une profanation de la révélation par la philosophie. Il en sera de même dans tous les conciles, et notamment à Chalcédoine, un siècle plus tard, au sujet des deux natures du Christ.

Symboles conjoncturels, et par là même ponctuels, où l'Eglise tranche entre des interprétations de la tradition devenues incompatibles. Lorsque le même symbole baptismal donne lieu un jour à des lectures opposées, il faut se prononcer, éventuellement par des énoncés négatifs comme sont les anathèmes. Il en a été ainsi, dès les origines, à l'assemblée de Jérusalem racontée dans les Actes des Apôtres (chap. 15). Pierre y confesse la foi commune : « *C'est par la grâce du Seigneur, nous le croyons, que nous avons été sauvés, exactement comme les païens* ». L'assemblée décide alors, contre l'avis de rigoristes qui pourchassent Paul et Barnabé, d'un minimum de règles de convivialité entre anciens païens et anciens juifs. Le verbe « décider » revient à trois reprises dans ce passage. En grec, il est à l'origine du mot « dogme », qui signifie justement une décision de la foi, affrontée à une situation critique. Cette situation peut se présenter à toute époque et donner lieu, par conséquent, à de nouvelles prises de position ecclésiales, de la part d'autorités dûment mandatées ou de chrétiens qui prennent leurs responsabilités.

Très rares sont les textes actuels vigoureusement engagés dans les enjeux d'aujourd'hui et qui appellent l'Eglise à se réformer. La Confession de Barmen, de pasteurs et de chrétiens allemands confrontés à la montée du nazisme, en 1944, en est un exemple : « *Faisant face aux erreurs des chrétiens allemands et du gouvernement de l'Eglise du Reich qui ravagent l'Eglise évangélique allemande, nous confessons les vérités évangéliques suivantes... Nous rejetons la fausse doctrine selon laquelle il y aurait des domaines dans notre vie qui ne seraient pas soumis à l'autorité de Jésus-Christ, mais à celle d'autres maîtres* » [16]. Engagées également, les déclarations du département Foi et Constitution du Conseil œcuménique des Eglises à Accra en 1974, du Synode des diocèses allemands en 1975, et la Confession d'Alexandrie de la Conférence des Eglises de toute l'Afrique, en 1976 [17].

Sans mandat, mais au nom de leur souci de l'avenir des Eglises, des groupes particuliers sont amenés à décider pour eux-mêmes des condi-

16. G. CASALIS, **Luther et l'Eglise confessante,** Paris, Ed. du Seuil, 1962, pp. 163-166.
17. Sur ces textes, voir R. MARLE dans **Catéchèse** 67, 1977, et dans **Concilium** 138, 1978.

tions de leur fidélité actuelle à l'Evangile, en matière éthique surtout. Ainsi, une communauté de base de Catalogne : « *Aujourd'hui, la foi passe par la lutte de classes... Cette option historique nous place en contradiction avec les aspects historiques de la foi : Eglise-institution, ritualisme religieux, spiritualité... Nous ne pouvons les accepter, les considérant comme trop liés aux formes capitalistes d'oppression et d'aliénation* » (C).

Dira-t-on que ceci n'a plus rien à voir avec la foi ? Réagir ainsi serait revivre le scandale de ceux qui n'acceptèrent pas le langage non biblique du concile de Nicée. Ce serait demeurer avec les premiers disciples sur la montagne de l'Ascension, les yeux perdus dans le ciel : idéalisme qui résiste aux prises de responsabilité historiques, contingentes, que le Christ laisse à son Eglise pour témoigner de lui.

Le credo de Nicée-Constantinople a beau être reconnu par les chefs de toutes les Eglises chrétiennes, on ne fera pas de lui le symbole universel de l'engagement actuel des chrétiens. Son engagement dans les enjeux du IVe siècle fait précisément son anachronisme. Que chaque Eglise particulière prenne plutôt le risque de décider ce qui paraît bon « *à l'Esprit Saint et à elle* » (Ac 15, 28) pour l'avenir concret de la foi. Que ces Eglises se confrontent pour tenter, si possible, de formuler dans un credo universel (mais non définitif) leur engagement pour l'Evangile.

Les trois schémas que j'ai cru devoir distinguer forment ensemble, et dans cet ordre, la « règle de foi » chrétienne. Le premier et le troisième connaissent presque inévitablement une grande diversité interne, selon les situations de conversion et les contextes où les Eglises ont à répondre de l'Evangile. Le second, comme le baptême auquel il correspond, appelle de soi une certaine unité : il s'agit de la foi commune des chrétiens, en sa forme la plus simple.

une foi qui travaille l'homme

J'avais en tête, tout au long de cet article, une réflexion de Mgr Marty au Club de la Presse d'Europe I, en 1977 : « *Je suis intervenu plusieurs fois, publiquement et en privé, auprès de tel ou tel prêtre qui en prenait à son aise avec le credo* »[18]. Qu'un évêque veille à l'orthodoxie, c'est son droit et même son devoir. Mais qu'entend-il par « *en prendre à son aise avec le credo* » ? Il faudrait connaître les cas auxquels cette phrase fait

18. **Documentation catholique**, 1977, p. 616.

allusion. Il me suffit de demander pourquoi le mot « credo » est au singulier ? Il ne peut s'agir d'une seule formule consacrée, car l'Eglise ne s'est jamais asservie à une seule formule, même en ces derniers siècles. Il ne peut s'agir non plus d'expressions canonisées une fois pour toutes, à moins de nier l'histoire et l'effort continu de ré-interprétations qu'elle exige. S'agirait-il alors d'un schéma directeur que ces prêtres n'auraient pas respecté ? Je me suis convaincu qu'on ne pouvait parler d'un seul schéma, mais de trois, au moins, avec leurs logiques propres : autre chose est de laisser la parole aux croyants qui expriment leur découverte de Jésus, autre chose de formuler sommairement le mystère trinitaire à travers les grandes étapes de l'Alliance, autre chose enfin de décider des expressions et des comportements exigés par la conjoncture présente sur quelques points critiques.

Sur le marché abondant des textes de confessions de foi, nous avons cherché les thèmes prédominants et essayé de repérer quelques schémas organisateurs. Ces confessions de foi sont moins nouvelles qu'on pourrait le penser au regard des seuls derniers siècles. Elles renouent en fait avec le travail de la foi aux origines. A travers les formules et les textes, c'est bien d'un travail de confrontation et de discernement ecclésial qu'il s'agit.

winoc de broucker

CROIRE AUJOURD'HUI

JANVIER 1980

Les structures ecclésiales contingentes	R. SALAUN
Le renouveau des pèlerinages	J. VINATIER
L'Esprit dans Saint Jean et l'expérience de Paul	C. HOURTICQ J. CORDONNIER
A propos de la création	J. M. MORETTI

Une revue de théologie pour les laïcs.

CROIRE AUJOURD'HUI, 12 rue d'Assas, 75006 PARIS

Abonnement (Tarifs 80) : France, 76 F. — Etranger, 83 F.

C.C.P. Christus - Paris 10.439-65 A

LA REVUE NOUVELLE

N° 12, Décembre 1979

- LA CONFEDERATION NATIONALE DE LA CONSTRUCTION : une organisation patronale comme une autre ?
  - — Anatomie d'un groupe de pression, par **Haydée Reiss**
  - — Les organismes contrôlés et les satellites, par **Eric Henifold**
  - — Corporatisme et arbitrages internes, par **Haydée Reiss**
- Sud-Luxembourg : une reconversion sabotée ?, par **Michel Capron**
- Un roi, pour quoi faire ?, par **Vincent Goffart**
- Le théâtre francophone à Bruxelles, rites et lieux, par **Salina**
- **Livres pour jeunes : du neuf et du bon, par Louis Pierters**
- **Livres :** Un interlocuteur nécessaire : Bernard-Henri Lévy, par **Pierre Watté** / La subversion, honneur des intellectuels, par **Christian Panier**

etc.

Ce numéro : 140 FB

LA REVUE NOUVELLE : rue des Moucherons 3, 1000 Bruxelles

Abonnement annuel : Belgique : 1.180 FB - France : 200 FF

Autres pays : 1.400 FB - Canada-USA : 60 $

confessions de foi et logiques sociales

Le fait qu'on parle beaucoup, à l'heure actuelle, de confession de foi invite à s'interroger sur les raisons qui font que, dans la conjoncture religieuse présente, cette question semble revêtir une grande importance. Il y a un lien entre confession de foi et situation de crise : c'est dans les moments où la version officielle du christianisme est particulièrement ébranlée qu'apparaît la nécessité de « confesser sa foi ». Parmi les confessions de foi, il convient de distinguer entre celles des Eglises, textes institutionnels qui permettent de poser une identité et de réguler — au moins au minimum — les expressions de la foi émanant des membres de telle ou telle Eglise, et celles d'individus, de groupes ou de tendances qui reflètent, dans leur variété, les courants qui traversent les milieux chrétiens. Dans les deux cas, cependant, on peut envisager la confession de foi comme élément d'une recherche d'identité, à la fois chrétienne, confessionnelle et idéologique. Cette recherche d'identité apparaît caractéristique de la période actuelle et ne concerne pas que les groupes religieux. Instrument d'une recherche d'identité, mais aussi texte normatif générateur d'exclusions, la confession de foi n'est-elle pas, pour certains chrétiens, un phénomène suranné ? Il convenait, en conclusion, de poser la question.

On parle beaucoup, à l'heure actuelle, de confession de foi, qu'il s'agisse de confessions de foi individuelles ou de confessions propres à telle ou telle Eglise chrétienne. La profusion soudaine du genre conduit à s'interroger sur les causes qui permettraient d'expliquer, au moins partiellement, le brusque surgissement de cette question dans les milieux chrétiens. Se placer dans cette perspective, c'est d'emblée resituer le phénomène « confession de foi » dans la conjoncture religieuse présente, se demander quelles fonctions ces déclarations qu'on nomme « confessions de foi » remplissent dans l'espace ecclésial, dans ce champ spécifique de productions symboliques que constitue le champ religieux.

les trois dimensions de la confession de foi

Par confession de foi, on entendra ici l'acte par lequel un individu, un groupe ou une Eglise rend compte publiquement de sa référence à Jésus-Christ dans un contexte socio-culturel déterminé (nous nous limitons aux

confessions de foi *chrétiennes*). Dans le phénomène « confession de foi », plusieurs dimensions sont discernables. Une dimension d'affirmation *publique* tout d'abord. La confession de foi est un acte par excellence public, c'est l'acte par lequel le chrétien se présente et s'affirme comme chrétien devant les autres, particulièrement devant les non-chrétiens. *La confession de foi est la croyance rendue publique :* on ne garde pas cette croyance pour soi comme une chose qui serait purement privée, mais on la parle publiquement en s'exposant à la face du monde comme chrétien. Et en s'exposant, on peut encourir certains dangers : l'histoire est là pour nous rappeler que la simple manifestation publique de la foi chrétienne a pu entraîner, pour ceux qui s'y sont livrés, des conséquences fâcheuses ; qu'on pense, par exemple, aux martyrs des premiers siècles et au sort des protestants sous Louis XIV. Et à notre époque, dans certains pays, il est préférable, si on veut éviter tout ennui, de ne pas faire publiquement état de sa qualité de chrétien.

Une autre dimension de la confession de foi est celle d'*explicitation.* Il s'agit d'expliquer, de clarifier, de rendre explicite ce dont il est question dans la foi chrétienne. Dire sa foi, c'est la mettre dans des mots, c'est se coltiner avec le langage pour tenter d'exprimer ce que recouvre ce sentiment — faut-il parler de « sentiment » ? C'est déjà une option ! — qu'on nomme la foi. Cette explicitation prendra dans certains cas une tournure doctrinale, notamment dans les confessions de foi des Eglises qui, dans certaines circonstances, peuvent juger opportun de rappeler quel est le contenu essentiel de la foi chrétienne.

Autre dimension, enfin, de la confession de foi : *la production de l'identité idéologique.* En tentant d'exprimer ce qu'est la foi chrétienne, on circonscrit par là-même le champ de sa croyance, on se situe en disant : voilà ce qu'est pour moi la foi chrétienne (pour moi individu, ou pour moi Eglise), ce qui est aussi une manière de dire ce qu'elle n'est pas. L'acte de confesser sa foi produit donc une *identité idéologique* dans la mesure où il permet de se poser en tant que chrétien face au non-chrétiens et de se situer comme chrétien de telle ou telle orientation face aux autres orientations qui parcourent le champ ecclésial : la confession de foi d'un *chrétien pour le socialisme* ne sera pas la même que celle d'un *chrétien charismatique,* par exemple. En produisant une identité idéologique, on désigne ce faisant, de façon plus ou moins explicite, un dedans et un dehors, on définit la base idéologique minimale à partir de laquelle se reconnaît un groupe, un courant ou une Eglise.

Voilà comment nous apparaît la confession de foi. On peut, bien sûr, dire que toute affirmation chrétienne publique est, d'une certaine manière,

une confession de foi dans la mesure où il y est question de la foi chrétienne qui s'expose dans telles circonstances. Dans toute affirmation chrétienne publique, on retrouve en effet, quels qu'en soient le sujet spécifique et l'occasion, les trois dimensions qui nous semblent caractériser la confession de foi : la dimension publique, le caractère d'explicitation, la production d'une identité idéologique. Mais, sous peine de noyer le phénomène dans l'extension qu'on lui donnerait, il faut réserver le terme de confession de foi aux déclarations qui ont comme visée explicite la présentation de *l'essentiel* de la foi chrétienne. Il y va, dans la confession de foi, du fondement même de la foi, de sa nature, de son contenu : on va à l'essentiel, car il s'agit de rendre compte des raisons profondes d'un engagement et de la nature de cet engagement. Il y a, selon nous, *un lien privilégié entre confession de foi et situation d'ébranlement idéologique.* C'est particulièrement dans de telles situations, qu'on éprouvera le besoin de revenir à l'essentiel, de recentrer les choses, d'expliciter les fondements. Menaces externes et internes favorisent l'éclosion du genre « confession de foi ». C'est ce que nous voudrions montrer dans une première partie.

I

confessions de foi et situations de crise

Si, à l'heure actuelle, il y a un tel besoin de confesser sa foi soit au niveau individuel, soit à un niveau institutionnel, c'est en partie dû à la situation de crise profonde dans laquelle se trouve la tradition chrétienne. La crise actuelle a bien sûr ses caractéristiques propres, mais il est, d'emblée, intéressant de relever que le lien entre apparition de confessions de foi et situations de crise se manifeste déjà clairement à travers l'histoire.

à travers l'histoire

Dès les premières communautés chrétiennes, l'énoncé de la confession de foi devient le critère d'appartenance à l'Eglise, « *les baptisés confessaient leur foi selon des formules brèves qui résumaient les doctrines chrétiennes essentielles* » [1]. C'est face au danger que représentaient divers syncrétismes (qu'on pense par exemple au gnosticisme) et dans le mouvement même où

1. Karl HEUSSI, Eric PETER, **Précis d'histoire de l'Eglise,** Adaptation française du **Kompendium der Kirchengeschichte,** Neuchâtel, Ed. Delachaux et Niestlé, 1967, p. 26.

une orthodoxie commençait à se constituer en désignant comme « hérésies » d'autres courants que le rôle des confessions de foi a commencé à s'affirmer. C'est donc dans une dynamique conflictuelle et dans une situation qui présentait des risques de dissolution et d'éclatement du christianisme que les premières confessions de foi ont été un instrument privilégié de la production d'une identité chrétienne.

Les *Symboles de Nicée et de Constantinople* participent de cette même logique et renforcent le rôle normatif des confessions de foi. On sait que ces *Symboles* s'inscrivent dans les querelles doctrinales des premiers siècles (arianisme, etc.) et apparaissent dans un champ religieux où de nombreux courants se disputaient la légitimité.

Les confessions de foi de la Réforme (*Confession d'Augsbourg, Confession de la Rochelle* en particulier) ont permis aux Eglises protestantes de se définir face au catholicisme et de trouver leur identité. Dans cette situation d'ébranlement doctrinal et d'éclatement de l'unité religieuse, l'Eglise romaine éprouva d'ailleurs aussi le besoin de marquer ses positions et ce fut la *Confession de foi tridentine.*

Autre exemple : Dans la lutte qui, à l'intérieur du protestantisme français, opposa les « orthodoxes » aux « libéraux » au XIXe et au début du XXe siècles, on se focalisa sur la question de la « Déclaration de foi » de l'Eglise. Face aux menaces que représentait le libéralisme pour les « orthodoxes », ceux-ci insistaient beaucoup sur la nécessité d'un texte qui dirait l'essentiel de la foi chrétienne et auquel les pasteurs devraient souscrire [2].

Dans le déchirement produit par la deuxième guerre mondiale et face aux *Deutschen Christen* compromis avec les nazis, c'est par une confession de foi : les *Déclarations de Barmen* (1934), que se constitue l'*Eglise confessante* allemande. Dans une période aussi troublée que celle de la montée de l'hitlérisme et face au danger de syncrétisme que représentaient ces *Chrétiens allemands,* une partie du protestantisme allemand a éprouvé le besoin de rappeler publiquement ce qu'était l'essentiel de la foi chrétienne.

Ces quelques exemples nous rappellent utilement que, au cours des siècles, des confessions de foi sont apparues dans des situations où le christianisme — ou une confession chrétienne — devait bien marquer sa

2. Cf. les Actes du Colloque de Montpellier sur **La restauration de l'unité réformée en 1938** à paraître aux Editions « Les Bergers et les Mages » (Paris) ; en particulier notre étude : « La formule d'adhésion, la déclaration de foi et le problème ecclésiologique du protestantisme : un point de vue sociologique ».

position face à des menaces externes ou de confusion interne. *Dans ces situations, l'identité chrétienne même était en cause :* il s'agissait de dire, dans des conjonctures religieuses particulièrement troublées, ce qu'était la foi chrétienne. Ce faisant, il s'agissait aussi d'établir une légitimité permettant d'écarter des courants « hérétiques » ou non conformes. Il y a un lien, pensons-nous, entre « situation d'orthodoxie menacée » [3] et apparition de confessions de foi : on confesse particulièrement sa foi dans des situations où, l'ébranlement idéologique étant tel, il devient nécessaire de proclamer publiquement ce qu'est, en définitive, la foi chrétienne. Lorsque telle version du christianisme — ou le christianisme lui-même dans son ensemble — n'apparaît plus comme *évident* (comme faisant partie des évidences sociales du moment), on recourra aux fondements, à l'essentiel en rendant publiques ces déclarations qu'on nomme « confessions de foi ». Cette hypothèse permet à notre sens d'éclairer quelque peu la conjoncture religieuse présente, en particulier ce brusque surgissement de la question de la confession de foi dans les milieux chrétiens.

qu'en est-il aujourd'hui ?

Reprenant une analyse que nous avons déjà conduite ailleurs [4], nous dirons que si le champ religieux se structure autour de la valeur « salut », les biens de salut offerts par les diverses Eglises chrétiennes se heurtent à un problème de crédibilité. Ils ne sont plus très crédibles, leur valeur n'est plus garantie par le discours religieux officiel qui les porte. Il y a une crise *culturelle* du christianisme dans la mesure où les biens symboliques offerts par celui-ci ont quelque difficulté à s'insérer dans le système de valeurs dominant, actuellement produit dans les sociétés capitalistes occidentales (ce qui ne veut pas dire que certains biens symboliques chrétiens ne puissent pas continuer à servir de caution idéologique à l'ordre social capitaliste). Face à cet ébranlement, diverses stratégies de recouvrement

3. Nous empruntons l'expression à Jean-Pierre DECONCHY qui, dans son ouvrage sur **L'orthodoxie religieuse,** Essai de logique psycho-sociale (Paris, Ed. Ouvrières, 1971), vérifie de façon expérimentale le fait que, dans une situation d'orthodoxie menacée, le lexique du discours religieux est plus pauvre que dans d'autres situations. Dans une telle situation, les locuteurs ont tendance à resserrer leur discours autour du vocabulaire catéchistique dans lequel ils ont été formés et donc, culturellement programmés. Cf. les pages 93-108.
4. Cf. notre étude : « La relégation superstructurelle des références culturelles. Essai sur le champ religieux dans les sociétés capitalistes post-industrielles », **Social Compass,** Revue internationale des études socio-religieuses XXIV (1977) 4, pp. 323-338.

de crédibilité sont mises en œuvre qui, toutes, visent à gager de façon nouvelle les biens de salut chrétiens pour leur faire regagner de la valeur, c'est-à-dire un crédit social [5]. Nouveaux gages : prophétisme charismatique, prophétisme socio-politique, intégrisme, néo-confessionnalisme..., autant de discours forts, pleins, qui tentent de recréditer les biens de salut chrétiens sur le marché des biens symboliques. Ces nouveaux gages s'accompagnent de nouveaux garants : les fonctionnaires patentés du religieux ne suffisent plus comme leaders religieux (ils n'ont d'ailleurs jamais suffi, mais leur autorité n'a pas toujours été ébranlée aussi fortement qu'elle l'est aujourd'hui), leur autorité ne va plus de soi. De l'autorité de fonction, on tend à passer à l'autorité charismatique : il faut payer de sa personne pour acquérir quelque peu d'autorité dans le champ symbolique religieux. Payer de sa personne, cela veut dire gager de façon nouvelle les biens de salut chrétiens en produisant de nouvelles révélations ou en revendiquant une tradition bien définie et en s'appuyant sur la légitimité qu'elle apporte en tant que tradition. C'est l'époque des *prophètes* et des *sorciers,* c'est-à-dire de ceux qui, soit au nom d'une nouvelle révélation (les prophètes), soit au nom de telle ou telle tradition (les sorciers), mettent en question les versions *officielles* du religieux produites par les institutions religieuses patentées. (Nous ne pouvons pas, dans le cadre de cet article, entrer dans le détail de l'analyse et de la problématique de Max Weber ici mise en œuvre [6].)

Comment, dans une telle conjoncture, comprendre l'apparition de confessions de foi ? La distinction entre, d'une part, confessions de foi d'individus, de groupes, de courants et, d'autre part, confessions de foi officielles émanant des instances dirigeantes des Eglises s'avère indispensable. Ces deux sortes de confessions de foi ne remplissent pas prioritairement les mêmes fonctions, même si elles procèdent toutes du même souci : rendre compte de la foi chrétienne dans une situation d'ébranlement idéologique. Les confessions de foi d'individus, de groupes ou de courants (comme les *Chrétiens pour le socialisme,* par exemple) se veulent des témoignages s'enracinant dans une expérience individuelle ou collective et disant ce qu'est, à partir de cette expérience, la foi chrétienne. Les textes officiels des Eglises qui se présentent comme des confessions de foi portent, en ce qui les concerne, le souci de l'institution et veulent rappeler quelle est la foi

5. Nous reprenons ici une problématique exposée par André BEJIN dans un article intitulé « Crise des valeurs, crise des mesures », **Communications** 25, Paris, 1976, pp. 39-72.

6. Sur la typologie wébérienne du prêtre, du prophète et du sorcier, voir en particulier : Max WEBER, **Economie et Société,** Paris, Ed. Plon, 1971, pp. 464-474.

de l'Eglise et « *donner,* comme disent les évêques de France, *des points de repère à des croyants qui désirent savoir et comprendre, autant qu'il et possible, ce qu'ils croient* »[7]. S'affirme dans ce dernier cas un souci pastoral et didactique qui rappelle le rôle de régulation de la croyance joué par la confession de foi au sein de chaque Eglise. Aujourd'hui, on constate l'apparition de ces deux types de confession de foi. *Confessions de foi d'individus, de groupes ou de courants :* par exemple, les confessions de foi rassemblées par Henri Fesquet qui, bien que résultant d'une commande, témoignent de l'actualité du thème ; le texte de la Section française des *Chrétiens pour le socialisme* qui explicite la double référence — le christianisme et le socialisme — qui fonde ce mouvement ; citons encore la confession de foi des charismatiques protestants, un texte intitulé « *Ce que nous croyons* » et qu'on trouve dans chaque numéro de la revue *Actes 2* — que publie ce courant. *Confessions de foi officielles d'Eglises :* mentionnons, pour nous limiter à la France, le texte des évêques de France, *Il est grand le mystère de la foi, Prière et foi de l'Eglise catholique* (1978) et le texte publié par l'Alliance Nationale des Eglises luthériennes de France à l'occasion du 450e anniversaire de la Confession d'Augsbourg : *L'Essentiel , Confession d'Augsbourg 1530-1980*[8].

en amont et en aval du credo

Tous ces textes — et on pourrait en citer d'autres — témoignent du souci actuel qu'on a, à un niveau individuel, collectif ou institutionnel, d'expliciter dans la conjoncture présente ce qu'est la foi chrétienne. Ils répondent tous, d'une façon ou d'une autre, à la question qu'Henri Fesquet a posée à quelques croyants : « *Si un incroyant s'intéressant aux problèmes religieux demandait à un chrétien : A qui et à quoi croyez-vous ? Que lui répondriez-vous ? Il ne s'agit pas de régurgiter un credo qui énumère des vérités doctrinales homologuées, mais de se placer en amont ou en aval*

7. Les évêques de France, **Il est grand le mystère de la foi, Prière et foi de l'Eglise catholique,** Paris, Editions du Centurion, 1978, pp. 4-5.
8. **Une brassée de confessions de foi,** présentées par Henri FESQUET, postface de Paul-André Lesort, Paris, Ed. du Seuil, 1979, 194 p.
— **Chrétiens pour le socialisme,** Section française, Paris, Temps présent, 1979, 46 p.
— **Actes 2,** Revue charismatique et biblique d'information et d'édification, Louvetot (76490 Caudebec-en-Caux), page 2 de chaque numéro.
— Les évêques de France, **Il est grand le mystère de la foi, op. cit.**
— **L'essentiel, Confession d'Augsbourg 1530-1980,** Strasbourg, Ed. Oberlin, 1979, 107 p.

de celui-ci, pour livrer un témoignage personnel situé dans le temps et dans l'espace, c'est-à-dire enraciné dans une culture ; d'évaluer en outre la dimension communautaire de la foi »[9]. « *Il ne s'agit pas de régurgiter un credo qui énumère des vérités doctrinales homologuées* » : même si Henri Fesquet n'avait pas apporté cette précision, il est vraisemblable que les répondants à son enquête n'auraient pas répondu de façon dogmatique. En effet, dans la situation de crise brièvement rappelée ci-dessus, ce sont précisément « les vérités doctrinales homologuées » qui font problème, qui ne sont plus évidentes, telles quelles, pour ceux qui se réclament du christianisme ou du moins pour une grande partie d'entre eux. D'où la nécessité de gager de façon nouvelle ces vérités homologuées, de dire ce qu'on met, à partir de son expérience personnelle, derrière ce christianisme officiel qui peut facilement servir de façade. En réponse à Fesquet, Marcel Légaut écrit : « *Une confession de foi* est tout autre qu'un credo, norme de la foi. *Elle ne prend sa dimension originale que si celui qui la fait consacre de sa présence, de par ce qu'il vit, ce qu'il dit* »[10]. Il faut authentifier par son expérience personnelle la foi dont on fait état. Mieux, dire sa foi dans un tel contexte, c'est dire *l'expérience personnelle* dans laquelle on vit sa référence à Jésus-Christ.

Le recours à l'expérience comme critère de la foi se rencontre aussi bien chez les « charismatiques » que chez les « politiques » : dans les deux cas, il s'agit de gager des biens de salut chancelants par son vécu existentiel, que celui-ci soit conçu dans le registre de la conversion personnelle, ou dans le registre de la militance politique. Le fait qu'être chrétien n'apparaît plus tellement comme évident, pousse ceux qui le sont à expliciter leur référence et le sens de leur foi. D'autre part, lorsqu'on constate, comme à l'heure actuelle, l'apparition de confessions de foi à un niveau institutionnel, n'est-ce pas parce que, du côté des autorités ecclésiastiques, on éprouve le besoin de rappeler l'essentiel de la foi chrétienne dans une situation où le christianisme s'interroge sur son identité (cf. *infra*) et où des courants contradictoires revendiquent la légitimité du christianisme ? C'est bien parce qu'on se trouve dans une situation où les chrétiens éprouvent de plus en plus de mal à dire précisément ce qu'ils croient, que les Eglises rappellent publiquement quel est le contenu de la foi chrétienne. Un tel rappel est caractérisitique d'une situation de crise. Nous allons continuer à développer cette thèse en envisageant la confession de foi comme élément d'une recherche d'identité et en considérant ensuite le rôle de la confession de foi dans la régulation interne du groupe religieux.

9. **Une brassée de confessions de foi, op. cit.**, p. 7.
10. **Ibid.**, p. 83.

II

la confession de foi comme recherche d'identité

Dans la conjoncture présente, la question de *l'identité* apparaît particulièrement cruciale pour les Eglises chrétiennes ; elle se pose aussi bien au niveau de l'identité *chrétienne* elle-même qu'au niveau de l'identité *confessionnelle* (catholique, luthérienne, réformée, etc.)

la recherche inquiète d'une identité

Il est intéressant de remarquer que cette question de l'identité n'est pas propre aux groupes religieux, elle se pose aussi à propos des partis politiques, des régions, des mouvements de jeunesse, etc. Face à un certain nivellement culturel et à l'homogénéisation des comportements sous la poussée d'une idéologie technicienne, face à la relative universalisation d'un mode de vie style *american way of life,* on cherche à retrouver des origines, un enracinement, une spécificité, que ce soit au niveau régional, religieux ou autre. C'est qu'en effet la culture technicienne folklorise les diverses références culturelles et se joue des spécificités locales : ces dernières ne l'empêchent pas de s'imposer comme code dominant de structuration des pratiques et des comportements [11]. En réaction à cette dissolution relative des cultures locales (locales aussi bien au sens géographique qu'au sens plus formel de secteurs de la vie sociale : le religieux, le politique, l'habiter, le manger, le vêtir...), on assiste aujourd'hui à des revendications d'identité, on se plaît à souligner des différences. Les aspirations qui se font jour dans le domaine de l'identité régionale sont particulièrement significatives à cet égard. Le souci de l'identité chrétienne et de l'identité confessionnelle participe de ce mouvement général.

Le souci de l'identité chrétienne, c'est, dans une situation où le christianisme ne fait plus partie des évidences socio-culturelles du moment, le souci de répondre de façon claire et compréhensible à la question : qu'est-ce, aujourd'hui, qu'être chrétien ? Le simple fait qu'on puisse poser la question montre que la réponse n'est pas évidente. C'est la spécificité même du christianisme qui est en jeu, son caractère distinctif sur le marché des biens symboliques. C'est la fameuse interrogation sur « l'étiquette » ou le « qualificatif » de chrétien que formulent et qu'ont formulé

11. Cf. Raymond LEMIEUX, « Sociologie suisse et sociologie de la différence » et Jean-Paul WILLAIME, « La Suisse et le code capitaliste », en **Schweizerische Zeitschrift für Soziologie / Revue suisse de sociologie** III (1977), 3.

nombre de mouvements, d'associations, de réalisations diverses qui, un jour, n'ont plus considéré comme évidente la présence du terme de *chrétien* dans leur nom. Dans une telle situation, il apparaît nécessaire, pour ceux qui revendiquent la qualité de chrétien, d'expliciter cette référence, de rendre compte de ce choix, d'expliquer ce qu'on comprend, dans chaque cas, par « chrétien ». La confession de foi, dans un tel contexte, est réaction contre un risque de dissolution du christianisme, contre un manque de visibilité ou de repérage précis de l'identité chrétienne ; comme pour toute question d'identité, c'est la réponse à la question : qui êtes-vous ?

une mauvaise conscience chrétienne

Dans ce phénomène actuel des confessions de foi, il y a aussi une réaction contre ce qu'on peut appeler un *christianisme honteux,* c'est-à-dire contre un christianisme qui a peur de s'affirmer publiquement comme s'il s'agissait d'un archaïsme dont on aurait à s'excuser. Cette tendance vers un christianisme qui se ferait tout petit est d'ailleurs, dans une certaine mesure, accentuée par la société globale qui fait de la religion une affaire privée. D'où une certaine pudeur. Dévoiler ses opinions religieuses serait comme montrer sa chambre à coucher à quelqu'un, ce serait exhiber son intérieur. D'autre part, une mauvaise conscience chrétienne s'est faite jour parmi certains chrétiens de gauche : on en est presque venu, dans certains cas, à en rajouter sur le plan politique pour faire oublier ce qui apparaissait presque comme une tare originelle : sa qualité de chrétien ou même seulement le simple fait d'être un ancien militant chrétien [12]. Ce christianisme honteux a correspondu à la grande période de « l'ouverture des Eglises au monde ». L'acceptation généreuse du monde moderne — d'autant plus généreuse qu'on avait l'impression de rattraper le temps perdu — a produit un christianisme modeste dans ses prétentions et très prudent dans son discours : il fallait *être à l'écoute* et ouvrir grandes les fenêtres. Les bruits et les modes du « monde » ont ainsi largement pénétré les Eglises et ont transformé la mentalité de nombreux chrétiens. On ne faisait plus la leçon au « monde », mais on allait à l'école du « monde ».

Si nous parlons au passé, c'est parce que nous pensons qu'un tournant est en train de s'opérer, tournant caractérisé par une attention plus grande des Eglises pour elles-mêmes, par un souci plus grand de son quant-à-soi. Ouvrir les fenêtres et se mettre à l'écoute du « monde » présente le risque

12. Cf. ce qu'écrit Jean BAUBEROT sur le militant chrétien dans son livre, **La marche et l'horizon, Jalons pour une foi postmarxiste,** Paris, Ed. du Cerf, 1979, pp. 65 sv.

de se dissoudre dans ce « monde », d'où, au bout d'un moment, les stratégies de repli, de plus grande expectative. Ce tournant s'observe, selon nous, aussi bien dans l'Eglise catholique que dans les Eglises protestantes, et c'est dans ce contexte que surgit la question de la confession de foi. Le fait de confesser sa foi s'inscrit ici dans un processus de récupération d'identité ou, tout au moins, d'affirmation d'une identité menacée.

Sans pouvoir, dans les limites de cet article, nous y étendre, signalons simplement que cette logique de récupération d'identité s'exerce aussi au niveau de chaque confession chrétienne et que cet aspect est caractéristique de la situation de l'œcuménisme à l'heure actuelle. Du côté protestant, se manifestent aussi bien le souci de préserver l'identité protestante face au catholicisme que le souci de maintenir l'identité luthérienne, réformée, etc. (Il vient par exemple de se former une *Association de Chrétiens Réformés Confessants.*) Cela ne veut pas dire qu'on revient en arrière et refuse l'œcuménisme, mais cela témoigne d'une insistance nouvelle sur les spécificités confessionnelles.

un besoin de clarification

Outre cette recherche d'identité *chrétienne* et d'identité *confessionnelle,* il y a une recherche d'identité *idéologique.* Se dire chrétien ne suffit pas ou plutôt, dès qu'on entre dans le détail de sa confession de foi, on rencontre inévitablement les différentes orientations qui, à l'heure actuelle, traversent le champ ecclésial. Il y a la confession de foi des *Chrétiens pour le socialisme,* celle des charismatiques, celle des tenants de Mgr Lefebvre et bien d'autres encore. Bref, le caractère actuellement éclaté du christianisme se manifeste au niveau des confessions de foi qui expriment des légitimités chrétiennes différentes. Dans une telle situation, les institutions religieuses patentées éprouvent le besoin de rappeler dans des déclarations *ad hoc* quel est le contenu essentiel de la foi chrétienne. Cette nécessité est d'autant plus éprouvée que l'éclatement interne de la foi dans le champ ecclésial s'accompagne d'une multiplication d'offres de salut extrêmement diverses dans le champ religieux en général (développement des sectes, d'associations para-religieuses, etc.) Jamais peut-être le marché des biens de salut n'a été aussi ouvert : c'est le règne du libéralisme sur le marché de l'article spirituel. Depuis que les biens de salut des institutions religieuses patentées ne sont plus suffisamment soutenus par le caractère d'évidence que leur donnait, dans une certaine mesure, leur origine institutionnelle, plus rien n'est sûr et les traditions les mieux établies tremblent sur leur socle. La confusion que cela engendre pousse les institutions religieuses officielles

à redéfinir la production symbolique dans laquelle elles se reconnaissent. Un tel rappel exerce une fonction de clarification idéologique et permet d'affirmer une identité, de donner une image stable de soi face aux multiples versions du christianisme qui sont données un peu partout : un tel éclatement des images de soi que donne le christianisme risque en effet de provoquer, à terme, la pulvérisation de l'institution. C'est dire que ce rappel des vérités essentielles, s'il a pour fonction, lorsqu'on le considère *ad extra,* de produire de l'identité, a aussi une fonction de mise en ordre, de régulation interne du groupe religieux, régulation qui porte en elle une logique d'exclusion.

III

le rôle de la confession de foi dans la régulation interne du groupe religieux

Si comme on l'a vu dans notre première partie, confessions de foi et situations de crise sont liées, il faut aussi considérer le rôle qu'ont joué et que jouent ces confessions de foi à l'intérieur des Eglises.

le rôle institutionnel des confessions de foi

Historiquement, il est incontestable que les confessions de foi ont été un élément essentiel de *production d'orthodoxies.* Les premières avaient même directement ce but : reconnaître les siens au milieu d'autres courants, produire une version officielle du christianisme qui permettrait de désigner comme hérétiques les orientations divergentes par rapport à cette version officielle. Reconnaître les siens, donc poser des limites, lier l'affiliation au groupe à un minimum d'adhésion doctrinale. Avec cet aspect, nous abordons la confession de foi comme instrument de police idéologique, comme texte normatif régulant la croyance du groupe.

Ce rôle ne concerne que les confessions de foi promulguées par les Eglises. Les autres sont des témoignages, des manifestations publiques de son engagement personnel de chrétien, elles n'ont pas de valeur institutionnelle et n'engagent que leurs auteurs. Par contre, les confessions de foi émanant des Eglises ont une valeur officielle : elles disent ce qu'est la foi de l'Eglise, ce qui est en même temps dire ce qu'elle n'est pas. A chacun alors de se situer par rapport à cette définition officielle de la foi chrétienne. Elle ne régule évidemment pas de très près la croyance des milliers de personnes qui, de façon extrêment diverse, se réfèrent à Jésus-Christ. Comme dans

les siècles passés, il y a toujours une certaine distance entre la version officielle de la foi d'une Eglise et les fois qui sont partagées par ses membres ; ces dernières résultent toujours d'un bricolage personnel à partir de l'ensemble des matériaux symboliques que chaque individu a à sa disposition.

Là où la confession de foi d'une Eglise commence à jouer un rôle plus direct, c'est lorsque des chrétiens, soit à titre individuel, soit au titre de tel ou tel courant s'exprimant dans le champ ecclésial, font publiquement état de leur christianisme, ce qui revient toujours, d'une certaine façon, à vouloir faire accréditer et promouvoir telle conception de la foi chrétienne. Si, de plus, ces chrétiens sont des prêtres ou des pasteurs, c'est-à-dire ceux qui sont censés être des représentants qualifiés de l'Eglise à laquelle ils appartiennent, le rôle de la confession de foi de l'Eglise s'en trouve encore accru car ces prêtres et ces pasteurs sont censés être les agents patentés chargés de la transmission et de la sauvegarde de la foi de l'Eglise. C'est surtout à ce dernier niveau que la confession de foi pourra servir à légitimer l'exclusion de tel ou tel point de vue et des porteurs de ces opinions non-conformes. Qu'en est-il, aujourd'hui, de ce rôle normatif et surtout, de la logique d'exclusion qui en découle ?

Le temps des bûchers est passé et les procès en hérésie ne sont plus de mode. Certes. Mais cela ne veut pas dire qu'à l'intérieur de chaque Eglise ne s'exercent pas diverses contraintes et douces pressions pour écarter ou marginaliser ceux dont on pense qu'ils sont trop éloignés de la version officielle du christianisme qu'on veut accréditer. Les procédures sont en général moins brutales, mais un minimum de police idéologique s'exerce néanmoins actuellement au sein des Eglises chrétiennes. Avant de donner quelques exemples, il faut souligner le fait que, dans une situation d'ébranlement profond comme celle d'aujourd'hui, il est difficile d'adopter une attitude très rigoriste qui repousserait dehors ceux qu'on est bien content de garder dans l'espace ecclésial, même s'ils soutiennent des positions hétérodoxes. C'est dire que si, actuellement, la vigueur de la régulation des expressions de la foi est moins forte que dans le passé, c'est avant tout parce que la situation des biens symboliques chrétiens est aujourd'hui moins bonne : dans une telle conjoncture, on sera moins regardant sur la qualité du produit (sa conformité aux normes), l'essentiel étant que le produit s'écoule.

Il reste que si on veut préserver une identité, un minimum de régulation s'avère nécessaire au niveau de l'institution. Au niveau de tel ou tel courant, les intégristes, les politiques, les charismatiques, etc., la régulation sera plus rigoureuse car, d'une façon ou d'une autre, ces divers courants

tentent de promouvoir des conceptions fortes de la foi chrétienne qui exigent de la part de ceux qui les suivent des choix très clairs. D'ailleurs, ces courants sont d'autant plus portés à mettre en œuvre une régulation serrée de la foi de leurs « disciples », qu'un des reproches qu'ils font à l'Eglise est d'être trop laxiste et trop tiède, chacun de ces courants interprétant évidemment très différemment ce laxisme et cette tiédeur. Dans ces courants, la confession de foi joue un rôle très important car, plus on est militant (dans un sens ou dans un autre), plus on est exigeant sur la plate-forme idéologique qui permet de communier dans la même foi. En général, ces diverses orientations, parce qu'elles se définissent aussi les unes par rapport aux autres, tiennent à bien désigner le dedans et le dehors, d'où l'importance d'un texte servant de manifeste et de point de repère du groupe.

la nécessité de réguler les croyances d'un groupe

L'institution, elle, utilise la confession de foi avec beaucoup plus de circonspection, car, précisément, elle doit tenir compte des courants contradictoires qui s'affrontent dans l'espace ecclésial si elle veut préserver l'unité. Cependant, cette attitude prudente n'empêche pas les instances dirigeantes des Eglises de rappeler les « vérités essentielles » de la foi de l'Eglise lorsqu'elles estiment que celle-ci est menacée par les positions de tel individu ou groupe. Ainsi, en 1978, le *Bureau d'études doctrinales* de la Conférence épiscopale de France publiait-il une note intitulée « *Tu es le Christ, le Fils du Dieu vivant* », note qui mettait en garde les catholiques de France contre certaines façons d'exprimer la foi chrétienne. Entre autres personnes visées : le théologien Hans Küng qui, dans son livre *Etre chrétien* (Seuil, 1978), présente une version de la foi qui ne rencontre pas l'assentiment de la hiérarchie catholique. Cette note des évêques, dont le titre manifeste bien le fait qu'elle est conçue comme une confession de foi, illustre son rôle contraignant dans de telles circonstances : il s'agit de rappeler la version homologuée du christianisme — ce qu'on appelle « la foi de l'Eglise » — face à des versions dont on pense qu'elles pourraient menacer la version officielle.

Autre exemple : le pasteur Paul Schulz, de Hambourg, vient d'être suspendu de ses fonctions pour « déviations notables » à l'égard de la confession de l'Eglise. Le jugement est ainsi formulé : « *Le pasteur P. Schulz, docteur en théologie, s'est mis publiquement et sur des points essentiels en contradiction avec la confession de l'Eglise évangélique luthérienne, dans l'exposition verbale et écrite de la doctrine chrétienne. Il*

maintient obstinément son point de vue. Dans ces conditions, il n'est plus susceptible de pouvoir exercer une activité officielle au service de l'Eglise »[13]. Un cas aussi net que celui-ci est, de nos jours, rare ; les choses se passent en général de façon plus feutrée et moins voyante : il s'agit soit d'une mise en garde analogue à celle que nous citions précédemment, soit de mesures tendant à écarter telle ou telle personne des fonctions de responsabilité qu'elle occupe dans l'Eglise ou dans une institution se trouvant dans la mouvance de l'Eglise (ainsi, le théologien Giulio Girardi a-t-il été écarté de l'Institut Catholique de Paris). Dans toutes ces mesures ou sanctions, il n'y a pas obligatoirement référence explicite à telle ou telle confession de foi, mais cela revient au même : on en appelle à la foi de l'Eglise contre les opinions tenues pour divergentes de ceux qui se placeraient en dehors ou en porte-à-faux par rapport à la conception homologuée de la foi chrétienne.

Il convenait de s'arrêter sur le rôle normatif des confessions de foi, même si ce n'est pas celui qui est le plus affirmé dans la conjoncture religieuse présente. En effet, même si on ne veut pas insister sur leur aspect normatif et contraignant, il reste que ces textes, lorsqu'ils sont produits et utilisés au niveau institutionnel, servent à réguler les croyances du groupe, ce qui veut dire que, dans certains cas, référence sera faite à ces textes pour écarter ou exclure telle ou telle mise en forme de la foi chrétienne. En cela, les confessions de foi actuelles sont bien héritières de celles du passé, même si leur pouvoir régulateur s'exerce de façon différente et dans de tout autres circonstances.

Soulignons enfin, pour terminer, le caractère tout à fait normal d'une telle régulation de la croyance au sein de l'Eglise : il n'y a pas de groupe qui, constitué autour d'un bien symbolique déterminé, ne régule pas, *fût-ce au minimum,* les croyances de ses membres ; une identité idéologique minimale est à ce prix. Ce corpus commun de croyances peut être très réduit et s'accommoder, dans certains cas, d'un pluralisme assez large ; il peut même ne consister qu'en quelques principes méthodologiques et n'admettre que très peu de propositions positives. Par contre, ce qui dépend beaucoup plus et de la façon dont le groupe se rapporte aux biens symboliques qui le constituent, et des circonstances dans lesquelles se trouve ce groupe, c'est la vigueur de cette régulation et le pouvoir qu'elle génère. De la régulation la plus ferme à la plus lâche, il y a des degrés et c'est à l'étude de cas d'évaluer la puissance d'une régulation dans un groupe déterminé. Cette puissance dépendra, en particulier, de

13. **Christianisme au XXe siècle,** Paris, 18 (30 avril 1979), p. 3.

l'importance qu'on accorde à la doctrine dans le groupe lui-même : un groupe qui fonde plus son unité et son identité sur les pratiques que sur les croyances pourra admettre un très large pluralisme doctrinal. Dans un tel cas, les confessions de foi peuvent être légion, car elles ne mettent pas directement en cause l'identité du groupe. Et bien qu'il en soit, à l'heure actuelle, beaucoup question, n'est-ce pas un problème qui apparaît comme secondaire pour nombre de chrétiens ? La question vaut qu'en conclusion, on s'y arrête.

de multiples confessions d'espérance

Suite à un article de *Réforme*[14] où Roger Mehl insistait sur « *l'urgence d'une confession de foi* », un lecteur, Jean-Paul Morley, a réagi en ces termes : « *Que l'on crie sa foi et recrie son espérance : oh oui ! Qu'on l'exprime et l'analyse : oh oui ! Mais qui fera une confession suffisamment universelle pour que tous et chacun s'y retrouvent ? Qui fera une confession de foi aussi contradictoire que le sont, le ciel en soit loué, les chrétiens du monde et leurs façons de croire ? Et si la Trinité signifiait, ce que nous commençons difficilement de comprendre, l'existence d'une manière de contradiction au sein même de Dieu ? Quelle richesse dans les confessions de foi publiées dans le monde et dans* Le Monde. *Quelle incroyable pauvreté si tous ces gens-là avaient dû s'entendre sur un texte unique ! Que l'Eglise explose de confessions de foi. De confessions de foi qui viennent, oh oui, de la foule des croyants aussi fort que des théologiens. Mais de grâce, de confessions de foi différentes, plurielles et contradictoires, qui n'obligent pas une fois de plus Dieu à nous pardonner d'avoir tracé des exclusions* »[15]. Jean-Paul Morley, avant d'exprimer ce souhait, soulignait dans cette même lettre le rôle contraignant des confessions de foi : « *Toutes les confessions de foi n'ont-elles pas toujours été conçues pour exclure ? En particulier les plus belles : Apôtres, Nicée-Constantinople, La Rochelle ? La confession de foi-union des croyants est-elle autre chose qu'un mythe merveilleux ? Et une Eglise qui a enfin compris la diversité de Dieu et le pluralisme de ses enfants n'est-elle pas enfin délivrée de l'obligation d'exclure ? Donc de confesser sa foi* dans un texte *diviseur par sa seule existence ?* ». La réaction de Jean-Paul Morley est caractéristique de l'attitude de chrétiens qui n'acceptent plus qu'on leur dise d'en haut ce qu'ils doivent croire et qui revendiquent la liberté la plus large quand il s'agit d'exprimer ce

14. **Réforme** (Paris) du 9 septembre 1978.
15. **Réforme** du 30 septembre 1978.

qu'est la foi chrétienne. « *Qui fera une confession suffisamment universelle pour que tous et chacun s'y retrouvent ?* », voilà le problème essentiel et nous pensons que ce lecteur de *Réforme* a raison de souligner comme il le fait la logique d'exclusion que renferme toute confession de foi lorsqu'elle devient texte de référence institutionnel.

D'autre part, est-ce que, pour de plus en plus de chrétiens, c'est la question de la confession de foi qui est essentielle ? Je n'en suis pas sûr, ou, du moins, faut-il distinguer. Il est incontestable que c'est une question extrêmement importante pour *certains* chrétiens, par exemple pour le courant que, dans le protestantisme, on nomme « évangélique » [16]. Il est, en outre, tout aussi incontestable qu'aujourd'hui, cette question préoccupe fort les dirigeants des Eglises : c'est, en particulier, l'unité et l'identité institutionnelles qui sont en jeu. Mais n'y a-t-il pas aussi, chez certains chrétiens, déplacement du problème ? Déplacement au sens où il s'agirait moins de confesser une même foi que de confesser, dans une situation socio-historique déterminée, une même espérance. Déplacement dans la mesure où on s'intéresserait moins à ce qu'on croit qu'à ce qu'on vit, qu'on aurait plus envie de confesser une expérience, une militance qu'un système de croyances [17]. La doctrine passe à l'arrière-plan derrière les pratiques et les possibilités aussi bien existentielles qu'historiques qu'elles ouvrent. Georges Casalis, dans son livre, *Les idées justes ne tombent pas du ciel* [18], parle de « *la confession de foi qui est " invention " d'un sens de l'Evangile relatif à chaque situation où il doit être manifesté — les confessions de foi successives n'étant pour les chrétiens actuels que des exemples et jamais des modèles contraignants* ». Invention d'un sens et non pas répétition d'un sens clos dans quelques formules homologuées, on peut se demander si, dans cette perspective, il ne vaudrait pas mieux parler de confession d'espérance que de confesion de foi. Preuve, s'il en est, que la question a des résonances bien différentes d'un milieu chrétien à l'autre.

jean-paul willaime

16. Cf. la présentation de ce courant dans : Centre d'études œcuméniques de Strasbourg, **Au-delà des confessions ?** Les mouvements transconfessionnels, Paris, Ed. du Cerf, 1979, pp. 57-98. Les documents rassemblés dans ce volume montrent bien quelle est la confession de foi de ce courant et l'importance qu'il y attache.

17. Un bel exemple de ce type de « confession de foi » : Daniel GALLAND, **L'espérance maintenue,** chronique d'un homme du commun, Paris, Ed. du Centurion, 1979, 231 p.

18. Georges CASALIS, **Les idées justes ne tombent pas du ciel,** Eléments de « théologie inductive », Paris, Ed. du Cerf, 1977, p. 81.

LE SUPPLÉMENT

Numéro 130 Septembre 1979

QUESTIONS OUVERTES

Ch. E. CURRAN, Fécondation **in vitro** et transfert d'embryon du point de vue de la théologie morale

F. DELTOMBE, Pour une solution pastorale du problème des divorcés remariés

Ch. M. GUILLET, Divorcés remariés et communion eucharistique

J. CADET, Fidélité, célibat, ministère après Lourdes 1976

P. de LOCHT, Où naît la morale ?

O. RABUT, Chrétiens dans l'équivoque

Recensions

A. DUMAS : E. FUCHS, **Le désir et la tendresse**

A . ROUET : Père Marcel GAUDILLIERE, **Equivoques sur le mariage sacrement**

Chronique de l'ATEM

R. PLE, Marc Oraison

LE SUPPLÉMENT, Ed. du Cerf, 29, Boulevard Latour-Maubourg, 75007 Paris
Le n° : 20,50 F - Abonnement : France, 69 F ; Etranger, 74 F
C.C.P. Ed. du Cerf La Source 32 139-05

VIOLENCE ET RELIGION

La pensée de René GIRARD

Les Fontaines, B.P. 205 - 60 500 CHANTILLY

Du samedi 9 février (15 h.) au dimanche 10 février (17 h.) 1980
avec

Michel MESLIN, Université de Paris-Sorbonne, et
Bernard SESBOUE, Centre Sèvres, Paris.

Frais : — Inscription 70 F (120 F en couple)
. CCP Paris 12. 924. 92 N
. chèque bancaire à l'ordre « Les Fontaines »

— *Hébergement 50/92 F par jour selon vos moyens*

Centre culturel « Les Fontaines », BP 205 - 60 500 Chantilly
Tél. : (4) 457-24-60

paroles de croyantes

Comment une proclamation de la foi peut-elle se faire aussi à partir d'innombrables paroles éparses, interrogatives, circonstanciées ? C'est tout l'intérêt de ce qui a été tenté, lors de son Congrès de 1978, par le mouvement d'Action Catholique Générale Féminine (A. C. G. F.) : porter à une unique expression collective le long travail de mise en commun et de maturation des expériences de chacune qui s'accomplit constamment dans les rencontres en équipe et par les organes de presse dont elles disposent. Plusieurs responsables nationales ont préparé ensemble ce témoignage : elles ont tenu à lui conserver son caractère inductif, voire inchoatif, pour que la parole des croyantes d'aujourd'hui ne vienne pas une fois de plus comme une simple illustration d'un discours théologique déjà constitué, mais qu'elle façonne, avec les tâtonnements et les bénéfices de toute démarche de ce type, une explicitation et une profession de la foi où elles pourront se reconnaître.

Les femmes prennent la parole : c'est un fait de société, la vie de tous les jours nous en rend témoins. Et cette parole éclate et ces paroles déferlent dans la presse, dans les livres, à la radio, au cinéma, à la T. V. Les femmes en A. C. G. F. prennent la parole avec leurs voisines, avec leurs collègues, dans leurs équipes, dans toutes sortes de réunions, dans l'Eglise. Cette explosion est pour elles libération, cette explosion est une fête.
Elles cessent de répéter ce que des hommes disent de la vie des femmes. Elles disent, elles se disent, elles vous disent leurs vies — en vérité. Entre elles naissent ainsi de nouvelles relations de communion. Communion entre elles, femmes en A. C. G. F., et avec les autres femmes qui prennent la parole. Elles se sentent ensemble solidaires de celles qui n'osent pas encore la prendre.

C'est pour reconnaître et célébrer Jésus-Christ qu'elles ont rejoint l'A. C. G. F. Leurs paroles sont paroles de croyantes,

— qui ne répètent pas les connaissances du catéchisme ;

— qui ne partent pas de valeurs chrétiennes à promouvoir ;

— qui expriment comment, dans les actes de leur vie, ces femmes traduisent : *Je crois en Jésus-Christ.*

Ces paroles ne sont pas un discours sur la vie, elles disent la Vie. Ces paroles ne sont pas un discours sur la foi, elles sont discours de Foi. Une foi en actes traduite en paroles. « Une parole qui se fait avant que de se dire. »

Nous les transcrivons dans leur spontanéité, c'est à dire parfois dans leur maladresse, dans une certaine incomplétude, et surtout n'ayant jamais la prétention d'être paroles universelles pour toutes et pour toujours.

« *La foi est pour nous une certitude tempérée par une question, une question stimulée par une certitude* », nous a dit France Quéré, théologienne [1]. C'est bien de cela que ces paroles de croyantes témoignent.

premier acte de foi : reconnaître la valeur de cette vie où nous rencontrons dieu qui nous a créés

Une vie qui éclate dans toute sa vigueur :

« Seigneur, tu nous a créées femmes, nous t'en rendons grâce ».

« Sentiment de reconnaissance à Dieu qui nous donne la nature, le silence, la liberté de s'organiser » (Une agricultrice). « Notre vie de couple nous permet de nous construire ensemble en favorisant l'épanouissement de l'un et de l'autre ».

Cependant, cette action de grâce au Dieu créateur n'est pas un optimisme désincarné ou le fait de femmes privilégiées dans leurs situations de vie. Elle se traduit dans les conflits :

« Notre vie d'homme et de femme, tu l'as voulue puisque tu nous a créés ainsi. Aide-nous à vivre " en vérité " ses moments difficiles ».

Elle explose même dans les épreuves :

« Je suis accrochée à la vie, je fais des projets à court terme ; c'est le désir de la vie, l'amour de la vie » (Une grande malade).

Mais ne croyez pas que toutes les difficultés sont surmontées, car rendre grâce au Dieu créateur d'hommes et de femmes libres, c'est aussi « ne pas accepter d'être ignorée... d'être écrasée... de n'être pas reconnue... d'être la " bonne " comme ma grand'mère... d'être astreinte », etc.

Nous pourrions en transmettre des pages, mais nous préférons vous livrer cette prière de l'une d'entre nous, qui a été lue à beaucoup de célébrations de nos Assemblées régionales en 1977 et 1978 :

« Merveille d'être femme aujourd'hui, de pouvoir donner la vie ou de l'avoir donnée, d'être aimée et d'aimer.

Merveille, l'inusable patience des gestes quotidiens, l'écoute attentive, le dialogue ouvert et poursuivi.

1. France QUERE, « La foi, question ou certitude ? », **Communautés nouvelles** 52, mars 1977, p. 11 (revue de recherche fondamentale de l'A. C. G. F.).

Merveille, le retour de l'enfant prodigue après des mois de silence.

Merveille, l'homme meurtri et déchu recouvrant sa dignité.

Merveille, l'amitié rencontrée et renouvelée.

Merveille, le courage simple de tous les jours, les innombrables efforts entrepris pour un monde meilleur.

Merveille, entre toutes, l'œuvre du Seigneur en nos vies.

Contemple et émerveille-toi, ma sœur ».

jésus-christ, question vivante pour notre vie

C'est dans cette vie jaillissante, en plénitude ou souffrante, écrasée, que nous rencontrons Jésus-Christ vivant aujourd'hui.

« Ma foi m'aide à être une femme debout » (Femme au foyer).

C'est ainsi qu'en un premier temps Jésus-Christ est perçu : moteur de nos vies.

« La réussite dans la vie n'est pas une question matérielle, le souci des autres concerne ma foi, ma vie en Jésus-Christ. Le progrès c'est bien, mais pas au détriment des plus pauvres ». (Une agricultrice).

« A travers les questions posées par les jeunes, je me demande : quel est l'essentiel dans la vie ? quelles sont les vraies valeurs ? »

Jésus-Christ est devenu pour ces femmes question au cœur de leur vie.
« Jésus-Christ ne vient pas supprimer la maladie, mais la vivre, la porter avec nous, lui donner un sens ».

« Il y a une espèce de mort à ce que l'on a été, puis une espèce de résurrection. La foi permet un cheminement de tous les jours, qu'on accepte de faire » (Une grande malade).

De question en question, Jésus-Christ devient celui qui donne à ma vie un sens nouveau :
« *Jésus-Christ est présent dans nos certitudes mais aussi dans notre recherches, nos doutes, nos interrogations, et les réponses balbutiées que sont nos actions. A travers tout cela, il est question vivante pour notre vie* »[2].

Jésus-Christ, question vivante pour notre vie, au milieu des questions ambiguës, parfois contradictoires, que cette vie nous pose :
« Entendre l'appel de Jésus-Christ, est-ce simplement accepter, supporter

2. **En Equipe au service de l'Evangile** 15, septembre 1979, p. 13 (revue des équipes A. C. G. F.).

la vie avec mon enfant handicapé ? Ou est-ce se poser et poser la question : a-t-on le droit dans tous les cas d'employer les techniques modernes pour donner la vie ? »

et tant d'autres questionnements :

« Sexualité : épanouissement de l'être ou participation au péché ? »

« La maternité : " voulue " ou " acceptée " (souvent subie !) ? »

« Choix pour une vie entière (mariage, célibat) : est-ce possible ? »

« Est-ce la foi que nos enfants rejettent, ou l'Eglise ? De quelle Eglise sommes-nous signe ? »

« Nos enfants ne sont-ils pas en train de découvrir une religion de liberté où les exigences d'amour prennent le pas sur les interdits ? »

Ce ne sont pas là questions abstraites, problèmes d'éthique à discuter, ce sont les cris de notre chair dans des situations complexes, souvent douloureuses, tellement douloureuses que certaines sont amenées à dire : « Comme ce fut pour moi certains soirs, Jésus-Christ a eu un moment le sentiment d'avoir raté sa vie ».

« Oser crier " non " à Dieu devant la souffrance, comme le Christ à son agonie ; non, le handicap n'est pas une tare ».

Désespérer, il est des soirs où la tentation est grande, alors jaillit la prière : « Veuves, célibataires, nous sommes proches, nous nous sommes comprises : nos chaînes, Seigneur Jésus, casse-les ».

« Délivre-nous de toutes les peurs qui nous étreignent : peur de l'évolution du monde, de l'école, de l'Eglise » (Femmes engagées dans les associations de parents d'élèves).

une foi qui nous conduit à l'espérance

Espérer quand la vie nous est donnée en plénitude, c'est peut-être un peu facile, et puis est-ce espérance chrétienne ou simplement vitalité dynamisante ?

« Après la naissance de mon enfant handicapé, c'est ma foi qui m'a redonné l'espérance ».

« Vivre l'espérance de Jésus-Christ, c'est avoir aimé mon père malgré sa " tare ". Avoir vécu cela avec lui m'a fait devenir autre » (Fille d'un alcoolique).

Dans les situations d'échec, Jésus-Christ mort et ressuscité est porte d'une espérance qui est toujours présente, même quand elle n'est pas explicite, même quand elle n'est pas toujours très assurée :

« Nous ne comprenons pas nos enfants, mais nous espérons que Dieu travaille quand même avec eux ».

« Je ne peux aimer un homme qui se laisse aller, je ne peux voir Dieu en lui » (Femme d'alcoolique).

Il arrive donc qu'elle disparaisse, mais cette autre parole n'est-elle pas réponse :

« La souffrance fait écran un temps, puis la foi l'éclaire. J'ai compris que j'avais quelque chose à donner : ce dépouillement m'a fait vivre l'espérance ».

Pas besoin, d'ailleurs, d'être dans des situations difficiles pour avoir besoin d'espérance, les incertitudes du monde en mutation l'exigent aussi :

« Dans un monde où tout est bouleversement, aide-nous à garder l'espérance et laisse l'amour libérer nos cœurs ».

un appel à révéler la bonne nouvelle

« Jésus-Christ est quelqu'un avec qui je vis, sur qui je peux compter. Il ne faut pas le laisser s'échapper, mais le laisser transparaître ».

Sous le souffle de l'Esprit, si l'Amour a libéré nos cœurs, comment pourrions-nous garder pour nous cette Bonne Nouvelle ? Comment la « dire », la transmettre ? Ne faut-il pas d'abord la « faire » ?

« Seigneur, tu nous appelles à être partenaires avec toi pour aimer les jeunes, pour rester proches d'eux et construire ensemble le Royaume ».

Pas de tentation de résignation, donc ; cette résignation que l'on nous a enseignée, aux femmes en particulier, pendant des siècles :

« Dieu ne peut empêcher le mal, il faut dépasser la révolte, il faut lutter contre le mal » (Mère d'un malade mental).

« Pour moi, me battre c'est une façon d'exprimer ma foi ».

« L'espérance de Jésus-Christ est que chaque homme se prenne en main ».

Révéler la Bonne Nouvelle, évangéliser, comment ?

« Ceux à qui il est arrivé de devenir croyants en accueillant l'Evangile, en décidant absolument pour le Dieu de l'Evangile et pour Jésus le Seigneur... se reconnaissent responsables de l'avenir de l'Evangile parmi les hommes. Ils savent désormais que leur amitié pour leurs frères de l'espèce humaine n'ira jusqu'au bout qu'en leur rendant possible la rencontre avec l'Evangile, c'est-à-dire avec Jésus-Christ » [3].

3. A. LIEGE, « Evangéliser au nom de qui, au nom de quoi ? », **Communautés nouvelles** 55, décembre 1977, p. 60.

« Rendre possible la rencontre avec Jésus-Christ » : c'est ce que nous appelons dans notre vocabulaire de Mouvement « préparer les chemins de la rencontre ». En voici des échos : « Evangéliser, n'est-ce pas d'abord ne pas accepter d'être écrasés, ne pas accepter que les paumés soient toujours les plus écrasés ? »

« Si évangéliser c'est porter la Bonne Nouvelle à quelqu'un, beaucoup d'hommes et de femmes qui s'intéressent à des malades alcooliques et à leurs familles sont des évangélisateurs par l'espérance qu'ils font naître chez le malade et son entourage ».

Et puisqu'il faut arrêter les citations, gardons-en encore deux particulièrement incisives :

« Ce qui nous est demandé, ce n'est pas d'enseigner une morale, de rappeler des interdits, mais d'être dans chaque démarche de notre vie témoins du Christ ».

« Tu nous fais signe par cette phrase d'un jeune à sa mère : J'aurais une fichue idée de ton Dieu si c'était à cause de lui que tu me fermerais la porte ».

paroles situées, paroles diverses

Avant de prendre un peu de recul par rapport à toutes ces paroles de croyantes, insistons encore sur leur dimension commune : elles sont situées au cœur même de nos « réalités » de vie.

. L'école : « C'est un des lieux où les jeunes refusent la société actuelle : écouter leurs peurs, recevoir leurs questions, c'est l'attitude de Jésus-Christ qui les veut libres et responsables ».

. Le monde du travail : « Croire en Jésus-Christ c'est travailler pour plus de justice par le syndicalisme ».

. Le commerce : « On a dépassé cette idée que notre rôle est de gagner de l'argent ; mais nous sommes des lieux de vie dans notre cité, animation, rencontre ; c'est à travers tout cela que nous devons dire notre foi ».

. Le troisième âge : « Toi, Seigneur, tu n'as pas connu le troisième âge, mais tu as connu la solitude, l'abandon, la peur de la mort. Donne la force à tous ceux qui s'acheminent vers une autre vie ».

Paroles situées dans des réalités diverses, elles ne peuvent être que paroles diverses. Pourtant, même lorsqu'elles sont situées au cœur d'une même réalité, elles sont aussi diverses. Entre bien d'autres, deux exemples :

. L'abandon de la pratique religieuse par nos enfants :

« Ne confondons pas foi et pratique ; nous découvrirons alors que nos enfants vivent une vie plus authentiquement chrétienne que la nôtre ».

« S'ils ne se retrouvent pas en Eglise pour prier, il me semble qu'il ne restera bientôt plus grand-chose de leur foi ».

. Le remariage après un divorce :

« Un catholique vrai se plie aux lois de l'Eglise, quelles que soient les difficultés et les souffrances qui y sont liées ».

« *Pourquoi l'Eglise est-elle plus miséricordieuse pour les prêtres qui se marient que pour les divorcés qui se remarient. Pourquoi l'Eglise donne-t-elle l'absolution à des chrétiens dont la conduite scandaleuse est de notoriété publique ?* » [4]

Beaucoup de femmes témoignent aussi que la rencontre de l'autre dans sa différence est pour elles chemin du Seigneur :

« L'autre m'interroge parce qu'il est différent. Il m'oblige à prendre un autre chemin, à " quitter mon pays ". Se remettre en question, n'est-ce pas être plus capable d'entendre Dieu ? »

paroles qui s'échangent dans un journal : le gué

Il y a un instant nous nous référions à des lettres écrites au *Gué,* journal des militantes A. C. G. F.

Quand des femmes du Mouvement jugent qu'elles vivent quelque chose d'intéressant pour les autres, une situation vécue par bien d'autres, elles écrivent au *Gué,* plate-forme d'expression et de dialogue. Elles écrivent *Le Gué,* journal entièrement écrit par ses lectrices. Elles s'interpellent, elles se répondent. Leur diversité même crée une dynamique de communication.

Elles disent leur vie parce que c'est au cœur de cette vie qu'elles rencontrent Jésus-Christ. Certaines expriment leur foi vécue en actes avant même de pouvoir l'exprimer en paroles écrites. D'autres, souvent, expriment leur vie sans aller jusqu'à expliciter leur rencontre de Jésus-Christ ; en effet, pour elles, amorcer un dialogue au niveau de leur vie, c'est dialoguer au niveau de leur vie avec Jésus-Christ.

Leurs expressions, souvent balbutiantes, débouchent sur des interrogations. Conscientes d'être ce peuple en marche, peuple de pécheurs, mais de

4. **Le Gué** 19, septembre 1979, p. 10 (journal des militantes A. C. G. F.).

croyants, qui constitue l'Eglise, elles vont jusqu'à interpeller cette Eglise au nom même de cette rencontre de Jésus-Christ dans leur vie.

Ainsi s'ouvrent pour l'Evangile de nouveaux chemins. Nous ne connaissons pas d'autres media qui fonctionnent exclusivement par l'échange direct de paroles de foi. C'est l'échange de paroles de croyantes qui permet à la Parole croyante de groupes, de communautés, de se construire. Ce sont les interpellations de groupes à groupes qui construisent l'Eglise sur les lieux mêmes de la vie.

une théologie qui se tisse dans le fil d'une histoire

Nous venons, dans les paragraphes précédents, de caractériser sommairement quelles affirmations de foi se profilent derrière ces multiples paroles de croyantes dont nous n'avons pu citer que quelques-unes. Ainsi se dessinent les contours de notre « théologie » aujourd'hui. Aujourd'hui ? Oui, car il ne s'agit pas d'une théologie enseignée par de doctes exégètes. C'est en fidélité à notre histoire, à l'histoire de notre Mouvement, que nous, femmes en A. C. G. F., avançons pas à pas dans notre recherche de Jésus-Christ. En fidélité à une histoire qui nous a fait dire en 1967 :

« *Notre vie de chaque jour est matière première de notre vie chrétienne et de notre vie apostolique* » [5].

C'est donc au cœur de notre vie quotidienne, dans notre foyer, dans le quartier, dans notre milieu professionnel, dans les associations, syndicats, partis politiques, que nous croyons possible la rencontre de Jésus-Christ présent dans le monde ici et maintenant. Quelques années auparavant, nous parlions d'un « lien » à faire entre la vie et la foi. Mais « l'attention à la vie » et la fidélité à l'Esprit qui y a soufflé nous ont amenées à dire : il n'y a pas de « lien à faire entre » puisque c'est au cœur de notre vie que notre foi est enracinée. C'est au cœur de notre vie que le Seigneur se révèle à nous :

« Devant les injustices, le Christ nous lance des appels, on a besoin de se regrouper pour briser l'individualisme devant le chômage et la crise viticole ».

« Les associations qui se créent sont signe d'espérance et participent à la construction du Royaume puisqu'elles aident à construire un monde plus juste ».

5. **Militantes A. C. G. F.** 81, septembre 1967.

« Le conseil municipal, c'est un lieu où s'édifie la vie, chance pour le Royaume ».

C'est la fidélité à la vie qui nous a fait découvrir l'importance de ce que nous avons appelé « dimensions collectives de la vie ». Nous avons expérimenté « *à quel point l'influence et le poids des structures et des mentalités collectives sont déterminants dans l'évolution d'une société, d'un peuple, du monde entier* » [6].

Si ces dimensions — structures et mentalités — sont si importantes pour la société, elles ne peuvent être indifférentes à l'évangélisation. Celle-ci avait pour canal privilégié la conversion des consciences et l'amélioration des relations interpersonnelles. Certes, celles-ci gardent toute leur importance ; mais, comme l'a dit un théologien en une phrase lapidaire : « *l'évangélisation passe par le béton* » [7], c'est-à-dire par la modification des institutions économiques, sociales et politiques.

« Ma foi m'aide à m'interroger sans cesse sur ce que je vis, ce que je partage avec les autres, sur les attitudes que je suis amenée à prendre. Elle m'oblige à confronter sans cesse mon action et mon projet avec le projet de Dieu sur l'homme... Ma foi joue, dans mes engagements, une fonction critique. Elle est toujours là pour m'empêcher d'absolutiser mes options. Elle m'oblige à accueillir l'autre différent dans sa personne ou dans son objet. Elle est moteur de conversion. »

C'est une autre de nos prises de conscience que traduit ici cette militante politique. Dès 1967-1968, dans le coude à coude avec les incroyants, a surgi la prise de conscience de ce que nous appelions « l'autonomie du monde ».

« *La vie a un sens en elle-même : elle a un sens pour les hommes ; la foi n'est pas ce qui lui donne son sens, mais elle lui donne un autre sens, un autre éclairage, et elle est, au cœur de cette vie, interpellation permanente* » [8].

« *Dieu se présente bibliquement comme l'anti-idole, c'est-à-dire inconciliable avec toute sacralisation, celle du pouvoir, celle de l'argent, celle d'un système intellectuel... Dieu est actuellement parlant pour un certain nombre de gens s'il se présente comme celui qui désavoue nos idoles,*

6. **Militantes A. C. G. F.** 141, octobre 1973.
7. Jean MOUSSE, « Evangélisation et réalités collectives », **Communautés nouvelles** » 55, décembre 1977, p. 50.
8. Madeleine BACH, « Treize ans en A. C. G. F. », **Evangile aujourd'hui** 100, décembre 1978, p. 22.

déboucle nos suffisances, réalise un espace d'inédit au cœur de nos idéologies »[9].

Nous nous retrouvons entièrement dans ce qu'a écrit le Père Bourgeois. Dans la vie des militantes les plus engagées, la foi exerce cette fonction critique, et son cheminement se poursuit dans une dialectique permanente entre ses propres interpellations et les motivations sociales, culturelles, etc., tant vis-à-vis de l'agir collectif que de l'agir individuel.

quand la foi se dit en termes de luttes

« Pour moi, me battre, c'est une façon de vivre ma foi », avons-nous cité un peu plus haut.

« Si Jésus-Christ vivait aujourd'hui, il serait aux Baumettes ou à la prison d'Arenc. Il arrive qu'on puisse voir Jésus-Christ dans la lutte et la révolte. »

Paroles situées, paroles diverses, paroles plurielles de foi, pourquoi pas ? Puisque, pour se dire, la foi prend les couleurs de la vie, pourquoi ne retrouverait-on pas dans les paroles de croyantes toute la palette des manières diverses de vivre cette vie ?

Mais cette diversité des paroles croyantes évolue. Jusqu'il y a peu de temps, on admettait bien que des croyantes aient des paroles différentes, mais c'était la parole de foi qui jetait un voile de communion — souvent apparente — sur ces divergences. « La foi devait transcender toutes les diversités » et les aumôniers s'y employaient consciencieusement. Maintenant « *chacun est séparé des autres dans l'expression de sa foi autant que dans l'ensemble de l'existence... Il est difficile de trouver un langage commun aux uns et aux autres* »[10]. « *Aujourd'hui, c'est la religion elle-même qui renvoie les uns et les autres à la conscience de leurs différences* »[11].

Si un numéro de *Communautés nouvelles* s'étend longuement sur cette évolution, c'est parce qu'elle s'est fortement traduite au Congrès de Pantin, au moment où, au nom des femmes engagées dans les organisations ouvrières, l'une d'elles a terminé la première journée par une prière. Elle y disait sa vie faite de réunions pour débloquer une situation d'injustice, de concertation pour exercer une action de masse, de distribution de tracts, etc. :

9. H. BOURGEOIS, « Nous pouvons connaître Dieu », **Communautés nouvelles** 52, mars 1977, p. 29.
10. J. P. LECONTE, « Il était une fois la diversité, à quand le pluralisme ? », **Communautés nouvelles** 61, juin 1979, p. 34.
11. Jean MOUSSE, « Risques de l'éclatement, chances du pluralisme », **Communautés nouvelles** 61, juin 1979, p. 44.

« Tu sais ce que c'est, Seigneur, les manifestations, les rassemblements, les longues marches... Quelle journée ! Tu étais là au milieu de nous, tu as vu... Faut que ça change, Seigneur ! Tous ces profiteurs, c'est révoltant... Tu connais, Seigneur, l'injustice de cet impôt, comme il écrase les plus défavorisés... » [12].

« J'aurais cru un tract, une affiche pour panneau électoral », répondit une autre femme. « Si nous avons à annoncer Jésus-Christ, c'est par l'amour et non par la haine que nous le ferons... », dit encore une autre.

Pour celles-ci et pour celle-là, c'est pourtant la même foi, la foi en Jésus-Christ qui a proclamé la loi d'amour sur le monde. Mais pour la première et toutes celles qui se retrouvent en elle, *« la foi en un Dieu incarné est inséparable de la lutte aux côtés des pauvres, des déshérités, des opprimés ; pour les autres, l'amour même que l'on se doit dans le Christ fait rejeter la violence qui divise, la lutte qui engendre la haine »* [13].

Faut-il s'étonner de ces oppositions radicales ? *« Il n'y a pas de langage de la foi à l'état pur. Il est toujours marqué par l'idéologie de ceux qui le tiennent »* [14].

Cette situation nouvelle en chrétienté n'est pas particulière à l'A. C. G. F. Mais sa singularité tient à deux éléments :

— Elle surgit entre groupes de femmes alors que, par tradition chrétienne, celles-ci avaient été conditionnées à gommer les arêtes trop vives, à stopper les conflits.

— Elle surgit dans un mouvement qui s'est de tout temps senti ordonné au service de la communion dans un monde pluraliste.

Nous sommes bien décidées à assumer cette situation en vérité, dans toute la densité de sa difficulté.

la nécessaire référence à l'écriture

Peut-être l'un ou l'autre de nos lecteurs, à cette étape de notre témoignage, aura-t-il senti sourdre en lui quelque inquiétude : dans tout ce cheminement existentiel de la foi qui nous est ici retracé, que devient la référence à la Bible ? Il est donc grand temps d'élucider ce point.

12. Ginette, « Faut que ça change, Seigneur ! », **Communautés nouvelles** 61, juin 1979, p. 72.
13. S. TUNC, « Quand " ça bouge " sur les gradins », **Communautés nouvelles** 61, juin 1979, p. 25.
14. J. ROLLET, « Dire sa foi en termes de lutte, est-ce compatible avec l'Evangile ? », **Communautés nouvelles** 61, juin 1979, p. 78.

Les femmes en A. C. G. F. ont toujours eu grand souci de se référer au patrimoine des Ecritures, en particulier au Nouveau Testament. Il fut même un temps — c'était avant-hier — où elles y cherchaient refuge.

Mais croire que l'échange de communautés croyantes à communautés croyantes contribue à faire naître et croître l'Eglise sur les lieux de la vie a totalement modifié l'optique de notre référence aux Ecritures. Les textes ne sont plus pour nous formules d'un savoir stéréotypé à consulter, les évangiles livres de morale à appliquer. Nous les redécouvrons comme les récits de l'expérience de foi en Jésus-Christ des premières communautés chrétiennes. Les disciples parlent de Jésus à travers leur propre expérience de croyants, et il est donc de toute première importance pour les équipes d'A. C. G. F. de confronter leur recherche de foi à celle des communautés qui furent les plus proches dans le temps de Jésus, Evangile vivant.

Cela explique le choix des Actes des Apôtres proposés à la méditation des équipes ces deux dernières années.

Confronter nos paroles de foi à celles de ces premières communautés chrétiennes exige que soient « décodées » leurs expériences si distantes par le temps, la culture, le lieu. Ce n'est pas là tâche aisée et nous y sommes encore balbutiantes.

paroles de « prêtres en a. c. g. f. »

Difficile de « décoder » les témoigngaes des premières communautés croyantes, disons-nous. Et certains, ou certaines, ont immédiatement pensé : « mais n'ont-elles pas des aumôniers pour cela ? » Certes, mais la place des aumôniers dans le Mouvement est aussi en pleine évolution — ou plutôt la place de leur parole.

Ils restent bien pour nous ceux qui témoignent de l'unité entre les communautés croyantes aujourd'hui, reliant la petite communauté qu'est l'équipe à l'Eglise universelle. Il restent ceux qui relient dans le temps cette communauté à toutes celles de nos pères dans la foi, et par conséquent, en particulier, aux communautés où se sont élaborées les Ecritures. Ils furent longtemps les spécialistes du savoir religieux, ceux à qui les femmes posaient des questions. Ils furent longtemps les tenants des paroles explicites de foi. Ils partagent maintenant leur expérience de croyants avec celle des femmes de l'équipe. Et celles-ci produisent leurs propres paroles, ce qui est parfois déconcertant pour des hommes. Petit à petit, elles savent relire dans la foi les actes que leur fidélité à l'Amour les a amenées à poser, elles apprennent à traduire « Je crois en Jésus-Christ » dans les multiples facettes de leur vie. Ce dynamisme qui en

est encore à ses prémices remet en question considérablement la prise de parole des prêtres en A. C. G. F. Nouvelles questions sur la prise de parole, sur le ministère des prêtres — hommes dans un mouvement de femmes — : nous les accueillons, et ensemble, à partir du partage de ce que chacun vit, commençons à élaborer des réponses.

quand la foi se célèbre

Paroles de croyantes, paroles neuves.

Le partage des paroles de croyantes forge la parole croyante. Paroles vraies, beaucoup plus vraies que celles qu'hier, avant-hier, nous répétions ; ce sont des paroles de foi, même quand Jésus-Christ n'y est pas explicitement nommé, puisque c'est lui qui rassemble ces croyantes. Mais parler de lui, il faut l'oser, « *car dans ce balbutiement, Dieu enfin peut se faire entendre* » [15]. Et lui parler, célébrer notre vie en lui, il faut aussi que nous nous y essayions :

« *Emerveille-toi, ma sœur, et rends grâce.*

Tu n'es pas seule, nous sommes des milliers et des milliers avec toi, liées par des liens invisibles, mais sûrs. Tu n'es pas seule, nous sommes des milliers à rendre grâce au Seigneur de ce qu'Il nous fait découvrir.

Rendons grâce d'être femmes, d'être sensibles aux choses de la vie et encore vulnérables dans ce monde robotisé. Rendons grâce pour l'amour partagé en couple, la tendrese réciproque.

Rendons grâce pour nos enfants, parfois épines dans notre confort, ils nous appellent à une vie autre.

Rendons grâce les jours de cœur en fête, mais aussi les jours de larmes. Rendons grâce pour les erreurs et les faux-pas, école d'humilité.

Rendons grâce pour les peines, les jours arides, les attentes, creuset d'un plus grand amour.

Rendons grâce et louons notre Seigneur Jésus-Christ. Loué sois-tu, Jésus-Christ, Toi la cathédrale de nos vies, cathédrale de chair et de sang de tout un peuple célébrant son Sauveur et son Dieu » [16].

15. France QUERE, « Dire Jésus-Christ, il faut l'oser », **Communautés nouvelles** 59, décembre 1978, p. 49.
16. Huberthe GAUTHIER, **Fêtes et saisons** 316, juin-juillet 1977.

madeleine bach-gény

paroles de croyantes qui construisent l'église

Ces paroles nées dans le quotidien de nos vies s'échangent naturellement dans des rencontres spontanées ou dans des réunions d'équipe plus structurées. Elles engendrent un dynamisme de communication qui a provoqué dans le mouvement un besoin de rassemblements plus larges. Ce furent en 1976 les « Rendez-vous de la vie ». Leur nom signifie leur sens : les femmes situées dans une même réalité de vie (foyer, travail professionnel, couple, parents d'adolescents, de jeunes, membres d'associations de parents d'élèves ou d'associations de toutes sortes, conseil municipal, etc.) se sont retrouvées dans chaque département pendant une journée entière pour partager leur vie, partager leur foi avec celles pour lesquelles cette réalité était aussi essentielle à ce moment là. La nécessité s'est imposée d'approfondir encore cette communication, et ce furent, suivant le même principe, neuf assemblées régionales en 1977-1978, puis l'étape nationale : le Congrès de Pantin en novembre 1978. Pour celles qui les ont vécues, comme pour ceux qui en ont été les témoins, ces rencontres chaleureuses et festives ont été signes d'une Eglise qui naît de la confrontation des paroles croyantes.

Maintenant, chacune se trouve incitée à provoquer sur les lieux mêmes de sa vie la prise de parole de toute femme, de toutes les femmes découvrant que ce qu'elles vivent est important et qu'elles y sont solidaires. Ensemble, avec toutes celles qui essaieront de lire dans la foi cette vie et d'y révéler la présence de Jésus-Christ, elles engendreront ces petites cellules d'Eglise, de l'Eglise de celui dont il a été annoncé :

« *Et le Verbe s'est fait chair, et il a habité parmi nous* » (Jn 1, 14).

madeleine bach-gény

pourquoi dire dieu ? comment ? à qui ?

Dans l'esprit de ce numéro de « Lumière et Vie », il m'a été demandé de parler de ce que représente pour moi la confession de foi. Cette demande tient sans doute au fait que je me suis efforcé de confesser ma foi dans un livre récent : Quand je dis Dieu (Paris, Le Seuil, 1977). *Le lecteur sait sans doute que les instances doctrinales de la hiérarchie et nombre de croyants ont trouvé que ce livre contenait de graves insuffisances ou erreurs quant à tel ou tel " contenu " de la confession de foi. Si ma présente contribution peut être de quelque utilité, ce n'est point d'abord en réglant cette question (ce qu'il faudra bien faire un jour). C'est plutôt en aidant le lecteur à prendre conscience d'un changement qui affecte les motivations et les modalités de la confession de foi : il apparaît avec moins d'éclat que les éventuelles différences ou variations quant au contenu, mais il est sans doute plus important. Il ne mériterait pourtant pas d'être pris en considération s'il ne dépassait pas de beaucoup mon cas personnel : je crois en déceler la présence — plus ou moins consciente — chez beaucoup de croyants et de communautés croyantes. Si ce changement était mieux perçu, réfléchi et pris en compte, bien des difficultés, apparemment insolubles tant qu'on s'en tient au niveau des « contenus » de la foi, seraient sans doute éclaircies et résolues pour le plus grand bien des communautés confessantes. Je serai obligé, pour l'illustrer, de faire référence à mon expérience personnelle : c'est ce que je connais le moins mal en la matière, et ce que je vois autour de moi semble indiquer qu'il n'y a rien là d'absolument singulier, même si chacun ne peut vivre cette situation commune qu'au sein de sa propre singularité.*

Quatorze ans après la fin de Vatican II, il est devenu banal de remarquer que l'élan qu'avait fait naître le concile s'essouffle parfois, surtout dans les Eglises qui avaient le plus contribué à le rendre possible et à en orienter l'action. Diverses analyses sont proposées de ce fait. Une des plus pertinentes, même si elle ne rencontre pas le même succès que les dénonciations démagogiques de l'indiscipline, de la tiédeur, du progressisme ou de l'intégrisme, est que quelque chose a changé dans les mentalités, au moins dans celles des Eglises d'Europe occidentale et d'Amérique du Nord. Vatican II a bel et bien répondu aux questions de l'époque ecclé-

siale dont il représentait à la fois le couronnement et la fin, mais les questions désormais sont autres. Et même celles auxquelles Vatican II avait voulu répondre se posent désormais autrement.

A vrai dire, les nouvelles questions ou les formes nouvelles des questions anciennes n'apparaissent pas encore très clairement : apparaît clairement, en revanche, une certaine insatisfaction à l'égard de ce qui a été fait. Non par esprit critique, incompréhension ou insubordination (encore que cela puisse être parfois le cas), mais parce qu'on pressent que la vie se cherche ailleurs et autrement, et qu'il faudrait autre chose. Cela est vrai de la liturgie, dont la réforme fut pourtant une des plus belles réussites de Vatican II. Cela est vrai des ministères, de la place des laïcs dans le peuple de Dieu. Cela est vrai de l'Ecriture et de sa lecture par les communautés croyantes, etc. De façon plus spécialisée, c'est également vrai pour la théologie : moins qu'une « nouvelle théologie », c'est une nouvelle façon de théologiser, de nouvelles motivations et de nouvelles insertions communautaires et sociales de la fonction théologique qui se cherchent, ce qui fait apparaître en théologie de nouveaux genres littéraires.

S'il est un domaine qui semblerait a priori échapper à de telles variations, c'est bien celui de la confession de foi. Son contenu est censé ne pas varier, au moins quant à son fond, car on admet parfois que sa forme puisse légèrement se modifier au gré des siècles ou des cultures. Il conviendrait d'ailleurs d'y regarder de plus près, car il n'est pas évident que depuis que l'habitude s'est prise en Occident au temps de Charlemagne — et contre la tradition antique — de réciter fréquemment à la messe le Credo de Nicée-Constantinople, les mêmes mots aient toujours signifié la même chose pour tout le monde. Mais là n'est sans doute pas la question essentielle : car de même qu'il s'agit moins d'élaborer une « théologie nouvelle » que de répondre à de nouvelles raisons de théologiser à partir de situations nouvelles et de communautés croyantes structurées de façon différente autour de leur foi, de même s'agit-il moins de savoir si la confession de foi pourrait avoir des contenus différents, que de percevoir les nouvelles raisons et les nouvelles façons de confesser la foi à partir de situations nouvelles et de communautés croyantes différemment structurées autour de leur foi. A s'obnubiler sur le problème des « contenus », on risque d'oublier que confesser leur foi est pour les groupes de croyants et pour chaque croyant une fonction

dont la richesse et la complexité ne se réduisent pas à la simple énonciation des objets de la foi[1].

I

la confession de foi, objet de vocation et de ministère

Voici maintenant plus de trente ans que, pour répondre à ce qu'on dénommait souvent alors « l'appel à un plus haut service », je suis entré chez les dominicains. La finalité essentielle de cet ordre est « le salut des âmes par la prédication », et les moyens spécifiques pour atteindre cette fin sont la célébration commune de l'office divin, l'étude et la pratique de la vie commune appuyée sur des « observances ». Nos formateurs, pour qui la vocation dominicaine était sans égale, nous répétaient sur tous les tons que la vie dominicaine était quasiment l'incarnation parfaite de la vie apostolique et de la vie évangélique, et que, étant un ordre de prêcheurs, nous étions du même coup un ordre de docteurs, voire un ordre d'évêques. Je signale avec un brin d'humour cette prétention un peu excessive. Mais, prétention ou pas, on peut bien dire que toute notre vie était centrée sur l'annonce de la foi, par notre prédication, notre étude, notre prière chorale ; et du même coup nous étions connaturellement orientés vers les divers « ministères » qui pouvaient l'assurer dans l'Eglise. Chacun de nous individuellement, chacune de nos équipes de travail collectif, chacun de nos couvents se vivaient donc comme appelés par Dieu pour remplir cette tâche au service de la communauté des croyants et même des incroyants.

le passage par le modèle classique

Ceci, qui n'est évidemment pas propre aux dominicains (même si plusieurs adoraient affirmer le contraire), entraîne un modèle somme toute fort classique. Par la prière et par l'étude, ceux qui sont « appelés » à ces « ministères » s'efforcent certes de pénétrer toujours plus profondément le contenu de la confession de foi, mais plus encore de se laisser

1. La bonne vieille distinction scolastique entre « objet matériel » et « objet formel » pourrait être ici évoquée, quitte à l'appliquer autrement qu'on avait coutume de le faire en la matière : on pourrait dire que les « contenus » de la foi en sont les « objets matériels » ; mais les raisons qu'on a de dire la foi en seraient les « objets formels ». Et chacun sait que la modification des objets formels est plus importante que celle des objets matériels.

pénétrer par lui : la Bible et la Tradition ne sont pas seulement des objets d'étude, ce sont des maîtres qui vous forment. On devient soi-même un maillon de cette chaîne, engendrant à ce qui vous a engendré. Et toute l'activité d'un individu ou d'un groupe appelé à cette vocation s'ordonne dans les ministères qu'elle comporte : célébration (la confession de foi est d'abord une action liturgique), prédication, enseignement de la foi, recherche de son intelligence (théologie), etc.

Dans une telle façon de voir, et de vivre, quels sont les interlocuteurs et les motivations ? Les interlocuteurs sont d'une part Dieu lui-même, ou plus exactement ce que la vie en Eglise nous permet d'en vivre, et d'autre part les humains, hommes et femmes, à qui Dieu envoie ses appelés pour leur faire vivre la foi. Les motivations ne sont pas autres que les interlocuteurs même : Dieu d'une part, les humains de l'autre. C'est à cause d'eux, par amour d'eux, pour leur bien à eux qu'on répond à cette vocation et qu'on remplit ces ministères. La personne de l'individu ou des groupes appelés à cette vocation est toute entière « consacrée » à ces deux entités : Dieu et les humains, et à travailler à leur rencontre.

Pourquoi confesser Dieu, pourquoi le dire ? A cause de Dieu lui-même, par amour pour lui, pour qu'il soit connu, pour que puisse se développer son dessein d'amour (« le plan de Dieu »). C'est pourquoi on aime le lui dire à lui dans la prière de louange (et j'aimais tant chanter le Credo en grégorien que je trouvais bien chiches les règles liturgiques qui réservaient ce chant aux seules fêtes solennelles) ; et on aime tout autant le dire aux humains. Pourquoi confesser Dieu, pourquoi le dire ? A cause des humains, par amour d'eux, car Dieu est leur véritable vie, leur véritable paix, leur vraie vérité ; c'était notre fin même : le salut des âmes par la prédication, et prêcher était pour moi l'acte le plus vital, à la fois le plus exaltant et le plus épuisant.

A qui dire Dieu ? Certes, à ceux qui en vivent déjà et qui y trouvent leur bonheur. Mais bien plus encore à ceux qui ne le connaissent pas encore. Pour moi comme pour nombre de dominicains, si les incroyants ont toujours passé avant les croyants, ce n'était pas seulement parce que mon tempérament ne se trouvait guère à l'aise dans les milieux « catho » (trente ans après, je n'y suis guère plus à l'aise !), mais c'était surtout parce que, Dieu étant le cœur et l'être du bonheur et de la vie, la première urgence était de l'annoncer à ceux qui en étaient les plus dépourvus pour les amener à leur tour au bonheur de partager la foi. Je confessais la foi pour qu'ils la confessent à leur tour. Nous avions donc l'esprit « missionnaire ». Et j'ai eu la chance de vivre les quinze

premières années de ma vie dominicaine (tiens ! cela s'achève en 1965, fin de Vatican II), dans une atmosphère d'extraordinaire déploiement de la foi par des hommes et des équipes dont la richesse et l'efficacité « apostoliques » auront été un des grands moments de l'histoire de la foi et de l'Eglise : exégèse, théologie, prédication, liturgie, édition, érudition, prêtres-ouvriers, insertions dans les cultures étrangères et les religions différentes, etc. Ah oui ! pourquoi dire Dieu et à qui ? J'ai vu de mes yeux des êtres dont la vie rendait la réponse évidente.

Comment le dire ? Si bizarre que cela puisse paraître aujourd'hui, la réponse était alors presque aussi évidente. Et ce, pour des raisons qui tiennent à ce qu'était la confession de la foi dans une telle façon de voir et de vivre. D'une part, nous étions en pleine époque de « renouveau » : biblique, patristique, liturgique, historique, etc. Chaque redécouverte, chaque reviviscence et renaissance, nous livrait une nouvelle richesse de la confession de la foi et de sa tradition (chapeau bas, au passage, à Congar alors persécuté : *La Tradition et les traditions*). Nous allions de merveille en merveille: nous découvrions les liturgies orientales, les théologies pré-scolastiques et post-scolastiques (non sans découvrir également les merveilles de saint Thomas), l'incomparable diversité et richesse des livres réunis dans LE livre, la Bible, dans vingt siècles d'histoire du christianisme. Il y avait là une mesure de vie bien tassée, pleine, débordante, et nous nous émerveillions d'y tremper nos mains et d'en jouer comme on joue du grain qu'on fait ruisseler sur le tas entre ses mains. Il y avait de quoi faire et de quoi dire ! Il fallait rendre vivante cette merveilleuse diversité, cette merveilleuse pluralité d'une foi qui restait néanmoins, sinon dans ses étapes et ses formules, en tout cas dans sa visée, « une et sainte » : *unam sanctam* (deuxième coup de chapeau au Credo,... et à Congar).

un rapport au monde unifiant et optimiste

Bien sûr, pour dire tout cela, il fallait quelques médiations. Mais qu'à cela ne tienne... Depuis saint Dominique, saint Thomas et autres Chenu, nous n'avions pas peur des médiations. C'était presque comme un syllogisme [2] : la « majeure » était cette admirable diversité de la confession

2. On sait que le syllogisme est un type de raisonnement qui, sous sa figure la plus simple, se présente ainsi :
— (« majeure ») : tout homme est mortel ;
— (« mineure ») : or, Socrate est un homme ;
— (« conclusion » : donc, Socrate est mortel. **(N. D. L. R.)**.

de la foi que nous redécouvrions. Pour que la conclusion soit opérationnelle et signifiante pour « l'homme d'aujourd'hui », il suffisait qu'elle soit médiatisée à son usage par une « mineure » ou une médiation que l'homme d'aujourd'hui lui-même nous fournirait. Et en avant pour la modernité ! Mais attention ! Non pour cet accommodement au goût du jour que certains polémistes catholiques d'aujourd'hui se font un devoir (parfois grassement rémunéré) de dénoncer chez le clergé actuel. Nous avions derrière nous une longue tradition : saint Thomas avait été un homme du XIIIe siècle, et il avait donné des frissons à la chrétienté de son temps en assumant une modernité (même s'il s'agissait d'Aristote !) réputée contraire à l'esprit du christianisme. Lacordaire avait fait au XIXe quelque chose d'analogue avec l'esprit démocratique et ses libertés, et chacun sait que le pape de l'époque, Pie IX, n'avait guère apprécié. Le P. Lagrange avait fait de même avec la méthode historique et son application à l'exégèse ; et, en plein modernisme, saint Pie X s'était fâché très fort.

Nous n'allions pas au monde moderne d'abord pour répondre apologétiquement à ses critiques de la foi, encore moins pour le dé-moderniser, mais bien plutôt parce que ce monde était le nôtre, celui qui nous avait engendrés et parce que, sans pour autant canoniser toutes ses caractéristiques (la confession de foi est aussi jugement sur le monde), nous voulions élaborer une proposition de la foi qui lui soit signifiante. Bien entendu, il s'agissait de bien plus que la simple adaptation à un nouveau langage, qu'il aurait fallu apprendre comme on apprend une langue étrangère : il s'agissait d'être partie prenante de cette nouvelle façon de vivre la condition humaine dont une nouvelle pensée et un nouveau langage seraient bien plus encore le produit que la cause ou l'instrument.

Beaucoup d'entre nous s'engagèrent donc dans les secteurs les plus divers de la modernité, avec une double conviction fondant un double optimisme : conviction de la valeur fondamentale de ce que la foi nous faisait croire, et conviction de la validité des valeurs dont notre monde moderne était porteur et agent. Double conviction qui nous faisait travailler avec optimisme à leur rencontre, optimisme et conviction qui incluaient une double critique : critique de la façon dont, comme croyants et comme Eglise, il nous arrivait de dénaturer la foi et son annonce, et critique de la façon dont notre monde pervertissait ses propres valeurs ou en méconnaissait d'autres.

La profondeur à laquelle tout cela était enraciné en nous et nous devenait commun explique sans doute qu'un phénomène aujourd'hui impensable

était alors tout naturel. Si divers qu'aient été les terrains sur lesquels chacun d'entre nous s'engageait : philosophies modernes, sciences exactes, sciences humaines, lectures modernes de la Bible, recherches pastorales et liturgiques, enracinement en Scandinavie, en Islam, en Afrique noire, ou dans ce « continent noir » du catholicisme français : le monde ouvrier, nous ne vivions pas un christianisme éclaté. Nos prêtres-ouvriers des années 50, nos grosses têtes (les Chenu, Congar, Féret, Dubarle...), la grande équipe des éditions du Cerf (Maydieu, Chifflot, Boisselot), et tant d'autres étaient comme les divers doigts d'une même main. La diversité des « ministères », si grande fût-elle, procédait d'une unique « vocation » débouchant sur un ministère en fait unique : la confession de la foi. Nous savions pourquoi dire Dieu, et à qui. Quant au comment, nous allions le trouver...

II

la confession de foi comme nécessité personnelle et comme solidarité

Je ne suis plus jeune, et pas encore très vieux : 53 ans. J'ignore quelle impression les pages précédentes auront faite à des lecteurs plus jeunes. Pour ma part, j'ai l'impression d'avoir évoqué de l'histoire ancienne qui m'est à la fois très proche et très lointaine. Très proche parce que, après tout, il n'y a pas même vingt ans de tout cela, parce que cette façon de voir et de vivre a été un des grands bonheurs de ma vie, et parce que mes formateurs et mes frères m'avaient bâti selon ce modèle jusqu'à des profondeurs de l'être qu'on ne peut répudier sans avoir plus ou moins l'impression de se suicider.

partir pour continuer de vivre

Mais histoire très lointaine aussi : parce qu'il m'a fallu, comme tant d'autres, quitter cette terre et parcourir une distance dont je mesure mal la longueur, même si je puis mesurer les efforts, les fatigues et les risques qu'a exigés son parcours. Le plus étonnant est que l'appel à quitter de telles façons de voir et de vivre m'apparaît après coup non point comme une infidélité à la motivation foncière, mais au contraire comme une fidélité. La démarche qui m'a obligé à quitter cette terre où il faisait si bon vivre est celle-là même qui m'y avait amené et qu'on m'y avait apprise. Je ne prétends pas être exempt de fautes ou d'infi-

délités, mais j'ose prétendre que, pour tous les croyants qui ne peuvent plus vivre de la confession de leur foi à la façon que j'ai rappelée, avoir dû quitter cette façon de voir et de vivre est une fidélité à l'appel fondateur du Dieu d'Abraham : « *Pars de* ton *pays, de* ta *famille, de la maison de* ton *père* (c'est moi qui souligne) *vers le pays que je te* ferai *voir* (c'est moi qui souligne le futur) » (Gn 12, 1). Actuellement, beaucoup d'entre nous ont quitté Ur et ne sont pas encore arrivés dans un Canaan dont ils ignorent tout de ce qu'il sera. Est-ce pour autant le temps du silence ? La Genèse ne nous dit rien du voyage d'Ur en Canaan. Faut-il l'imiter et ne rien dire avant d'être arrivé ?

Non. Parce que la parole n'est pas que verbiage, mais ce sans quoi ni les individus ni les groupes ne peuvent vivre ou tout simplement survivre. Je parle de cette parole qui est le fait de la vie en même temps que son sceau et sa lumière. Je n'essaierai pas de décrire ici les chemins qui ont mené de l'étape antérieure à l'étape actuelle : l'analyse de cette histoire exigerait que cette histoire même ait déjà progressé plus avant, donnant ainsi plus de recul, permettant surtout de juger l'arbre parce qu'on en aurait vu les fleurs et les fruits, alors que les pousses sortent à peine de terre et qu'on sait à peine les identifier parce qu'on est encore si profondément tributaire de l'ancien état des choses. Mais j'essaierai au moins de dire pourquoi, même à ce stade de l'ébauche, il me faut néanmoins confesser la foi. Pour continuer de vivre. Et pour rester en contact avec les vivants.

les nouvelles sources de la nécessité de confesser la foi

Bien plus que d'être une vocation, la confession de la foi est maintenant d'abord pour moi une nécessité intérieure, une exigence de ma propre vie, de mon individualité. La vocation me faisait dire la foi d'abord à cause des autres : Dieu et les humains. Maintenant, c'est presque d'abord à cause de moi. J'ai d'ailleurs beaucoup de mal à me définir désormais en fonction d'une « vocation » au sens où l'on parle de la vocation de Moïse, d'Amos ou de Jérémie. Entendons-nous bien : je suis aussi possédé par la nécessité de confesser ma foi qu'un peintre peut l'être par le besoin de peindre ou un militant par le besoin de réaliser la justice. Mais je vois cette nécessité plutôt comme une caractéristique de mon identité personnelle, que comme le résultat d'un vouloir, d'un appel de Dieu individuellement adressé à moi de toute éternité.

D'ailleurs, je n'ai pas choisi d'être chrétien. Pas plus que d'être français, de sexe masculin, vivant au vingtième siècle. Je n'ai pas choisi mes

parents, ma famille, mon milieu, mes formateurs, ma culture. Le christianisme m'a été donné avec tout cela. Assez bien d'ailleurs. Au début de l'âge adulte, j'ai répondu à ce que j'ai cru alors être une « vocation » à un « *ministère* ». *Mais j'ai appris depuis — non sans peines — que* Dieu n'était pas, tant s'en faut, la seule voix à l'œuvre, et qu'il s'agissait pour ces autres voix de m'assigner ou de m'interdire bien d'autres tâches dont les ministères n'étaient parfois que le masque. Je n'ai point quitté pour autant l'état de vie caractérisé par cette vocation et ces ministères. J'admets volontiers que l'action de Dieu, l'inspiration de Jésus-Christ et son Esprit, l'influence de mes maîtres et de mes compagnons dominicains, ainsi que les demandes et les dons de mes amis croyants ou incroyants, soient des causes réelles et des justifications valables de ma situation présente. Mais je ne sais plus comment démêler tout cela d'autres causes et d'autres « justifications » qui me semblent beaucoup moins valables, mais dont je dois bien reconnaître qu'elles jouent ou ont joué un rôle non négligeable dans le choix que j'ai fait et dans la façon dont je l'ai vécu. C'est pourquoi je ne me sens plus guère enclin à parler de vocation et de ministère au sens classique.

Pourtant, confesser la foi m'est tout aussi radicalement nécessaire qu'auparavant. Mais bien plutôt à cause de ce que je suis. Parce que cela fait partie de mon identité. Après trente années d'heurs et de malheurs, je dois constater que je ne puis me passer de dire ma foi. Je ne puis être moi-même, je ne puis vivre sans faire cela. C'est une nécessité intérieure dont je ne prétends pas qu'elle n'aurait ni source ni but en dehors de moi (rien n'est en nous sans avoir de source et de but à l'extérieur de nous), mais dont je sais surtout que cela sourd de moi, ou plutôt que je dois creuser en moi pour le faire sourdre si je veux être moi. Pourquoi dire Dieu, pourquoi confesser la foi ? Pour ne pas mourir, pour que ma vie reste une vie, pour qu'elle soit vivante. Ne s'agit-il donc plus de le faire par amour pour Dieu et par amour des autres, mais plutôt par amour de moi ? Non. Car d'une part il s'agit plus d'identité à moi-même que d'amour de moi[3]. D'autre part, parce que Dieu et les

3. S'agirait-il d'amour de soi que cela n'aurait d'ailleurs rien de catastrophique. Saint Thomas m'a enseigné que l'amour de soi (y compris l'amour de **charité** pour soi) passait avant l'amour pour autrui dont il est la source et la mesure (aimer son prochain **comme soi-même).** C'est un des nombreux points sur lesquels la morale catholique n'a pas suivi saint Thomas, et où les protestations officielles de fidélité au « Docteur angélique » provoquent l'hilarité de ceux qui connaissent aussi bien la pensée de saint Thomas que l'histoire de la morale catholique officielle.

autres sont évidemment en cause, mais de façon bien plus discrète et surtout plus aléatoire que dans la vocation et les ministères.

chacun ne peut être que soi

De ce changement dans mes motivations, il en résulte plusieurs autres, assez considérables, dans la façon dont je confesse maintenant la foi. D'une part, avant même de la dire à Dieu ou aux autres, c'est en quelque sorte à moi-même que je la dis. Avec étonnement, émerveillement, exultation. Et d'autres jours avec hésitation, recul, incertitude et nuit. Je ne sais pas si les poètes, les peintres et les musiciens travaillent d'abord pour les autres, ou d'abord pour l'art et la beauté, ou d'abord pour eux. Mais je me sens plus proche, dans ce qui provoque désormais ma confession de la foi, des raisons qu'ils ont de travailler et de produire que de celles désignées par les mots classiques de vocation et de ministère. Je dirai tout à l'heure comment Dieu et les autres sont néanmoins directement en cause : mais ce sera plus comme un fruit et un résultat — d'ailleurs aléatoire — en aval de l'annonce de la foi, que comme une cause et une motivation qui se situeraient en amont.

D'autre part, il ne s'agit plus, en confessant la foi de prétendre être le témoin — serait-ce grâce à une vocation ou à une ordination — de la totalité de ce qu'a été, de ce qu'est et de ce que sera la foi chrétienne. Je n'ai pas la possibilité d'évoquer ici comme il faudrait pourtant le faire tout ce que m'a apporté le contact avec la pensée d'Ernst Käsemann[4]. Un point essentiel ne peut pourtant être omis : Käsemann montre que la pluralité des christologies, des sotériologies et des théologies du Nouveau Testament (oui : *au sein même* du Nouveau Testament), avec ce que cette pluralité a d'indépassable en tant que pluralité, est une condition *sine qua non* (nécessaire mais évidemment pas suffisante) pour que ce soit bien du vrai Dieu qu'il s'agisse : le *Dieu caché* ne peut être vraiment présent qu'à travers une pluralité de manifestations, d'écritures, de liturgies et de traditions dont aucune ne saurait l'épuiser. Ce qui est déjà vrai du Nouveau Testament l'est tout autant des vingt siècles si divers du christianisme.

Il en résulte que, si saint, si fidèle ou si génial que je puisse être (et je ne suis rien de tout cela), je ne peux prétendre confesser la foi de façon

4. A travers le livre que consacre à cette pensée Pierre GISEL : **Vérité et histoire** (Théologie historique), Paris, Ed. Beauchesne, 1977. Voir de Ernst KÄSEMANN l'article « Jésus, l'accès aux origines », **Lumière et Vie,** 134, sept.-oct. 1977, pp. 47-64.

totalisante ou synthétisante. La totalisation est en cette matière (et plus qu'en toute autre, parce qu'il s'agit *ici* de Dieu) un leurre. Et les vocations ou les ministères qui prétendent en la matière à la possibilité d'opérer ou de représenter cette totalisation sont en fait vocation et ministère à un autre service et à un autre pouvoir que ceux concernant le vrai Dieu. Je ne puis être que moi (ce qui ne signifie nullement que ce que je suis ne soit pas le fait des autres ni fait pour eux), je ne puis chanter que ma chanson. Je ne puis confesser que ma foi. Peut-on s'autoriser d'autre chose que de soi-même, quitte à prétendre ne rien représenter d'autre que soi ou ce que les autres et Dieu voudront bien y reconnaître d'eux-mêmes ?

l'épreuve de la solitude

De là découle une tout autre situation que celle de la confession de foi résultant d'une vocation et d'un ministère. A savoir une situation de bien plus grande solitude. On ne peut plus prétendre être en prise quasi directe avec Dieu et avec les autres. Encore bien beau si l'on arrive à être un peu en prise avec soi-même et avec la réalité qu'on cherche à faire surgir ou à laquelle on cherche à permettre de surgir. Solitude aussi par rapport à l'objet même de sa recherche, et même par rapport à la foi qu'on va dire à nouveau. Les préfaces sont presque toujours écrites après le livre. Pour *Quand je dis Dieu,* j'ai écrit la préface avant d'écrire le livre. La dernière phrase en est : « Que va-t-il arriver ? ». Beaucoup, à commencer par les « intéressés », ont cru que je pensais à Rome et à ses Saints-Offices. J'y pensais un peu, mais je pensais bien plutôt au livre, au Dieu que j'allais dire et à moi qui allais le dire ; car c'était une entreprise, une aventure dont j'ignorais le terme avant de l'entreprendre et que j'allais découvrir seulement du fait de m'y engager.

Solitude aussi par rapport aux autres. J'ai évoqué l'extraordinaire fraternité et profonde connivence des dominicains que j'ai connus dans les années 50-60, animés par la même vocation et servant des ministères articulés les uns aux autres. Ici, rien de semblable. On est seul avec soi, non seulement devant cette page que sa blancheur défend, mais surtout face à ce réel, à ce Dieu connu et inconnu. Rien, alors, qui soit à la fois aussi irremplaçable et d'aussi faible secours que les amitiés, les amours, les compagnonnages. L'homme qui répond à une vocation n'est jamais vraiment seul (j'ai pourtant connu les déchirantes solitudes d'une telle vie), car d'une façon ou de l'autre, il est toujours, même dans les épreuves et les nuits, abouché à la voix qui l'appelle et tourné vers

l'oreille à qui il est envoyé. La confession de foi répondant à une nécessité intérieure laisse face à face avec ce qui fonde — ou ne fonde pas — cette nécessité.

Et pourtant, il ne s'agit ni de solipsisme ni de ce qu'on fustige parfois sous le terme de subjectivité ou de subjectivisme. D'abord parce que cette nécessité ne manque pas de sources extérieures et qu'elle connaît un type d'objectivité qui est souvent implacable : parlez-en à ceux qu'on appelle des créateurs et qui connaissent sa tyrannie. Mais aussi à cause de cet autre élément que j'ai ajouté à la nécessité intérieure, dans le titre que j'ai donné à la deuxième partie de cet article, et que j'ai appelé la solidarité, qui me paraît être une situation et une motivation aussi différentes du « ministère » que la « nécessité intérieure » est une motivation et une situation différentes de celles désignées par le mot de « vocation ».

les exigences de la solidarité

J'ai dit que, dans le registre de la vocation, nous savions à qui nous envoyaient nos ministères, et que, de ce savoir, naissait un savoir sur le « comment » dire Dieu. Je dois reconnaître que je ne me sens plus guère « envoyé » à des gens, mais qu'en revanche je me découvre solidaire, et au moins autant façonné par ces solidarités que par ces ministères, de même que je m'efforce bien plus de construire celles-là que d'accomplir ceux-ci.

Solidaire de quoi et de qui ? Tout d'abord de la longue aventure de la foi, pour ne pas dire (mais pourquoi ne pas le dire ?) de l'aventure de Dieu. Voici des siècles et des siècles que des millions d'hommes et de femmes cherchent Dieu et confessent leur foi. Solidaire de façon unique et fondatrice de l'aventure de Dieu qui s'appelle Jésus-Christ, en qui Dieu s'est aventuré de façon unique (« le Verbe fait chair ») et qui, comme homme, s'est aventuré en Dieu de façon fondatrice. De tout cela, je suis solidaire en ce sens que je suis construit par tout cela, mais en ce sens aussi que j'ai à redonner vie à ce qui s'est vécu dans tout cela.

Si je compare ce que m'inspire cette solidarité à ce qu'inspire aux « ministères » la nécessité de témoigner de la Tradition (les deux choses ne sont pas sans rapports), je perçois surtout une différence de motivation. La solidarité avec toute cette aventure de la foi, avec toute cette histoire de la confession de la foi s'exprime surtout par un sursaut qui oblige à se dresser pour refuser qu'on fasse dire n'importe quoi à cette longue histoire et qu'on la bafoue en masquant ou en déformant ses enjeux. De même que la solidarité avec un être ou avec un groupe amène surtout

à agir lorsqu'il faut les défendre, de même cette solidarité amène à se dresser pour dire : non, Dieu n'est pas ce que nous sommes en train d'en faire... non, Jésus-Christ n'a pas été ce que nous sommes en train d'en faire... non, confesser la foi dans le Dieu de Jésus-Christ n'amène pas à couvrir ou à interdire ce que nous couvrons ou interdisons en son nom.

La confession de la foi m'apparaît donc s'exercer surtout par une protestation — faut-il dire prophétique ? —, qui est en même temps un hommage et un mémorial de ce qu'a été la longue aventure de la foi, l'aventure de Dieu, et de ce qu'a été Jésus-Christ. La nécessité intérieure, dont j'ai parlé de préférence à la vocation, se trouve ici mobilisée par une nécessité inspirée par la situation extérieure : on ne peut laisser faire la violence qui est faite à ce qu'est Dieu, à ce qu'il a voulu être en Jésus-Christ, à ce qu'il a été à travers (et grâce à) des milliers et des milliers de croyants. Lutte qui s'accompagne et s'épanouit (en même temps qu'elle s'en nourrit) d'une célébration de ce que Dieu a voulu et veut être. Ne pouvoir se renier soi-même en tant que croyant, avoir besoin de redire sa foi par nécessité intérieure, se redouble ici de l'impossibilité de renier ce qu'a voulu être Dieu et qu'il faut affirmer : c'est moins une tâche a priori qu'il faudrait remplir pour honorer les exigences d'un ministère ou d'une mission, qu'une tâche a posteriori qu'impose avec urgence le constat de ce que ne peut supporter la solidarité avec ce qui, avec Celui qui, avec ceux qui sont en cause.

Mais solidarité aussi avec les aventures de l'homme, de l'humanité, avec leurs avatars, leurs recherches, leurs détours, leurs échecs et leurs succès. Depuis trente ans, et surtout depuis une quinzaine d'années (encore cette date-pivot de 1965 !), il m'est souvent arrivé d'être provoqué à professer la foi par la solidarité acquise avec des groupes d'hommes et de femmes luttant pour telle ou telle valeur ou action qui leur étaient apparues s'imposer à eux aussi bien par une nécessité intérieure à eux-mêmes qu'au nom de leurs solidarités. Après avoir partagé leurs réflexions et leurs actions, il m'arrivait souvent d'en venir à me dire : ces gens-là ont raison, ce qu'ils disent de l'homme, ce qu'ils veulent que l'homme puisse faire, ce qu'ils veulent qu'on fasse ou qu'on ne fasse pas à l'homme, cela est vrai...

Or, il arrivait parfois que cela semble aller contre ce que la foi amenait à dire. Que faire alors ? Poursuivre inlassablement la double recherche, se laisser toujours davantage prendre par cette double solidarité. Il est souvent arrivé que cette solidarité avec les réflexions et les entreprises

de certains hommes et de certaines femmes m'oblige à me retourner vers la parole de foi, à la questionner, à la mettre en question, et à mieux découvrir — grâce à la contestation qui en était ainsi faite — ce qu'était sa véritable portée, son véritable « contenu » que dissimulait parfois la formulation que des circonstances bien explicables (mais différentes et devenues caduques) avaient amené à lui donner. Ma confession de la foi doit beaucoup à ce que les incroyants m'ont appris sur Dieu, en refusant, au nom de la dignité de l'homme, une certaine idée de Dieu et une certaine pratique s'en autorisant. Elle doit beaucoup aussi à ce que m'ont appris sur l'homme — et par conséquent sur ce qu'on appelait le « dessein de Dieu » et donc sur Dieu — les incroyants qui protestaient contre ce qu'on voulait faire de l'homme au nom de ce qu'était censé être Dieu.

instaurer la communication des multiples confessions de foi

Ce type de solidarité a sur la façon de confesser la foi un effet qui n'est pas sans analogie avec ce que j'ai dit plus haut de l'impossibilité d'être un témoin totalisant de toute la Tradition : c'est qu'on ne peut pas concrètement être solidaire de tout le monde, de tous et de toutes (alors qu'on peut très bien se croire envoyé à tous et pourvu d'un ministère universel). Certes, on peut ne vouloir être étranger à rien de ce qui est humain. Mais les combats humains, les problèmes des hommes et des femmes, leurs tâches sont trop complexes et exigent des réflexions, des luttes, des échanges et des maturations trop longs et souvent trop difficiles pour qu'on puisse prétendre vouloir les mener tous. De même, on ne peut appartenir en même temps à toutes les cultures, à toutes les mentalités, à toutes les familles d'esprit. « *L'acte sépare* », disait le bon vieil Aristote : seule la matière première est indifférenciée. Seuls ceux qui ne sont rien ou ne font rien peuvent vouloir être tout à tous.

La façon de dire la foi sera donc marquée au sceau de la particularité des solidarités qu'on aura été amené — volontairement ou non — à assumer ou à forger, ce qui oblige évidemment à instaurer un rapport critique avec la situation qui est la sienne, mais ce qui interdit de penser qu'on pourrait élaborer une confession de la foi en dehors ou au-dessus de quelconques « limitations » de ce genre. La solution au réel problème résultant de cette situation n'est pas dans la recherche d'un lieu ou d'une instance qui pourrait transcender de telles limitations, mais dans l'instauration de la communication et de la communion des diverses et

singulières confessions de foi au sein de la communauté croyante dont une fonction essentielle est d'en permettre la circulation, l'échange, et de veiller à ce que s'instaure en son sein une auto-régulation précisément grâce à cette circulation et cet échange, et non grâce à leur suppression. Voilà quelques-uns des points sur lesquels me semblent avoir évolué les raisons et les façons que j'avais de « confesser la foi ». Il m'a semblé que cette évolution ne m'était pas propre, et que bien d'autres croyants, confessant leur foi par goût, par vocation ou par ministère, avaient connu ou connaissaient des évolutions analogues. Si tel est le cas, on aurait sans doute grand avantage à ne pas crisper la discussion en la centrant d'abord sur la question des « contenus » de la foi, et à s'aviser du fait que la question des « raisons », des « motivations » de redire la foi n'est pas moins importante que celle des contenus.

L'auteur de ces lignes fait actuellement l'expérience de l'intensité — pour ne pas dire de la violence — des conflits suscités par ce qu'on présente comme des divergences sur le contenu de la foi. Le lecteur lui permettra donc peut-être de dire qu'il a acquis, à prix fort mais pour de bon, la conviction suivante : mieux vaudrait s'interroger plus radicalement sur les raisons qu'on a de confesser la foi, l'écart étant peut-être plus grand encore entre divers croyants ou groupes de croyants. Mais c'est d'abord cet écart qu'il faut élucider et, sinon supprimer (car il ne s'agit pas là non plus de poursuivre une mythique et mortifère identité), en tout cas situer, pour en articuler les différents éléments dans une pratique diversifiée mais unie (plutôt qu'unique) de la confession de la foi.

jacques pohier

ECONOMIE ET HUMANISME

N° 250 — Novembre-Décembre 1979

Le devenir professionnel

Hugues Puel, Bernard Ganne : 250e numéro...

Le devenir professionnel

Pierre Grapin, Jean Lamoure : Qualification individuelle et carrière professionnelle

Françoise Meylan : La promotion : mythe ou réalité ? Le cas de la fonction publique

Dominique Motte : L'après licenciement : « reclassement ou sauve qui peut professionnel ? »

Geneviève Latreille : Orientation scolaire et professionnelle et conjoncture économique

Daniel Bertaux : La détermination sociale des destinées individuelles

François Bollon : La situation énergétique de la France
Conjoncture économique et financière, Faits et tendances, comptes rendus.

Commandes à **ECONOMIE ET HUMANISME** - 99, quai Clémenceau - 69300 **Caluire**
Prix du numéro : 25 F - Expédié : 29 F - C.C.P. Lyon 1529-16 L - Tél. : (78) 23.21.78

Tarifs 1980
— Abonnement : 140 F (étudiant 115 F)
— Numéro : 30 F — expédié : 34 F

vers un nouveau consensus fondamental en théologie catholique

à propos de la "mise au point" d'edward schillebeeckx

Présentée par E. Schillebeeckx comme un Zwischenbericht *et résumant ses* Prolégomènes à une christologie, *cette* Mise au point *a été publiée en 1978 sous le titre* Tussentijds verhaal ovef twee Jesus boeken *et traduite en allemand en 1979 sous le titre totalement impropre* Die Auferstehung Jesus als Grund der Erlösung — *la Résurrection de Jésus comme fondement de la Rédemption (« Quaestiones disputatae », 78, Herder, 150 p.). L'essentiel de cette* Mise au point *a fait l'objet d'une reprise sous forme résumée et accessible au grand public, publiée en 1979 (également aux Editions Herder). On prévoit la parution aux Editions du Cerf d'un livre regroupant en traduction française ce texte de Schillebeeckx et les réflexions, à son propos, de Hans Küng qu'on va lire plus bas. Toutes les citations faites là de Schillebeeckx pourront y être retrouvées. Signalons également l'article important où E. Schillebeeckx précisait lui-même l'essentiel de sa démarche : « Jésus de Nazareth, le récit d'un vivant »*, Lumière et Vie *134, sept.-oct. 1977, pp. 5-45.*

avertissement du traducteur

Faut-il le préciser : les pages qui suivent sont à lire dans l'esprit dans lequel elles ont été écrites. Elles ne s'adressent ni à ceux qui ont déclaré une fois pour toutes que la foi chrétienne ne doit être rien d'autre qu'une possession tranquille, ni à ceux qui ont prononcé à tout jamais sa disqualification radicale dans le monde d'aujourd'hui. Elles cherchent à montrer comment la foi attestée dans le Nouveau Testament et dans la Tradition ecclésiale peut à nouveau être *dite,* de manière crédible, à nos contemporains.

1. « *Le christianisme repose... d'abord et avant tout sur une personnalité historique :* Jésus de Nazareth, *confessé comme le Christ de Dieu* ». C'est cela qu'il s'agit pour la théologie de remettre en lumière aujourd'hui.

Et le chemin pour y parvenir, c'est « *le chemin vers le Jésus de l'histoire, tel que la communauté des disciples l'a expérimenté puis attesté comme Christ et Seigneur* ».

Cependant, si l'accès à Jésus-Christ doit être ouvert même à ceux qui, en ce monde sécularisé, ne se retrouvent pas d'emblée dans les expressions traditionnelles de la foi (fussent-elles néo-testamentaires), la tâche qui vient d'être reconnue à la théologie en implique une autre : celle d'établir une constante « *corrélation critique entre la tradition de l'expérience chrétienne... et les expériences humaines d'aujourd'hui* ». Ainsi peut-on esquisser, à très grands traits du moins, le projet qui sous-tend ces pages, dans lesquelles le théologien Hans Küng entre en dialogue avec son collègue Edward Schillebeeckx.

2. Comme son titre l'annonce clairement, cette étude a été écrite dans le but de contribuer à l'achèvement d'un « *consensus fondamental au sein de la théologie catholique et même, si possible, au-delà d'elle* ». A une heure où le mot « consensus » connaît dans notre langage la fortune que l'on sait, on ne peut que se réjouir de le voir « opérer » aussi dans l'Eglise et dans la théologie elle-même.

En vue d'apporter quelques pierres supplémentaires à l'élaboration de ce concensus, nous nous permettons de poser ici quelques questions :

— Il est bien entendu que « *la recherche historico-critique sur Jésus doit contribuer à faire en sorte que le Christ confessé dans la foi soit effectivement l'homme Jésus de Nazareth, et non pas... un Christ de pure invention ou même un simple " chiffre ", un (pur) symbole* ». Mais alors comment parer au risque de poser à l'authenticité de la foi des conditions qui ne seraient réalisables que par des *spécialistes* de l'histoire et de la tradition chrétiennes ? Si l'on peut toujours s'interroger sur le fonctionnement d'un magistère de pouvoir ecclésiastique, il faut aussi prendre garde de ne pas purement et simplement lui substituer, somme toute, un « *magistère* » *du savoir* (*historico-*)*théologique.*

— Certes, il s'impose d'opérer une confrontation entre « *la tradition de l'expérience chrétienne* » passée et « *les expériences humaines d'aujourd'hui* ». Mais, sauf à risquer de limiter a priori l'amplitude du consensus souhaité, il convient aussi de tenir compte du fait suivant : *il y a aussi aujourd'hui* — et pas seulement hier — *des expériences déjà énoncées comme chrétiennes.* Il faut dès lors comprendre que la « *corrélation critique* » proposée n'a pas à jouer seulement entre l'hier qui est chrétien et un aujourd'hui qui ne serait que séculier. La théologie n'a-t-elle pas aussi à rendre positivement compte de ce qui, aujourd'hui même, dans

tant de groupes et de « mouvements », comme chez nombre de théologiens et de pasteurs, peut déjà (ou encore) s'énoncer de résolument chrétien, au sein d'une sécularité reconnue comme telle ?

— « *Reconnaître Jésus comme Christ demeure toujours une audace, risquée dans une attitude de confiance croyante ou de conversion* ». Il est bien certain que, contre l'absolutisation de la foi comme pure tradition, voire comme simple habitude, il s'impose de mettre en valeur que c'est la *décision* qui fait les croyants ; et cela conduit évidemment la théologie à porter d'abord le regard sur la *démarche* de foi, et à se faire « discours de la méthode ». Mais, quoique dans un autre contexte, Roland Barthes lui-même ne nous alertait-il pas naguère sur ce qui ne serait qu'une « *gourmandise de la méthode* » ? A bien des reprises et de bien des manières, aujourd'hui, les théologiens qui ont compris que cela ne va pas de soi sont invités à se livrer plus expressément à une élaboration et à *une proposition du « contenu » même de la foi.*

3. La théologie chrétienne est à l'heure actuelle le lieu de multiples discussions, et c'est une preuve de sa vitalité. On retiendra pour finir, car elle nous interroge tous, l'insistance avec laquelle H. Küng souhaite que ces discussions soient conduites de part en part avec *fair-play.* Théologiquement aussi — théologiquement surtout ? —, le dialogue ne peut être à la fois effectif et opératoire que s'il s'inscrit résolument sous le double signe de la recherche passionnée du vrai et de la noblesse du débat. J. D.

---

les deux pôles du travail théologique

Un double mouvement s'est fait jour dans la théologie post-conciliaire. D'une part un mouvement centripète : se voyant dans la nécessité de se donner des fondements plus assurés, la recherche critique s'est transférée du domaine second des problèmes ecclésiologiques et œcuméniques au domaine premier des problèmes posés par la christologie et la doctrine sur Dieu. Le travail exégétique avait ici ouvert la voie depuis plusieurs décennies, avec la recherche historique qu'il avait menée sur Jésus. La prise en compte de ses résultats par une dogmatique qu'avait figée la néoscolastique s'imposait comme une exigence de plus en plus impérieuse, l'insuffisance de méritoires mouvements de renouveau théologique étant apparue de plus en plus évidente, aussi bien dans la direction du « ressourcement » patristique (H. de Lubac, J. Daniélou,

U. von Balthasar) que par la voie de la réflexion spéculative transcendentale (K. Rahner), où l'exégèse moderne fut partout négligée.

D'autre part un mouvement centrifuge : accueilli dans l'Eglise au temps du concile Vatican II, le « monde moderne » voulut être pris au sérieux par la théologie aussi exactement qu'il est possible, non pas seulement au plan d'une réflexion abstraite et générale mais dans sa complexité et son ambivalence mêmes. La lecture des « signes des temps » s'avéra une entreprise infiniment plus difficile et plus complexe qu'on ne l'avait perçu au concile. Les bouleversements intervenus dans la société vers la fin des années 60 provoquèrent de soi l'élaboration d'une « théologie politique », puis — en Amérique Latine — celle d'une « théologie de la libération ».

Dans la décennie présente cependant, une évidence s'est de plus en plus affirmée. Seule pourra subsister à l'avenir une théologie (nous parlons ici avant tout de la théologie systématique, spécialement de la théologie dogmatique) qui osera tenter d'une manière non conventionnelle et pourra réaliser, sous une forme aussi convaincante que possible, à la fois deux tâches : aussi bien le « retour aux sources » que « l'avancée vers la haute mer », ou, pour dire la même chose de manière moins poétique et moins paradoxale : *une théologie qui se déploiera à partir de l'origine et du centre de la foi chrétienne, sur l'horizon du monde présent.*

Vérité de La Palisse ? — Non ! Une telle théologie se différencie essentiellement de cette autre qui prend les dogmes de l'Eglise comme point de départ et comme point final de la théologie systématique, soit que, si problématiques qu'ils soient devenus, elle se contente de les répéter de manière positiviste et tente de les prouver à partir de l'Ecriture et de la Tradition, soit qu'elle s'essaye à les rendre assimilables à l'homme d'aujourd'hui au moyen d'une spéculation transcendentale ou par une autre voie. Pour autant et quoi qu'il en soit de la nécessaire appréciation critique qu'il convient d'en faire, les dogmes de l'Eglise n'en deviennent aucunement superflus ni à plus forte raison intenables pour une théologie qui s'efforce de penser la foi, à partir de son origine et de son centre, sur l'horizon du monde présent. Les dogmes conservent leur fonction ; mieux : ils retrouvent leur fonction originelle. Ils ne sont pas considérés comme un équivalent pur et simple de la Bonne Nouvelle chrétienne, ainsi qu'il arrivait dans les différentes formes de la théologie à la Denzinger. Ils sont vus au contraire comme ils ont été établis : comme les auxiliaires officiels, les poteaux indicateurs qui, posés au bord du chemin à travers les siècles, doivent garder l'Eglise, chaque individu

et naturellement aussi chaque théologien, contre le risque de mal comprendre la Bonne Nouvelle chrétienne.

un parallèle peut-être utile

Dans les deux livres d'Edward Schillebeeckx sur Jésus[1] tout aussi bien que dans mes derniers ouvrages[2], c'est bien une théologie faite à partir de l'origine à l'intention du présent qui a été visée. Aussi paraît-il indiqué de tenter ce que de nombreux auteurs ont du reste souhaité : une rapide mise en parallèle de ces deux théologies — non pas dans leur détail mais dans leurs lignes de fond, et avant tout du point de vue herméneutique et méthodologique. On le fera ici à l'aide de la *Mise au point* que E. Schillebeeckx a intercalée entre ses deux ouvrages déjà publiés sur Jésus et un troisième ouvrage à paraître, et dans laquelle il présente les principes de compréhension qui ont commandé la rédaction de ses deux livres sur Jésus. Une telle mise en parallèle est d'autant plus séduisante que nous avons travaillé ensemble, tous les deux, comme théologiens du concile à Vatican II et au Comité directeur de la revue internationale *Concilium,* et que si nous avons publié nos ouvrages en même temps, nous les avons cependant écrits d'une manière totalement indépendante.

A prendre les choses du point de vue des principes mêmes de compréhension qui sont mis en œuvre de part et d'autre, une *convergence herméneutique fondamentale* se manifeste, quoi qu'il en soit de toutes les différences qu'il est possible de relever par ailleurs. Cette convergence me paraît du reste s'étendre bien au-delà des ouvrages cités ; elle vaut non seulement pour la plupart des exégètes catholiques, mais de plus en plus pour les jeunes dogmaticiens catholiques, mieux formés que leurs prédécesseurs sur le plan exégétique. Elle pourrait bel et bien apparaître un jour comme la base d'un nouveau consensus fondamental dans la théologie catholique (et éventuellement non-catholique), quelles que soient les légitimes différences sur la méthode et sur le fond. Cette convergence herméneutique susceptible de fournir une base d'accord concerne avant

1. **Jesus, die Geschicte von einem Lebenden,** 1974 (Jésus, l'histoire d'un vivant) ; et **Christus und die Christen. Die Geschichte einer neuen Lebenspraxis,** 1977 (Christ et les chrétiens. L'histoire d'une nouvelle vie et d'une nouvelle praxis). (N. d. T.)
2. **Christ sein,** 1974 ; traduction française : **Etre chrétien,** Paris, Ed. du Seuil, 1979, et **Existiert Gott ? Antwort auf die Gottesfrage der Neuzeit,** 1978 (Dieu existe-t-il ? Réponse à la question de Dieu aux temps modernes). (N. d. T.)

tout ces « deux sources » auxquelles la théologie scientifique fondamentale d'aujourd'hui doit puiser : « *d'une part toute l'expérience que livre et atteste la tradition de l'ensemble du mouvement judéo-chrétien ; et d'autre part les nouvelles expériences humaines que font aujourd'hui chrétiens et non chrétiens* ».

Sans vouloir en faire une de ces querelles de mots qui sont si largement répandues en théologie, je parlerais plus volontiers, quant à moi, de « deux pôles » de la théologie, image qui rend plus manifeste que celle de deux sources ou de deux courants qui confluent la tension à l'intérieur du mouvement de rotation elliptique autour de deux foyers qui structure toujours notre travail théologique.

Mais essayons maintenant, à l'aide de la *Mise au point* de Schillebeeckx, d'extraire ce qui pourrait former un consensus de base susceptible à la fois de soutenir et d'orienter la théologie de l'avenir, aussi bien chez les catholiques que, je le crois, au plan œcuménique — et quoi qu'il en soit de différences qu'il n'y a pas à cacher. Nous nous tournerons d'abord vers le premier, puis vers le second pôle ; à chacune des deux étapes, je joindrai à l'exposé de mon accord fondamental quelques interrogations critiques.

I

la parole de dieu dans l'histoire d'israël et de jésus

La « première source », le premier pôle, la première norme d'une théologie chrétienne est la parole révélatrice de Dieu dans l'histoire d'Israël et dans l'histoire de Jésus.

a convergences I

1 révélation de dieu et expérience humaine ne sont pas à opposer ; il faut bien plutôt dire que la révélation de Dieu n'est perceptible que par l'expérience humaine

Schillebeeckx a tout à fait raison de mettre en valeur le point suivant : la révélation ne vient certes pas « *de l'expérience et de la réflexion subjectives des hommes* », mais elle ne se laisse percevoir « *que* par et dans *des expériences humaines* ». Dieu parle par des hommes. Sa révélation n'est ni produit humain ni projet humain ; elle n'en embrasse pas moins des projets, des expériences, des événements, des interprétations d'hommes. Les expériences humaines ne fondent pas la révélation de Dieu,

c'est bien plutôt la révélation de Dieu qui fonde la réponse humaine de la foi. Cette dernière n'est pour autant ni directement ni immédiatement Parole de Dieu, elle est et reste au contraire parole d'hommes, qui témoigne, en l'interprétant déjà, de la Parole de Dieu qui a été expérimentée.

En ce sens il n'y a pas de révélation en dehors d'une expérience humaine, et il n'y a pas de christianisme sans l'expérience expressément faite de Jésus de Nazareth comme de celui qui donne sens, signification et orientation à la vie humaine. Si, pour la foi chrétienne, Jésus est la décisive révélation de Dieu dans l'histoire d'Israël, c'est parce que ses premiers disciples l'ont expérimenté ainsi (subjectivement) et aussi parce qu'il est pour eux tel (objectivement).

L'aspect objectif et l'aspect subjectif sont inséparables : « *l'expérience interprétatrice appartient par essence au concept de révélation* ». Certes, ce n'est pas la foi des disciples qui constitue Jésus comme révélation de Dieu, comme salut et comme grâce. Il n'en reste pas moins que sans leur expérience de foi, les disciples ne pourraient rien dire sur Jésus comme révélation de Dieu, comme salut et comme grâce. Ainsi la révélation s'accomplit-elle « *en un long procès d'événements, d'expériences et d'interprétations* » et « *non en une intervention surnaturaliste analogue — si l'on peut parler ainsi — à un processus magique. Elle n'est cependant en aucune manière un produit de l'homme* ». Disons, d'une manière imagée : la révélation vient « d'en-haut », elle vient de Dieu ; mais c'est toujours d'en-bas, à partir de l'homme, qu'elle est expérimentée, interprétée, attestée, et ensuite réfléchie et « théologisée ».

D'où un deuxième point :

2 l'expérience humaine de la révélation n'est pas interprétée seulement après coup ; il faut bien plutôt dire qu'elle ne s'accomplit d'emblée qu'à travers un processus et des énoncés d'interprétation qui sont humains

Schillebeeckx a de nouveau raison de souligner ceci : « *l'expérience elle-même inclut déjà comme telle un processus interprétatif d'identification qui, d'abord non énoncé, sera ensuite réflexivement thématisé* ». Aucune expérience n'est jamais « pure ». Qu'il s'agisse aussi bien d'amour que de révélation, de salut ou de grâce, toute expérience s'accomplit dans une interprétation, même si la réflexion proprement dite n'intervient que par après. Toute expérience comporte déjà de soi des éléments d'interprétation ; elle s'enrichit progressivement de nouveaux éléments d'inter-

prétation ; elle trouve finalement son expression achevée au niveau du langage lorsque l'interprétation s'articule en concepts ou en images déterminés qui ont d'ailleurs un effet rétroactif sur l'expérience de départ, soit pour l'approfondir, soit pour la banaliser. Au-delà de tous les concepts et de toutes les représentations joue cependant toujours, d'emblée et de manière plus ou moins consciente, un cadre général d'interprétation : des modèles théoriques de la compréhension (paradigmes) à partir desquels on s'efforce d'appréhender, d'ordonner et de synthétiser la diversité des expériences. Aucune expérience, aucune expression biblique ou ecclésiale de la foi ne se produit sans cadre d'interprétation, sans modèle de compréhension, sans théorie implicite. Expérience et théorie se renvoient l'une à l'autre.

Ainsi non seulement les expériences faites à partir de l'histoire d'Israël, mais aussi les expériences faites avec Jésus par les différents auteurs bibliques furent-elles d'emblée interprétées de différentes manières. L'expérience fondamentale et commune d'un tel salut offert par Dieu en Jésus fut colorée par les synoptiques, par le paulinisme et par le johannisme en fonction des questionnements, des modes de représentation, de pensée et de langage très variés qui étaient ceux de leur monde, de leur milieu socio-culturel et de leur temps respectifs. Or l'on a à faire là à des articulations d'images et de concepts et à des modèles tirés d'un champ d'expérience qui est tout autre que le nôtre ; il ne sont pas immédiatement parlants pour nous, c'est dire par conséquent qu'ils doivent être médiatisés aujourd'hui d'une manière toute nouvelle.

Il y aurait grave dommage pour la foi chrétienne à confondre la réalité même du salut chrétien avec des représentations, des concepts et des modèles liés à un temps et à un milieu déterminés, à un monde d'expérience maintenant révolu (par exemple : rachat d'esclaves, sacrifices sanglants, domination politique) : « *On ne peut franchement pas exiger, à travers tous les temps de l'histoire, que le chrétien qui croit à la valeur salvifique de la vie et de la mort de Jésus, croie aussi, du même coup et sans plus, à toutes ces "interprétations" ou "lectures". Telles images et interprétations peuvent avoir été un jour significatives et suggestives, qui perdent toute pertinence dans une autre culture* ». C'est avec une grande liberté que le Nouveau Testament a fait siennes des données interprétatives extrêmement diverses. « *Cela nous confère à nous aussi la liberté de renouveler la présentation de cette même expérience qu'à notre tour nous faisons avec Jésus, et de la transcrire dans des mots-clés tirés de notre culture moderne, et en prenant en compte les problèmes, les attentes et les besoins qui lui sont propres à l'époque*

contemporaine. Même s'il faut ajouter que tout cela reste sous le coup de la critique que doit porter ici l'attente d'Israël, sous la forme où Jésus l'a conduite à son accomplissement. Plus encore : nous devons tout faire afin de pouvoir demeurer fidèles à ce que, en Jésus, les chrétiens du Nouveau Testament ont vécu comme expérience de salut, à ce dont ils nous ont porté l'annonce et à ce que, à partir de là, ils nous ont ouvert comme promesse ».

Mais cela nous conduit à un troisième point.

3 c'est le Jésus vivant de l'histoire qui représente la source, la norme et le critère de la foi chrétienne ; la recherche historico-critique sur Jésus permet de répondre historiquement de la foi chrétienne face aux problèmes qui se posent à la conscience de nos contemporains, et de la protéger contre les malentendus qui surgissent dans l'église et hors de l'église

Schillebeeckx a raison quand il dit : « *Ce n'est pas l'image de Jésus restituée par la science historique, mais le Jésus vivant de l'histoire lui-même qui constitue le début et représente la source, la norme et le critère de ce dont les premiers chrétiens* ont fait l'expérience en Jésus, et dont ils ont présenté du même coup l'interprétation. *Mais précisément, dans la mesure où elle s'en rapporte à cette structure originelle de la foi chrétienne, une recherche historico-critique peut nous manifester comment c'est le Jésus de l'histoire lui-même qui en formait le contenu concret* ».

Le questionnement historique (*die historische Rückfrage*) portant sur le Jésus de l'histoire concrète (*Geschichte*) est possible sur la base des sources néotestamentaires. Et il est nécessaire, au regard des problèmes qui se posent à la conscience de nos contemporains évolués. Le christianisme, en effet, ne repose pas sur des mythes, des légendes ou des contes, et pas davantage sur un enseignement (ce n'est pas une religion du livre), mais d'abord et avant tout sur une personnalité historique : Jésus de Nazareth, confessé comme le Christ de Dieu. Les témoignages néotestamentaires, dans la mesure où ce sont des récits *kérygmatiques,* ne permettent assurément pas de reconstruire le devenir biographique ou psychologique de Jésus, mais ce n'est pas nécessaire non plus. Ils permettent en revanche de répondre à une requête devenue aujourd'hui pressante pour des raisons à la fois théologiques et pastorales : ils permettent, traversant tout ce qui a si souvent joué comme un enjolivement et un voile au cours des siècles, de prendre une vue précise et renouvelée des contenus originels du message de Jésus, de son comportement personnel, de son destin et finalement de sa personne même. Aux hommes d'aujourd'hui

doit être ouverte la possibilité de refaire *la démarche personnelle* qui a conduit les premiers disciples du baptême de Jésus jusqu'à sa mort. C'est ainsi que nos contemporains pourront comprendre pourquoi les disciples ont confessé Jésus après sa mort comme le Christ vivant et le Fils de Dieu. Ce n'est en effet qu'à partir de sa prédication et de son comportement que devient intelligible sa mise à mort et que sa Croix et sa Résurrection échappent à ce qui serait une lecture purement formelle d'« événements de salut » qui demeureraient totalement abstraits.

Entre le Christ de la foi et le Jésus de l'histoire, il ne doit y avoir aucune antinomie : le Christ de la foi doit pouvoir être identifié comme le Jésus de l'histoire. Evidemment la recherche historico-critique sur Jésus ne peut ni ne veut prouver que l'homme Jésus de Nazareth est effectivement le Christ de Dieu ; reconnaître Jésus comme Christ demeure toujours une audace, risquée dans une attitude de confiance croyante ou de conversion. Mais la recherche historico-critique sur Jésus doit contribuer à faire en sorte que le Christ confessé dans la foi soit effectivement l'homme Jésus de Nazareth, et non pas n'importe quel autre personnage — voire, éventuellement, absolument personne de réel... Il est tellement facile de voir la foi au vrai Christ se dégrader en une superstition qui ne se rapporte plus qu'à un Christ de pure invention, ou même à un simple « chiffre », à un symbole. Une théologie consciente de ses responsabilités propres doit prendre très au sérieux les doutes qu'éprouvent tant d'hommes d'aujourd'hui face à l'image traditionnelle du Christ. La théologie doit protéger la foi chrétienne non pas seulement contre les attaques de l'incroyance, mais aussi contre les courts-circuits et les déformations qui se font jour dans l'Eglise elle-même. Les « projections » imaginatives de la foi comme celles de l'incroyance tombent sous le coup de la critique que la figure de Jésus, telle qu'elle a effectivement existé dans l'histoire, porte en elle-même.

Ainsi doit-on respecter un double mouvement : celui d'une foi en quête d'intelligence par les voies de l'histoire, et en même temps celui d'une intelligence historienne en recherche de la foi. L'interprétation croyante de Jésus, si elle ne veut aucunement limiter a priori l'audience de la foi et son intérêt parmi les hommes, doit se présenter comme une interprétation plausible sur le plan historique.

Seule une théologie qui prend en compte les problèmes posés par l'histoire elle-même et leur apporte la réponse la plus développée qu'il est possible de présenter, se situe à la hauteur des prises de conscience

actuelles, telles du moins qu'elles ont cours parmi nos contemporains formés à l'occidentale, à l'Ouest *et* à l'Est. En ce sens, seule une telle théologie déploie une scientificité qui se situe au niveau qu'exige notre époque. C'est pourquoi il est inéluctable de recourir à la méthode historico-critique (au sens large du terme) pour mettre à jour ce qui, concernant le Jésus de l'histoire, est réellement établi au titre de la certitude scientifique ou avec un caractère de haute vraisemblance. Le canon biblique et la tradition ecclésiale ne sont pas disqualifiés pour autant. L'histoire du dogme apparaîtra au contraire avoir bel et bien commencé dès le début : dans le Nouveau Testament lui-même.

b accords I

Je puis être totalement d'accord avec les principes herméneutiques d'Edward Schillebeeckx que j'ai brièvement résumés ici. Sous une autre forme, je les ai moi-même formulés et mis en œuvre dans mes ouvrages *Etre chrétien* et *Existiert Gott ?*.

D'obédience thomiste au départ, Edward Schillebeeckx a, curieusement, suivi le même chemin que moi dans sa recherche d'un sol ferme pour la construction théologique. Ce chemin, les écrits néotestamentaires eux-mêmes l'indiquent ; c'est celui sur lequel se découvre leur autorité ; c'est le seul sur lequel ils trouvent leur unité interne et la méthode historico-critique lui ouvre précisément un accès renouvelé : c'est le chemin vers le Jésus de l'histoire, tel que la communauté des disciples l'a expérimenté puis attesté comme le Christ et le Seigneur.

Ainsi Schillebeeckx tente-t-il lui aussi de réaliser ce programme que j'ai moi-même formulé — un peu comme lui et après coup — comme on va le voir ci-après, et qui pourrait peut-être représenter un pilier sur lequel un futur consensus fondamental s'établirait au sein de la théologie catholique : *l'exégèse fondée sur la critique historique réclame d'une dogmatique qu'elle puisse elle-même répondre sur le plan historico-critique des positions qu'elle prend pour son propre compte.* Et voici ce que cela signifie : les résultats de l'exégèse historico-critique n'ont à être ni contrés ni ignorés par la théologie dogmatique (conservatisme néo-scolastique). Ils n'ont pas davantage à être contournés, négligés, ou domestiqués par elle (tentatives d'harmonisations historiques et spéculatives). Ils doivent au contraire être acceptés comme tels et systématiquement élaborés (théologie capable de répondre sur le plan historico-critique des positions qu'elle estime devoir adopter).

D'après Vatican II, l'Ecriture doit être l'« âme » même, le « principe vital » de la théologie catholique, et le même concile a donné son accord fondamental à la méthode historico-critique. S'illusionne-t-on si l'on reconnaît, chez d'autres théologiens catholiques aussi, des signes indiquant que nous nous mouvons vers ce stade où l'on verra jouer une réelle responsabilité sur le plan historico-critique ? Une théologie systématique capable de répondre sérieusement de ce qu'elle avance au sujet de l'origine chrétienne peut-elle procéder autrement qu'en prenant pour base fondamentale l'inventaire biblique que livre l'exégèse historico-critique — même s'il en résulte quelque peine supplémentaire pour la tâche des systématiciens ? S'il est vrai qu'une exégèse historique est aujourd'hui définitivement dépassée, cela vaut tout autant d'une dogmatique anhistorique ! Et si la Bible elle-même, déjà, doit être interprétée par la méthode historico-critique, à combien plus forte raison le dogme post-biblique doit-il l'être, lui aussi ! Une théologie qui, au lieu d'interroger critiquement « le donné », demeure ouvertement ou subrepticement autoritariste ne pourra guère émettre à l'avenir de prétentions scientifiques, quoi qu'il en soit de l'abondance de ses propos sur la scientificité.

c questions I

Edward Schillebeeckx désigne comme « positif dans l'ensemble » l'écho que ses deux livres sur Jésus ont recueilli tant du côté catholique que du côté évangélique. Accord fondamental, quoi qu'il en soit des nombreuses critiques de détail formulées avant tout par des exégètes, même allemands. Critique *fair-play* de la part de systématiciens comme M. Löhrer et P. Schoonenberg. Innombrables malentendus chez plusieurs dogmaticiens allemands. Beaucoup de théologiens semblent avoir de la peine à lire. Schillebeeckx s'est maintes fois « frotté les yeux » en voyant la manière dont il était compris : il répudie comme « non fondées », « fausses », « incompréhensibles », voire comme « science-fiction » certaines interprétations ou insinuations de W. Kasper, W. Löser et L. Scheffczyk (ainsi les diverses étiquettes dont on l'a affublé : celle de libéralisme, par exemple). Serait-ce toujours le choc de la Réforme qui expliquerait qu'au pays même de Luther les dogmaticiens catholiques, y compris dans cette discussion, se sentent la vocation d'intervenir comme gardiens de l'orthodoxie sans véritable disponibilité et ouverture d'esprit ? Ainsi s'exprime Schillebeeckx, en bousculant quelque peu ceux des théologiens systématiques qui ne « *savent pas comment s'y prendre avec les résultats critiques de l'exégèse d'aujourd'hui* » : « *Il est impossible d'absolutiser sa propre perspective et d'en*

faire l'unique possibilité théologiquement légitime, au point qu'on ne peut plus faire montre d'aucune compréhension pour d'autres possibilités d'expression que celles que l'on a soi-même adoptées. Personne n'a rien à gagner à voir même les théologiens apporter leur contribution à cette polarisation des fronts » qui a l'air de gagner du terrain, et selon laquelle une théologie se préoccuperait plus, et l'autre moins, d'assurer théologiquement l'intégralité de la foi chrétienne. Il est clair qu'il existe bien plutôt, chez nombre de théologiens, « un pluralisme des angoisses » dans l'ordre du témoignage à rendre à la foi chrétienne.

On devra concéder à Schillebeeckx que, aussi justifié que soit le souci de l'« orthodoxie », un autre « souci » a tout autant droit de cité en théologie : celui de transmettre la Bonne Nouvelle sous une forme qui à la fois la respecte dans son intégralité et la présente de manière compréhensible aux contemporains. On devra même lui concéder qu'« *à certaines époques,* (ce deuxième souci peut) *être encore plus pressant* » que le premier. Cela ne signifie naturellement pas que, d'après Schillebeeckx lui-même, nombre de problèmes n'aient pas à faire l'objet d'un débat sérieux — et résolument empreint de *fair-play.* Une clarification portant sur la méthode et sur le contenu me paraît nécessaire précisément pour permettre l'établissement de bases communes, de façon à ce que des différences secondaires ne masquent pas le consensus primordial et, à plus forte raison, ne le mettent pas en question.

La question méthodologique fondamentale du rapport entre exégèse et théologie systématique doit être soulevée : est-il correct du point de vue théologique et expédient du point de vue pastoral — point qui, pour Schillebeeckx lui-même, est d'une telle importance ! —, de voir le systématicien construire sa présentation des choses sur des hypothèses à peine vérifiées et adoptées seulement par quelques exégètes isolés ; sur des hypothèses peut-être surfaites comme il en a tant et tant été émis dans l'histoire de la recherche sur Jésus et qui, tôt ou tard, ont été corrigées par la suite ? Le systématicien devrait éviter de se transporter dans le maquis des hypothèses exégétiques et d'en venir à jouer le rôle d'arbitre entre les différents exégètes. Ce n'est pas son office. De larges plages de son exposé systématique ne risquent déjà que trop facilement d'être rejetées comme étant de pures hypothèses.

Mais que faire, dira-t-on, devant ce maquis d'hypothèses exégétiques face auquel il arrive cependant que l'on se trouve ? Schillebeeckx a raison : comme systématicien, on n'est pas tenu dans tous les cas d'attendre que soit réalisé le consensus général des exégètes, qui souvent fait défaut. Et

il n'est pas rare, d'ailleurs, qu'un exégète isolé finisse par s'avérer le précurseur qui aura raison contre tout un cortège de collègues qui se soutenaient mutuellement. Pour autant, dans les cas normaux, là où il ne s'impose pas absolument de trancher du point de vue systématique une question restée pendante au plan exégétique, il me paraîtrait méthodologiquement plus juste que le systématicien bâtisse autant que possible sur des résultats exégétiquement assurés et soutenus par le large consensus de la recherche critique: Or ce consensus est justement assez impressionnant en ce qui concerne la recherche sur Jésus. Chaque fois que la chose est possible, le systématicien laissera donc ouvertes les questions exégétiques non clarifiées. (Je l'ai fait, par exemple, dans mon livre *Etre chrétien* pour la question du titre de Fils de l'homme).

Ainsi ce qui a été dit du consensus herméneutique fondamental garde donc toute sa force. Il convient même d'accorder une admiration sans restriction au dogmaticien Schillebeeckx pour la disponibilité d'esprit, la compétence et l'application avec lesquelles, dans ses deux grands ouvrages, il s'est mis en peine de recueillir les résultats de la recherche biblique et de recevoir l'éclairage qu'apporte en la matière l'approche historico-critique. Mais non moins admirables sont aussi la prise de distance par rapport au passé et la proximité par rapport au présent qui lui ont permis d'entreprendre, dans le même temps, une transposition dans l'aujourd'hui de ce qui s'est dit hier... Et nous en venons ainsi au deuxième pilier d'un possible consensus herméneutique au sein de la théologie catholique.

II

le monde de notre expérience humaine

La « deuxième source », le « deuxième pôle », l'horizon d'une théologie chrétienne, c'est notre propre monde d'expérience humaine.

a convergences II

1 ce qui est en cause, ce sont nos expériences quotidiennes, celles qui sont communes à tous les hommes dans l'ambiguïté même qui leur est inhérente

Il ne s'agit pas, comme dans une théologie plus ancienne, des expériences élitistes de clercs intellectualisés, ni de ces méthodes et systèmes de pensées académiques toujours remis sur le chantier et assurément très conditionnés par leur époque. Il s'agit bien plutôt, ainsi que Schillebeeckx l'affirme avec netteté, « *de nos expériences quotidiennes, de notre*

manière d'être et de votre vécu humain en ce monde, des problèmes concernant le sens le plus radical de notre existence en ses dimensions personnelle et sociale ». Autant d'expériences qui sont communes à tous les hommes, chrétiens et non-chrétiens, et à l'élaboration desquelles les sciences humaines et les sciences de la nature apportent des contributions de grande importance.

Aujourd'hui, ces expériences sont rarement ou même ne sont jamais identifiables sans ambiguïté comme religieuses ; ce sont plutôt des expériences ambivalentes. En ce monde séculier, dans la crise actuelle de la foi, il faut bien enregistrer une rupture entre tradition et expérience, entre la tradition de l'expérience chrétienne et les expériences individuelles et collectives d'aujourd'hui. Il en résulte que ni un repli de la théologie et de l'Eglise sur l'intériorité privée, ni une fuite dans le pur politique, ni un report nostalgique vers une société « chrétienne » révolue ne sont de mise. La dimension religieuse de l'existence humaine — qui n'est pas à mettre sur le même pied que tels dogmes ou institutions bien déterminés — fascine les hommes, aujourd'hui comme hier. Et, dans un monde séculier, scientifiquement technicisé, l'homme expérimente justement d'une manière elle aussi renouvelée son aliénation par rapport à lui-même.

2 ces expériences humaines réclament l'interprétation qui en livrevra le sens : elles appellent l'interprétation religieuse, l'interprétation chrétienne

Les expériences vagues, désordonnées, ambivalentes qui portent souvent les hommes à une frontière (ultime non-sens, ou sens transcendant ?), tendent de soi vers une interprétation qui en donne le sens. Or seule une expérience nouvelle, englobante et intégrative, faite avec ces expériences antérieures, peut livrer une telle interprétation : l'expérience *religieuse.* Mais comment en vient-on, précisément, à une expérience religieuse ?

L'homme séculier d'aujourd'hui ne fait que rarement des expériences religieuses perçues d'emblée comme venant d'en-haut, à la manière passive d'un « pathos ». Beaucoup plus que jadis, c'est au contraire à travers une réflexion qu'il fait de telles expériences, quoi qu'il en soit par ailleurs de leur immédiateté et de leur spontanéité. Comme Schillebeeckx le fait remarquer à juste titre : « *Réfléchissant sur certaines de ses expériences, l'homme moderne les interprète, souvent d'ailleurs avec une circonspection tâtonnante, de manière religieuse. Ambiguës, ces expériences qu'il fait sont aussi bien positives (ouvrant vers un sentiment d'infini) que négatives (épreuves de finitude). Elles affrontent l'homme*

d'aujourd'hui à une décision, c'est-à-dire qu'elles se présentent non seulement comme un renvoi à ces expériences, mais comme une expérience nouvelle faite avec elles ». En fait cependant, une telle expérience (religieuse)-faite-avec-des expériences ne se produit jamais abstraitement, chez des individus totalement isolés, mais toujours concrètement, dans une culture déterminée et dans une tradition d'expérience religieuse, que celle-ci soit chrétienne ou qu'elle soit, par exemple, bouddhique. Quand cette expérience religieuse faite d'expériences humaines devient-elle une expérience de foi ? « *A partir du moment où telle personne, éclairée par ce qu'elle a entendu dire du christianisme, parvient* dans *cette expérience-avec-des-expériences, à la conviction suivante : "oui, c'est bien cela; c'est cela". Ce qui est annoncé par les Eglises dans leur proclamation croyante comme un style de vie possible qu'il s'agirait d'expérimenter et qui, jusqu'à plus ample informé, ne peut être désigné que comme un "projet de recherche" (H. Kuitert), se transforme alors enfin, dans cette expérience faite avec des expériences (à l'intérieur du projet de recherche présenté), en un acte de foi chrétienne posé de manière tout à fait personnelle : en une conviction de foi personnelle comportant un contenu concret de foi qui est proprement chrétien* ».

3 Il revient à la théologie de mettre à jour une corrélation critique entre la tradition de l'expérience chrétienne et les expériences d'aujourd'hui

De moins en moins d'hommes acceptent désormais le credo chrétien en se contentant de s'adosser à l'autorité d'autrui. Ils ne l'acceptent que dans et par une expérience-avec-des-expériences qu'ils interprètent dans la lumière de l'histoire de l'expérience chrétienne que transmet l'Eglise. Cela signifie d'après Schillebeeckx « *que catéchèse et évangélisation ne doivent pas seulement éclairer les expériences humaines d'aujourd'hui; elles doivent encore développer, de manière aussi responsable, aussi exacte et aussi suggestive que possible, la signification concrète que peut prendre pour les hommes de notre temps l'orientation que propose la foi chrétienne* ».

La simple « application » d'un message déjà connu, prétendûment a-temporel et éternel, n'a pas d'efficacité en l'occurrence. Une « traduction » nouvelle s'impose, qui opère les transpositions requises dans ce qui est notre monde d'expérience à nous. Schillebeeckx nous l'a déjà dit : la situation actuelle, toujours particulière, dans laquelle nous vivons est un élément intimement constitutif de la compréhension qu'il est possible d'avoir de la révélation de Dieu. Le mot « Dieu » lui-même ne peut être utilisé par nous de manière pleinement significative que s'il s'articule à

une expérience qui le fait apparaître comme une réponse libératrice aux problèmes qui sont réellement vitaux pour nous. Dans l'évangélisation d'aujourd'hui par conséquent, le « c'est à prendre ou à laisser » ne peut plus être de saison. Ce n'est pas en recourant à un système conceptuel étranger à l'homme d'aujourd'hui que l'évangélisation pourra lui apporter quelque chose. Mais on ne sera pas plus avancé, par ailleurs, si l'on se limite à une catéchèse sur l'expérience, présentée tout entière sans aucun rapport avec l'histoire de Jésus.

Un point est déjà apparu clairement dans notre réflexion sur le premier pôle d'une théologie chrétienne : nous ne pouvons pas reprendre purement et simplement toutes les interprétations données autrefois de la signification de Jésus pour le salut des hommes. Mais il ne nous est pas permis pour autant de faire simplement ce qu'il nous plaît du Jésus de l'histoire, de son message, de sa pratique et de son destin ; et à plus forte raison bien sûr nous ne sommes pas fondés à en faire un pur « chiffre » de nos propres expériences humaines. Non ! Telle est la tâche qui revient à la théologie dans le service qu'elle doit rendre à l'annonce de la foi chrétienne : elle doit établir non pas n'importe quel rapport, mais bien une « corrélation critique » entre la tradition de l'expérience chrétienne et nos expériences d'aujourd'hui. Et une telle corrélation critique réclame d'après Schillebeeckx trois choses : « *1. une analyse de notre monde d'expérience aujourd'hui ; 2. une mise à jour des structures constantes de l'expérience chrétienne fondamentale dont parlent le Nouveau Testament et, aussi, la tradition d'expérience chrétienne postérieure ; 3. la mise en rapport critique de ces deux "sources". Car ces éléments bibliques devront permettre aux chrétiens de structurer leurs expériences d'aujourd'hui, comme ils ont de fait structuré chrétiennement le monde où ont vécu les différents auteurs bibliques. Ce n'est qu'à cette condition qu'il y a une continuité dans la tradition chrétienne, mais cette continuité exige qu'on porte aussi attention au changement intervenu dans les horizons mêmes du questionnement* ».

b accords II

Je puis être totalement d'accord avec ces principes herméneutiques d'Edward Schillebeeck que j'ai à nouveau résumés brièvement ici. Et je ne crois guère me tromper en supposant que Schillebeeckx pourrait de son côté se déclarer d'accord avec les *dix lignes directrices pour la théologie d'aujourd'hui* que j'énonce ci-après, telles que je les ai formulées à l'occasion de la parution de *Existiert Gott ?*.

1. La théologie ne doit pas être une science ésotérique valable seulement pour des déjà-croyants ; elle doit au contraire avoir une intelligibilité aussi pour des non-croyants.

2. Elle ne doit être ni l'exaltation d'une « pure » foi ni la défense d'un système ecclésiastique ; elle doit être un effort mené pour la vérité, sans compromis et en toute scientificité.

3. Les adversaires au plan idéologique ne doivent être ni ignorés ni anathématisés ni théologiquement récupérés ; ils doivent être interprétés « *in optimam partem* » de la manière la plus large et la plus tolérante qu'il est possible d'adopter, et en même temps soumis à une discussion menée avec *fair-play* sur le fond même des choses.

4. Il ne s'agit pas seulement de réclamer l'interdisciplinarité, mais de l'exercer : dialogue avec les sciences également concernées par l'objet dont on traite soi-même et concentration sur sa propre spécialité, vont de pair.

5. Le face-à-face hostile mais aussi le côte-à-côte de séparation pacifique sont à exclure ; il faut développer, au contraire, un être-avec à la fois critique et dialogal, spécialement entre théologie et philosophie, théologie et science de la nature : religion et rationalité vont de pair !

6. Ce ne sont pas les problèmes du passé qui doivent avoir la priorité, mais les vastes et complexes problèmes des hommes et de la société humaine d'aujourd'hui.

7. La norme qui commande à toutes les autres normes d'une théologie chrétienne ne peut jamais être une tradition ou une institution ecclésiale ou théologique quelle qu'elle soit, mais l'Evangile seul, le message chrétien originel lui-même ; il nous faut une théologie partout référée au donné biblique historico-critiquement analysé.

8. Il ne faut parler ni avec des archaïsmes bibliques et des expressions dogmatiques d'origine hellénistico-scolastique, ni dans un jargon philosophico-théologique au goût du jour, mais dans la langue communément compréhensible qui est celle de l'homme d'aujourd'hui : il n'y a pas à craindre d'avoir à se forcer pour le faire !

9. Théorie crédible et praxis vivable, dogmatique et éthique, piété personnelle et réforme des institutions ne sont pas à séparer, mais à considérer dans leur inviolable connexion.

10. Toute mentalité confessionnaliste est à répudier ; il faut promouvoir, au contraire, une largeur de vue œcuménique qui accorde considération aussi bien aux religions du monde qu'aux idéologies modernes. Une tolé-

rance aussi grande que possible à l'égard de l'extra-ecclésial, du religieux en général et de l'humain quel qu'il soit, et une élaboration approfondie du spécifiquement chrétien vont de pair.

S'il était possible d'obtenir dans la théologie catholique une convergence sur de tels critères du « théologiser » contemporain (dans la formulation qu'on vient d'en faire ou dans une formulation semblable), on n'aurait pas à s'angoisser au sein de cette théologie — et bien au-delà d'elle — au sujet d'un nouveau consensus fondamental concernant les contenus eux-mêmes. Une telle théologie serait alors sûrement une théologie pour théologiens, mais pas seulement pour théologiens : elle serait théologie chrétienne pour les hommes d'aujourd'hui.

c questions II

Rien ne sera changé au consensus fondamental qui vient d'être établi si nous posons maintenant quelques questions à propos des trois exigences que Schillebeeckx formule pour que s'opère la « corrélation critique » qu'il souhaite. Ces questions sont d'ailleurs moins à comprendre comme des correctifs critiques que comme des incitations à poursuivre plus loin la réflexion.

1 sur l'analyse de notre monde d'expérience, aujourd'hui

Une telle analyse est évidemment indispensable pour la théologie actuelle, et elle peut être faite de mille manières. Mais là gît justement la difficulté : comment saisir dans une analyse ce monde d'expérience d'aujourd'hui, dans la complexité jamais égalée à ce jour qui est la sienne et que multiplient encore les sciences humaines et les sciences de la nature ? Les théologiens, et spécialement ceux qui élaborent une « théologie politique », tombent facilement (l'expérience le prouve !) dans l'une des deux tentations suivantes : ou bien celle de vouloir embrasser d'un seul coup d'œil et juger péremptoirement ce monde immensément vaste et complexe en le considérant « *sub specie aeternitatis* » d'un point de vue céleste quasi-divin, ou bien celle de se rallier d'une manière par trop « terrestre » à une analyse politico-sociale déterminée et unilatérale, avec les conséquences programmées d'avance qui en découlent. La théologie est-elle, après tout, capable de fournir une « *analyse de notre monde d'expérience contemporain* » ? Même l'analyse brièvement esquissée dans la *Mise au point intermédiaire* (au contraire de celle qui est présentée dans l'ouvrage *Christus und die Christen*) me paraît prendre une tournure trop globale et un peu unilatérale. Il est

certes juste de dire que notre société occidentale « *a été et est sous la bannière de l'" individualisme utilitariste"* », dont la valeur centrale est une liberté qui demeure souvent une liberté purement formelle. Mais il serait tout aussi nécessaire d'élaborer une réflexion poussée sur le fait que nous nous voyons aujourd'hui confrontés à des problèmes qui sont tout autres que ceux du temps de Hobbes, Locke et Adam Smith, et que ceux de l'époque du libéralisme classique. Non seulement des centaines de millions d'hommes souffrent dans le monde d'aujourd'hui, des rives de l'Elbe à la mer Jaune, sous des régimes qui hypostasient le collectivisme social et le socialisme d'Etat, et ces hommes n'aspirent à rien d'autre qu'à jouir des libertés civiles. Mais même en Europe de l'Ouest et en Amérique du Nord et, avec l'industrialisation croissante, également dans le Tiers-Monde, des hommes de toutes les couches de la population s'inquiètent devant les empiètements de l'Etat, de la bureaucratie et de toutes sortes de puissances anonymes, devant la réglementation croissante de tous les secteurs de l'existence et devant la menace qui résulte de tout cela pour la liberté individuelle dans tous les domaines. Je partage l'insistance que Schillebeeckx met « *d'un côté sur l'attente, indéracinable en nous, d'un avenir humain vivable et d'un autre côté sur l'angoisse, tout aussi tenace, qui nous habite tous devant cet avenir* ». Mais j'estime que ces mouvements antagonistes seraient justement à inclure dans l'analyse de notre monde d'expérience.

En bref : le monde de notre expérience doit être présent dans la théologie, mais pas nécessairement sous la forme d'une analyse particulière embrassant tous les domaines (économique, politique, sociologique, philosophique). Le plus souvent possible il doit bien plutôt être présent sous la forme d'une thématisation expresse de nos expériences modernes, du sens de la vie qui a cours aujourd'hui et des courants actuels. Je trouve un exemple éminent de la réalisation d'un tel programme dans la manière dont Schillebeeckx s'est expliqué dans son deuxième volume avec la problématique de la souffrance (ce qu'il appelle la « mémoire critique de l'humanité souffrante ») et avec la question de la rédemption et de l'émancipation. On peut être par ailleurs fondamentalement d'accord avec les conséquences qu'il en tire concernant le rapport de l'histoire du salut et de l'histoire profane, du salut donné par Dieu et de la libération par laquelle l'homme s'émancipe lui-même, de la foi chrétienne et de la politique.

2 sur la mise à jour des structures constantes de l'expérience chrétienne dans le nouveau testament et la tradition postérieure

Schillebeeckx a établi les « quatre principes constitutifs » suivants comme « structures constantes » dans les différents écrits néotestamentaires :

1. principe fondamental théologique et anthropologique ; 2. médiation christologique ; 3. histoire et pratique ecclésiologique ; 4. accomplissement eschatologique. Dans une autre formulation, on pourrait tout aussi bien dire : dans tous les écrits néotestamentaires il s'agit de Dieu et de l'homme, tels qu'ils sont vus en Jésus-Christ et expérimentés dans la communauté croyante, dans la perspective de l'accomplissement attendu.

Il n'y a naturellement rien à objecter contre des constantes dans les écrits néotestamentaires, et pas davantage contre une systématisation théologique. On se demande cependant s'il est nécessaire de parler de Dieu et de l'homme, de Jésus-Christ et de la communauté, de la création et de l'accomplissement en termes de « quatre principes constitutifs » et de « structures constantes », comme si c'étaient ces principes et structures qui assuraient la cohérence des différents écrits néotestamentaires, et non une unique personne très concrète, avec son histoire propre. En tout cas j'aurais quelque hésitation à dire que face à la multiplicité des questions et des problèmes qui étaient les leurs, « *les divers auteurs néotestamentaires ne* (firent) *rien d'autre que de donner sans cesse une nouvelle version de ces quatre données de l'histoire sur laquelle tout repose, de les faire jouer du même coup d'une manière nouvelle les unes par rapport aux autres, sans défigurer cette histoire fondamentale* ». Il me semblerait plutôt que les auteurs néotestamentaires parlent toujours d'une manière nouvelle de Dieu et de l'homme, de la communauté et du monde dans la lumière de la personne concrète et de l'histoire de ce Jésus, sans se soucier de quelques structures et principes que ce soit. Et surtout pas de ces quatre-là, que l'on peut naturellement toujours retrouver, si l'on y tient, dans le Nouveau Testament : tout aussi bien qu'autrefois les scolastiques aristotéliciens retrouvaient dans leur monde les quatre causes ! (La même chose vaut, fondamentalement, pour les « quatre "modèles" de "credo" néotestamentaires » ou « credo-trends » que Schillebeeckx présente aussi).

Mais cette question peut-être surtout terminologique n'est pas à surfaire. Il était seulement indiqué de mettre en garde contre le risque de trop systématiser et de trop formaliser l'histoire et le message bibliques, ce qui pourrait entraîner beaucoup trop facilement l'apparition d'une nouvelle scolastique. On ne peut que se réjouir de voir qu'à partir d'une mise en

valeur des résultats de la recherche historico-critique sur la Bible, il est possible de développer systématiquement des constantes qui peuvent servir de critères pour le jugement à porter sur la théologie et l'Eglise postérieures. Et Schillebeeckx a justement prévu de le faire dans son troisième volume. Etant donné la connaissance éminente (et hors pair) de la théologie patristique et médiévale que sa carrière théologique lui a permis d'acquérir, il montrera sûrement à ses « adversaires », qui font constamment appel à la Tradition, qu'il connaît effectivement lui-même la Tradition ecclésiale ! Le spécialiste perçoit de toute manière clairement à quel point les deux premiers ouvrages déjà ont été tout entiers écrits dans le contexte de la communauté ecclésiale et dans la connaissance de sa grande Tradition. Au reste, aujourd'hui encore, à l'exemple des grands théologiens de la patristique et du Moyen-Age, on doit pouvoir faire de la théologie sans être obligé de répéter sans cesse tout le développement doctrinal qu'a connu la tradition, avant de dire soi-même ce que l'on pense.

3 sur la mise en relation critique des deux « sources »

Personne ne contredira Schillebeeckx lorsqu'il attribue aux expériences anciennes (les expériences bibliques) une « force critique et transformatrice » et aux expériences nouvelles (celles d'aujourd'hui) une « force productive et critique ». En fait, les deux types d'expériences ont l'un par rapport à l'autre une portée herméneutique : ils jouent réciproquement comme facteurs de compréhension, et donc aussi comme instances foncièrement critiques. Mais comment cela peut-il se vérifier dans le cas où expériences bibliques et expériences contemporaines se contredisent : comment cela jouerait-il dans le cas, par exemple, où des « expériences » contemporaines nous gratifieraient à nouveau d'un « Führer », d'un quelconque « mouvement de salut politique », ou de « conquêtes » modernes du même ordre ? Quelle expérience doit alors faire pencher la balance, justement lorsqu'il s'agit de ces questions, premières ou ultimes, qui sont décisives pour l'homme ? Car, à vrai dire, il n'y a pas toujours convergence et accord entre les expériences bibliques et les expériences contemporaines. On en vient très souvent au conflit ! Est-ce qu'alors la « corrélation » critique ne doit pas nécessairement se transformer en « confrontation » critique ?

Face à ce conflit toujours possible, il me paraîtrait important d'affiner la critériologie de Schillebeeckx : dans les questions humaines premières ou ultimes, c'est aux expériences expressément chrétiennes (Schillebeeckx sera sûrement d'accord sur ce point) que revient une partie proprement

normative — ou, mieux encore : au message chrétien, à l'Evangile, à Jésus-Christ lui-même.

C'est justement lorsqu'avec Schillebeeckx on fait la distinction entre, d'une part, des données interprétatives liées à l'époque qui les a vu naître et, d'autre part, la réalité du salut elle-même, que l'on peut faire apparaître en toute clarté le point suivant : le centre de l'Ecriture, le message chrétien, l'Evangile, c'est en personne Celui-là même qui a été expérimenté comme le Christ par la première communauté chrétienne et attesté originellement, dans le Nouveau Testament, comme le Jésus vivant ; c'est Jésus-Christ, dans la position qui est la sienne par rapport à Dieu et par rapport à l'homme. Là est la raison pour laquelle le témoignage originellement rendu à ce Christ, le Nouveau Testament, est et reste pour les chrétiens, qui ont désormais à l'interpréter historico-critiquement, la norme normante (*norma normans*) de toute la Tradition post-biblique. Cette dernière peut assurément revêtir également un caractère normatif (spécialement dans celles de ses expressions qui sont reçues comme impératives dans l'ensemble de l'Eglise). Mais, par nature, cette normativité ne peut précisément jouer que de manière dérivée : comme norme normée par l'Evangile lui-même (*norma normata*). Notons seulement, en marge, que dans ce contexte se pose aussi sans doute à Schillebeeckx lui-même la fameuse question que rencontre la théologie catholique à propos de l'infaillibilité.

Mais mettons un terme à ces considérations. Nous avons suffisamment clarifié quel chemin devrait être poursuivi pour aboutir à un nouveau consensus fondamental dans la théologie catholique (et, là où c'est possible, dans la théologie œcuménique). Ce chemin serait un chemin de crête entre opportunisme ecclésiastique et séparatisme anti-ecclésial, un chemin poursuivi dans l'humilité de la recherche scientifique, dans une foi inébranlée à la Réalité même qui est en cause, et dans l'espérance de voir se régler de manière heureuse et noble les différends en cours.

Traduit de l'allemand
par Joseph Doré

hans küng

SOCIAL COMPASS

revue internationale de sociologie de la religion

N° 1979/4

Religion et mode de production Lignager

ARTICLES :

François HOUTART - Geneviève LEMERCINIER : **Religion et mode de production lignager**

Josaphat L. LEBULU : **Religion as the Dominant Element of the Superstructure among the Pare of Tanzania**

Genevève LEMERCCINIER : ***Kinship Relationship and Religious Symbolism among* the Clans of Kerala during the Sangam Period (First Century A.C.)**

MWENE-BATENDE : **La sorcellerie comme pratique sociale des Kumu et l'opposition du Kitawala**

CONFÉRENCES ET CONGRÈS / CONFERENCES AND CONGRESSES : **La 15e Conférence Internationale de Sociologie Religieuse**

Ce numéro : 250 fr. B. + frais de port = 275 fr. B.

A commander à SOCIAL COMPASS
Place Montesquieu 1/21
1348 Ottignies - Louvain la Neuve Belgique

C. C. P. 000-0342033-11

recension

l'un et l'autre testament(*)

Voici un livre. Le fait est assez rare dans le domaine non strictement littéraire. Car il y a loin entre un vrai livre et la masse de papier polycopié et imprimé, broché ou relié en thèses, bouquins et autres grimoires, mais jamais écrit.

Voici donc un livre, rigoureusement écrit et qui oblige à lire. Car, là aussi, il y a loin entre lire et parcourir un texte qui ne serait que prétexte à communication d'idées. Or le texte ne se laisse pas lire sans attention à sa complexité littéraire, à ses relations à un corps social et à un sujet désirant. Ce livre arrive donc averti de ce que les grands critiques littéraires et exégètes, sans oublier les épigones de Mallarmé et F. de Saussure, ont pu nous apprendre de l'écriture et des sens. Et comme un homme averti en vaut deux, il ne s'inféode à aucune école et se crée son propre style exigeant mais limpide. S'il reprend aux théoriciens de **Tel Quel** les idées de productivité et d'intertextualité, il repousse la perspective d'une lecture luxuriante disséminée dans une profusion d'effets, sans ordre. S'il veut laisser parler le désir, c'est en le confrontant à l'ordre de la lettre, à une légalité de l'écriture circonscrite justement par le livre dont il faut discerner la structure.

Voilà donc le pari : écrire un livre qui soit lecture du Livre, la Bible. Depuis le temps que poètes, philosophes et théoriciens tournent autour de l'écriture, de la parole et du livre, il fallait bien oser s'affronter, de l'intérieur, au livre qui est dit Saintes Ecritures tout autant que Parole de Dieu.

Pour cela, il fallait bousculer quelque peu les limites du champ exégétique et oser « du nouveau », en proposant de **lire toute la Bible** pour en discerner l'agencement aussi bien dans l'espace que dans le temps. Voilà ce que tente P. Beauchamp. Le titre est à lui-même un programme : **L'un et l'autre Testament.** C'est l'Ancien Testament qui est à la fois le même et autre que lui-même, puisqu'il se reformule sans cesse et donne passage, de lui-même, au Nouveau Testament. C'est aussi le même Testament qui offre le même espace à l'ancien et au nouveau. Lecture complexe, donc, qui nous fait découvrir de grands ensembles qui se succèdent puis s'entrecoisent en attendant d'être ramenés à l'unité. C'est à cette découverte substantielle que je voudrais convier de nombreux lecteurs, en deux temps. D'abord, j'indiquerai les grandes lignes de l'ouvrage (au risque de les aplatir en les retirant du relief foisonnant de leur écriture). Ensuite, dans les conclusions, je reviendrai sur l'originalité de cet ensemble. Tout d'abord, suivons la démarche de l'auteur.

I
trois classes d'écrits : la loi, la prophétie et la sagesse

La Bible, constituée en livre, se donne dans un ordre qui comprend trois classes d'écrits : la Loi (les cinq premiers livres de la Bible ou Pentateuque avec les commandements et les récits fondateurs), les Prophètes et la Sagesse. Ces écrits recouvrent un espace orienté qui nous oblige nous-mêmes à nous déplacer, car nul retour en arrière n'est possible : l'écriture ne se répète jamais identiquement et ses variations font signe.

1) avant : la loi

La Loi promet des biens : la Terre, une descendance, la Présence de Dieu. Mais elle n'est pas mercenaire : elle n'accorde pas la récom-

(*) Paul BEAUCHAMP, **L'un et l'autre Testament. Essai de lecture,** Paris, Ed. du Seuil, 1976, 322 p. P. Beauchamp a également publié dans notre revue : « La prophétie d'hier », **Lumière et Vie** 115, pp. 14-24, et « Travail et non-travail dans la Bible », **Lumière et Vie** 124, pp. 59-70.

pense à qui lui aura bien obéi, sans plus. Elle amène à reconnaître la voix de Dieu qui donne avant toute prestation et l'excède. Cette expérience de la gratuité paradoxale de la Loi s'accomplit à travers plusieurs étapes.

— **Le désert,** tout d'abord, où la donation (manne) et l'exigence sont simultanées. C'est, en fait, le temps de la pédagogie : le peuple se trouve comme un enfant qui a besoin d'être nourri par un autre, mais de façon intermittente, pour que son désir reste ouvert en ne se fermant pas sur la convoitise de choses possédées. Cette pédagogie est assortie de conditions — « si vous observez la Loi, vous recevrez la Promesse » —, mais elle aboutit à l'échec dès la première génération. Les migrants du désert se révoltent. Cependant, puisque le peuple prend tout de même possession de la Terre, la preuve est faite que le don de cette terre n'est pas une récompense mercenaire.

— **La montagne** s'impose comme lieu de la promulgation de la Loi. Mais, nouveau paradoxe, celle-ci s'énonce lorsque Dieu disparaît. Elle oblige ainsi le peuple à quitter le Sinaï et à manifester la Présence de Dieu à travers l'espace qu'il va parcourir en tous les peuples. C'est par l'histoire particulière d'une nation que Dieu devient universel et cette universalité s'inscrit dans la Loi elle-même : le commandement du sabbat sera reporté, plus tard (Ex 20, 11), à la création du monde, avant l'élection particulière d'Israël. De plus, chacun des commandements est formulé de façon négative : ils ne disent pas en quoi le bien consiste, mais indiquent seulement les actions qui font sortir de l'Alliance. Là encore la Loi ne peut être mercenaire pour procurer les biens, puisque l'exigence est infinie. Une troisième preuve va en être donnée : la Loi ne franchit pas le bord du Jourdain.

— **Le fleuve du Jourdain,** en effet, marque la frontière infranchissable entre ce que peut donner la Loi et les biens de la Terre promise. La Loi amène à la limite extrême, mais ne la franchit pas. Moïse, le législateur, meurt en deçà. Cependant, si la Loi ne peut donner les biens promis et les objets, elle trouve sa récompense dans les sujets dont elle a pris possession en s'inscrivant sur les corps et les portes des demeures, comme le prescrit le Deutéronome. Mieux même, elle semble s'accomplir dans la jouissance d'une nourriture qui ne tombe plus du ciel comme la manne, mais jaillit du sol, grâce au travail, et retrouve son origine divine par l'action de grâces. Ainsi se rejoindraient la Loi et les biens dans la jouissance de l'amour de Dieu. Mais les hommes préféreront les idoles et la glorification du travail de leurs mains à la reconnaissance de Dieu « unique source de vie ».

La Loi se conclut donc sur l'annonce de sa fin. Non seulement elle marque la frontière qui sépare le Don de la Promesse, avec la limite du Jourdain et l'interdiction d'ajouter quoi que ce soit à son propre texte, mais elle se trouve délaissée. Sous Josias, en effet, après un temps d'oubli, la Loi est redécouverte et lue une nouvelle fois, alors que l'Exil se prépare tandis que s'écroule la Promesse avec la perte de la Terre.

Ainsi, la Loi se trouve située à tout jamais dans le temps de l'avant et des archétypes du passé, cernée par une fin : l'impossibilité d'être observée. Le Deutéronome ménage cependant une transition, pour maintenir la fermeture de la Loi tout en déplaçant sa clôture du Jourdain à l'Exil, puisqu'il parle d'un prophète qui succèdera à Moïse (Dt 18, 15). L'histoire peut reprendre après le Jourdain. Il y a donc encore un maintenant et un aujourd'hui de l'Alliance : les prophètes vont le proclamer en déclarant que le passé est absent et que l'après révèle le péché, l'absence du commencement et du Paradis perdu.

2) maintenant : les prophètes

Les prophètes reprennent l'histoire aux rives du Jourdain et l'accompagnent jusqu'à l'Exil, en assignant un terme pour lequel ils prennent date.

Cette nouvelle étape est écrite différemment de la Loi, car le prophète est présent à son

écrit par son histoire personnelle et il se situe toujours dans l'espace public du prétoire. Dieu et son peuple argumentent selon la raison pour demander l'un à l'autre : pourquoi en arrive-t-on là ? Là, c'est-à-dire à la fin.

Car, si la Loi promettait le bien sous sa forme universelle, ce bien est en danger, dans ce qui est commun à tous les Etats : la sphère politique. C'est pourquoi le roi est souvent le vis-à-vis du prophète, puisqu'il est chargé de veiller à l'universalité des biens et spécialement au droit des pauvres. Or la Loi est violée : le langage est perverti aussi bien dans l'assemblée qui doit rendre la justice que chez les prêtres qui offrent les sacrifices en cherchant une protection contre les conflits au lieu de faire confiance au Dieu de l'Alliance. Le Nom de Dieu, au lieu de faire signe, devient un fétiche dont on veut se prévaloir contre le malheur. Tout comme autrefois certains avaient voulu thésauriser la manne, au lieu de voir en sa précarité le signe d'un désir ouvert sur le don de la Promesse.

Il ne reste donc plus au prophète qu'à annoncer la fin, puisqu'il ne peut plus rien. Il vient trop tard pour changer le cours de l'histoire. Il constate comme une évidence que le péché entraîne le malheur. Et lui-même s'engage à fond dans cette parole qu'il mange et qui le dévore, car elle l'amène aux frontières de la mort. « **La parole, dans ces conditions, s'érige seule sur fond de néant** » (p. 100).

Mais c'est dans l'extrême du malheur que l'histoire peut se ressaisir pour rebondir. L'échec des prophètes fait revivre l'échec de la Loi. Les prophètes reprennent le thème du désert, de l'exode et même des patriarches : c'est la même figure qui réapparaîtra, au seuil de la mort, pour annoncer une nouvelle naissance : « **la jeune femme enfantera un fils** », et l'enfant se nourrira de lait et de miel comme autrefois le peuple de l'Exode. Car le malheur du peuple provoque la pitié de Dieu. Mais qui sera sauvé ? Le peuple survivrait-il sans les individus promis à la mort, et que penseraient les individus de la Promesse si le peuple survit alors qu'eux-mêmes périssent misérablement ?

La figure de Jérémie est ici exemplaire, puisqu'il voit lui-même la fin qu'annonçait Isaïe : la Terre, le Temple et le roi sont perdus et lui-même périra. Ainsi est posée la question du rapport du salut d'un homme et d'un peuple. Cette question traverse toute la Bible et se pose avec insistance non seulement à la fin de la Loi, dans la promesse d'un prophète qui succèdera à Moïse, mais encore plus à la fin de la prophétie, quand un homme seul est affronté à l'interruption capitale qu'est sa mort. Tout au plus, Jérémie peut-il consigner sa question dans le Livre (Jr 36, 17 sv.) pour qu'elle soit vérifiée dans sa clôture. « **La Bible n'est pas un livre qui s'arrête parce que son auteur le décide, ou parce que le peuple où il naît se disperse. A plusieurs reprises on entend battre au dedans du Livre et s'accélérer le rythme annonciateur de sa propre fin** » (p. 104).

Un chrétien, disons-le au passage, ne peut pas ne pas voir dans la relation de l'individu au peuple la question christologique par excellence. Mais ce questionnement doit être poursuivi jusqu'à son extrême limite, car il se répète avec les Sages.

3) toujours : les sages

S'ils sont souvent oubliés lorsqu'on parle de révélation, les Sages trouvent, sous la plume de P. Beauchamp, une éclatante revanche. « **La Sagese est d'abord la vie, tout ce à quoi on ne pense pas parce qu'on y est** » (p. 107). Ici la Promesse et les biens sont confondus avec les éléments de l'existence « **dans la société de l'homme et de la femme avec l'enfant qui les continue** ».

La Sagesse dit la même chose que le Décalogue, mais en remontant à la source (les rapports de la Sagesse à Dieu) et à travers d'autres relais : les parents « **porteurs de la gracieuseté et de l'interdit** ». Il s'agit toujours du rapport de la Loi et des biens, mais formulé sous forme de secret ou d'énigme : temps de la poésie sans âge, des éléments cosmiques de toujours et du savoir-faire de l'artisan précédé par l'extraordinaire chef-d'œuvre de la nature et particulièrement du ciel.

La nature en effet proclame la louange de Dieu, alors que les idolâtres la détournent de son origine. La Sagesse relève donc le défi de l'idolâtrie sur le terrain commun à tous les hommes (la nature) : elle regroupe dans l'unité tout ce qui peut manifester le Dieu unique, au point qu'elle apparaît elle-même comme antérieure à la création, subsistante, personnifiée. C'est pourquoi elle ne se définit pas, puisqu'elle renvoie à Dieu : elle fait connaître l'équivalence de Dieu à ses manifestations diverses et multiples, en même temps qu'elle conforte l'homme dans sa condition d'habitant de la terre, à sa place propre. Au delà de tout commencement, elle dit l'origine qui permet toute manifestation. Liée à la famille, au métier, à la vie quotidienne, la Sagesse est en même temps au plus proche de la connaissance réfléchie du Dieu un. (On ne s'étonnera donc pas de la voir manifester l'unité de Jésus avec son Père). « **La Sagesse est le détour que prend la connaissance du Dieu un** » (p. 122).

Or ce détour ne nous détourne pas du chemin quotidien, puisqu'il passe par l'expérience intime de la contingence humaine marquée par le corps et la différence des sexes. « **Le lieu qu'un homme retrouve comme sa source et dont sort un autre homme est le lieu d'élection de la Sagesse** » (p. 125). C'est pourquoi elle est femme, et l'enseignement de la Sagesse peut se ramener à l'interdiction de l'adultère (et du commerce avec l'idole multiple). A la limite, elle est l'épouse qui dispense du mariage. D'où, également, la réhabilitation de la femme stérile. Mais la différence des sexes dit la contingence. Aussi la Sagesse ne dispense-t-elle pas de l'affrontement à la mort.

Trois livres s'y emploient : Qohélet, qui refuse à se construire un « **refuge dans un monde parallèle** » ; Job, un non-juif témoin de l'universalité de la Sagesse, rejette toute image rassurante de la justice de Dieu alors qu'il n'a pas encore de réponse à la mort ; le Salomon grec, enfin, qui croit à une création nouvelle des corps. Encore une fois, nous sommes amenés au seuil du Nouveau Testament. Le livre sera-t-il clos ainsi ?

II
le livre

Où en sommes-nous après avoir parcouru ces trois données premières du livre que sont la Loi, les Prophètes et la Sagesse ? Nous avons écouté trois thèmes dominants selon une certaine perspective : leur rapport au temps, selon l'avant de la Loi, le maintenant de la Prophétie et le toujours de la Sagesse. A peine a-t-on aperçu que cette temporalité correspond également à une certaine organisation sociale, puisque la Loi renvoie aux prêtres, la Prophétie aux prophètes et la Sagesse aussi bien au roi qu'au juge ou au chef et en définitive au peuple, au laïcat en tous cas.

1) la place prééminente de la sagesse

Parce qu'elle remonte à l'origine et occupe tout l'espace du temps et du peuple, la Sagesse occupe une place qui dépasse les deux autres ; ceci doit être vérifié dans l'organisation du livre lui-même. Car, si nous avons repéré trois thèmes, nous en sommes restés au prélude : il nous reste à voir leur orchestration dans le livre achevé. Chacun des thèmes, en effet, est combiné avec les deux autres. Mais P. Beauchamp s'applique à montrer, dans le quatrième chapitre, si novateur, que la Sagesse s'empare des deux autres données — Loi et Prophètes — pour les transformer. Cette démonstration s'opère en trois temps.

Tout d'abord, le Sage reçoit une fonction prééminente dans le livre puisqu'il en est le scribe. Il est souvent anonyme, non pas par insignifiance, mais parce qu'il renvoie au peuple à qui s'adressent la Loi et les Prophètes. Trois exemples l'indiquent. Les Psaumes : ils sont prière de tous, qu'ils s'identifient ou non au sujet royal. Le livre de Tobie : Tobie est un individu parmi d'autres, mais il arrive à surmonter ses malheurs grâce à Dieu, prouvant ainsi que la Promesse doit parvenir jusqu'aux derniers des membres du peuple pour être réelle. La Sagesse de Salomon enfin :

relisant le salut accordé au Serviteur souffrant (Is. 52, 13-53, 12), cet écrit s'étend à tout le peuple. Dieu montre ainsi que tout juste mis à mort sera sauvé. Partout donc, la Sagesse étend au peuple entier les bénéfices de l'histoire précédente d'Israël.

Cela ne va pas sans une reprise des écrits anciens.

C'est le deuxième temps : la répétition que l'auteur appelle « **deutérose** » et qui affecte les trois classes d'écrits qui nous avons déjà parcourus. Ce phénomène de la répétition est capital, puisqu'il nous fait passer de la forme littéraire relativement simple et isolée à la structure du livre. En effet, on y voit la Sagesse s'emparer tour à tour de la Loi, dans le Deutéronome, et de la Prophétie, dans le second Isaïe. Dans le Dt, rien n'est ajouté à la Loi, mais celle-ci est intériorisée : elle est dénommée Parole, Présence et « **proximité du signe de l'autre** ». C'est dans le quotidien et la famille que la Loi est promulguée. De même dans le second Isaïe, la particularité du prophète disparaît : la voix prophétique perd son corps individuel pour en retrouver un autre dans la création renouvelée. Ainsi, chaque discours est replié sur lui-même, la fin rejoint le commencement et le texte se clôt, pour annoncer sa réalisation.

Car, en troisième lieu, il reste à montrer que cette répétition produit un « **effet de réel** ». L'unité des trois genres se fait par l'un d'entre eux, la Sagesse, qui les fait aboutir à leur terme : le peuple. Ainsi, le rôle du prêtre sera tenu par le père de famille, énonciateur de la Loi pour tous (Deutéronome) et jeunes et vieux prophétiseront (Joël). Ce changement signifie beaucoup plus qu'une sorte de « démocratisation » des fonctions par son extension à tout le corps du peuple ; la Sagesse témoigne, en fait, que la promesse faite à Abraham va être tenue. Mais elle ne l'est pas encore. Quand le sera-t-elle et comment ? Les trois classes d'écrits appellent un achèvement dans un autre genre d'écriture, hors d'eux-mêmes, pour répondre à ces questions et permettre la clôture du Livre lui-même (Bible). Ce sera le rôle du genre apocalyptique de dire le cheminement vers la fin. L'eschatologie, elle, dit le contenu de cette fin.

2) l'apocalyptique

La lecture que fait P. Beauchamp est orientée vers la fin (le **télos**). Il ne se contente pas de découper des unités littéraires dans la Bible en cherchant leur archéologie dans une forme orale pure correspondant à un poste social (prêtre, prophète, roi). Ce travail, poursuivi par l'école de l'histoire des formes, doit être fait. Mais il est insuffisant, car il n'explique pas les variations des formes simples et leur agencement dans un livre qui est le texte final. Passons ici sur les réflexions méthodologiques pour voir tout de suite leur fécondité dans le « genre » littéraire qui mène à l'achèvement du livre : l'apocalyptique.

L'apocalyptique, en effet, ne renvoie pas à un poste social (prêtre, prophète ou roi par exemple), mais au livre qui s'achève en poussant à l'extrême les trois données fondamentales que sont la Loi, la Prophétie et la Sagesse-mère. Nous sommes alors après l'Exil, époque charnière qui nous confronte encore plus étroitement au Nouveau Testament. Après l'Exil, la loi apocalyptique ne renvoie plus seulement à l'avant, aux archétypes, mais elle devient un « **modèle signifiant de l'avenir** ». Cela apparaît dans beaucoup de textes : la Loi sacerdotale, les Chroniques (Livre du second Temple), les Psaumes et Ezéchiel particulièrement (ch. 40-48) qui donne une « **reformulation géométrique de la Promesse** » en décrivant une Cité-Temple, véritable utopie deux siècles avant Platon. Le nombre envahit les apocalypses, car les jours sont comptés, une création nouvelle se prépare : tout l'ordre cosmique sera bouleversé.

Les prophéties, dans l'apocalyptique, n'ont plus de nom d'auteur, mais la fin est annoncée pour faire place à la justice de Dieu. Nous sommes à l'époque des Macchabées : l'enjeu de l'épreuve est la fidélité du peuple martyr à la Loi. Ceci se développe aussi dans la ligne de la Sagesse, en particulier avec Daniel,

« **sage archétypal** » qui pénètre les énigmes : le *Fils d'Homme* annonce la victoire du peuple martyr. Tout nous donne encore une fois rendez-vous avec la mort et la fin, à cause des contradictions d'un monde appelé à disparaître pour que Dieu soit enfin présent à la création : « **Le temps de l'écriture, c'est le temps que Dieu s'inscrive dans son monde comme son origine : le livre est déclaré clos quand l'ancien monde est annoncé proche de sa fin** » (p. 227).

C'est alors que le livre, en entier cette fois, peut être retourné : l'Ancienne Alliance, et donc tout le livre, fait place en son propre sein à la Nouvelle. C'est l'eschatologie, limite extrême, qui rendait possible l'apocalyptique. Puisque la structure du livre est rendue possible par le **télos,** la fin qui unifie le tout, il nous faut aller jusqu'au bout de cette extension de l'écriture.

3) la nouvelle alliance et l'eschatologie

L'expression n'intervient qu'une seule fois dans l'Ancien Testament (*Jr* 31, 31), mais son attente s'exprime en plusieurs endroits par l'annonce d'un changement radical à venir. Pour le comprendre, il faut lire cette nouvelle alliance dans l'ancienne et donc relire tout l'Ancien Testament (et la lecture qui vient d'en être faite !). Aucun raccourci n'est possible lorsqu'il s'agit de lire.

L'Alliance, que Yahvé établit avec son peuple, raconte le passé (élection) et établit une obligation : reconnaître son Dieu à l'exclusion de tout autre. L'infidélité entraîne malédiction et mort, la fidélité la bénédiction. Et les nations sont là comme spectateurs et témoins.

L'Alliance comprend donc un certain nombre d'éléments que l'on retrouve dans les traités hittites — nomination du Souverain, prologue historique, déclaration d'alliance, stipulation, témoins, sanctions, rédaction d'un acte. Mais ces éléments peuvent se combiner à d'autres de sorte que l'Alliance forme un « **système-diastème** » comportant une opposition fondamentale : celle de l'universel et du particulier.

Cette opposition se voit déjà dans l'élection d'un peuple particulier dont l'histoire renvoie à tous les peuples et aux biens universels. Or le récit fondateur de l'Alliance, à la différence du Pentateuque et du récit sacerdotal (Ex 20, dont il a été question plus haut), ne remonte pas à la création (qui concerne tous les peuples). Pourtant Israël se sait Fils d'Adam. Il y a donc là un écart qui s'ouvre dans l'Alliance elle-même, une différence qui produit du sens. Il y a aussi un décalage entre ce que l'homme doit être et la constatation qu'il ne peut changer son propre cœur : l'Alliance construit le souvenir de la présence de Dieu à un peuple absent parce que « **le cœur n'y est pas** ». Le cœur doit donc être recréé. Mais, pour l'affirmer, il faut avoir reconnu en Dieu le créateur de toutes choses particulières. Ceci est possible puisque Dieu agit dans le contingent de l'histoire. Mais l'Alliance n'en parle pas. L'homme ne reconnaît pas encore la création comme son propre passé, restant ainsi en deçà de « **l'absolu de dépendance** ».

En attendant, le signe de « **l'absolu de dépendance** » est reporté sur une victime qui n'est pas l'homme. Or le sacrifice marque un autre défaut de l'Alliance. Car il est moins qu'elle, car elle seule promet la vie alors que lui veut dire plus et prétend procurer la vie sans en avoir les moyens. Il faudrait donc pouvoir lier ensemble le sang et l'Alliance. Ce n'est pas fait avant le Nouveau Testament. Ainsi, la limite du sacrifice et de l'Alliance est soulignée par cela même qu'ils signifient. Tous deux, en effet, ont rapport avec la succession des générations et la mort de chaque individu qui en marque les césures. Le sacrifice ne peut que souligner la rupture finale sans la combler, alors que le trépas individuel refait surface dans la mort du médiateur qui énonce l'Alliance comme son Testament (Moïse dans le Dt, Jos 23, 1 S 12). L'Alliance arrive donc à signifier la vie comme plus qu'elle même, sans pouvoir le réaliser. La mort ne peut être vaincue que par le Créateur de toutes choses.

En avouant son échec, toute l'Alliance ancienne revient à son origine pour être renouvelée. L'ancienne Alliance devient figure de la nouvelle. Le second Isaïe dit qu'elle rejoint l'élection d'Abraham, l'alliance avec David et Noë : alliances sans conditions. La mémoire d'un peuple qui voit approcher sa fin comme peuple et peuple élu devient désir et désir d'une nouvelle création. Le temps se retourne sur lui-même : le pardon doit créer un cœur nouveau qui permettra de recevoir le don de Dieu. Par ce don gratuit, l'Alliance nouvelle ne peut être qu'éternelle et irrévocable, sans conditions, universelle pour toutes les nations.

Cependant, la Nouvelle Alliance doit avoir le même réalisme que l'Ancienne : la Promesse doit atteindre tous les membres du peuple dans leur corps. C'est pourquoi le concept de résurrection n'est pas une image accidentelle et secondaire dans le discours de la Nouvelle Alliance, mais constitue le cœur et l'identité de l'Alliance d'hier et de demain. « **Le concept de résurrection exige, au nom de l'identité de l'Alliance, que le corps soit visité, faute de quoi l'histoire serait abandonnée au profit d'un salut qui pourrait, aurait pu survenir n'importe quand, après la mort de quiconque. Sans cela, s'il avait suffi d'affirmer que l'esprit survit à la chair, à quoi bon la longue patience d'Israël rivé au corps jusqu'à ce qu'il rencontre la parole, dise son dernier mot ? La même exigence de l'Alliance veut que le corps soit visité pour n'être pas reconduit dans un double de ce monde** » (pp. 269-270). A ce moment, « **le corps peut être ratifié par Dieu comme sacrifice de louange** » **(Ibid.).**

4) au seuil du nouveau testament

Nous voici arrivés presque tout naturellement au seuil du Nouveau Testament ; ce n'est pas par hasard : nous avons aperçu ce seuil plus d'une fois au cours de notre lecture. Celle-ci nous a fait traverser une longue histoire qui ne peut pas ne pas nous atteindre aujourd'hui, tout comme le peuple lui-même qui traversa les questions que le livre pose. « **Le sens n'est trouvé que par un sujet qui s'en dépossède, s'expose, le déclare partagé** » (p. 281). Et le chrétien se comprend mieux lui-même s'il s'astreint à cette discipline de lecture.

Celle-ci nous amène donc au seuil du Nouveau Testament, parce que l'Ancien lui-même laisse passage au Nouveau. Habituellement les chrétiens vont chercher dans l'Ancien Testament une archéologie du Nouveau, pour mieux comprendre celui-ci. Nous avons fait la démarche inverse : c'est l'Ancien Testament qui aboutit au Nouveau comme à sa fin. Si bien que le croyant chréien découvre l'Evangile dans ce passage qui aiguise le désir et creuse la foi.

Cette lecture renvoie donc au lecteur, au sujet à qui advient le sens comme une visite de Celui qui est « **Sujet absolu** », le « **Je suis** » qui « **a le Je pour nom propre** ». C'est lui qui traverse l'histoire et en fonde la continuité. « **Dieu est connu comme un maintenant de différence où il convoque le passé, et assemble toute l'histoire, pour un sujet qui cessera d'être sourd et aveugle, au spectacle de la mort vaincue** » (p. 286).

III conclusions

Lorsque les Hébreux eurent accompli le premier tour de la ville de Jéricho, les murailles étaient toujours debout. Ce n'est pas non plus ce rapide survol du livre de P. Beauchamp qui nous en livre les multiples entrées, les créneaux et les cheminements intérieurs. Une telle œuvre, toute en finesse, ne se laisse pas circonvenir en une seule fois. Elle nécessite des retours en arrière, des détours, des oublis et des reprises. Ce rapide parcours en aura donné un aperçu : lire, ce n'est pas d'abord recevoir la communication d'un message, c'est la patiente découverte d'un texte travaillé par d'autres textes aux multiples dimensions. Et manifestement l'auteur a pris plaisir à nous narrer cette exploration. Car il s'agit bien de l'exploration d'une terre largement inconnue.

1) l'ancien testament existe

Marcion voulut rejeter l'Ancien Testament hors du canon chrétien. Condamné par l'Eglise, il a souvent pris sa revanche posthume plusieurs siècles après : des chrétiens ont pratiquement supprimé l'Ancien Testament en en faisant une simple annexe du Nouveau. On ne compte plus les multiples manœuvres de cette colonisation stérilisante pour la foi. L'irruption intempestive d'une lecture de l'Ancien Testament dans la liturgie dominicale après Vatican II a pu accentuer le malaise devant ce qui paraît toujours à certains comme une voix étrangère. Ne faudrait-il pas d'abord l'entendre ?

Ce livre impose une lecture de l'Ancien Testament qui a consistance en elle-même et nous situe pourtant en plein cœur du Nouveau. Ce paradoxe reflète bien la complexité de la vie. L'auteur, qui prévoit « l'accusation » d'avoir fait une lecture chrétienne de l'Ancien Testament, repousse cette simplification facile en introduction et en conclusion. Ceux qui voudraient le contredire devront reprendre pied à pied les positions que sa lecture a conquises. Car il dégage des lois, des différences significatives, des répétitions qui font mieux comprendre le texte à partir du texte lui-même. C'est là toute la nouveauté.

Nous sommes loin des discussions, en définitive stériles, sur le sens littéral et le sens plénier, puisque cette distinction aboutissait à supposer un sens de l'Ancien Testament qui n'était pas encore dévoilé dans sa lettre : subtile façon d'en mépriser la lecture. Ici le sens plénier et le sens littéral ne font qu'un, car le sens n'est pas à chercher ailleurs que dans la lecture du texte, ni dans un autre texte (le Nouveau Testament) ni dans un schéma théologique qui ne sert qu'à affirmer la supériorité du Nouveau Testament.

Nous ne sommes pas non plus renvoyés à une lecture typologique par laquelle de nombreux auteurs, protestants d'abord, puis catholiques, ont voulu éviter cette impasse en élaborant une interprétation de l'histoire biblique qui cherchait des correspondances dans des figures retirées sinon du texte, du moins de sa structure. Un Origène, génial promoteur de l'allégorie, avait autrement le respect de la lettre et de la chair, peut-être parce qu'il avait tout autant fréquenté les rabbins que les philosophes. Le quatrième livre de son **De principiis** témoigne de sa passion des mots et des ensembles sans mépriser l'idée. P. Beauchamp renoue ici avec une exégèse, non pas origénienne, mais profondément attachée à la découverte de l'esprit dans la lettre et souvent complice d'une certaine exégèse rabbinique.

Les citations régulières de Pascal sont ainsi une manière de sauter par-dessus plusieurs siècles de controverse pour rendre hommage à l'ancêtre des temps modernes qui n'a pas voulu séparer la lettre et le sens spirituel ni rejeter l'unité spirituelle des deux Testaments et s'est attaché aux figures. Cet hommage à Pascal, au-delà de l'apologétique, n'est pas pour autant une reprise des pensées du solitaire de Port-Royal ni une ignorance des apports des dernières grandes théologies bibliques qui s'appuient sur l'exégèse moderne. Ce **« livre, non d'exégèse, mais d'un exégète »** trouve sa place dans la lignée des grandes théologies bibliques, dont il a su tirer profit, pour tracer ensuite son propre chemin : ne place-t-il pas, comme Eichrodt, l'Alliance comme structure centrale du livre ? Ne croit-il pas, comme von Rad, à l'ouverture christologique de l'Ancien Testament sans laquelle le Nouveau serait enfermé en lui-même sans possibilité de dialogue ? N'affirme-t-il pas avec Balthasar qu'Israël ne peut clore les figures de l'Ancien Testament, sans pour autant partager sa vision d'un échec radical ?

2) une théologie biblique

Il s'agit bien là de ce qu'on a appelé une « théologie biblique ». Mais encore faut-il préciser. La théologie, en effet, ne s'est toujours pas habituée à son éclatement en multiples disciplines, au XVIIe siècle principalement, lorsque se sont brisées la physique et la

métaphysique anciennes en même temps que devenait patent l'échec des institutions ecclésiastiques post-tridentines à contrôler les langages religieux et leurs savoirs.

Ce n'est pas pour autant la multiplicité des sciences dite « positives » (histoire, exégèse, patristique) qui dispense les chrétiens de réfléchir aux implications de leur foi. Car, si la pratique scientifique exige une théorie, celle-ci ne peut ni être remplacée par une réflexion de foi théologale ni la remplacer. On constate trop souvent, par exemple, l'écart qu'il y a entre une exégèse dite scientifique et une lecture croyante qui cherche dans la parole son pain. Diverses théologies tentent de combler cet écart, mais, par leur nature de discours institutionnel d'Eglise, elles peuvent servir, en fait, à subordonner différentes pratiques chrétiennes (ou même scientifiques) à un contrôle ecclésiastique. Dans ce contexte, la « théologie biblique » a pu apparaître comme un genre hydride qui reformulerait quelques grands thèmes bibliques sans tenir compte de la variété des écrits de la Bible, de leur époque de rédaction, de leurs contradictions, et serait donc obligée de forger ses concepts en dehors des écrits qu'elle prétend comprendre. Un double reproche est donc formulé à son égard : manque de rigueur scientifique (exégétique et historique) et parti-pris « idéologique » : de grandes idées générales et centrales produisant un discours unifiant qui servirait à « l'Institution » pour mieux asseoir sa prétention à contrôler et à centraliser les discours de foi au détriment de la diversité et de l'hétérogénéité relative des groupes de croyants. On ne peut ignorer cependant que la théologie biblique a souvent offert aux défenseurs des institutions ecclésiastiques une cote mal taillée, tirée, certes, du minerai biblique sans lequel l'Eglise serait château de sable, mais dépourvue du prestige de la scientificité et simple instrument de reprises théologiques élaborées ailleurs.

En revanche, le positif d'une théologie biblique, qui ne tombe pas dans les travers définis ci-dessus, est d'être théologie, réflexion croyante et substantielle de la Parole de Dieu. Elle nourrit, en trempant le pain sec de la parole dans le vin de l'Esprit. Plus précisément, elle propose une unité de point de vue, un lieu d'où l'on peut avoir une vue d'ensemble des textes. Ne pas chercher à comprendre leur unité revient à s'exposer à l'arbitraire d'une autorité indiscernable qui les aurait rassemblés pour nous les imposer du dehors. Si aucune unité n'était trouvée dans le livre, il faudrait dire que le canon est le canon pour la seule raison que l'Eglise (juive ou chrétienne) l'aurait décidé ainsi, sans autre raison apparente qu'un désir d'identité qui cacherait mal la peur ou le désir de puissance. Dès lors, le Livre ne serait que le produit d'une institution et non plus trace d'une voix, et il ne serait plus inscrit dans une clôture qui l'ouvre sur son dehors.

Or, l'un des mérites de l'œuvre de P. Beauchamp est d'avoir échappé au piège des rapports trop simples entre l'institution et le Livre, tels que ceux exprimés par une vision sociologique courte qui prolongerait les présupposés de l'école de l'histoire des formes littéraires. Cette école a le tort, à ses yeux, de privilégier l'oral sur l'écrit et de figer une forme orale en l'extrayant du discours et en en faisant le reflet d'une société elle-même figée en un seul moment de son histoire. Dans cette perspective, nous sommes renvoyés de reflets en reflets, sans oser la question du sens du Livre dans son unité.

P. Beauchamp ose donc poser la question du sens et plus précisément du sens de l'ensemble du Livre d'une manière beaucoup plus radicale que ne le fait une théologie biblique qui n'a pas encore élucidé les présupposés d'une telle question. Signalons-en deux au moins : le rapport de l'institution et du livre et celui de la parole et du corps.

3) oser dire le sens

Souvent, lorsqu'il est question de sens, beaucoup d'interlocuteurs adoptent une attitude de repli, en craignant l'imposture. Dans un monde tiraillé par les conflits socio-économiques et

psychiques, ce n'est pas l'unité du sens qui crève les yeux, mais plutôt les ruptures et l'affrontement des forces jusqu'à l'absurde. Dans ce contexte, parler de sens, c'est risquer d'apparaître comme un fieffé idéaliste, l'un de ces « logocentristes » qui croient à une parole pleine et donatrice de sens, par la conscience du sujet, antérieure aux différences insurmontables de l'écriture et des signes. Selon d'autres, oser dire du sens, proposer le sens d'une œuvre serait retomber dans l'idéalisme dont le plus illustre représentant reste G. W. F. Hegel. N'y a-t-il pas dans l'œuvre de P. Beauchamp l'écho d'une phénoménologie de l'Esprit, opérant le passage de la substance-objet du texte biblique au Sujet (lecteur et Dieu) qui en manifeste la vérité en traversant les nombreuses figures de son histoire ? Le caractère systématique de cette œuvre n'en fait pourtant pas un avatar de l'idéalisme hégélien : certes, c'est le « Sujet absolu » qui donne sens à la contingence historique et le christianisme est vu comme la réconciliation de l'universel et du singulier. Mais, chez P. Beauchamp, la contingence reste radicale : ce n'est pas la négativité dialectique qui surmonte la mort, mais celle-ci nous donne rendez-vous, ultérieurement, auprès de la Croix, sans échappatoire, sans que la représentation religieuse puisse être assumée dans une logique conceptuelle qui la dissoudrait.

Mais, demandera-t-on encore, parler de sens de l'histoire universelle, n'est-ce pas quitter le terrain de l'histoire (puisque l'historien n'en connaît jamais la totalité) et rejoindre l'idéalisme, et même l'idéologie, au service de pouvoirs qui mettent en avant idées et idéaux pour mieux cacher les déterminations socio-économiques et psychologiques des rapports de forces ?

Voilà que nous retrouvons ainsi la question posée à propos de la théologie biblique : proposer un sens du Livre, n'est-ce pas subordonner le Livre à l'institution (Eglise) qui autoriserait en définitive le propos tenu sur le sens ? Peut-on préciser ce qui autorise cette lecture : le texte, ou les institutions ecclésiales — voire ecclésiastiques ?

a) l'institution et le livre

En fait, la question ne peut être tranchée dans le cadre de cette alternative, puisque texte et groupes sociaux sont forcément reliés l'un à l'autre et qu'aucune institution n'arrive à contrôler une communication de type autoritaire à sens unique et descendant. En ce qui concerne le texte biblique, on sait combien les institutions l'ont marqué, ne serait-ce que par la délimitation des canons et traductions. P. Beauchamp rappelle d'ailleurs la marque de l'insitution sur le Livre (pp. 15 sv.) dans le premier chapitre consacré de façon significative à « l'**extérieur du livre** ». Dans la lecture même, cependant, cet aspect passe au second plan, et cela marque une différence notable entre cette lecture et ce qu'André Paul élabore dans la ligne de l'Intertestament et du fait biblique en soulignant les ruptures historiques, bien que tous deux tirent profit des ressources de « l'intertextualité ». En fait, l'institution n'est pas opposée à l'instauration du sens par des sujets. On sait, en effet, que la liberté ne joue pas avec les déterminismes comme une mouche autour d'une machine. La liberté ne s'oppose pas aux déterminismes, mais se moule en eux pour survivre, les comprendre et en jouer. Ici, l'institution étant admise à l'extérieur du texte avec ses contraintes, le texte lui-même peut jouer plus librement. Car le Livre n'est pas pur produit de l'institution, mais l'institution elle-même n'est qu'une des déterminations que comprend toute société. Celle-ci est façonnée par le jeu qu'entretiennent entre eux sociétés, institutions et sujets. P. Beauchamp donne un nom à ce jeu : la parole. En effet, celle-ci est « **lieu de différence entre la société et son institution, entre la société et elle-même** ». Il s'agit d'une communication en termes de feed-back qui nous délivre du « **phantasme qui veut que l'institution commande au langage** » (p. 185). Voilà pourquoi le texte est en relation constante avec le corps social d'un peuple et, à titre secondaire seulement, avec ses institutions. Davantage même, si le texte est en lien avec le corps social, le livre se maintient grâce à ce corps. « **Si le livre est pour nous le repère de l'histoire, c'est en**

effet qu'il est d'abord le repère du corps social, qui se reconnaît en lui : l'histoire n'advient qu'à un sujet capable d'identité » (p. 189). Et l'auteur poursuit : « **Son identité est sa loi, qui lui est signifiée par le livre. Mais le livre n'a pas d'autorité à lui seul, l'autorité lui vient de ce hors-texte qu'est la voix : l'hébreu n'a pas de mot pour " obéir ", si ce n'est " écouter la voix ". Il n'y a là aucune magie : un message ne se donne pas lui-même comme tel, il** est donné » (p. 189).

Nous allons revenir, au paragraphe suivant, sur le lien entre le corps et la parole. Pour l'instant, restons-en à la question de l'institution et du livre. Nous avons constaté que la lecture tentée ici n'est autorisée ni par le texte comme lettre, ni par l'institution comme structure de pouvoir, mais par l'inscription d'un travail spirituel (la voix du Père) et social dans le corps d'un texte. Ce corps social, qui est texte et peuple, demanderait à être précisé, puisqu'il est à la fois individu et peuple. En effet, le principe de lecture choisi par P. Beauchamp concerne bien le rapport de l'universel et du particulier, au cœur de la structure centrale du Livre, celle de l'Alliance (pp. 236, 292).

Nous avons dit plus haut que le rapport de l'individu et du peuple recoupe la question christologique ou, plus largement, celle du messianisme tel qu'il est objet de débat entre christianisme et judaïsme. Car c'est bien Israël qui est situé à la « **pliure du Livre** » entre Ancien et Nouveau Testament, et entre particulier et universel (p. 292, et Introduction). Seulement, on se demande si l'auteur s'est suffisamment expliqué sur la manière dont Israël passe progressivement du statut de nation liée à une terre à celui de peuple rassemblé par un livre. Nous assistons, en effet, à une sorte de spiritualisation d'Israël qui permet d'y voir le type de l'Eglise : l'un et l'autre sont des « peuples » dotés d'institutions conçues en termes de sacrement, puisque l'Exode, par la manne et la Loi, est signe d'une réalité que Dieu seul peut fonder et qu'il signifiera une nouvelle fois, à neuf, par l'Eucharistie (Pâques et don de l'Esprit).

Ainsi l'institution qui autorise la lecture du Livre se dit en termes théologiques, pour une communauté de croyants idéale et symbolique à visée universelle qui convient beaucoup mieux au christianisme qu'au judaïsme. Nous aimerions connaître des réactions juives à cette lecture. En effet, bien qu'elle soit celle d'un sujet qui ne fait référence ni « **aux autorités de la tradition chrétienne** », ni même à l'Evangile, « **sauf rares exceptions** » (p. 292), cette lecture achemine au centre de l'Evangile et à la constatation que « **la communauté juive ne s'est pas reconnue en ceux des siens qui ont cru à l'Evangile comme rencontre du singulier et de l'universel** ». Ce n'est pas à un chrétien de s'expliquer à la place d'un juif, mais les présupposés chrétiens ou non juifs de cette lecture devraient être explicités : le seul fait de prendre l'Ancien Testament « **comme une somme** » implique déjà la séparation entre tradition écrite et tradition orale résolument inséparables dans une perspective juive. Le livre existe-t-il hors environnement ? De même, attend-on quelques précisions sur le rapport du singulier (ou plutôt du particulier) et de l'universel : ne s'inspire-t-il pas d'une préoccupation christologique qui, paradoxalement, semble laisser dans l'ombre la question du messianisme et le statut du peuple ?

b) la parole et le corps

Une autre caractéristique donne à cette lecture une radicalité remarquable : elle s'inscrit dans le corps. De la nourriture et du don que la Loi indique jusqu'à la différence des sexes explicitée dans la Sagesse, nous sommes confrontés aux désirs qui font et défont notre trame humaine. Et celle-ci se tisse dans le corps et sa contingence incontournable, marquée par la mort.

C'est pourquoi ce livre non seulement ne lasse pas, mais ne distrait pas de ce qui ne laisse personne indifférent : la négociation de nos désirs, de nos demandes et de nos besoins. Il peut rejoindre ainsi les préoccupations d'une analyse des désirs, et celles

d'une théologie spirituelle soucieuse d'élucider et d'éclairer l'expérience du croyant. Il faut d'abord constater cette fécondité, puisque l'arbre se juge à ses fruits. Serait-il possible de l'expliquer ?

L'auteur ne recourt pas directement au vocabulaire psychanalytique, préférant, en ce domaine comme en d'autres, l'allusion et la citation indirecte transcrite dans un langage plus universel. Il n'est pas question d'inconscient ni de pulsions, mais ce sont les désirs, les interdits, la jouissance et la contingence radicale qui donnent de l'épaisseur à ce discours. Seul le sujet peut interpréter l'histoire, mais plus il pénètre dans sa solitude, plus il découvre qu'il n'est pas seul et qu'une parole non seulement accompagne ses désirs, mais les éveille.

C'est donc la parole de l'Autre qui travaille le corps de l'écrit et le corps du lecteur pour lui signifier qu'il ne sera pas trompé. Le Livre prend son sens à partir de la fin et le sujet à partir de l'Autre : ce double corps attend une parole qui lui donne son identité par pure grâce.

Là aussi on aimerait des précisions, alors qu'il est question du Livre, sur le passage de l'écrit à la parole vive et à la voix, hors-texte qui n'est pas Ça, mais Sujet absolu. Cependant, ce qu'il nous est donné de lire suffit largement, par sa cohérence, à nous introduire à une expérience spirituelle dans laquelle la parole et l'énergie de l'Esprit travaillent conjointement aux points d'articulation des corps pour les vivifier.

Cet ouvrage soulève bien d'autres questions, qu'il énonce souvent au passage. Il serait bon qu'il provoque un débat parmi les spécialistes de l'Ancien Testament, en particulier pour évaluer le bien-fondé de la place donnée à la Sagesse et à l'apocalyptique. En attendant, peut-être certains diront-ils que la mariée est trop belle, mais ce n'est pas le mari qui s'en plaindra.

bernard lauret

ÉTVDES

JANVIER 1980

L'Egypte de Sadate

Les migrants, leur santé et nous

Traces des premiers hommes

Ambiguïté du don de soi

Le clergé à la Sécurité sociale

15, rue Monsieur - 75007 Paris - Tél. 734-74-77
Le nº 14 F (étranger 16 F) - C. C. P. Paris 155 55 N

comptes rendus

écriture sainte

Pierre GRELOT, **L'espérance juive à l'heure de Jésus** (Coll. Jésus et Jésus-Christ, 6), Paris, Desclée, 1978, 278 p.

Voici enfin un livre qui comble une lacune importante dans les ouvrages de langue française. Pierre Grelot, en effet, y présente et commente une centaine de textes qui expriment l'espérance juive telle qu'elle s'est manifestée essentiellement à travers les courants messianiques depuis le IIe siècle avant Jésus-Christ jusqu'au IIe siècle après Jésus-Christ. Pour ce faire, l'auteur examine la littérature apocalyptique, les documents pharisiens et esséniens, le judaïsme populaire du temps de Jésus et les documents rabbiniques d'après la chute de Jérusalem.

Deux mérites essentiels au moins donnent à cet ouvrage tout son prix. Si le lecteur ne peut, bien sûr, y trouver tous les textes messianiques produits à cette période, il dispose cependant d'un parcours exhaustif de tous les courants messianiques de l'époque. De plus, l'essentiel du livre fait parler les textes eux-mêmes : cent-un passages sont traduits et mis ainsi à la disposition du lecteur français sans l'encombrement des apparats critiques qui alourdissent d'ordinaire les éditions de textes anciens.

Les commentaires présentent un intérêt varié. P. Grelot a raison de souligner qu'il ne faut pas majorer l'influence des courants qûmraniens au détriment du courant pharisien. L'abondante documentation que nous a laissée l'essénisme incite, en effet, certains critiques à tout interpréter à la lueur des documents de Qûmran. Par contre, l'auteur se contente trop facilement, selon l'un des principes classiques de l'exégèse historique, d'expliquer un texte en le référant à certains passages de l'Ecriture qui l'ont précédé, ce qui ne démontre ni l'originalité ni la structure du document étudié. Enfin, P. Grelot a trop tendance à interpréter le messianisme juif à la lumière d'une certaine lecture du Nouveau Testament. L'espérance vraie révélée par Jésus-Christ doit déboucher sur « **une perspective ultra-terrestre** » (p. 185) et un « **plan supra-temporel** » (p. 218). L'espérance juive qui est profondément nationaliste et terrestre se voit donc disqualifiée implicitement dans la plupart des commentaires, comme une étape primitive et dépassée du dessein de Dieu.

Ce type de commentaires qui n'explicite jamais ses critères de jugement passe trop facilement à côté d'une véritable analyse des textes et des courants sociaux qui les ont produits ; il procède davantage par a priori théologique que par mise en place de concepts capables de rendre compte des réalités historiques étudiées. A ce titre, l'accusation de lecture « idéologique » portée par l'auteur contre F. Belo (pp. 150-151) pourrait lui être retournée.

François MARTIN

E. BEAUCAMP, **Le Psautier. T. I : Psaumes 1-72** (Sources bibliques), Paris, Ed. Gabalda, 1976.

L'ouvrage s'ouvre par la traduction des soixante-quinze premiers psaumes. L'absence de pagination dans cette section (122 p.) et de renvoi aux pages où sont commentés ces psaumes est quelque peu gênante pour celui qui veut consulter ce travail.

Le commentaire lui-même s'ouvre par une longue introduction qui rappelle et situe de façon générale les genres littéraires, les collections et les milieux d'origine des psaumes. Mais ce ne sera guère pour en faire usage, car Beaucamp annonce clairement sa perspective : le **Psautier** est le recueil des chants liturgiques d'Israël. Or, « **l'origine d'une pièce liturgique compte moins que son utilisation** » (p. 13). « **Chacun des psaumes cesse d'avoir un âge, un lieu d'origine et une théologie propres ; il ne représente plus qu'une simple pièce d'un rituel et relève de ce grand ensemble au visage multiséculaire, que forme la prière d'Israël. Inutile, en conséquence, de vouloir répondre consciencieusement aux questions classiques... : auteur, temps et circonstance de composition.** » (p. 12). D'autre part, les psaumes ont fait l'objet de relectures qui les ont pour une part uniformisés ; « **le texte nous parvient au terme de remaniements incessants qui visent à le rendre toujours actuel** » et il est inutile de s'interroger sur « **un texte premier** ».

Se présente ensuite l'étude de chaque psaume. Elle s'ouvre par une bibliographie qui indique l'ensemble des travaux parus sur la pièce, ce qui est fort utile pour les biblistes. Puis, après avoir fourni la justification de sa traduction, l'auteur donne son commentaire littéraire. Pour intéressant qu'il soit, le travail ici m'a quelque peu laissé sur ma faim en me paraissant frôler assez fréquemment la paraphrase ; c'est là, à mon avis, un danger auquel, d'ailleurs, n'ont pu résister maints commentaires des psaumes ! Comment expliquer cette situation dans ce cas précis ? S'il est fort légitime que l'analyse historico-critique n'apparaisse pas à Beaucamp comme un outil adéquat pour la lecture du **Psautier** — chaque pièce n'étant que partie intégrante d'un corpus qui prime —, ne faudrait-il pas, dès lors, se tourner résolument vers une autre méthode de lecture qui rende compte des textes étudiés de façon plus signifiante ?

Quoi qu'il en soit, nombreux seront ceux qui trouveront à nourrir solidement leur foi et leur piété en maniant ce volume.

Hugues COUSIN

O. ODELAIN et R. SEGUINEAU, **Dictionnaire des noms propres de la Bible,** Paris, Ed. du Cerf, Ed. Desclée de Brouwer, 1978, XXXVIII + 492 p.

Deux des auteurs de la célèbre **Concordance de la Bible, Nouveau Testament** (Cerf-DDB, 1970) viennent de réaliser, avec ce **Dictionnaire,** un petit chef-d'œuvre dont la précision n'étonnera pas ceux qui ont acquis l'habitude de manier la **Concordance.**

Les notices des 350 noms propres contenus dans l'A. T. et le N. T. indiquent tout à la fois la fréquence du vocable, sa transcription dans la langue originale et sa signification française, puis offrent une synthèse sur le personnage présenté ou sur le lieu géographique dont il sagit ; un maximum de références bibliques est donné à chaque fois pour étayer les affirmations de ce corps de notice. Enfin, chaque fois que cela est nécessaire, il est fait renvoi à d'autres articles.

L'introduction forme une vaste fresque synthétique où l'on trouve, entre autres, un panorama sociologique des Israélites, des païens et des chrétiens dont la Bible a conservé les noms, et une présentation de la géographie physique et humaine. Quoique d'un emploi plus aisé que la **Concordance,** le **Dictionnaire** est ensuite muni d'un guide d'utilisation. A la fin de l'ouvrage, on trouvera soixante-dix pages d'annexes : des listes de noms propres, des généalogies et des tableaux chronologiques, qui sont elles-mêmes suivies de cartes géographiques.

Grand est l'intérêt de ce **Dictionnaire.** A l'inverse de la **Concordance,** l'ouvrage ne peut pas décourager les non-spécialistes de la Bible. Ceux, par exemple, qui ont pu voyager au pays de la Bible, reliront très volontiers l'Ecriture à l'aide des notices géographiques. Autre exemple : il est intéressant que soient regroupés, dans les dix colonnes consacrées à Jésus de Nazareth, la soixantaine de titres et de qualificatifs qui lui sont attribués dans le N. T.

Oui, c'est vraiment en tous points un beau livre à offrir... et à s'offrir.

Hugues COUSIN

C. SPICQ, **L'Epître aux Hébreux** (Sources Bibliques), Paris, Ed. Gabalda, 1977, 236 p.

Qu'on me pardonne : j'ai quelque peine à comprendre pourquoi le P. Spicq a écrit **ce** commentaire dans **cette** collection ! Qu'il n'y ait pourtant pas de méprise : l'auteur est un des deux spécialistes français qui connaissent fort bien l'**Epître aux Hébreux** et auxquels tout exégète doit recourir pour ce texte difficle. Mais voilà : « ce volume est un résumé de C. Spicq, **l'Epître aux Hébreux,** I, II, Paris, 1952-1953 (coll. « Etudes Bibliques », 902 p.), avec une mise à jour de la bibliographie. » (p. 43). De fait, l'auteur fournit ici une bibliographie exhaustive de 1962 à 1976 après avoir donné la tranche intermédiaire dans l'article **Hébreux (Epître aux)** du **DBS VII.**

A part cette très précieuse bibliographie, les spécialistes continueront à utiliser la monumentale étude parue il y a vingt-cinq ans. Mais le genre littéraire utilisé par le P. Spicq — après bien d'autres — pour la collection « Sources bibliques » n'est toujours pas vraiment accessible à un vaste public, même si les mots grecs et hébreux — transcrits en caractères latins — sont très habituellement donnés aussi en français. N'aurait-on pu, alors, publier la bibliographie dans une revue spécialisée et demander au P. Spicq un petit volume accessible à un plus grand nombre — y compris aussi par son prix ! C'est ce que le

P. Vanhoye a accepté de faire naguère pour les **Cahiers Evangile,** n° 19 (février 1977 ; 58 p. et... 6 francs) : le résultat en est remarquable.

Hugues COUSIN

Daniel et Aline PATTE, **Pour une exégèse structurale** (Parole de Dieu), Paris, Ed. du Seuil, 1978, 251 p.

Le structuralisme commence à avoir droit de cité dans l'exégèse biblique. L'ouvrage de D. et A. Patte peut constituer une excellente approche de cette démarche, à condition sans doute de le lire « crayon en main » pour suivre les démonstrations des auteurs.

Ceux-ci ont l'avantage de clarifier le terrain et de présenter de façon succincte les différentes méthodes qui convergent dans les traitements structuraux des textes. Après s'être démarqués de l'exégèse historique, dont ils maintiennent par ailleurs la validité, ils situent brièvement le champ des analyses structurales dans son enracinement linguistique et sémiotique, en s'inspirant notamment des travaux de Greimas. Puis ils distinguent structure narrative (avec la parabole du Bon Samaritain comme exemple) et structure mythique (appliquée à un passage paulinien : Gal, 1-10). Leur effort original est de proposer une articulation des deux démarches (parfois un peu trop confondues) en introduisant notamment la médiation de systèmes symboliques qui introduisent à l'univers sémantique. Enfin, ils proposent d'appliquer leur méthode à la finale du récit de Marc (Mc 15, 16) présenté comme un « récit profane » où est valorisé le refus du pouvoir. Pour finir, ils proposent une réflexion sur l'articulation exégèse-herméneutique, afin de donner quelques critères d'une herméneutique légitime.

L'intérêt principal de l'ouvrage est sa clarté (à laquelle un glossaire final et un index ne contribuent pas peu). Il guide bien dans les méandres des analyses structurales sans prétendre imposer des modèles définitifs. La mise en application de ces principes de lecture fournit des pistes suggestives pour une lecture de la Passion, bien qu'ici on puisse parfois soupçonner les « carrés sémiotiques » dégagés d'être quelque peu arbitraires.

Finalement, un ouvrage à recommander, peut-être moins pour ses résultats propres que pour la mine de renseignements dont il fourmille quant aux études structurales dont on parle tant.

Emile GRANGER

histoire religieuse

Les martyrs de Lyon (177), Paris, Ed. du C. N. R. S., 1978, 328 p.

Du 20 au 23 septembre 1977, un colloque international du C. N. R. S. a réuni au Musée de la Civilisation gallo-romaine à Lyon une cinquantaine de participants à l'occasion du dix-huitième centenaire des martyrs de Lyon (177). Près de trente communications ont été présentées et discutées [1]. Les séances académiques furent complétées par des visites **in situ.** A la fin du colloque, le père Mondésert, directeur de l'Institut des Sources Chrétiennes, fit le point, de manière magistrale, sur l'acquis et sur ce qui demeure en discussion.

Du point de vue topographique, personne ne s'est risqué à défendre la thèse aventureuse

1. Ces communications portaient d'abord sur Lugdunum au IIe siècle : sa topographie, par A. Audin ; sa vie cultuelle, par M. Le Glay et D. Fishwick ; sa vie économique, par J. Rougé et L. Cracco Ruggini ; les inscriptions, par J. Guey, A. Ferrua, C. P. Jones. D'autres exposés furent consacrés à Eusèbe, par R. M. Grant et D. T. Barnes ; à saint Irénée (fut-il martyr ?, par J. van der Straeten) ; aux « martyrs » et « confesseurs » de la **Lettre** des chrétiens de Vienne et de Lyon, par J. Ruysschaert ; à la traduction de cette **Lettre** par Rufin, par L. Neyrand ; à une comparaison entre Blandine et Perpétue, par W. Frend ; à la « recherche d'office » dans les procès de 177, par M. Sordi; à la culture grecque et la culture latine dans le Haut-Empire, par F. Millar. D'autres contributions encore furent centrées sur la condition sociale de l'Eglise de Lyon en 177, par G. S. R. Thomas ; les origines de la mission lyonnaise, par C. Pietri ; les rapports avec le Montanisme, par H. Kraft ; les relations avec l'Asie, par G. Bowersock ; l'iconographie des fondateurs de l'Eglise de Lyon, par C. Brisac ; les religions « orientales » à Lugdunum, par R. Turcan ; le Judaïsme, par M. Simon. Enfin on traita des premiers édifices de culte à Lyon (par J. F. Reynaud) et de la topographie chrétienne de Vienne (par F. Descombes).

de J. Colin qui voudrait que les événements décrits par Eusèbe se soient déroulés en Asie Mineure et non pas à Lyon. Mais la localisation des faits dans le Lugdunum du IIe siècle comporte encore des incertitudes. L'emplacement de l'amphithéâtre, dans lequel périrent une partie des martyrs, celui du temple de Rome et d'Auguste et du forum ne sont plus discutés. Mais on cherche toujours la prison. Quant au temple de Cybèle, sa localisaton sur le podium qui domine le grand théâtre est fermement mise en doute par M. Turcan : « **On attend encore,** écrit-il, **une première, une seule preuve sérieuse autorisant l'appellation de 'sanctuaire de Cybèle' qui est passée non seulement dans le langage touristique et municipal, mais (ce qui est plus grave) dans le dossier de la circonscription archéologique Rhône-Alpes** » (p. 204). Est-ce là une réaction d'« hyper-critique », comme d'autres intervenants l'ont dit au colloque ?

Lugdunum au IIe siècle était non seulement une capitale politique et religieuse, mais la métropole économique de la Gaule. On reste incapable de chiffrer sa population, mais on est d'accord pour reconnaître son caractère composite. En ce qui concerne la communauté chrétienne, les avis restent divergents quant au pourcentage, en son sein, des grecs d'Asie Mineure. Cette communauté est-elle d'ailleurs d'origine asiate, comme le veut l'hypothèse traditionnelle, ou bien convient-il de regarder du côté de Rome ? Les deux thèses ont été soutenues au colloque : elles ne sont probablement pas vraiment contradictoires.

L'émeute anti-chrétienne de 177 est-elle à porter au débit des fidèles de Cybèle, comme le veut une opinion soutenue par C. Jullian et d'autres savants, avant d'être étayée avec brio par A. Audin ? On peut rester dans le doute. M. Turcan relève que « **pas un seul mot de la** Lettre **ne donne même à supposer que l'affaire éclata à l'occasion de fêtes métroaques de mars** » (p. 206). A son avis, « **l'émeute anti-chrétienne de 177 tenait beaucoup moins à des motivations purement religieuses qu'aux circonstances historiques, je veux dire à la crise qui a frappé le règne de Marc Aurèle, crise financière, économique, politique même avec l'usurpation d'Avidius Cassius en 175** » (p. 207-208). Pour M. Turcan, les chrétiens ont déchiffré dans cette crise le signe de la fin des temps ; ils se sont réjouis de cet avènement prochain du Royaume et ont provoqué l'exaspération de ceux qui souffraient de la conjoncture.

En épigraphie, c'est aussi à la prudence qu'invite le colloque : il faut sans doute abandonner l'interprétation de crypto - christianisme pour les inscriptions lyonnaises les plus anciennes et les plus ambiguës ; de même qu'il est loin d'être prouvé que le syrien Euteknios de la belle inscription grecque découverte en 1974 à Saint-Just soit chrétien.

Plus encore que les découvertes archéologiques, c'est la **Lettre** recueillie par Eusèbe qui a été au centre des études. L'hypothèse qu'Irénée en soit l'auteur n'a été contredite par aucun argument et tous les participants étaient d'accord pour reconnaître le fond authentique de faits qui doivent dater de 176 ou 177 (pour certains, entre 175 et 180). On a discuté pour savoir si, dans ce document, les termes de **martyr** et de **confesseur** n'ont pas encore ou commencent à revêtir leur signification classique au IIIe siècle : le **martyr** étant celui qui meurt pour la foi tandis que le **confesseur** sort vivant de l'épreuve.

Faute de pouvoir tout résumer, signalons encore la contribution de C. Brisac qui montre brillamment qu'une des verrières de la primatiale Saint-Jean ne représente pas, comme on l'a cru au XIXe siècle, Pothin, Irénée et Polycarpe, mais Cyprien de Carthage dont, grâce à Charlemagne, des reliques sont parvenues à Lyon.

Une dizaine de planches terminent ce beau volume qui fait réellement le point sur nos connaissances et nos ignorances : dorénavant on ne pourra plus parler de Lugdunum au IIe siècle et des martyrs de 177 sans se référer aux travaux du colloque de Lyon.

René BEAUPERE

1274. Année charnière. Mutations et continuités, Paris, Editions du C. N. R. S., 1977, 1008 p.

1974 : sept-centième anniversaire du deuxième concile de Lyon et de la mort de Thomas d'Aquin, Bonaventure, Robert de Sorbon. Voilà des raisons amplement suffisantes pour susciter différentes formes de célébrations.

Bien des villes et des institutions à travers le monde marquèrent l'événement. Mais, plus particulièrement, à Lyon et à Paris, deux comités, présidés par deux universitaires, MM. Fédou et Mollat, unirent leurs efforts pour l'or-

ganisation d'un colloque international du C. N. R. S. qui s'est déroulé successivement dans ces deux villes, du 30 septembre au 5 octobre 1974. Les Actes en sont publiés sous la forme d'un passionnant volume de plus de mille pages (y compris d'excellents **indices).**

Les quelque cinquante-six contributions scientifiques et les discussions qui les ont suivies sont réparties, non pas selon l'ordre où elles se sont déroulées, mais selon un plan logique en quatre parties : tout d'abord les cadres, c'est-à-dire le monde (les Tartares et l'Asie, l'Islam et la pensée musulmane, Byzance et l'union) et la chrétienté d'Occident (la crise des Mendiants, l'Université et son rayonnement, Lyon) ; ensuite l'événement (Lyon II dans l'histoire des conciles, les acteurs, les problèmes et leur perception) ; Thomas et Bonaventure (approches techniques et doctrinales, rayonnement) ; enfin l'histoire pensée et faite par les hommes du XIIIe siècle (Joachim de Flore et le joachimisme, Humbert de Romans, Bonaventure, Thomas). En appendice, publication d'un texte peu connu : **Le Dit du Concile de Lyon** (manuscrit de Zagreb).

Suivant ses goûts, le lecteur portera plus d'attention à l'une ou l'autre des parties que nous venons d'énumérer. Pour notre part, les deux premières, consacrées au concile et à son cadre culturel, nous sont apparues plus unifiées et plus riches que la troisième qui, sur des géants de la taille de Bonaventure et de Thomas, apporte des contributions plus pointillistes. Dans la quatrième partie qui traite de la conception de l'histoire, il y a des aperçus stimulants.

Nous avons donc particulièrement apprécié ce qui concerne les Mongols et les nestoriens tels que les voyait l'Occident (par J. Richard, B. Spuler, D. Sinor, A. D. von den Brincken) ; la nécessité de mieux connaître les documents grecs pour interpréter l'échec de l'union de 1274 (par D. Stiernon, J. Darrouzès, J. Gouillard, G. Dagron) ; l'étude du fameux **Opus tripartitum,** mémoire rédigé par l'ex-maître général des Prêcheurs Humbert de Romans (par Cl. Carozzi : quand ce dernier nous donnera-t-il une édition moderne et critique, qui nous fait défaut, de cet important document : pourquoi pas dans la collection lyonnaise « Sources chrétiennes » ?) ; la brillante analyse de G. Alberigo sur « l'œcuménisme au Moyen Age » ; l'examen des droits de Lyon II à se présenter comme « œcuménique » (dans une **Lettre** rendue publique lors d'une célébration liturgique, quelques jours après le colloque, le pape Paul VI abonda dans le sens de plusieurs des rapporteurs, en particulier en qualifiant à deux reprises l'assemblée de « concile général » et non pas de « concile œcuménique », ce qui n'est pas sans importance pour les relations avec l'Eglise orthodoxe).

Beaucoup d'autres pages mériteraient d'être citées. Mais comment, en quelques paragraphes, rendre compte d'un volume aussi copieux ?

Répond-il exactement à son titre, choisi, croyons-nous, par l'un des principaux inspirateurs du colloque, le père Hubert, o. p., décédé depuis ? On peut en débattre. Quoi qu'il en soit, par les aperçus qu'il ouvre et les pistes qu'il défriche, ce bel ouvrage restera longtemps indispensable à tous ceux qui se penchent, sept cents ans après, sur un XIIIe siècle finissant qui a encore bien des choses à apprendre au XXe siècle sur son déclin.

René BEAUPERE

BULLETIN D'ABONNEMENT * OU DE RÉABONNEMENT *

ET BULLETIN DE COMMANDE

M. - Mme - Mlle .....

adresse .....

code postal .....

souscrit un ABONNEMENT à LUMIERE ET VIE pour l'année 1980

* ordinaire	France 100 F	Etranger 120 F
* soutien	France 120 F	Etranger 130 F
* solidarité	France 140 F	Etranger 150 F

commande les NUMEROS .....

règle la somme de .....

* rayer les mentions inutiles

LUMIERE ET VIE - 2, place Gailleton, 69002 Lyon. C. C. P. Lyon 3038-78 A (Pour les abonnements Etranger, voir également les adresses indiquées en p. 2 de la couverture).

---

comité d'élaboration

Marc Ameil, André Barral-Baron, Nelly Beaupère, François Berrouard, Bruno Carra de Vaux, Bruno Chenu, Hugues Cousin, Pierre Cren, Mireille et Robert Debard, Michel Demaison, Christian Dufour, Chistian Duquoc, Alain Durand, Raymond Etaix, François Fournier, François Genuyt, Michel Gillet, Emile Granger, Jean Guichard, Bernard Lauret, Elisabeth Manigny, François Martin, Luc Moreau, Marie-France Motte, Colette Saint-Antonin, Eliette Van Haelen, Magno Vilela, Guy Wagner.

Le Gérant : M. Demaison / Imp. Artistique P. Jacques, 73101 Aix les Bains / Dépôt légal: 4e trim. 1979
Commission Paritaire : N° 50.845

lumière et vie

Numéros disponibles

51 La confirmation
52 Le ciel
53 La tentation
54 Cinéma et vie chrétienne
55 Les Eglises d'Orient
56 Marie et le salut du monde
57 Le Christ-Roi
58 Jour de fête, jour d'ennui
59 Concile et réforme dans l'Eglise
60 L'amour et le temps
61 Liberté du chrétien
62 Jésus, fils de l'homme
63 Laïcs et mission de l'Eglise, I
64 La communion anglicane
65 Laïcs et mission de l'Eglise, II
66 Dieu se tait
67 L'Esprit et les Eglises
68 La mort
69 La liberté religieuse
70 Sacrement de pénitence
71 Théologiens et mission de l'Eglise
72 Christ notre Pâque
73 L'Eglise et le monde
74 Après le Concile, I
75 La prière
76-77 Les prêtres
78 Satan
79 Le pèlerinage
80 Christianisme et religions
81 Exigences du renouveau liturgique
82 Le mariage
83 Communion des saints
86 Les malades
87 Il est descendu aux enfers
90 La ville
91 La violence
92 Israël et la conscience chrétienne
98 Qu'est-ce que croire ?
100 Le langage poétique et la foi
102 Droit et Société
103 Unité et conflits dans l'Eglise
105 Options politiques de l'Eglise
108 Le refus du passé ?
110 La fidélité
111 Ambiguïtés du Progrès
112 Les Visages de Jésus-Christ
113 Connaître et croire
115 Le prophétisme
116 L'identité chrétienne
~~117/118 Chrétien marxiste~~
120 Théologie noire de la libération
121 La montée du fascisme
122 Expérience mystique et Dieu de Jésus
~~123 Les paroisses~~
124 Le travail
125 Le mouvement charismatique
126 Familles
127 Médecine et société
128 Intérêts humains et images de Dieu
129/130 Propriétés et biens d'Eglise
131 Lectures inédites du péché originel
132 Démocraties chrétiennes
133 Le pape et le Vatican
134 Jésus de Nazareth
135 La Justice
136 La décision morale
137 Universalité de l'Eglise
138 Problèmes de la mort
139 Saint Paul aujourd'hui
140 Théologies populaires
141 L'exclusion hors l'Eglise
142 Charité et pouvoir
143 François d'Assise
144 Présence de l'Ancien Testament
145 Redire la foi

Cahier à paraître

146 Le sacrifice

Vente au numéro	Prix France	Prix Etranger
numéros simples :		
n° 1 à 100	20 f	22 f
n° 101 et suivants	25 f	27 f
numéros doubles :		
n° 117/118 et 129/130	35 f	40 f

Tables des 100 premiers numéros : n° spécial : France 20 f, Etranger 22 f.

lumière
&
vie

2, place gailleton / lyon 2e
france 25 f - étranger 27 f