

Éditorial

Aux portes de l'été, temps de rencontres majeures et de décisions fortes, l'année saint Paul s'achève, l'année sacerdotale vient de commencer, en la fête du Cœur de Jésus, une dévotion qu'il faudra sans doute « revisiter » bientôt. Juste avant le II^e Synode pour l'Afrique, ce numéro présente trois figures spirituelles, diverses comme les dons du Saint Esprit : Joseph Cardijn, « l'inventeur » de la Jeunesse Ouvrière Catholique (JOC) et de sa pédagogie, Bernadette Soubirous, chef-d'œuvre de cette sagesse divine plus forte que les puissants, et Thérèse d'Avila, trouvant dans une « apparition » pascalle la clé (eucharistique) de ses « visions ».

Nous voilà donc en pleine théologie « pratique », comme l'on dit maintenant ; c'est bien le domaine que le droit canonique s'efforce de servir, en particulier quant il se préoccupe des biens temporels de l'Église, et notamment, des nôtres. La nuit des tentations et de l'épreuve peut sans doute paraître à l'autre extrême de ces réalités contingentes, puisqu'elle touche au cœur ceux que les vertus cardinales éprouvent et dépouillent — peut-être ne sommes-nous pas si loin de ce que la pauvreté consacrée suppose.

L'été, c'est aussi le temps des longues lectures. La chronique annuelle d'Écriture sainte dédiée à l'Ancien Testament et au Judaïsme nous ouvre, y compris en d'autres langues, à la recherche comme au nécessaire recyclage, avant quelques propositions bibliographiques de surcroît.

On verra comment les auteurs de ce numéro conjuguent leurs diverses disciplines et appartenances : la missiologie (M. Cheza, Louvain-la-Neuve) et l'économie (E. Perrot, Genève), la pastorale (Mgr J. Bonfils, Lourdes) et le droit canonique

(E. Schouppe, Rome), la spiritualité (N. Hausman, Bruxelles) et l'exégèse (D. Luciani, Louvain-la-Neuve). Ainsi se signale la sagesse « multiforme » dont parlait saint Paul dans sa lettre aux Éphésiens (3,10).

Vies Consacrées s'honore de cette variété qui doit permettre à ses lecteurs, eux aussi fort divers, de trouver toujours un peu de grain à moudre. Parfois on se prend à rêver que soient plus nombreux ceux qui profitent du service que la revue tâche de rendre. Tout lecteur ne tient-il pas en main — dans ce petit volume — la possibilité de mieux la diffuser ?

Si vous le désirez, vous pouvez commander d'anciens numéros de la revue (à la pièce). Les tarifs en sont les suivants :

- année en cours : 6,00 euros + frais de port
- années postérieures à 2004 et 2004 : 6,00 euros + frais de port
- années antérieures à 2004 : 4,00 euros + frais de port

N'hésitez donc pas à prendre contact avec notre Secrétariat à ce sujet!

La pédagogie du Cardinal Cardijn : une formation enracinée dans la vie

Pour le concile Vatican II, « *les joies et les espoirs, les tristesses et les angoisses des hommes de ce temps, des pauvres surtout et de tous ceux qui souffrent, sont aussi les joies et les espoirs, les tristesses et les angoisses des disciples du Christ, et il n'est rien de vraiment humain qui ne trouve écho dans leur cœur* » (GS, 1). De son côté, le théologien Karl Barth disait que le chrétien doit tenir le journal dans une main et la Bible dans l'autre. Un autre exemple de ce souci d'unité entre vie concrète et foi chrétienne a été donné par Jean-Marc Éla, le grand théologien camerounais qui nous a quittés récemment. Sa réflexion théologique et pastorale s'appuyait constamment sur ses études sociologiques et sa connaissance du terrain. Bref, on peut difficilement vivre sa foi en étant sourd et aveugle face à la vie quotidienne des gens.

Jésus lui-même avait un sens très aigu de la dimension concrète de la vie. Il ne déversait pas des idées abstraites, mais parlait de ce qu'il voyait : les grains que le cultivateur disperse, la semence qui pousse toute seule, les blés qui mûrissent, la moisson qui approche, la vigne et le soin qu'elle exige, la pêche, les filets, les barques, les moutons et leurs bergers, les lys des champs à la beauté surprenante, la petite graine de moutarde qui donne naissance à un arbre, ... et cette liste pourrait s'allonger. Du reste, c'est toute la Bible qui est écrite dans un style très concret : plutôt qu'une somme de doctrines, elle contient principalement des récits, des interpellations prophétiques, des conseils de sagesse, des prières situées. C'est d'ailleurs la raison pour laquelle l'Africain se trouve plus proche de la culture biblique que l'Européen cartésien.

L'abbé Joseph Cardijn, fondateur de la JOC et futur cardinal, a eu le mérite d'élaborer une méthode qui parte des situations concrètes, relues à la lumière de l'Évangile, et qui y recherche « *ce que Dieu attend de nous aujourd'hui* ». L'aspect le plus connu de

cette méthode se résume en trois mots « voir-juger-agir ». Il a été repris sous toutes les latitudes et a souvent montré son efficacité. Deux autres aspects de la pédagogie de Cardijn s'expriment aussi dans un slogan à trois termes ; d'une part : « entre eux, par eux, pour eux », ce qui signifie que « *personne, quels que soient les moyens dont il disposerait, ne pourrait remplacer les jeunes travailleurs eux-mêmes pour la solution des problèmes de leur vie quotidienne* » ; d'autre part : « faire, faire avec, faire faire », qui souligne la progressivité de l'invitation à l'engagement. En d'autres mots, Cardijn fait confiance aux jeunes et à leur capacité à prendre en mains leur propre libération. Le présent article développera surtout une relecture de la méthode « voir-juger-agir »¹.

La personnalité de Cardijn

Joseph Cardijn est né le 13 novembre 1882 à Schaerbeek (Bruxelles), dans un milieu pauvre. Très tôt, il est sensibilisé à la souffrance des ouvriers, surtout des plus jeunes. À l'âge où ses camarades quittent l'école pour aller travailler, il manifeste son désir de devenir prêtre. Il poursuit donc des études, mais constate, lors des vacances, qu'un fossé s'est creusé entre lui et ses anciens condisciples. Ceux-ci, qui sont entrés en usine, sont devenus révoltés, anticléricaux, livrés à la promiscuité. « *Ce fut comme si on m'enfonçait un poignard dans le cœur* », dira-t-il dans la suite. Ses biographes voient dans ce choc la source de toute son œuvre et de sa passion pour les jeunes travailleurs et leur dignité. Autre moment important : à la mort de son père, il fait le serment de consacrer toute sa vie de prêtre à sauver la masse des ouvriers.

Il est convaincu que chaque jeune travailleur est appelé à une destinée humaine et divine que personne ne peut lui enlever.

1. Cardijn a publié de très nombreux articles. *Laïcs en premières lignes* est le titre du seul livre écrit par lui. Il est composé d'articles et de travaux rassemblés à l'intention des Pères du Concile Vatican II, Bruxelles/Paris, Éd. Vie Ouvrière/Éd. Universitaires, 1963. Sur lui et sur la JOC, voir l'article de Paul WYNANTS et Fabienne VANNESTE, dans le *Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastiques*, tome 27, col. 1254-1280 ; Marguerite FIEVEZ et Jacques MEERT, avec la collaboration de Roger AUBERT, *Cardijn*, Bruxelles, Éd. Vie Ouvrière, 1969 ; *La pensée de Joseph Cardijn. Va libérer mon peuple !*, Paris/Bruxelles, Éd. ouvrières/Vie ouvrière, 1982. Dans ce dernier ouvrage, de nombreuses pages sont consacrées à la méthode de la JOC, p. 72 ss.

« Vous n'êtes pas des esclaves, mais des fils et des filles de Dieu ; soyez fiers, ne vous laissez pas mépriser », se plaît-il à crier aux jeunes. Pour lui, la société dans laquelle les jeunes vivent est en contradiction avec cette destinée. C'est pourquoi, ils doivent s'unir et lutter contre l'exploitation et l'injustice. Personne ne peut le faire à leur place. Le réalisme et le souci du concret sont essentiels chez Cardijn, et pour lui-même et pour la pédagogie du mouvement. Dès son plus jeune âge, il a toujours fait preuve d'une grande curiosité et d'une soif d'apprendre, tant par la lecture que par l'observation de la vie concrète des gens. Plus tard, son passage en sociologie à Louvain le familiarisera avec les outils d'enquêtes.

En 1925, il fonde donc un mouvement de laïcs, la Jeunesse Ouvrière Chrétienne (JOC), qui vise la masse et pour lequel il met au point la méthode dont il est question ici. Il invite les jeunes travailleurs et les jeunes travailleuses à observer et analyser ce qui les entoure, à rechercher les causes de tous les événements, à porter sur eux un jugement de valeur et à entreprendre des actions, même petites, pour que les choses changent. La formation se fait en lien avec l'action. Le mouvement est créé en Belgique, mais très vite l'abbé Cardijn se lie à l'abbé Guérin, vicaire à Clichy dans la banlieue rouge de Paris. La JOC prendra ensuite une dimension internationale et s'implantera dans tous les continents. En République Démocratique du Congo, la JOC se développe à partir de 1954 pour les garçons et de 1957 pour les filles. Cardijn, qui voyage beaucoup, s'est rendu plusieurs fois en Afrique. Je me souviens de sa visite à Lubumbashi en octobre 1964. C'était quelques mois avant son élévation au cardinalat. Lors de sa conférence publique, il avait impressionné son auditoire en se frappant la poitrine des deux mains et en criant : « Je mourrai jeune »².

Cardijn est créé cardinal en février 1965. Mgr Prignon, qui était à l'époque recteur du Collège belge à Rome, m'a raconté qu'il l'accompagna jusqu'à la porte du bureau du pape et qu'il l'entendit se rebeller contre cette promotion au nom de sa

2. Le nom d'un militant jociste de la première heure au Katanga me revient à l'esprit, celui de Floribert Kaseba. Il a pris ensuite des responsabilités municipales et son honnêteté lui a attiré des ennuis. Une photo le montre en compagnie de Cardijn dans M. FIEVEZ et J. MEERT, op. cit., face à la p. 109.

fidélité au monde ouvrier : « *Qu'est-ce que les ouvriers vont dire ?* ». Devenu cardinal, il participe comme membre à la quatrième session du Concile et il y fera trois interventions. Dans la première, il résume ses options éducatives auprès des jeunes : les former à la liberté intérieure et à l'autonomie, en ne les coupant pas de « *leur milieu de vie et de travail* ». « *Nous les avons aidés à voir, à juger et à agir par eux-mêmes, en entreprenant d'eux-mêmes une action sociale et culturelle, en obéissant librement aux autorités, afin de devenir des témoins adultes du Christ et de l'Évangile, conscients d'être responsables de leurs frères et de leurs sœurs du monde entier* »³.

Le cardinal Cardijn meurt dans une clinique de Leuven le 24 juillet 1967. Quelques semaines plus tard, démarrait à Jumet le Séminaire Cardinal Cardijn qui devait permettre à d'anciens jocistes de devenir prêtres⁴. Au cours des années, ce séminaire a évolué et de nombreux laïcs, hommes et femmes, ont bénéficié de la formation qui s'y donnait et qui était de moins en moins cléricale. En 1990, les évêques belges lui ont retiré la possibilité de former des prêtres. Ce qui était jusqu'alors séminaire est devenu CEFOC, Centre de Formation Cardijn, où se travaillent les questions de sens et de foi. Il est reconnu comme lieu de formation permanente par la Communauté française⁵.

En 1986, une scission s'est produite entre deux grandes tendances présentes dans la JOC. La CIJOC (Coordination internationale de la JOC) se sépare de la JOCI (JOC Internationale). La CIJOC (dont le secrétariat se trouve à Rome) veut souligner davantage la dimension apostolique, tandis que la JOCI est un mouvement chrétien à dimension sociale. Cette dernière a gardé son siège à Bruxelles et est reconnue à l'ONU. Actuellement, le mouvement jociste est actif dans de nombreux pays africains, notamment au Congo et au Rwanda. Les deux tendances y sont présentes. La JOCI a son secrétariat continental en Afrique du Sud.

3. Intervention prononcée le 20 septembre 1965. Texte complet dans Doc. cath., 1965, col. 1793-1796.

4. Sur les premières années de ce séminaire original, voir le livre d'Anne FACHINAT, *Réinventer le prêtre ?*, Bruxelles, Luc Pire, 2002.

5. Secrétariat : rue Saint-Nicolas, 84, 5000 Namur. Site : www.cefoc.be.

Une démarche en plusieurs étapes

La démarche que Cardijn faisait faire aux jocistes se pratique en groupe, dans les réunions. Mais il s'agit d'un réflexe à acquérir, même au plan individuel. Les trois étapes classiques (voir-juger-agir) peuvent être aménagées de différentes façons. Par exemple, le professeur Santedi de Kinshasa parle de contextualisation (que se passe-t-il dans le concret de la vie ?), de décontextualisation (quelles valeurs sont-elles en jeu ?) et de recontextualisation (retour vers le réel pour le rendre plus humain)⁶. D'autres y adjoignent quelques démarches complémentaires. Ainsi, il peut être fécond de réfléchir d'abord à l'« utopie » (lieu non encore atteint) ou au rêve que l'on voudrait voir réalisé dans la société et dans l'Église au sein de cette société. Ensuite, l'observation des faits concrets ne peut faire l'économie d'une analyse la plus rigoureuse possible pour rechercher notamment les causes proches et lointaines du fait en question. Dans l'étape suivante, le « juger », il ne s'agit pas de condamner des personnes, mais plutôt de confronter le fait analysé avec les enjeux humains, puis avec la tradition judéo-chrétienne. On voit ensuite ce qu'il est possible de faire, même petitement, pour poser des jalons vers un vrai mieux. Après l'action, le groupe tente d'évaluer la qualité et l'efficacité de son analyse et de son action. Pour renforcer la vitalité du groupe, celui-ci s'alliera à d'autres, avec lesquels il partagera ses succès et ses échecs. Diverses formes de célébration peuvent être prévues.

Explicitier une « utopie mobilisatrice »

Les situations concrètes sont nécessairement particulières. Au nom du réalisme, il ne faudrait cependant pas négliger de replacer les réalités tangibles et immédiates dans un plan plus large. Le souci d'efficacité ne peut faire oublier les dimensions

6. Sans employer d'aussi grands mots, Léonard Santedi Kinkupu met cette méthode en pratique dans son livre *Les défis de l'évangélisation dans l'Afrique contemporaine*, Paris, Karthala, 2005. Cet ouvrage pourrait utilement être travaillé dans des groupes.

plus globales, sinon, en se focalisant sur un point trop restreint, on risque de soigner un (petit) effet sans s'attaquer aux (grandes) causes.

Dans ce but, il est bon de chercher à préciser le type de société que l'on aimerait voir se mettre en place et, à l'intérieur de celle-ci, le type d'homme, de femme, de relations sociales que l'on souhaite. C'est ce que l'on appelle parfois « utopie ». Ce mot d'utopie n'est pas à prendre dans le sens d'une « illusion », mais plutôt dans celui de « rêve ».

Il s'agit aussi de donner chair à cette utopie en imaginant pourquoi et comment les choses pourraient fonctionner et s'articuler entre elles, afin que la vie soit plus humaine pour tous. Ce rêve a une consistance anthropologique et peut être poursuivi par et avec nos frères non chrétiens. Toutefois, le chrétien s'inspire aussi du Royaume de Dieu, cette « utopie » que Jésus a inaugurée et qu'il appelle « la volonté de Dieu ».

Aiguïser l'observation et l'écoute

Puisque la porte d'entrée choisie est la vie concrète des hommes et des femmes de notre temps, il est indispensable de se laisser imprégner par tout ce qui fait leurs joies, leurs espoirs, leurs tristesses et leurs angoisses ou en d'autres mots de porter attention aux « signes des temps ».

En ce faisant, on n'agit pas autrement que Jésus lui-même. En effet, les Évangiles montrent son don extraordinaire pour observer tout ce qui l'entoure. Il a constamment les yeux ouverts sur les réalités concrètes de la vie quotidienne. Son regard ne s'intéresse pas seulement aux choses concrètes, mais il se porte davantage encore sur les personnes. À l'inverse, il n'est pas prisonnier de ses problèmes personnels. Son intimité avec Dieu ne le coupe pas du monde, mais elle se nourrit de sa proximité avec ses contemporains.

L'esprit d'observation est une faculté qui peut s'exercer. Cardijn conseillait à ses jeunes d'être très attentifs à tout ce qui se passait autour d'eux et de noter dans un carnet de faits les réalités même les plus ordinaires qu'ils pouvaient voir, quelle que soit la connotation qu'ils étaient prêts ensuite à leur donner :

positive, neutre, ambiguë, regrettable. Cette étape ne doit pas déboucher sur l'attribution de bons ou de mauvais points. Elle est plutôt inspirée par un effort de compréhension de ce qui se passe, par une empathie envers des réalités dans lesquelles chacun est plongé avec ses contemporains.

Pratiquer une analyse rigoureuse

Le regard et l'écoute doivent se poursuivre par une analyse la plus rigoureuse possible, dans le but de favoriser le passage d'une conscience naïve à une conscience critique. Cette analyse s'efforcera de comprendre l'enchaînement des événements et leurs mécanismes locaux et lointains. En effectuant des rapprochements avec d'autres situations semblables, on montera progressivement vers une vue globale : ce qui a été observé « en petit » s'inscrit dans des structures beaucoup plus vastes. Ce travail d'induction et d'abstraction devra recourir à diverses disciplines comme, par exemple, la sociologie et l'économie.

Au lieu de pratiquer une moralisation immédiate et de chercher des *coupables*, on tentera de démasquer toutes les *causes* qui interviennent dans la situation, y compris les causes structurelles et lointaines. Cela permettra de disculper les victimes, car trop souvent, ces dernières se laissent convaincre qu'elles sont responsables de leurs malheurs. De manière très schématisée, on peut noter que dans toute situation, trois éléments interviennent toujours :

- les ressources (matérielles, techniques et humaines),
- les modes de décision,
- les convictions, les « valeurs » et les modèles qui sous-tendent et justifient les comportements.

Confronter l'analyse à des enjeux humains ...

Ce n'est qu'après avoir recherché les causes de ce qui se passe, que l'on pourra confronter ces situations à des valeurs objectives. Pour les personnes impliquées dans ces événements (et elles peuvent être nombreuses et lointaines), on pose la question de

savoir s'il est heureux ou regrettable que les choses se passent comme elles se passent⁷.

On confronte donc la réalité du terrain à des enjeux ou à des critères : dignité humaine, liberté, respect des personnes, relations égalitaires, bonheur, etc... On met ainsi en œuvre un recul critique qui permet de combattre la naïveté et la soumission aux slogans ambiants qui aboutissent à un détournement d'attention. De même que les prestidigitateurs agissent avec une main et attirent le regard des spectateurs sur leur autre main, ainsi, pour endormir l'esprit critique des gens, on leur présente toutes sortes de fantômes (religieux, sportifs ou autres).

Dans la recherche des enjeux, il serait regrettable de se référer immédiatement et exclusivement à des critères chrétiens. Pourquoi ? Aussi riche soit-elle, la sagesse judéo-chrétienne n'annule en aucune manière les autres sagesse humaines. Le chrétien n'est pas le seul à lutter pour la dignité humaine. D'ailleurs, combien de prétendus chrétiens ne se trouvent-ils pas du côté des malfaiteurs ? Par exemple, il est incorrect de prétendre que seul le christianisme peut sauver l'Afrique. La sagesse des Anciens, tout comme celle des humanistes agnostiques ou athées, les grands idéaux de liberté, d'égalité, de fraternité ont des richesses à donner à la réflexion commune pour faire advenir partout un monde plus juste. La prétention exclusiviste des chrétiens ne se justifie plus. Ceux qui croient au ciel et ceux qui n'y croient pas doivent s'unir au service de l'humanité en quête de sens.

... et à la tradition judéo-chrétienne

Depuis l'Exode, les juifs et les chrétiens savent que le Seigneur voit la misère de son peuple et entend son cri (*Ex.*, 3, 7). Il n'est donc nullement sacrilège de parler « au nom de Dieu » pour défendre l'opprimé (c'est le rôle du prophète⁸), à condition bien entendu que l'auteur de cette interpellation pratique l'autocritique et

7. Dans la trilogie classique, on parle ici de juger, mais pour éviter ce qui s'apparenterait à une condamnation, on emploie parfois le mot évaluer.

8. Voir tout le courant prophétique du premier testament.

s'implique à son niveau. La tradition judéo-chrétienne constitue donc un patrimoine important d'inspiration pour l'engagement du croyant dans le combat en faveur de la dignité humaine et de la justice. On y trouve à la fois des arguments de fond et des arguments d'autorité.

Si l'on regarde la manière dont Jésus réagit face à tout ce qu'il voit, on peut constater que ses critères sont très clairs. Son regard ne se porte pas vers le haut, mais plutôt vers le bas. Sa sympathie s'oriente non vers les champions, mais vers les victimes. Et quand il cherche à comprendre la source des souffrances, il se rend compte que la grande majorité des gens simples sont dans l'impossibilité de respecter la Loi dans l'interprétation rigoriste qui leur est imposée : on filtre le moucheron, mais on laisse passer le chameau (*Mt.*, 23, 24). Il se rend compte aussi que le Temple a perdu son sens premier de maison de prière et est devenu un lieu de trafic. Lui, l'intime du Père, ne peut laisser passer un tel blasphème. Sa révolte contre le légalisme et le « détournement » du Temple se base sur sa connaissance du vrai Dieu. Par sa réaction, il révèle (ou réveille) l'image authentique de Dieu. Celui-ci porte un regard bienveillant et encourageant pour tous les humains, y compris — et même en priorité — pour les laissés-pour-compte : femmes, étrangers, possédés, malades, collecteurs d'impôts, pécheurs de toutes sortes, prostituées. Le cantique de Marie exprime très bien cette option : « *(Le Seigneur) a dispersé les hommes à la pensée orgueilleuse ; il a jeté les puissants à bas de leurs trônes et il a élevé les humbles ; les affamés, il les a comblés de biens et les riches, il les a renvoyés les mains vides* » (*Luc*, 1, 51-53).

De plus, Jésus agit en bon pédagogue. Face à des gens qui se croient méprisables, il cherche à rendre à chacun sa dignité et sa fierté. Il veut favoriser une progression chez ses auditeurs. Dans ce but, il parle en paraboles, car cette manière de dire les choses est très délicate et permet à l'auditeur de saisir lui-même la signification du message, sans se sentir humilié.

Quand on dit que les chrétiens sont invités à « suivre Jésus », de quoi s'agit-il ? Doivent-ils faire comme lui, l'imiter ? Sûrement pas de manière mécanique et servile. Mais alors, comment s'y prendre pour être et agir en fidélité à l'esprit de Jésus ? Celui-ci a vécu dans la société palestinienne de son temps. À chaque

époque, ses disciples ont à se situer, eux aussi, dans la société concrète où ils vivent pour inventer une manière de faire qui s'y inscrive. Bref, pour savoir comment agir chrétiennement aujourd'hui, il ne suffit pas de regarder ou d'écouter Jésus. Encore faut-il, pour bien le comprendre, voir quel était le contexte de son temps et comment il s'y situait ; puis analyser la société actuelle pour y agir « à la manière » de Jésus, selon son esprit. La véritable fidélité ne peut être qu'*inventive*, dans le *contexte* historique donné.

Tout au long de l'histoire, de nombreux chrétiens se sont efforcés de mettre en pratique l'amour de leurs frères et sœurs, parfois au prix de très lourds sacrifices. Toute une doctrine concernant la justice sociale s'est élaborée progressivement. Elle a été rassemblée récemment dans une somme incontournable, le *Compendium de la Doctrine sociale de l'Église*, édité en 2005 par le Conseil pontifical Justice et Paix. Le texte, très fouillé, se fonde sur des notes documentaires abondantes et d'une grande utilité, mais on a pu reprocher à cet ouvrage de voir les choses de très haut et de très loin. Il ne faut pas oublier en effet ce que Paul VI écrivait en 1971 : « *Face à des situations aussi variées, il nous est difficile de prononcer une parole unique, comme de proposer une solution qui ait valeur universelle* »⁹. Il reste qu'un discours général comporte un sérieux avantage : il empêche des politiciens locaux d'accuser leurs évêques de tenir des propos partisans.

Les évêques de terrain ne sont pas restés silencieux face aux problèmes de leurs sociétés. *La Documentation Catholique* publie régulièrement des textes émanant des différentes Églises.

Pour ce qui est de l'Afrique, le premier synode africain (1994) a traité abondamment des questions de justice et de paix. Le deuxième synode, qui se prépare pour octobre 2009, porte lui aussi sur des problèmes de société. De son côté, le SCEAM (Symposium des Conférences Épiscopales d'Afrique et de Madagascar) a publié plusieurs documents dont deux sont très importants : d'une part *L'Église et la promotion humaine en Afrique aujourd'hui*¹⁰ ; d'autre part *L'Église-Famille de Dieu : lieu et sacrement de pardon*,

9. *Octogesima adveniens*, Lettre apostolique du pape Paul VI au cardinal Roy, n° 4.
10. *La Documentation Catholique* (D.C.), n° 1913, 02-03-1986, p. 260-272.

de réconciliation et de paix en Afrique. « Christ est notre paix » (Ep 2, 14) qui constitue une véritable encyclique continentale¹¹. La plupart des évêchés nationaux réagissent très bien face aux problèmes sociaux de leur pays. Pour la RDC, voir les deux tomes de *Église et société*, publiés par les Facultés catholiques de Kinshasa¹².

La cinquième Conférence générale du Celam (Amérique latine et Caraïbes) qui s'est tenue à Aparecida (Brésil) du 13 au 31 mai 2007 a donné lieu à des considérations dont l'intérêt dépasse le continent américain. Le résultat des travaux a été publié en français : *Disciples et missionnaires de Jésus-Christ. Pour que nos peuples aient la vie en lui. Aparecida*¹³.

Agir sur les réalités

Les formes d'action peuvent être diverses, mais celui qui ne veut pas se contenter d'un simple acquit de conscience devra inscrire son engagement dans une démarche globale, avec la volonté de passer de la situation actuelle à un monde meilleur, selon l'utopie à laquelle il aura réfléchi. Certes, il ne suffit pas d'imaginer un rêve pour faire changer le monde. Pourtant, une telle représentation est nécessaire pour ne pas marcher à l'aveuglette, mais pour se donner des priorités, employer les moyens correspondants au but recherché et poser des jalons dans la direction d'un mieux-être global. Il s'agit aussi de s'interroger sur les *alliances* possibles, les *obstacles* probables, les *étapes* à franchir et les *choix* à s'imposer.

Très logiquement, les résultats sont semblables aux moyens auxquels on recourt. Le chemin et le but sont de même nature. Par exemple, une démocratie ne peut advenir par la voie d'une dictature ; un monde de paix et d'harmonie ne peut s'instaurer par la violence. Bref, ce que l'on obtient est du même ordre que les moyens que l'on a mis en œuvre. Dès lors, un souci permanent de *cohérence* s'impose : entre fin et moyens, entre discours

11. Encyclique en tant que « circulaire » diffusée largement par l'épiscopat africain. Texte dans D.C., n° 2262, 20-01-2002, p. 64-86.

12. Dans l'Instrument de travail pour le 2e Synode africain publié le 19 mars 2009, on ne relève que 3 notes sur 67 qui citent des textes émanant de l'Afrique actuelle. Tout se passe comme si les écrits des évêques africains étaient inadéquats.

13. Documents d'Église, Paris, Bayard/Cerf/Fleurus-Mame, 2008.

et action, entre changements sociaux souhaités et options personnelles adoptées.

Dans une perspective d'ensemble, le travail pédagogique occupe une place de choix : face au matraquage culturel ambiant (la publicité, la diffusion de « modèles » unidimensionnels, les opiums divers y compris religieux), il est indispensable de démasquer les manipulations et de s'éveiller mutuellement aux enjeux véritables. Aujourd'hui, le mot de conscientisation est fréquemment employé. Il ne signifie pas la transmission des bonnes idées de « ceux qui savent » à « ceux qui ne savent pas ». La meilleure conscientisation est mutuelle et elle se pratique dans une réflexion commune en lien avec une action. Et si la tentation d'impuissance surgit, on peut toujours se souvenir qu'une armée de fourmis peut paralyser un éléphant...

Évaluer le déroulement de l'action

L'évaluation est une étape indispensable. Elle consiste en un arrêt provisoire ayant pour but d'apprécier l'efficacité de l'action entreprise ou terminée et sa cohérence avec le but recherché. Ce n'est donc pas un examen de conscience moralisant qui accorderait des félicitations ou des blâmes. L'évaluation porte sur l'action, non sur les personnes. Va-t-on réellement dans la direction de l'utopie ou bien reproduit-on subrepticement les mécanismes que l'on veut combattre ? En particulier comment fonctionnent l'information et le pouvoir ?

On passera également en revue la qualité des différentes étapes : analyse, références aux valeurs, moyens mis en œuvre, alliances conclues, réaction face aux obstacles rencontrés. Cette évaluation sera le point départ d'une reprise de la méthode dans une certaine circularité : elle débouche sur un « voir » renouvelé, une analyse approfondie et une réflexion enrichie sur les enjeux et l'action à poursuivre.

Communiquer, partager, célébrer

Ce qui a été entrepris par un groupe ou une communauté pourrait en intéresser d'autres. Le partage des espérances, des

manières de faire, des luttes, des victoires et des échecs, constitue un encouragement pour les autres groupes.

Par ailleurs, tout combat collectif peut donner lieu à une célébration festive, car il comporte l'attestation et l'anticipation d'un avenir « autre ». Il est connu que les travailleurs engagés dans une grève vivent souvent ce temps de manière festive. En effet, la fête a quelque chose d'extra-temporel, elle rejoint à la fois la naissance et la fin du monde.

De même que les psaumes établissent un lien entre des sentiments très concrets et la prière adressée à Dieu, ainsi les liturgies doivent pouvoir intégrer les cris des hommes et leurs efforts pour faire advenir un monde meilleur. Dieu ne nous accompagne-t-il pas dans nos engagements ? La vie de nos contemporains devient ainsi un objet de prière, puisque c'est là que se joue le Règne de Dieu.

Conclusion

Cardijn insistait sur la formation par et dans l'action. En effet, la formation intellectuelle et spirituelle n'est pas seulement l'acquisition de nouvelles connaissances, mais la possibilité de mieux comprendre à la fois la société dans laquelle on vit, le souhait de Dieu sur cette société et l'engagement actif pour que ce « règne » vienne¹⁴.

✍ Maurice Cheza
Avenue Sergent Vrithoff 67 b, boîte 7
BE-5000 Namur

Revenir sur la figure du Cardinal J. Cardijn, fondateur de la JOC, c'est mettre en évidence sa célèbre pédagogie, toute enracinée dans la vie, autant qu'une brève histoire du mouvement ; mais c'est aussi, pour l'auteur, africaniste bien connu, montrer comment une formation inspirée de l'Évangile peut trouver aujourd'hui en Afrique de très puissants échos — en Afrique seulement ?

14. Voir mon livre *Pour une société plus juste. Outils d'analyse et d'animation*, Collection Sens & Foi, Bruxelles, Lumen Vitæ, 2003. J'ai utilisé plusieurs éléments de cet ouvrage pour la rédaction du présent article.

En attendant l'aurore

Après son baptême « Jésus fut conduit au désert par l'Esprit pour y être tenté par le diable. » (Mt 4,1). J'essaie de goûter ce paradoxe indigeste : sauf pour fuir une communauté particulièrement désagréable, le désert n'est nullement pour moi souhaitable ; et c'est pourquoi je ne le choisis pas ; il faut m'y pousser. Le désert semble s'imposer à moi d'abord sous sa face négative : un confrère m'a déçu, mes supérieurs ne s'intéressent pas à ce que je fais, le travail me conduit au bord du surmenage, l'ampleur de la tâche me décourage, un accident de santé interrompt mon beau programme, une surdité sénile m'isole, ma communauté me regarde d'un œil suspicieux ; quelquefois même (situations bien connues des économes), mes Frères m'accusent d'être un trouble-fête qui les empêche de danser en rond, voire — j'en fus témoin — d'être un de ces personnages qui n'ont rien compris à la pauvreté religieuse car « je me préoccupe de problèmes matériels ou financiers dont la vie religieuse aurait dû me libérer ! » (sic). Plus généralement, le désert surgit au cœur de mes dilemmes, lorsque les alternatives sont de poids égal et qu'il y a du bien et du moins bien dans chaque option ; mon désert prend alors la forme peu gratifiante de l'hésitation : Bruxelles ou Genève ? Dans le désert de l'hésitation, je ne sais plus où je suis, ni qui je suis. C'est l'exil.

Dans cette ignorance, j'aspire — voilà l'Esprit et la face positive du désert — à revenir dans ma maison, à retrouver le lieu où je serai de nouveau moi-même, lorsque je serai reconnu. « Un seul être vous manque et tout est dépeuplé », dit le poète. Rien de plus vrai pour désigner mon désert ; tout est dépeuplé et j'attends, tel est mon désert biface : lieu de la faim, de la soif, du manque, certes ; mais en même temps, expérience du désir bienheureux. Je comprends alors pourquoi seul l'Esprit peut conduire au désert. À défaut d'y être conduit par l'Esprit, mon désert sera encombré de toutes les idées qui satureront ma mémoire, mon intelligence et ma volonté.

Trois tentations

André Gide raconte l'histoire d'un certain Nathanaël qui, perdu dans la nuit au cœur d'une forêt, a cru pouvoir s'orienter en prenant comme point de repère fixe la flamme d'une bougie qu'il tenait à la main. Comme le célèbre baron de Münchhausen qui prétendait pouvoir tout seul se sortir du bourbier en se tirant par les cheveux, je prétends sortir du désert par mes propres forces, et, sans le savoir, je chausse les souliers des trois principales tentations du chrétien : stoïque, masochiste et idéaliste.

Mes confrères ne me comprennent pas, les événements me sont contraires, la maladie s'abat sur moi, je souffre de ne pas savoir décider entre Bruxelles et Genève, mais, stoïque, rien ne me forcera à dire que ces situations obscures sont mauvaises ; elles me font mal, certes, elles me jettent au fond du lac les pieds dans la vase, mais je les domine de toute la hauteur de ma pensée et de ma volonté. Comment ne pas se sentir maître du monde lorsque, pour parler comme Blaise Pascal, l'avantage qu'ils ont sur moi, ces déserts n'en savent rien. Car je sais que je meurs, et eux ne le savent pas. Cette première tentation n'en serait pas une si elle ne se couvrait des oripeaux de la Tradition spirituelle : j'ai entendu parler de l'indifférence, et je me suis exercé à ne pas préférer davantage la santé que la maladie, la vie longue plus que la vie brève, la richesse plus que la pauvreté. Je me complais ainsi dans le désert que je me suis préparé. Illusion que tout cela. Comme disait ma grand-mère qui avait beaucoup de sagesse : on ne choisit pas ses pénitences. Si donc je veux voir reflourir mon désert, je dois accepter qu'il m'altère en des points que je n'ai pas choisis.

La deuxième tentation consiste à manger les cailloux de mon désert pour provoquer chez Dieu la compassion que j'en attends. C'est du masochisme sous couvert d'humilité. Si je ne suis pas au dessus de la nuit, alors, deuxième tentation, je veux être en dessous, je veux qu'elle m'écrase. Je me veux exténué par mon travail qui ne débouche sur rien, par l'incompréhension de mes proches, par la douleur qui m'empêche d'être attentif aux autres comme aux événements. Cette attitude aux relents de suicide a quelque chose d'un ressentiment. Je trouve ici une joie morbide

à me sentir ainsi écrasé ; je jouis intérieurement du reproche adressé à mon entourage, à ma communauté, à mes supérieurs, à l'Église, au monde et à son train. Derrière ces figures, j'en veux à Dieu lui-même. Ici non plus, les justifications évangéliques ne manquent pas ; elles se résument en un seul mot, la croix, qui me rappelle que le poteau vertical qui désigne le chemin du ciel est barré brutalement par l'horizontal qui abaisse mes regards vers la terre de mes proches. La croix interdit en même temps toute relation horizontale qui ne soit pas barrée par le poteau vertical qui me rappelle que Dieu a mis en mon être un caractère unique, singularité qui m'interdit une immédiate communion. Malheureusement, n'en déplaise à certains cantiques, la croix n'est pas une demeure ; de même qu'une échelle n'est pas un poste de travail (ce n'est qu'un moyen d'y accéder), la croix n'est pas un état de perfection, et je ne saurais y planter ma tente.

Je suis malade, surmené, découragé, mon travail n'est pas reconnu, et mon entourage me regarde avec une pointe d'ironie au coin de l'œil. Dans cette environnement glauque, j'aperçois une troisième voie de salut : la fuite. Cette troisième tentation n'a nul besoin de décisions radicales, il me suffit de penser à autre chose. Je tourne mon attention vers ce qui va bien : les succès de mes confrères, les réussites de l'Église d'outre-mer, la paix des cloîtres, les progrès de l'humanité contre la faim, tout ça compense ma vie stérile. Mieux encore, il me semble plus beau de me réjouir des succès d'autrui lorsque je les compare à mes piètres résultats. Contrairement à l'adage populaire qui veut que « quand je me regarde, je me désole, mais quand je me compare, je me console », je réagis ici comme la chèvre de monsieur Seguin qui trouvait toujours plus verte l'herbe du voisin. Du coup cette troisième tentation me campe dans l'illusion, car je me plante ailleurs que là où je suis attendu.

Trois réflexes de santé

Dans un ouvrage célèbre, le docteur Georges Canguilhem définit la santé comme la capacité de répondre aux infidélités du milieu. Ailleurs, il prétend que « Toute connaissance a sa source

dans la réflexion sur un échec de la vie »¹. Répondre, c'est le contraire d'ignorer. Contre la première tentation, je m'exerce à bien penser, ce qui, d'après Blaise Pascal, est le principe de la morale² ; contre la deuxième, j'accueille le présent, ce qui est la posture spirituelle fondamentale, contre la troisième, je cherche du sens là où je ne n'aperçois que le vide.

Contre la tentation de me placer « au dessus », un seul remède : l'humilité. Pour ça, faire mémoire de mon histoire. Si j'arrive à inscrire ma douleur, mon échec, les incompréhensions de mes proches, mon hésitation, dans mon histoire, alors pourrais-je échapper à l'illusion d'un état de conscience supérieur où je me place hors du temps, là où rien ne peut m'atteindre. Pour neutraliser cette illusion, le « bien penser » cher à Blaise Pascal se conjugue avec les pieds. En jouant un peu sur l'étymologie, l'humilité consiste à revenir sur la terre, et à faire de l'humus le lieu où je suis attendu. Ce n'est pas « bien penser » que de me croire hors de l'histoire. En relisant mon histoire, je me découvre englué dans les compromis, les intérêts contradictoires et les valeurs divergentes ; je devine que me retirer dans ma chambre haute, inaccessible aux miasmes du monde, c'est me gargariser d'un rêve. Vue de tellement haut, ma vie sur la terre ne vaut pas le coup, coup à recevoir aussi bien qu'à donner, puisque je refuse de me risquer dans les combats du monde.

Face à la deuxième tentation pourquoi ne pas accepter le présent comme un présent ? Sous ce jeu de mot se cache l'expérience fondamentale de l'altérité, sans laquelle ma vie enfermée en elle-même n'a rien d'une vie consacrée. L'enfermement m'aveugle sur mon univers réel qui est pétri d'altérité. Envisager mon désert comme un cadeau, c'est accepter qu'un autre me l'offre ; ce qui me sort de ma solitude et me place face à une liberté qui n'est pas la mienne : liberté des événements, liberté des collègues, de mes supérieurs, des membres de ma communauté, ou (ce n'est qu'une redondance) liberté de Dieu. Certes, en bon républicain, je sais que ma liberté s'arrête là où commence la tienne ;

1. G. CANGUILHEM, *Essai sur quelques problèmes concernant le normal et le pathologique*, Paris, Les belles lettres, 1943, 2^e édition 1950, p. 139.

2. B. PASCAL, *Pensées*, n° 347 dans l'édition Brunschvicg ; n° 183 §2 dans l'édition Tourneur, Paris-Cluny 1943, p. 124.

mais en bon chrétien — ce n'est pas contradictoire — je sais que ma liberté commence avec la tienne. « Ce que vous voulez que les autres fassent pour vous, faites-le pour eux : voilà la loi et les prophètes »³. Si donc j'accepte de recevoir le présent comme un cadeau, je découvre, avec ravissement, ma propre liberté.

Pour neutraliser la troisième tentation, celle de la fuite dans un ailleurs sans arrêt, je m'exerce à trouver du sens aux événements, même les plus insupportables. Or le sens nécessite une libre adhésion aux contraintes que je subis. C'est ce qu'illustre d'une manière à la fois dramatique et spectaculaire le témoignage du docteur Viktor Frankl : ayant vécu longtemps dans les camps de concentration nazis, le Dr Frankl s'est rendu compte que les condamnés qui ont pu survivre à l'enfer des camps n'étaient pas toujours ceux dont la constitution physique semblait la plus robuste. Une source de résistance biologique à l'environnement débilisant se trouvait, pensait-il, dans la capacité de certains à trouver du sens à leur situation : volonté de retrouver les siens, ou de porter témoignage devant les générations futures, ou encore d'aider les plus touchés parmi leurs compagnons de misère. Ce phénomène psychosomatique rejoignait l'intuition de cet ancien freudien : la capacité d'interpréter et de donner sens à une situation dramatique aide le patient à s'en sortir, ce que Viktor Frankl a thématiqué sous le nom de *logothérapie*. La *logothérapie* passe par la verbalisation des raisons possibles de l'épreuve, aussi pénible soit-elle⁴. Je cherche donc à formuler ce que je vis, quitte pour cela à me faire aider par un accompagnateur expérimenté.

Jusqu'au bout de la nuit

Repérer les tentations, y répondre par des postures appropriées, ça ne suffit pas à transformer ma nuit en clarté. Car, en

3. La règle d'or, rapportée ici dans sa version « positive » (Mt 7,12), est d'un autre ordre, et plus exigeante, car indéfinie, que dans sa version négative, que je qualifie dans le présent texte de « républicaine », en référence à la morale stricte des « hussards de la République française ».

4. V.-E. FRANKL, 1946 *Ein Psychologerlebt das Konzentrationslager*, traduit en 1959 *From Death-Camp to Existentialism*, augmenté et republié plusieurs fois ; *Man's search for Meaning, an Introduction to Logotherapy*, London 1964 ; cf. *Découvrir un sens à sa vie avec la logothérapie*, Editions de l'Homme, 1988.

simplifiant un peu, les trois tentations consistent à se placer mentalement ailleurs que dans le désert, et la triple réponse, à démolir l'abstraction de ces constructions intellectuelles. Comme la liturgie, le désert est à vivre, à la manière dont Jésus a vécu la passion, c'est-à-dire sans la consolation d'une Pâque mentalement anticipée. La lumière ne peut pas jaillir d'une fausse nuit, de même que le goût du présent ne peut pas être vécu par anticipation.

Passer, c'est accepter l'ignorance des événements à venir, posture à la fois logique et spirituelle. Il est logique en effet de ne pas prétendre savoir aujourd'hui ce que je ne connaîtrai que demain. Le poète disait ça d'une manière plus évocatrice : ce que l'ignorant ignore le plus, c'est la dimension de son ignorance, car il n'a aucun moyen de la mesurer. Mais l'attitude spirituelle gagne également à ne pas en rester aux exercices psychosomatiques que les thérapeutes me proposent pour éduquer mon attention : ne pas avaler une seconde bouchée avant que la première n'ait épuisé tous ses effets, ne pas manger ma salade en me réjouissant par avance de la mousse au chocolat qui viendra au dessert, ne pas chercher dans ma tête la réponse avant d'avoir écouté jusqu'au bout les balbutiements de mon interlocuteur. Ces exercices dignes du docteur Vittoz ne sont pas méprisables, mais ils ne sauraient se substituer à l'irruption de l'inouï qui seule m'ouvre à la vie de l'Esprit.

L'Esprit est comme la lune, il a deux faces : une face visible et une face toujours cachée. La face visible, c'est le lien, la relation, ce qui fait l'unité ; et je pense aussitôt à l'esprit d'un texte qui, sans faire nombre avec les mots, en constitue cependant l'unité profonde. Je pense aussi à l'esprit d'équipe qui fait que chacun agit en fonction de tous les autres membres ; et je me souviens du ton réprobateur qui jugeait sévèrement, dans le patronage de mon enfance, celui qui « faisait du mauvais esprit », qui « jouait perso » : il ignorait les autres. Mais la face visible de l'Esprit est conditionnée par sa face toujours cachée : l'esprit, c'est d'abord ce qui distingue pour pouvoir unir, comme le rappelle le récit du premier livre de la Genèse : l'Esprit crée en séparant le sec de l'humide, le ciel de la terre, les plantes des animaux, les hommes des animaux, finalement, l'homme de la femme ; et l'unité de

tout ce composé humain n'est possible qu'en s'appuyant sur le principe premier qui est la distinction.

La première des distinctions nommées dans le livre de la Genèse est constitutive de l'expérience de mon désert, la distinction entre la lumière et les ténèbres. Si je ne reconnais pas ma nuit, je ne peux connaître aucune aurore ; si j'emporte au désert, par la pensée, le monde enchanté dont je rêve, mes idées consolatrices, mes explications, ou tout simplement la certitude d'être au dessus ou en dessous des événements qui m'écrasent, ou même ailleurs, ma nuit, aussi adoucie soit-elle, sera sans remède. Si je n'ai pas conscience des trois tentations inhérentes au désert (la suffisance, le ressentiment et la fuite), je ne peux toucher le fond de ma nuit, ni voir l'aurore promise. Pour vivre au désert le temps d'une vie passagère, il me faut cultiver les deux qualités que la tribu des *Yambassa*, au Sud Cameroun, demande à ses chefs : d'abord je dois « avoir les épaules larges », c'est-à-dire cultiver la santé physique, morale et spirituelle. La santé physique consiste non pas à ne jamais tomber malade, mais à pouvoir tomber malade et s'en relever. (Toute une glose serait ici à développer autour des trois mots cousins : « santé » « relèvement » et « salut »). En outre, répondre aux infidélités du milieu s'applique également à la vie morale et à la vie spirituelle : à la vie morale lorsque je ne me laisse pas entraîner par les mauvais exemples de ceux qui m'entourent ; à la vie spirituelle lorsque je travaille à découvrir le sens, pour moi, de ce désert apparemment absurde.

La seconde qualité des chefs *Yambassa* touche directement mon expérience du désert : c'est « avoir vu le diable en face ». Le diable, c'est bien sûr celui qui sépare, comme le souligne le préfixe *dia*, comme dans dialyse ou diachronie. Mais à la différence de l'Esprit qui lui aussi sépare, le diable ne divise pas pour unir, mais pour isoler. Ma moindre expérience de la colère illustre le propos : quand je suis en colère, j'ai l'impression de tout comprendre chez mon partenaire, mon supérieur, le gouvernement (autant d'adversaires en ces occasions) ; j'ai la sensation d'une illumination, celle du « porte-lumière » Lucifer, père du mensonge, qui me permet de condamner mon partenaire, mon supérieur, le gouvernement, de les mettre à l'écart sans réconciliation possible, et finalement, de faire comme s'ils n'existaient pas. De

la même façon, dans mon désert intérieur, les trois tentations me donnent l'impression que rien n'existe en dehors de moi-même et de mon illusoire pouvoir sur le monde, illusoire car la tentation me place mentalement au dessus, en dessous, ailleurs, mais jamais dans le monde réel. Avoir vu le diable en face, c'est avoir reconnu la vanité cachée sous mes trois tentations.

Sortir du tunnel

Il ne suffit pas de reconnaître le diable à sa queue de serpent pour sortir du tunnel. Encore faut-il mobiliser toute son énergie et l'orienter dans le bon sens. Mobiliser son énergie, c'est faire appel à ce que les anciens nommaient les « puissances de l'âme », la mémoire, l'intelligence, la volonté, et qui sont comme les pôles neutres (ni positifs, ni négatifs) des trois vieilles *libido* (les tendances, les propensions, les aspirations) des théologiens moralistes de l'ancien temps : appétit de jouissance, curiosité de savoir (*libido sciendi*), et volonté de puissance. Le vocabulaire d'aujourd'hui utiliserait d'autres mots pour désigner ces moteurs qui « mobilisent » et mettent en mouvement. Je parlerais aujourd'hui plus volontiers des affects, des valeurs et de l'imaginaire. Mais ce vocabulaire contemporain, moulu et pétri par les sciences humaines, est d'utilisation trop complexe pour esquisser commodément la posture très simple dessinée ici⁵. La vieille trilogie mémoire, intelligence, volonté, est plus apte à cerner mon propos.

La mémoire s'inscrit dans le corps ; et c'est pourquoi, comme le découvre la psychanalyse, la mémoire est à la source de toute jouissance. Je ne peux pas sortir du désert en m'évadant de mon corps, en oubliant d'où je viens, ce qui me rattache à ce lieu, institutionnel autant que géographique. Le risque du désert est de me transporter *in middle of nowhere*, comme disent les anglais, littéralement au milieu de nulle part, en ayant réponse à tout, en imaginant avoir tout prévu, tout calculé, comme si je pouvais

5. Imaginaire, affects, valeurs. Je me permets de renvoyer à la troisième partie (chapitres 9 à 12) de mon dernier ouvrage *L'art de décider en situations complexes* (Desclée de Brouwer, Paris 2007), qui traite des ressources personnelles que je peux mobiliser lorsque les décisions ne s'imposent pas du dehors.

m'identifier à un universel libéré des médiations compromettantes. Vouloir oublier mon corps, c'est faire disparaître, avec mon support biologique de chair et d'os, les organisations et les institutions humaines qui me déterminent comme être humain : être social qui vit sous des règles porteuses de sens. Oublier mon corps, c'est connaître l'aliénation des drogues euphorisantes, en gommant artificiellement mes limites, me confondant délicieusement avec un univers ectoplasmique où je perds, avec mon passé, ma singularité. Inversement si j'arrive à faire le récit de l'histoire qui m'a conduit au désert, j'échappe à cette position de surplomb qui relativise tout et ne domine rien.

Le récit de mon histoire est une création culturelle qui me conduit naturellement à la foi. Au fondement de toute prière, en effet, gît le souvenir : « nos pères nous ont raconté ce que Tu fis ». Et je ne peux raconter ma propre histoire qu'en empruntant le vocabulaire reçu des générations passées. Certaines organisations à vocation totalitaire, sectes religieuses, amicales d'anciens élèves, cercles philosophiques, groupements ésotériques, s'inventent même un vocabulaire qui leur est propre dans le seul but d'isoler le groupe des élus face au reste de la société humaine. Moins ambitieux, le vicaire de ma paroisse prétend seulement que la foi chrétienne est contenue dans le *Credo*, qui n'est pas autre chose que le rappel de l'histoire du mon salut : le fidèle n'est-il pas celui qui fait crédit, en acceptant comme gage ce patrimoine hérité qu'il n'a pas inventé ? J'en serais assez d'accord s'il ajoutait que ce récit schématique, inscrit dans un vocabulaire particulier, joue un rôle symbolique. C'est dire que, comme tout symbole, il institue un corps social : le symbole n'est-il pas, comme le savent tous les anthropologues, un signe de reconnaissance, qui permet de séparer d'une part les initiés rassemblés en corps, et d'autre part la foule anonyme ? Et c'est pourquoi la mémoire, vecteur de la foi, inscrit mon identité propre dans mon corps qui est un préalable à la fois physique, culturel et social.

L'intelligence consiste, chacun le sait, à mettre en relation des événements, des phénomènes, des mots, des symboles mathématiques, des objets ; ce qui produit autant d'intelligences différentes que de situations. L'intelligence spéculative n'est pas l'intelligence pratique, et dans chacun de ces domaines se cachent

mille régions qui peuvent rester étrangères non seulement les unes aux autres, mais plus encore à cette forme d'intelligence affective que l'on appelle souvent l'intelligence du cœur et qui me permet de comprendre mes proches dans ce qu'ils ont de plus singulier. « Le cœur a ses raisons que la raison ne connaît pas », disait Blaise Pascal, rappelant ainsi que la raison est relation. Comprendre la singularité d'un être qui m'est cher n'est paradoxal que pour moi qui confonds souvent compréhension et verbalisation. J'ai l'impression de ne comprendre que ce je traduis avec des mots. Plus encore, je souscris trop volontiers au refrain de mon grand-père, homme d'une grande générosité, obscur journaliste amoureux de son travail : « tant qu'on n'a pas écrit ce que l'on pense, on n'est pas sûr d'avoir pensé », disait-il. C'est peut-être vrai pour la pensée, mais insuffisant pour une relation d'amour.

En revanche, quand j'accepte de ne pas trouver les mots qui traduiraient adéquatement ma relation aux êtres et aux événements, je reconnais que ce que je ressens en profondeur, plus moi-même que moi-même, échappe à mon intelligence ; et je fais alors l'expérience de la charité. Déjà le sentiment d'indignation devant une injustice entrouvre la porte de cette conjonction étonnante entre ma subjectivité et l'universel. Cet universel que je ressens personnellement n'est plus l'universel abstrait qui englobe tout de la même façon pour tout le monde, en rendant évanescentes les réalités qu'il contient (finalement tout est énergie, matière, société, esprit). En revanche, l'universel du monde vécu est l'universel de contiguïté qui se manifeste en moi intensément par le manque ressenti. Ressentir la singularité de celui qui m'est contigu, qui me touche car il est proche, tout proche même, comme le prochain qui a besoin de moi, c'est ressentir dans le même mouvement de charité, ce qui me manque ; et ce manque a quelque chose d'infini, car il n'est pas en mon pouvoir de le combler. Je comprends alors pourquoi c'est l'Esprit qui me conduit au désert, ce lieu du manque radical.

La volonté est le vecteur de mon désir. C'est dire que ma volonté n'est pas l'expression d'un moi isolé qui ferait gicler, venant de je ne sais où, un horizon de sens suivi d'un programme d'action. Déjà le vieux barbu Karl Marx remarquait que l'ouvrier qui désire des pommes de terre et la femme entretenue qui désire

des dentelles sont tous les deux persuadés que leur moi profond est la source de leur désir, alors que leurs volontés sont conditionnées par leurs places dans la société. Et la culture contemporaine a pris acte du fait que le désir, aussi individuel puisse-t-il paraître, est toujours le fait d'une personne, c'est-à-dire du personnage que je joue, parfois inconsciemment, avec mon entourage. Reconnaître que mon désir ne vient pas de moi, mais que je le reçois dans mon éducation et mon environnement, c'est re-situer ma volonté en ligne avec l'espérance reçue de Dieu. Nul ne peut désirer même un verre d'eau, sans que Dieu ne soit la source de son désir, prétendait Maître Eckart. Si c'est Dieu, l'Être de l'altérité radicale, qui est à la source de mon désir, alors naît en moi l'intuition que le désert, ce lieu par excellence du désir, n'a rien d'un lieu où je suis jeté par hasard.

Le soleil de midi

Lorsque j'accroche la foi à la mémoire, la charité à l'intelligence, l'espérance à la volonté, je ne fais que ramener l'inouï de Dieu à mon expérience humaine. La foi serait alors ce qui déborde la mémoire et me fait désigner de loin l'origine de mon être, la charité, la mise en acte de mon intelligence, l'espérance, le complément de ma volonté. Ces tentatives ne sont pas vaines ; encore faut-il ne pas me payer de mots. Placer des mots de la théologie chrétienne (les vertus théologiques) sur les limites de ma mémoire, de mon intelligence et de ma volonté, ça peut être platement une façon d'interrompre ma quête et de me satisfaire de mes manques, ou de m'y résigner. Si tel est le cas, l'expérience de Dieu m'échappera. En revanche mon désert s'apprêtera à reflurir lorsque foi, charité, espérance sonneront à mes oreilles comme un défi à relever, défi brutal, violent, car, comme pour tout ce qui échappe au langage humain « Ce dont on ne peut pas parler, on est contraint de le taire⁶ ».

Plutôt que de considérer la foi comme le cimetière de la mémoire (sous prétexte que la foi est transmise par l'Écriture dans la Tradition et qu'elle est vécue dans les institutions gardiennes

6. L. WITTGENSTEIN, dernière phrase du *Tractatus logico-philosophicus* (1921).

de mémoire, comme si la foi ne faisait que désigner de loin, dans un passé immémorial, mon origine divine), il me faut apprendre que la foi est la nuit de mon intelligence : je croyais tout comprendre, j'avais tout vu, aucun phénomène, aucun événement n'échappait à ma sagacité, mais voilà que naît en moi l'intuition — certitude intérieure — qu'il y a quelque chose que je ne connais pas mais qui m'attend de l'autre côté du désert. Ce fut l'expérience d'Abraham. C'est aussi mon expérience de « croyant à l'état naissant », lorsque j'accepte de me recevoir du passé, de ne pas être à l'origine de moi-même, de résister à l'idée que le monde commence avec moi et qu'existe uniquement ce que j'ai personnellement expérimenté. Assez logiquement, toutes les Révolutions sont trahies, qui tablaient sur un renouveau radical : « Du passé faisons table rase », chante l'Internationale ; avec les effets que l'on sait. En revanche, ma jeunesse de croyant, cette « promesse d'avenir » fait taire mon intelligence pour qu'elle accepte humblement le patrimoine reçu des générations passées, pour y trouver, tel les enfants du laboureur dans la fable de La Fontaine, le trésor qui ne m'attend pas ailleurs que dans le monde vécu.

Plutôt que de considérer la charité comme le complément pratique, mais insaisissable, de mon intelligence (sous prétexte que la charité, comme l'intelligence, est le présent de mes relations actuelles avec le monde, mettant en œuvre toutes les potentialités de ma vie adulte, au midi de mon existence), il me faut apprendre que la charité est la nuit de ma volonté : l'acte qui me met en relation d'amour avec autrui m'est inspiré par une force vécue comme la vérité qui m'inspire. Cet acte, plus intime que moi-même, n'est programmé par aucune volonté propre : les situations de détresse, les besoins de mes proches, provoquent en moi une sorte de réaction réflexe qui ne témoigne d'aucun calcul, et dont je ne suis redevable qu'à une puissance d'amour, qui n'est pas la mienne.

Enfin plutôt que de considérer l'espérance comme le prolongement surnaturel de la volonté (sous prétexte que volonté et espérance tournent l'une et l'autre mon attention du côté de l'avenir), il me faut apprendre que l'espérance est la nuit de la mémoire. Tel le vieillard, j'ai tendance à étouffer l'espérance sous

le poids de mon expérience, et je n'imagine pas qu'un autre avenir soit possible : les choses dureront bien autant que moi, me dis-je avec une fausse philosophie. Le vieillard, c'est le passé, chacun le sait : pourquoi bâtir, planter, changer les règles inadaptées, tenter d'autres manières de faire, puisque je me suis habitué à cet état de faits. L'espérance rompt cette routine et ouvre sur la vie : « Tout ce qui injecte dans une tradition le poison d'un temps nouveau est aussi ce qui la sauve de l'inertie »⁷. L'espérance sauve le passé d'une mort certaine, tant il est vrai que, sans espérance, le passé reste à jamais figé. Le passé n'est définitivement fixé que quand il n'a plus d'avenir, disait Raymond Aron⁸ ; il me faut donc entrer en religion comme on entre dans un oratoire, avec un grand désir — et c'est le lieu du désir que le désert — sous peine de transformer mon institut ou mon oratoire en quelque chose de pire qu'un musée, un tombeau. Sous ma tente d'exilé, le désert me susurre à l'oreille la vérité devinée par le poète : « Il dépend de celui qui passe que je sois tombe ou trésor ; que je parle ou me taise, cela ne tient qu'à toi. Passant, n'entre pas sans désir »⁹.

Je ne fais que passer sur cette terre dont les passages ténébreux doivent être pleinement vécus. Je ne peux vivre ces passages en cédant à la tentation de me libérer du temps et de la durée, cherchant en vain à m'évader du monde présent, me situant par la pensée au dessus, en dessous ou ailleurs. La seule manière d'y parvenir, c'est d'accueillir la liberté des événements, de recevoir le présent comme un cadeau et d'y trouver du sens, en un mot d'espérer. « C'est l'espérance d'une transformation radicale et dernière qui sauve notre effort terrestre de la vanité », prétend Henri de Lubac¹⁰.

Final

Saint Jean de la Croix indique « comment ce sont les trois vertus théologiques qui doivent perfectionner les trois puissances

7. M. de CERTEAU, « L'épreuve du temps », *Christus* n° 51, juillet 1966, p. 327.

8. R. ARON, *Dimension de la conscience historique*, Paris, 1965, p. 18.

9. P. VALÉRY, gravé sur le fronton du palais de Chaillot, à Paris.

10. H. de LUBAC, *Sur les chemins de Dieu*, Paris, 1966, p. 233.

de l'âme, et comment elles y établissent le vide et les ténèbres »¹¹. Page suivante, il explique que « la foi fait le vide dans l'entendement pour l'obscurcir et l'empêcher de comprendre ; l'espérance opère dans la mémoire pour la priver de la possession de tout objet créé ; et la charité fait le vide dans la volonté pour la dépouiller de toute affection et de tout attrait à ce qui n'est pas Dieu ». Comme quoi, c'est bien l'Esprit qui pousse au désert. S'il faut mettre les trois puissances de l'âme dans le dénuement et l'obscurité, c'est pour que les étoiles de ma nuit disparaissent de ma vue lorsque se lèvera le soleil de justice.

✍ Etienne Perrot, s.j.
18, rue Jacques Dalphin
CH- 1227 Carouge/Ge

Cultivez-vous les qualités des chefs de la tribu des Yambassa ? Sous les dehors légers qu'on lui connaît (voir « Trahis par la finance », Vs Cs 2009-1, 41 s.), l'auteur nous montre comment les vertus théologiques provoquent en fait la nuit des puissances de l'âme. Une méditation radicale, qui aide à repérer les trois tentations, tandis que la foi devient nuit de l'intelligence, la charité, nuit de la volonté, et l'espérance, nuit de la mémoire. Ainsi l'Esprit pousse-t-il au désert, dans une obscurité qui présage l'aurore.



11. Saint JEAN DE LA CROIX, *La montée du Carmel* (1578-1587), titre du livre II, chapitre V, Paris, Seuil 1972, p. 114. Traduction du Père Grégoire de Saint Joseph.

Homélie pour la fête de sainte Bernadette

Saint Paul, que nous avons entendu dans la première lecture, avait passé dix-huit mois à Corinthe, de l'an 50 à 52, pour y annoncer l'Évangile. Cette ville comptait un demi-million d'habitants à l'époque, dont les deux-tiers étaient des esclaves. La communauté chrétienne, née de la prédication de saint Paul, était le reflet de la cité, composée de petites gens, d'esclaves, bref, de personnes plus ou moins marginales et méprisées. Ce qui explique les termes dans lesquels saint Paul s'adresse à eux : « Vous qui avez été appelés par Dieu... regardez bien, parmi vous il n'y a pas beaucoup de gens sages aux yeux des hommes, ni de gens puissants, ni de haute naissance ». En ce pays, la Grèce, illustré par la réflexion de ses philosophes et de ses sages, Paul a l'audace de venir annoncer le Christ Jésus, envoyé par Dieu pour être notre sagesse, la sagesse de la croix, la sagesse d'un monde renversé, qui s'adresse à ce qui est d'origine modeste, méprisé, à ce qui n'est rien, ce qui est faible et ce qui est fou. C'est dans ce milieu-là que la Sagesse de Dieu se trouve bien à l'aise et qu'elle a quelque chance d'être reçue et partagée. « Ainsi, comme il est écrit, celui qui veut s'enorgueillir qu'il mette son orgueil dans le Seigneur », dit encore saint Paul.

Il me semble que Bernadette peut être considérée comme un chef-d'œuvre de cette sagesse-là. Et j'ajoute que l'Esprit Saint paraît l'avoir comblée du tout premier de ses dons, le don de sagesse, venu se greffer sur une bonne dose de sagesse humaine, cette sagesse qui permet de comprendre de l'intérieur les événements de nos vies et de la vie du monde, de réfléchir au sens de cette vie, aux valeurs à cultiver pour être en mesure de bien vivre, et de ne pas se laisser démonter par la dérision, les refus et les critiques. Sagesse aussi qui donne la plus grande liberté vis-à-vis de tous les pouvoirs, civils et religieux.

Bernadette n'a pas élaboré une philosophie de la vie, elle l'a tout simplement mise en œuvre, sans avoir recours à l'Université, ni même, au moins jusqu'à son adolescence, au catéchisme. C'est de sa famille et dans sa famille qu'elle a reçu cette sagesse : en voyant ses parents prier et en priant avec eux, en les voyant s'aimer avec tendresse et en grande confiance réciproque, en partageant avec eux la faillite du travail, l'austérité du cachot, les changements de logement, les moqueries et les calomnies de certaines personnes, les interventions plus ou moins adroites des autorités administratives. Ce fut là pour elle une sorte de propédeutique du noviciat qu'elle accomplit à Nevers une dizaine d'années plus tard, et où fut mise à l'épreuve surtout ce qu'elle a appelé son orgueil et sa susceptibilité. C'est dans ces circonstances-là et ensuite dans sa maladie, qu'elle parvint au sommet d'une vie mystique toute simple, ordinaire, je dirais à la portée de tous, puisée aux sources de la Parole de Dieu et des sacrements et en particulier de l'Eucharistie. Car c'est ici qu'apparaît la plus belle expression de sa sagesse. Elle a voulu quitter Bartrès, au début de l'année 1858, d'abord parce qu'elle s'y ennuyait, mais surtout « pour aller en classe et me préparer à la première communion », dit-elle — aller en classe pour être en mesure d'apprendre le catéchisme et se familiariser ainsi avec la Parole de Dieu. Elle avait donc compris, avant que cela ne devienne un enseignement courant et une évidence pour les chrétiens, que l'Église ne peut vivre que de la Parole de Dieu et de l'Eucharistie. C'est ce que l'on appelle avoir le sens de la foi, c'est-à-dire la perception claire et comme spontanée, sinon formulée en termes théologiques, de ce qu'il est important de croire et de vivre pour mériter d'être appelé chrétien. En ce domaine, l'eucharistie occupe une place de premier plan ; or, à cette époque, la communion fréquente n'était pas pratiquée de façon habituelle.

Chacun sait aussi que les apparitions elles-mêmes, avec les paroles, les gestes et autres signes qui les ont accompagnées ont contribué à l'initiation chrétienne de Bernadette : le coup de vent de la première apparition, qui évoque le souffle de l'Esprit de Pentecôte ; le signe de la croix, que Bernadette n'a pu tracer sur son corps qu'avec la Dame ; le rocher, au creux duquel la Dame est apparue et d'où elle descendue pour parler à Bernadette

« comme une personne parle à une autre personne » ; l'eau jaillie de la source pour y boire et aller s'y laver ; le cierge allumé, et la lumière de l'Immaculée elle-même qui amena Bernadette à se frotter les yeux (l'on ne peut s'empêcher de penser ici à saint Paul, aveuglé sur le chemin de Damas par la lumière de la résurrection) ; l'herbe sauvage que la Vierge lui a demandé de manger en esprit de pénitence pour les pécheurs, ce que Bernadette a exécuté avec une certaine répugnance, cette herbe qui rappelait les herbes amères prescrites au Peuple d'Israël pour accompagner le repas de l'agneau pascal. Même si Bernadette n'avait sans doute pas perçu au moment même tout l'écho biblique de ces signes, il est probable qu'elle a dû y réfléchir par la suite et y trouver de quoi nourrir le don de sagesse que le Seigneur lui avait fait. Il faudrait y ajouter le chapelet qui fut, si l'on peut dire, son premier livre de catéchèse et dont la récitation fidèle l'introduisit progressivement dans les mystères de la vie de Jésus et lui permit d'en vivre. Et enfin, l'expérience de foi qu'elle fit en se rendant fidèlement à la grotte, sans obtenir toujours une parole de la Dame et parfois même sans qu'elle apparaisse, expérience qui lui fit sans doute approfondir la belle définition qu'en donne la lettre aux Hébreux : « la foi, c'est s'accrocher à ce qu'on espère, c'est la certitude de choses qu'on ne voit pas » (11,1, Bible des Peuples).

Les circonstances sont nombreuses dans la vie de Bernadette où se sont révélées sa sagesse et sa liberté de parole. Quand le curé Peyramale, agaçé par les premières révélations des apparitions disait : « mettez-là à l'école et ne la laissez plus aller à la grotte », elle réagit de cette manière : « Oh, s'il ne veut pas le croire, qu'il le laisse, j'ai fait ma commission ». Après la quatrième apparition, alors que le garde-champêtre la conduisait par le bras chez le commissaire Jacomet, des passants compatissants la plaignaient : « Pauvre Bernadette, on va te mettre en prison ». Et elle répondait : « Je n'ai pas peur, s'ils m'y mettent, ils m'en sortiront ».

Le 25 février 1858, le procureur impérial Dutour l'interroge en présence de sa maman et lorsqu'il relit le procès-verbal, Bernadette proteste : « Monsieur, je ne vous ai pas dit cela ». Le procureur : « j'ai les papiers du commissaire, tu ne lui a pas dit la

même chose ... Tu m'as dit ceci et tu as dit cela au commissaire ». Bernadette : « Non, monsieur ». « Si », répartit le procureur. « Non », répond Bernadette. Le procureur : « Mais le commissaire l'a écrit ». Bernadette : « Si monsieur le commissaire s'est trompé, tant pis pour lui ». L'interrogatoire se poursuit, et lorsque après avoir laissé debout pendant deux heures Bernadette et sa maman, le procureur leur dit : « Il y a des chaises, vous pouvez vous asseoir », Bernadette se tourne vers sa maman avec ces mots : « Non, on la salirait ». La maman fatiguée tombe sur sa chaise et Bernadette, en ultime geste de fière protestation, s'installe par terre en tailleur. Lorsqu'en les renvoyant le procureur donne à Bernadette l'ordre : « Mais c'est bien entendu : tu ne retourneras pas à la grotte... », elle répondit : « Monsieur, je ne vous le promets pas ». Cette assurance et cette liberté devant le représentant du pouvoir, et parce qu'il faut obéir à Dieu plutôt qu'aux hommes, s'inscrit dans la droite ligne de celle des apôtres qui, au lendemain de la Pentecôte, durent s'expliquer devant le Sanhédrin convoqué pour les juger : « nous sommes témoins de ces événements (la résurrection de Jésus), nous et l'Esprit Saint que Dieu a donné à ceux qui lui obéissent » (Act.5,22)...« Nous ne pouvons pas, quant à nous, taire ce que nous avons vu et entendu » (Act.4,20).

Le 10 mai 1859, des visiteurs de passage à Lourdes lui demandent à propos des secrets que la Dame lui a confiés : « Les diriez-vous au Pape » ? Réponse : « il n'a pas besoin de les savoir ». Et encore : « Si la Vierge te disait de retourner à la grotte, quoique monsieur le curé te l'ait défendu, irais-tu » ? Réponse : « J'en demanderais d'abord la permission à monsieur le curé, et s'il ne voulait pas me la donner, j'irais tout de même ». Sagesse, liberté et humanité apparaissent également au cours du temps de discernement de sa vocation religieuse. Bernadette ne s'est pas laissé séduire par les démarches plus ou moins bien inspirées de congrégations religieuses friandes d'une candidature qui, vu les circonstances, aurait pu leur donner un certain relief. Elle a pris le temps d'abord de regarder, d'écouter, de prier et de consulter avant de demander d'être admise au noviciat des Sœurs de Nevers, huit ans après les apparitions, alors que le désir d'une vie religieuse s'était manifesté très tôt chez elle : « Je vais à Nevers parce qu'on ne m'y a pas attirée », a-t-elle dit.

L'Église, aujourd'hui, pour remplir sa mission dans le monde, a besoin de chrétiens de la trempe de Bernadette, car il lui faut témoigner de la vérité de la résurrection de Jésus dans un monde qui n'en éprouve pas le besoin et qui n'en perçoit pas l'impact dans la vie de tous les jours, et ceci aux niveaux familial, social, économique et politique. À cet effet, l'Église a besoin — nous avons besoin, car l'Église, c'est nous — d'une bonne dose d'humanité pour s'inculturer dans le monde de ce temps et d'humilité, pour comprendre et partager les détresses humaines de l'intérieur ; et aussi de sagesse et de courage pour affronter les puissances du mensonge, de la cupidité, des convoitises de tous ordres, de l'égoïsme et de l'orgueil, pour s'apercevoir finalement que ce ne sont pas les gadgets qui rendent heureux. Bernadette nous apprend qu'on peut le devenir en vivant modestement, en assumant dans la foi et la confiance en Dieu une pauvreté que l'on n'a pas choisie, mais que les circonstances ont imposée. Elle nous apprend aussi, comme elle l'a appris elle-même en famille et ensuite dans la vie religieuse, qu'aimer ce n'est pas avoir envie d'aimer, mais vouloir aimer. Elle nous entraîne à faire confiance à l'Église, elle qui sut être à son égard à la fois docile et libre. Elle peut nous apprendre enfin que le service des pauvres et des malades constitue pour l'Église une priorité car, à travers eux, l'on rejoint le Christ dans son mystère de passion, de mort et de résurrection, seul mystère qui peut sauver l'humanité.

Sainte Bernadette, tu as vécu il y a cent-cinquante ans, au milieu de nous comme une personne ordinaire. Moins qu'ordinaire, devrait-on dire, à cause de la condition sociale de ta famille, et plus qu'ordinaire du fait de la visite que te fit la Vierge Marie. Du haut du ciel, regarde-nous et aide-nous. Regarde les familles qui ne disposent pas du minimum pour vivre, ni du travail qui les ferait vivre. Regarde les jeunes en quête du bonheur de vivre et qui ne savent où le trouver. Regarde tous ceux et celles dont Dieu connaît la droiture, qui cherchent loyalement la vérité, mais qui n'ont pas encore rencontré Jésus Christ. Regarde tous ceux qui, dans l'Église, ont reçu une charge pastorale, les évêques et les prêtres, ou un service diaconal, et tous ceux et celles qui, à un titre ou à un autre, remplissent un ministère de la parole et de la charité, toi qui as fait confiance aux prêtres de

Lourdes, aux évêques de Tarbes et de Nevers, et suivi le chemin qu'ils ont ouvert devant toi.

Regarde-nous tous avec amour et aide-nous, afin que nous puissions poursuivre notre route dans la confiance en Dieu, en l'Église et les uns vis-à-vis des autres, d'abord au sein de nos familles. Dans ces conditions, nous serons dans chacun de nos milieux de vie des signes d'espérance et des artisans de réconciliation et de paix. Sainte Bernadette, prie pour nous. Amen.

✍ + Jean Bonfils, s.m.a.
1, avenue Mgr Theas
FR – 65108 Lourdes-Cédex

Cette homélie a été prononcée à Lourdes, le 18 février 2009. Merci à l'auteur de nous en avoir confié la publication, nous permettant ainsi de clôturer l'année jubilaire des apparitions, déjà saluée en ses commencements par une présentation de B. Soubirous (Vs Cs 2008-2, 125 s.).



Les instituts de vie consacrée et la gestion de leurs biens temporels

Les instituts de vie consacrée constituent un secteur important de la vie ecclésiale. Comme l'Église elle-même, qui « se sert d'instruments temporels dans la mesure où sa propre mission le demande » (GS 76), ces instituts ont besoin de moyens matériels et financiers pour accomplir leur mission spécifique, tout en rendant un témoignage particulier de pauvreté. En effet, bien que tous les chrétiens soient appelés à pratiquer un détachement personnel par rapport aux biens de ce monde¹, certains aspects concrets de la pauvreté sont propres à la vie consacrée. Il ne s'agit pas seulement de venir en aide aux pauvres, de façon directe ou moyennant la promotion de projets de solidarité, mais de mettre en pratique une valeur en soi qui s'inspire de la première des béatitudes dans l'imitation du Christ pauvre. Les membres des instituts de vie consacrée sont ainsi appelés à pratiquer une pauvreté externe et interne, personnelle et collective. Selon leurs règles et constitutions, ils ont le droit de posséder tout ce qui est nécessaire pour leur subsistance et leurs activités. Ils sont toutefois tenus d'éviter toute apparence de luxe, gain excessif ou encore accumulation de biens (cf. c. 600)².

Dans la pratique, des balises claires et nettes sont nécessaires, non seulement pour ne pas trahir ce témoignage, mais aussi pour assurer une gestion efficace des biens et assurer ainsi la longévité financière des instituts dans le respect de leur mission

1. Voir Y.M.-J. CONGAR, « L'application à l'Église comme telle des exigences évangéliques concernant la pauvreté. Les conditions et les motifs », dans COLLECTIF, *Église et pauvreté*, Paris, Cerf, 1965, p. 135-155.

2. La source du c. 600 est le n° 13 du décret *Perfectæ caritatis* de Vatican II. Ce canon s'applique également aux instituts séculiers car il fait partie des règles communes à tous les instituts de vie consacrée. Cependant, en ce qui concerne les religieux, tenus comme ils le sont de rendre un témoignage public particulier, on rappellera l'existence d'un vœu public de pauvreté (cf. cc. 607, §§2 et 3). Voir aussi ex. ap. *Vita consecrata* de Jean-Paul II (25 mars 1996), spéc. n° 90 ; T. RINCÓN-PÉREZ, *La vida consagrada en la Iglesia latina. Estatuto teológico-canónico*, Pamplune, Eunsa, 2001, p. 159-160.

spécifique. Cette étude est une réponse à l'invitation qui nous a été aimablement adressée par la revue *Vies consacrées* : présenter l'essentiel de la matière du droit des biens relatif aux instituts de vie consacrée. Elle s'inspirera fondamentalement de notre manuel (spécialement du chapitre VIII)³. Dans l'intention de traiter du sujet avec la brièveté demandée, nous avons jugé plus approprié de centrer notre attention sur les instituts religieux (cf. cc. 634-640), en faisant quelques références aux instituts séculiers⁴, mais de ne pas inclure les spécificités relatives aux sociétés de vie apostolique. Dorénavant, nous ne parlerons plus de la pauvreté *personnelle* et des *biens propres des religieux*, mais de la pauvreté *collective* et du régime patrimonial relatif aux *biens des instituts* de vie consacrée⁵.

La capacité patrimoniale des instituts de vie consacrée

Il n'y a pas de régime patrimonial pour les instituts sans capacité juridique les concernant ; pas plus qu'il ne saurait y avoir de capacité patrimoniale sans personnalité juridique. Il faut donc commencer par le début : qui a la personnalité juridique ? Les instituts religieux sont structurés en provinces ; celles-ci sont organisées en maisons. Pour ce qui a trait à la *personnalité juridique*, en vertu du c. 634, §1, les instituts religieux, les provinces (cf. c. 621) et les maisons canoniquement érigées, ont de plein droit la personnalité juridique au sens du c. 114, §1. Ce sont des personnes juridiques publiques (cf. c. 116, §1). En raison de leur personnalité juridique, elles jouissent de la *capacité patrimoniale* d'acquérir, posséder, administrer et aliéner des biens temporels, toujours en conformité avec le droit (cf. c. 1255). Cette capacité représente une nécessité impérative pour leur existence, la subsistance de leurs membres et la poursuite de leur

3. *Droit canonique des biens*, Coll. Gratianus, Montréal, Wilson & Lafleur, 2008. Nous y renvoyons pour une explication de certains concepts généraux, certains développements du sujet abordé et de plus amples références bibliographiques.

4. Le c. 718 précise que le droit propre doit définir les obligations, principalement économiques, incombant à l'institut séculier vis-à-vis des membres qui travaillent pour lui.

5. Nous avons traité de la question du régime des biens propres des religieux dans *Le droit canonique des biens*, *op. cit.*, p. 236-239.

fin apostolique particulière. Dans le cas des instituts religieux, le droit prévoit une éventuelle *exception* au principe de la capacité : les constitutions peuvent exclure ou restreindre ladite capacité (cf. c. 634, §1). Il peut s'agir d'une exclusion totale ou partielle de la capacité. Ainsi, l'exclusion peut ne concerner que les maisons ; elle peut consister en une limitation de l'exercice de la capacité ou du droit⁶.

Comme le c. 635, §2 le rappelle, les constitutions doivent impérativement régler ces aspects avec clarté et précision, compte tenu des charismes propres à chaque institut⁷. D'où la règle interdisant « toute apparence de luxe, gain excessif et accumulation de biens » (c. 634, §2). Le c. 640 insiste sur ce point. Une manifestation du témoignage collectif de charité et de pauvreté, souhaité dans la mesure du possible, peut consister à destiner une partie des biens propres des instituts aux nécessités de l'Église et à l'assistance des pauvres, mais aussi en des mesures de solidarité entre les instituts eux-mêmes, que ce soit au niveau national ou international⁸. Ces affirmations, qui valent de manière générale pour les institut de vie consacrée (cf. c. 718), peuvent toujours être nuancées par le droit propre.

La détermination des règles applicables

Alors que le c. 634 déduit de la personnalité juridique des instituts leur capacité patrimoniale, le canon suivant s'appuie sur le caractère juridique *public* de ces entités pour affirmer la nature *ecclésiastique* de leurs biens et déterminer le régime juridique applicable : ils sont régis par le livre V⁹, même si on

6. Ainsi, en ce qui concerne la possession, les frères mineurs capucins peuvent disposer de leurs biens propres mais doivent en laisser la propriété au Siège apostolique. En revanche, les petits frères et petites sœurs de Jésus ne possèdent rien (cf. V. MOSCA, « Povertà e amministrazione dei beni negli Istituti religiosi », *Quaderni di diritto ecclesiale* 2, 1990, p. 241).

7. L'invitation à une plus grande sollicitude envers les pauvres ne peut se faire au détriment des objectifs et des charismes de l'institut : par exemple, la contribution traditionnelle des religieux à l'étude et à l'enseignement des sciences sacrées (cf. J. BEYER, *Il diritto della vita consacrata*, Milan, Ancora, 1989, p. 291).

8. Voir COMITÉ CANONIQUE DES RELIGIEUX, *Directoire canonique. Vie consacrée et sociétés de vie apostolique*, Paris, Cerf, 1986, p. 231-235.

9. Le c. 718 prévoit que l'administration des biens temporels des instituts séculiers sera régi par les règles du livre V du Code.

prévoit la possibilité d'exceptions à ce régime administratif. Il en résulte donc que, contrairement aux biens des personnes juridiques privées (des biens qui ne sont pas « ecclésiastiques »), la règle concernant les biens des instituts religieux consiste en l'application du droit universel¹⁰, le droit propre (constitution, directoire...¹¹) étant complémentaire. Ceci dit, il convient de délimiter respectivement le régime universel et le régime propre.

a) *Régime universel*— Dans le contexte du droit catholique latin, on entend par « régime universel » le livre V du CIC, sauf si on stipule autre chose (cf. c. 635, §2 *in fine*). En établissant cette exception, le législateur ouvre les portes à des règles contraires, différentes ou particulières par rapport à celles du livre V. Du coup, les *dispositions spécifiques* (cc. 634-640) acquièrent une importance particulière.

b) *Régime propre* — En plus des canons déjà mentionnés, le Code prévoit la possibilité de règles propres à chaque institut religieux. Celles-ci visent à assurer une vie de pauvreté effective, ce témoignage personnel et collectif constituant un élément essentiel de la vocation religieuse (cf. c. 635, §2). On peut donc affirmer que, vu leur nature *ecclésiastique*, les biens des instituts suivent le régime universel du livre V. Mais, en tant qu'appartenant à un institut *religieux*, ces biens sont régis par les cc. 634-640 et par d'autres canons spécifiques, ainsi que par le droit propre.

La figure de l'économiste

Le c. 636, §1 requiert la désignation d'un économiste général dans chaque institut et d'un économiste provincial dans chaque province. L'économiste s'occupe principalement de la gestion journalière. Les modalités de nomination, la durée de l'office, ainsi que ses attributions concrètes relèvent du droit propre. En ce qui concerne les qualités et les *conditions requises* pour le

10. De la sorte, on inverse la règle établie par le c. 532 du Code de 1917.

11. Voir c. 635, §2 ; E.G. MORRISSEY, « The Directory for the Administration of Temporal Goods in Religious Institutes », dans COLLECTIF, *Unico Ecclesiae Servitio*, Ottawa, Université Saint Paul, 1991, p. 267-285.

poste d'économe, aucun canon n'exige qu'il soit membre de l'institut ni qu'il soit clerc. Tout comme pour le poste d'économe diocésain, il pourrait dès lors s'agir d'un laïc (cf. c. 494). Le c. 636, §1 précise encore que ce poste doit être occupé par une personne *différente du supérieur majeur*. La règle de la distinction et subordination de l'économe par rapport au supérieur vaut également, dans la mesure du possible, au niveau local. Cette séparation de fonctions est fruit de l'expérience : d'une part, le rôle de l'économe exige une compétence réelle en gestion qu'on ne saurait requérir de chaque supérieur ; d'autre part, il n'est pas souhaitable que ce dernier soit distrait des tâches propres de sa charge ou soit empêché de les exercer à cause d'exigences relevant de la gestion journalière. Bien entendu, ceci ne justifierait nullement que le supérieur se désintéresse complètement des réalités matérielles. Au niveau des communautés locales, lorsqu'il n'est pas possible d'avoir un économe distinct, le supérieur local peut assumer également les fonctions d'économe, mais cette situation est à déconseiller car elle va à l'encontre du principe susmentionné de la distinction et de la subordination des économes par rapport au supérieur respectif.

L'administration de l'économe a toujours lieu *sous la direction du supérieur* compétent. Ces termes ne désignent pas le conseil, au sens du c. 627, §1 (l'organisme qui doit assister les supérieurs dans son gouvernement), mais la personne dont dépend directement l'économe. Le conseil intervient uniquement lorsque le droit universel (cf. c. 1280) ou le droit propre soumet certaines décisions économiques au vote délibératif ou consultatif du conseil. Si l'on examine de plus près les *tâches* revenant à l'économe, on peut constater que le fait d'agir sous la direction de quelqu'un d'autre n'implique nullement qu'il se borne à la simple exécution des ordres reçus. Les cc. 1273-1289, qui s'appliquent à l'économe, donnent un éclairage sur bon nombre d'aspects concrets de son office et notamment sur les multiples initiatives qu'il lui revient de prendre. Le c. 636, §2 rappelle un de ses devoirs principaux : la reddition des comptes. Il revient au droit propre d'en déterminer les modalités. Il est possible de désigner d'autres économes ou administrateurs pour des activités concrètes ou de secteurs pastoraux.

Les notions d'administration ordinaire et extraordinaire

Le droit universel distingue les actes d'administration ordinaire et les actes d'administration extraordinaire¹². Les premiers relèvent de la compétence de l'économe ou administrateur (cf. c. 1281), tandis que les seconds sont soumis à des contrôles bien établis exercés par les autorités supérieures ; l'administrateur nécessite donc une autorisation pour réaliser ces actes dépassant les limites et les modalités de l'administration ordinaire (cf. c. 1277). Tout en respectant le droit universel (cf. cc. 1281, §2 et 1277), le c. 638, §1 confie la détermination des actes d'administration ordinaire au droit propre de l'institut. Les constitutions ou autres documents semblables (cf. c. 587, §4) doivent déterminer, en outre, les conditions de validité ou de licéité et régler la question de la représentation.

Pour déterminer quels sont les actes d'administration extraordinaire, le droit propre des instituts devra tenir compte des critères spécifiques indiqués aux §§3 et 4 du c. 638 :

- 1°) Pour la validité d'une aliénation et de toute opération susceptible d'amoindrir la situation patrimoniale de la personne juridique — sans somme minimale —, il faut l'*autorisation écrite* du supérieur compétent ainsi que le *consentement* de son conseil¹³. Le droit propre doit préciser les modalités de la manifestation du consentement : majorité requise au sein du conseil, vote écrit ou non, secret ou non, etc.

12. Il ne nous est pas possible d'entrer ici dans la question de l'ambivalence du concept d'administration utilisé par le Code et, par suite, par la doctrine (cf. *Droit canonique des biens*, *op. cit.*, p. 153-164). Le c. 638, §2 ne fait pas référence à la catégorie juridique des actes « plus importants » (cf. c. 1277). En réalité, cette notion, envisagée par le législateur dans le cadre du diocèse, est également très répandue parmi les instituts religieux.

13. Le conseil assiste le supérieur en remplissant notamment les fonctions confiées au conseil pour les affaires économiques pour toute personne juridique (lorsque la présence de deux conseillers n'est pas suffisante), selon le c. 1280. Les constitutions compléteront le droit commun en ce qui concerne les interventions du conseil et leur portée (voir J. MONCION, « L'institut religieux et les biens temporels », *Studia canonica* 20 (1986) p. 363).

- 2°) Pour la validité des aliénations qui dépassent la somme déterminée par le Siège apostolique pour chaque région, il faut en outre une *autorisation du Siège apostolique*. En pratique, tant que le Siège apostolique ne fixe pas ce montant, il correspond à la somme maximale établie par les conférences des évêques et approuvée par le Siège apostolique¹⁴. Cette règle s'applique également aux aliénations ayant pour objet des ex-voto donnés à l'Église et des choses précieuses, en raison de leur valeur artistique ou historique.
- 3°) Pour la validité des actes d'aliénation ou de ceux qui dépassent les limites de l'administration ordinaire posés par des *monastères « sui iuris »*, au sens du c. 615, ou par des *instituts de droit diocésain*, il faut en outre le *consentement écrit de l'Ordinaire du lieu*. Pas plus que le Code précédent, le CIC n'adopte de montant minimal en ce qui concerne cette exigence. On peut toutefois se poser la question de savoir s'il n'est pas souhaitable que les conférences des évêques respectives fixent une somme minimale à partir de laquelle le consentement de l'Ordinaire du lieu serait nécessaire¹⁵.

Lorsque, en application des règles mentionnées, l'autorisation du Siège apostolique et le consentement écrit de l'Ordinaire du lieu sont requis, il convient d'obtenir préalablement celui de l'Ordinaire du lieu. Par ailleurs, il faut aussi prendre en considération les règles du livre V (cc. 1291-1295). Rappelons la nécessité d'indiquer les dettes éventuelles dans la demande d'autorisation, ainsi que le devoir de joindre à la requête une estimation écrite des biens qu'on a l'intention d'aliéner (cf. c. 1293).

14. Dans ce sens, il faut s'en tenir aux dispositions du décret *Cum admotæ*, n° 9, AAS 59 (1967) p. 375-376. Voir la Note de la Conférence des évêques de Belgique *Avenir des biens ecclésiastiques des religieux en Belgique*, décembre 2005. La somme minimale pour les diocèses belges est fixée actuellement à 200 000 euros et la somme maximale s'élève à 2 000 000 euros. En France, la somme minimale est fixée à 300 000 euros et la somme maximale est fixée à 2 500 000 euros. Seule la somme maximale est en principe d'application pour les instituts. Il n'est pas inutile de rappeler que la règle ne peut pas être contournée en vendant ou aliénant le bien par étapes successives et séparées. À cet égard, le c. 1292 §3 précise ce qui suit : « Si la chose à aliéner est divisible, la demande d'autorisation de l'aliénation doit indiquer les parties antérieurement aliénées ; sinon l'autorisation est nulle ».

15. Voir COMITÉ CANONIQUE DES RELIGIEUX, *Directoire...*, *op. cit.*, p. 243.

La question de la compétence administrative de l'Ordinaire du lieu par rapport aux instituts religieux

Le c. 637 prévoit une double compétence de l'Ordinaire du lieu en ce qui concerne l'administration des instituts religieux. Il s'agit, d'une part, des monastères « sui iuris », au sens du c. 615, et, d'autre part, des maisons religieuses de droit diocésain. Il revient à l'Ordinaire du lieu d'intervenir pour autoriser certains actes dépassant les limites de l'administration ordinaire.

Compétence administrative de l'Ordinaire du lieu par rapport aux monastères « sui iuris »

Dans l'hypothèse des monastères autonomes qui, à part le modérateur, n'ont pas d'autre supérieur majeur et ne sont pas associés à un institut religieux (en sorte que le supérieur de ce dernier puisse avoir un véritable pouvoir de gouvernement sur ceux-ci¹⁶), le c. 615 confie ces derniers à la vigilance particulière de l'Ordinaire du lieu. C'est ce qui explique l'obligation de présenter à celui-ci une fois l'an — ni plus ni moins — la reddition des comptes de leur gestion. C'est aussi une affirmation implicite de ce que la compétence de l'Ordinaire du lieu ne s'étend pas au-delà de la reddition des comptes. Toutefois, en vertu du c. 638, §4, l'Ordinaire du lieu est aussi compétent pour donner son consentement écrit aux aliénations et aux autres actes juridiques qui dépassent les limites de l'administration ordinaire effectués par les monastères « sui iuris » auxquels se réfère le c. 615¹⁷.

Compétence administrative de l'Ordinaire du lieu vis-à-vis des maisons religieuses de droit diocésain

La compétence de contrôle appartenant à l'Ordinaire s'étend également aux *maisons* religieuses des instituts de droit diocésain qui, en vertu du c. 594, ont été confiées à ses soins et à sa vigilance. Le c. 637 concrétise la teneur de cette vigilance en un droit à contrôler la gestion économique des maisons de droit

16. Il ne s'agit pas des maisons « sui iuris » (cf. c. 613) ni des monastères féminins (cf. c. 614).

17. L'exigence éventuelle d'une autorisation du Siège apostolique restant sauve (cf. c. 638, §2).

diocésain¹⁸. Cette compétence consiste essentiellement en le droit de connaître l'état des comptes de la maison et de réviser ses livres. L'Ordinaire doit être au courant de la conduite des affaires économiques de la maison, notamment moyennant la reddition des comptes, que la maison ne doit toutefois présenter qu'à sa requête. La mise en œuvre de cette faculté est donc laissée à la discrétion de l'Ordinaire du lieu. Cela se justifie par le fait que ces maisons ont déjà un supérieur majeur interne, au-dessus des supérieurs locaux, qui se charge de suivre de plus près l'administration de chaque maison.

Le c. 637 ne permet pas, en revanche, de fonder un hypothétique droit de l'Ordinaire du lieu de contrôler la gestion économique des *instituts* et des *provinces* situés sur le territoire diocésain. Mais certains auteurs considèrent que la question reste ouverte : pour eux, le droit de contrôle sur l'institut religieux existe et revient à l'Ordinaire du lieu dans lequel est sise la maison principale¹⁹. En outre, en vertu du c. 638, §4, il revient à l'Ordinaire du lieu²⁰ de donner son consentement écrit pour les aliénations et les actes dépassant les limites de l'administration ordinaire posés par les instituts de droit diocésain (dans ce cas, le texte ne se limite pas aux maisons de droit diocésain).

Par ailleurs, lorsque des charges pastorales ou des offices du diocèse sont assumés par des religieux et, surtout, lorsque des paroisses sont confiées à des instituts religieux, il faut procéder à un *accord écrit* entre l'évêque et l'institut ; le volet économique et patrimonial devra y trouver place (cf. c. 681, §2).

L'imputation et la responsabilité juridique pour les actes d'administration

Le c. 639 envisage plusieurs cas de figure qui peuvent se présenter lors de l'administration des biens des instituts ; il termine par le rappel d'une règle à observer par les supérieurs.

18. Les instituts de droit pontifical ne sont pas soumis à l'Ordinaire du lieu en matière patrimoniale.

19. Voir L. CHIAPPETTA, « Sub c. 637 », dans *Il Codice di diritto canonico : Commento giuridico-pastorale*, Naples. Éd. Dehoninae, 1988.

20. Sans parler de l'exigence éventuelle d'une autorisation du Siège apostolique.

*La responsabilité de la personne juridique
qui a contracté des obligations ou des dettes*

Le §1 réaffirme le principe de la responsabilité de la personne juridique (institut, province, maison), quelle que soit la personne qui la représente, pour autant que celle-ci ait agi en son nom. Il suffit donc que ce soit un représentant légitime. Le fait que l'autorité supérieure ait accordé une autorisation requise pour une aliénation selon le droit, n'a aucun effet sur la responsabilité de l'acte. En d'autres termes, l'autorisation est une permission accordée au titre d'une exigence administrative de contrôle prévue par le droit ; elle ne doit pas être comprise comme une « garantie », au sens juridique, qui opérerait en faveur des créanciers éventuels un transfert d'obligation à l'auteur de l'autorisation au cas où la personne juridique inférieure serait devenue insolvable²¹.

*La responsabilité juridique des personnes physiques
en cas d'autorisation ou de mandat*

Le cas de figure des actes posés avec l'autorisation du supérieur est différent de celui des actes réalisés dans le cadre d'un mandat. Dans le premier cas, on applique la règle suivante : « si un membre, avec la permission du supérieur, s'est engagé sur ses propres biens, il doit en répondre lui-même » (§2). En effet, l'autorisation du supérieur ne constitue pas une garantie. En revanche, dans le cas d'une affaire qu'un membre réalise pour l'institut comme *mandataire* du supérieur, la situation est tout à fait différente : s'il contracte des obligations — avec des biens de l'entité ou avec des biens propres —, c'est la personne juridique qui doit en répondre, car la personne physique a agi au nom de l'institut, de la province ou de la maison.

21. Pour prévenir toute difficulté éventuelle, on conseille d'ajouter dans le rescrit par lequel on accorde l'autorisation, une clause dans laquelle on décline toute prise de responsabilité (cf. E. GAMBARI, *I religiosi nel Codice. Commento ai singoli canoni*, Milan, Ancora, 1986, p. 207).

La responsabilité juridique des personnes physiques qui ont contracté des obligations sans mandat ni autorisation du supérieur

Dans la même logique et à plus forte raison si le religieux contracte ces obligations sans aucune autorisation de son supérieur, le §3 précise que « c'est à lui d'en répondre et non à la personne juridique ». On suppose ici qu'il n'y a pas eu non plus de mandat pour justifier ces actes. Cette règle protectrice de l'institut ne pourrait en aucune manière constituer un obstacle à la prise de conscience par le supérieur de la nécessité de se montrer vigilant. L'attitude du « laissez faire, laissez aller » pourrait être comprise comme un mandat implicite et comporter des conséquences, sinon juridiques, du moins morales.

Rentrent également dans le champ d'application de ce paragraphe les administrateurs, y compris les supérieurs, qui prétendent agir en tant qu'organes de la personne juridique, mais sans avoir obtenu l'autorisation du supérieur requise pour la validité de l'acte juridique, ou qui, en tant que mandataires de l'entité, ont outrepassé les limites de leur mandat. Ils devront, par conséquent, répondre de ces dettes ou obligations sur leurs propres biens (dans la mesure où ils en possèdent). Il convient de régler soigneusement cette question afin d'éviter d'éventuelles erreurs, des risques d'abus ou encore des difficultés d'harmonisation avec la loi civile.

La possibilité d'une action judiciaire pour enrichissement indu

En cas de paiement d'une somme que l'on croyait due (ou d'une prestation), à laquelle on n'était pas tenu, il en découle un enrichissement indu de la part du destinataire. La faculté de réclamer devant les tribunaux le remboursement de l'enrichissement indu d'autrui est un principe général du droit. Cette exigence de justice trouve habituellement sa place dans ce qu'on dénomme les « quasi-contrats ». On considère que celui qui a payé devient créancier, et le destinataire, le débiteur de la restitution.

Au plan canonique, le §4 applique ce principe général. Il accorde un droit d'indemnisation à charge de la personne qui a pu éventuellement s'enrichir ou tirer avantage de ce contrat à quiconque a subi un dommage suite à un contrat conclu par un

religieux. On notera qu'une indemnisation pour enrichissement indu peut aussi être réclamée à la personne juridique au nom de laquelle l'administrateur a posé un acte invalide (dans la mesure de son enrichissement éventuel). Quitte à ce que cette personne juridique se retourne ensuite contre l'administrateur qui, en raison de l'acte qu'il a posé valablement mais illégitimement, a provoqué un dommage à l'entité (cf. c. 1281, §3). On n'exclut pas non plus une action civile en dommages et intérêts.

La nécessité d'une autorisation du supérieur et les conditions pour pouvoir accorder la permission de contracter des dettes au nom de la personne juridique

Le §5 énonce un précepte destiné aux supérieurs. Son but est de favoriser une prise de décision prudente et pondérée quant à la possibilité d'autoriser l'endettement : avant d'autoriser un membre à contracter des dettes au nom de la personne juridique, il incombe aux supérieurs concernés de vérifier plusieurs conditions : 1°) les revenus habituels doivent être en mesure de couvrir les intérêts ; et 2°) le capital doit pouvoir être remboursé par un amortissement légitime dans un délai qui ne soit pas trop long. Ces exigences correspondent à une longue expérience des instituts. Nous n'avons pas simplement affaire à un simple conseil, mais à une règle juridique. Néanmoins, on peut déplore que cette disposition impérative soit affaiblie par différents facteurs. D'abord, le §5 se réfère uniquement à la contraction de *dettes, pas aux autres obligations*. Ensuite, il emploie des notions et se réfère à des critères difficilement objectivables : « être certain », « dans un délai qui ne soit pas trop long »... Enfin, l'inobservation des critères prévus n'affecte pas la validité de l'autorisation, mais uniquement la légitimité de l'octroi²².

Conséquences patrimoniales de la suppression de la personne juridique

Des modifications structurelles entre personnes juridiques peuvent avoir une incidence patrimoniale importante. Que se

22. Voir D.J. ANDRÉS, *El derecho de los religiosos. Comentario al Código*, 4^e éd., Madrid, 'Publicaciones claretianas' et 'Commentarium pro religiosis', 1985, p. 241.

passé-t-il en cas de suppression de la personne juridique ? Le Code donne des règles précises afin de savoir quelle sera la destination des biens de la personne juridique supprimée. Plusieurs hypothèses sont envisagées :

- 1°) les biens d'un *institut* de vie consacrée supprimé sont mis à la disposition du Siège apostolique (cf. c. 584) ;
- 2°) ceux de la *province* passent à la personne que l'autorité compétente, déterminée par le droit propre, aura désignée (cf. c. 585) ;
- 3°) en ce qui concerne les biens de la *maison* supprimée, on s'en tiendra à ce qu'aura prévu le droit propre dudit institut (cf. c. 616, §1). La destination des biens appartenant à l'*unique maison* d'un institut religieux est réservée au Siège apostolique (cf. c. 616, §2) : c'est logique car cela revient à un cas de figure de suppression de l'institut lui-même ;
- 4°) pour ce qui a trait aux biens d'un *monastère* « *sui iuris* » *de moniales*, on renvoie aux constitutions (cf. c. 616, §4) ;
- 5°) la suppression d'une *maison* « *sui iuris* », dont il est question au c. 613, revient au chapitre général, sauf si les constitutions prévoient autre chose. Mais le §3 du c. 616 ne se réfère pas à la destination de biens.

Dans les *autres hypothèses*, la destination des biens revient à l'autorité qui a constitué l'institut, sauf si les actes de fondation en ont disposé autrement. En cas de silence du droit propre et de l'autorité constituante, les biens « échoient à la personne juridique immédiatement supérieure » (cf. c. 123). Comme le rappelle le c. 616, §1 à propos des biens de la maison d'un institut religieux — même s'il s'agit d'un principe plus général qui vaut pour toutes ces hypothèses —, il faut toujours respecter la volonté des fondateurs et des donateurs, ainsi que les droits des tiers légitimement acquis.

En guise de conclusion : ne pas négliger les aspects de droit civil

Ce portrait rapidement dressé du droit des biens relatif aux instituts de vie consacrée nous a permis d'observer à quel point le droit canonique, en raison de sa flexibilité, parvient à épouser

la diversité des situations et des charismes concernés. Il fournit des balises destinées à assurer à la fois des dimensions de justice et une bonne gestion en vue de l'accomplissement de la fin ecclésiastique spécifique poursuivie par les instituts.

Parvenus au terme de cette étude, le réalisme nous pousse à ajouter une brève référence au droit civil. La capacité patrimoniale des instituts risque, en effet, d'être entravée dans la pratique si ceux-ci se cantonnent au plan canonique : normalement il sera nécessaire de pourvoir en outre à leur *personnification civile*. En Belgique, on aura le plus souvent recours à la figure des associations sans but lucratif. La constitution d'une a.s.b.l. suppose que l'on prenne les précautions nécessaires afin que l'institut en assure le contrôle et l'orientation à long terme. Cela est tout spécialement vrai lorsque l'institut crée non pas une mais deux a.s.b.l. : l'une propriétaire, l'autre exploitante. Il y a également lieu d'être attentif à ce que des rentrées financières excessives provenant des activités lucratives exercées par l'entité civile ne finissent par compromettre l'esprit de l'institut.

Par ailleurs, afin de donner une effectivité civile à certaines règles canoniques importantes (par exemple, l'autorisation d'aliéner que l'autorité ecclésiastique compétente doit donner pour la validité canonique d'un contrat), il peut être utile de les insérer dans les statuts des entités civiles constituées ainsi que dans les clauses de certains contrats²³.

✍ Jean-Pierre Schouppe
7 rue de la gare
B — 1348 Louvain-la-Neuve

Le droit canonique qui régit la gestion des biens des instituts de vie consacrée n'est pas toujours connu avec la précision propre à cet utile directoire que nous publions, aux portes de l'été. Il intéressera surtout les chargés d'offices et leurs responsables, mais devrait être connu en substance par tous. L'auteur reprend ici à nouveaux frais le chapitre qu'il a consacré à ce sujet dans son récent manuel portant sur Le droit canonique des biens. Une étude austère sans doute, mais qui pourrait servir bien des chapitres généraux.

23. Voir à ce sujet notamment J.-P. SCHOUPPE – P. DE POOTER, « Sur les traces du droit canonique des biens temporels en Belgique », dans J.-P. SCHOUPPE (dir.), *Vingt-cinq ans après le Code. Le droit canon en Belgique*, Bruxelles, Bruylant, 2008, p. 167 et s.

*Sainte Thérèse d'Avila (1515-1582)*¹

Sur quelques visions et leur interprétation

Thérèse de Cepeda y Ahumada, née le 28 mars 1515 et « partie pour la gloire », le 4 octobre 1582, appartient au temps de la découverte du Nouveau-Monde et de la Renaissance, de l'invention de l'imprimerie et des ruptures de la chrétienté. Le courant rhéno-flamand y subsiste², à travers sa rencontre de la *Devotio moderna*. Tandis que les humanistes tiennent l'évangélisme, une sorte d'« invasion mystique » touche l'Espagne, avec ses *alumbrados* (illuminés) et ses *dejados* (abandonnés) et des ouvrages célèbres se répandent : celui de Garcia de Cisneros, qui publie à Montserrat son *Ejercitatorio de la vida espiritual* (1500), grandement redevable de la *Devotio moderna*, celui de François de Osuna, ancien gardien du couvent d'Anvers, qui traite du recueillement mystique dans ses *Abécédaires* et bien sûr, *La grande vie de Jésus-Christ*, de Ludolphe le Chartreux qui témoigne du rayonnement du milieu de Cologne³.

Une vie, des œuvres

Il y a bien des façons de raconter la vie de Thérèse, à commencer par la sienne, dans *Le livre de la Vie*⁴. Il y a la manière des psychanalystes⁵, celle de la Sorbonne aujourd'hui⁶, celle des

1. Pour achever de célébrer le quatrième centenaire du Carmel en Belgique.

2. Cfr G.M. OURY, « Des ruptures de la chrétienté au Grand siècle espagnol », in *Histoire de la spiritualité catholique*, Chambray-lès-Tours, C.L.D., 1993, 171-187.

3. Pour une liste plus étoffée des lectures de Thérèse, cfr TH. ALVAREZ, « Thérèse de Jésus (d'Avila) », in *Dictionnaire de Spiritualité* (DS), 635 s.

4. Ou en partant, comme le Père M.D. POINSENET, de la fondation de Saint-Joseph ; cfr « San José d'Avila, 24 août 1562 », in *Thérèse d'Avila (1562-1962). IVème Centenaire de la Réforme du Carmel*, numéro spécial de *Foi vivante* 12 (1962), 105-113.

5. Ainsi de A. VERGOTE, dans *Dettes et désirs. Deux axes chrétiens de la dérive pathologique*, Seuil, 1978, 205-218 et « De mystiek van Theresa van Avila (1515-1582) », in *Onze Alma Mater*, 4 (1982), 267-279.

6. Cfr D. DE COURCELLES, *Thérèse d'Avila. Femme d'écriture et de pouvoir*, Jérôme Millon, 1993 ; cfr aussi (avec réserves) « Un cœur stigmatisé à son corps défendant :

graphologues⁷, celle des historiens, qui mettent notamment en lumière son ascendance juive⁸. Et puis, il y a celle d'E. Stein, dont nous ne savons pas encore grand chose, malgré les publications récentes en français⁹. On peut aussi suivre celle du Père carme E. Renault, dans son petit ouvrage devenu classique¹⁰, qui nous présente plutôt un « itinéraire spirituel ».

Les écrits de Thérèse, à part le *Camino*, publié en 1583, ne pourront paraître qu'en 1588, à titre posthume donc¹¹. En dehors des *Constituciones* (rédigées en 1563 et approuvées par Pie IV en 1565), et du *Libro de las Fundaciones* (écrit, sur l'ordre du jésuite Jérôme Ripalda, à partir de 1574 et achevé deux mois avant sa mort, en 1582), tous ses grands écrits tendent à redire sa prière et son expérience mystique mais aussi, à les rendre communicables à l'aide de concepts et d'images. Ainsi du *Libro de su vida* (avec ses deux versions, 1562 et 1565), du *Camino de perfeccion* (deux versions entre 1562 et 1569 : peut-être 1566) et du *Castillo interior o Las Moradas* (rédigé en 1577, sur l'ordre du Père Gracian : elle y consacra moins de deux mois pour les onze premiers chapitres, trois semaines pour les seize derniers, après une interruption de plusieurs mois). Ce dernier ouvrage est certainement son chef-d'œuvre ; il représente sa synthèse sur l'oraison et la vie spirituelle. Enfin, de la nombreuse correspondance de Thérèse, estimée à quinze mille lettres, une partie seulement est conservée (moins de 500 documents).

de la pesanteur et de la légèreté dans l'expérience mystique de Thérèse d'Avila », in *Stigmates*, Cahiers de l'Herne, 2001, 91-101.

7. Cfr G. MORETTI, *Copie non conforme. Le vrai visage des saints révélé par leur écriture*, Casterman, 1960, 203-209.

8. Thérèse appartient à une famille *neoconversa* puisqu'elle est fille d'un *converso* (juif devenu chrétien), petite-fille d'un *marrane*, Juan SANCHEZ, qui dut reconnaître publiquement, en 1485, son « hérésie et apostasie », dès lors qu'il était revenu au judaïsme ; il fut réconcilié avec l'Eglise, ainsi que sept de ses enfants, dont Alonso, le père de Thérèse, alors âgé de cinq ans (la grand-mère, Inès de Cepeda, était chrétienne). Cette ascendance explique certains choix typiques de Thérèse ; cfr M. DE GOEDT, *Le Christ de Thérèse de Jésus* (Jésus et Jésus-Christ, 58), Desclée, 1993, 11-12.

9. Cfr E. STEIN, *Histoire d'une famille ; L'art d'éduquer. Regard sur Thérèse d'Avila*, Ad Solem, 1999.

10. *Sainte Thérèse d'Avila et l'expérience mystique* (Maîtres spirituels) Seuil, 1970 (et rééditions).

11. M. TIETZ, « Thérèse d'Avila », *Dictionnaire de la mystique.*, Turnhout, Brepols, 1993, 750-751.

Mais il faut noter aussi les *Relations spirituelles*, au nombre de 68 environ — elles sont traduites, mais dispersées, dans l'édition du Seuil. Les *Pensées sur l'amour de Dieu* commentent quelques versets du Cantique des Cantiques (années 1570) ; détruites par Thérèse, sur ordre du théologien Diego de Yanguas qui craignait d'effaroucher l'Inquisition, ces méditations avaient été recopiées (avec quel degré d'exactitude ?) par ses lectrices. Les *Exclamations de l'âme à Dieu* (1569) ont été rapidement griffonnées sur des bouts de papier après la communion. La *Manière de visiter les couvents* devait permettre aux religieuses de tirer le meilleur parti des visites canoniques. Les *Poèmes* (une trentaine) sont demeurés célèbres, en tout cas certains. La *Réponse à un défi* évoque la coutume chevaleresque du tournoi, transposé en défi spirituel d'un couvent à un autre. Le *Vejamen* (réaction) juge les explications données par quelques amis, dont Jean de la Croix, à une parole intérieure entendue par Thérèse : « Cherche-toi en moi »¹².

Laisant de côté la vie de Thérèse et ses œuvres écrites, nous tâcherons pour notre part de considérer, sur un exemple, ce réalisme spirituel qui fait le charme de sa mystique. Peut-être serons-nous à même de réfléchir alors à ce curieux phénomène des « visions » qui n'est pas sans parenté avec les « apparitions », surtout mariales, que l'on retrouvera ensuite, en bien des lieux d'Europe et d'ailleurs.

Le réalisme spirituel comme fruit de la vie liturgique

L'enseignement traditionnel distingue deux voies spirituelles qui conduisent à l'expérience mystique¹³ : celle de la contemplation, d'ordre psychologique, et la voie sacramentelle et liturgique, plus négligée, malgré les insistances de saint Bonaventure

12. A noter que 69 *Avis et Pensées* lui sont faussement attribués, alors qu'ils proviennent quasi littéralement des noviciats jésuites, fournis sans doute à Thérèse par ses confesseurs de la Compagnie. Ceci demeure significatif des influences qu'elle a reçues de la spiritualité ignatienne, surtout dans le domaine de l'ascèse des vertus, de la connaissance de soi et de l'amour de l'humanité du Christ. Cfr TH. ALVAREZ, « Thérèse de Jésus (Avila) », in DS, 640.

13. Cfr E. LONGPRÉ, « Eucharistie et expérience mystique », in *Eucharistie*, dans le DS, 1619-1621.

et d'une tradition qui remonte aux Pères ; même les grands « mystiques » catholiques qui appartiennent à la première école, comme Thérèse d'Avila, Jean-Joseph Surin, Marie de l'Incarnation, Marguerite-Marie Alacoque, montrent que le lieu privilégié de l'extase est le sacrifice eucharistique et la sainte communion.

Cependant, l'attention que Thérèse porte à la prière liturgique est très faible, alors que nombre de ses expériences spirituelles sont situées dans le cadre de la liturgie¹⁴ ; elle entre d'ailleurs dans le mariage spirituel au cœur d'une expérience eucharistique¹⁵. Mais la dévotion eucharistique est entendue, sans plus, comme un sommet de l'oraison de recueillement et le moyen de vivre pleinement en conformité avec la volonté de Dieu, c'est-à-dire dans la perfection (*Chemin*, 32). Sans doute pourrait-on reconnaître à Thérèse une sorte de position médiane, entre les deux voies qu'on a dites. Mais plus précisément encore, je voudrais montrer par les textes comment une évolution se dessine, au fil des années, dans la trajectoire personnelle comme dans la doctrine, qui voit Thérèse de plus en plus rendue à la vie chrétienne la plus ordinaire.

Prenons comme exemple la quadruple évocation que Thérèse fait d'une grâce pascale. Il s'agit bien de trouver chez Thérèse elle-même les critères de l'interprétation, à propos d'un événement dont trois relectures successives nous sont données.

I. LA TRANSFIXION DE NOTRE-DAME

La IV^e Relation de Thérèse (18 avril 1571)¹⁶

Écrite sous le coup de l'événement, la relation de Thérèse nous permet de suivre pas à pas l'articulation d'une extraordinaire auto-analyse. Les faits s'enchaînent simplement : nous sommes devant le récit d'une « extase de peine » (i) éprouvée le jour précédent et

14. *Vida* 38-40 ; *Relaciones* 1, 15, 26, 47, 57.

15. Il faut citer la *Relation* du 18 avril 1571 (Salamanque), toute imprégnée de la communion pascale, sans doute le témoignage le plus éclairant, depuis saint Ignace, sur l'apparition du Christ à Notre-Dame ; nous allons y revenir.

16. in *Œuvres complètes*, o.c., 500-502.

suivie d'un " grand ravissement " (ii) le matin même ; dans cette vision est donnée réponse à un scrupule qui a trait au destinataire (iii) ; en finale, une autre vision nous rapporte l'apparition du Ressuscité à Notre-Dame (iv). Cet " ajout ", comme il est dit à la fin, pourrait bien nous livrer la clé de tout le texte.

Sous des apparences composites, la relation de Thérèse est en effet très puissamment unifiée : la fête de Pâques et les notations temporelles constituent l'espace spirituel du récit, qui se déploie à partir de la solitude de Thérèse « hier » et atteint la présence durable du Consolateur auprès de la Vierge. Le moment de la Communion souligne, au début et à la fin, l'unité eucharistique des événements.

(i) Tourmentée déjà de vivre sans Dieu, Thérèse est saisie, en corps et en âme, au chant d'une de ses propres poésies (" Je meurs de ne point mourir "). " Extase de peine ", suggère-t-elle, soumettant cette interprétation à l'avis de son destinataire. Depuis lors, la peine augmente, arrivant à un " transpercement " qui fait comprendre à Thérèse la " transfixion " de Notre-Dame ; nous y reviendrons.

(ii) À l'oraison du matin, cette peine ouvre sur " un grand ravissement ", au cours duquel il semble à Thérèse, et ce n'est pas imagination de sa part, que Notre-Seigneur l'élève jusqu'à son Père et que Celui-ci lui adresse des paroles que scellent l'oubli et l'avenir, mais qui prennent " un certain temps ". La parole retenue est celle du Fils, qui donne en retour à son Père celle qu'il a reçue de lui : reconnaissance et réciprocité d'un don.

(iii) Le destinataire, lui, est parti hier promptement et se trouve incapable de consoler. La peine et la tristesse s'en suivent un instant, ce que le tourment susdit explique aussi. Puisque « hier soir » cette réaction a été source de scrupule, aujourd'hui, Notre-Seigneur y a répondu, en trois aphorismes, peut-on dire :

- ne pas s'étonner que l'âme cherche compagnie et, comme les mortels, s'afflige à défaut ;
- le destinataire est dans la bonne voie ;
- cette faveur-ci, qui dure plus que d'autres, est différente, et d'ailleurs, la convenance de ces faveurs varie d'après les jours.

La vision est donc riche d'enseignement, et pour Thérèse, et pour le destinataire qui la préoccupe, et pour leur commun intérêt aux choses de l'oraison.

(iv) Une autre faveur nous est aussitôt rapportée¹⁷. Elle aussi a trait à la communion, à la consolation, à la résurrection, à la durée d'une présence restauratrice. Les paroles rapportées vont des mains de Thérèse au côté du Crucifié en gloire, dans un mouvement de dépossession de soi qui centre sur la discrète présence (" tu n'es pas sans moi ") par laquelle le temps s'écoule dans l'éternité. D'autres paroles donnent à comprendre l'effacement du Christ depuis l'Ascension, dans le Saint-Sacrement. Et en outre, elles disent comment, " au moment " de la Résurrection, le Seigneur, se rendant en quelque sorte à ses angoisses, s'est montré à Notre-Dame, comment celle-ci prit le temps d'entrer dans la joie indicible de la Résurrection — ici, Thérèse se déprend de son propre transpercement en faveur de celui de la Vierge — et comment notre Seigneur " dut rester longtemps avec elle, et que cela avait été nécessaire pour la consoler ".

Rappelons-nous, pour achever ce premier mouvement, que le texte, adressé, croit-on au Père Martin Gutierrez, alors confesseur de Thérèse à Salamanque, est " une relation spirituelle " ¹⁸. Il ne s'agit pas, pour Thérèse, d'écrire pour se plaindre d'une absence humaine qu'une expérience spirituelle serait venue combler, mais d'exposer comment l'expérience de la solitude spirituelle, avivée certes par l'absence humaine, se trouve remodélée par la transfixion de Notre-Dame, et, par ce déplacement, arrive à s'accomplir dans une consolation durable. L'extase, le ravissement, l'audition, la vision, sont les lieux divers où le symbole prend corps. La peine humaine (i) fait place à la faveur divine (ii), quand la faveur divine est reconnue comme une proximité d'au-delà de la peine (iii), dans l'accommodation à la Présence du Ressuscité, désormais accessible dans le Saint-Sacrement.

17. Avec les *Exercices spirituels* d'Ignace de Loyola, ce texte constitue l'un des derniers témoignages de la tradition ancienne en faveur de l'apparition du Christ à la Vierge Marie.

18. En espagnol : " compte-rendu de conscience ".

La translation de Thérèse¹⁹

Cette même grâce de la transfixion est rapportée, six ans plus tard, aux sixièmes demeures du *Château intérieur*, celles que Thérèse compare “ grossièrement ” aux fiançailles divines²⁰. La mise en regard des deux textes nous permet de constater de sérieuses différences entre la relation et sa reprise. Thérèse parle d'elle-même à la troisième personne, comme souvent dans ses ouvrages destinés au “ public ”. Nous sont rapportées la peine et son extase (i), la description de cet état (ii), son remède qu'est le ravissement ou la vision (iii) et l'effet final du consentement à vivre selon Dieu (iv).

(i) L'extase de peine est plus développée que dans le premier récit. On remarquera en particulier la place nouvelle donnée aux témoins de cette souffrance : ici s'indique le sens (pédagogique) de cette lecture au second degré.

(ii) “ Une parole sur la longueur de la vie ” a suffi pour porter ce “ coup ”. Mais Thérèse explicite comment “ la faiblesse de la nature ” peut mêler à ce désir extrême de mourir et la crainte vraie de le faire, et le désir que la peine diminue pour ne pas mourir encore, alors que, “ d'un autre côté ”, le désir de mourir ne quitte pas l'âme. Un tel débat est sans issue, car la faiblesse de la nature et la peine de l'âme ne peuvent se réconcilier, sinon grâce à Dieu.

(iii) “ De fait ”, le Seigneur, “ d'ordinaire ”, “ plonge ” dans un “ profond ravissement ” ou “ quelque vision ”. Nous ne saurons rien du contenu de cette pédagogie divine, qui cependant guérit par la profondeur de son apparition.

(iv) Consolée et fortifiée par le vrai Consolateur, l'âme peut alors consentir à vivre tant qu'il voudra. Obtenu par un tel moyen, un tel effet révèle l'exact sujet de la peine et son réel succès : l'âme peut consentir à la longueur de la vie, dès lors qu'elle est assurée de vivre par la volonté de Celui qu'elle aime.

19. In *Château de l'âme*, VI^{ème} Demeures, 11, in *Œuvres complètes*, o.c., 1023-1024.

20. Chaque fois que Thérèse parle de ce temps de grâce qu'elle nomme “ mariage spirituel ” (e.a. in *Œuvres complètes*, o.c., 551-552), elle note que la comparaison est “ grossière ”, ce qui doit nous alerter sur l'équivocité du symbole.

Cette relecture de Thérèse, toute en discrétion, constitue comme une translation de l'expérience initiale. Il ne s'agit pas de rapporter, comme dans la relation, la suite des événements, mais d'en ouvrir le sens à d'autres, et pour cela, il ne faut ni se nommer, ni dénommer les visions, mais il suffit d'en montrer l'origine et la fin : le reste est offert à la composition d'autrui.

L'interprétation tardive²¹

Les septièmes demeures du Château, celles du " mariage spirituel ", nous offrent une mention ultérieure du ravissement pascal de Thérèse, plus brève et plus contrastée encore que la précédente.

Si les ravissements se font rares, sobres, privés, et ne sont plus provoqués de l'extérieur, c'est que l'âme ne s'étonne plus de rien, étant dans la demeure suivante, qui n'est plus de solitude, mais d'union. Ainsi, à la lumière de l'état dernier de la vie spirituelle, Thérèse suggère une interprétation des faiblesses et faveurs publiques précédentes : par là, le Seigneur l'a fortifiée, agrandie, et rendue apte à recevoir les faveurs de sa seule compagnie. Quoiqu'il en soit, les fins et jugements de Dieu échappent à notre connaissance comme à notre imagination, et Thérèse elle-même est " étonnée " de voir que l'âme, maintenant, ne " s'étonne " plus, sinon de la demeure où Notre-Seigneur l'introduit.

La biographie définitive (1581)

Avec la VI^e relation, donnée par certains commentateurs²², on trouve la biographie spirituelle définitive de Thérèse, qui décrit l'état de son âme, désormais solidement établie " comme un seigneur en son château-fort ", en termes de contraste avec tout ce qui s'est passé " jusque là " et qui pour nous, paraît exceptionnel. D.Vasse a lui aussi décrit la maturation humaine comme le fait d'accepter d'être « un parmi d'autres »²³.

*

21. In *Château de l'âme*, VII^{èmes} Demeures, 3, in *Ceuvres complètes*, o.c., 1047-1048.

22. Par exemple M. LEPÉE, *Sainte Thérèse mystique*, DDB, 1951, 323-326.

23. Voir son ouvrage *Un parmi d'autres*, Paris, Seuil, 1988.

Nous voici au terme d'un processus d'écriture, qui est aussi un chemin de dépouillement. La faveur pascale de Thérèse, rapportée d'abord de manière très circonstanciée, rendue communicable ensuite, se trouve ultimement située par rapport à sa fin. Le récit, l'allusion, l'évocation se succèdent ainsi comme les traces du travail de la mémoire, laquelle cherche le sens des faits vécus dans les dires soumis à un autre, ouverts aux autres, abandonnés à l'Autre enfin. En cette dernière explication se repose l'écriture, comme le désir dans l'amour.

Écouter Thérèse relater, transposer, interpréter sa transfixion, c'est voir comment le tourment de la vie, en s'ordonnant à la douleur transfigurée de Notre-Dame, peut se faire source d'enseignement d'autrui et de critique personnelle, bref, comment l'apparition du Christ est la consolation des impasses du désir. Cette venue de l'Aimé d'au-delà du désir articule le langage de sa présence croissante. En se sédimentant dans les textes, le désir désigne l'amour qui le fonde, demeurant à la fois amour de ce désir et désir de cet amour.

II. VISIONS, APPARITIONS

Il resterait à réfléchir sur le statut théologique de ces visions, qui nous tournent vers une des questions sous-jacentes à la vie ecclésiale aujourd'hui, celle des apparitions mariales.

Pour faire bref, et sans crainte d'être sommaire, disons, avec les auteurs, surtout P. Adnès dans le *Dictionnaire de spiritualité*²⁴, que les anciens voyaient dans le rêve une vision nocturne ; on peut distinguer, depuis Augustin, trois catégories de visions, hiérarchiquement disposées de manière ascendante : la vision corporelle, qui s'adresse aux sens extérieurs, surtout la vue ; la vision imaginative ou imaginaire, qui est une représentation intérieure d'un objet sous forme d'image ; la vision intellectuelle, qui se

24. Consulter L. COGNET, *Histoire de la spiritualité chrétienne, III. La spiritualité moderne*, Aubier, 1966, 88-100 ; P. ADNÈS, « Transverbération », in *DS* (repris dans *DS* 16, *Phénomènes extraordinaires*, Beauchesne, 1993) ; P. ADNÈS, « Visions », in *DS* (1994), 949-1002 ; D. POIROT, « Les visions de Thérèse d'Avila », in *Y a-t-il des apparitions ?*, Sources vives 79 (1998), 127-133.

produit par une simple vue de l'intelligence, sans aucune dépendance *actuelle* des images sensibles. Selon cette théorie abstraite de la connaissance (à laquelle on peut préférer une typologie, voire une phénoménologie), qui classe les visions d'après la faculté qu'elles affectent, les voix de Jeanne d'Arc et les apparitions mariales récentes relèvent des visions corporelles (ce n'est peut-être pas si simple). Le récit d'une vision pouvant être un procédé littéraire, où donc trouver de « véritables » visions ? « Chez sainte Thérèse, qui demeure à cet égard un pôle de référence, et chez les visionnaires modernes... en particulier chez les voyants d'apparitions mariales », répond le Père Adnès, tout en notant que Thérèse d'Avila n'est pas toujours exempte de complaisance littéraire et que les visions corporelles ressemblent beaucoup (sans s'y réduire) aux hallucinations sensorielles.

« Tout le monde admet », chez les théologiens, que ce que le sujet atteint dans la vision n'est pas la réalité en elle-même (Thérèse d'Avila le répète à loisir²⁵), mais une similitude ou une image de la réalité, qui nous met en relation avec elle²⁶. C'est d'ailleurs toujours le cas de la connaissance, qui n'atteint les choses qu'à travers les similitudes qu'elle s'en forme ; et pourtant, elle entre efficacement en contact avec la réalité.

En poursuivant sur ces bases, on arrive à penser que quelque chose d'analogue se joue dans les visions et dans la foi, laquelle n'est pas seulement affaire de concepts, mais puise dans l'immense réservoir des images intérieures, tout en s'entourant évidemment d'images extérieures. Ainsi, chez certains sujets, les images latentes deviennent pour ainsi dire « incandescentes », sous l'action d'une grâce opérante, et surgissent dans la conscience psychologique sous la forme de visions (imaginaires, donc) qui rendent en quelque sorte présente la personne représentée — ceci peut être entendu à la lumière du fort « sentiment

25. Les « visions qu'on voit des yeux du corps », elle n'en a jamais eues ; elle ne connaît que les visions « qui se voient des yeux de l'âme » et qu'elle nomme imaginaires ; et les « visions qui ne se voient pas », parce qu'elles sont sans images (ADNÈS, o.c., 981 s.). A propos des visions imaginaires, elle précise : « J'use du terme voir, l'âme cependant ne voit rien » (cité par POIROT, o.c., 132).

26. Sur le rapport entre les images de piété et les visions de Thérèse, voir ADNÈS, o.c., 982.

de présence » des visionnaires en général et de Thérèse d'Avila en particulier²⁷.

Dans ce sens, les visions corporelles seraient la spatialisation (la projection dans l'espace ambiant) d'une vision imaginaire que le sujet porte en lui. Restent les visions intellectuelles (dites purement spirituelles), qui ne se fondent pas sur l'image et sont les plus rares ; elles proviennent, selon les écoles théologiques, soit d'une connaissance infuse analogue à celle des anges, soit d'idées acquises naturellement, mais surnaturellement modifiées par une lumière infuse — on se souvient des règles du discernement ignatien qui voient les anges à la source des pensées, voire de certaines motions²⁸. Quoiqu'il en soit, il faut distinguer ces visions intellectuelles des simples illuminations intérieures, qui sont à l'intelligence ce que l'inspiration divine est à la volonté. Enfin, on admettra que toute vision n'est pas une révélation (elle ne transmet pas toujours un message), même si le plus grand nombre des révélations dites privées sont fondamentalement constituées de visions ou d'apparitions.

Le Père D. Mollat note, dans l'un de ses nombreux commentaires sur les apparitions pascales chez saint Jean, qu'elles sont la matrice de notre foi chrétienne, non seulement parce que la foi de l'Église est fondée « sur la foi des apôtres », selon l'expression traditionnelle, mais parce que ce qui s'est opéré là s'opère, *mutatis mutandis* (en changeant ce qui doit être changé), dans toute vie chrétienne : l'adhésion des croyants au Ressuscité n'est pas affaire de confession ou de langage seulement, elle se fonde sur l'expérience intime du Seigneur, dans l'Esprit. Mais laissons ce chantier ouvert.

Conclusion

« Chez Thérèse, la réalité est finalement simple. Les mots ne sont que des mots, les images que des images... Les paroles qu'elle entend sont... en consonance avec celle du Christ ou des

27. Voir ADNÈS, o.c., 986.

28. *Exercices spirituels*, 328 s.

disciples dans les évangiles ; les présences sont celles mêmes qui habitent la Révélation »²⁹. Qu'elle ait été à l'origine des « transverbérations » ultérieures³⁰, comme saint François rendit extérieure la tradition des stigmates, jusque là demeurés une blessure du cœur, ou comme Julienne de Cornillon fut le prototype d'une histoire de visionnaires demandant une dévotion nouvelle³¹, n'est pas l'essentiel de son itinéraire (ni du leur). Elle fut proclamée par Paul VI, en 1970, « docteur de l'Eglise », première femme à recevoir ce titre avec Catherine de Sienne, non parce qu'elle fut favorisée d'une expérience mystique étrange et singulière, mais parce qu'elle communiqua aux autres le feu de son amour (ce qu'il faut comprendre à la lumière de son mot d'ordre, « des œuvres mes filles, des œuvres ! »³²) ; c'est ainsi qu'elle devint, selon le titre qu'on lui donne encore aujourd'hui, « Mère des spirituels ».

✍ Noëlle Hausman, s.c.m.
avenue Pré-au-Bois, 9
BE-1640 Rhode-Saint-Genèse

Malgré plus de quatre siècles de distance, l'étonnante trajectoire de la grande Carmélite espagnole continue de fasciner. Après l'avoir brièvement située dans son contexte, cet essai s'attache à commenter l'une des « visions » de la Madre, en recourant à ses propres relectures. La difficile question des apparitions est alors évoquée, au moins dans ses limites extérieures.



29. D. POIROT, o.c., 133.

30. « C'est chez sainte Thérèse qu'il faut chercher le prototype du phénomène de la transverbération », P. ADNÈS, « Transverbération », o.c., 1177-1178

31. ADNÈS, ibidem, 973.

32. Cfr partout et *Château de l'âme*, chapitre 4, in *Œuvres complètes...*, o.c., 1050.

Chronique d'Écriture sainte Ancien Testament et Judaïsme

La véritable avalanche de livres (une trentaine) et les contraintes éditoriales, en termes d'espace, obligent à faire un choix drastique pour la rédaction de cette chronique 2009. Après la recension de six ouvrages généraux ou instruments de travail (I), je présenterai les études centrées sur une péricope ou un livre biblique (II), puis une série de livres développant soit un thème, soit une question d'herméneutique (III) pour enfin conclure par quelques livres concernant, d'une manière large, le judaïsme (IV). En espérant que la brièveté de certaines recensions ne nuira pas trop à l'objectivité et à l'intérêt du propos.

I

En publiant un *Manuel d'exégèse de l'Ancien Testament*¹, les éditions Labor et Fides rendent un triple service. Primo, l'ouvrage comble un vide (le dernier du même genre en langue française accusait plus de vingt ans d'âge) et complète de manière tout à fait judicieuse l'*Introduction à l'Ancien Testament* (T. Römer et al., éd.) paru chez le même éditeur en 2004. Secundo, ces deux ouvrages réunis vont constituer pour les prochaines années un instrument indispensable pour tous ceux qui veulent s'initier à l'étude critique de la Bible hébraïque. Enfin, le livre témoigne sans aucun doute d'une science biblique « en marche ». Que ce soit dans la présentation très subtile du travail de critique textuelle (J. Joosten), plus intéressé à la reconnaissance d'une certaine pluralité textuelle qu'à l'établissement du texte original, que ce soit par l'insertion inédite d'un chapitre sur l'analyse narrative (J.-P. Sonnet) ou même dans les démarches plus classiques concernant l'histoire des traditions (M. Bauks) et l'analyse rédactionnelle (C. Nihan), l'ensemble prouve qu'un recyclage régulier s'impose si on ne veut pas passer, dans la prédication ou ailleurs, pour un « ancien combattant ». Des tableaux récapitulatifs (« Mode d'emploi »), un glossaire, une mise en œuvre de l'ensemble de la démarche sur un texte concret (Nb 12) rendent ce recyclage aussi fructueux qu'agréable.

1. M. BAUKS – C. NIHAN (éd.), *Manuel d'exégèse de l'Ancien Testament*, coll. « Le monde de la Bible » 61, Genève, Labor et Fides, 2008, 14,5 × 22,5 cm, 236 p., 27 €.

Les manuels pour apprendre l'hébreu biblique ne manquent pas. Les meilleurs sont souvent en anglais ou en allemand. L'intérêt majeur du travail de F. Lestang² (Université catholique de Lyon) est de mettre à disposition du public francophone une des initiations les meilleures et les plus éprouvées, celle de Thomas O. Lambdin (Harvard) que les étudiants de l'Institut biblique pontifical de Rome, parmi beaucoup d'autres universitaires, connaissent bien. Sans insister sur son caractère systématique, progressif et pratique, souvent relevé, on signalera simplement que ce manuel n'est pas conçu comme une méthode d'auto-apprentissage.

Autre traduction d'une œuvre majeure, dans un domaine où les études importantes ne font pas non plus défaut : l'histoire d'Israël de Mario Liverani (original italien : 2003)³. La grande idée de cette histoire, c'est d'appliquer à l'Israël ancien les critères rigoureux et fondés de l'historiographie moderne et de s'écrire non plus prioritairement ou exclusivement à partir du seul texte biblique, mais en fonction des résultats de cette recherche pluridisciplinaire (histoire documentaire, archéologie, épigraphie, exégèse, etc.). Cela ne signifie absolument pas que le texte biblique doit être congédié, mais que sa prétention à la vérité est d'un autre ordre. En même temps, en divisant son étude en deux parties (« histoire normale » et « histoire inventée »), l'auteur *veut* montrer que les écrivains bibliques *entendaient* bien, eux aussi et à leur façon, faire œuvre d'historiographes, même si leur projet, qui est également théologique, ne correspond pas aux exigences de la critique moderne. Comme le dit le préfacier (J.-L. Ska, Rome), « c'est un des grands mérites de Mario Liverani de bien vouloir nous servir de guide dans ce voyage à travers une histoire d'Israël beaucoup plus sobre, sans doute, que celle à laquelle nous avons pu être habitués, mais qui gagne en profondeur et en rigueur ».

C'est précisément à explorer et à détailler les ressources et les procédures de cette historiographie biblique, essentiellement sur la question de la temporalité, que s'attelle *La grande chronologie* de Meïr Sternberg⁴, professeur de théorie littéraire et de littérature comparée à l'Université de Tel Aviv. Là aussi, s'il est permis de résumer un livre aussi riche, on peut dire que, selon l'auteur, un double principe informe la narration biblique : d'une part, et contrairement à la plupart des modèles théoriques en vogue depuis la Renaissance (si pas avant) qui canonisent la dischronologie ou la discontinuité, la Bible choisit, à grande

2. T.O. LAMBDIN, *Introduction à l'hébreu biblique*, tr. de F. Lestang, Lyon, Profac, 2008, 30 × 21 cm, xxvi + 314 p., 35 €.

3. M. LIVERANI, *La Bible et l'invention de l'histoire. Histoire ancienne d'Israël*, Paris, Bayard, 2008, 15 × 20,5 cm, 616 p., 28 €.

4. M. STERNBERG, *La grande chronologie. Temps et espace dans le récit biblique de l'histoire*, coll. « Le livre et le rouleau », 22, Bruxelles, Lessius, 2008, 14,5 × 20,5 cm, 127 p., 14,50 €.

échelle et pour des raisons « idéologiques » (mimer l'ordre d'occurrence des événements et s'adresser au plus grand nombre), de raconter les choses selon la consécution (de l'« avant » à l'« après ») et la conséquence (de la « cause » à l'« effet ») ; d'autre part, au niveau des épisodes, elle n'hésite pas à raconter les choses dans le désordre, notamment par le biais du recours généralisé à l'ellipse. Par-delà l'outil méthodologique puissant élaboré par Sternberg, l'ouvrage vaut aussi pour ses aperçus bien souvent lumineux sur un bon nombre de textes bibliques.

Apprendre à lire la Bible de Charles Delhez et Jean Radermakers⁵ est, en fait, la réédition d'un livre paru en 1986 (Kinshasa, éditions Saint Paul d'Afrique) sous le même titre et sous la seule responsabilité du premier nommé. Les changements d'un ouvrage à l'autre sont relativement minimes, ce qui signifie que les qualités intrinsèques de la première édition demeurent, mais aussi que certaines informations sont devenues quelque peu obsolètes ou problématiques. Concernant le seul Ancien Testament, fallait-il, par exemple, encore situer la sortie d'Égypte si précisément (entre 1250 et 1230 ; p. 11) alors que tant de questions se posent quant au rapport entre le récit biblique et l'histoire ? Fallait-il toujours se référer, même « avec nuance » (p. 26 ; voir aussi p. 108-109) à la théorie documentaire alors que celle-ci est aujourd'hui pratiquement abandonnée ? Etc. Gérard Billon et Philippe Gruson qui ont réédité le classique d'Étienne Charpentier (*Pour lire l'Ancien Testament*, Paris, 2007) ont, avec raison me semble-t-il, fait preuve de davantage d'audace et de sens de l'innovation. Il ne fait de toute façon aucun doute que ces brèves remarques n'enlèvent rien à l'utilité de l'ouvrage et n'empêcheront pas les deux auteurs jésuites, bien connus en Belgique, de trouver leur lectorat.

Issu d'une série de vingt émissions radiophoniques de la Radio Suisse Romande, le livre de Jacques Mouriquand⁶ cherche à élucider, pour le grand public et avec l'aide de quelques grands noms de la spécialité (A. de Pury, T. Römer, O. Keel, etc.), le rapport Ancien Testament/histoire tel que la recherche contemporaine peut le comprendre. Le style souvent anecdotique (la manière dont George Smith a participé à la reconstitution du texte de l'épopée de Gilgamesh, p. 40-41), l'emploi de certaines formules-choc (« Peu importe, après tout, qu'Abraham ait ou non existé, mais ayons au moins un juste regard sur son monde », p. 55 ; « Il n'y a pas de lecture possible de l'Ancien Testament sans une prise en compte de la situation du ou des auteurs, au moment où ils écrivent », p. 76) et l'écriture journalistique présentent certes l'avantage de capter l'attention du lecteur et d'ébranler de confortables certitudes. Mais elle

5. C. DELHEZ — J. RADERMAKERS, *Apprendre à lire la Bible*, Namur, Fidélité, 2007, 17 × 24 cm, 293 p., 19,50 €.

6. J. MOURIQUAND, *Ancien Testament : quelles vérités historiques ? Les bouleversements de la recherche actuelle*, Genève, Labor et Fides, 2008, 15 × 22,5 cm, 153 p., 18 €.

font aussi courir le risque de quelques approximations lorsque, par exemple, l'auteur compare l'alternance récits et lois du livre de l'Exode avec le code mésopotamien de Hammourabi (p. 44). On se fera, malgré tout, à la lecture de ce livre une assez bonne idée des débats actuels, des bouleversements de la recherche et des nombreuses zones d'incertitudes qui subsistent encore dans la détermination de la « vérité historique ». Si le lecteur n'oublie pas que la compréhension de l'Ancien Testament ne s'achève pas là où l'archéologie s'arrête, ni ne se réduit à ce qu'elle affirme, il n'aura pas perdu son temps.

II

En suivant l'ordre du canon, je commence par deux ouvrages sur la Tour de Babel (Gn 11). Le premier, dû à Maurice Ricolleau⁷, est une étude assez complète de l'épisode sous différents aspects : traduction, exégèse verset par verset et structure du texte ; histoire de sa rédaction ; situation dans son contexte narratif ; relectures dans l'Ancien et le Nouveau Testament (Is, Ac et Ap) ; liens éventuels avec l'archéologie et la littérature proche-orientale. Le dossier est bien informé, la bibliographie, sans être complète, est abondante et l'interprétation globale, qui lit l'intervention divine comme une action salutaire plutôt que punitive, s'accorde aussi bien à la sensibilité moderne qu'aux résultats des travaux les plus récents. Le second, écrit par un duo (David Banon et Déborah Derhy)⁸, est bien différent et fait preuve de davantage d'originalité en ce qu'il met en relation la construction de la tour de Babel et celle du tabernacle du désert (Ex 25-40). Au travers de cette comparaison (le tabernacle comme contre-épreuve de la tour et lieu où l'on sanctifie le nom de Dieu plutôt que de chercher à magnifier le sien propre), c'est tout le problème de l'espace et de sa signification dans la Bible et dans la tradition juive (abondamment citée) qui est posé : « Ce 'lieu' dont la structure singulière est la mise en valeur du *vide*, organise les intervalles ménagés pour mieux recevoir la parole — non pour la capter comme dans la tour de Babel — mais pour la faire circuler, pour l'orienter et la vouer à l'autre, au démuné, au laissé pour compte » (p. 15).

La méditation chrétienne de Claire Pattier sur Gn 12-32⁹ est un autre bon exemple des fruits que peut donner la *lectio divina* lorsqu'elle s'abreuve non seulement à la tradition des Pères de l'Église, mais aussi à celle des rabbins.

7. M. RICOLLEAU, *Babel, le récit biblique*, coll. « Connaître la Bible », 50-51, Bruxelles, Lumen Vitæ, 2008, 15 × 21 cm, 128 p., 14 €.

8. D. BANON – D. DERHY, *La tour et le tabernacle. Migdal et Michkan*, coll. « Bible et philosophie », Paris, Bayard, 2008, 15 × 20,5 cm, 175 p., 18 €.

9. C. PATTIER, *Tu es béni, Dieu de nos pères*, Paris, Parole et Silence, 2008, 14 × 21 cm, 152 p., 14 €.

Poursuivant son projet, Henri Meschonnic — qu'il n'est nul besoin de présenter — approche, avec son volume sur le livre des Nombres¹⁰, de la fin du Pentateuque. Comme pour la Genèse (2002), l'Exode (2003), le Lévitique (2005), la traduction se caractérise par l'importance accordée au rythme. A la lecture de la préface et des notes, on saisit que l'auteur marque bien sa différence et fait comprendre, de façon souvent assez polémique, en quoi sa traduction renouvelle et surpasse toutes les précédentes.

L'accès à l'éméritat de Jacques Vermeylen, professeur à la faculté de théologie de Lille et exégète aussi éclectique que prolifique (la bibliographie fournie indique, pour la période 1974-2007, une dizaine de livres et plus de 100 articles), nous vaut un riche volume (24 contributions) d'hommage sur la figure de Salomon¹¹. Le propos, forcément hétéroclite dans ce genre d'ouvrage collectif, s'organise toutefois en quatre parties bien identifiables : 1) la question du contexte historique (« Salomon dans l'histoire et dans l'Ancien Testament », 8 articles) ; 2) l'analyse, essentiellement narrative, du cycle de Salomon (« Salomon en 1R 1-13, lectures plurielles », 6 articles) ; 3) les relectures de ce cycle dans l'Ancien et le Nouveau Testament et chez les Pères (« Salomon selon la tradition biblique et patristique, relectures », 4 articles) ; 4) enfin, l'histoire des effets du texte dans la littérature, la musique la catéchèse (« Salomon dans la culture, reprises théologiques et littéraires », 5 articles). Cette dernière partie, la plus composite, se referme sur une réflexion stimulante à propos du métier d'exégète et honore, par la même occasion, une des préoccupations constantes du récipiendaire (B. Van Meenen : « À quoi servent les exégètes ?). Outre l'honneur qu'il lui rend, à juste titre, ce livre comble également un vide sur un personnage qui, malgré sa splendeur légendaire, a longtemps souffert, dans la production exégétique, de l'ombre que lui portait son père, David.

Traduction d'un original en langue allemande (*Konfliktgespräche mit Gott*, 2003 ; édition révisée et augmentée en 2006), l'ouvrage de Bernd Janowski, professeur d'Ancien Testament à la Faculté de théologie protestante de Tübingen, n'est pas un commentaire de plus sur le Psautier¹². Le sous-titre (*Une anthropologie des Psaumes*) en définit mieux le propos, à condition toutefois d'entendre « anthropologie » dans la lignée de H.W. Wolff (dédicataire de l'ouvrage et auteur lui-même d'une célèbre *Anthropologie de l'Ancien Testament*, 1973) et d'insister sur « une ». L'analyse porte, en effet, sur huit psaumes en tout

10. H. MESCHONNIC, *Dans le désert. Traduction du livre des Nombres*, Paris, Desclée de Brouwer, 2008, 15 × 21 cm, 291 p., 22 €.

11. C. LICHTERT – D. NOCQUET (éd.), *Le Roi Salomon, un héritage en question. Hommage à Jacques Vermeylen*, coll. « Le livre et le rouleau », 33, Bruxelles, Lessius, 2008, 14,5 × 20,5 cm, 495 p., 29,50 €.

12. B. JANOWSKI, *Dialogues conflictuels avec Dieu. Une anthropologie des Psaumes*, coll. « Le monde de la Bible », 59, Genève, Labor et Fides, 2008, 14,5 × 22,5 cm, 488 p., 35 €.

et pour tout, même si de nombreux aperçus sont fournis sur d'autres textes, et elle se limite au genre littéraire de la lamentation et à celui de la reconnaissance. Tous les chapitres ont la même structure : présentation d'un problème (l'homme qui se lamente, harcelé, persécuté, malade, éphémère, qui glorifie, doté de sagesse, l'homme de Dieu) ; illustration par l'analyse et l'interprétation d'un psaume particulier (7, 13, 16, 22, 30, 41, 59, 88) ; éclairage par d'autres textes de l'Ancien Testament et du Proche-Orient ancien. Les « mots-clés anthropologiques » qui sont explicités en reprise et en clôture de chaque chapitre montrent l'étendue du panorama et justifient la pertinence d'un tel choix : « Voir et entendre », « Vengeance », « Cœur et reins », « Vitalité », « L'ici-bas et l'au-delà », « Reconnaissance », « Immortalité », « Prière des psaumes ». Le tout constitue une masse d'érudition qui n'épuise certes pas la question « qu'est-ce que l'homme pour que tu te souviennes de lui ? » (Ps 8), mais lui apporte un éclairage important.

L'étude de Pierre Coulange, à partir du Ps 113¹³, confirme à sa manière cette idée que, dans la Bible, l'anthropologie n'est jamais éloignée de la théologie. Si Dieu est l'ami des pauvres et manifeste une telle connivence pour les petits, c'est — comme le montre l'auteur — qu'étant souverainement grand et transcendant, il peut scruter jusqu'à la poussière du sol, il peut voir ceux qui gisent dans la marginalité. « Ce contraste entre le haut et le bas, la suprême dignité et l'extrême de la déchéance sociale nous révèle quelque chose de l'identité de Dieu. Rien n'est trop petit, rien n'est négligeable pour celui qui est tout-puissant » (p. 69). Malgré l'apparente simplicité d'une telle conclusion, l'auteur, qui résume ici sa thèse (*Dieu ami des pauvres : étude sur la connivence entre le Très-Haut et les petits*, Fribourg, 2007), fournit lui aussi un apport décisif à la théologie et à l'exégèse des psaumes.

Le Cantique des Cantiques, texte aussi fascinant qu'énigmatique, attire toujours son lot de commentateurs. Trois ouvrages lui sont consacrés dans cette livraison : celui de sœur Marie-Ancilla, moniale dominicaine et spécialiste des Pères¹⁴ ; celui de Jacques Cazeaux, auteur bien connu pour ses abondants commentaires sur la Torah et sur les prophètes antérieurs¹⁵ ; enfin, le collectif de C. Chalié, J.-L. Chrétien, R. Imbach et D. Millet-Gérard, tous quatre enseignant dans les universités parisiennes¹⁶. Comme son sous-titre l'indique, le premier prend clairement

13. P. COULANGE, *Pourquoi Dieu aime-t-il le pauvre ? Il relève le pauvre de la poussière (Ps 113,7)*, coll. « Connaître la Bible », 53, Bruxelles, Lumen Vitæ, 2008, 15 × 21 cm, 80 p., 10 €.

14. SŒUR MARIE-ANCILLA, *Le Royaume de Dieu est en vous ! Une lecture symbolique du Cantique des Cantiques*, Paris, Parole et Silence, 2008, 14 × 21 cm, 207 p., 18 €.

15. J. CAZEAUX, *Le Cantique des cantiques. Des pourpres de Salomon à l'anémone des champs*, coll. « Lectio Divina » 222, Paris, Cerf, 2008, 13,5 × 21,5 cm, 241 p., 25 €.

16. C. CHALIÉ – J.-L. CHRÉTIEN – R. IMBACH – D. MILLET-GÉRARD, *Le lumineux abîme du Cantique des cantiques*, Paris, Parole et Silence, 2008, 14 × 21 cm, 133 p., 13 €.

parti pour une lecture symbolique qui sollicite tout autant la subjectivité du lecteur que sa capacité d'identification à chaque personnage du poème et qui se distingue par-là d'une simple lecture allégorique : « L'allégorie est une forme d'enseignement, elle inclut une réflexion [...]. Le symbole, par contre, résonne aux divers niveaux de l'être » (p. 24). Cette lecture symbolique, prédominante chez les mystiques, prend appui sur ce qui constitue le symbole fondamental du Cantique (l'amour de l'homme et de la femme) et se nourrit aux plus grands auteurs spirituels pour dire l'ineffable gratuité de l'amour et montrer comment l'expérience de Dieu s'intègre dans la totalité de son dessein d'amour pour l'homme. J. Cazeaux, quant à lui, entend bien lire le Cantique pour lui-même, c'est-à-dire qu'il entend montrer comment celui-ci mérite sa place dans la Bible comme Bible. Sceptique « devant le caractère échelonné des interprétations symboliques ou allégoriques » (p. 62), il n'adhère pas plus à la lecture réaliste et naturaliste. En fait, il retrouve exprimée dans ce rouleau la thèse qu'il développe d'ouvrage en ouvrage depuis dix ans (*Le refus de la guerre sainte : Josué, Judges, Ruth*, Paris, 1998 ; voir VC 74, p. 337 ; VsCs 76, p. 198-199), et que ses lecteurs finissent par bien connaître : l'utopie du cadastre s'oppose à l'idéologie d'une monarchie centralisée, laquelle fut la grande impureté d'Israël. « La présence de Salomon qui figure non seulement dans le titre, mais en plusieurs endroits stratégiques, l'évocation régulière des filles de Jérusalem [...] tout un ensemble de signaux font qu'un Juif ne peut entendre le Cantique sinon selon les lignes de force de l'Écriture entière, où le mystère du Pouvoir, avec Jérusalem et la royauté, tient le devant de la scène » (p. 65). La lecture a beau être subtile, parfois éclairante, je ne peux plus m'empêcher de me rappeler, quand j'ouvre un livre de Cazeaux, le conseil que nous donnait un de mes professeurs, quand une thèse de doctorat traînait : « Si, en ouvrant votre journal le matin, vous y voyez votre thèse partout, il est temps de finir ». Le troisième ouvrage, enfin, est une lecture polyphonique et assez libre — chaque contributeur commentant un verset de son choix (Ct 1,4-5 ; 1,7 ; 2,7 ; 5,2) — du Cantique par des philosophes et des littéraires, tous passionnés de Bible.

III

Il est bien difficile de présenter un volume comme celui qui émane des « Dix-neuvièmes entretiens du centre Jacques Cartier (Université Lyon 2 ; décembre 2006)¹⁷. Si le thème choisi était la lecture de la Bible,

17. P. ABADIE (dir.), *Aujourd'hui, lire la Bible : exégèses contemporaines et recherches universitaires. Actes du Colloque organisé par la Faculté de Théologie de l'Université Catholique de Lyon dans le cadre des « Dix-Neuvièmes Entretiens » du Centre Jacques Cartier Rhône-Alpes, Lyon 30 novembre-2 décembre 2006*, Lyon, Profac, 2008, 14,5 × 20,5 cm, 319 p., 22 €.

entre exégèses contemporaines et recherches universitaires, la quantité des contributions (une bonne vingtaine) et la variété des intervenants (exégètes, philosophes, théologiens, sociologues, historiens, juristes) rendent, sur un sujet aussi large, toute présentation synthétique quasiment impossible. On peut certes, comme le fait le préfacier Philippe Abadie, distinguer deux axes — l'un herméneutique et l'autre thématique (autour du thème de la loi) — traversant l'ensemble du colloque. Mais, ce faisant, on est encore loin de rendre justice à la diversité des perspectives : recherches socio-historiques sur Jésus (M. Quesnel, J.-P. Michaud) ou sur les premières communautés chrétiennes (M.-F. Baslez, C. Salles), analyse narrative (A. Wénin, C. Théobald), analyse sémiotique (L. Panier, A. Fortin), lectures philosophiques (M. Allard, P. Marin), approches littéraires (P.-M. Beaude), exégèse protestante (C. Combet-Galland), juive (É. Robberechts) et catholique (C. Focant). C'est finalement, avec sept articles, la problématique de la loi biblique en elle-même et dans son rapport à l'éthique qui constitue la part de choix et l'apport le plus original de ce volume : M. Rastoin et D. Marguerat présentent respectivement les points de vue catholique et protestant ; B.-M. Duffé se risque à élaborer un décalogue pour l'éthique sociale ; P. Bordeyne tente une critique sapientielle de la juridisation de l'éthique à partir de Mt 5,25-26, tandis que J. Racine, dans la même ligne, invite à une déjuridisation de l'éthique dans la recherche du bien commun ; M. Maeschalk (« La loi entre délibération et apprentissage ») et P. Boucaud (« La loi, le juge et la marge d'appréciation. Le rôle de la jurisprudence dans la création du droit : l'exemple de la Cour européenne des droits de l'homme »), enfin, clôturent le parcours avec une approche plus philosophique et plus juridique. À n'en pas douter, en plus d'atteindre leur objectif — montrer que la Bible reste un texte ouvert ayant toujours suscité une pluralité de lectures — les organisateurs de ce colloque auront réussi à stimuler la réflexion.

L'ouvrage de Bernard M. Levinson, spécialiste du droit biblique et professeur à l'Université du Minnesota¹⁸, regroupe une série de douze articles parus entre 1990 et 2006 et tourne aussi autour du thème de la loi. Mais, à l'inverse du précédent et quel que soit son indéniable intérêt, sa technicité, son sujet et les débats savants qu'il ouvre avec de nombreux chercheurs (Sternberg, Carmichael, McConville, Van Seters, etc.), le réservent sans doute à un lectorat beaucoup plus motivé et restreint. Il n'en reste pas moins qu'on tient là ce qui se fait de mieux en matière d'interprétation de la législation hébraïque et d'étude sur les phénomènes de réécriture et d'exégèse intra-biblique.

18. B.M. LEVINSON, « *The right chorale* » : *Studies in biblical law and interpretation*, coll. « *Forschungen zum Alten Testament* », 54, Tübingen, Mohr Siebeck, 2008, 16,5 × 23,5 cm, 432 p., 99 €.

Paraissant dans la collection « Rhétorique sémitique », le dernier livre de Roland Meynet (Université grégorienne de Rome) entend illustrer, par l'étude de quelques textes de l'Ancien Testament, la méthode qu'il a lui-même développée et mise au point¹⁹. Ces études, en partie inédites, en partie reprises de publications antérieures, déclinent quelques aspects de la conception biblique de la liberté : le don de la liberté (Ex 14 et Ex 15) ; la loi de liberté (les deux décalogues) ; les hymnes de la liberté (Ps 113-118 et Ps 136). Le parcours offre à la fois un contact avec différents genres littéraires (récits, lois et prières), un beau chapitre de théologie biblique et, grâce à la taille réduite de la plupart des péripécies présentées, une initiation sûre aux procédures de cette nouvelle façon de lire les textes.

Pour épauler la lecture, plusieurs dictionnaires de personnages bibliques existent déjà comme, par exemple, le classique *Dictionnaire des noms propres de la Bible* (Paris, 1996). Bien que nettement moins exhaustif (100 personnages dont une trentaine pour le Nouveau Testament), l'ouvrage présenté ici²⁰ se distingue par la qualité des illustrations et la présence d'une généalogie explicative bien utile pour situer chaque personnage et les liens éventuels qui les unissent les uns aux autres.

Poursuivant leur enquête sur le sacrifice (Voir *Le sacrifice. Vocation et subversion du sacrifice dans les deux Testaments*, Genève, 1998 ; VC70, 347), les deux spécialistes de Strasbourg, Alfred Marx et Christian Grappe, abordent dans un nouvel ouvrage, un certain nombre de narrations liées à ce thème et qui font problème parce qu'il s'agit essentiellement de sacrifices humains²¹ : de Caïn et Abel (Gn 4), en passant par le « sacrifice » d'Isaac (Gn 22), le sacrifice de la fille de Jephthé (Jg 11), le serviteur souffrant (Is 52,13-53,12), les trois hébreux dans la fournaise (Dn), etc., jusqu'à la mort de Jésus et ses différentes relectures. Le parcours, tout en subtilité et en attention aux textes, peut se résumer en trois points. Le Dieu de l'Ancien Testament refuse absolument tout sacrifice humain. Certains textes, surtout dans la LXX et la littérature intertestamentaire, attestent l'idée d'une valeur expiatoire à la mort des martyrs. Même si le don que fait Jésus de sa propre vie est geste d'amour divin et non pas satisfaction d'un besoin de vengeance, il n'empêche que celui-ci a été l'objet de nombreuses interprétations de type sacrificiel et cultuel. Mais au Golgotha, c'est l'ensemble du système sacrificiel et de la liturgie qui se trouve récapitulée et subvertie en ce que le don se

19. R. MEYNET, *Appelés à la liberté*, coll. « Rhétorique sémitique », 5, Paris, Lethielleux, 2008, 17 × 24 cm, 236 p., 28 €.

20. R.P. NETTELHORST, *100 personnages clés de la Bible. Biographies et arbres généalogiques de l'Ancien et du Nouveau Testament*, Paris, Le pré aux clercs, 2008, 19 × 24,5 cm, 192 p., 22 €.

21. C. GRAPPE – A. MARX, *Sacrifices scandaleux, martyre et mort du Christ*, coll. « Essais bibliques », 42, Genève, Labor et Fides, 2008, 14,5 × 22,5 cm, 190 p., 19 €.

fait à la fois pardon et communion et s'accomplit de manière universelle et parfaite.

La violence du sacrifice humain n'est, de loin, pas la seule qui habite la Bible. André Wénin (Louvain-la-Neuve, Belgique) qui explore ce thème depuis de longues années en narratologie et avec un intérêt marqué pour la dimension anthropologique du récit biblique, regroupe ici neuf contributions parues en différents lieux entre 1998 et 2004. Une occasion de lire ou de relire une des contributions les plus abouties sur le sujet²².

Violence toujours avec ce livre écrit à trois voix²³ et qui ose scruter, de manière critique et de l'intérieur même de chacune des traditions religieuses, certains textes sacrés et fondateurs difficilement recevables parce qu'appelant à la haine ou au mépris de l'autre. Avec foi et courage, le rabbin David Meyer (Amalek, le sacrifice d'Isaac, le livre de Josué, des traditions du Talmud), le père Yves Simoens (les juifs dans l'évangile de Jean) et l'imam Soheib Bencheikh (des hadîths, des pièces de la jurisprudence et des sourates du Coran) entament, d'abord à distance et par textes interposés, un dialogue aussi nécessaire que précieux pour faire sortir le dialogue interreligieux de ses impasses habituelles. Quelle que soit la manière dont chacun s'en tire avec ses propres « versets douloureux », la table ronde finale (p. 169-197) qui met les trois auteurs en présence, honore le travail d'interprétation et balise les étapes futures d'un tel dialogue.

IV

Soixante ans après leur découverte (1947), six ans après leur publication complète (2002), les manuscrits de la mer Morte suscitent toujours autant l'intérêt. André Paul, en bon connaisseur du judaïsme ancien et avec le recul maintenant permis, fait une synthèse du dossier pour le grand public²⁴. L'histoire de la découverte et de la récupération des manuscrits (chap. 1) est à la fois précise, passionnante et débarrassée des éléments légendaires qui ont pu s'accumuler au fur et à mesure de sa transmission ; de même, la grande aventure de leur publication — en trois phases (de 1953 à 1960, de 1960 à 1985, de 1985 à 2002) — et le catalogue raisonné du contenu de cette bibliothèque (chap. 2 et 3). Mais au fur et à mesure que cette description objective progresse, une autre thèse, bien plus discutable et s'opposant à la position classique et

22. A. WÉNIN, *La Bible ou la violence surmontée*, Paris, Desclée de Brouwer, 2008, 14 × 21 cm, 253 p., 20 €.

23. D. MEYER – Y. SIMOENS – S. BENCHEIKH, *Les versets douloureux. Bible, Évangile et Coran entre conflit et dialogue*, coll. « L'Autre et les autres », 9, Bruxelles, Lessius, 2007, 14,5 × 20,5 cm, 202 p., 22 €.

24. A. PAUL, *Qumrân et les Esséniens. L'éclatement d'un dogme*, Paris, Cerf, 2008, 15 × 22,5 cm, 172 p., 20 €.

encore majoritaire, se profile. Avec le côté provocateur qu'on lui connaît, A. Paul s'attaque ainsi à la thèse « panesséniste » qui lie les manuscrits, le site de Qumrân et la secte essénienne. L'archéologie est appelée à la rescousse (chap. 4), suffisamment certes pour que le lecteur perçoive qu'il y a, de fait, débat, mais de manière bien trop succincte pour qu'il puisse porter un jugement et se faire une idée. Les corollaires de ce qui ne reste, quoi qu'on en dise, qu'une hypothèse (Qumrân est un « centre commercial » plutôt qu'un « monastère », la bibliothèque n'est pas essénienne), s'épanouissent dans les chapitres suivants aux titres significatifs : « Lumières sur le fondateur du christianisme » (chap. 5) ; « Sources judaïques du théoricien Paul de Tarse » (chap. 6) ; « Sources insoupçonnées du judaïsme rabbinique » (chap. 7) ; « De la bibliothèque de Qumrân à la collection gnostique de Nag Hammadi » (chap. 8) ; « Les Esséniens comme faire-valoir des Thérapeutes » (chap. 9). Dans ceux-ci, l'auteur met notamment en question pas moins que l'existence d'un judaïsme pluriel avant 70 (p. 82 et 162-163), le lien de Paul avec le pharisaïsme (p. 97), le fait que le judaïsme rabbinique soit héritier du mouvement pharisien (p. 126) ; il insiste, au contraire, sur la veine gnostique des écrits de Qumrân et réduit, à partir de sa lecture « libérée » (p. 167) du *De vita contemplativa* de Philon d'Alexandrie, les Esséniens à n'être qu'un faire-valoir des Thérapeutes gnostiques dans un schéma théorique qui arrache les uns et les autres « à tout cadre historique ou concret » (p. 158). Comme à son habitude, la synthèse de l'auteur est brillante. Si elle n'oblige pas à faire voler en éclat le « dogme essénien » (voir le sous-titre de l'ouvrage), elle pousse au moins à réinterroger les positions trop confortables et peut-être aussi — comme il le dit lui-même — à désenclaver les écrits retrouvés dans les grottes de la mer Morte. Elle incite, en tout cas, pour comprendre le judaïsme au tournant de l'ère chrétienne, à poursuivre la recherche sans se focaliser uniquement sur cette découverte, aussi importante soit-elle.

Le concept biblique de *téchouva* (de la racine hébraïque *chouw*, « retourner », « revenir ») est un concept polysémique. On peut le traduire par « repentir », « pénitence », « regret », mais plus fondamentalement, il désigne la *métanoïa*, le retour à Dieu, (voir, par exemple, Is 44,22). Dans un sens plus technique, le judaïsme l'emploie pour parler de tout mouvement de conversion favorisant une plus grande proximité avec le Créateur ou s'opposant à tout ce qui pourrait en éloigner. Dans un sens encore plus restreint, le livre du rabbin Adin Steinsaltz²⁵, célèbre traducteur et commentateur du Talmud, traite avant tout du processus qui conduit aujourd'hui un juif plus ou moins assimilé à prendre sur lui le joug des commandements et des difficultés auxquelles ce *baal-téchouva* peut être confronté dans son désir et sa décision de revenir aux

25. A. STEINSALTZ, *Téchouva*, Jérusalem / Paris, Institut israélien des Publications talmudiques / Biblioupe, 2008, 13,5 × 21,5 cm, 302 p., 19,90 €.

sources de l'existence juive et à sa mise en œuvre effective. Comme chrétien, on sera sans doute frappé par le poids mis sur la responsabilité humaine et par la conviction sous-jacente que chacun est capable d'opérer des changements en son être. Si l'on s'abstient d'adopter une compréhension trop pélagienne de cette présentation — des éléments comme la prière pour la *téhouva* récitée trois fois par jour (5^e bénédiction du *Shemoneh 'esreh* : « Fais-nous revenir, notre Père, à ta Torah... ») ou le fait que, selon les Sages (*Pessahim* 54a), cette *téhouva* a précédé la création du monde suffisent à prouver que la grâce divine est aussi engagée dans ce processus — la lecture de ce livre s'avérera utile pour éclairer bien des problèmes de vie spirituelle communs à toutes les traditions.

On retrouvera, poussé à l'extrême, le même sens de la responsabilité humaine dans le livre de Yeshayahou Leibowitz sur les fêtes juives²⁶. Comme ses précédents ouvrages, celui-ci est tiré d'entretiens radio-phoniques (diffusés sur une période de sept années, entre 1975 et 1982). Outre une meilleure connaissance du calendrier liturgique juif, l'ouvrage nous apporte aussi quelques réflexions roboratives du philosophe de Jérusalem sur le « sens » de l'histoire en général et de la Shoah en particulier. On ne manquera pas de lire, à ce propos, le chapitre 6 sur le jeûne du 10 Tévet (jour de commémoration pour les victimes de la Shoah) où, dans un entretien avec Y. Yovel, l'auteur explique avec vigueur pourquoi il dénie toute dimension religieuse à cet événement.

Enfin, pour terminer, je ne peux faire plus que de signaler le livre du Grand Rabbin de Bruxelles Albert Guigui²⁷ qui, commentant la Torah selon ses *parashiot* (sections hebdomadaires) et cherchant à en montrer l'actualité, témoigne d'un judaïsme vivant.

✍ D. Luciani
3 Rue saint Roch
B – 5530 Godinne



26. Y. LEIBOWITZ, *Les fêtes juives. Réflexions sur les solennités du judaïsme*, coll. « Patrimoines judaïsme », Paris, Cerf, 2008, 14,5 × 23,5 cm, 193 p., 28 €.

27. A. GUIGUI, *La Bible, miroir de notre temps*, Bruxelles, Racine, 2008, 15 × 23 cm, 349 p., 23 €.

Renseignements bibliographiques

Comptes Rendus

Écriture

📖 KUMAI H., SHINOZAWA K., *Manga. Le Messie*, Marpent (France), BLF Europe, 2009, 14 × 21 cm, 288 p., 9,50 €.

Le terme « manga » désigne en japonais les bandes dessinées en général. En français, ce terme désigne les bandes dessinées japonaises, et par extension celles du même genre. Mais ici, c'est un véritable « manga » qui nous vient du Japon. Édité en 2006, il est déjà traduit en 8 langues dont le français. Il s'agit d'une adaptation des quatre évangiles, ayant pour but de raconter l'histoire de Jésus. Après une période d'appropriation — les dessins sont quelque peu étonnants pour nos yeux européens —, on ne peut que lire l'ensemble d'une seule traite. Certes, des choix ont été faits, et on ne peut comparer le texte à celui des évangiles qui, inspirés, nous révèlent Jésus, Fils de Dieu, à travers leur quadri-forme. Mais voici une belle porte d'entrée pour accéder aux textes saints, qui bénéficie de la magie de la forme BD la plus populaire aujourd'hui. Notons, par exemple, les encadrements plus foncés qui signalent un récit dans le récit et qui donnent un relief tout particulier aux paraboles, ou encore, les formes diverses et variées sous lesquelles apparaissent les apports du narrateur. Les actions ou les dialogues des personnages sont mis en valeur par les dessins, de façon très suggestive. Il est vrai que le monde décrit a tendance à être dualiste, avec les bons d'un côté et les méchants de l'autre, si bien que l'implication du lecteur peut s'en trouver amoindrie. Mais l'amour de Jésus qui jaillit tout au long du récit, nous entraîne au-delà. Or, au bas de chaque page, les références évangéliques, d'une grande précision, permettent à chacun de s'y référer s'il le désire. En somme, ce petit livre est un véritable trésor, notamment pour les jeunes ! Notons qu'il sera suivi d'un second volume, racontant les actes des apôtres ainsi que les épîtres, et qu'à terme, l'ensemble de la Bible devrait donner le jour à une collection en 5 volumes. Merci aux auteurs et aux éditeurs de ce premier manga ! — V. FABRE.

Prière et liturgie

📖 SAINT AUGUSTIN, *Homélie sur la Première Épître de saint Jean*, Paris, Institut d'Études augustiniennes (Œuvres de saint Augustin, 9e série, 76), 2008, 11,5 × 17 cm, 560 p., 34,00 €.

Pour éclairer le texte critique de J.W. Mountain et la traduction de J. Lemouzy (+), le Père D. Dideberg introduit et annoté les dix « *tractatus* » par lesquels Augustin, en 407, commenta, octave de Pâques oblige, presque toute la première épître de saint Jean. Cette prédication au peuple a consacré le théologien de la charité : pour lui, l'implication de l'amour des frères et de l'amour de Dieu se fonde sur la révélation du Dieu-Amour (51). La bibliographie et les importantes « Notes complémentaires » précèdent plusieurs tables, éclairant la vivacité des homélies : « On exalte la charité et vous poussez des cris !... De même que vous prenez plaisir à faire l'éloge de la charité, prenez plaisir à la conserver dans vos cœurs » (309). — N. HAUSMAN, s.c.m.

📖 André BOULER, *La prière de l'Anima Christi*, Namur, Fidélité, 2007, 17 × 24 cm, 32 p., 11,50 €.

Depuis son invention au Moyen Âge, dont elle exprime parfaitement la spiritualité, la prière de l'*Anima Christi* n'a cessé d'être une source d'inspiration pour les mystiques et pour les artistes. Elle invite à contempler l'humanité du Christ et son œuvre rédemptrice. Ses treize strophes aux invocations brèves et bien rythmées ont été méditées par le P. André Bouler (1924-1997) qui en a peint autant de tableaux à la fois énergiques et apaisants. Les éditions Fidélité proposent dans un fascicule attrayant la série de ces peintures abstraites. Elles sont précédées par une introduction du P. Daniel Dideberg qui, après avoir présenté l'artiste, livre une courte étude consacrée à l'*Anima Christi* et à son histoire. — S. WAEFFLER.

Éthique

📖 CARMEL DE BOURGES, *Les mots d'Elisabeth de la Trinité. Concordance*, Bourges/Moerzeke, Carmel de Bourges/Carmel-ÉdiT, 2006, 21 × 30,5 cm, 848 p., 75,00 €.

Précédée d'un essai sur Elisabeth écrivain (C. De Meester), introduite par sœur Elisabeth-Marie, cheville-ouvrière de l'entreprise, dotée d'un mot d'amitié de l'Archevêque de Bourges, ce bel instrument de travail n'a pas pris une ride, depuis sa publication et il demeurera définitivement l'indispensable compagnon de ceux que la Carmélite de Dijon peut intéresser et instruire. De consultation très aisée, cette concordance quasi exhaustive des écrits, même les plus récemment découverts,

rend désormais possibles les études approfondies qui s'imposent. On citera comme particulièrement utiles les entrées « adorable-adorer », « louange de gloire », « maladie », « Paul », « sponsa »... Signalons encore l'agréable trouvaille qui voit les lettres de l'alphabet « enluminées » par des photographies de la sainte, disposées chronologiquement : de quoi entendre la multitude de ces quelque cinq mille mots à la lumière d'un visage. — N. HAUSMAN, s.c.m.

📖 BEAU J. (éd.), *Thérèse de Lisieux. Docteur de la vérité*, Paris, Parole et Silence (Cahiers de l'École cathédrale, 78), 2007, 14 × 21 cm, 160 p., 14,00 €.

Ce volume rassemble les communications présentées lors d'une session d'étude de l'École Cathédrale de Paris, les 1^{er} et 2 février 2007. Elles se répartissent en quatre sections : l'expérience thérésienne, Thérèse docteur de la Vérité, Thérèse docteur de la Charité, Thérèse docteur de l'Espérance. Mgr G. Gaucher met en lumière la nouveauté de la « petite voie » de la confiance et de l'amour, découverte par la sainte fin 1894 – début 1895. Paul Airiau (Charles Arminjon) aborde la question de la liberté spirituelle thérésienne, affrontée au risque du galvaudage. Sa conclusion a le mérite de la clarté et du réalisme : il faut tenir ensemble que l'homme contemporain a plus que jamais besoin de la miséricorde divine — donc de la pensée de Thérèse — mais aussi, pour pouvoir en profiter, de méthodes appropriées d'oraison, y compris l'oraison méthodique discursive. C'est le désir de véracité qui fut, à l'estime de Mgr d'Ornellas, le roc sur lequel Thérèse a édifié sa maison : entre la miséricorde divine et la misère de l'homme, Thérèse expose le chemin de vérité, celui du cœur pur qui, à la dernière place, peut fixer purement les yeux sur Dieu et son Amour. Croire en cet Amour qui s'est révélé à nous, telle est la grâce et tel est le secret de Thérèse, voilà ce que nous fait comprendre François Gérard. Quant à Michel Evdokimov, il fait une émouvante comparaison entre Thérèse de Lisieux et saint Silouane de l'Athos. Dans l'univers de la sainteté, ces deux saints nous montrent que le mur de la séparation ne monte pas jusqu'au ciel. Ils nous libèrent du légalisme et du triomphalisme, et nous enseignent que la vocation de l'homme n'est pas de demeurer en enfer, mais de se laisser emporter par la Miséricorde. — H. JACOBS, s.j.

Témoins

📖 TEILHARD DE CHARDIN P. et SWAN L., *Correspondance*, Bruxelles, Lessius (Au singulier, 17), 2009, 15,5 × 23 cm, 448 p., 29,50 €.

Pour fêter leur dix ans d'existence, les éditions Lessius nous offre leur centième volume, prestigieux : publiées pour la première fois en français,

plus de deux cents lettres ou notes de Teilhard à Lucile Swan (de 1932 à 1955) et une sélection des réponses et du journal de celle-ci. Un double dossier donc, unique en son genre, qui se trouve précédé de « Souvenirs de Pierre Teilhard » par son plus proche ami jésuite, P. Leroy (1992), et de « Souvenirs de Lucile Swan » par Mary Wood Gilbert (1993) ; il est suivi d'une étude sur « Teilhard et le Féminin » par Th.-M. King, s.j., (1993) et d'une Postface de G. Martelet, s.j., (2008), auquel on devait déjà, chez le même éditeur, ce *Teilhard de Chardin, prophète d'un Christ toujours plus grand* (2005) qui a fait date. Un très précieux « guide et index des personnes citées » s'ajoute encore à la bibliographie sélective et à une vingtaine de photographies très suggestives. Groupés en trois chapitres (les années en Chine, la longue séparation de la guerre et de ses suites, les dernières années), ces échanges intimes et féconds n'ont qu'un thème, selon le jésuite : « vous, vous cherchez un équilibre à deux, et pour moi, il n'est question que d'un équilibre à trois » (109). C'est qu'il y avait bien d'autres femmes, dans la vie et la pensée de Teilhard, tandis que Lucile comprenait tout autrement que lui le « je vous aime pour toujours » de son ami. Une correspondance dramatique, à certains égards. — N. HAUSMAN, s.c.m.

📖 RASTOIN C., *Edith Stein (1891-1942). Enquête sur la source*, Paris, Cerf (Épiphanie), 2007, 13,5 × 19,5 cm, 384 p., 25,00 €.

En une succession de 32 petits chapitres, voici dressé un splendide portrait d'Edith Stein, peut-être le plus complet jusqu'à aujourd'hui. Le cheminement de celle qui, enfant, fut surnommée « le livre aux sept sceaux » et qui deviendra sœur Thérèse-Bénédict de la Croix, martyre, est profondément marqué par sa capacité d'empathie (« Elle a cette capacité précieuse d'apprendre de chacun, quel qu'il soit. » p. 51) ainsi que sa capacité à « se prendre en main ». A travers ses amitiés, ses relations, ses engagements et son œuvre, l'A. nous donne de rencontrer une autre S. que celle, trop sévère et triste, des photos que nous en avons. Le livre nous donne accès à des extraits de la *Positio* (recueil des dépositions recueillies pour la canonisation), pour la première fois accessibles, ainsi qu'à des extraits de textes encore inconnus des francophones. De plus, par les recherches de l'A. et sa bonne connaissance du judaïsme e.a., les personnes qui ont marqué S. nous sont présentées dans la richesse de leur contexte et avec toute leur profondeur. À recommander, autant à ceux qui connaissent déjà S. qu'à ceux qui veulent la découvrir. — S. DOURSON.

📖 AUBÉ Gh., LEJAY J.-L., *Prier 15 jours avec le père Épagneul, fondateur des Frères missionnaires des campagnes*, Bruyères-le-Châtel, Nouvelle Cité (Prier 15 jours avec...), 2007, 11,5 × 19 cm, 128 p., 12,50 €.

Né en 1904, Michel Épagneul fut d'abord dominicain. Les Frères prêcheurs lui offrirent une vie religieuse riche et ouverte, qui annonçait déjà

les futurs nouveaux encouragés par Vatican II. Touché par la détresse des paroisses rurales, il fut amené à fonder les Frères missionnaires des campagnes. Devenu frère Michel-Dominique, il lança une vie religieuse à la fois traditionnelle et novatrice, où les frères seraient tous également religieux, avec les mêmes droits et les mêmes devoirs fondamentaux. L'engagement apostolique au service des campagnes y serait le fruit de la prière : « Vous voulez annoncer le Christ aux ruraux, contemplez-le d'abord [...] ». Bref, une vie communautaire, missionnaire et rurale. Les difficultés furent nombreuses. Les mutations de la société éprouvèrent profondément le frère Épagneul. Retiré à Paris, chez les Petites Sœurs des pauvres, il y mourut en paix, en 1997, au terme d'un long chemin d'abandon. Cette anthologie, avec ses commentaires, nous fait pénétrer au plus intime de ce cheminement d'une authentique sainteté. — H. JACOBS, s.j.

Ouvrages reçus 2009/3

- AA. Vv., *Bernadette, de Lourdes à Nevers. 1858-1879*, Actes du Colloque de l'« Année Bernadette » (Lourdes, 8-10 décembre 2008), Bruyères-le-Châtel, Nouvelle Cité (Spiritualité), 2009, 288 p., 17,00 €.
- AA. Vv., *Saint Paul*, Bruyères-le-Châtel, Nouvelle Cité (Connaissance des Pères de l'Église, 113), 2009, 64 p., 10,00 €.
- BONNEWIJN O. et WANERT A., *Les aventures de Jojo et Gaufrette*, T. I : *Un ami extraordinaire*, Paris, Éditions de l'Emmanuel, 2009, 48 p., 8,50 €.
- BONNEWIJN O. et WANERT A., *Les aventures de Jojo et Gaufrette*, T. II : *Les trois roses*, Paris, Éditions de l'Emmanuel, 2009, 48 p., 8,50 €.
- BORRMANS M., *Prophètes du dialogue islamo-chrétien ; Louis Massignon, Jean-Mohammed Abd-el-Jalil, Louis Gardet, Georges C. Anawati*, Paris, Cerf (L'histoire à vif), 2009, 272 p., 27,00 €.
- CARRÈRE D'ENCAUSSE H., DERROITTE H. (dir.), LOBET B., SAINT-MARTIN I., *Foi chrétienne. Quelle transmission ? Perspective historique, enjeux actuels*, Bruxelles, Lumen Vitae (Trajectoires, 19), 2009, 112 p., 16,00 €.
- CHAUDET B. et LECOMPTE D., *Nouvelles croyances, thérapies alternatives : des dérives possibles*, Paris, Jubilé (Témoignages), 2008, 224 p., 14,00 €.
- COOLUS et ELVINE, *Le lapin bleu mène l'enquête. Être chrétien aujourd'hui... un art de vivre ?*, T. III, Nouan-le-Fuzelier, Éditions des Béatitudes, 2009, 32 p., 12,50 €.
- DAUDÉ G., *Prier 15 jours avec Calvin. 500^e anniversaire de sa naissance*, Bruyères-le-Châtel, Nouvelle Cité (Prier 15 jours avec), 2009, 128 p., 12,50 €.

- DE LASSUS A.-M., *Les vertus théologiques. Foi, espérance, charité*, Paris, Parole et Silence, 2009, 168 p., 16,00 €.
- DELPARD R., *La persécution des chrétiens aujourd'hui dans le monde*, Paris, Michel Lafon, 2009, 352 p., 20,00 €.
- DEVILLE R., *L'École française de spiritualité* (éd. revue et augmentée), Paris, DDB, 2008, 304 p., 25,00 €.
- DOM GÉRARD, *Benedictus. Écrits spirituels*, T. 1, Le Barroux, Éditions Sainte-Madeleine, 2009, 424 p., 20,00 €.
- DONNELLY D., FAMERÉE J., LAMBERIGTS M., SCHELKENS K. (éd.), *The Belgian Contribution to the Second Vatican Council*, International Research Conference at Mechelen, Leuven and Louvain-la-Neuve (12-16 sept. 2005), Louvain, Peeters (BETL, 216), 2008, 724 p., 85,00 €.
- DUMONT H., *La Miséricorde divine. Une grâce pour notre temps*, Paris, Éditions de l'Emmanuel, 2009, 160 p., 11,00 €.
- FRÈRE MARC DE LA FRATERNITÉ DE TIBÉRIADE, *Histoire d'un appel*, Paris, Éditions de l'Emmanuel, 2009, 224 p., 16,00 €.
- FUCHS E., *Et c'est ainsi qu'une voie infinie. Un itinéraire personnel*, Genève, Labor et Fides, 2009, 160 p., 19,00 €.
- GAUCHER G., « *Tout est grâce.* » *Retraite avec Georges Bernanos dans la lumière de sainte Thérèse de Lisieux*, Paris, Cerf (Épiphanie), 2009, 240 p., 18,00 €.
- GEOFFROY D'AUXERRE, *Exposé sur le Cantique des cantiques*, T. 2, Oka (Québec), Abbaye Notre-Dame du Lac (Pain de Cîteaux, série 3, n°28), 2009, 426 p., 23,00 €.
- GRIEU É., *Un lien si fort. Quand l'amour de Dieu se fait diaconie*, Bruxelles/Montréal/Ivry-sur-Seine, Lumen Vitae/Novalis/Éditions de l'Atelier (Théologies pratiques), 2009, 208 p., 22,00 €.
- HONORÉ J. (Card.), *Les mots qui disent la foi*, Paris, Cerf, 2009, 192 p., 19,00 €.
- JEAMMET N., *Le célibat pour Dieu. Une autre manière de créer des liens. Regard psychanalytique*, Paris, Cerf (L'histoire à vif), 2009, 274 p., 20,00 €.
- JOHNSTON W., *La mystique du nuage de l'inconnissance*, Toulouse, Éditions du Carmel (Recherches carmélitaines), 2009, 368 p., 34,00 €.
- KERYELL J., *Aff' Osseïrane (1919-1988). Un chemin de vie*, Paris, Cerf (L'histoire à vif), 2009, 160 p., 15,00 €.
- LACROIX R., *Vivre le baptême. Dialogue entre nouveaux chrétiens*, Bruxelles/Montréal, Lumen vitae/Novalis, 2009, 120 p., 13,00 €.
- LÉCURU L. et RACINE F., *L'adoration eucharistique*, Paris, Éditions de l'Emmanuel, 2009, 176 p., 14,00 €.
- MARIE-ANTOINE DE LAVOUR / LE SAINT DE TOULOUSE, *Le lis immaculé*, T. 1 : *À Lourdes, ce que j'ai vu et entendu*, Toulouse, Éditions du Carmel, 2008, 120 p., 10,00 €.

- MARIE-ANTOINE DE LAVAUUR / LE SAINT DE TOULOUSE, *Le lis immaculé*, T. 2 : *Merveilles et secrets de Notre-Dame de Lourdes*, Toulouse, Éditions du Pech, 2009, 200 p., 13,50 €.
- MARTIN F., CANTALAMESSA R., TAVEIRA A., HEALY M., *Dons et charismes dans la foi et l'Église*, Nouan-le-Fuzelier, Éditions des Béatitudes (Pneumathèque), 2009, 128 p., 12,00 €.
- MINET V., *Prier 15 jours avec saint Irénée de Lyon*, Bruyères-le-Châtel, Nouvelle Cité (Prier 15 jours avec, 130), 2009, 128 p., 12,50 €.
- MOURLON-BEERNAERT P., « *Agneau et berger, le Christ de l'Apocalypse* », Bruxelles, Lumen Vitae (Connaître la Bible, 54), 2009, 80 p., 10,00 €.
- MOUVEMENT INTERNATIONAL DE LA RÉCONCILIATION BRANCHE FRANÇAISE (MIR), *L'Espérance insoumise. Les religions, moteurs de la réconciliation sociale et politique*, Bruyères-le-Châtel, Nouvelle Cité (Vie des hommes), 2009, 168 p., 17,00 €.
- Mulla-Zadé, Abd-el-Jalil, *Deux frères en conversion. Du coran à Jésus. Correspondance. 1927-1957*, éd. par M. BORRMANS, Paris, Cerf (Intimité du christianisme), 2009, 336 p., 32,00 €.
- NORELLI E., *Marie des Apocryphes. Enquête sur la mère de Jésus dans le christianisme antique*, Genève, Labor et Fides (Christianismes antiques), 2009, 184 p., 22,00 €.
- PANCIERA S., *Les béguines*, Namur, Fidélité (Que penser de... ?, 75), 2009, 128 p., 10,00 €.
- PERRIER P. et WALTER X., *Thomas fonde l'Église en Chine (65-68 ap.J.-C.)*, Paris, Jubilé (Asie), 2008, 250 p., 22,00 €.
- PERRIN J.-M., *Mon dialogue avec Simone Weil. Centenaire de sa naissance*, Bruyères-le-Châtel, Nouvelle Cité (Spiritualité), 2009, 256 p., 20,00 €.
- REYNIER Ch., *Saint Paul sur les routes du monde romain. Infrastructures, logistique, itinéraires*, Paris, Cerf (Lire la Bible), 2009, 304 p., 20,00 €.
- VANNIER A.-M. (dir.), *Les Pères de l'Église et la naissance de l'ecclésiologie*, Paris, Cerf (Patrimoines Christianisme), 2009, 320 p., 28,00 €.
- VIAL M., *Jean Calvin. Introduction à sa pensée théologique*, Genève, Labor et Fides/Musée international de la Réforme, 2008, 180 p., 22,00 €.

Editeur responsable : Noëlle Hausman • 24, bd Saint-Michel • BE-1040 Bruxelles

© Vies consacrées 2009

Imprimé en Belgique

Imprimerie

Malines, 1^{er} juillet 2009, Etienne van Billoen, vic. gén.