

# LA REVUE RÉFORMÉE

*SOLI DEO GLORIA*



Roger BARILIER, Sur le ministère pastoral féminin.....	85
Paolo RICCA, La Contestation dans le Catholocisme post-conciliaire .....	105
Bibliographie, Pierre MARCEL.....	142

# LA REVUE RÉFORMÉE

*REVUE THEOLOGIQUE ET PRATIQUE*

*à l'usage des fidèles, des conseillers presbytéraux et des pasteurs*  
publiée par la

SOCIETE CALVINISTE DE FRANCE

Avec la collaboration de pasteurs, docteurs et professeurs  
des Eglises réformées françaises et étrangères.

## COMITE DE REDACTION

Jean CADIER — Pierre COURTHIAL

Pierre MARCEL — André SCHLEMMER — Richard STAUFFER

Avec la collaboration de Klaus BOCKMÜHL, J. G. H. HOFFMANN,  
A.-G. MARTIN, Pierre PETIT, etc...

*Directeur : Pierre MARCEL, D. Th.*

*Président de l'Association Internationale Réformée*

*Rédaction et commandes : 10, rue de Villars  
78 - SAINT-GERMAIN-EN-LAYE (France)*

## ABONNEMENTS, ENVOIS DE FONDS ET DONS se référer page 3 de la couverture

Franco de port et 15 % de réduction sur toute commande de numéros spéciaux  
de « La Revue Réformée ». — Voir pages 3 et 4 de la couverture

Prix de ce numéro : **7 F.**

Nous serions reconnaissants à nos abonnés de bien vouloir régler sans tarder le  
montant de l'abonnement 1971. Ils nous épargneront ainsi temps et argent. Merci.

— Les abonnements partent toujours du premier numéro de chaque  
tome (année ordinaire).

— Tout abonnement qui n'est pas résilié au 31 décembre (par lettre  
adressée à l'Administration de la Revue) est considéré comme valable  
pour l'année suivante.

— Les abonnements doivent être réglés dans les trois premiers mois  
de l'année. Les frais de rappel (1 F) sont à la charge des abonnés.

# SUR LE MINISTÈRE PASTORAL FÉMININ<sup>(1)</sup>

Par Roger BARILIER.

Le problème du ministère féminin se trouve au point de rencontre de trois autres problèmes :

1. celui de l'interprétation du Nouveau Testament : qu'est-ce que les textes bibliques sur la femme ont encore à nous dire aujourd'hui ?

2. le problème ecclésiologique du ministère : sacerdoce et ministère, ministère apostolique et autres ministères, charismes et fonctions ;

3. le problème anthropologique de la différenciation sexuelle : que veut dire être homme ou femme devant Dieu ? Y a-t-il une vocation propre à chacun des sexes ?

De la vue, claire ou déficiente, que l'on a de chacun de ces problèmes, des options que l'on prend à leurs propos, dépend la solution que l'on donne au problème du ministère féminin. Plusieurs des études parues ces dernières années sur la question, excellentes ou acceptables en ce qui concerne l'interprétation du Nouveau Testament et l'anthropologie, par exemple, aboutissent tout de même à des conclusions erronées, à notre sens du moins, parce qu'elles n'ont pas aperçu le problème ecclésiologique ou l'ont résolu hâtivement sans même en avoir conscience<sup>2</sup>.

Le Rapport suédois sur le ministère pastoral de la femme, inexistant dans le domaine ecclésiologique et dans celui de l'anthropologie — bien qu'il ait forcément son opinion là-dessus, mais sous-entendue — serait déjà suspect pour cette raison même. Quant à son interprétation des textes néotestamentaires, puisque c'est le terrain sur lequel il a choisi de se placer, nous allons es-

<sup>1</sup> Cet article, suscité par le *Débat suédois sur le ministère pastoral de la femme*, tel qu'il a été rapporté dans la Revue Réformée, n° 84, pp. 17 ss., ne s'attache pas à réfuter la lettre même de ce rapport, mais son argumentation générale, dont il y a aujourd'hui bien d'autres exemples.

<sup>2</sup> Voir, par exemple : F. J. LEENHARDT, *La Place de la Femme dans l'Eglise d'après le Nouveau Testament*, Montpellier, Etudes Théologiques et Religieuses, 1948/1. — Charlotte von KIRSCHBAUM, *Découverte de la Femme*, Genève, Centre Protestant d'Etudes, 1951.

sayer de voir ce qu'elle vaut. C'est aussi sur ce terrain — celui de l'*herméneutique*, pour parler moderne — que nous nous placerons pour le réfuter.

\* \* \*

Inutile de rappeler que pour la Réformation du XVI<sup>e</sup> siècle, la Bible est l'autorité suprême en matière de foi. *Sola Scriptura*. Elle se donne elle-même pour la Parole de Dieu. « Toute Ecriture est divinement inspirée. » (II Tim. 3 : 16.) « Nulle prophétie de l'Ecriture n'est affaire d'interprétation privée. Car jamais aucune prophétie n'est procédée de la volonté d'un homme ; mais c'est poussés par l'Esprit-Saint que des hommes ont parlé de la part de Dieu. » (I Pi. 1 : 20-21.) L'apôtre Paul lui-même, si contesté par les féministes, a la tranquille conscience d'être inspiré d'en-haut : « Quant à nous, nous n'avons pas reçu l'esprit du monde, mais l'Esprit qui vient de Dieu... Et nous parlons, non avec les discours qu'enseigne la sagesse humaine, mais avec ceux qu'inspire l'Esprit. » (I Cor. 2 : 12.) « Nous ne falsifions pas la Parole de Dieu, comme le font tant d'autres ; mais nous la prêchons devant Dieu, en Christ, avec pureté, telle qu'elle vient de Dieu. » (II Cor. 2 : 17.) « Si jamais quelqu'un, fût-ce nous-même ou un ange du ciel, venait à vous annoncer un autre Evangile que celui que nous vous avons annoncé, qu'il soit anathème !... Je vous le déclare, l'Evangile que j'ai annoncé ne vient pas de l'homme, mais de Jésus-Christ lui-même qui me l'a révélé. » (Gal. 1 : 8, 11.) « Nous ne cessons de rendre grâce à Dieu de ce que, en recevant la Parole de Dieu que nous vous annoncions, vous l'avez accueillie non comme une parole d'homme, mais comme la Parole de Dieu, — ce qu'elle est véritablement. » (I Thes. 2 : 13.)

Pour LUTHER, l'Ecriture est son propre interprète (*sui ipsius interpres*) et ne peut être soumise à aucun critère qui lui serait extérieur. « La Parole de Dieu n'est soumise à personne, mais doit être mise au-dessus de tout, et demeurer le juge de tous. » La Confession de Foi de La Rochelle, drapeau de nos Eglises Réformées, tient le même langage en son article 5 : « Nous croyons que la parole qui est contenue dans ces livres (les livres canoniques de l'Ancien et du Nouveau Testaments) est procédée de Dieu, duquel seul elle prend autorité, et non des hommes. Et parce qu'elle est la règle de toute vérité, contenant tout ce qui est nécessaire pour le service de Dieu et pour notre salut, il n'est loisible aux hommes, ni même aux anges, d'y ajouter, diminuer ou changer. D'où il suit que ni l'antiquité, ni les coutumes, ni la multitude, ni la sagesse humaine, ni les jugements, ni les arrêts, ni les édits, ni les décrets, ni les conciles, ni les visions, ni les miracles ne doivent être opposés à cette Ecriture Sainte, mais au contraire toutes choses doivent être examinées, réglées et réformées selon elle ». A cette énumération de tout ce qui ne peut lui être opposé, on pourrait ajouter : « ni la nouveauté, ni la mode, ni l'évolution des idées ou des mœurs, ni les synodes, ni les professeurs, ni les herménèutes, etc. ».

C'est en somme ce que Karl BARTH à ses débuts a vigoureusement rappelé au protestantisme dégénéré de son temps. Il ramenait les exégètes à la soumission au texte, il donnait priorité absolue à la Parole de Dieu sur l'acte de l'esprit humain qui l'entend, à la réalité exprimée par rapport à l'intelligence que nous en avons<sup>3</sup>. Malheureusement, comme Pierre COURTHIAL l'a fait remarquer ici même, BARTH a eu le tort d'admettre que l'Ecriture a des « marges », que les auteurs sacrés ont pu se tromper, ce qui a provoqué le retour en force du modernisme. En stricte doctrine réformée, l'Ecriture est comme le sacrement de la vérité divine, c'est-à-dire à la fois le signe et le gage de cette vérité. Bien qu'elle ait été écrite par des hommes, elle ne peut nous égarer. Comme dans le Christ lui-même on peut distinguer en elle deux natures : l'humaine et la divine ; mais ces deux natures, on ne peut les séparer, ni par conséquent décider que tel texte est *seulement* humain et ne contient pas la Parole de Dieu. Comme le Christ, la Bible est à la fois totalement humaine et totalement divine. Et comme le Christ, incarné en Jésus de Nazareth, a été exempt de tout péché, la Parole de Dieu, en quelque sorte incarnée dans l'Ecriture, est exempte (dans le domaine religieux du moins) de toute erreur<sup>4</sup>.

Même si les Réformateurs ont parfois cherché un centre à l'Ecriture (le Christ, la justification par la foi, la gloire de Dieu), même si les Eglises Réformées, en confessant leur foi, en ont donné une sorte de quintessence, cette opération n'a jamais été faite qu'à partir de l'Ecriture lue dans sa totalité<sup>5</sup>.

Selon le principe réformé classique, l'Eglise prend modèle sur l'attitude de Marie à l'Annonciation : « Je suis la servante du Seigneur ; qu'il me soit fait selon ta Parole ! ».

Tout au contraire de la Réformation, voici l'herméneutique contemporaine, qui est celle du Rapport suédois, du moins en ce qui concerne le pastorat féminin. D'une manière plus subtile que Rome (qui opposait la Tradition à la Bible) ou que le libéralisme du début du siècle (qui passait les livres saints au crible de la « conscience moderne »), cette herméneutique superpose partique-

<sup>3</sup> Cf. René MARLE, *Le Problème théologique de l'Herméneutique*. Paris, Editions de l'Orante, 1963, p. 30-31.

<sup>4</sup> Pierre COURTHIAL, *La Conception barthienne de l'Ecriture Sainte*, dans Revue Réformée n° 66.

<sup>5</sup> Si LUTHER a parfois failli à ce principe en portant un jugement négatif sur l'Epitre de Jacques ou sur l'Apocalypse, il a néanmoins publié la Bible tout entière, et l'on n'érigera pas en doctrine ce qui ne fut que paradoxe et boutade d'un moment. — Dans le même ordre d'idées, on voudra bien ne pas nous reprocher de mettre sur le même pied les lettres à Timothée et les grandes épîtres de Paul. Même en admettant que les Pastorales sont deutéro-pauliniennes (ce qui n'est pas prouvé), nous ne les considérons pas comme deutéro-canoniques. La tendance actuelle à distinguer un canon à l'intérieur du canon nous paraît arbitraire et dangereuse.

ment à l'Écriture une autre autorité : celle de la science exégétique et des opinions des herméneutes<sup>6</sup>.

Nous n'avons rien contre l'herméneutique en soi. Son intention est légitime : voir ce que tel texte, écrit dans telle situation historique donnée, signifie pour nous aujourd'hui, dans une situation différente<sup>7</sup>. Mais ce travail doit se faire sans que le *sens* du texte en soit finalement altéré. Il faut dire les choses *autrement*, mais non pas dire *autre chose*. « La communication de la réalité du Christ aux générations successives... n'entraîne pas la création de vérités nouvelles, mais elle entraîne l'insertion de l'Évangile dans des situations historiques nouvelles, réclamant des formulations nouvelles. Ecclesia, nove dicens, non dicit nova<sup>8</sup>

Or, dans l'herméneutique en vogue actuellement, l'analyse sociologique à laquelle est soumise la situation du premier siècle et celle du XX<sup>e</sup> introduit une telle distance entre le texte et son interprétation qu'au bout du compte on ne reconnaît plus le texte. Cette analyse est fort contestable, faisant intervenir les idées du temps, les choix idéologiques de l'herméneute, des hypothèses scientifiques fragiles mais données pour vérités définitives, etc. « Dans le cas où l'herméneutique chercherait à se substituer à la dogmatique, elle s'exposerait à toutes sortes de confusions. Elle risquerait d'ériger en postulats ses principes méthodologiques toujours revisables en fait, de leur conférer une autorité usurpée et de leur faire jouer le rôle de principes structurant la prédication, la catéchèse et la liturgie de l'Eglise »<sup>9</sup>. L'Histoire devient norme de la loi, révélation divine : l'Évangile a changé parce que les circonstances ont changé. L'Eglise doit se soumettre à la critique de la société, qui sait mieux qu'elle ce qui est vrai : à l'extrême, le monde évangélise l'Eglise<sup>10</sup>.

<sup>6</sup> Pour le *Rapport suédois*, ce sont en particulier les déclarations d'Upsal qui sont devenues une nouvelle Bible. Et l'Evolution de la Société (nous mettons des majuscules à dessein).

<sup>7</sup> Nous ne sommes donc pas fondamentaliste ni bibliciste, comme on ne manquera pas de nous en accuser. Le biblicisme répudie tout travail historico-critique ; il prend la Bible pour un message intemporel, qui doit être répété littéralement et servilement dans n'importe quelle situation. Nous pensons au contraire qu'elle doit être toujours à nouveau retraduite et actualisée, et nous le montrerons dans la suite de cette étude.

<sup>8</sup> Jean-Louis LEUBA, dans le *Rapport de la Conférence mondiale Foi et Constitution*, Montréal 1963, p. 70.

<sup>9</sup> Gabriel WIDMER, *L'Herméneutique, faillite de la Dogmatique ?* dans Revue de Théologie et de Philosophie, Lausanne, 1971/II, p.. 86.

<sup>10</sup> Cf. Pierre MARCEL, *Invites à l'Hérésie*, dans Revue Réformée 1964/3. Cet article visait précisément la prise de position d'une instance œcuménique en faveur du pasteur féminin. — Le *Rapport suédois* est particulièrement caractéristique à cet égard : les conceptions et l'organisation de la société civile doivent donner le ton à l'Eglise, non l'inverse. Ce qui ne l'empêche par d'écrire (p. 26) — et de faire ainsi inconsciemment son propre portrait : « Des réformes qui ne seraient en réalité qu'une adhésion irréfléchie aux idées à la mode, ou une imitation craintive de ce qui se passe en dehors de l'Eglise, ou encore un ajustement tactique aux courants de ce monde, ne trouveraient... aucune approbation dans la Bible ».

Peut-être y a-t-il à cette herméneutique un mobile inconscient : celui de « plaire aux hommes », de leur rendre l'Evangile agréable. Il faut « se conformer au présent siècle », suivre le courant. L'Homme moderne est la mesure de toutes choses. En tous cas, on discerne dans cette herméneutique une idéologie sous-jacente : celle de 1789, de *l'Aufklärung*, aujourd'hui du marxisme, en somme la grande hérésie de notre temps, que deux mots peuvent caractériser : égalitarisme et progressisme.

*Egalitarisme* : on a peur de tout ce qui dépasse, on déteste l'autorité (« les structures d'autorité », pour parler le jargon à la mode), on veut tout niveler (par le bas), tout « démocratiser », on prêche une égalité abstraite et revendicative : nul ne veut être « inférieur », chacun veut les mêmes « droits » que tous<sup>11</sup>. L'Evangile est au contraire pour la diversité, la complémentarité, l'organisation (pensons aux richesses de la création, à la parabole des talents, à l'image paulinienne du corps et des membres).

*Progressisme* : le mal est dans le passé, le bien dans l'avenir. Il faut aller « dans le sens de l'histoire », vers « les lendemains qui chantent ». « Du passé faisons table rase ! » On a une vue linéaire de la marche du monde, qui va des ténèbres vers la lumière<sup>12</sup>. Pour l'Evangile, il n'y a pas de progrès universel ; le péché ne fait que changer de forme, le monde reste monde, et il n'y a pas d'autre véritable espoir que dans le Royaume de Dieu.

Comment cette herméneutique s'applique-t-elle à notre sujet, le pastorat féminin ?

On néglige certains textes, qui permettraient de prendre du recul, de donner un contexte plus vaste à ceux que l'on retient, de dégager d'autres motifs que ceux qu'on veut prêter aux auteurs sacrés. On garde surtout les plus controversés, les plus heurtants pour la mentalité moderne, les plus faciles à éliminer dans une perspective d'avant-garde.

Ensuite, ces textes, on les examine en partant de l'idée préconçue définie plus haut, égalitaire et progressiste. C'est par elle qu'ils sont jugés. Si cette idée ne s'y trouve pas, il faut les écarter, ou la leur faire exprimer de force. On postule entre eux une contradiction, et l'on choisit ceux qui sont le plus conformes à l'esprit du temps présent. Au nom de ce critère, les uns sont dits « judaïsants », « rabbiniques », rétrogrades, dépassés, et sont ainsi

<sup>11</sup> « Liberté, Egalité, Fraternité. » Les hommes sont-ils égaux comme les angles d'un triangle équilatéral ? — Le *Rapport suédois* ne fait jamais la différence, pourtant élémentaire, entre « égal » et « identique », entre « unité » et « uniformité », entre la vraie justice et l'idéologie démocratique.

<sup>12</sup> Le *Rapport suédois* baigne dans cette atmosphère du début à la fin. L'opposition entre autrefois et maintenant, entre le « primitif » et l'« évolué » y revient sans cesse. Il n'est question que de prescriptions bibliques aujourd'hui « dépassées », d'une transformation « radicale » de la société, etc. — Notons que ce progressisme très bien porté il y a dix ou vingt ans est déjà dépassé, lui aussi, actuellement. Avec le structuralisme, nous allons plutôt vers le nihilisme, et la « mort de Dieu » entraîne la mort de l'homme.

disqualifiés ; les autres sont reconnus pour « hellénistiques », libérateurs, modernes, tournés vers l'avenir, donc évangéliques ; et on n'écoute plus qu'eux<sup>13</sup>.

Ainsi, les textes ne sont pas examinés pour eux-mêmes, ils ne s'éclairent pas les uns par les autres, selon « l'analogie de la foi » ; une lumière étrangère les éclaire. Finalement, ce sont les hommes d'aujourd'hui qui décident de ce que la Bible veut dire. Ils se mettent au-dessus d'elle, ils s'en font juges. Ils abordent les textes avec cette idée (que leur dicte l'évolution de la société) que le ministère pastoral féminin est une bonne chose. Rien d'étonnant à ce qu'ils découvrent cette idée dans les textes : ce sont eux qui l'y ont mise ! Comme dans les auberges d'Espagne, selon MÉRIMÉE, ils ont trouvé ce qu'ils ont apporté. Au terme de l'opération, ils finissent par faire dire aux textes le contraire de ce qu'ils disent : « Je défends à la femme d'enseigner et de prendre autorité sur l'homme » devient : « Je permets, je recommande à la femme d'enseigner... »<sup>14</sup>.

\* \* \*

Voyons maintenant quelle pourrait être, positivement, une herméneutique réformée de l'enseignement biblique concernant la femme et sa participation au ministère.

Admettons, pour faire un bout de chemin avec l'exégèse contemporaine, que sur la question qui nous occupe, on peut distinguer deux lignes de pensée dans le Nouveau Testament : une ligne « égalitaire » et une ligne « hiérarchique ». Ces deux qualificatifs n'expriment d'ailleurs pas vraiment le contenu biblique, mais nous les adoptons provisoirement.

Mais, respectueux de tout le donné scripturaire, nous penserons que ces deux lignes ont *chacune* quelque chose à nous dire. Nous ne concluerons pas aussitôt qu'elles se contredisent, mais examinerons si elles ne se complètent pas l'une l'autre, et ne se soutiennent pas mutuellement. Nous le ferons d'autant plus volontiers que ces textes de l'une et de l'autre espèces se côtoient parfois à l'intérieur d'un même contexte et sous la plume d'un même auteur (cf. I Cor. 11 : 8-12 ; Eph. 5 : 21-22).

<sup>13</sup> « Judaïsme » et « hellénisme », ces demi-dieux des exégètes », disait K. BARTH.

<sup>14</sup> Cette critique, qu'on ne manquera pas de juger sommaire avant d'avoir lu la suite de notre article, ne vise pas seulement, nous l'avons dit, le *Rapport suédois*, mais d'autres publications récentes qui vont dans le même sens. Par exemple : André DUMAS, *L'Anthropologie biblique et la participation de la femme au ministère de l'Eglise*, dans la brochure du COE sur *l'Ordination des Femmes*, Genève 1964. — Thierry MAERTENS, *La Promotion de la Femme dans la Bible*, Castermann 1967. — Ainsi, un auteur protestant et un auteur catholique s'accordent pour manipuler l'Ecriture comme un « nez de cire » (CALVIN). Œcuménisme de la défiguration !

### *1. Ligne « égalitaire ».*

Toute une série de textes du Nouveau Testament parlent de la femme avec affection, avec respect, et lui accordent une valeur éminente, égale à celle de l'homme. Au seuil même des Evangiles, les femmes tiennent une place de choix : Elisabeth, Marie surtout, Anne la prophétesse. L'attitude de Jésus à leur égard est assez nouvelle, révolutionnaire, dirait-on aujourd'hui. Il les fait figurer dans son enseignement : pensons à la veuve donnant sa dernière pite, à la veuve suppliant le juge inique, à la femme qui mêle à sa pâte un peu de levain, à celle qui cherche sa drachme perdue, aux dix vierges... Elles n'ont pas une moindre place dans son ministère : voyez la Samaritaine (à laquelle il parle avec une liberté peut-être choquante pour l'époque), la Cananéenne, Marthe et Marie, Marie-Madeleine, la femme atteinte d'une perte de sang... Il reconnaît leur dignité, leur majorité : elles sont appelées au salut, associées à son service, à sa « diaconie ». Plusieurs d'entre elles « le suivaient et le servaient » (Luc 8 : 1-3 ; Marc 15 : 41). Ces « saintes femmes » ont assisté à son calvaire et à sa crucifixion, à sa sépulture. Elles furent les premiers témoins de sa résurrection.

Il en est de même dans l'Eglise primitive et chez saint Paul (que l'on ne saurait donc, sur ce point, opposer à Jésus). On sait le nombre de femmes citées dans les Actes et dans les Epîtres : Dorcas, Lydie, Priscille, Phèbe la « diaconesse », et toutes celles qui apparaissent dans les salutations de Romains 16, par exemple. Elles sont admises au baptême, ce qui est une vraie révolution : à la différence de ce qui se passait sous l'ancienne Alliance, où seuls les hommes recevaient le signe de leur appartenance au peuple de Dieu (la circoncision), les femmes sont désormais membres de ce peuple à part entière : « En Jésus-Christ, il n'y a plus ni homme, ni femme » (Gal. 3 : 28). Elles sont en conséquence admises dans les assemblées cultuelles, et peuvent y prendre une part active : prier, prophétiser (Act. 21 : 9 ; I Cor. 11 : 5). Enfin — et nous n'avons pas tout relevé — Paul enseigne une soumission réciproque de l'homme et de la femme (Eph. 5 : 21). « L'homme n'est pas sans la femme, ni la femme sans l'homme. » (I Cor. 11 : 11) <sup>15</sup>.

### *2. Ligne « hiérarchique ».*

L'égalité des sexes ne détruit pas leur complémentarité. « Dieu a fait l'homme et la femme différents par leur nature et dans leurs fonctions » <sup>16</sup>. La femme ne peut oublier ses caractères pro-

<sup>15</sup> Sur le thème de la dignité féminine, voir entre autres l'étude déjà citée de F. J. LEENHARDT, *La Place de la Femme dans l'Eglise selon le N.T.* — On pourra lire aussi l'étude très documentée et riche en aperçus, bien qu'elle sollicite parfois le texte, de Ulrich RUEGG, *Marthe et Marie*, dans Bulletin du C.P.E., Genève, nov. 1970.

<sup>16</sup> F. J. LEENHARDT, Et. cit.

pres pour concurrencer l'homme dans ses caractères à lui. A chacun sa place.

La place de la femme — indiquée notamment par le voile que saint Paul impose à celle-ci lorsqu'il réglemente la prophétie féminine, dans I Cor. 11 — est d'être ordonnée à l'homme, aide de l'homme, son complément, pour qu'il ne soit pas seul (Gen. 2 : 18). Saint Paul voit dans l'homme une sorte d'image du Christ, qui est l'Epoux (Eph. 5 : 22 ; II Cor. 11 : 2) et dans la femme celle de l'Eglise, qui est l'Epouse. La relation Christ-Eglise se reflète dans la relation homme-femme. D'où il résulte que la femme doit être réceptive et « soumise », comme l'Eglise (et comme le fut Marie, « servante du Seigneur ») ; l'homme seul est habilité à représenter dans la communauté l'autorité du Christ sur l'Eglise<sup>17</sup>.

« Soumise » ne signifie pas inférieure, mineure ou passive. Notre époque a bien de la peine à faire cette différence, pourtant essentielle. La femme n'est pas secondaire par rapport à l'homme ; simplement, son rôle est différent. Il n'est pas de « faire » l'homme, de le remplacer ou de se passer de lui, mais de lui apporter le complément qui lui manque. Si la dépendance entre les deux sexes est mutuelle (Eph. 5 : 21), elle n'est pas vraiment réciproque. Elle n'est pas réversible. La dépendance de la femme est d'un autre caractère que celle de l'homme, sa fonction est différente. Ainsi le corps, pour reprendre l'image paulinienne, n'est pas « inférieur » à la tête : il est indispensable à la tête comme la tête au corps ; pourtant, ce n'est pas lui qui possède les centres nerveux, ce n'est pas lui qui commande. De même, dans une équipe de football, la ligne des arrières n'est pas moins importante que la ligne des avants, mais sa tâche est autre et ne doit pas se substituer à celle des avants.

Bien entendu, on ne prendra pas à la lettre la prescription paulinienne du voile pour la femme, ou des cheveux longs (I Cor. 11 : 5-6, 13-15). Cela, se serait du fondamentalisme ou du bibliocisme. Mais on ne négligera pas pour autant la *direction* qu'indiquent ces prescriptions, leur visée : à savoir que la femme doit savoir garder sa place, qui est non pas secondaire, mais seconde. Au XX<sup>e</sup> siècle, elle peut avoir une autre manière de tenir cette place qu'en se voilant ; mais il reste que cette place qui est la sienne, elle ne doit pas vouloir la quitter. Elle ne saurait s'affran-

<sup>17</sup> Sur l'autorité du Christ, sans même parler du fait qu'il est Dieu, pensons à des textes comme Math. 7 : 29 : « Il enseignait avec autorité », Marc 1 : 27 : « Il commande avec autorité, même aux esprits impurs — même aux vents et aux flots (Luc 8 : 25) — et ils lui obéissent » ; Marc 2 : 10 : « Le Fils de l'Homme a autorité sur la terre pour pardonner les péchés » ; Jean 13 : 13 : « Vous m'appelez maître et seigneur et vous dites bien, car je le suis... » C'est de cette autorité que l'homme, plutôt que la femme, est le reflet (Eph. 5 : 23 ; I Cor. 11 : 3).

chir de sa féminité sans s'asservir : on n'enjambe pas son ombre<sup>18</sup>.

L'une des manières dont la femme peut aujourd'hui garder la place que le Créateur lui a assignée, c'est précisément de ne pas revendiquer le ministère *pastoral*, la direction et l'enseignement de la communauté. Saint Paul défend à la femme de prendre la parole dans l'assemblée du culte (I Cor. 14 : 34-35 : le fameux *mulier taceat in ecclesia*)<sup>19</sup> et surtout d'y enseigner, face à la communauté tout entière (I Tim. 2 : 9-15). Si l'on peut admettre à la rigueur que la parole féminine que l'apôtre réprouve dans le premier de ces deux textes est plutôt du bavardage intempestif (encore les exégètes ne sont-ils pas tous d'accord à ce sujet), il s'agit en tous cas d'autre chose dans le second texte. Ici, c'est la prédication qui est visée, l'enseignement moral et doctrinal.

On ne se hâtera pas de voir une contradiction entre cette défense faite à la femme de prêcher et la permission qui lui est accordée, et que nous avons rappelée plus haut, de prophétiser (I Cor. 11 : 5). Car la prophétie n'est pas la prédication. Elle est un discours extatique présentant des analogies avec la glossolalie, non un enseignement régulier et systématique. Elle est un charisme, non une fonction ; un « événement », non une « institution ». Le prophète est une personne privée, qui ne détient pas un ministère de la communauté, et n'appartient pas à un *ordre* dans l'Eglise<sup>20</sup>.

Ainsi donc, la femme ne réalise sa vocation propre qu'en imitant et représentant l'Eglise, et non pas le Christ. Celle qui voudrait diriger la communauté et « prendre autorité sur l'homme » donnerait une image faussée de l'Eglise, et ferait croire à une Eglise émancipée de son Seigneur<sup>21</sup>.

<sup>18</sup> Le thème du voile, de la vie intérieure et « cachée avec le Christ en Dieu », dont la femme est le type, est admirablement développé chez Gertrude von LE FORT, *la Femme éternelle*, coll. Foi Vivante, ou chez Paul EVDOKIMOV, *La Femme et le salut du monde*, Castermann 1958. — On relira avec intérêt la conclusion de F. GODET sur I Cor. 11 : « Cette conviction (de saint Paul sur le rôle social de la femme) est-elle uniquement une affaire de lieu ou de temps, de telle sorte que l'on puisse supposer que, vivant aujourd'hui et en Occident, l'apôtre s'exprimerait différemment ? Cette supposition n'est pas admissible ; car les raisons qu'il allègue sont tirées, non des usages contemporains, mais de faits permanents, qui dureront aussi longtemps que l'économie terrestre actuelle... Il faut dire ou que l'apôtre a mal raisonné, ou que ses raisons, si elles étaient vraies de son temps, le sont encore de nos jours et le seront jusqu'à la fin. »

<sup>19</sup> « Verte remise en place », dit F. J. LEENHARDT, qui ajoute : « La femme de tous les temps, si elle veut la faire oublier, doit simplement veiller à ne pas la rendre nécessaire ». — Cf. I Pl. 3 : 1-6, qui recommande aussi aux femmes, même dans leur ménage, ce même silence.

<sup>20</sup> Voir Ph. MENOUD, *L'Eglise et les Ministères selon le N.T.*, Neuchâtel 1949, p. 41. — Gregory DIX, *Le Ministère dans l'Eglise ancienne*, Neuchâtel 1955, pp. 79-82. — Marc LOUIS, *Confesseurs et Martyrs*, Id. 1958, p. 9. — Fréd. GODET, *Commentaire sur la 1<sup>re</sup> Ep. aux Corinthiens*, Id. 1965 (2<sup>e</sup> édition), T. II, p. 316, note 1.

<sup>21</sup> Sur le symbolisme du Christ-Epoux et de l'Eglise-Epouse, voir Ch. von KIRSCHBAUM, Op. cit., p. 75. — Hébert ROUX, *Commentaire sur les Ep. à Timothée*, p. 47 ss. — EVDOKIMOV, *La Femme et le Salut du monde*, p. 149, 153.

Notons encore que Paul fait, des affirmations de ce genre, non un conseil personnel, mais « un ordre du Seigneur » (I Cor. 11 : 16 ; 14 : 87). Même le *Rapport suédois* le reconnaît : « Il est indiscutable que Paul est, en ceci, couvert par la tradition évangélique... Ces textes (interdisant à la femme d'enseigner) ne sont pas des prescriptions isolées, étrangères l'une à l'autre, mais font partie de l'organisation que l'Eglise s'est donnée lorsque Jésus a rassemblé des disciples autour de lui et que les premières communautés chrétiennes se sont formées. Ils sont accentués avec force (*commandement du Seigneur*) et peuvent facilement entrer dans la grande perspective néotestamentaire de la création »<sup>22</sup>.

Le *Rapport suédois* nous fait ainsi remarquer malgré lui que cette ligne « hiérarchique » de l'enseignement biblique, Paul n'en est pas seul responsable. Elle ne fait nullement tache sur l'ensemble de l'Evangile. Témoin, par exemple, l'image de l'époux et de l'épouse qui se retrouve dans l'Apocalypse (21 : 2), et que Jésus lui-même a utilisé (dans Matth. 9 : 15 : les amis de l'époux ; Matth. 22 : le festin des noces ; Matth. 25 : les dix vierges ; Jean 3 : 8 : Jean-Baptiste, ami de l'époux). On ne saurait donc opposer Jésus à saint Paul.

Jésus est le *Fils de Dieu*, non la fille. Marie a mis au monde un enfant mâle (Es. 66 : 7 ; Matth. 1 : 18-25 ; Apoc. 12 : 5). Dans les textes cités plus haut (Eph. 5 ; II Cor. 11 : 2), le Christ est dit « anèr » (homme masculin), et non « anthrōpos » (homme en général). L'agneau pascal, préfiguration du Christ, était un agneau mâle (Ex. 12 : 5). Si Dieu le Père échappe à la différenciation sexuelle, comme ne manquent pas de nous le faire remarquer les exégètes progressistes, Dieu le Fils, incarné en Jésus de Nazareth, n'y a pas échappé. Est-ce par hasard ?

Surtout, malgré la place éminente accordée par Jésus à la femme, il n'y en a pas une seule parmi les Douze, pas une seule dans la chambre haute, pour l'institution de la sainte Cène, et, bien qu'elles soient les premiers témoins de la résurrection, ce n'est pas elles que Jésus envoie diffuser la bonne nouvelle de cette résurrection. Ce n'est pas à elles qu'il dit : « Allez, baptisez, intruisez toutes les nations ! » Ni : « Recevez le Saint-Esprit. Ceux à qui vous pardonnerez les péchés, ils leur seront pardonnés ». Ni : « Qui vous écoute m'écoute ; qui vous reçoit, me reçoit ». Ni en-

<sup>22</sup> pp. 19 et 23 de ce *Rapport*. — A noter que I Cor. 14 : 38 : « Si quelqu'un veut l'ignorer (entendez : que le silence de la femme dans l'Eglise est un commandement du Seigneur), qu'il l'ignore ! » ne signifie pas, comme nos modernes herménèutes l'ont imaginé : « S'il veut l'ignorer, cela ne tire pas à conséquence ! » Le contexte et le ton général ne laissent pas de doute : « Si quelqu'un veut l'ignorer, qu'il l'ignore à ses risques et périls ! » (GODET) « Il peut bien l'ignorer, mais alors gare à lui ! Il se met hors de la communion de l'Eglise. » (Ce texte présente d'ailleurs une variante : « Si quelqu'un l'ignore, c'est qu'il est ignoré de Dieu. »)

core : « Faites ceci en mémoire de moi ! »<sup>23</sup>. Ni enfin : « Je vous ferai pêcheurs d'hommes » ou : « Pais mes brebis ! » Il n'y a pas de bergères, pas de pasteurs-femmes dans le Nouveau Testament.

La tradition patristique et celle de la Réformation confirment cet enseignement scripturaire. Le ministère *essentiel*, « apostolique », « épiscopal »<sup>24</sup> ou « pastoral », où transparaît le triple ministère du Christ — royal, sacerdotal et prophétique — est réservé à l'homme. Celui-ci est mieux à même de refléter l'*autorité* (« *exousia* ») du Christ. La femme, de son côté, reflète plus spécialement le *service* (« *diaconia* ») du Christ. Le devoir de « soumission » de la femme serait contradictoire avec l'office du pasteur, qui est de diriger : « Obéissez à vos conducteurs et soyez-leur soumis ! » (Héb. 13 : 17) « Exhortez et reprenez avec une pleine autorité ! » dit saint Paul à Tite (Tite 2 : 15).

*Jamais*, dans l'Eglise des premiers siècles, ni dans celle du XVI<sup>e</sup> siècle protestant, la femme ne remplit une fonction de présidence de l'assemblée. C'est même un usage unanime et universel, aujourd'hui bientôt bimillénaire, et qu'on n'a pas songé à remettre en question avant notre temps<sup>25</sup>.

\* \* \*

Demandons-nous maintenant les raisons de ce qui peut apparaître comme une demi-réserve à l'égard de la femme. Parlerons-nous d'un antiféminisme du Nouveau Testament ? Il serait sacrilège de supposer un tel sentiment chez le Christ, et même chez saint Paul, s'il est vrai que saint Paul est un homme inspiré. D'ailleurs, tous les textes que nous avons rangés dans la ligne « égalitaire » s'opposent à cette interprétation : il n'y a ni chez Jésus, ni chez son apôtre, la moindre misogynie, le moindre préjugé antiféminin. L'un et l'autre combattent au contraire le préjugé promasculin.

<sup>23</sup> L'une des faiblesses de l'ouvrage de Ch. von KIRSCHBAUM est de partir du culte-sermon, non de l'eucharistie. Le rôle pastoral de président de l'assemblée apparaît mieux si la Sainte Cène est ordinairement célébrée, comme le voulait CALVIN, et non pas en guise d'appendice occasionnel.

<sup>24</sup> Le mot « évêque », « épiscope », est pris ici au sens néotestamentaire de « surveillant », de chef de la communauté. Ainsi, nous ne distinguons pas l'évêque du presbytre ou du pasteur.

<sup>25</sup> C'est « une règle », confesse le *Rapport suédois* (p. 28), « qui a été respectée depuis le début des temps chrétiens et qui s'appuie sur des paroles du N.T. faisant autorité ». Ce qui ne l'empêche pas de vouloir modifier cette règle ! — Il n'est pas sans intérêt de noter que l'accession de la femme à la prêtrise, comme le montre l'histoire des civilisations, ne signifie pas du tout forcément la reconnaissance de la dignité féminine, ni inversement. (Cf. F. X. ARNOLD, *La Femme dans l'Eglise*, Paris, Les Editions Ouvrières, 1955, pp. 65 ss. — Il nous faut encore prévenir l'objection que toute fonction de commandement est aussi un service (Luc 9 : 46-48 ; 22 : 24-30 ; Jean 31 : 1-20 ; Pl. 5 : 1-5). Cela va sans dire. Mais cela ne signifie pas qu'il faille diluer tous les ministères dans la diaconie et refuser tout magistère, toute fonction de surveillance. Le fait que « le plus grand » doit être comme « le plus petit », et « celui qui gouverne comme celui qui sert » n'empêche pas qu'il y ait entre les chrétiens des gens qui gouvernent et qui sont, en un sens, plus grands que les autres.

Parlerons-nous alors d'un judaïsme mal dépassé ? De nouveau, il est impossible de soupçonner Jésus de n'avoir pas su se dégager de l'ancienne alliance, lui qui est venu inaugurer l'alliance *nouvelle*. Ne soyons pas plus chrétiens que le Christ, plus évangéliques que l'Evangile ! De même pour saint Paul : quel aplomb de prétendre avoir mieux compris que lui la pensée de son maître et ses implications pratiques ! D'ailleurs, Paul a prouvé sur d'autres points qu'il n'avait pas peur de rompre avec la mentalité et les coutumes juives et d'introduire la nouveauté de l'Evangile : notamment en prêchant la justification par la foi et non par les œuvres, ou en supprimant radicalement l'obligation de la circoncision — mesure progressiste et féministe s'il en fut ! Et il l'a fait à l'encontre de Pierre lui-même, qu'il a accusé précisément de « judaïser » (Gal. 2 : 14). Ainsi, il aurait conféré le baptême à la femme et n'aurait pas osé lui conférer le ministère ? Allons donc ! Sa réserve à l'égard du pastorat féminin ne provient pas d'un manque d'audace<sup>26</sup>.

D'où provient-elle ? Tentons, nous aussi, notre analyse socio-logique de la situation dans laquelle il a prononcé I Corinthiens 11 et 14, I Timothée 2. C'était un contexte d'*émancipation féminine*.

Cette émancipation était déjà en train dans le judaïsme. Où ai-je lu que la femme juive jouissait d'une autonomie sans égale dans les civilisations environnantes ?<sup>27</sup> Mais cette émancipation était poussée à l'extrême dans la société gréco-romaine du premier siècle. « Contrairement à l'opinion courante, écrit CARCOPINO, (...) il est certain que la femme romaine a joui (...) d'une dignité et d'une autonomie équivalentes ou supérieures à celles que le féminisme contemporain a revendiquées pour les nôtres »<sup>28</sup>. Et de montrer, d'une part, la face positive de cette émancipation : des femmes collaboratrices de leur mari, amies fidèles, admirables parfois jusqu'au sacrifice de leur vie. Mais de citer aussi l'aspect négatif : des femmes qui s'évertuent à ressembler aux hommes et à les surclasser dans tous les domaines ; des femmes procédurières, politiciennes, stratèges ; des précieuses, des savantes, des sportives, se livrant à la chasse, aux courses de chars, à l'escrime, à la lutte, et s'habillant pour ce faire de vêtements masculins ; des femmes adoptant le genre de vie et jusqu'aux vices masculins, par exemple l'ivrognerie et la glotonnerie dans les festins

<sup>26</sup> C'était aussi une bien grande audace, de la part de Paul et de l'Eglise primitive, que d'exiger, au sein d'une société païenne dépravée, la pureté des mœurs, la chasteté dans le célibat et la fidélité dans le mariage. On n'avait pas peur de se singulariser, tant à l'égard du paganisme que du judaïsme, quand il le fallait.

<sup>27</sup> « Au temps de Jésus, la société juive ne reconnaissait pas l'égalité entre les sexes. » Cette affirmation du *Rapport suédois* serait à nuancer en tous cas. A nuancer par la conquête de la monogamie, antérieure à Jésus, par l'enseignement de la Genèse sur l'unité du couple, par le rôle éminent joué par certaines femmes sous l'Ancienne Alliance, par le chant d'amour du Cantique des Cantiques, par l'éloge fait par les Proverbes de la femme forte...

<sup>28</sup> Jérôme CARCOPINO, *La Vie quotidienne à l'apogée de l'Empire*, p. 106-107.

(voir le *Satyricon*). Et de citer encore les effets dissolvant de cette émancipation sur le mariage et la famille : les divorces en chaîne, souvent du fait de la femme, autorisée à répudier son mari<sup>29</sup>. Et ces émancipées sont celles qui refusent aussi la maternité, qui recourent à la contraception et à l'avortement, provoquant la dénatalité qui sera l'une des causes de l'effondrement de l'empire. CARCOPINO ne dit rien, sauf erreur, de l'homosexualité, mais on sait qu'elle était extrêmement répandue à l'époque et même proônée comme une chose normale<sup>30</sup>.

Voilà dans quel contexte social l'apôtre Paul travaillait et écrivait. A cela s'ajoutait un féminisme « chrétien », prenant appui sur les textes dont nous avons relevé le caractère « moderne » ou « égalitaire », mais renforcé à la fois par ce féminisme ambiant d'origine païenne que nous venons de décrire, et par une interprétation spiritualiste, pentecôtisante, enthousiaste de l'Evangile. C'est une chose bien connue que dans la grande épître aux Corinthiens, saint Paul se bat notamment contre cette tendance à faire comme si le Royaume de Dieu était déjà venu, et, en particulier, comme s'il n'y avait plus aucune distinction quelconque entre les sexes<sup>31</sup>. Un tel spiritualisme aboutira, dans les sectes hérétiques (gnostiques, marcionites ou montanistes), soit à une ascèse radicale proscrivant le mariage, soit à une licence morale effrénée. Et ce sont dans ces mêmes sectes, et pour les mêmes motifs, que l'on verra des femmes prêtresses ou évêques, c'est-à-dire pasteurs.

Dans cette ambiance-là, les textes sur la femme qui peuvent sembler en retrait par rapport aux autres s'expliquent facilement. Loin d'exprimer un antiféminisme attardé, ils veulent mettre en garde contre un féminisme échevelé, ce que j'appellerai un ultra-féminisme. Ils ne sont pas du tout en contradiction avec les textes « égalitaires », et il n'y a pas à choisir entre les uns et les autres : ils apportent simplement un correctif à ceux qui proclament la majorité de la femme, et disent *dans quel sens* il faut les comprendre. Ils donnent le coup de frein nécessaire pour que les textes de caractère féministe ne soient pas utilisés au-delà de leur signification.

<sup>29</sup> « Aucune femme ne pouvait rougir de rompre son mariage, puisque les dames les plus illustres avaient pris l'habitude de compter leurs années, non plus par le nom des consuls, mais part ceux de leurs maris. Elles divorcent pour se marier ; elles se marient pour divorcer. » (SÉNÈQUE.)

<sup>30</sup> Nous objectera-t-on que Rome n'est pas Corinthe ? Il n'y avait pas de notables différences à travers le monde hellénistique auquel l'une et l'autre se rattachaient. Ce que saint Paul dit de l'homosexualité, par exemple (Rom. 1 : 24-32), pourrait bien avoir été écrit à Corinthe, et peint d'après nature. L'expression « vivre à la corinthienne » était proverbiale pour désigner la débauche. Et il n'y a pas de débauche, en dehors de la prostitution proprement dite, sans une grande liberté féminine.

<sup>31</sup> Puisque aussi bien, dans le Royaume, « on ne se marie pas et on n'est pas donné en mariage, car les ressuscités sont comme des anges dans le ciel ». (Matth. 22 : 30).

En somme, l'homme et la femme sont « égaux » (si l'on veut utiliser cette abstraction étrangère à la pensée biblique), mais ils sont *aussi* différents. « Il n'y a plus ni homme, ni femme » (Gal. 3 : 28) ne saurait signifier que la différenciation sexuelle est abolie, pas plus que n'était abolie la différence de nationalité ou de culture entre Juifs et Grecs, ni les rapports juridiques entre esclaves et hommes libres. L'homme et la femme sont sur le même pied en ce qui concerne la rédemption ; ils ne sont pas identiques, ni interchangeables. Ils sont semblables (Gen. 2 : 18) sans être pareils. Semblables, mais autres<sup>32</sup>.

C'est dire (contre Simone DE BEAUVOIR) qu'ils ont chacun leur *nature* et leur *vocation* particulière<sup>33</sup>.

Dans cette perspective, le recours de saint Paul aux premiers chapitres de la Genèse se comprend aisément. Non, encore une fois, par un reste de judaïsme, mais par la claire conscience de la valeur fondamentale et permanente de ces textes pour l'Eglise chrétienne. Jésus lui a donné l'exemple de ce recours, en Marc 10 : 6 et parallèles. Genèse 1 rappelle cette vérité essentielle, que rien ne pourra jamais modifier, à savoir que l'homme (l'être humain) est double, polarisé, sexué : homme *et* femme. Ni l'un, ni l'autre ne sont l'Homme dans sa plénitude : ils ont besoin l'un de l'autre pour se compléter mutuellement.

Quant à Genèse 2 (que l'on oppose si volontiers à Gen. 1 pour lui préférer celui-ci), il montre très pertinemment que la femme est « la gloire de l'homme » en ce qu'elle est dépendante de lui et participe à sa vie. Elle a été faite par Dieu aussi bien que l'homme, mais d'une côté de l'homme, non du limon. « Le mythe veut ainsi marquer que la femme est participante de l'homme et qu'elle accomplit sa vocation féminine en apportant à l'homme un complément qui lui est indispensable et sans lequel lui-même ne peut accomplir sa vocation masculine »<sup>34</sup>.

<sup>32</sup> Allusion au petit livre de Francine DUMAS, *L'Autre semblable*, qui d'ailleurs s'appesantit plus sur l'adjectif que sur le substantif. — « Loin de vouloir humilier la femme... Paul l'exhorte au contraire à assumer pleinement ses responsabilités en s'insérant, en pleine connaissance de cause, dans *l'ordre*... où elle se trouve placée avec l'homme et où chacun a sa place bien à soi. Il est clair que l'homme et la femme ne sont pas deux partenaires égaux, dont les positions et les fonctions respectives seraient interchangeables : c'est ce que démontrent la spécificité de leurs conditions respectives et la réciprocité de leur face à face. » « Cette polarité concerne l'être dans son identité la plus profonde. Sinon, l'homme devient une abstraction. Le témoignage biblique considère la création de l'homme en individus mâle et femelle comme la *structure* fondamentale de l'existence humaine. Il n'existe pas d'être humain au-delà ou au-dessus de l'homme et de la femme. Il n'y a d'être humain que dans la dualité inégale des deux sexes. » (Ch. von KIRSCHBAUM, *Op. cit.*, pp. 9 et 140.)

<sup>33</sup> Sur ce point, voir, outre des ouvrages sur la psychologie féminine, F. X. ARNOLD, *Op. cit.*, chap. II : *Nature et psychologie de la Femme*. — Il faut aussi relire l'argumentation, très forte à notre avis de J.-J. von ALLMEN, dans *Est-il légitime de consacrer des femmes au ministère pastoral ? Verbum Caro*, n° 65. On ne se repent pas d'être homme ou femme, la vie en Christ n'abolit pas la création, mais la restaure. Cela est vrai des sexes.

<sup>34</sup> F. J. LEENHARDT, *Et. cit.*

Créée après l'homme, séduite avant lui. L'allusion qui est faite dans I Timothée 2 : 14 à cet aspect de la chute exprime une intuition profonde, dont on aurait tort de se gausser : celle que la femme, étant plus ouverte au surnaturel, plus instinctivement religieuse, est aussi plus exposée à accueillir d'autres « esprits » que le Saint-Esprit, et à se laisser séduire par le Malin. L'expérience funeste du prophétisme féminin, dans l'épopée montaniste ou dans celle des Camisards, par exemple, est là pour en témoigner. (C'est aussi le sujet de la *Colline inspirée*, de Maurice BARRÈS). Si saint Paul se prévaut de Genèse 3 pour intimer silence à la femme, c'est que l'Eglise, dont la femme est l'image, doit elle aussi se laisser enseigner avant d'enseigner elle-même, sous peine de se fourvoyer doctrinalement.

\* \* \*

Dès lors, si l'on repose la question herméneutique : comment dire dans la situation actuelle ce que saint Paul a dit pour son temps ? la réponse est assez simple. Il est à peine nécessaire de transposer : la situation actuelle est très semblable à celle du premier siècle. Il faut s'affranchir du schéma progressiste selon lequel notre civilisation aurait évolué d'une manière continue, pendant ces vingt derniers siècles, de la femme esclave à la femme majeure. En fait, et à plusieurs reprises, l'histoire a eu ses hauts et ses bas, ses temps de conservation et de révolution, ses avances et ses reculs.

Sans doute, dans l'ensemble, le statut de la femme s'est amélioré, sous l'influence du christianisme, et sa libération n'est pas encore achevée parmi nous. Les séquelles d'une civilisation à prédominance masculine sont encore nombreuses, et contre elles peuvent être invoqués tous les textes bibliques qui vont dans le sens d'une juste promotion de la femme.

Mais les tendances actuelles vont au-delà de cette promotion légitime. Ce sont des tendances non plus chrétiennes, mais anti-chrétiennes, inspirées notamment par le marxisme et l'existentialisme athée. Elles sont revendicatrices, révolutionnaires, s'expriment en termes de mérite et de droit, non de grâce, et ne vont pas dans le sens d'un épanouissement de la femme à l'intérieur de sa spécificité féminine, mais dans celui de son accession au monde viril<sup>35</sup>.

Paradoxalement en effet, tout en accusant la société d'avoir été masculine dans le passé<sup>36</sup>, c'est encore le rôle de l'homme qu'on donne pour idéal à la femme. Celle-ci devrait faire tout ce que fait l'homme, avoir les mêmes droits que lui, accéder aux mêmes fonctions — n'enseigne-t-on pas que c'est seulement dans

<sup>35</sup> Pour ce diagnostic, nous nous permettons de renvoyer à notre petit ouvrage : *Amour et Société érotique*, Paris, Le Cerf, 1969.

<sup>36</sup> Accusation d'une vérité toute relative, puisque MACHIAVEL, FEUERBACH et NIETZSCHE ont reproché à notre société chrétienne d'être au contraire féminine.

l'exercice d'une profession que la femme peut « se réaliser » ? — et lui ressembler jusque dans la liberté de ses mœurs, liberté que les risques de la maternité lui interdisaient jusqu'ici<sup>37</sup>. Bref, nous sommes à une époque ultraféministe, semblable à celle où vivait l'apôtre Paul, où la différenciation entre les sexes tend à être refusée, où la femme veut s'affranchir de sa condition, où l'ordre de la création est nié et où l'on cherche à réaliser une sorte d'homosexualité pas nécessairement physique — encore que les progrès de celle-ci soient significatifs de cette évolution — mais du moins morale ou psychologique<sup>38</sup>.

Dans une ambiance sociale comme celle-là, les textes en apparence « réactionnaires » de la Bible sont justement ceux que l'Eglise doit écouter et faire entendre, sans négliger les autres. Bien loin de les écarter par un subterfuge de l'herméneutique, qu'elle en reconnaissse l'actualité et la profonde nécessité ! Ce sont finalement les textes :

a) *qui préservent la femme* de sortir de son rôle et d'en être malheureuse, qui protègent la femme contre elle-même et, en l'empêchant de jouer à l'homme, l'obligent à mettre en valeur les aptitudes propres à son sexe ;

b) *qui préservent l'Eglise* et la société de s'appauvrir de l'apport proprement féminin, et qui maintiennent dans leur sein une vraie complémentarité entre homme et femme, au lieu de rétrécir leur horizon à la seule composante masculine<sup>39</sup> ;

c) *qui préservent la foi* de s'affranchir de la soumission à l'Ecriture, à l'image de la femme ultraémancipée, et qui, en sauvegardant le vis-à-vis homme-femme, sauvegarde en même temps le vis-à-vis Christ-Eglise, et l'obéissance de celle-ci à son Seigneur<sup>40</sup>.

Une Eglise qui, fidèle à l'Ecriture, à la tradition œcuménique et à la doctrine réformée, réserve le ministère d'autorité à l'homme, est donc une Eglise sage, qui rend au monde moderne un signalé service.

Mais il lui faut pour cela un peu de courage : refuser toute démagogie, ne pas craindre d'aller à contre courant et de « dé-

<sup>37</sup> Une voiture stationnée hier devant chez moi portait sur sa vitre arrière ce mot d'ordre : « Faites l'amour, pas des bébés ! » I Tim. 2 : 15 rend évidemment un autre son.

<sup>38</sup> « S. de BEAUVIOR s'élève contre la mythologie du temps patriarcal et glisse dans le mythe de la femme amazone, mais celui-ci débouche fatidiquement, tôt ou tard, sur la grande prostituée de l'Apocalypse. Dans les deux cas, c'est la réciprocité, le vis-à-vis qui se perd ; l'autonomie transcende l'altérité ; on se sert l'un de l'autre et l'on aboutit à la solitude, à l'aliénation. » (P. EVDOKIMOV, *Op. cit.*, p. 179.)

<sup>39</sup> D'ailleurs exposée à se féminiser par l'entrée de la femme dans des fonctions conçues pour l'homme.

<sup>40</sup> Ce n'est pas pour rien que l'herméneutique moderne cherche à écarter cette « soumission » féminine : elle ne veut pas qu'il lui soit fait selon la Parole du Seigneur ; elle veut faire selon sa propre parole. Être homme et non femme.

plaire aux hommes » (Gal. 1 : 10). Il lui faut renoncer à « se conformer au présent siècle », et courir le risque, en « ne parlant pas selon le monde », de n'être pas écoutée par le monde (I Jean 4 : 5). Il faut que l'Eglise, ici, soit franchement homme, et que, par son ministère pastoral et doctoral, elle emprunte l'autorité mâle de l'apôtre : « Si quelqu'un aime la discussion, nous n'avons pas cette habitude, ni les Eglises de Dieu non plus ». (I Cor. 11 : 16).

Et que l'accusation de retarder ne lui crée aucun complexe ! L'Eglise est toujours à l'heure quand elle est à l'heure de Dieu. Les modes changent, mais la vérité demeure. Ce qui peut sembler « vieux jeu » maintenant pourra être le dernier cri de demain. La position « archaïque » de l'Eglise est en réalité la position d'avenir. « Elle n'est pas à l'arrière-garde de ce grand mouvement de revendication féminine ; elle est à l'avant, elle évoque le problème qui ne se pose pas encore, mais qui se posera : celui de la vocation profonde de la femme, une fois qu'elle aura reconquis sa féminité tout entière »<sup>41</sup>.

\* \* \*

Rappelons enfin, pour écarter tout malentendu, que si les textes de la ligne « hiérarchique » ferment aux femmes les portes du ministère *pastoral* proprement dit, ils ne lui ferment pas celles du ministère en général.

Il importe de bien distinguer, premièrement, comme le font les confessions de foi réformées, entre le *sacerdoce* et le *ministère*. Le premier appartient à tout le peuple de Dieu (I Pi. 2 : 9), et il est tourné vers l'extérieur, vers le monde ; le ministère, lui, est confié à quelques-uns, et concerne l'organisation interne de l'Eglise.

Secondement, une distinction importante doit être faite entre *les ministères* et *le ministère*. Celui-ci, de nature apostolique, est constitutif de l'Eglise et nécessaire en tout temps (I Cor. 12 : 28) ; c'est un ministère de présidence, de direction et de coordination, qui convient mieux aux aptitudes masculines ; les autres ministères peuvent varier de forme et en nombre, suivant les besoins de l'époque : la femme y trouve tout naturellement sa place.

---

<sup>41</sup> Françoise MALLET-JORIS, dans sa préface à la nouvelle édition de *la Femme éternelle*, de G. von LE FORT. — « La période historique qui vient, succédant à l'affondrement général, donnera à la femme une importance plus grande, telle que peut-être elle n'en connut jamais auparavant. Cette importance ne se manifestera pas dans le sens d'une émancipation, par laquelle la femme cherche à copier l'homme en tout, même en ses déviations, mais bien dans un retour à ce qu'il y a de plus originel dans l'être de la femme, à cet « éternel féminin », qui seul élève l'homme. Tout le reste ne peut que le faire descendre, et faire descendre la femme avec lui, et n'a d'autre aboutissement que la catastrophe qui enterrer tout. » (Nicolas BERDIAEFF, *Un Nouveau Moyen Age.*)

Il faut distinguer enfin la fonction de pasteur, au sens étroit du terme, celle de chef de la communauté paroissiale, et, d'autre part, des tâches pastorales, qui peuvent être exercées par d'autres serviteurs de l'Eglise, et aussi, bien entendu, par des servantes.

« Les femmes peuvent être *disciples* de Jésus-Christ. Elles peuvent participer au *sacerdoce* collectif de l'Eglise, à sa « liturgie » ou « service raisonnable », prier et chanter les louanges du Seigneur dans le culte, rendre témoignage par leur parole et par leur vie, mettre au service de tous les dons et aptitudes propres à leur sexe. Elles peuvent aussi exercer certaines *fonctions* dans l'Eglise et participer ainsi au ministère sous certains aspects »<sup>42</sup>. Ces fonctions sont plus spécialement *diaconales*, au sens large du terme, le dévouement et le service étant davantage dans la nature féminine. « Nos diaconesses, toujours étrangères à nos structures ecclésiastiques, sont en fait reconnues comme sœurs infirmières, sœurs visiteuses des pauvres, soutiens des prisonnières. Mais elles seraient aptes à servir Jésus-Christ dans bien des domaines encore : éducation et instruction des enfants et des adolescents, secours aux familles dans le besoin, relèvement des femmes tombées, ministère d'accueil dans des maisons de convalescence et de repos, aides de paroisse, catéchistes, visiteuses »<sup>43</sup>. En somme, conviennent aux femmes toutes les tâches qui relèvent plutôt de la maternité : « porter » la communauté dans l'intercession et la cure d'âmes suivie, « nourrir » les nouveaux-nés dans la foi, etc.

On ne repoussera pas ce diaconat comme inférieur et humiliant pour la femme : ce serait reconnaître la supériorité du pastorat, donc accepter de proroger la perspective masculine que l'on veut précisément nier. Au reste, plusieurs Eglises, dont celle à laquelle appartient le soussigné<sup>44</sup>, commencent à inclure dans le diaconat des formes de ministère qui requièrent une formation théologique aussi poussée (voire plus poussée ?) que celle des pasteurs. Ce n'est pas au moment où l'on entre dans cette voie et où de jeunes étudiantes en théologie se préparent à exercer des ministères mieux adaptés à leur sexe, qu'il faut compromettre cette expérience en leur proposant le seul ministère reconnu jusqu'ici, à savoir le ministère pastoral *masculin*. « La femme prenant la place de l'homme n'apporte rien de particulier ; par contre elle perd le sens de sa féminité et de sa vocation propre »<sup>45</sup>.

Il est pour l'heure encore difficile de préciser absolument les tâches que pourraient remplir des licenciées en théologie, en dehors du ministère pastoral proprement dit : il faut imaginer et surtout

<sup>42</sup> R. PAQUIER, C. L. GAGNEBIN et R. BARILIER, *La Femme dans l'Eglise*, Lausanne, Eglise et Liturgie, 1958, p. 24.

<sup>43</sup> *Ibid.*, p. 28.

<sup>44</sup> L'Eglise Evangélique Réformée du Canton de Vaud.

<sup>45</sup> EVDOKIMOV, *Op. cit.*, p. 159.

expérimenter ces ministères nouveaux. C'est à l'usage, quand on aura fait un certain nombre d'essais, quand un certain nombre de jeunes filles de formation universitaire auront vécu des diaconats inédits et peut-être assez informels pour commencer, que l'Eglise pourra diversifier davantage ses ministères et préciser les tâches qu'elle peut confier à celles que Dieu appelle à le servir. C'est en mettant en œuvre leurs aptitudes proprement féminines, qui manquent aux hommes, qu'elles pourront vraiment compléter le ministère masculin au lieu de le doubler, et enrichir ainsi la palette des services de l'Eglise<sup>46</sup>.

En somme, le problème est actuellement mal posé. Il n'est pas : « Peut-on faire accéder les femmes au ministère pastoral ? » Bien que ce soit la question à laquelle nous venons nous-même d'essayer de répondre, le vrai problème est le suivant : « *Etant donné que l'Eglise ne consacre au ministère pastoral que des hommes — ce que l'Ecriture lui interdit de remettre en question — comment utiliser les femmes ayant reçu une vocation ?* » Poser le problème ainsi nous obligerait à être imaginatifs et à sortir des sentiers battus, au lieu d'adopter une solution de routine et de facilité qui bloquerait la femme dans un ministère conçu pour l'homme. Les Eglises qui ont des pasteurs-femmes n'ont toujours que des pasteurs, et ne font rien pour inventer de nouveaux ministères, ni pour utiliser les femmes selon leur génie particulier.

Reste l'argument œcuménique. Voulons-nous l'unité de l'Eglise, ou ne la voulons-nous pas ? Y croyons-nous assez pour lui faire les sacrifices qu'elle exige ? Malgré certaines voix isolées qui s'élèvent dans son sein, l'Eglise romaine n'est pas près d'ordonner des femmes à la prêtrise. (En cela, elle est plus fidèle que les nôtres à la révélation scripturaire.) Que nous, de notre côté, nous franchissions ce pas, et la possibilité de refaire l'unité avec elle s'éloignera d'autant. L'Eglise romaine est en train de se laisser persuader doucement que notre ministère pastoral n'est pas une tâche à plein temps pour laïc spécialisé, mais qu'il est bien le ministère fondamental que le Seigneur a donné à son Eglise, et qu'il se situe, spirituellement sinon juridiquement, dans la succession des Apôtres. Elle cessera de le croire, le jour où nous admettrons des femmes dans ce ministère. L'ecclésialité et l'apostolité de notre Eglise lui seront suspectes<sup>47</sup>.

<sup>46</sup> A Lausanne, et ailleurs aussi, on vient de dissocier plus nettement la consécration des ministres et les études de théologie. Celles-ci ne conduisent pas forcément au ministère *pastoral*. On ne peut donc plus dire que, du moment que des jeunes filles font des études de théologie, et qu'elles en sont capables — ce qui est hors de question ! —, il n'y a aucune raison pour qu'elles ne soient pas pasteures. D'autres débouchés s'offrent maintenant à elles.

<sup>47</sup> Je suis loin, ici, du *Rapport suédois*, et pense à ma propre Eglise, menacée, elle aussi, de suivre le courant. — L'admission des femmes au ministère pastoral, en France et à Genève, n'a-t-elle pas contribué à provoquer la contestation de la consécration pastorale par les licenciés en théologie ? Cette admission a transformé implicitement le ministère : de don du Seigneur qu'il était, il est devenu un service émanant de l'Eglise et que l'Eglise organise comme elle veut. Dès lors, le baptême suffit en effet.

Un évêque catholique romain souhaitait récemment, dans la perspective de l'unité, que certains problèmes soient « gelés », tant que nous ne pouvons pas les résoudre ensemble. Le problème du ministère pastoral féminin est de ceux-là: Un synode minuscule d'une Eglise minuscule n'a pas autorité pour prendre une décision dans ce domaine. Il y faudrait, il y faudra un synode œcuménique. Les Eglises réformées ou luthériennes qui ont tranché la question dans un sens opposé à l'usage immémorial et universel, sont véritablement inconscientes de la responsabilité qu'elles prennent et de la présomption qui les anime. Notre Eglise serait inspirée en étant plus humble et plus prudente.

Une Faculté de Théologie  
souhaiterait acheter les

OPERA CALVINI  
(collection complète)

Toute offre, avec indication de prix,  
peut être adressée à Pierre Marcel,  
10 rue de Villars, 78-Saint-Germain-en-Laye  
qui transmettra.

# LA CONTESTATION DANS LE CATHOLICISME POST-CONCILIAIRE

## Essai d'analyse et d'appréciation \*

Par Paolo RICCA.

« La diaspora de la contestation est vraiment complexe et il n'est pas facile de s'y orienter, aujourd'hui. » C'est ainsi que Nando FABRO, en juin dernier, concluait son bref essai sur le catholicisme de la contestation en Italie<sup>1</sup>. On peut reprendre cette constatation sans modification substantielle, même si depuis un an la contestation a fait des progrès sensibles tant en accroissement numérique qu'en élaboration théorique : la bibliographie sur cet important et original phénomène spirituel de notre temps s'est enrichie de bien des titres parmi lesquels se détachent quelques grandes anthologies de documents commentés concernant ce que l'on appelle la contestation ecclésiale. Toutefois, fait défaut encore aujourd'hui une enquête statistique qui fournirait des données sûres, ou offrirait au moins un certain degré de probabilité, sur l'importance numérique de la « contestation », en Italie en tout cas<sup>2</sup>. On manque toujours de tentatives d'analyse du phénomène et d'essais d'appréciation théologique<sup>3</sup>.

Celui qui s'apprête à étudier le catholicisme de la contestation rencontre un obstacle considérable : c'est la difficulté de le circonscrire exactement. Plus que par une complexité de caractère

\* Traduction de M. le pasteur Emile RIBAUTE.

<sup>1</sup> N. FABRO, *I gruppi spontanet, in Italia, in I cattolici e il dissenso*, recueil sous la direction de A. d'ALFONSO, Roma, 1969, p. 92.

<sup>2</sup> Certains parlent, pour l'Italie, de 300, d'autres de 500, et quelques-uns même de 1.000 ou 2.000 groupes représentant un nombre d'adhérents qui va de quinze mille à vingt-cinq mille selon les estimations. Le chapitre « Esquisse pour une carte géographique de la contestation religieuse dans la péninsule » dans le volume de C. FALCONI, *La contestazione nella chiesa*, nous paraît quelque peu lacunaire même en tant « qu'esquisse ».

<sup>3</sup> Même le bel article de K. N. MICKSKEY, *Kritischer Katholizismus*, in *Materialien des Konfessionskundlichen Instituts*, Bensheim, mai-juin 1969, pp. 50-55, est essentiellement descriptif : il manque d'un jugement sur la nature théologique de la contestation.

spirituel et théologique, il se signale par une diversité d'ordre phénoménologique, produit de l'extraordinaire variété d'organismes qui lui ont donné naissance : groupes spontanés,<sup>3 bis</sup> divers, comités « de base », comités de quartier, assemblées ecclésiales, cénacles et cercles de nature et d'inspiration variées, fraternités interconfessionnelles ou œcuméniques, communautés de recherche biblique, communautés paroissiales ou inter-paroissiales de type nouveau, mouvements locaux, régionaux ou nationaux. Effectivement, on se trouve en présence d'une floraison importante de libres associations plus ou moins dissidentes, nées en général indépendamment l'une de l'autre, plus rapprochées par des exigences voisines ou convergentes que par un programme commun. Une première tentative de classification sommaire, faite par un organe de la contestation, distingue « trois principales présences opératives, distinctes, différencierées, mais souvent convergentes »<sup>4</sup>. Ce sont : les *groupes spontanés* dont l'origine peut être très diverse, politique, religieuse ou culturelle et dont les intérêts peuvent être selon le cas, essentiellement politiques ou à prédominance religieuse<sup>5</sup>; les *communautés constituées*, qui peuvent être paroissiales (comme l'*Isolotto*, à Florence), interparoissiales ou intercittadines (comme celle de Padoue-Vicenza), sortes de paroisses dans la paroisse (comme la communauté du *Vandalino*), des groupes qui font des expériences communautaires nouvelles (comme la fraternité œcuménique de *Bose*, province de Biella); en troisième lieu il y a les *mouvements*, au plan des cités, dont le dessein est de sensibiliser l'opinion publique aux divers problèmes relatifs à la vie de l'Eglise locale et au témoignage chrétien dans la cité (comme le mouvement de *Saint Camille*, à Gênes, l'*Assemblée ecclésiale*, à Milan, l'*Assemblée des initiatives ecclésiales de base* et le *Centre de liaison*, à Rome).

En présence d'un cadre aussi fluctuant, tracer une ligne de démarcation entre les groupes qui appartiennent au catholicisme de la contestation et ceux qui se situent dans la sphère de ce que l'on a appelé « le catholicisme critique » n'est guère possible et n'est d'ailleurs nullement indispensable. Il vaut mieux se rappeler que nous nous trouvons en face d'une réalité en plein mouvement dont les aboutissements ne sont pas encore prévisibles et dont les prémisses théologiques sont difficiles à discerner : il est donc prematurely de vouloir la faire entrer dans un cadre fixe qui, soumis aux faits, se révélerait trop étroit; il serait également imprudent

<sup>3 bis</sup> En français dans le texte.

<sup>4</sup> Il s'agit du « *Bollettino di collegamento fra le Comunità cristiane in Italia* » qui paraît mensuellement à Florence depuis mai 1969 (rédition : via delle Cascine, 22). L'éditorial du N° 1 (p. 1 s.) porte la classification tripartite à laquelle nous nous référons.

<sup>5</sup> Sur la genèse et sur le caractère des « groupes spontanés » cf. l'excellent article de D. ZOLO, *I gruppi spontanei*, in *op. cit.* (Note 1) pp. 67-76. Un premier recensement approximatif des groupes ou cercles spontanés, catholiques et laïques, en Italie, se trouve dans l'appendice au livre de G. BIANCHI, *L'Italia del dissenso*, Brescia 1968, pp. 201-216.

de procéder, à l'intérieur de cette réalité, à des distinctions trop formelles parce qu'elles pourraient se trouver, ici ou là, contredites par la réalité. Le phénomène croît et se développe. Dans une certaine mesure, il est encore à la recherche de lui-même. Il faut encore qu'il précise sa propre identité. L'appellation elle-même de « catholicisme de la contestation » ne peut être utilisée qu'avec beaucoup de prudence, d'autant plus que beaucoup de ces mouvements la rejettent expressément. Le nom du périodique déjà cité, porte-parole de la contestation catholique en Italie, ne peut pas passer inaperçu : « *Bulletin de liaison des communautés chrétiennes en Italie* ». Comme on le voit, les groupes de la contestation italienne évitent de se définir comme « catholiques » et, bien plus, comme « catholiques de la contestation » ; ils préfèrent le qualificatif à la fois ancien et nouveau, de « communautés chrétiennes ».

Si la contestation, si diverse, si multiforme, ne se laisse pas circonscrire facilement, moins encore se laisse-t-elle enfermer dans une vision globale ! La multiplicité des motifs, des thèmes et des objectifs qui lui sont propres révèle une pluralité et, fréquemment, une variété de positions spirituelles contradictoires, qui ne peut être ni ignorée, ni sous-estimée. Elle légitime l'hypothèse d'après laquelle ce qui est appelé communément et globalement « catholicisme de la contestation » ne serait pas un phénomène *unique* mais une réalité *composite*, un *ensemble de dissidences*, très variées et n'ayant pas encore de base commune. En réalité, il n'y a pas une « contestation catholique ». Il y en a beaucoup. Mais quel est — s'il en est un — leur plus petit commun dénominateur ?

Un « document de base » élaboré pour l'assemblée des groupes contestataires (Bologne, 27-28 septembre 1969) présente un diagnostic de la situation actuelle du christianisme en général et du catholicisme en particulier. Nous pensons que la majorité, sinon la totalité, des groupes contestataires pourrait y souscrire. En voici les principaux éléments : avant tout, on remarque « un profond malaise général des croyants face à l'actuelle situation ecclésiastique sous ses divers aspects, dogmatique, sacramental, hiérarchique et disciplinaire » ; un malaise tel ne peut pas être interprété « comme le résultat des insatisfactions personnelles de quelques-uns, auxquelles on pourrait remédier par un renversement des structures », mais il faut le comprendre à la lumière des conditions objectives de la vie de l'Eglise qui : 1) « est anachronique dans ses formes d'expression », 2) « est radicalement compromise par les structures du pouvoir tant économiques que politiques », 3) « ne prêche plus un message évangélique mais une idéologie, conséquence d'une lecture des Evangiles conditionnée par des philosophies scolastiques et par une mentalité bourgeoise, capitaliste et occidentale ».

En plus de ce malaise il y a aussi une méfiance, qui va s'approfondissant toujours plus, à l'égard de la hiérarchie ecclésias-

tique « qui ne manifeste pas la volonté d'engager une authentique et substantielle réforme en obéissance à l'Evangile et aux orientations novatrices de Vatican II ». Pour y remédier « les palliatifs de superficielles réformes non organiques, pas plus que les tentatives isolées de quelques évêques, si sincères soient-elles, ne semblent pas suffisants »<sup>6</sup>.

Un malaise profond et motivé à l'égard de son Eglise et une méfiance croissante quant à la volonté et à la capacité de la hiérarchie de se réformer, semblent bien être les pôles négatifs de la contestation catholique. Peut-être représentent-ils ce plus petit commun dénominateur qui paraît autrement impossible à identifier.

Soit parce qu'il n'est pas possible de circonscrire le catholicisme de la contestation autrement que d'une manière approximative, soit parce qu'il n'est pas plus uniforme dans ses prétentions, dans ses motivations que dans ses programmes (il l'est, en revanche, dans une large mesure, quand il propose une nouvelle Eglise en remplacement de celle-ci), la description du phénomène et, bien davantage encore son appréciation, sont particulièrement ardues.

Liée à l'étude du catholicisme de la contestation, une difficulté supplémentaire vient de l'incidence, parfois très marquée, quelquefois imperceptible, de l'*élément politique*. On a dit que pour essayer de décrire le contenu de la contestation catholique « la seule chose possible et utile » est « l'aspect le plus constant et le trait de plus caractéristique : celui de l'engagement politique »<sup>7</sup>. Affirmation peut-être excessive, mais il est indéniable que peu d'expressions de la contestation permettent de séparer le politique du religieux et d'indiquer où commence l'un et où finit l'autre. Le problème ne se pose pas pour tous les groupes : il en est un certain nombre (en particulier ceux qui se rassemblent autour de la revue « *Questitalia* » et de son directeur, Wladimir DORIGO) qui marquent une séparation très nette entre choix politique et choix religieux et qui refusent de considérer qu'il existe un rapport direct et explicite entre foi et engagement politique<sup>8</sup>. Cette posi-

<sup>6</sup> Le « document de base » cité a été diffusé sous forme polycopiée seulement. Je remercie don Vittorio MERINAS, de la Communauté du Vandalino, qui est l'un des rédacteurs du document, d'avoir bien voulu m'en communiquer un exemplaire.

<sup>7</sup> G. PECORINI, *I gruppi spontanei in Italia - Dissenso religioso e dissenso politico*, in *Almanacco letterario Bompiani* 1969, p. 129.

<sup>8</sup> Le congrès national des cercles ou groupes spontanés politico-culturels, réuni sur l'initiative de la revue « *Quest'Italia* », qui s'est déroulé à Bologne le 25 février 1968, sur le thème de « *Croyants et non croyants, pour un nouvelle gauche* », a rédigé un document final dans lequel, entre autres, se trouvent énumérés les « critères indispensables pour une problématique correcte des groupes spontanés ». Le premier de ces critères est « la nécessité d'une absolue laïcité » (Cf. op. cit. (Note 1), p. 35). Dans la même ligne on trouve, en plus des groupes agglutinés autour de la revue « *Questitalia* », un certain nombre de « groupes ecclésiaux » : voici, par exemple, la présentation que l'un d'entre eux a faite au cours de la première rencontre avec d'autres groupes ecclésiaux de l'Italie sep-

tion a été critiquée ouvertement par des représentants notables de la contestation italienne<sup>9</sup> qui attribuent un rôle politique à la conscience religieuse et entendent ne pas faire abstraction des données de la foi et du message évangélique dans leurs options politiques.

Il reste pourtant une position significative, quoiqu'elle ne soit pas la plus représentative. En effet, l'un des traits caractéristiques de larges fractions de la contestation catholique (et de la contestation chrétienne en général) est justement l'étroite assimilation de la foi et de la politique, l'inextricable imbrication d'une thématique religieuse et d'une motivation politique qui, dès le départ, s'impliquent et se conditionnent réciproquement, si bien qu'on ne peut faire autrement que de les considérer dans leur indissoluble unité. Il n'est pas difficile d'apercevoir les liens existant entre un certain type de travail politique et une forme, largement répandue, de contestation religieuse. Comme on l'a justement remarqué, « très nombreux sont les cas de catholiques qui, à partir d'un nouveau type d'action politique auto-commandé du bas, depuis les lieux d'étude ou de travail, et d'une nouvelle perspective de stratégie globale — anticapitaliste et anti-impérialiste — ont été conduits à reconstruire avec un esprit critique le rôle de l'Eglise dans la société contemporaine et, en particulier, à réexaminer leur propre position à l'intérieur de l'Eglise, tout cela en effectuant un renversement radical des structures actuelles du pouvoir de la classe dominante, qu'elles soient politiques, économiques, ou académiques.

D'autre part, non moins nombreux sont les cas de ceux qui, précisément à cause d'une conscience ecclésiale renouvelée, d'une perception plus approfondie de la différence radicale qui existe entre nature théologique et réalité historique de l'Eglise (...) ont été amenés à dénoncer l'actuelle et séculaire, trahison historique de l'Eglise — « organisme du pouvoir » — quant à son authentique et originelle vocation prophétique de service. Ils ont ainsi été toujours plus radicalement tentés de reconnaître soit l'impos-

tentionale (Milan, 22 juin 1969) : « *Notre groupe veut être uniquement une communauté de foi. Foi qui est vécue dans la liturgie, une liturgie totalement recréée, centrée sur la Cène, et sur la méditation de la Parole de Dieu. Nous refusons de faire de la foi le fondement de l'action, des engagements politiques ou sociaux habituels : cela conduirait graduellement à l'élaboration d'une idéologie religieuse et cela est un lourd héritage historique des chrétiens. Nous devons le refuser. Nous ne voulons certes pas renoncer à l'engagement politique, ni renoncer à chercher dans la méditation de la Parole de Dieu et dans la liturgie les racines d'un choix qui nous permette de nous engager fermement. Mais un tel engagement sera réalisé par chacun en son propre lieu et après les analyses scientifiques et historiques appropriées. La tendance d'une ligne plutôt marxiste-léniniste, mais sans aucune volonté de transporter à l'intérieur de la communauté de foi ce type de comportement. Même l'éventuel choix futur d'une vie de communauté réelle et indépendante, devrait être réalisé « laïquement » en commun avec ceux qui ne se disent pas religieux.* » (cf. *Bullettino di Collegamento*... N° 3-4, juillet-août 1969, p. 15 s.).

<sup>9</sup> Cf. par exemple M. GENTILI, *Il dissenso cristiano*, in : op. cit. (Note 1) p. 80-86, spécialement p. 82.

sibilité d'une rénovation effective avant que l'Eglise elle-même ne soit libérée des liens institutionnels avec les structures temporelles, soit l'impossibilité d'une mission sans hypocrisie, sanctifiante et salvifique, auprès des « pauvres » — des opprimés, des spoliés, des affligés, des persécutés pour la justice — en dehors d'une action continue pour que l'Eglise dénonce prophétiquement toute structure et toute organisation sociale injuste, spoliatrice et répressive... »<sup>10</sup>.

Mais cette interdépendance étroite entre dissidence religieuse et contestation politique doit être, certes, constatée mais aussi analysée clairement. Les questions, à ce propos, sont nombreuses : la contestation politique est-elle un reflet de la contestation religieuse ou bien est-ce l'inverse ? Ne se distinguent-elles que par leurs milieux différents ou bien également par des motivations divergentes ? Ont-elles des prémisses communes et des objectifs différents ou des objectifs communs — convergents tout au moins — et des prémisses différentes ? S'agit-il de deux rameaux d'une même branche ou de deux plantes séparées, même lorsque leurs racines plongent dans le même terrain ? Ou encore, s'agit-il de phénomènes parallèles sans interdépendance, aux formes voisines mais qui restent substantiellement différents ?

Il est impossible de donner une réponse unique à cette série de questions. Il y a, sans nul doute, une contestation ecclésiale conditionnée par la politique et il y a aussi une contestation politique d'inspiration évangélique. Tantôt c'est le motif politique qui précède et prévaut ; tantôt c'est le motif religieux qui prédomine ; souvent les deux se fondent et se confondent. En général, on peut dire qu'une certaine critique de l'Eglise, d'accentuation anticonstantinienne, antitriomphaliste, opposée à la richesse, apparue déjà depuis longtemps dans les milieux du catholicisme « progressiste », a été radicalisée par le catholicisme de la contestation, à partir d'une analyse politique du rôle de l'Eglise dans la société bourgeoise. Cette analyse aurait été révélatrice, non seulement des compromissions déjà notées entre l'institution ecclésiastique et les centres du pouvoir économique ou politique, mais aussi de sa fonction essentiellement conservatrice, « organisation d'assentiment »<sup>10 bis</sup> à l'égard du système politique en vigueur. Parallèlement la vision nouvelle de l'Eglise qui ressort du catholicisme de la contestation, bien qu'alimentée par toute une série de motifs de provenance clairement évangélique, apparaît quelquefois comme filtrée à travers quelques exigences fondamentales, quelques expériences, de nature politique.

Comme on le voit, au sein de la contestation politique, les rapports entre dimension politique et dimension religieuse sont étroitement imbriqués. Cela ne facilite certes pas plus l'analyse du phénomène que son appréciation.

<sup>10</sup> M. BOATO (recueil par), *Contro la Chiesa di classe*, Padova 1969, p. 6 s.

<sup>10 bis</sup> Consentement : « consenso » s'oppose à « dissenso » : contestation.

Malgré les difficultés réelles évoquées jusqu'à présent, nous tenterons quand même une analyse — qui ne prétend nullement à l'exhaustivité — et une appréciation — qui n'a pas la prétention d'être définitive. Nous sommes parfaitement conscient de son caractère provisoire. Dans certains cas, même, nous savons combien nos affirmations sont précaires. Ce qui suit ne veut être qu'une ébauche, une simple position critique qui n'a nullement l'intention d'apporter une conclusion à un débat qui restera probablement ouvert longtemps encore.

Dans une première partie, nous chercherons à *décrire* la contestation catholique en la considérant sous l'angle théologique, à en montrer les traits saillants, et nous essaierons de donner à l'aspect religieux du phénomène l'importance qui lui est due, dans la mesure où les textes le permettent. A l'occasion, nous confronterons le catholicisme de la contestation au catholicisme du Concile et nous nous efforcerons d'apprécier le premier par rapport au second, en cherchant à répondre aux questions suivantes : le catholicisme de la contestation *applique-t-il* les textes conciliaires ou les dépasse-t-il ? Est-il un fils légitime (momentanément prodigue, peut-être) ou ne représente-t-il qu'une déviation par rapport aux indications fondamentales données par Vatican II ? Est-ce un phénomène *d'explication* des choix conciliaires ou une manifestation de *rupture* ?

Dans la seconde partie, nous tirerons les conclusions de la description précédente. Nous chercherons à préciser *la situation* de la contestation au sein du catholicisme romain : périphérique ou centrale ? Nous essaierons enfin d'en donner une *appréciation* — quoique bien sommaire — d'après cette alternative : la contestation *catholique* est-elle vraiment catholique ? Ne serait-elle pas une contestation *évangélique* dans un cadre catholique ?

### I. - PHÉNOMÉNOLOGIE DE LA CONTESTATION

Comme nous l'avons déjà dit, la contestation au sein du catholicisme présente une multitude de facettes. S'il est relativement facile de discerner quelques-uns de ses traits dominants, il ne l'est certainement pas d'indiquer quels sont ceux qui peuvent être considérés comme vraiment typiques et propres à qualifier de dissidents les groupes ou les communautés qui les présentent. Toutes les communautés catholiques de la contestation n'offrent pas les mêmes caractéristiques. Chacune d'elles est, en quelque sorte, un cas particulier et un monde en soi. Nous indiquerons les points qui nous semblent être spécifiques du catholicisme de la contestation, sans prétendre pour autant vouloir les retrouver dans chacun des groupes ou des communautés dissidents.

## A - L'EGLISE :

Une première série de traits caractéristiques concerne *l'Eglise en soi*, sa nature, la qualité de sa vie intérieure, les rapports existant entre ses membres. A ce propos, les divers éléments ecclésiologiques présents dans la littérature de la contestation peuvent être rassemblés autour de deux qualités fondamentales : la première est un nouveau rapport entre le prêtre et la communauté ; la seconde est ce qu'on appelle « la croissance de la base » de l'Eglise.

1 — *Le nouveau rapport entre le prêtre et la communauté*, typique de l'ecclésiologie de la contestation, s'est fait jour avec une évidence toute particulière dans l'affaire de la paroisse florentine de l'Isolotto, mais on le trouve sous-jacent à toutes, ou presque, les communautés dissidentes. La nouveauté du rapport consiste en ceci : le prêtre n'est plus considéré, et ne se considère plus, au premier chef, comme l'émanation de l'évêque dans la communauté qui lui est confiée<sup>11</sup>, mais il est considéré, et il se considère lui-même, avant tout comme membre de la communauté et son porte-voix. Il appartient à la communauté plus qu'à l'évêque. Même si ses pouvoirs sacerdotaux dérivent de ceux de l'évêque (mais cela aussi, nous le verrons, a été mis en question explicitement par certains), le prêtre « dépend » de sa communauté et non de l'évêque. Le rapport de dépendance de l'évêque est remplacé par la solidarité communautaire du prêtre avec son peuple. A tout le moins, il lui est subordonné. Le prêtre « fait corps » avec sa communauté plus qu'avec son évêque<sup>12</sup>. Quelles sont les implications de ce fait, sommairement décrit ici ?

a) *Une certaine « laïcisation » de la figure du prêtre* : Le prêtre se « laïcise » en ce sens qu'il s'insère plus organiquement dans le laos/Theou, le « peuple de Dieu », dans l'assemblée des fidèles. Lui qui était le dernier échelon de la structure hiérarchique devient, en quelque sorte, le premier membre du « peuple de Dieu » ; celui qui vivait et opérait à l'ombre de l'évêque, émerge mainte-

<sup>11</sup> Ainsi le Concile, dans son document fondamental, a décrit la figure du prêtre. *Lumen Gentium* affirme que les prêtres « en chaque lieu où se trouve une communauté de fidèles rendent d'une certaine façon présent l'évêque... » (N° 28).

<sup>12</sup> A ce propos, est symptomatique le fait que don MAZZI, curé de l'Isolotto, se soit présenté à la rencontre décidée avec son évêque, le cardinal FLORIT, le 2 décembre 1968, non pas tout seul mais accompagné de deux autres prêtres et de quelques laïcs de sa paroisse. Lorsque le cardinal FLORIT déclara vouloir parler seul à seul avec don MAZZI, celui-ci répondit : « Votre Eminence désire parler avec moi seule à seul. Je voudrais vous demander, s'il est possible, d'éviter cette conversation à deux. Je ne puis pas et je ne veux pas avoir de secret pour mes frères prêtres et laïcs. Ce que nous dirions dans notre conversation, je devrais le leur répéter. Autant qu'ils soient ici avec moi » (compte rendu de la rencontre du 2 décembre 1968 in : *Contro la Chiesa di classe*, p. 293. Le compte rendu complet de la rencontre du 2 décembre a été diffusé pour la première fois par le Centre de Documentation de Pistoia, dans un fascicule polycopié portant pour titre : « *L'Isolotto, le peuple de Dieu* »).

nant et prend relief à la lumière de la communauté. Il est en train de trouver ou de retrouver sa vraie dépendance : non plus, pour ainsi dire, à mi-chemin entre la hiérarchie et le peuple dans une espèce de *no man's land*, n'appartenant à la hiérarchie que par dérivation, presque comme un appendice, et n'appartenant plus, au sens plein, à la communauté, puisque son *status sacerdotal* — comme l'a répété le Concile — est différent par essence et non par degré seulement de celui du laïc ; le prêtre de la contestation a abandonné cette malheureuse position intermédiaire et il s'est installé délibérément dans la communauté jusqu'à ne faire qu'un avec elle : il s'est « laïcisé »<sup>13</sup>.

En quelques groupes, la tendance que nous sommes en train de relever se durcit de telle manière que, soit la sacralité du ministère sacerdotal, soit sa dépendance sacramentelle de l'évêque sont niées<sup>14</sup>. Etant donné que « la distinction entre le sacré et le profane est étrangère à l'Evangile »<sup>15</sup>, il s'ensuit que « les barrières qui séparent le clergé du laïcat doivent tomber : cette séparation est inadmissible, même en tenant compte de la diversité des ministères »<sup>16</sup>. Le prêtre est « un frère parmi les frères »<sup>17</sup>. Son ministère est distinct mais il n'est pas qualitativement différent de ceux que le Saint-Esprit suscite dans la communauté et que les laïcs exercent. « Le prêtre est donc avant tout un pasteur au service de tous »<sup>18</sup>. Son charisme lui est donné « librement par le Saint-Esprit, reconnu par la communauté et sanctionné par l'imposition des mains ». C'est la communauté qui « a la grave obligation de choisir les chrétiens les plus aptes » à exercer le ministère : elle pourra les choisir « dans son sein » d'après le critère déterminant de leur « aptitude fondamentale au service »<sup>19</sup> et par une procédure « à laquelle l'évêque est associé le plus possible »<sup>20</sup>. Il s'ensuit que même la consécration au ministère sacerdotal est un acte de la communauté plus que de l'évêque (et non l'inverse !). De toutes façons la consécration n'implique pas l'attribution d'un « caractère » sacré ou de pouvoirs

<sup>13</sup> Les catholiques de l'Isolotto peuvent déclarer, par exemple : « Le sacerdoce des prêtres et notre sacerdoce sont une seule et même chose » (Lettre du 9 octobre 1968, adressée à tous les paroissiens de l'Isolotto, in *Contro la Chiesa di classe*, p. 264). La « laïcisation » des prêtres de la contestation s'exprime aussi par le fréquent abandon de la soutane mais même par celui des vêtements du type *clergyman*.

<sup>14</sup> Qu'on se reporte, à ce propos, au document sur « le ministère du prêtre » in *Une Eglise à libérer pour libérer le monde* (document d'étude proposé à la « conférence des délégués des groupes de prêtres » faisant partie de « l'Assemblée européenne des prêtres », réunie à Rome, dans le grand amphithéâtre de la Faculté Vaudoise de Théologie, du 10 au 16 octobre 1969), p. 20-24.

<sup>15</sup> Ib. p. 21.

<sup>16</sup> Ib. p. 24. On trouve des affirmations analogues et identiques, en abondance, dans le « *Dossier sulla declericalizzazione* », réuni par V. MERINAS, Turin 1969.

<sup>17</sup> op. cit. (Note 14), p. 23.

<sup>18</sup> Ib. p. 22.

<sup>19</sup> Ib. p. 23.

<sup>20</sup> Ib. p. 29.

particuliers. Elle signifie simplement la mise à part d'un membre de la communauté pour le service des frères. En somme, le prêtre est déjà tel à partir de la communauté sans intervention de l'évêque. C'est le charisme du prêtre qui le relie à la communauté sans passer par la médiation épiscopale. Et c'est la communauté qui fait jaillir le prêtre de son sein. Ce n'est pas la hiérarchie qui le produit.

b) *Une certaine félure dans la structure hiérarchique de l'Eglise et dans la conception de sa fonction :* La structure hiérarchique paraît fêlée quand le prêtre de la contestation refuse de faire fonction de *trait-d'union*<sup>20 bis</sup> entre l'évêque et le peuple, compromettant ainsi la cohésion de l'ensemble ecclésiastique. Ne pouvant plus compter sur la médiation sacerdotale, l'évêque se trouve, même sans le vouloir, éloigné de la communauté. Il est, en quelque sorte, en marge. La structure épiscopale, dans sa compréhension traditionnelle, dogmatique et canonique, finit par être comprise comme une superstructure ou, pour le moins, comme une donnée ecclésiale relativement secondaire, absolument pas essentielle. Le comportement de la partie de la paroisse de l'Isolotto restée fidèle à DON MAZZI après le décret de destitution émis par la curie florentine, montre que cette assemblée a continué à se sentir « Eglise » et à agir comme telle, bien que n'étant plus en communion avec son évêque. Ici, ce n'est plus seulement la *structure hiérarchique* qui est égratignée mais c'est la *fonction hiérarchique* qui est, *volens nolens*, relativisée. Certes, l'impossibilité d'entente et de communion avec l'évêque entraîne une restriction au plan de la fraternité mais non pas au plan de la consistance ecclésiale — du moins semble-t-il qu'il en soit ainsi. La communion avec l'évêque n'est pas sous-estimée mais il ne semble pas non plus qu'elle soit considérée comme constitutive de la réalité de l'Eglise : elle n'est pas *stantis vel cadentis Ecclesiae*. La communion avec l'évêque semble appartenir désormais plus au *bene esse* de l'Eglise qu'à son *esse*. Mais les orientations de cette tendance peuvent être prolongées jusqu'à déboucher sur une réinterprétation totale de la hiérarchie et de sa fonction, comme cela ressort de cette affirmation des « prêtres de la contestation » : « interpréter le ministère *hiérarchique* de l'Eglise comme médiation entre le Christ et les frères est sans consistance et en contradiction avec l'Ecriture »<sup>21</sup>. Nous sommes évidemment aux antipodes des positions catholiques traditionnelles, telles que les exprimait, par exemple PAUL VI dans son discours d'ouverture de la troisième session du concile, où il disait, entre autres : « Nous admirons grandement et nous soutenons fortement les fonctions propres de la sainte hiérarchie : C'est elle... qui engendre la communauté des fidèles ; c'est elle qui ordonne son ensemble visible ; elle est l'organe qui mérite à l'Eglise le titre de Mère et Educa-

<sup>20 bis</sup> En français dans le texte.

<sup>21</sup> Ib. p. 21.

trice ; Elle transmet les richesses sacramentelles, elle dirige la prière, elle promeut les activités de charité »<sup>22</sup>.

2) Un deuxième pivot de l'ecclésiologie de la contestation est constitué par ce que nous avions appelé « *la croissance de la base* » de l'Eglise. La contestation catholique considère comme décisive et déterminante pour la conscience théologique post-conciliaire la prééminence que l'on donne au chapitre II de *Lumen gentium* (« *Le peuple de Dieu* ») sur le chapitre III (« La constitution hiérarchique de l'Eglise et en particulier l'Episcopat »). On considère la priorité donnée au peuple de Dieu comme un véritable « renversement ecclésiologique »<sup>23</sup>. Non seulement il est permis mais c'est encore un devoir d'en tirer toutes les conséquences même les plus hardies. On a la nette impression que la contestation catholique va au-delà des positions ecclésiologiques atteintes par le Concile quand il donne *de facto* la priorité au chapitre IV (« Les laïcs ») sur le chapitre III relatif à la hiérarchie, répondant ainsi implicitement à l'une des dernières « questions à Rome » que posait Karl BARTH : « Sera-t-il possible de maintenir à la longue la distinction qu'elle (*Lumen gentium*) établit entre la « hiérarchie » et les « laïcs » ? L'ordre que ce texte introduit dans les réalités ecclésiastiques en traitant d'abord de la hiérarchie et après seulement des laïcs est-il acceptable ? Peut-on sérieusement prétendre que cette distinction et ces rapports de supériorité et de subordination sont valables ? »<sup>24</sup>. Selon la contestation catholique, ils ne le sont pas. Mais si les laïcs ont un poids ecclésiologique supérieur, ou en tout cas non inférieur, à celui de la hiérarchie et, en fait, la précédent ; si le noyau originel, constitutif de l'Eglise est, en tout et pour tout, le peuple de Dieu ; si le primat qui doit être affirmé, n'est pas avant tout celui du Pontife Romain mais celui du peuple chrétien ; si, en somme, l'Eglise « croît d'en bas », alors quelques déductions évidentes s'imposent.

a) La première est la reconnaissance ou l'attribution au peuple chrétien d'une *fonction de coresponsabilité réelle* dans la marche et la gestion de l'Eglise. On réclame pour cela la création de structures collégiales qui ne soient pas seulement de simples organes de consultation mais qui soient aussi de vrais centres de décision. Le Concile, comme on le sait, a introduit dans le système ecclésiastique catholique le principe de la collégialité, en ne lui assignant toutefois que des fonctions consultatives et non délibératives. La contestation, elle, entend la collégialité non comme « une structure de dialogue » (ainsi qu'on l'a appelée), mais comme un instrument de co-gestion. « Nous voulons que... l'avis de la

<sup>22</sup> Cf. *La Civiltà cattolica*, cahier 2743 du 3 octobre 1964, p. 67 (*Documentation catholique*, N° 1433, du 4.10.64, col. 1224-1225).

<sup>23</sup> E. BALDUCCI, *Niente è finito*, in *Testimonianze* N° 109-110, nov. déc. 1968, p. 890.

<sup>24</sup> Karl BARTH-H. U. von BALTHASAR, *Dialogue*, Genève 1968, p. 16 s.

communauté ne soit pas que consultatif et que les conseils paroissiaux, décanaux et pastoraux ne soient pas seulement consultatifs. La communauté et ses délégués ne peuvent pas prendre des décisions contraires aux désirs du pasteur qui est à leur tête, mais aucun pasteur ne peut prendre des décisions contraires à l'avis de la communauté et de ses délégués »<sup>25</sup>. De toute évidence, une semblable conception comporte la fin de l'épiscopat monarchique et — ce qui compte davantage — le dépassement d'une collégialité de type oligarchique, comme celle qui fut instaurée par PAUL VI lors de l'institution du *Synode des évêques*.

b) Une deuxième conséquence de la « croissance de la base » dans l'Eglise est une forte accentuation du caractère fraternel de la communion ecclésiale ; l'Eglise de Jésus-Christ est essentiellement une assemblée de frères. L'une des contradictions que la contestation « voit entre l'« être » réel de l'Eglise » et l'apparence que cette Eglise offre, où personne ne peut discerner, même s'il y est, le corps du Seigneur, est la suivante : « l'Eglise — fraternité ecclésiale » est faussée par la « société-Eglise »<sup>26</sup>. L'Eglise vraie, réelle, celle qui correspond à la volonté du Seigneur est l'Eglise-fraternité qui s'est vue remplacer au cours des siècles, jusqu'à la dénaturer, par l'Eglise-société. Il faut rétablir l'Eglise-communauté des frères. Durant ces dernières années, même en dehors de la contestation, on a beaucoup insisté chez les catholiques sur le caractère communautaire de l'Eglise : *l'Eglise est une communion*<sup>27</sup>. La nouveauté qu'introduit la contestation apporte une précision d'importance décisive, certes, sur la nature de cette communion : pour elle c'est une *communion entre frères*. Comme on le sait, le concile a parlé de « communion hiérarchique ». La contestation, elle, parle de communion fraternelle, optant ainsi pour un type de communion ecclésiale qui ne se laisse pas enfermer dans les rapports hiérarchiques, mais qui plutôt tend à les détruire. La prédominance de l'Eglise-fraternité au sein de la

<sup>25</sup> *Op. cit.* (Note 14) p. 24. On pourrait citer beaucoup d'autres textes : par exemple, un *Document d'analyses et de propositions sur l'Eglise d'aujourd'hui*, préparé par quelques jeunes groupes à l'occasion de la visite pastorale de l'évêque pour la région de Darfo-Pisogne-Lovere (Brescia), qui demanda la « participation démocratique et responsable de tous les fidèles à la gestion des questions qui intéressent la communauté des croyants ». Par ailleurs ce même document affirme que « les décisions restent confiées à l'assemblée des croyants » (*Contro la Chiesa di classe*, p. 395).

<sup>26</sup> *Se Cristo vedesse*, La Locusta, Vicenza 1969, p. 18 et 19. Dans le même sens on peut citer les déclarations-programmes suivantes faites par le *Mouvement San Camillo*, de Gênes : « La structure bureaucratique et pyramidale de l'Eglise actuelle n'est que le produit d'une évolution historique particulière, dont les racines s'enfoncent très loin dans le temps et remontent jusqu'à l'époque constantinienne. Nous pensons que le peuple de Dieu doit effectuer une révision profonde de sa vie pour se reconnaître, et se vouloir, communauté de frères, libres et égaux sous l'amour unique du Père, sans distinction de degré, si ce n'est la diversité des charismes dont la valeur est constituée principalement par le service fraternel » (*Per un rinnovamento della Comunità Ecclesiastica in Contro la Chiesa di classe*, p. 408).

<sup>27</sup> En français dans le texte. C'est le titre d'un ouvrage connu de J. HAMER, publié à Paris, en 1962, par les Editions du Cerf.

contestation a été indubitablement favorisée par la forte réaction anti-autoritaire si répandue aujourd'hui, même dans les mentalités laïques. Sans doute a-t-elle été un peu conditionnée par elle. D'autre part, la contestation lui donne un fondement évangélique précis en la renvoyant au message néo-testamentaire de la fraternité et du service. *La fraternité exclut le paternalisme* et le service est incompatible avec un exercice de l'autorité qui implique quelque domination ou sujétion que ce soit. L'autorité en soi n'est pas contestée, c'est l'autorité « dominatrice » qui l'est, l'autorité « calquée sur celle des classes dirigeantes », *le principe d'autorité* si profondément enraciné dans le catholicisme romain depuis les origines. La contestation soutient que « rien n'est plus immoral que ce « principe d'autorité »... hérité du droit romain de l'Empire »<sup>28</sup>.

c) Une troisième conséquence à l'importance ecclésiologique fondamentale, que la contestation attribue au « peuple de Dieu », gît dans l'importance primordiale donnée à *l'Eglise locale* comprise, soit comme simple assemblée de croyants, soit comme unité diocésaine, soit encore comme Eglise régionale ou nationale. Le Concile a parlé relativement peu de l'Eglise en tant que simple

<sup>28</sup> Les textes que nous citons maintenant sont extraits d'une *Motion sur l'autorité* par les prêtres d'« Echanges et dialogues », en date du 12 janvier 1969, diffusée en Italie par *Il Regno - Documentation* du 15 février 1969 et reprise par C. FALCONI, *op. cit.* (Note 2 pp. 386-389). On affirme dans ce document qu'il est nécessaire d'instaurer dans l'Eglise « un nouveau type d'autorité apostolique » qui est présenté en ces termes :

— Autorité enracinée dans l'obéissance fondamentale au Saint-Esprit qui rend Jésus-Christ présent, obéissance commune à toute l'Eglise (vêques, prêtres et laïques).

— Autorité exercée comme un service de la communauté, de telle manière :

1) qu'elle suscite, coordonne et authentifie les initiatives de la communauté.  
2) qu'elle soit celle du peuple de Dieu et non celle d'un élu du Saint-Siège ou des dirigeants.

3) qu'elle soit toujours exercée temporairement puisqu'elle est un service et non une promotion » (p. 339).

Nous aurons l'occasion de revenir, plus loin et dans un autre contexte, sur le problème de l'autorité. Mais on peut dire que les positions exprimées dans la motion citée, et dans de nombreux autres textes de la contestation catholique, de contenu semblable, contrastent avec la conception catholique — et conciliaire — de l'Eglise et de l'autorité. PAUL VI l'a répété encore une fois dans un discours récent (du 12 novembre 1969) où il a critiqué certains « pseudo-concepts » dont les catholiques doivent se garder. L'un d'entre eux concerne justement le rapport entre autorité et service. « L'autorité dans l'Eglise — a dit PAUL VI — est pour le service des frères, non au service d'autrui ; c'est dire que la tâche de l'autorité c'est le bien des autres ; non que les autres soient la source de l'autorité elle-même ; l'Eglise, dans l'exercice de l'autorité, pour employer un terme courant, est démocratique dans son but, dans sa raison d'être ; mais pas dans son origine : elle ne tient pas son pouvoir de ce que l'on appelle « la base », mais de Christ, de Dieu, devant qui seul est responsable ». Et plus loin : « Le dialogue (à l'intérieur de l'Eglise) ne doit pas paralyser l'exercice normal de la direction responsable ni normalement substituer le libre examen des simples fidèles au jugement des pasteurs ou du maître, ni exiger un partage de l'autorité tel qu'il la rende inefficace et irresponsable » (*L'Osservatore Romano* du 13 novembre 1969, p. 1). Or, c'est justement ce « partage de l'autorité » que la contestation catholique revendique au nom de l'Eglise-fraternité.

congrégation des fidèles<sup>29</sup>; et les seuls textes qui en parlent « sont centrés sur la personne de l'évêque »<sup>30</sup>. La différence entre les positions du Concile et celles de la contestation à propos de l'Eglise locale réside en ceci que tandis que le texte conciliaire est centré sur la personne de l'évêque, la contestation, elle, est axée sur le peuple, sur l'assemblée. Dans la contestation la « dimension verticale » (comme dit le Père CHENU) de l'ecclésiologie catholique pré-conciliaire et, au fond, post-conciliaire également, est reléguée à l'arrière-plan et presque oubliée; on éprouve le besoin d'« unir la dépendance verticale de l'évêque à l'entrelac horizontal de la communion »<sup>31</sup>; mais, surtout, on se demande ici à quelles conditions et en quels termes une telle union peut se produire. S'agira-t-il d'un complément de la communauté par l'évêque ou d'un complément de l'évêque par la communauté (diocésaine ou locale)? Si le principe d'une « croissance de la base » est maintenu et si à la dimension verticale du sommet à la base, caractéristique de l'ecclésiologie traditionnelle, se substitue un mouvement ascendant du bas vers le haut, il est clair que la seconde hypothèse s'impose comme la plus vraisemblable parce qu'infiniment plus en accord avec les prémisses posées. Ce n'est plus tant la communauté qui doit « adhérer » à son évêque (pour reprendre la terminologie du Concile) que l'évêque à sa communauté. On rappelle qu'aux premiers siècles, « la communauté avait voix pour le choix de l'évêque et pour le conseiller dans ses décisions ». C'est pourquoi « plus que sa propre opinion, un évêque exprime la foi de son Eglise, cette foi qu'il a reçu la mission d'alimenter par le ministère assidu de la parole »<sup>32</sup>. La réalité ecclésiologique première est donc l'Eglise locale (pas la hiérarchie) et ses rapports avec l'évêque ne sont pas des rapports de subordination et de dépendance mais au contraire des relations de solidarité, de reciprocité et d'étroite inter-dépendance. La collégialité elle-même, plus que comme une communion entre évêques est conçue comme une communion entre Eglises locales ou régionales<sup>33</sup>. L'Eglise universelle est de nouveau — comme elle l'était aux origines — « la communion des communautés de croyants épars de par le monde dans lequel ils sont plongés comme des ferment, unis entre eux par les sentiments qui étaient en Jésus-Christ (Phil. 2 : 4) et par leur foi commune en l'Evangile »<sup>34</sup>.

L'ecclésiologie de la contestation présenterait-elle donc de latentes tendances congrégationalistes? Peut-être. De toutes fa-

<sup>29</sup> Contrairement à ce que soutient E. LANNE, *Premesse e problemi della Chiesa locale*, in *Testimonianze*, N° 109-110, nov.-Déc. 1968, p. 916.

<sup>30</sup> Ib. p. 917.

<sup>31</sup> E. BALDUCCI, *art. cit.*, (Note 23), p. 898.

<sup>32</sup> Editorial, in *Testimonianze*, N° 117, septembre 1969, p. 577.

<sup>33</sup> Loc. cit.

<sup>34</sup> Cf. le paragraphe 4 du document déjà cité (voir la note 21), de don ROSADONI. Une affirmation semblable se retrouve in *Op. cit.* (Note 14): « L'unité de l'Eglise est la communion des Eglises locales » (p. 31).

çons, ce que nous sommes obligés de reconnaître c'est que l'affirmation du rôle primordial donné à l'Eglise locale comporte, *in nuce*, une re-structuration du corps ecclésiastique de l'Eglise catholique. Dans la mesure où le principe hiérarchique n'est pas réenvisagé mais où il est nettement subordonné au principe communautaire, la traditionnelle structure pyramidale de l'Eglise ne peut, à la longue, que se trouver démantelée<sup>35</sup>. Si ensuite le critère de l'unité de l'Eglise dans son ensemble et de l'unité des Eglises entre elles n'est plus l'adhésion et l'obéissance aux évêques respectifs mais « la foi commune en l'Evangile » (qui ne peut pas être assimilée à une « foi en l'Eglise » ambiguë, qu'on ne peut pas envisager sur la base de l'Evangile) alors on comprend comment la proposition ecclésiologique de la contestation ne représente pas seulement une rectification de l'ecclésiologie conciliaire mais qu'elle en présente comme une véritable alternative.

#### B - L'EGLISE DANS LE MONDE :

Une deuxième série de traits caractéristiques de la contestation concerne *l'Eglise dans le monde*, ses rapports avec la société dans laquelle elle vit, sa position parmi les hommes. Il s'agit d'une problématique que toutes les Eglises vivent aujourd'hui intensément. Sur le plan œcuménique, elle se développe dans le cadre du mouvement « Eglise et Société ». La contestation catholique offre, à cet égard, quelques prises de position très précises qui

<sup>35</sup> Naturellement, même le « service de Pierre », soit la figure et la fonction du Pape, en particulier son primat, sont soumis à une radicale révision critique. On remarque que « l'autorité de Pierre » s'est sécularisée : « Quand l'autorité de Pierre est comprise comme une autorité centrale de type monarchique, exercée isolément par-dessus la responsabilité des Eglises locales et en dehors d'elle (notez : non pas au-dessus de l'autorité responsable des évêques et en dehors d'elle !), ou par le moyen d'une centralisation bureaucratique qui tend à tout diriger et tout contrôler, cette autorité de Pierre au sein des Douze se sécularise et se conforme aux systèmes idéologiques du monde ». Le « service de Pierre » est donc réinterprété à partir de la restructuration de l'Eglise « par le bas », implicite dans cette affirmation de l'importance primordiale donnée à l'Eglise locale : l'évêque de Rome n'est pas appelé à remplacer les Eglises locales dans leur responsabilité apostolique mais seulement à les confirmer dans leur foi ; le critère de son action doit être « le principe de la subsidiarité et non le principe de la substitution » ; le primat doit avoir pour norme critique la charité, « soit la reconnaissance de l'égalité et du service des Eglises locales eu égard à leur pleine responsabilité apostolique » (*op. cit.* (Note 14), p. 11). Il s'ensuit que l'évêque de Rome agira « comme président ou comme secrétaire général des Eglises catholiques réunies du monde entier » (*ib.* p. 27). Naturellement, parmi les « responsabilités apostoliques » que la contestation assigne aux Eglises locales, il a la responsabilité d'enseignement, magistérielle : l'Eglise « Mère et Educatrice » n'est plus l'Eglise hiérarchique mais, justement, l'Eglise locale pourvu qu'elle soit en communion avec les autres. Il en découle impérieusement une appréciation nouvelle de la fonction enseignante du Pape, sur le plan de son extension comme sur celui de son autorité. Le chœur de protestations et de critiques qui s'est élevé dans l'Eglise catholique, à tous les niveaux contre l'Encyclique *Humanae vitae* et, par la suite, contre d'autres mémentos pontificaux montre la crise profonde où se débat le magistère papal dans l'Eglise catholique (Cf. V. VARAIA (pseudonyme de V. MERINAS), *Dossier sul « Humanae Vitae »*, Turin 1969).

tournent autour de *deux thèmes fondamentaux* (lesquels, assez souvent, se superposent) : le premier est celui de la libération de l'Eglise, le second celui de la pauvreté de l'Eglise.

1 — Le thème de la *libération de l'Eglise* revient très souvent dans la littérature de la contestation avec des colorations d'inspirations diverses et des contenus différents. « Il nous semble, à nous, que de ces diverses expériences ressort irrésistiblement un élément commun : la volonté d'arriver, au nom de l'Evangile, à une libération authentique du peuple de Dieu, à le dégager de tous les lourds conditionnements, de quelque nature qu'ils soient, de la conjoncture économique à la sacralité, (...) qui rendent impossible ou trop difficile la vie du « peuple de Dieu »<sup>36</sup>. La libération de l'Eglise est une opération indispensable, qu'on ne peut ajourner, si l'Eglise veut redevenir Eglise. Elle n'est cependant pas une fin en soi mais elle est fonction de la libération du monde. L'Eglise doit être dans le monde le « signe sacramental de la liberté » ; mais comment peut-elle l'être « si elle n'est pas vraiment libre » ?<sup>37</sup> Comment peut-elle promouvoir la libération des hommes, comment peut-elle les dégager de toutes les formes d'asservissement et d'aliénation si dans son sein même la liberté est perpétuellement bafouée ? Pour pouvoir libérer, l'Eglise doit être libre ; mais pour être libre, il faut qu'elle soit libérée. Cette libération doit se produire simultanément *sur deux plans* : à l'intérieur et à l'extérieur.

a) *au plan intérieur*, d'abord, parce qu'il n'y a pas de liberté dans l'Eglise. L'air qu'on y respire « n'est pas l'air de la liberté des enfants de Dieu, ni celui de la charité fraternelle »<sup>38</sup> et les droits mêmes de Dieu y sont foulés aux pieds. C'est pour cela qu'on dénonce certaines méthodes de gouvernement ecclésiastique nuisibles à la liberté et à la dignité des individus, tels le secret, la délation, et la répression<sup>39</sup> en usage tout spécialement dans la curie romaine. Mais surtout sont critiqués le paternalisme fondamental de la hiérarchie et son autoritarisme congénital, qu'on retrouve chez ses représentants les plus éclairés<sup>40</sup>. On convient que ce n'est pas une question d'hommes mais de structu-

<sup>36</sup> « *Bollettino di Collegamento...* » N° 1, mai 1969, p. 2.

<sup>37</sup> *Op. cit.* (Note 14) p. 15.

<sup>38</sup> *Se Cristo vedesse*, p. 50.

<sup>39</sup> *Ib.* pp. 52-54.

<sup>40</sup> Par exemple, la communauté du Vandalino (Turin) se référant à ses rapports avec le cardinal PELLEGRINO, archevêque de la ville, à l'occasion d'une action engagée en faveur des ouvriers de la fabrique « Juvenilia », constate que « l'attitude de la hiérarchie à l'égard du Peuple de Dieu, alors qu'on s'attend à l'ouverture, continue à rester « *paternaliste* » (« je vous ai accueillis, je vous ai écoutés, j'ai réfléchi, j'ai prié et ensuite j'ai décidé selon ma conscience », nous disait le cardinal après la messe) et *autoritaire* (le seul à décider, à accorder ou non la parole au peuple de Dieu, est exclusivement et toujours l'évêque fondé sur son seul et incontrôlable jugement. « Je présidais l'assemblée, — nous disait le cardinal — et j'ai bien cru ne pas rouvrir la discussion »). Cf. *Bollettino di Collegamento...* N° 3-4, juillet-août 1969, p. 11.

res : la structure ecclésiastique est telle qu'elle ne peut que limiter et étouffer la liberté du peuple chrétien. La question ne peut donc se résoudre par un changement de personnes mais par une transformation de l'appareil lui-même, c'est-à-dire en apportant des modifications structurelles à l'institution ecclésiastique. Reconnaître la glorieuse liberté des enfants de Dieu et, *a fortiori*, leurs droits humains fondamentaux<sup>41</sup>, implique l'instauration non seulement d'un nouveau climat dans l'Eglise mais encore de nouveaux rapports entre ses membres de façon à faire sortir de ses gonds la structure autoritaire — parce que hiérarchique — de l'institution. « Nous refusons l'autorité en tant qu'expression de pouvoir, hiérarchique, anti-évangélique... ; nous voulons contester la structure de l'Eglise en tant que pouvoir politique, économique, de manipulation, d'oppression religieuse, non pas par une opposition verbale mais en vivant librement le choix offert par la communauté, en cherchant à annoncer la Parole de Dieu pour libérer le peuple de Dieu, en nous confrontant à lui plutôt qu'à l'autorité (évêque etc...) »<sup>42</sup>. Donc, libération de l'Eglise signifie, sur le plan interne, émancipation pour le peuple chrétien de la tutelle paternaliste et autoritaire de la hiérarchie, libéralisation des rapports inter-communautaires, instauration dans l'Eglise d'un régime de liberté humaine et chrétienne qui, pour être authentique, doit être égale pour tous. Ici aussi, les positions de Vatican II semblent dépassées : le Concile a revalorisé au maximum le laïcat, comme on le sait, mais il ne l'a pas « libéré » ; il l'a réévalué mais il ne l'a pas émancipé.

b) Mais l'Eglise doit aussi être libérée *au plan extérieur* parce qu'elle est asservie aux puissants de la terre. Il faut libérer l'Eglise de la captivité sociologique où elle se trouve : l'alliance entre l'autel et les nouveaux trônes du pouvoir politique et économique est peut-être moins apparente qu'il y a quelque temps mais elle est autrement réelle et profonde. Le fait le plus inquiétant est que la collusion Eglise et puissances terrestres n'est pas seulement de fait mais qu'elle fait partie intégrante des prévisions d'après un statut constantinien de l'Eglise qui, de fait, la lie au char du pouvoir, la prive de sa liberté de parole bien plus encore que de sa liberté d'action et réagit même sur le contenu de sa prédication. Loin d'exercer sa fonction prophétique et critique dans la société où elle vit, l'Eglise « constantinienne », intégrée dans le système en vigueur, en est un pion en tant qu'elle joue son rôle de « chapelain du système » et de garante de l'ordre constitué. Instrument de conservation du *status quo* politique et social, l'Eglise devient une force réactionnaire. Sa neutralité n'est qu'apparente : en réalité elle se range du côté des classes dominantes. Elle

<sup>41</sup> Une liste détaillée des droits de la personne et des droits des groupes que le peuple de Dieu considère comme devant être revendiqués pour son usage ou pour celui de ses membres, se trouve in *Op. cit.* (note 14), pp. 17-20.

<sup>42</sup> *Bulletino di collegamento...* N° 3-4, juillet-août 1969, p. 4.

est — en termes de sociologie marxiste — une Eglise de classe. *Libération de l'Eglise* signifie alors dépassement du régime constantinien toujours latent, fin de l'asservissement de l'Eglise aux puissances du monde, pour redevenir, dans la société où elle vit, un « moment critique permanent » (J.-B. METZ). « La tâche de l'Eglise n'est pas de constituer une doctrine sociale systématique mais une critique sociale systématique (critique institutionnalisée) »<sup>43</sup>. Dans les pays occidentaux, libération de l'Eglise signifie, concrètement, refus de quelque connivence que ce soit avec le système capitaliste, qui non seulement doit être dénoncé verbalement mais combattu activement en tant que système structurellement injuste, parce qu'il inclut le dépouillement de l'homme par l'homme et qu'il entraîne une organisation hiérarchisée, donc autoritaire et déshumanisante, du travail et de la société<sup>44</sup>. En attendant, un premier pas, modeste en soi mais hautement significatif, que l'Eglise pourrait accomplir pour commencer à se libérer de ses compromissions avec les puissances terrestres et pour démontrer sa détermination de sortir de l'équivoque constantinienne, serait la renonciation unilatérale à ses nombreux concordats et, en Italie, aux accords du Latran<sup>45</sup>.

c) Enfin, le motif de la libération de l'Eglise peut prendre une troisième signification qui, bien que n'étant pas partagée par tous

<sup>43</sup> *Documento di occupazione* (occupation de l'Eglise de Parme) N° 4 in *Contro la Chiesa di classe*, p. 222. Le document précise d'emblée que « ce faisant, l'Eglise ne se transforme pas en idéologie politique. En effet aucun parti politique ne peut prétendre être l'unique représentant de cette critique ; encore moins pourrait-il prendre comme programme de son action politique l'horizon de cette critique ecclésiale de la société, c'est-à-dire toute l'histoire, vue à la lumière du droit eschatologique de Dieu » (*loc. cit.*).

<sup>44</sup> « Considéré dans son essence, le capitalisme doit être envisagé par la morale chrétienne comme *intrinsèquement pervers dans sa structure...* Dans une société capitaliste on ne peut pas concevoir une Eglise du Christ véritable, si ce n'est en situation missionnaire (...) L'installation de l'Eglise en société capitaliste *porte en soi les germes d'une apostasie de l'Evangile* » (ces affirmation de J.-M. GONZALES-RUIZ sont citées par M. BOATO, *Una rivoluzione culturale nella Chiesa ?* in *Il confronto*, N° 9-12, sept. déc. 1969, p. 8). La dénonciation de la collusion entre Eglise et société capitaliste — sur laquelle nous reviendrons quand nous parlerons de l'*Eglise pauvre* — et, plus généralement, la critique du régime « constantinien » de l'Eglise, sont parmi les *leit-motiv* de la contestation. On pourrait citer des dizaines de textes. Il suffit d'effeuiller une anthologie de textes de la contestation pour en trouver à foison.

<sup>45</sup> Sur ce point aussi, les textes abondent et ils vont tous dans le même sens. Tous, ils demandent non pas la révision mais l'abolition du Concordat. Par exemple, le schéma de travail du cercle « Maritain », de Rimini, déclare : « Nous ne sommes pas pour la modification ou l'amélioration des Accords (du Latran) : nous sommes pour leur abolition totale en ce qu'ils représentent un mariage invalide entre pouvoir laïque et pouvoir religieux, d'un Etat confessionnel et d'une Eglise capitaliste liée aux pouvoirs constitués » (*Contro la Chiesa di classe*, p. 112). Cf. aussi le tract rédigé et publié par le « Gruppo aperto Chiesa povera » de Rimini, sous le titre *Il Vangelo condanna il Concordato*, riche de citations bibliques (*ib. pp. 109-111*). Entr'autres on y affirme que « le fait que le Concordat existe aussi dans quelques pays socialistes rend évident l'esprit triomphaliste de l'Eglise, sa recherche du prestige, de l'honneur, de la puissance, d'un messianisme revendicatif aboutissant au succès de ses démarches » (p. 110). Enfin, voir le document intitulé *Il rinnovamento della Chiesa in Italia passa attraverso l'abolizione del Concordato*, in *Bollettino di collegamento...* N° 1, mai 1969, p. 31.

les groupes de la contestation et quoiqu'elle semble marginale parce que d'habitude elle reste à l'arrière-plan et n'est pas explicitée, a une importance théologique point du tout négligeable. Libération de l'Eglise veut dire aussi *désacralisation de l'Eglise*, donc refus de considérer l'Eglise comme un « espace sacré » dans le monde. Les prémisses de cette façon de voir sont diverses et ne sont pas faciles à caractériser.

Avant tout, on constate une *attitude anti-cléricale très répan-due* que la contestation cultive et qu'elle motive théologiquement : la désacralisation de l'Eglise pourrait être le résultat d'une décléricalisation poussée jusqu'à ses conséquences extrêmes. Entrent ensuite en jeu, sans aucun doute, le motif bonhoefferien de l'interprétation non religieuse du message biblique et de la vie chrétienne. En même temps le programme robinsonien d'une « nouvelle image » de Dieu, de l'Eglise et du Monde, s'accorde à la sensibilité sécularisée de l'homme contemporain. Ainsi apparaît une « *théologie du monde* » toute particulière où ce dernier terme est considéré comme le véritable champ d'action de Dieu qui, y faisant souffler son Esprit de façon toute spéciale, le sanctifie dès maintenant : la tâche de l'Eglise n'est donc plus de sanctifier le monde en introduisant dans son domaine des influences sacralisantes mais, au contraire, elle est de s'historiciser elle-même, de s'immerger dans le monde et dans son histoire mystérieusement animée par l'Esprit ; c'est de vivre sa vocation « dans la quotidienneté de l'existence humaine », en termes de « sécularité »<sup>46</sup>.

<sup>46</sup> Voir, à ce propos, l'article de R. RADFORD REUTHER, *I motivi e i significati del sorgere di una Chiesa libera nel cattolicesimo*, in *Le due Chiese*, publié par F. V. JOANNES, Milano 1969, pp. 51-65. On y lit, entre autres : « L'Eglise libre tend vers une direction où inévitablement le cercle magique du sacré ne peut qu'être rompu. Peut-être même l'est-il déjà. Son prêtre n'est pas la guidance charismatique de la communauté, celui qui, par sa fatigue et son intégrité, conquiert en son sein le rôle du prophète. Son sacrement n'est pas le pain transsubstantiel, mais notre pain quotidien dans sa pleine signification ; son Eglise n'est pas d'un autre monde, mais elle vit de l'espérance pour ce monde où nous vivons. Elle n'a pas besoin des ministères de l'institution sacrée parce que ses symboles, sa doctrine, son sacerdoce et ses sacrements ont été démythologisés, ramenés de la terre de la négation à cette terre-ci, à cette humanité-ci, avec son alliance et sa promesse. Cette humanité-ci, cette terre-ci, semblent aujourd'hui le seul endroit où ces symboles existent réellement et où ils ont une signification » (p. 62). Et encore : « L'Eglise libre abandonne le lieu sacré au profit de l'Esprit là où elle est réellement à l'œuvre. Elle veut être avec le Christ là où vraiment il renouvelle le monde. Elle se réunit, ici ou là, non dans des temples mais sous des tentes, en communautés de pèlerins qui se rassemblent momentanément sur le bord de la route » (p. 64). La tendance anti-sacrale est en effet très vive dans la contestation qui va jusqu'à affirmer que « l'Eglise révèle Dieu dans la mesure où elle n'a pas de préoccupations... sacrées » (*Il quotidiano : missione della Chiesa*, in : *Una Chiesa povera per un mondo povero. Verso nuove esperienze di Chiesa in Italia*, Jaca Book, Milano 1969, p. 28). Cette tendance anti-sacrale déteint évidemment sur la doctrine des sacrements et, *in primis*, sur l'eucharistie. Même sans aller jusqu'à la « démythologisation » des sacrements souhaitée par REUTHER, il reste le fait que la contestation catholique dans son ensemble paraît très réticente à plaider encore pour la transsubstantiation. Il est symptomatique que le catéchisme de l'Isobotto n'en parle pas du tout tandis qu'il insiste beaucoup, au contraire, sur le « faites ceci en mémoire de moi » compris comme l'invitation adressée aux apôtres « à être, aux aussi, des collaborateurs du salut de Dieu, à mettre leur vie au service du salut du monde, c'est-à-dire à se donner pour tout véritable progrès de l'humanité » (*Communità dell'Isolotto, Incontro a Gesù*, Firen-

On peut se demander si nous avons ici affaire à une « éclipse totale du sacré » ou simplement à sa transposition du plan ecclésiastique au plan profane, où il subsisterait — pour ainsi dire — *sub contraria specie*. Ce qui semble dépassé, de toutes façons, c'est la dichotomie entre un monde divin (l'au-delà) et un monde profane (l'en-deçà), l'Eglise étant en position de médiatrice entre les deux. A la limite, on aboutit à la dissolution complète de l'Eglise dans le monde où elle n'apparaît plus comme entité distincte<sup>47</sup>. Il faut nous demander si dans tout ce courant théologique la catégorie biblique de la sainteté de Dieu, et si la physionomie même du Dieu trois fois saint, ne sont pas en train de s'évanouir complètement.

2. Le thème de la libération de l'Eglise introduit, et implique déjà en quelque mesure, un autre thème de fond de la contestation par lequel elle caractérise la nature de l'Eglise et sa position dans le monde : à savoir, le thème de la *pauvreté de l'Eglise*. Il revient constamment dans la littérature de la contestation. Sans doute représente-t-il l'un des motifs principaux.

Le thème de la pauvreté n'est certes pas nouveau dans la tradition catholique. On peut même affirmer que de toutes les Eglises chrétiennes, c'est précisément l'Eglise catholique qui l'a conservé le plus intensément, même si, dans la pratique, elle l'a confiné au paupérisme monacal. Et pourtant la manière dont la contestation catholique parle de la pauvreté s'éloigne de la tradition catholique au moins sur trois points fondamentaux.

En premier lieu, l'Eglise catholique a toujours honoré et exalté la pauvreté (Sainte Pauvreté !) mais elle n'a jamais condamné les richesses; elle a toujours dit : « Bienheureux les pauvres », mais elle n'a jamais ajouté : « malheur à vous, riches »<sup>48</sup>. La contestation exige que l'Eglise prononce aujourd'hui

ze ; 1969, p. 67). L'eucharistie est donc valorisée sur le plan éthique mais pas sur le plan du rite. Il y a une transsubstantiation de Jésus — si on veut l'appeler ainsi — non pas dans l'hostie mais dans les œuvres des croyants qui reproduisent, en chaque époque, le don que Jésus fait de lui-même en se donnant à leur tour, en faisant ce que Jésus a fait, en lui ressemblant. Ici, le sacré ne s'exprime pas dans le mystère mais dans l'éthique.

<sup>47</sup> Voir le paragraphe « *la Chiesa à la gente* » de l'article de S. MURDOCH, *Il mondo, la mia Chiesa, la mia vita, la preghiera* in M. BOYD (éd.), *La Chiesa sotterranea*, Milano 1968, pp. 149-157. On y lit entre autres : « ...puisque je suis adulte, que j'ai réfléchi et que je me suis fait des opinions, je me trouve toujours plus impliqué dans l'Eglise et je me sens identifié non pas tant avec un édifice ou avec une position donnée en ce qui concerne les doctrines ecclésiastiques mais avec les gens. Le peuple et le monde sont mon Eglise — non les édifices, les doctrines, les fonctions, mais *les gens*. Les gens ordinaires et communs » (p. 151 s.). Dans le même sens un texte français : « Pour moi l'Eglise est l'ensemble des hommes, chrétiens ou non, c'est l'humanité. On va vers une ère post-chrétienne où l'Eglise au sens traditionnel n'existera plus. Finalement, on va vers une libération plus grande de l'humanité : chaque homme pourra se poser les vraies questions. Alors, être dans l'Eglise ou ne pas y être, être chrétien ou ne pas l'être, pour moi ce sont des termes qui n'expriment rien » : *La rue dans l'Eglise*, publié par R. DAVEZIES, Paris 1968, p. 117).

<sup>48</sup> Je suis redevable de cette suggestion au professeur U. GASTALDI, de Legnano que je remercie.

le « malheur à vous, riches » simultanément au « bienheureux les pauvres » et avec une égale insistance<sup>49</sup>.

En second lieu, l'Eglise a toujours considéré la pauvreté comme l'un des *consilia evangelica* nécessaires pour atteindre un état de perfection morale (« si tu veux être parfait... ») et en tant que tels exigés du clergé et des membres des ordres religieux, mais non comme un *praeceptum* destiné à la foi commune. La contestation, au contraire, conçoit la pauvreté non comme une condition exceptionnelle destinée aux élus d'une minorité, mais comme la condition normale des chrétiens ordinaires : dans la tradition catholique la pauvreté est élective, dans la contestation catholique elle est normative<sup>50</sup>.

Enfin, l'Eglise catholique a su réaliser, au cours des siècles, une savante synthèse entre la pauvreté des individus et la richesse des institutions : le moine personnellement est pauvre, mais le monastère peut être ou devenir riche. La contestation attaque cette synthèse. Il la juge inconvenante et, à la limite, hypocrite. A la pauvreté individuelle doit correspondre celle de l'institution. La contestation demande une Eglise pauvre, pas seulement une Eglise des pauvres. La pauvreté n'est plus conçue comme un *modus vivendi* des simples chrétiens, possible et recommandable, mais comme une caractéristique constitutionnelle de l'Eglise, comme une *nota Ecclesiae* fondamentale<sup>51</sup>.

<sup>49</sup> Dans la lettre ouverte déjà citée, signée par 744 prêtres et laïques français, les auteurs se réfèrent, entre autres, au discours fait par le Pape à Bogotá à l'occasion de son voyage en Colombie (1968). Ils déclarent : « A Bogotá, vous avez parlé aussi aux riches. Confrontons vos paroles et celles de Saint Jacques :

PAUL VI :

« Il vous est demandé la générosité... Ayez l'oreille et le cœur sensibles aux voix qui implorent : pain, intérêt, justice, participation plus active à la direction de la société et à la recherche du bien commun. ...Et n'oubliez pas que certaines grandes crises de l'histoire auraient pu prendre une orientation différente si, grâce à de courageux sacrifices, les réformes nécessaires avaient, lorsqu'il en était encore temps, empêché les révoltes du désespoir d'éclater. »

SAINT-JACQUES :

« A vous maintenant, riches ! pleurez, jetez des cris à cause des malheurs qui vont tomber sur vous ! Vos richesses sont pourries, et vos vêtements sont mangés par les vers. Votre or et votre argent sont rouillés, et leur rouille s'élevera en témoignage contre vous ; et, comme un feu, elle dévorera votre chair. Vous avez amassé vos trésors dans les derniers jours ! Il crie contre vous, le salaire dont vous avez frustré les ouvriers qui ont moissonné vos champs ; et les cris de ces moissonneurs sont parvenus aux oreilles du Seigneur des armées : vous avez vécu sur la terre dans les voluptés et dans les délices ; vous avez rassasié vos coeurs au jour du carnage ; vous avez condamné, vous avez tué le juste ; il ne vous résiste pas ! ».

« Le sel est devenu insipide » (*Se Cristo vedesse* pp. 43-45. D.C. N° 1524, 15 septembre 1968, col. 1553, pour le discours de PAUL VI).

Mais le Pape a parlé ainsi parce qu'il est esclave de la situation : « Ce qui vous empêche de parler comme Jacques, c'est que vous êtes un riche, un bon riche qui parle des pauvres et aux pauvres ; Jacques est un pauvre qui parle de ses frères et à ses frères » (*ib.* p. 45).

<sup>50</sup> Ce n'est pas par hasard que les communautés dissidentes pratiquent la communauté des biens en se référant à Actes 2.

<sup>51</sup> La parole de Jésus : « Va et ce que tu possèdes donne-le aux pauvres, puis viens et suis-moi », n'est pas adressée qu'à chaque chrétien personnellement, mais elle est adressée à toute la communauté, à l'Eglise et à son administration » (*Se Cristo vedesse*, p. 41).

Donc une Eglise pauvre. Mais qu'est-ce que cela signifie, en réalité ? Nous essaierons de répondre en donnant un schéma sommaire du programme de l'Eglise pauvre et en montrant quelques-uns de ses *présupposés théologiques*. Il convient de dire tout de suite que la thématique de la pauvreté est infiniment vaste<sup>52</sup> et qu'elle fleurit, dans la littérature de la contestation, à des niveaux divers, qu'il est préférable d'étudier séparément.

a) Sur le *plan politique*, pauvreté de l'Eglise signifie : renoncer à toute forme de pouvoir temporel et, *in primis*, à l'Etat de la Cité du Vatican<sup>53</sup>; renoncer à toute forme d'action politique, directe ou indirecte<sup>54</sup>; renoncer à chercher, à solliciter, ou même simplement accepter, l'appui des puissances de ce monde, quelle que soit leur sorte, pour devenir « une Eglise dépourvue d'attributs de pouvoir et de force »<sup>55</sup>; renoncer à se servir des institutions publiques pour des fins confessionnelles ou de prosélytisme; refuser enfin, l'intégrisme catholique, de droite ou de gauche, conservateur ou révolutionnaire : donc, avant tout, refus de ce type de présence catholique au monde caractérisée « par des institutions séparées, des ghettos, par cette imitation de la vie dont nous avons encore les témoignages insensés dans les paroisses de l'époque de Pie XII, où tous les rouages de la société civile étaient reproduits, par les organisations d'entr'aide, sociales, récréatives, culturelles »<sup>56</sup>; mais aussi, et avec une égale détermination, refus de baptiser la révolution, de la prendre pour une révolution « chrétienne »<sup>57</sup>, puisque « en tant que catholique, je n'ai aucun modèle

<sup>52</sup> Voir, pour en avoir une idée, le bel essai de F. GENTILONI SIVERI, *Proverbi e potere*, Torino 1969.

<sup>53</sup> « La situation actuelle du Vatican assimile l'Eglise à un Etat et la place au rang des puissances politiques d'un certain type; situation incompatible avec le caractère universel de la mission de l'Eglise et avec l'une de ses marques essentielles : celle qui assure aux pauvres et aux petits la première place dans son sein » (*Se Cristo vedesse*, p. 31).

<sup>54</sup> « Pour ne pas se contredire, pour se convertir à l'Evangile, l'Eglise doit, de toute urgence se démettre de l'habit du diplomate pour revêtir celui du prophète » (*Cosa ci a detto Padre Barbieri*, in *Bulletino di collegamento...* N° 2, juin 1969, p. 4).

<sup>55</sup> *Loc. cit.*

<sup>56</sup> L. MENAPACE, *La rivoluzione teologica in Il manifesto*, N° 2-3 juillet-août 1969, p. 41.

<sup>57</sup> « Je tiens ici à préciser que je me défie et que nous nous défions des « théologies de la révolution »... Je me réfère à des exemples illustres (et louables pour le courage : mais pas moins inconvenants pour cela) comme celui de « Frères du Monde » : qui, époussetant de nouveau un intégrisme qu'ils croyaient mort et enterré, s'essoufflent à tirer la révolution de l'Evangile, et rendent ainsi un mauvais service tant à la révolution qu'à l'Evangile » (ainsi s'exprime A. ZAVOLI, l'animateur du cercle Maritain de Rimini, dans un article paru dans le N° 104 de *Testimonianze*, cité par G. PECORINI, *art. cit.* (Note 7), p. 129).

Il convient d'ajouter cependant que les rapports entre Christianisme et révolution sont compris par quelques groupes de la contestation de façon fort différente de ce qui est ici exposé. Voici, par exemple, la réponse faite par un catholique français, engagé dans ce que l'on appelle « la révolution de mai » à qui on demandait si par certaines de ses déclarations faites précédemment « il n'avait pas l'impression de baptiser la révolution, comme d'autres avaient baptisé la monarchie, l'Empire ou la République ». L'interpellé répondit « Ce n'est

à proposer, mais ma recherche, mon insertion historique et mon action politique doivent être fondées sur des analyses scientifiques et sur des méthodologies qui conduisent à la destruction de ces structures aliénantes, d'exploitation, comme de toutes les forces qui luttent pour le maintien de l'injustice »<sup>58</sup>. La présence catholique au monde devra donc être une lutte libre avec des personnes dont les buts, même si les motifs sont divers, sont semblables ou identiques. Elle devra se servir des instruments qui sont ceux de tous les hommes « sans qu'ils soient mis à part et gérés *ad majorem Ecclesiae gloriam* »<sup>59</sup>. Une présence qui soit un levain et un ferment au sein du développement historique et non une force autonome, organisée, confessionnellement qualifiée, pour agir sur lui de l'extérieur<sup>60</sup>.

b) Sur le *plan économique*, pauvreté de l'Eglise veut dire : critique serrée et intransigeante de ce que l'on appelle « la plus grande concentration de capitaux... du système économique occidental »<sup>61</sup>; dénonciation claire des liens profonds et réels entre la finance vaticane et le capitalisme occidental par lesquels l'Eglise se fait « solidaire des fabricants de pauvreté et de misère comme le sont les dirigeants économiques de la société capitaliste. Un nouveau cercle vicieux de la pauvreté — cette fois, bénie de Dieu : créer des pauvres pour les aider ! »<sup>62</sup>. La complicité entre le Vatican et le capitalisme implique, de plus, qu'une partie, au moins, de l'argent dont l'Eglise dispose, provienne au moins indirectement de la spoliation de certaines classes sociales et du pillage du tiers-monde : c'est un argent suspect, vrai « Mammon d'iniquité » (Luc 16 : 9), qui ne peut être sanctifié par le seul fait d'être consacré à des œuvres religieuses<sup>63</sup>. L'Eglise doit rompre sa soli-

---

pas moi qui baptise la révolution, c'est Christ qui la baptise dans ce qu'il dit ». (*La rue dans l'Eglise*, p. 44). Revenons à notre sujet pour parler de l'Eglise sur le plan social.

<sup>58</sup> *Documento di occupazione* (de l'Eglise de Parme), N° 1, in *Contro la Chiesa di classe*, p. 213.

<sup>59</sup> L. MENAPACE, *art. cit.* (Note 56) p. 41.

<sup>60</sup> Le refus, radical et total, de l'intégrisme au nom de l'Eglise pauvre implique une « présence » des croyants au monde totalement différente de celle qui est encore dominante aujourd'hui : « Accepter l'Eglise des pauvres, signifie renier l'existence des Universitaires catholiques, des entrepreneurs catholiques, dames catholiques, travailleurs catholiques, c'est renier toutes ces structures cléricales menées par la hiérarchie (Universités catholiques, banques catholiques, etc...), c'est délaisser ces associations qui parlent encore de « la présence catholique dans la société » (ACLI, JOC etc...) ...Sur le plan politique ce seront les chrétiens animés par la force révolutionnaire de l'Evangile qui lutteront pour les opprimés, les spoliés, faisant leurs propres choix avec des paramètres et des mesures exclusivement politiques, puisque Jésus s'est bien gardé de dire qu'il existe une manière catholique de secourir le monde, une charité chrétienne qui serait supérieure à la charité humaine » (*Art. cit.* (Note 54), p. 4).

<sup>61</sup> *Cio che è un bene di tutti dev'essere discusso da tutti* in *Dossier sulla contestazione nella Chiesa*, publié par V. MERINAS, Torino 1969, p. 34.

<sup>62</sup> *Ib.* p. 35.

<sup>63</sup> On comprend aisément, dans ce contexte, pourquoi le groupe de catholiques qui, le 14 septembre 1968, ont occupé la cathédrale de Parme, a adopté comme explication de son geste ce motif : « Nous voulons que l'Eglise de Saint-

darité avec l'argent en général. Elle doit pouvoir dire, comme Pierre : « Je n'ai ni argent ni or, mais ce que j'ai, je te le donne ». Elle doit apprendre à « maudire le règne de l'argent, comme le Christ l'a maudit »<sup>64</sup>. L'Eglise, en somme, doit être pauvre avec sérieux, littéralement pauvre.

c) sur le plan *social*, pauvreté de l'Eglise signifie : fin de la traditionnelle neutralité sociale de l'Eglise, qui cherche à se maintenir également distante des diverses classes sociales qui s'affrontent dans la société. Cependant l'Eglise ne réussit pas à conserver cette neutralité. Elle veut être « pour nous » mais, en fait, elle ne l'est pas : les classes bourgeoises la dominent. Même si elle réussissait à être vraiment pour tous, l'Eglise serait encore infidèle à sa vocation qui n'est pas d'être l'Eglise « pour tout » mais « l'Eglise des pauvres ». Ceci non pas dans un sens exclusif qui ferait automatiquement rejeter les riches, mais dans le sens que montre le Père CONGAR : « Dans une Eglise redevenue vraiment l'Eglise des pauvres, les riches trouveront et prendront leur place ; les pauvres ne trouveront et ne prendront jamais la leur dans une Eglise de riches »<sup>65</sup>.

Mais pourquoi l'Eglise doit-elle être une « Eglise des pauvres » ? Parce que les pauvres « sont le sacrement fondamental du Christ » dans le monde. Comme tels, « ils sont, avec le Christ, son (de l'Eglise) fondement »<sup>66</sup> : c'est pourquoi l'Eglise ne peut être autre chose qu'« une communauté fondée sur les pauvres, sur les opprimés et les rejetés, une communauté qui fasse transparaître le visage de Jésus pauvre, opprimé, rejeté, une communauté empie d'amour fraternel »<sup>67</sup>. Le lien qui existait entre Jésus et les pauvres<sup>68</sup> doit exister aussi entre l'Eglise et les pauvres : l'E-

Evasio soit construite avec l'argent de la Caisse d'Epargne. Que la hiérarchie ait maintenant le courage de faire un choix déterminant en faveur des pauvres contre le système capitaliste » (*Perché occupiamo la Cattedrale in Contro la Chiesa di classe*, p. 210).

<sup>64</sup> *Se Cristo vedesse*, p. 47.

<sup>65</sup> Ces paroles du Père CONGAR sont citées, avec approbation, dans le *Documento d'occupazione* (de la cathédrale de Parme) N° 5 in *Contro la Chiesa di classe*, p. 223).

<sup>66</sup> Communauté de l'Isolotto, *Incontro a Gesù*, p. 9. La pensée d'après laquelle les pauvres (non l'Eglise en tant que telle — comme le dit Vatican II) sont le vrai *sacramentum Christi* dans le monde est fondamentale pour la vision ecclésiologique du catéchisme (et de la communauté) de l'Isolotto — c'est pour cela que nous nous y référerons — mais elle n'est pas fréquente dans la littérature de la contestation où domine au contraire l'argumentation (qu'on trouve aussi dans le catéchisme de l'Isolotto) du choix préférentiel des pauvres fait par Jésus.

<sup>67</sup> *Ib.* p. 74.

<sup>68</sup> Jésus a choisi les pauvres : dans l'Evangile « le choix des pauvres et des opprimés est clair, dès la première page, en tant que choix fondamental » (*ib.* p. 9). Jésus s'est identifié au monde des pauvres : « dès l'enfance, il a fait sien le monde des pauvres et des humbles et il a refusé le monde des riches et des puissants » (*ib.* p. 39). Jésus s'est placé du côté des pauvres : il les « appelle « bienheureux » pour leur demander de ne céder jamais, de ne jamais perdre la foi : il est de leur côté » (*ib.* p. 42).

glise de Jésus ne peut être autre que l'Eglise des pauvres<sup>69</sup>. Si elle n'est pas des pauvres, elle n'est pas de Jésus<sup>70</sup>.

On voit apparaître ici les présupposés christologiques de l'écclésiologie de la contestation. Les voici, en résumé :

1) Le caractère « pauvre » de la figure humaine de Jésus que l'Eglise ne parvient pas à retrouver : l'Eglise « pauvre » est la reproduction historique de Jésus homme ; 2) le « choix des pauvres » que Jésus a fait (affirmation qui peut être discutée d'après le témoignage évangélique) ; 3) Sa présence mystérieuse en « les plus petits » de tous les temps, dans la ligne de Matthieu 25 : la kenôsis du Christ dont parle l'hymne de Philippiens 2 se trouve prolongée par l'histoire et spécifiée comme kenôsis des pauvres.

Puisque Jésus est *avec* les pauvres et *en* les pauvres, ceux-ci deviennent le noyau originel et fondamental à partir duquel se constitue, à travers les siècles, dans chaque période historique, le vrai peuple de Dieu. Par conséquent « évangéliser les pauvres » (Luc 4 : 18) — tâche primordiale de l'Eglise — ne peut vouloir dire ni annoncer aux pauvres un message de salut individuel qui leur propose une consolation supra-terrestre ni leur proposer une sorte de transfiguration religieuse, mystique ou spiritualiste de leur condition. Evangéliser les pauvres veut dire, au contraire, *leur annoncer leur libération*<sup>71</sup>, et avant toutes choses leur rachat humain et social, *participer à leur sort et leurs luttes*. L'Eglise des pauvres ne se contente pas de vivre *comme* les pauvres, mais elle vit *avec eux*, elle partage leur condition, elle se rallie à leur cause et elle combat pour leur émancipation. C'est dire qu'elle combat les causes qui produisent la pauvreté<sup>72</sup>. L'alliance de l'Eglise et des pauvres est un acte de foi (foi en Christ présent en eux) et non un acte de pitié. S'allier avec les pauvres, ne veut pas dire que l'Eglise opte pour une idéologie particulière politique ou sociale : « l'Eglise pauvre » n'est pas assimilable *sic et simpliciter* avec une « Eglise socialiste ». « Elle n'offre pas une voie catholi-

<sup>69</sup> Choisir les pauvres « est un choix nécessaire pour être une Eglise. L'Eglise coupée des pauvres, n'est pas fidèle à Christ. Elle n'est plus l'Eglise du Christ » (*L'oppressione dei poveri e la Chiesa di Cristo*, in *Contro la Chiesa di classe*, p. 247).

<sup>70</sup> Mais qui sont les pauvres ? Non pas tant les mendians et les miséreux que « ceux qui doivent lutter pour leur vie jour après jour : les chômeurs, les ouvriers sans qualification, ceux qui ont un travail incertain, ceux qui n'ayant pu faire d'études sont placés sous la direction de celui qui a un peu plus d'instruction ; en outre, les peuples du tiers-monde, les nègres d'Amérique, d'autres catégories mises à part, etc... » (*Incontro a Gesù*, p. 42). Dans de très nombreux textes, les pauvres sont définis d'après les canons de la sociologie marxiste : les pauvres, ce sont donc toutes les victimes, directes ou indirectes, réelles ou présumées, du système capitaliste occidental et, au premier chef, la classe ouvrière.

<sup>71</sup> « Christ est venu dans le monde, il est mort et ressuscité pour montrer la voie de la libération aux opprimés et aux exploités » (*La Pasqua all' « Abital » et gli investimenti del Vaticano* in *Contro la Chiesa di classe*, p. 76).

<sup>72</sup> L'Eglise « doit devenir pauvre pour se ranger du côté des pauvres et être pauvre pour pouvoir combattre les causes qui conduisent à la pauvreté » *Contro la Chiesa di classe*, p. 241).

que au socialisme »<sup>73</sup>. Et pourtant il est indubitable que dans beaucoup de textes de la contestation la richesse est un peu simplement assimilée au capitalisme et que la pauvreté est comprise avant tout comme une pauvreté sociologique, privation de puissance plus encore que d'argent. L'Eglise pauvre est donc l'Eglise qui s'identifie complètement à la condition des pauvres et fait siennes leur cause jusqu'au bout<sup>74</sup>. C'est l'Eglise qui, en substance, lutte pour une société nouvelle, juste et pacifique, égalitaire et fraternelle, « où tous se partagent vraiment le même pain »<sup>75</sup> : une société si différente de notre société actuelle qu'elle ne peut se réaliser que par le renversement de celle-ci<sup>76</sup>. Ici se profile, pour l'Eglise, l'éventualité et peut-être la nécessité d'un engagement révolutionnaire, dans la mesure où il est nécessaire pour libérer les pauvres<sup>77</sup>. L'Eglise pauvre n'est donc pas une Eglise

<sup>73</sup> Art. cit. (Note 54) p. 4.

<sup>74</sup> « Il s'agit de savoir si celle qui se proclame Eglise du Christ est vraiment crucifiée avec lui sur le bois de la malédiction, celui du chômage, de l'instabilité et de l'incertitude du lendemain, de la spoliation, de la discrimination, de la désadaptation sociale, de la privation de la dignité humaine, de la faim etc... Ou si elle doit rester là à regarder le Christ vivre dans les pauvres, en les exhortant, les consolant, et les réconfortant à l'aide d'une éponge trempée dans le vinaigre » (*Lettera di solidarietà con gli occupanti del duomo di Parma*, signée de quatre prêtres et de 102 laïques de la communauté de l'Isolotto, de Florence, et envoyée le 24 septembre 1968 in *Dossier sulla contestazione nella Chiesa*, p. 185).

<sup>75</sup> *Incontro a Gesù*, p. 36. Cela arrive aujourd'hui, même entre chrétiens par suite des énormes inégalités économiques et sociales. Et ce que l'on a appelé le « sacrilège eucharistique » se perpétue — c'est-à-dire le fait que diverses couches sociales participent ensemble à l'eucharistie sans qu'il y ait entre elles « une authentique communion dans les biens matériels : si le pain eucharistique est le même pour tous à plus forte raison doit-il l'être aussi, le pain quotidien ! » l'unité de culte et de religion exige impérieusement un nivellement social et économique du milieu profane où se développent les chrétiens » (*Documento di analisi e proposta sulla Chiesa di oggi*, in *Contro la Chiesa di classe*, p. 391).

<sup>76</sup> « Le message de la bonté des pauvres passe inévitablement... par la ruine de l'Ordre des riches : la société impérialiste qui vit en tuant et dépouillant les pauvres » (*L'autoritarismo nella Chiesa*, in *Contro la Chiesa di classe*, p. 51). Dans la littérature de la contestation, la critique de la société bourgeoise est radicale : capitalisme, néo-capitalisme, impérialisme, colonialisme, sont pratiquement confondus sans de trop subtils *distinguo* ; le dépouillement, l'injustice, l'oppression, le sous-développement dans le monde sont compris essentiellement comme des manifestations du « système » qui doit être aboli.

<sup>77</sup> « La recherche d'une réelle pratique révolutionnaire avec tous les hommes est l'une des tâches historiques les plus urgentes dans laquelle le chrétien est appelé, à cause de sa dimension prophétique, à se plonger entièrement » (Doc. cité (Note 65), p. 225). Le Christianisme révolutionnaire est particulièrement vivant en Amérique latine où, par suite de la situation sociale et politique si particulière à ces pays, beaucoup de chrétiens voient en la révolution « la seule manière efficace de réaliser l'amour pour tous » (Camillo TORRES), c'est pourquoi « le devoir de tout chrétien est d'être révolutionnaire ; le devoir de tout révolutionnaire est de faire la révolution » (*Programma minimo dei Cristiani rivoluzionari argentini*, in G. VACCARI, *Theologia della rivoluzione*, Milano, 1969, p. 152). Nous avons déjà mentionné (Note 57) les comportements divers, et opposés qui se rencontrent au sein de la contestation catholique en ce qui concerne les rapports entre évangile et révolution. Il serait complètement erroné d'en retenir que la « Théologie de la Révolution » soit l'apanage des groupes de la contestation : cf. T. RENDTORFF-H. E. TODT *Theologie der Revolution : Analysen und Materialien* Frankfurt a. M. 1968. Un essai particulièrement instructif encore que théologiquement aberrant en provenance de cette tendance se trouve dans les pages finales du volume que nous venons de citer de G. VACCARI. On y parle

contemplative ou conciliante : elle est tout autre chose. Elle est un levain radical de renouvellement social, un ferment révolutionnaire dans l'histoire. Son dessein n'est pas de changer l'Eglise mais de changer la société : la transformation de la société fait partie de « l'évangélisation des pauvres »<sup>78</sup>.

d) Sur le plan *doctrinal*, pauvreté de l'Eglise veut dire : révision des fonctions du magistère ecclésiastique qui aujourd'hui croit pouvoir et devoir légiférer souverainement sur tout, même sur des questions ne touchant pas à la foi. « Par Eglise pauvre » on entend aussi Eglise humble, problématique, qui ne prétende pas imposer orgueilleusement son opinion dans tous les domaines, même en ceux où elle n'a nulle compétence<sup>79</sup>. Une Eglise « pauvre en Esprit », débarassée de toute attitude pontificante comme de la prétention de dire toujours la vérité, même sur des questions nullement religieuses ». Un Pape de l'Eglise des pauvres n'aurait jamais écrit le *Syllabus...*<sup>80</sup>. Enfin, une Eglise pauvre sera sur le plan doctrinal une Eglise très sobre : elle bannira les spéculations théologiques inutiles et réduira au maximum l'élaboration dogmatique. Dans beaucoup de groupes de la contestation on constate une prévention très marquée à l'égard de la théologie jointe à une forte tendance anti-dogmatique.

e) Sur le plan de l'*organisation*, enfin, pauvreté de l'Eglise veut dire : « refuser la logique de l'efficience qui remplace la liberté de l'Esprit par la sagesse humaine, « que ton Règne vienne »

de « christologie dynamique » laquelle « doit nécessairement comporter la sécularisation de la figure du Christ dans le cadre historique où il a agi » (p. 328), « par-delà les médiations grecque et latine par lesquelles elle nous est parvenue » (p. 329). A cette « christologie dynamique », à ce Christ « sécularisé » et retrouvé en tant que prophète de l'amour, compris comme « ferment révolutionnaire d'une force inouïe » (p. 328), correspond une vision de l'Eglise totalement immergée et dissoute dans le processus révolutionnaire compris comme « acte suprême d'amour », comme viatique d'émancipation et de dignité » (328). Par suite « agir en chrétien signifie se libérer de toute source providentielle et de toute attitude immanentiste. Il faut accepter de perdre son propre nom... et prendre la responsabilité de se fondre dans la masse pour une œuvre de véritable rédemption sociale. Ce n'est que par l'annulation de l'individu dans la masse, son effacement devant la transcendance de celle-ci, que s'accomplice le processus d'unification, la construction de la nouvelle humanité » (p. 330). La nécessité d'une libération de l'humanité par la révolution, est ainsi motivée : « Si l'homme n'a pas été libéré, Christ n'est pas ressuscité... Nous prêchons pour lui et pour nous qu'il n'y a pas de résurrection sans révolution, l'Evangile de la Révolution... Découvrons ensemble dans la Révolution le vrai visage du Christ. Resurgebit ! » (p. 331). Comme on le sait, les Evangiles et le Credo ne disent pas *Resurgebit !* mais *Resurrexit !* Des affirmations semblables à celles de VACCARI, ou dans la même ligne, se trouvent en abondance dans le volume déjà cité « *La rue dans l'Eglise* ».

<sup>78</sup> Dans certains textes, le renouvellement de l'Eglise est conçu comme un reflet de la révolution sociale. Ainsi, dans son article *Camilo, fratello mio*, le prêtre argentin A. MAYOL affirme : « La grande Eglise (c'est-à-dire l'*Eglise-ferment*) succédant à « l'Eglise-chrétienneté » moribonde) naîtra quand les hommes se rencontreront dans la socialisation du Monde. Réveillons-nous... L'Eglise ne changera pas tant que la société ne sera pas changée » (in : G. VACCARI, op. cit. p. 27).

<sup>79</sup> Art. cit. (note 54), p. 4.

<sup>80</sup> *Se Cristo vedesse*, p. 26.

par « que notre règne vienne »<sup>81</sup>. Les structures actuelles de l'Eglise sont compliquées et onéreuses : « elles sont devenues des ogresses jamais rassasiées dévorant les hommes et l'argent »<sup>82</sup>. L'Eglise doit être aussi pauvre dans ses structures, organisée de la manière la plus élémentaire possible. La pauvreté dans l'organisation implique une réduction draconienne de l'appareil bureaucratique qui finalement cristallise le pouvoir avec les réactions négatives que cela implique sur la liberté et la fraternité des rapports inter-communautaires. Une Eglise pauvre dans ses structures sera une Eglise extrêmement simplifiée dans son administration, peu structurée, une Eglise qui, libérée de l'esprit bureaucratique et de toute confiance en l'organisation, peut parcourir joyeusement et librement les routes du monde sans provisions « ni d'or, ni d'argent, ni de cuivre..., sans prévoir ni sac de voyage, ni deux tuniques, ni chaussures, ni bâton » (Matth. 10 : 9-10).

Si le programme de « l'Eglise pauvre » est celui que nous venons de décrire sommairement, il est presque superflu d'ajouter qu'ici aussi, peut-être plus qu'ailleurs, les positions du catholicisme conciliaire semblent largement dépassées<sup>83</sup>. Le programme de « l'Eglise pauvre » comme celui de la « libération de l'Eglise » impliquent une ecclésiologie qui, quoique se réclamant de thèmes conciliaires, est dans son ensemble profondément différente de celle de *Lumen gentium* et *Gaudium et Spes*.

S'il nous est permis d'utiliser une image, nous pourrions dire que l'Eglise du Concile et celle de la contestation sont peut-être deux sœurs mais qu'elles sont sûrement deux sœurs séparées.

## II. - CONTESTATION CATHOLIQUE, CATHOLICISME CONCILIAIRE, PROTESTANTISME

Comment à ce phénomène de la contestation le catholicisme qu'on s'obstine à appeler improprement « officiel » a-t-il réagi ? Celui qui, jusqu'à nouvel ordre, doit être considéré comme le

<sup>81</sup> Per un rinnovamento della Comunità Ecclesiale, in *Contro la Chiesa di classe*, p. 407.

<sup>82</sup> Se Cristo vedesse, p. 45.

<sup>83</sup> A notre connaissance, aucun texte de Vatican II n'affronte directement, ni avec quelque ampleur, le problème de la pauvreté de l'Eglise, même si le Pape JEAN XXIII a dit, au cours d'un message radiophonique à la veille de l'ouverture du concile « que face aux pays sous-développés l'Eglise se présente telle qu'elle est et telle qu'elle veut être, l'Eglise de tous et particulièrement l'Eglise des pauvres » (L.O.R. du 12-13 septembre 1962, p. 1). Une allusion générale et indirecte à l'Eglise pauvre se trouve dans *Gaudium et Spes*, quand on invite les chrétiens à agir de telle manière que « toute leur vie, tant individuelle que sociale, soit pénétrée de l'esprit des Béatitudes, et en particulier de l'esprit de pauvreté » (N° 72). Il n'est pas difficile de mesurer l'énorme distance qui sépare la timide allusion conciliaire du programme de l'Eglise pauvre que prône la contestation.

porte-parole et l'interprète le plus autorisé du catholicisme « officiel » et du catholicisme tout court<sup>83 bis</sup>, le pape s'est prononcé à diverses reprises sur le sujet, y faisant allusion au moins indirectement et parfois le mettant directement en cause en mentionnant les groupes dissidents. Deux de ses discours, en particulier, retiennent l'attention, ceux du 11 et du 18 septembre 1968. Il convient d'en rapporter *in extenso* les parties principales.

Dans l'allocution du 11 septembre, se référant « à la spontanéité de pensée et d'action qui a envahi beaucoup de fils de l'Eglise » (donc, précisément à ces groupes spontanés), après avoir déclaré avoir le désir de « voir avec respect et sympathie cette floraison d'énergies spirituelles », PAUL VI continuait ainsi :

« Mais cette végétation spirituelle pousse d'habitude en dehors des sillons normaux du champ apostolique (cf. I Cor. 3 : 9). D'instinct, c'est un phénomène à tendance « anti-institutionnelle ». Il fait appel aujourd'hui à la liberté religieuse, à l'autonomie de la conscience, à la maturité du chrétien moderne. Il se prévaut d'un esprit critique souvent indocile et superficiel qui parfois est bien proche du libre examen. Il tolère à contre-cœur le magistère de l'Eglise et il (en) conteste parfois l'extension et l'autorité ; (...) il manque souvent de sûreté doctrinale et de charité familiale et sociale vécue. Il se fait de l'Eglise une idée personnelle, affranchie des objectifs habituels de la communauté rassemblée par la loi canonique. Il se propose par contre des objectifs propres, peut-être bons et austères, mais détachés du contexte ecclésial, et donc facilement décadents. Ce sont là des ruisseaux qui ne sont pas des fleuves. Ce sont souvent des forces magnifiques qui, sans le vouloir, construisent peu et parfois jettent le trouble. Après des moments de grande ferveur, généralement elles s'affaiblissent et se perdent dans les sables. L'Eglise admet le pluralisme des formes de spiritualité et d'apostolat, et elle encourage souvent la création d'associations libres (Cf. Apost. act. 19). Mais elle recommande sans cesse que l'apostolat soit bien ordonné et organisé, et qu'on évite la dispersion des forces (*ibid.* 19 : 20) »<sup>84</sup>.

Dans le discours du 18 septembre l'appréciation du Pape est moins sereine et son jugement se fait plus sévère, voire dur :

« ...Certains pensent que celui-ci (le Concile) est déjà dépassé. Ne retenant de lui que son impulsion réformatrice, sans tenir compte de ce que ces solennelles assises de l'Eglise ont décidé, ils voudraient aller plus loin. Ce qu'ils ont en vue, ce ne sont plus des réformes, mais des bouleversements qu'ils croient pouvoir autoriser d'eux-mêmes et qu'ils estiment d'autant plus généraux que moins fidèles et moins en harmonie avec la tradition de l'Eglise, c'est-à-dire avec sa vie ; d'autant plus inspirés que moins conformes à l'autorité et à la discipline de l'Eglise... Un esprit de critique corrosive est devenu de mode dans certains secteurs de la vie catholique (...) Et puis, que dire de certains événements récents comme l'occupation de cathédrales, l'approbation de films inadmissibles, les protestations collectives et concertées contre Notre récente encyclique, la propagande en fa-

<sup>83 bis</sup> En français dans le texte.

<sup>84</sup> Cité par A. FALCONI, *La svolta di Paolo VI*, Rome 1968, p. 297 (D.C. 1525, 6.10.1968, col. 1637-1638).

veur de la violence politique à des fins sociales, les manifestations anarchiques et le conformisme de la contestation globale, les actes d'intercommunion contraires à la ligne œcuménique juste ? (...) L'amour de l'Eglise ! Nous voulons encore supposer qu'il n'est pas mort chez des personnes qui se disent catholiques et qui font appel au Christ. ...Nous désirons d'autant plus cet amour de l'Eglise que plus grand est Notre regret de constater que beaucoup de ces catholiques inquiets sont partis d'une haute vocation à l'apostolat, c'est-à-dire au service et à l'expansion de l'Eglise, mais comme sous l'action de cet acide esprit de critique négative et habituelle dont nous parlions, leur amour apostolique s'est appauvri et parfois vidé, au point que, dans certains cas, ils sont devenus gênants et nuisibles pour l'Eglise de Dieu. Ces paroles de Jésus montent à Nos lèvres : « On aura pour ennemis les gens de sa maison » (cf. Matth. 10 : 36) »<sup>85</sup>.

Le jugement, négatif dans son ensemble, porté par PAUL VI sur la contestation catholique était prévisible tout comme l'étaient les critiques qu'il fait aux groupes dissidents : inquiétude spirituelle, indocilité ou insubordination ouverte à l'égard de la hiérarchie, séparatisme, rupture avec la tradition, carence doctrinale, esprit critique corrosif, tendance à l'anarchisme, à la révolution et aux activités politiques subversives, manque d'amour pour l'Eglise. Mais parmi les remarques critiques faites par le Pape une, en particulier, mérite d'être relevée : celle qui porte sur les rapports entre le catholicisme de la contestation et le catholicisme conciliaire. Selon PAUL VI, la contestation est en train d'aller au-delà des positions marquées par Vatican II (« *ils voudraient aller plus loin...* ». Une telle appréciation est-elle exacte ? Nous pensons qu'elle l'est. Dans la première partie de cette étude nous avons indiqué toute une série de thèmes et de motifs typiques de la contestation, qui impliquent objectivement un dépassement des positions conciliaires. Faisons-en une rapide synthèse.

La contestation est en train de dépasser le Concile *sur le plan ecclésiologique* dans diverses directions. Tandis que le Concile a réaffirmé, bien que dans le contexte du « peuple de Dieu », la structure fondamentalement hiérarchique de l'Eglise, la contestation insiste fortement sur sa dimension plurielle et communautaire, grâce à laquelle :

- 1) la théologie de l'Eglise locale n'est plus centrée sur la personne de l'évêque mais sur l'assemblée des fidèles ;
- 2) la communion ecclésiale n'est plus hiérarchique mais fraternelle ;
- 3) La collégialité n'est plus oligarchique mais communautaire ;

<sup>85</sup> Ib. p. 297 s. (D.C. 1525, 6.10.1968, col. 1640-1641). L'allusion « à certains événements récents comme l'occupation de cathédrales » se réfère à l'occupation de la Cathédrale de Parme, le 14 septembre. Les occupants ont riposté par une « Lettre ouverte à Paul VI », sous la signature suivante « les catholiques occupant la Cathédrale de Parme », où les principaux points du discours pontifical du 18 septembre sont repris et commentés (cf. *Contro la Chiesa di classe*, pp. 232-236).

4) Le peuple chrétien n'est pas que valorisé, il est aussi émancipé ;

5) L'autorité des « pasteurs » est reconnue dans la mesure où elle émane de la volonté du « peuple de Dieu » et où elle l'exprime, elle ne l'est pas quand elle se superpose autoritairement à la volonté du peuple de Dieu ou qu'elle la désavoue ;

6) Le gouvernement de l'Eglise doit être la responsabilité de tout le peuple de Dieu. Celui-ci ne doit pas être consulté seulement, il doit encore être écouté : aux organes qui, durant le Concile et par la suite, ont été institués à divers niveaux comme consultatifs il faut attribuer des pouvoirs délibératifs ;

7) La forte tendance anti-hiéarchique et anti-autoritaire aboutit à la négation de la fonction médiatrice de l'Eglise.

Pour ce qui concerne les rapports Eglise et monde, tandis que le Concile a élaboré une ecclésiologie qui, tout bien pesé, reste constantinienne en ce qu'elle vise encore et toujours à la *consecratio mundi* par laquelle « l'Eglise se présente au monde en tant « qu'amie et alliée », renonce à la contestation prophétique et procède à la consécration religieuse de la société constituée »<sup>86</sup>, la contestation va dans une direction opposée quand elle conçoit l'Eglise comme « un moment critique permanent » au sein de la société où elle vit. Pour cette société :

1) elle ne peut jouer le rôle de « chapelain du système » mais elle doit assumer un rôle de dénonciation prophétique des injustices sociales (particulièrement graves dans le monde capitaliste) en renonçant au préalable à toute collusion avec le pouvoir constitué, et même à ses propres liens « avec le règne de l'argent », renoncer à toute activité diplomatique et, *in primis*, à la politique concordataire ;

2) l'Eglise doit devenir pauvre, s'identifier avec les pauvres, les opprimés, les spoliés, être de leur côté, s'approprier leur cause, faire siens leurs combats. « *Contre l'Eglise de classe pour une Eglise humble, pauvre, libre et prophétique* »<sup>87</sup>.

Voilà l'alternative que la contestation propose à l'ecclésiologie encore constantinienne de Vatican II. A l'Eglise néo-constantinienne

<sup>86</sup> V. SUBILIA, *La nuova cattolicità del Cattolicesimo*, Torino, 1967, p. 142. (Trad. franc. *Le nouveau visage du Catholicisme*, Labor et Fides 1968, p. 182).

<sup>87</sup> Cf. la *Presentazione* de M. BOATO par laquelle s'ouvre l'anthologie de textes qu'il a réunie : *Contro la Chiesa di classe*, p. 18. Nous avons cité cette anthologie, de préférence à toute autre publication, parce qu'elle nous paraît être, jusqu'à présent tout au moins, la plus complète malgré la tendance particulière du recueil. Cependant, elle aussi présente d'évidentes lacunes : il est étonnant, par exemple, que rien n'y soit reproduit de la communauté du Vandalino, à Turin, et il est regrettable qu'une documentation sur la « contestation œcuménique » manque complètement — si toutefois on peut la nommer ainsi. Elle existe pourtant en Italie (qu'on pense en particulier à la Fraternité œcuménique de Bose - Biella).

nienne du Concile et, surtout, de PAUL VI, la contestation oppose une Eglise de type pré-constantinien<sup>88</sup>.

On peut donc légitimement en conclure que, sur le plan ecclésiologique, un *rapport dialectique* singulier s'est institué entre la contestation et le Concile. La contestation se réclame du Concile avec insistance et se donne pour tâche de l'expliciter, alors qu'en réalité elle le dépasse, complétant les choix conciliaires par des thèmes qui lui étaient étrangers ou en déduisant des prises de positions que les textes n'impliquaient pas. Non pas qu'il y ait toujours contradiction ouverte et manifeste entre les positions du Concile et celles de la contestation, mais il n'y a pas non plus entre elles homogénéité parfaite et cohérence totale. La contestation réinterprète le Concile à partir de sa propre expérience et de ses exigences particulières. Son exégèse des documents conciliaires est une réélaboration libre de la pensée des Pères, d'après les questions novatrices qui sont les siennes, plus qu'une reproduction fidèle. S'il est certain qu'un phénomène comme la contestation ne peut pas être expliqué sans recourir au Concile, il est tout aussi vrai que le Concile ne suffit pas à expliquer la contestation. Même quand elle se réfère explicitement au Concile, la contestation en prolonge toujours les indications dans des directions qui, pendant le Concile, ou bien n'ont pas surgi ou bien n'ont pas été entérinées par la majorité de l'assemblée. Effectivement, comme le dit PAUL VI, la contestation « va plus loin » que le Concile et elle suit un chemin qui n'est pas la voie maîtresse que le Concile a voulu montrer. Entre Concile et contestation il y a autre chose qu'un rapport de filiation directe : il y a simultanément continuité et dépassement, explicitation et rupture. Si le passage du catholicisme post-tridentin, ou de la contre-réforme, au catholicisme conciliaire peut être décrit comme un « dépassement sans rupture », le passage du catholicisme conciliaire au catholicisme de la contestation peut se désigner comme un « dépassement avec rupture » — sans programme, il est vrai, mais réalisé en fait. D'autant plus que le Concile devait accomplir — comme disait JEAN XXIII — « un bond en avant » par rapport au catholicisme traditionnel « mais en partant de l'adhésion renouvelée, sereine et tranquille, à tout l'enseignement de l'Eglise dans son intégrité et sa précision, qui resplendit encore dans les actes conciliaires de

<sup>88</sup> « Voici : les catholiques de la contestation, en Italie comme ailleurs, cherchent surtout une façon différente d'être chrétien. Une nouvelle manière par rapport à la tradition constantinienne du catholicisme institutionnalisé. Mais une vie ancienne en ce qui concerne la substance, une vie qui se réclame de celle de l'Eglise pré-constantinienne » (G. PEGORINI, art. cit. (Note 7) p. 128). Il est fatal, dans un contexte semblable, que la doctrine traditionnelle de la *succession apostolique* se trouve elle aussi totalement réinterprétée. Peu de textes y font allusion mais ils le font sans équivoque. Par exemple, le groupe « *Esprit* », de Lanciano, affirme que « la transmission de l'Evangile du Christ crucifié, ressuscité et pauvre, est la vraie succession apostolique qui permette au chrétien authentique, comme à l'Eglise authentique, de cheminer dans la voie du Christ... » (*Ai fratelli della Comunità dell'Isolotto, in Contro la Chiesa di classe*, p. 331) :

Trente à Vatican I... »<sup>89</sup>. Mais la contestation, elle, ne manifeste aucune préoccupation de continuité historique ou théologique avec la tradition catholique en tant que telle. Elle tend même à la « sauter à pieds joints » pour se relier, le cas échéant, à la tradition chrétienne des premiers siècles.

Et pourquoi ne pas accepter la thèse d'un spécialiste qualifié du catholicisme romain qui distingue actuellement *trois catholicismes* : le catholicisme de la Contre-Réforme, le catholicisme progressiste et le catholicisme de la contestation<sup>90</sup>. Ce troisième catholicisme ne peut pas tout simplement être considéré comme une ramifications du second.

\*  
\* \*

Maintenant que nous avons tracé la *physionomie* du catholicisme de la contestation, précisé sa place au sein du catholicisme et sa position tant par rapport au catholicisme « officiel » que conciliaire, il nous reste à clarifier la nature du phénomène. Entreprise ardue et probablement prématurée. Sans prétendre aucunement la mener à bon port, nous essaierons néanmoins de l'amorcer, proposant chemin faisant quelques critères d'interprétation et une première et provisoire interprétation d'ensemble.

Nous nous demandons avant tout : Quelle est la consistance de la *composante évangélique* de la contestation catholique ? Le recours à l'Evangile est-il pour la contestation constitutif et déterminant ou bien reste-t-il, tout compte fait, un élément complémentaire, important mais non décisif, qui en enrichit et en fortifie la thématique, la rendant exigeante conformément à l'Evangile, mais qui ne la détermine pas ? La Bible serait-elle, dans la contestation, selon le mot de Karl BARTH « secrètement superflue » bien qu'abondamment citée ? Dans le cas où le premier terme de cette alternative serait vrai, dans quelle mesure peut-on encore parler de contestation *catholique* ? Ne serait-ce pas plutôt de la contestation *évangélique* ? Dans le cas, au contraire, où le deuxième terme s'avèrerait réel, jusqu'à quel point la contesta-

<sup>89</sup> Discours de JEAN XXIII pour l'ouverture du concile Vatican II (L'O.R. du 12 octobre 1962, p. 3).

<sup>90</sup> « Jusqu'au Concile du Vatican II il n'existant qu'un seul catholicisme : le catholicisme de la Contre-Réforme, replié sur des positions conservatrices et sur la défensive. Avec Vatican II, un deuxième catholicisme est apparu, celui que l'on appelle progressiste, ouvert, vif, animé du désir dynamique d'intégrer toutes les autres positions chrétiennes, religieuses et humanistes. Je considère ce second catholicisme comme un catholicisme plus vrai, plus conforme à son essence. Depuis environ un an et demi, cependant, il est apparu un troisième catholicisme, celui de la contestation. Jusqu'à présent, personne ni à l'intérieur ni à l'extérieur du catholicisme ne peut dire quelle direction il prendra, personne ne sait s'il s'agit ou non encore de catholicisme : il semble mettre en cause l'âme profonde du catholicisme, le concept d'autorité, le concept de hiérarchie en tant que représentante vicaire, au plan de l'histoire, de l'autorité du Christ et le concept d'obéissance qui en découle directement » (V. SUBILIA, in *La Luce* du 31 Janvier 1969).

tion catholique ne risque-t-elle pas de se fondre en un « humanisme chrétien de gauche »<sup>91</sup> ?

Il faut dire tout de suite que cette dernière éventualité n'est certes pas à écarter. Il est tout un filon de la contestation catholique qui va exactement dans cette direction. Pour lui « la foi est simplement le devoir impératif d'être plus totalement homme »<sup>92</sup>. L'engagement chrétien se concrétise par un travail politique et social dont le but est de « réaliser l'homme », d'humaniser la société, pour la transformer en une communauté d'hommes libres et égaux. Mais il est indéniable que beaucoup de groupes de la contestation aperçoivent le risque d'une solution purement humaniste et s'en méfient. « Il faut noter l'équivoque qui a travaillé tout un secteur catholique dans sa recherche d'un nouvel humanisme, toute action aboutissant à l'homme. En effet nous pensons que tout humanisme est un athéisme, plus ou moins masqué parce qu'il ne tient pas compte de la pauvreté de l'homme »<sup>93</sup>. Il faut donc maintenir fermement la perspective « verticale » de la foi même si on ne se lasse pas de répéter que « la tâche d'adoration du Père » ne doit pas se fondre « en mysticisme éthétré, en abandon du monde pour se réfugier en un spiritualisme vide essentiellement fait d'individualisation des problèmes »<sup>94</sup>. Le risque de l'humanisme est certainement réel, mais l'hypothèse que la contestation catholique aboutisse à un humanisme chrétien de gauche est beaucoup plus valable comme marque d'une des limites du phénomène que comme description de sa nature.

C'est pourquoi la même alternative se pose de nouveau : contestation catholique ou contestation évangélique ? Il n'est pas possible, à notre avis, d'opter délibérément pour l'une ou pour l'autre formule. La complexité du phénomène, reconnue par tous, le déconseille et nous encourage plutôt à parler de « contestation catholique avec de substantiels contenus évangéliques » ou bien de « contestation évangélique dans un contexte catholique ».

Les « substantiels contenus évangéliques » ont été — nous semble-t-il — largement mis en lumière dans la première partie de cette étude. Dans la littérature de la contestation, le recours à l'Evangile est constant, rigoureux, abondant<sup>95</sup> et, ce qui compte

<sup>91</sup> G. BOUCHARD, *La scelta ecumenica*, in *Bulletino di collegamento...* N° 1, mai 1969, p. 9. L'auteur ne partage pas ce concept de foi et il prend soin de s'en distancer.

<sup>93</sup> Documento d'occupazione (de la cathédrale de Parme), N° 1, in *Contro la Chiesa di classe*, p. 214.

<sup>92</sup> P. BORI, *Comunità di Casale*, in *Bulletino di collegamento...* N° 1, mai 1969, p. 9. L'auteur ne partage pas ce concept de foi et il prend soin de s'en distancer.

<sup>94</sup> Per un impegno del cristiano nella realtà storico-sociale, in ib. p. 245.

<sup>95</sup> On peut dire, par exemple, que le catéchisme de l'Isolotto est fait sur la base du *Sola Scriptua* (« ...cet itinéraire est totalement fondé sur l'Evangile », p. 24) même si l'interprétation qu'il donne du message biblique reste, pour bien des versets, très discutable. De son côté, la communauté du Vandalino affirme que, dans son dialogue avec la hiérarchie, elle veut prendre « comme norme

beaucoup plus, la parole évangélique n'est pas filtrée par le tamis de la tradition catholique, théologique, dogmatique et canonique. Elle est saisie dans sa fraîcheur et sa vérité originelles et transférée immédiatement pour parler à la situation actuelle. Naturellement on peut se demander dans quelle mesure certains motifs « évangéliques » de la contestation se ressentent, fortement peut-être, d'une thématique politique, sociale ou culturelle, laïque ou marxiste, particulière à notre temps. On peut aussi se demander si une partie au moins de ce que l'on appelle la contestation ecclésiale ne serait pas en réalité autre chose que le reflet, à l'intérieur de l'Eglise, de la contestation globale ou non de la société. Enfin, on peut se demander si la contestation, quoique très sensible à la valeur et à l'autorité de la parole biblique, n'est pas également sensible au *Zeit-Geist*, à « l'esprit du temps », et ne lui payerait pas un tribut important. Il est vrai que le motif anti-autoritaire, donc anti-hiéarchique également, le motif égalitaire, le programme de libération des opprimés, l'idée que « la base » est le noyau fondamental de toute collectivité, et divers autres thèmes de la contestation se retrouvent en termes quasi semblables dans les discours de notre temps qui ont la prétention de n'être ni religieux, ni chrétiens.

Mais il est également vrai que beaucoup de ces thèmes et de ces motifs non seulement peuvent être facilement insérés dans un exposé évangélique mais qu'ils peuvent, sous certaines conditions, devenir *discours évangélique*. C'est ce qui se produit dans la contestation catholique. Pas toujours, sans doute : quelquefois, la référence à l'Ecriture est plus formelle que substantielle ; parfois, elle manque complètement. Cependant, il n'en reste pas moins que diverses positions doctrinales et spirituelles, aussi bien que certains choix moraux et quelques comportements pratiques, sont authentiquement évangéliques. Dans ce sens on peut aussi bien parler de « contestation évangélique ». Mais, dans ce cas, il convient de préciser que le contexte théologique où elle se fait sentir est et reste catholique.

Le contexte théologique de la contestation est et reste catholique en ce que la norme de l'Evangile, quoiqu'étant considérée comme décisive, n'est pas ressentie comme norme exclusive. A côté de l'Evangile, comme norme d'inspiration et d'orientation de la foi et du témoignage, il y a l'Histoire ou, mieux l'Esprit qui « parle » à travers l'Histoire : « la Parole, l'Histoire, le Concile, nous poussent à reprendre conscience de notre tâche de croyants »<sup>96</sup>. A côté de « l'Evangile écrit » (c'est l'Ecriture Sainte) il y a « l'Evangile vécu » et c'est « le témoignage que nous donnent les pauvres et les opprimés en qui Jésus-Christ se mani-

unique de jugement la Parole de Dieu, lue et vécue communautairement» (*Bullettino di collégamento...* N° 3-4, juillet-août 1969, p. 4). On pourrait citer bien d'autres affirmations analogues.

<sup>96</sup> Document de base présenté à l'assemblée ecclésiale de Bologne, les 27 et 28 septembre 1969 (texte polycopié).

feste »<sup>97</sup>. En schématisant, on pourrait affirmer que la contestation propose une nouvelle version de la doctrine catholique des deux sources de la révélation<sup>98</sup> : traditionnellement les deux sources étaient la Bible et la Tradition (ecclésiastique) ; dans la contestation, c'est la Bible et l'Histoire (profane) comprise — tout comme le catholicisme traditionnel comprenait la Tradition — comme le lieu par excellence de la manifestation de l'Esprit. Ce dernier « est à l'œuvre en toute l'humanité pour la faire parvenir à maturation en vue du Royaume »<sup>99</sup>. L'Eglise doit savoir recueillir ses suggestions et ses enseignements sous l'épaisse couche des événements profanes. L'Histoire, animée par l'Esprit, semble avoir dans le catholicisme dissident un rôle analogue à celui que tient la Tradition dans le catholicisme « orthodoxe ». Ce qui est certain, c'est que les communautés de la contestation cultivent, parce qu'elles le tiennent pour essentiel, leur rapport avec l'Evangile et avec l'Histoire, alors qu'elles négligent, parce qu'elles le considèrent comme secondaire, leur rapport avec le Magistère et avec la Tradition. Mais précisément : Evangile et Histoire, où se cache la voix de l'Esprit (qui selon l'Isolotto parle par les pauvres, selon l'*Underground Church* américaine par « la cité séculière » et selon d'autres par bien d'autres moyens encore).

Effectivement, il semble que la contestation ne prenne pas l'Evangile comme *norme exclusive* de sa pensée et de son action. Il y a l'Evangile et quelque chose d'autre, puisque « en prolongeant la révélation Dieu a fait l'histoire consubstantielle au christianisme »<sup>100</sup>. Il ne faut certes pas généraliser : il y a des catholiques de la contestation qui ne se reconnaîtront dans aucune des positions que nous avons énoncées. Il nous semble pourtant que, dans l'ensemble, la structure théologique fondamentale de la contestation reste catholique en ce qu'elle reproduit, sous des formes nouvelles et avec des contenus nouveaux le vieil « et » du catholicisme de tous les temps. La contestation catholique est, précisément, catholique dans la mesure où elle est encore, théologiquement, une religion de l'« et ». Il lui manque, d'un point de vue protestant, le *solus* typique de la Réforme, qui, d'ailleurs, n'est pas celui de la Réforme seulement mais — comme nous le croyons — celui du message biblique, prophétique et apostolique.

<sup>97</sup> *Linea pastorale dell'Isolotto*, in *Dossier sulla contestazione nella Chiesa*, p. 297. Dans la même ligne on peut citer une autre communauté de la contestation qui « ressent l'exigence de mettre en avant son expérience de vie, en continuant à rechercher dans l'histoire de tous les jours, éclairée par la Sainte Ecriture, les données essentielles de la Révélation... (Comunità in ricerca, chronique polycopiée de la communauté de la rue Vandallino à Turin, N° 1, mars 1969, p. 9. Les mots soulignés le sont par nous).

<sup>98</sup> Je dois cette suggestion à une communication privée du professeur V. SUBALI, que je remercie.

<sup>99</sup> V. VERAIA, *op. cit.* (note 35), p. 222.

<sup>100</sup> F. DORIGONI, *Lettera sulle responsabilità dei cristiani trentini in rapporto al « controquarestimate »* in *Contro la Chiesa di classe*, p. 41.

Mais une appréciation, même sommaire et provisoire comme la nôtre, ne peut conclure, en ce qui concerne la catholicisme de la contestation, que d'une manière positive. Nous voudrions et nous devrions, au point où nous en sommes, mettre en relief tout ce qu'elle contient de spirituellement vivant et de chrétienement authentique et qu'elle insuffle dans le corps fatigué d'un christianisme crépusculaire et languissant, tel que l'est souvent celui que l'on rencontre dans les « Eglises de l'approbation »<sup>100 bis</sup>. Nous devons y renoncer pour d'évidentes raisons de place. Nous nous limiterons à signaler trois positions de la contestation qui nous paraissent particulièrement suggestives et riches de promesses — parce que riches d'Evangile — en pensant également à une éventuelle « Eglise œcuménique » de l'avenir.

La première est la *mise en question de la structure hiérarchique de l'Eglise* et l'accent mis sur l'aspect communautaire, pris de nouveau au sérieux et vécu entièrement.

La seconde est la perspective d'une *Eglise pauvre*, comprise peut-être d'une façon très différente de la contestation, mais qui est cependant une orientation pour une présence et un témoignage de l'Eglise dans le monde évangéliquement mieux fondée.

La troisième est ce sens de la *parrèsia* évangélique, si vif dans les communautés catholiques dissidentes et si assoupi dans les Eglises historiques, c'est-à-dire *le courage et la liberté d'affronter le monde au nom de l'Evangile*, le courage et la liberté du croyant de vivre sa *mission de contestation prophétique du monde*, en y introduisant « des ferment qui le tirent de sa paix et le mettent en crise pour qu'il soit contraint de regarder ailleurs »<sup>101</sup>.

<sup>100 bis</sup> « *consenso* » : s'oppose à « *dissenso* » : approbation, contestation.

<sup>101</sup> V. SUBILLA, *op. cit.* (note 86) p. 147 (*Le nouveau visage*, p. 189).

# BIBLIOGRAPHIE

*Marcel PFENDER, Les Malades parmi nous : le Ministère de l'Eglise auprès des malades.* Préface par le Professeur agrégé Hugues GOUNELLE de PONTANEL, membre de l'Académie nationale de Médecine. Les Bergers et les Mages, 248 p. Fr. 28.—

Si, pasteur, aumônier général des Hôpitaux de la Région parisienne, Marcel PFENDER n'était aussi artiste et musicien, doué d'une extrême sensibilité alliée à l'esprit de finesse, il n'aurait pas écrit ce merveilleux livre, *l'un des plus beaux et des plus émouvants qu'il m'ait été donné de lire au cours d'une carrière déjà longue*. Il sait écouter et comprendre, il sait interpréter et décrire. Il entend cette « musique » infiniment diverse des âmes qu'il approche, de ces malades trop souvent solitaires, face à eux-mêmes, à la maladie, à la mort, craintifs ou déprimés, réconciliés ou apaisés. Il ressent dououreusement tout ce qui, dans leur entourage familier ou hospitalier, intervient comme un facteur de disharmonie qui aggrave la maladie ou retarde la guérison.

Les situations qu'il décrit, les portraits qu'il esquisse sont d'un véritable écrivain qui traduit ce qu'il voit ou devine au travers du prisme de l'amour, et nous guide, à chaque pas, dans notre comportement de « bien-portants », parents ou amis, médecins ou soignants, visiteurs ou pasteurs... avec fermeté, autorité parfois, délicate charité toujours.

Qui lira ce livre, *car il faut le lire*, élargira l'horizon de son esprit et sentira dans son cœur quelque chose de la compréhension et de l'amour que son auteur, à chaque page, nous communique.

Pierre MARCEL.

*Gordon Ratray TAYLOR, Le Jugement dernier*, 296 p., Calman-Lévy, Traduction française de *The Doomsday Book*.

*Nous ne connaissons pas un pour cent des faits*, déclarent les savants qui sont conscients des limites de leurs

connaissances. *Aucune image du monde ne peut intégrer plus de 50 % des faits connus.* Personne ne peut donc présenter une « image du monde » qui soit à la fois rationnelle et complète, puisque — selon les tendances philosophiques de chaque auteur — la moitié des faits connus ne cadre pas avec l'hypothèse selon laquelle est ordonnée l'autre moitié (il y a les faits élus, et il y a les fait damnés). Ainsi, aucune image du monde ne peut être objectivement et scientifiquement reçue comme correspondant aux faits connus et à la réalité.

C'est en proportion directe de cette immense ignorance et de l'impossibilité actuelle d'établir des relations de causes à effets dans le domaine de la « nature » que la Technique et la Science (avec des majuscules), agissant « en aveugles », sont en train de mettre le monde par terre, et que se posent aujourd'hui tous les problèmes de l'environnement et de la survie d'une nature habitable pour l'homme, terrifié des résultats de ses initiatives.

« *L'homme s'est mêlé de tout... Comme un anarchiste qui bénéficie de la protection et des avantages des lois, il manifeste par ses actes un mépris pour les lois mêmes qui empêchent sa destruction* » (p. 77). Or, « *le fait extraordinaire est que la Terre permet à la vie d'exister uniquement parce que la vie existe... C'est la vie qui permet la vie* » (p. 88). *Nous vivons dans un univers où tout est lié... C'est la vie qui produit l'environnement dont elle a besoin* » (p. 79, 113).

Que se passe-t-il donc sur cette terre quand l'homme détruit la vie ? Et comment la détruit-il ? Et que va-t-il arriver s'il poursuit le massacre ?

C'est l'objet de ce fascinant livre où TAYLOR nous présente la synthèse des « constatations » déjà faites, d'après les travaux récents d'élémints savants de toutes disciplines. *Lisez ce livre et, d'un coup, vous serez au courant des problèmes du jour.*

Folie des « ingénieurs planétaires » ! Périrons-nous de froid ou de chaleur ? D'où viennent les explosions de popu-

lations ? Quels sont les dangers du déparasitage ? Les conséquences du barrage d'Assouan sur le climat, la santé de la population, son travail, sur l'agriculture de la Méditerranée ? Nouba des nitrates, ravages de la Couronne d'Eplines, marées rouges, bouffées de mazout et de chaleur, crise de l'oxygène, polluants (amiante, D.D.T., mercure, plomb que nous inspirons ou buvons, cadmium), radiations ionisantes, tout y est. Savez-vous que, pollué, « le lait des mères américaines ne peut pas passer légalement la frontière entre deux Etats (sauf bien entendu dans le récipient d'origine) » (p. 128).

Une limite de la population humaine s'impose en raison de l'épuisement des ressources (eau, énergie, protéines, érosion), de l'entassement. L'institution d'un « impôt sur les enfants » est en voie de se généraliser. Le « cauchemar technologique » est là avec sa « pollution psychologique » qui corrompt déjà relations sociales et politiques... ecclésiastiques aussi !

Toute la question est de savoir s'il est encore temps de « faire quelque chose » ou si, en raison même de son ignorance, les efforts de l'homme pour retarder la crise n'aboutiront pas à la précipiter » (p. 20-21). A chaque instant, au fil de ces pages, notre ignorance est déclarée. « On ne sait pas grand chose... Nous ne savons pas, ou rien... Personne ne sait (pp. 20, 64, 65, 70, 71, 89, 90, 98, 105, 156, 160). Nous ne comprenons pas... Les raisons nous en sont absolument inconnues... Nous n'avons pas la moindre idée... (pp. 55, 57, 65, 101, 103, 106). On manque de données sûres (p. 68), nos connaissances sont trop rudimentaires, bien trop superficielles (p. 71, 104). Notre ignorance est presque totale (p. 102), nous ne possédons pas les informations nécessaires (pp. 176, 178). C'est un mystère total (p. 154).

L'homme est aujourd'hui désarmé face à la crise des valeurs, la crise d'incohérence et la crise de responsabilité dont il est l'auteur.

La lecture de ce livre s'accompagne d'une profonde et fructueuse méditation philosophique et théologique... Et voilà qui me plaît.

Pierre MARCEL.

*Démission de la raison, Brève analyse des origines et des tendances de la pensée moderne*, par Francis A. SCHAEFFER, La Maison de la Bible, 96.

Sept petits chapitre d'une grande densité : *Nature et grâce — Unité de la nature et de la grâce — Les origines de la science moderne — Le saut —*

*L'Art : moyen d'évasion — La folie — La raison et la foi.*

Francis SCHAEFFER révèle ici un don exceptionnel de synthèse et d'exposition. Il explique d'une manière lumineuse à la suite de quels a priori philosophiques, en partant de l'antinomie médiévale entre la « nature » et la « grâce » posée par THOMAS D'AQUIN, la pensée moderne est progressivement venue ce qu'elle est, l'homme moderne ce qu'il est..., et la « jésulogie » (on ne peut plus parler de « théologie ») « moderne », ce qu'elle est aussi. Hors de la Révélation de Dieu dans l'Écriture, le processus séculaire de la philosophie qui se veut « autonome » dans ses principes conduit inéluctablement à l'autodestruction : à la mort de l'homme en même temps qu'à la mort de Dieu.

Ce petit livre devrait être lu par TOUS ceux qui, chrétiens « de cœur », ne discernent pas la nature et l'énormité des a priori philosophiques — radicalement anti-chrétiens — des idéologies contemporaines, se laissent intellectuellement séduire et partent à la dérive, loin des Écritures et du Christ Sauveur, sous prétexte de « modernité ». Pour exorciser ces démons intellectuels qui conduisent les Eglises à la ruine, je ne connais rien de mieux aujourd'hui que ce petit livre. Francis SCHAEFFER montre bien la puissance de ces démons, qui servent de moyens de manipulations sociologiques..., c'est-à-dire politiques.

Mais ce livre doit aussi être lu par tous ceux qui ont charge d'âmes, car ils ne peuvent les nourrir et les guider s'ils ignorent les grands thèmes philosophiques contemporains et ne sont pas armés pour les détecter et les démystifier. « Si nous voulons communiquer la foi chrétienne de manière efficace, il faut connaître et comprendre les modes de penser de notre temps » (p. 7). « N'oublions pas que l'ennemi, c'est l'Antichrist. Il cherche à prendre Sa place (celle du Christ), il ne L'anéhile pas. Ces dernières années, le mot de « Jésus » isolé du contexte des Écritures, est devenu l'ennemi du Jésus de l'histoire, ce Jésus qui est mort et ressuscité, qui va revenir et qui est le Fils éternel de Dieu. Soyons sur nos gardes. » (p. 76).

Il n'est pas possible aujourd'hui, pour un chrétien « responsable », d'être sur ses gardes sans s'informer, avec perspicacité, des philosophies contemporaines, sans en faire la critique réflexive interne à la lumière des grands principes du christianisme qui nous sont révélés dans l'Écriture, en un mot sans atteindre — par le travail — un niveau intellectuel sensiblement égal à celui de ses adversaires.

Pierre MARCEL.

**Charles FLOTTE**, Expert de la Coopération technique internationale, *Sortir de l'Hexagone, Les Bergers et les Mages*, 220 p.

Charles FLOTTE est né dans la Drôme, en ces pré-Alpes qui forment et forcent des caractères durs, exigeants et volontaires, généreux et tenaces.

A 24 ans, le voici en pleine brousse congolaise, avec 300 manœuvres plantant des hévéas à 200 km de la ville la plus proche, sans aucun lien avec la vie civilisée. Trois ans plus tard, au Gabon, il perd sa fille âgée de deux ans et demi, et cette plaie ridera à jamais son visage.

En 1960, de l'Equateur, il rejoint Alger en 19 jours, en voiture à travers le Cameroun, le Niger et le Sahara, « pour voir ce que peut faire un homme moyen ».

Il vit les « événements d'Algérie », près du barrage tunisien, la période de transition (son appartement est pillé), les débuts de l'Indépendance. Laïc engagé, il assure pendant cinq ans l'entièr responsabilité de la paroisse protestante d'une grande ville d'Algérie. Prompt à se définir et à se faire entendre lors des moments difficiles, il doit partir pour n'avoir pas voulu être le silencieux complice de faits arbitraires.

Dans son village de Dieulefit, on le voit bâtir ou remuer la terre. En Alsace, où il vit, il consacre ses loisirs à sillonnier les routes à bicyclette — sa passion : 10.000 km par an.

Il collabore à l'*Illustré protestant, Cité nouvelle et au Christianisme au XX<sup>e</sup> siècle*.

Dans les fonctions très diverses qu'il a exercées, Charles FLOTTE élimine ce qui n'est que théorie, s'attachant aux faits à la lumière de l'expérience vécue. Qu'il pédale ou combatte les préjugés, il ne ménage jamais ses forces. Il croit à la paix et à la justice par la vérité.

Dans son livre, très agréable à lire, bourré d'exemples et d'anecdotes, tout pénétré de charité et d'amour, l'auteur traite de l'universalité de la coopération et de son évolution dans l'Histoire, du « coopérant » face aux mille et une surprises de l'arrivée, face à lui-même, à ses pairs, à l'Histoire, au colonialisme, aux autochtones, aux religions locales, au passé, aux fausses nouvelles, aux slogans. Enfin sont bros-sés des « bilans provisoires » pour les Etats nantis et les Etats bénéficiaires, ainsi que des prévisions sur l'évolution de la coopération.

Pierre MARCEL.

**Roger BARILIER**, *Viret banni, Cahier de la Renaissance vaudoise*, 18, Petit Chêne, 1003 Lausanne (Suisse), 184 pages.

Pierre VIRET est l'une des grandes figures de l'histoire vaudoise. Comme DAVEL, il s'est dressé contre le pouvoir bernois et il a payé cher sa rébellion. Non pas de sa mort, mais par le bannissement à vie. DAVEL a été maintes fois célébré. VIRET, au contraire, pour reprendre les mots de Juste OLIVIER, « a toujours eu contre lui et sa théologie et sa robe de ministre et sa mauvaise fortune et son exil ».

Qui se souvient du drame dont Lausanne fut le théâtre en 1558 ? VIRET, premier pasteur, voulait introduire dans la ville sa Réforme, inspirée par la France, par CALVIN. Mais Berne entendait imposer ses propres règles à l'Eglise du pays conquis vingt-deux ans plus tôt.

Roger BARILIER, dans *Viret banni*, est parvenu à rendre vie à la ville de Lausanne de cet hiver historique. En trois actes, il trace un portrait remarquable du réformateur, de sa famille, du milieu pastoral et studiantin qui l'entourait. Il restitue le climat qui régnait entre le Château Saint-Maire et la Cathédrale — la bonhomie point trop courageuse des Vaudois, la menace d'une intervention directe de l'occupant, la vainre révolte des théologiens contre l'autorité de Berne.

L'intérêt de cette œuvre est multiple. Une page oubliée et pourtant cruciale de l'histoire du Pays de Vaud nous est révélée. VIRET, son réformateur, apparaît non pas statufié mais tout vibrant de sa nature humaine, de sa passion de la vérité, de ses illusions, de ses exigences, et finalement de sa douleur dominée quand, abandonné, il est condamné à quitter pour toujours le pays qu'il aimait.

Rien, dans son drame, ne peut laisser indifférent. Ni son conflit d'homme d'Eglise qui défie le pouvoir temporel. Ni ses attaques simultanées contre les déviations des « papistes » et la tête de des « évangéliques ». Partisan d'une « bonne » Réforme, on peut voir en lui un précurseur de l'écuménisme.

Quant aux Lausannois de l'époque, ils n'apparaissent pas très différents de leurs descendants qui, sans révolte, regardèrent deux siècles plus tard DAVEL monter à l'échafaud.

Le plan de Lausanne qui illustre la couverture permet de situer tous, les lieux où se déroulent les épisodes du drame de 1558. C'est un fragment du plan de Matthieu MERIAN qui date du XVII<sup>e</sup> siècle.

# LA REVUE RÉFORMÉE

## Abonnements, envois de fonds et dons

Les abonnements **de solidarité** permettent d'assurer le service de la Revue :

- a) à *prix réduit*, aux pasteurs (ou assimilés) et aux étudiants ;
- b) *gratuitement* aux bibliothèques d'hôpitaux, de sanas, de prisons, etc... ;
- c) aux bibliothèques d'étudiants et de diverses Facultés, afin d'y faire connaître nos publications et en vue d'une raisonnable propagande.

Pour soutenir notre œuvre et faciliter nos publications, des *dons* peuvent être adressés soit par des coreligionnaires français qui désirent s'associer à notre travail, soit par des protestants étrangers qui, sans vouloir s'abonner à la *Revue Réformée*, sont cependant heureux de participer à notre effort.

**FRANCE** : Commandes : 10, rue de Villars, 78-Saint-Germain-en-Laye.

Abonnements, envois de fonds et dons : M. Jean MARCEL, 23, rue de Tourville, 78-Saint-Germain-en-Laye (Yvelines). C.C.P. Paris 7284.62.

Abonnement : 21 F. Abonnement de solidarité : 40 F ou plus  
Pasteurs et assimilés, étudiants : prix réduit, 13,50 F.

**ALLEMAGNE** : Pastor Wilhelm LANGENOHL, 407, Rheydt, in der Aue, 11. Konto Nr. 48 54. Städt. Sparkasse, Rheydt. Postcheckamt : Köln 7275.

Abonnement D.M. 16; Étudiants : D.M. 11.

**BELGIQUE** : M. le pasteur Paulo MENDES, rue de Malplaquet, 19, 7000 Mons  
Compte courant postal 3776.05.

Abonnement : 200 francs belges. Abonnement de solidarité : 300 francs belges ou plus.

Pasteurs et étudiants : 135 francs belges.

**ETATS-UNIS, CANADA** : STECHERT-HAFNER Inc., 31 East 10th Street, New-York 3, N.Y. (U.S.A.).

Abonnement : \$ 4. — Abonnement de solidarité : \$ 8 ou plus.

**GRANDE-BRETAGNE** : Dr David HANSON, 44, Arden Road, Finchley, London, N. 3.  
Abonnement : £ 1,80, Student sub. £ 1,20.

**ITALIE** : Libreria di Cultura Religiosa, Piazza Cavour 32, Roma, C.C. Postale 1/26922.

Abonnement : lires 1.800.

Pasteurs et assimilés, étudiants : lires : 1.200.

**PAYS-BAS** : Mme F.J.A. de Roo-PANCHAUD, 128, Cort Van der Lindenstraat, « Loide Vue », Hoogezaand (Groningue). Giro : 1.3765.60.

Abonnement : Fl. 15. Abonnement de solidarité : Fl. 30 ou plus.

Etudiants : prix réduit : Fl. 10.

**PORUGAL** : Rui Antonio RODRIGUES, Avenida Dr Augusto da Silva Martins 17. Rossio ao sul do Tejo.

Abonnement : 60 \$ 00.

Pasteurs et assimilés, étudiants : 43 \$ 50.

**SUISSE** : M. R. BURNIER, Beauséjour, 16. 1003, Lausanne. Compte postal : 10.6345.

Abonnement : 17 francs suisses. Abonnement de solidarité : 35 francs suisses ou plus.

Pasteurs et assimilés, étudiants : prix réduit : 12 francs suisses.

AUTRES PAYS : 23 F.

# PUBLICATIONS DISPONIBLES

1<sup>o</sup> Au siège de *La Revue Réformée*, 10, rue de Villars, 78-Saint-Germain-en-Laye, (France). C.C.P. Pierre MARCEL, 3456.23, Paris. 15 % de réduction, franco, pour commandes adressées au siège de la Revue

	F
<i>Dans quel sens la Bible est-elle la Parole de Dieu ?</i> Rapport de la Commission biblique désignée par l'Episcopat Luthérien Suédois .....	10,—
<i>Ta Parole est la Vérité</i> , Conférences du Congrès de Théologie Evangélique de Paris 1968 .....	12,—
Rudolf Grob, <i>Introduction à l'Evangile selon saint Marc</i> , Présentation de J. G.H Hoffmann .....	6,—
Birger GERHARDSSON, <i>Mémoire et Manuscrits dans le Judaïsme rabbinique et le christianisme primitif</i> .....	6,—
<i>Canons du Synode de Dordrecht (1618-1619)</i> .....	4,50
Jean de SISMONDI (1773-1842). <i>Précurseur de l'Economie Sociale</i> .....	6,—
Jean CALVIN : <i>La Nativité</i> :	
1. L'Annonce faite à Marie et à Joseph .....	5,—
2. Le Cantique de Marie .....	5,—
3. Le Cantique de Zacharie .....	5,—
4. La Naissance du Sauveur .....	5,—
Les quatre fascicules ensemble .....	15,—
G. C. BERKOUWER, <i>Incertitude moderne et Foi chrétienne</i> .....	6,—
Théodore de BÈZE, <i>La Confession de Foi du Chrétien</i> , Texte modernisé, Introduction, préface et notes de Michel Réveillaud .....	15,—
Herman DOOYEWERD, <i>La nouvelle tâche d'une philosophie chrétienne</i> ..	8,—
John MURRAY, <i>Le Divorce</i> .....	8,—
Arthur PFENNINGER, <i>Pour l'Honneur de Dieu</i> (Le drame de la vie de Calvin), Pièce en trois actes, adaptation française d'Edmond Duménil ..	4,50
Auguste LECERF :	
<i>La Prière</i> .....	5,—
<i>Des moyens de la Grâce</i> .....	7,—
<i>Le Péché et la Grâce</i> .....	5,—
Pierre MARCEL :	
<i>La Confirmation doit-elle subsister ? Théologie Réformée de la confirmation</i> .....	10,—
<i>Le Baptême, Sacrement de l'Alliance de Grâce</i> .....	15,—
<i>L'Actualité de la Prédication</i> .....	6,—
<i>Christ expliquant les Ecritures</i> .....	3,—
<i>L'Humilité d'après Calvin</i> .....	3,—
2 <sup>o</sup> A la Librairie Protestante, 140, Bd Saint-Germain, Paris, 6 <sup>e</sup> (Tarif Librairie)	
Pierre MARCEL :	
<i>A l'Ecole de Dieu</i> , Catéchisme réformé .....	12,—
<i>A l'Ecoute de Dieu</i> , Manuel de direction spirituelle .....	10,—
<i>La Confession de Foi des Eglises réformées en France</i> , ou Confession de La Rochelle. Format de poche, « Les Bergers et les Mages » .....	3,20
Jean CALVIN :	
<i>La vraie façon de réformer l'Eglise</i> .....	10,—
<i>Petit Traité de la Sainte Cène</i> , Adaptation en français moderne, « Les Bergers et les Mages » .....	4,20
<i>Institution de la Religion Chrétienne</i> , 4 volumes, « Labor et Fides », brochés .....	144,—
<i>Commentaire sur le livre de la Genèse</i> , « Labor et Fides » .....	80,—
<i>Commentaire sur l'Evangile de Jean</i> , « Labor et Fides » .....	84,—
<i>Commentaire sur l'Epître aux Romains</i> , « Labor et Fides » .....	43,—
<i>Commentaires sur les Epîtres aux Galates, Ephésiens, Philippiens, Colossiens</i> , « Labor et Fides » .....	49,—
Jean CADIER, <i>Calvin</i> , P.U.F. ....	10,—
Jean CADIER, <i>Calvin, collection philosophes</i> , P.U.F. ....	7,—