Dimension ecclésiale de l'expérience chrétienne

Autor(en): **Torrell, Jean-Pierre**

Objekttyp: **Article**

Zeitschrift: **Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie = Revue philosophique et théologique de Fribourg = Rivista filosofica e teologica di Friburgo = Review of philosophy and theology of Fribourg**

Band (Jahr): **28 (1981)**

Heft 1-2

PDF erstellt am: **25.05.2024**

Persistenter Link: https://doi.org/10.5169/seals-761556

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.
Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.
Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

Ein Dienst der *ETH-Bibliothek*
ETH Zürich, Rämistrasse 101, 8092 Zürich, Schweiz, www.library.ethz.ch

http://www.e-periodica.ch

JEAN-PIERRE TORRELL

Dimension ecclésiale de l'expérience chrétienne

Pour autant qu'il ait un sens – et quiconque y réfléchira un instant devra en convenir –, ce titre énonce un pléonasme théologique: il n'y a pas d'expérience chrétienne qui ne soit ecclésiale. L'être-en-Eglise est constitutif de l'expérience du chrétien. C'est du moins l'idée qui sera développée dans ces pages. Cependant, le fait que notre langage courant puisse employer semblable formule sans en percevoir l'anomalie donne lui-même à penser. Cela montre au moins que ce pléonasme n'est pas perçu comme une lapalissade et cela souligne l'étrange destin de certaines vérités fondamentales: nous en vivons souvent sans en être conscients, et parfois nous en vivons mal car nous en sommes trop peu conscients. Il en va de notre vie en Eglise comme de ces choses qui vont sans les dire, mais qui vont encore mieux en les disant.

Mais peut-être faut-il préciser d'abord ce que nous mettons sous les mots Eglise et expérience. L'un et l'autre ont un passé chargé et notre façon de les aborder est elle-même conditionnée par leur histoire. Si pour beaucoup de chrétiens, encore aujourd'hui, Eglise évoque surtout l'idée d'une hiérarchie directive, non seulement distincte mais distante du peuple chrétien, qui se situe en vis-à-vis, l'expérience personnelle sera peut-être perçue comme ce qui se développe sous la direction et le contrôle de cette autorité, mais non comme une participation à *cette* réalité ecclésiale. Inversement d'ailleurs, si l'expérience est conçue à la manière d'un libre examen individuel exclusif de toute institution, ou bien selon le modèle d'une expérience religieuse universellement diffuse pour qui toutes les religions se valent objectivement, nous aurons une notion d'expérience difficilement compatible avec celle d'expérience chrétienne qui est elle-même structurée par les grands axes de la foi.

ÉGLISE

Disons-le une fois pour toutes, l'Eglise dont il est question ici est une communauté organiquement structurée, celle que nous confessons dans le *Credo*, et qui possède, parmi ses propriétés distinctives, celle d'être *apostolique*. Cela signifie entre autres, non seulement qu'elle est issue des apôtres, mais qu'elle nous rattache par eux à l'autorité fondatrice du Christ, l'envoyé (l'*apostolos*) du Père, qui a voulu être parmi nous comme «celui qui sert», alors qu'il était «le Maître et le Seigneur». A la suite des apôtres, les pasteurs qui exercent les fonctions du Christ prophète, prêtre et roi, sont établis à la tête du troupeau pour servir comme le Christ. Répétée à satiété depuis quelque trente ans – mais constamment rappelée (quoique avec des fortunes diverses) depuis les origines jusqu'à Vatican II, en passant par S. Augustin et Cajetan –, cette vérité est tout aussi régulièrement méconnue dans les faits, et l'on continue – à l'intérieur comme à l'extérieur – à considérer l'autorité hiérarchique comme étant, sinon le tout de l'Eglise, du moins sa principale incarnation. La vérité est tout autre, la hiérarchie n'exerce qu'un rôle instrumental au service d'une fin qui la dépasse et qui est plus grande et plus noble qu'elle: le maintien et la croissance, en chacun des membres du corps ecclésial et dans l'ensemble de ce corps, de la vie de la grâce en communion avec la Trinité sainte [1].

Rassemblée à l'annonce de la Bonne Nouvelle, mise par le Christ à l'écoute de Celui qui l'envoie, cette Eglise est le Peuple de Dieu – le Père – qui l'a pensée avant les temps et qui la conduit, dès l'origine et jusqu'à

[1] Peu d'auteurs ont exprimé cette vérité plus fortement que Cajetan: «Pierre est ministre de l'Eglise. Non qu'elle soit au-dessus de lui par le pouvoir: mais parce qu'il applique son pouvoir à la servir. Le Seigneur lui-même n'a-t-il pas dit qu'il venait pour servir? Quand donc le pape se déclare serviteur des serviteurs de Dieu, il est dans la vérité. Mais l'Eglise est meilleure et plus grande que le pape, comme la fin est plus grande et meilleure que ce qui est pour elle: dans l'ordre qualitatif, être plus grand signifie être meilleur. La papauté, dit saint Augustin, est pour l'Eglise, non inversement. Il est donc vrai que le pape n'est pas maître mais serviteur, et que l'Eglise, absolument parlant, le dépasse en bonté et en noblesse, bien que, sous l'aspect juridictionnel, il soit son chef.» (*De comparatione auctoritatis papae et concilii cum apologia eiusdem tractatus,* ed. Pollet, Rome, 1936, p. 517). La traduction ci-dessus est celle, un peu large mais fidèle, de Ch. Journet, dans *Primauté de Pierre dans la perspective protestante et dans la perspective catholique,* Paris, 1953, p. 13–14, qui ajoute lui-même: «Nous tenons à affirmer la primauté absolue de l'ordre de la charité sur l'ordre de la juridiction.»

la fin, sur les chemins où il veut la mener. Nourrie et désaltérée par le corps et le sang du Christ, abouchée par lui à la source jaillie de son côté, l'Eglise est aussi communion dans l'Esprit qui lui donne la vie, la sanctifie dans la vérité, lui permet de confesser Jésus Seigneur et d'appeler en toute confiance le Père par son nom.

Tout entière sous la mouvance du Père et de l'Esprit, l'Eglise appartient pourtant au Christ d'une manière unique: le Fils est la seule des trois personnes de la Trinité dont on puisse dire que l'Eglise est *son* corps. Non pas simplement en un sens social, purement métaphorique, comme si ce corps ne faisait que rassembler *au nom* du Christ ceux et celles qui croient en lui. Mais bien le corps *du* Christ en un sens mystique et vrai, c'est-à-dire à la fois spirituel – au-delà donc du simple rapprochement physique – et réel – plus profondément que toutes les apparences. Un corps dans lequel le Christ Tête s'intègre comme ses propres membres ses fidèles qui reçoivent de lui la vie. L'union entre eux est si étroite que toucher à l'un de ses membres c'est blesser le Christ lui-même.

Point n'est besoin de s'étendre sur le message de Paul, mais celui de Luc n'est pas moins clair. Pour décrire l'arrivée de nouveaux frères et sœurs dans la jeune communauté de Jérusalem, il utilise un même mot *(prostithenai)* qu'il emploie aussi bien pour dire que le nouveau croyant est *adjoint* à la communauté (*Act.* 2,41 et 47) que pour dire qu'il est *adjoint* au Seigneur (*Act.* 5,14; 11,27). Ainsi que le remarque fort à propos la Traduction œcuménique de la Bible en français: «En se joignant à la communauté, c'est au Seigneur qu'on se rallie; ce qui suggère une sorte d'identification entre le Seigneur et les siens.» [2] A ce niveau, le plus profond, notre point de départ apparaît comme une évidence: être du Christ, c'est être de sa communauté; l'expérience chrétienne est, inaliénablement, une expérience ecclésiale [3].

[2] *Traduction œcuménique de la Bible, Nouveau Testament,* Paris, 1973, note r sur *Act.* 5,14; cf. C. Spicq, *Théologie morale du Nouveau Testament,* t. I, Paris, 1965, p. 80–84: «L'agrégation à l'Eglise», qui souligne lui aussi cet aspect des choses. Signalons au passage une brillante étude de R. Coste («L'homme fraternel», dans *Nouvelle Revue Théologique* 102 (1980), p. 641–671) qui rappelle la structure sociale de l'être chrétien à partir précisément des passages des *Actes* qui décrivent la première Eglise de Jérusalem.

[3] Ce point a été récemment rappelé avec force par J.-M. R. Tillard, «Perspectives nouvelles sur le baptême», dans *Irénikon* 51 (1978) 171–185.

EXPÉRIENCE

Mais que met-on sous le mot expérience? ... Bien des auteurs, dans ce recueil et ailleurs, se sont essayés à définir le terme. Pour ma part, je l'entends en un sens très large, qui englobe la totalité du vécu chrétien et qui implique une saisie réflexive et une interprétation de ce vécu par la personne qui y est engagée.

Dans sa plénitude, ce concept comporte au moins quatre composantes. La première est presque de l'ordre d'un donné brut: comme toute réalité humaine, l'expérience chrétienne se vit dans un réseau de rapports mutuels, de relations au monde, à l'autre, au Christ, à Dieu. Relations qui définissent et limitent le sujet dans sa situation de dépendance et d'interdépendance, mais qui lui permettent aussi d'épanouir et de déployer ses virtualités. Relations fondatrices également, car de Dieu et du Christ il tient son être spécifique. D'emblée, nous sommes donc à l'opposé du subjectivisme, et plus encore du solipsisme, dont le terme est parfois grevé.

Ce donné brut n'est pourtant pas un simple fait contraignant; il est librement choisi, voulu. L'expérience, c'est sa deuxième implication, suppose toujours une participation personnelle effective à la réalité (situation, événement, etc.) qui en est l'objet. Quand il s'agit, comme il en va ultimement dans l'expérience chrétienne, de la réalité suprême sur laquelle converge l'adhésion cordiale de nombreuses – d'innombrables – autres personnes, en un même sentiment éminemment intérieur, le terme de participation se révèle faible et inadéquat; on parle alors plus volontiers de communion. Mais il y a du même coup reprise et transfiguration du réseau de relations évoqué à l'instant: par la communion au Saint se réalise la communion des saints [4].

Un troisième élément est nécessaire pour accéder à l'expérience proprement dite: la personne impliquée doit revenir par la réflexion sur la réalité qu'elle a vécue, et donc marquer à son égard une certaine distance. Ceci afin d'en prendre mieux conscience, de l'apprécier et, éventuellement, de l'interpréter à la lumière de la foi. Cette prise de con-

[4] Il n'est sans doute pas besoin d'insister ici sur le double sens de l'expression *communio sanctorum:* communion aux *sancta,* mais aussi communion des *sancti* (ce qui n'exclut pas les *sanctae,* fait remarquer Y. Congar, dans *Je crois en l'Esprit Saint,* t. II, Paris, 1979, p. 84; cf. p. 83–87 pour l'arrière-fond de plusieurs choses que nous rappellerons plus loin).

science et, à plus forte raison, cette qualification interprétative à partir du message évangélique, seront, c'est évident, plus ou moins approfondies et affinées, selon les personnes, leur degré de culture, leur goût pour l'instrospection, etc., mais il semble bien qu'il n'y ait pas expérience vraiment personnelle aussi longtemps que ce stade n'est pas atteint. L'expérience n'est pas une simple question quantitative, mais bien qualitative: un «homme d'expérience» n'est pas forcément quelqu'un qui a vécu *plus* d'événements que ses proches, mais quelqu'un qui les a vécus *mieux* parce que de façon plus consciente et parce qu'il a su en tirer les conséquences. Semblablement, un chrétien inséré dans la communion ecclésiale vivra en celle-ci de façon d'autant plus féconde qu'il aura su rectifier ce qui était erroné, améliorer ce qui était déjà bien, accepter la provocation à la sainteté, en un mot tirer la leçon à la lumière de l'Evangile du contenu de son expérience. Le passage de la participation brute à la communion qualifiée s'effectue par la médiation de cette saisie réflexe et de cette qualification interprétative – si rudimentaires soient-elles.

Il existe toutefois un autre stade de cette qualification interprétative: celui où intervient le théologien. Si elle est une affaire éminemment personnelle, l'expérience chrétienne, en effet, n'est pas strictement individuelle. Tous les fidèles du Christ se retrouvent dans une expérience commune et unique du Seigneur ressuscité. Diffractée en une multiplicité d'expériences particulières, l'expérience de l'Eglise comme sujet croyant collectif est l'objet de la réflexion du théologien qui, lui aussi – mais au niveau d'élaboration qui lui est propre –, interprète et apprécie à partir de «la foi transmise aux saints une fois pour toutes» (*Jude* 3). L'objectivation est ici plus poussée que dans le cas d'une auto-interprétation et il est alors possible de parler de l'Expérience chrétienne (avec un E majuscule) comme de l'ensemble organique des expériences particulières, et même de la considérer comme un lieu théologique. Il est clair que ce lieu théologique n'a autorité que dans la mesure où il véhicule le message fondateur, mais ce nouveau sens du mot vérifie et confirme de manière privilégiée le caractère ecclésial de l'expérience chrétienne [5].

[5] Parmi les différentes choses que nous avons lues ou relues pour la rédaction de ces alinéas, nous avons été stimulé par la «Note sur l'usage du terme expérience», dans le livre de P. Jacquemont, J.-P. Jossua, B. Quelquejeu, *Une foi exposée*, Paris, 1972, p. 171–174; leurs suggestions sont toutefois très librement utilisées et les auteurs ne s'y reconnaîtraient peut-être pas. On peut voir aussi le classique de J. Mouroux, *L'expérience chrétienne, Introduction à une théologie*, Paris, 1952, *passim;* H. Urs von Balthasar, *La gloire et la croix*, t. I, Paris, 1965, p. 185–360: «L'expérience de la foi».

Les anciens avaient une façon à eux d'exprimer cela. Toute âme est l'Eglise, disait-on d'une façon lapidaire. Peut-être gagnerions-nous à réinventer cette maxime, ou tout au moins à formuler nouvellement la réalité qu'elle signifie. Si l'on craint qu'elle ne dissimule un subjectivisme de mauvais aloi, il suffit de relire les textes pour être aussitôt détrompé. A titre d'exemple, c'est en parallèle constant avec ce qu'il dit de l'Eglise que Grégoire le Grand parle du croyant individuel; et cela ne joue, bien sûr, que dans la mesure où celui-ci est pleinement vivant en celle-là. De même, chez Origène, «tout ce qui est dit de l'âme ne lui est attribué qu'en participation de l'Eglise» [6].

On pourrait multiplier les textes, mais il suffira de rappeler l'un des plus célèbres, celui d'Isaac de l'Etoile, qui ne fait guère que résumer une tradition déjà fort longue. On se souvient comme il développe le parallèle entre Marie et l'Eglise – esquissé bien des siècles auparavant par Ambroise de Milan et bien d'autres après lui –, dont aucune n'enfante le Christ tout entier sans l'autre. Mais il ne s'arrête pas là et débouche tout naturellement sur le mystère particulier de l'identification de l'Eglise au plus humble de ses membres: «Chaque âme fidèle aussi est épouse du Verbe de Dieu, mère, fille et sœur du Christ. Chaque âme fidèle doit être dite vierge et féconde. La même chose est donc dite universellement pour l'Eglise, spécialement pour Marie, singulièrement pour l'âme fidèle ...» Les trois adverbes clarifient commodément les rôles, mais on aurait tort de penser que le dernier terme de cette énumération est défavorisé par rapport aux deux autres; la façon dont Isaac les reprend un peu plus bas montre qu'il n'en est rien: «Il est dit encore: 'Et je demeurerai dans l'héritage du Seigneur'. Car l'héritage du Seigneur, au sens universel, c'est l'Eglise; au sens spécial, c'est Marie; au sens singulier, chaque âme fidèle. Dans le tabernacle du sein de Marie, le Christ est demeuré neuf mois. Dans le tabernacle de la foi de l'Eglise, il demeure jusqu'à la consommation du siècle. Dans la connaissance et l'amour de l'âme fidèle, il demeurera dans les siècles des siècles» [7].

[6] H. DE LUBAC, Catholicisme, Paris, 1952[5], p. 174; pour Grégoire le Grand, voir *ibid.*, p. 176: «Hoc quod generaliter de cuncta Ecclesia diximus, *nunc* specialiter de unaquaque anima sentiamus» (*In Cant.* c. 1, n. 3: *PL* 79, 479). Puisque l'occasion nous en est offerte, il nous plaît de rendre hommage au P. de Lubac, qui a été ici un fécond initiateur avec ce livre, dont le sous-titre *Les aspects sociaux du dogme* évoque le contenu réel, et qui explore plus à fond les questions trop rapidement traitées dans cet exposé.

[7] ISAAC DE L'ETOILE, *Sermon* 51, pour l'Assomption de la Vierge Marie, (*PL* 194, 1863 B et 1865 C; trad. H. DE LUBAC, *Catholicisme*, p. 382–383).

PRIÈRE

Puisque nous sommes ainsi d'emblée placés au nœud invisible de l'âme – qui est le lieu même où le croyant fait sienne l'expérience ecclésiale –, il ne faut pas hésiter à partir de cette expérience en son acte le plus intime: la prière sous la motion de l'Esprit. C'est là que le croyant se saisit en relation à Dieu, quand «l'Esprit se joint à notre esprit pour attester que nous sommes enfants de Dieu» (*Rom.* 8,16), mais aussi en relation à la «nuée de témoins» qui nous ont précédés ou qui nous accompagnent dans cette expérience de la quête et, très précisément, de l'invocation.

On pense volontiers à la prière publique et communautaire quand on évoque la dimension ecclésiale de l'adoration ou de l'intercession. A juste titre! Il n'est pas sans signification que le *qahal* hébreu, traduit par *ekklesia* dans les Septante, désigne précisément l'assemblée du Peuple de Dieu au désert réuni en acte de culte. Mais on ne peut oublier que la prière personnelle, même accomplie dans le secret, n'est pas un acte purement privé. Cette démarche que personne ne peut faire à ma place, n'est absolument pas celle d'un isolé; elle s'enracine et s'épanouit dans la communion. Quand je dis à Dieu *Père*, je me situe en fils, mais quand je dis *Notre* Père, je me situe aussi et du même coup en frère de tous ceux qui le disent également – et même de ceux qui ne savent peut-être pas le dire. «Il y a beaucoup d'âmes, disait Paul Claudel, mais il n'y en a pas une seule avec qui je ne sois en communion par ce point sacré en elle qui dit Pater Noster» [8]. Le poète rejoint ici le mystique pour qui l'homme de prière, le saint, est par excellence celui de la communion: «L'unité de deux saints qui ne se connaissent pas est plus réelle et plus intime, incommensurablement, que celle d'une branche à une autre branche du même arbre nourrie de la même sève ... De l'unité du Corps mystique toute autre découle» [9].

Ceci est loin d'être une expérience uniquement moderne. Un auteur médiéval anonyme nous a laissé de la rencontre fraternelle dans la prière un témoignage d'une rare beauté: «Depuis que je te connais, je t'aime dans le Christ ... et ton souvenir m'accompagne à l'autel. Tu me rendras

[8] Paul CLAUDEL, *Cantique de Palmyre, Conversations dans le Loir-et-Cher*, éd. Pléiade, p. 731.

[9] Jules MONTCHANIN, *Ecrits spirituels*, Paris, 1965, p. 120.

la pareille si tu m'aimes et me fais participant de ta prière. Je désire être présent avec toi quand tu répands devant Dieu, pour toi et pour ceux que tu aimes, ta fervente prière. Ne t'étonne pas si je dis: présent, car si tu m'aimes – et tu m'aimes puisque je suis l'image de Dieu –, je te suis aussi présent que tu l'es à toi-même. Tout ce que tu es substantiellement, je le suis. Toute âme raisonnable est, en effet, l'image de Dieu. C'est pourquoi celui qui cherche en soi l'image de Dieu, y cherche son prochain aussi bien que lui-même, et celui qui la trouve en lui-même, la connaît en tout homme ... Si donc tu te vois, tu me vois, moi qui ne suis rien d'autre que toi. Et si tu aimes Dieu, tu m'aimes, moi qui suis l'image de Dieu; et, à mon tour, en aimant Dieu, je t'aime. Ainsi, cherchant cet unique, tendus vers cet unique, nous sommes toujours présents l'un à l'autre, en Dieu en qui nous nous aimons» [10].

La préciosité n'est pas absente de ce texte, mais elle n'est pas simple littérature; elle voile pudiquement la délicatesse du sentiment. L'expérience quotidienne, même la plus humble, confirme la vérité de ces lignes et peut illustrer cet enracinement ecclésial de la prière. Chacun de nous se présente devant Dieu entouré d'une multitude de frères et de sœurs: ceux et celles pour qui il prie, mais aussi sur la prière de qui il s'appuie. Visages aimés dont nous sommes inséparables, même – et surtout – devant Dieu. Communion intime et solennelle des saints qui nous entourent, et qui sont aussi – comme nous – des pécheurs, mais dont notre amour n'envisage pas d'être séparé pour entrer seul dans la vie. Ici encore, les saints donnent le ton: Paul souhaitait d'être lui-même «anathème, séparé du Christ, pour (ses) frères» (*Rom.* 9,3). Souhait excessif certes! mais la liste serait longue des vœux semblables qui montrent jusqu'où va l'amour qui inspire une prière vraie: «Oui, j'ai vu un homme (...) qui voulait d'un tel zèle le salut de ses frères, que souvent il demandait de toute son âme, avec des larmes brûlantes, au Dieu ami des hommes, ou bien de les sauver avec lui, ou bien de le condamner lui aussi avec eux, se refusant absolument, dans une attitude qui imite Dieu, celle même de

[10] *Meditationes piissimae de cognitione humanae conditionis* V,13 (PL 184, 495 A–B); attribuées à S. Bernard, ces Méditations ne sont sans doute pas de lui, mais il s'agit d'idées assez répandues au moyen âge et on les trouve déjà très tôt: dès le Ve siècle, chez Claudien Mamert (*De statu animae* I,27; cit. par H. DE LUBAC, *Catholicisme,* p. 343–344, Texte 13: «Présence mutuelle en Dieu»). Il est intéressant de retrouver l'écho de textes analogues dans l'article de J. MOLTMANN, «Théologie de l'expérience mystique», *Revue d'histoire et de Philosophie religieuses* 59 (1979) 1–18; cf. p. 8.

Moïse, à être sauvé tout seul: car, lié spirituellement à eux par la charité sainte dans le Saint-Esprit, il n'eût même pas voulu entrer dans le Royaume des cieux (s'il avait dû) être séparé d'eux. O lien (vraiment) saint, ô force indicible, ô âme aux sentiments célestes, ou pour mieux dire emplie de Dieu et parvenue à la perfection suprême, dans l'amour de Dieu aussi bien que du prochain!» [11]

S'il est délicat – mais non sans valeur probante – de faire appel à l'expérience quotidienne pour attester cette portée communautaire de notre prière, il est incontestablement plus parlant de se référer à l'exemple de ceux qui ont vécu cette réalité au plus haut niveau d'intensité. On ne peut ici raisonner dans l'abstrait, mais parler concrètement c'est du même coup faire toucher du doigt le décalage entre la grandeur de l'idéal et la médiocrité du vécu.

Plusieurs fois déjà l'expression communion des saints est revenue dans ces lignes. Naguère encore, elle évoquait auprès de certains une réalité à résonances mercantiles peu glorieuses (le trésor des indulgences ...). Il n'est sans doute plus besoin d'introduire ici l'anachronique procès d'une mentalité soi-disant dominée par un utilitaire donnant, donnant. La conviction de foi qui animait de telles pratiques, aujourd'hui difficilement compréhensibles, était sans doute très au delà de la perspective usuraire et intéressée que nous leur prêtons. Par contre, il est peu de vérités aussi aptes que celle-ci à nous faire saisir la dimension ecclésiale de la prière et de toute la vie chrétienne.

On mutile cette vérité si l'on ne voit en elle que l'idée d'une réversibilité des mérites et du profit que tirent les membres pécheurs de la prière et du renoncement des plus saints. Il faut saisir d'abord ce qui en est le fondement: la participation de tous à un même tout organique animé d'une même vie, celle de la charité, «car l'amour de Dieu a été répandu dans nos cœurs par l'Esprit Saint qui nous a été donné» (*Rom.* 5,5). Encore une fois, la comparaison du corps se révèle merveilleusement adaptée à l'illustration du mystère. Venant du cœur et retournant à lui, le sang est animé d'un perpétuel mouvement de va-et-vient; sa circulation dans tout le corps permet l'assimilation par tous et par chacun des membres de la nourriture prise par la bouche, et tous participent ainsi de la santé et de la vigueur de l'ensemble. La charité, qui vient de l'Esprit

[11] Syméon le Nouveau Théologien, *Catéchèses 6–22*, ed. B. Krivochéine et J. Paramelle, «Sources chrétiennes 104», Paris, 1964, catéchèse VIII, p. 91.

cœur de l'Eglise [12], exerce un rôle comparable; par lui qui en est la source, elle met en communication les uns avec les autres tous ceux qui en vivent, les faisant réciproquement bénéficier de tout ce qui se fait sous son impulsion dans l'ensemble du corps. La raison du caractère commun à tous du bien accompli par chacun apparaît alors en pleine clarté: elle réside dans «la communication de tous les uns avec les autres par la racine de leurs actes, la charité» [13]. Thomas d'Aquin, qui a sans doute été l'un des premiers à formuler les choses aussi nettement, disait encore: «Non seulement le mérite de la passion et de la vie du Christ nous est communiqué, mais tout ce que les saints ont fait de bien est communiqué à ceux qui vivent dans la charité, car tous sont un: Je suis participant de tous ceux qui te craignent (*Ps* 119,63). Ainsi, celui qui vit dans la charité est participant de tout le bien qui se fait dans le monde» [14].

On ne se lasse pas de méditer ce texte et d'admirer l'extraordinaire ouverture sur laquelle il se termine. Après avoir pris son point de départ dans l'acte éminemment intime et singulier de la prière personnelle, notre démarche ne pouvait pas ne pas nous faire déboucher sur l'invisible mystère de la réalité ecclésiale que nous appelons communion des saints. Mieux encore, la perspective s'ouvre irrésistiblement sur l'universalité de «tout le bien qui se fait dans le monde», et qui déborde, c'est évident, bien au delà des frontières visibles de l'Eglise. Car l'Esprit de Dieu n'est pas enchaîné; il agit au cœur de tous ceux qui, d'une manière ou d'une autre, cherchent Dieu et pratiquent la justice (cf. *Act.* 10,35) et il les établit dans une communion de vie et d'amour avec «tous les justes depuis Adam, depuis le juste Abel jusqu'au dernier élu» – tous ceux qui seront «rassemblés auprès du Père dans l'Eglise universelle» [15].

[12] THOMAS D'AQUIN compare volontiers le rôle de l'Esprit dans l'Eglise à celui du cœur dans le corps: caché, mais indispensable, il unifie et vivifie (cf. *Summa theol.* IIIa, *q.* 8, *a.* 1, *ad* 3; *De veritate q.* 29, *a.* 4, *ad* 7). D'après le grand médiéviste Martin GRABMANN (*Die Lehre ... von der Kirche ...*, p. 184–193), cette conception serait propre à S. Thomas; les autres auteurs, comme lui aussi d'ailleurs, parlant plus couramment de l'Esprit comme âme de l'Eglise.

[13] THOMAS D'AQUIN, *In IV Sent. dist.* 45, *q.* 2, *a.* 1, *q*ª 1: «propter communicantiam in radice operis, quae est caritas, in operibus meritoriis».

[14] THOMAS D'AQUIN, *In Symbolum apostolorum expositio* (cf. *Opuscula theologica,* ed. Marietti, t. II, n. 997).

[15] Vatican II, *Lumen gentium,* n. 2.

BAPTÊME

La perspective n'est pas moins ample si nous passons maintenant à la vie sacramentelle, autre secteur privilégié de l'expérience chrétienne. Tous les sacrements ont une portée ecclésiale, et le croyant les pratique non comme une simple personne privée, mais bien comme membre d'une communauté. Par le baptême, il a cessé d'être un isolé pour être agrégé à un peuple, au corps mystique du Christ, et sa communion au corps eucharistique a consommé cette incorporation. Tout ce qu'il fait ou vit en cette qualité de membre concerne aussi le tout dont il est partie prenante. Cette répercussion sociale est plus nettement perceptible pour certains sacrements: le mariage, par exemple, destiné à sanctifier la rencontre des personnes et l'acte d'accroissement de la communauté, ou bien, en parallèle, l'ordre qui a pour but de perpétuer les fonctions ministérielles au service du corps ecclésial. Même quand elle n'est pas immédiatement reconnaissable, cette dimension est pourtant présente: ainsi, dans le sacrement de pénitence – que la pratique de la confession auriculaire semble ranger dans le «privé» par excellence –, la communauté n'est pas absente, elle y est représentée par son ministre et c'est lui qui réintroduit dans la communion celui qui par son péché s'était ex-communié lui-même. Les théologiens se sont souvent essayés à justifier le nombre des sacrements en fonction précisément des situations majeures que traverse l'être humain, dans son rapport aux autres, de la naissance à la mort. Il ne faut pas trop presser leurs raisons de convenance et il n'est pas question de les énumérer toutes; mais il sera éclairant de voir, pour l'un ou l'autre cas, comment s'explique cette grâce ecclésiale.

Dans une vision individualiste, naguère encore prédominante, on disait couramment que le baptême a pour premier effet d'effacer le péché originel et de donner à celui qui le reçoit la grâce de la justification, gage de l'héritage céleste. C'était là réduire de façon singulière l'ample perspective ouverte par les textes de S. Paul et développée avec tant de bonheur par les grands penseurs du moyen âge. En réalité, le premier effet du baptême est de faire de nous des membres de la famille divine, de nous agréger au corps du Christ: «Tous nous avons été baptisés en un seul Esprit *pour* ne former qu'un seul corps» (I *Cor*. 12,13). L'incorporation au Christ est donc la réalité première – au moins d'une antériorité de nature – et c'est *parce que* je suis incorporé au Christ Tête comme membre que je reçois de lui la vie nouvelle et avec elle la rémission des

péchés. Le parallèle s'impose: mon appartenance à la race du vieil Adam m'apporte la mort en héritage, mais elle est vaincue par la vie que me donne mon appartenance au nouvel Adam [16].

On se souvient du grand texte de Paul aux Romains (6,1–11): baptisés dans le Christ, nous sommes devenus un même être avec lui; or c'est dans sa mort que nous avons été baptisés, afin de ressusciter comme lui pour une vie nouvelle. Le baptême nous assimile donc au Christ mourant sur la croix et ressuscitant dans la gloire. Pour le dire en d'autres termes, il nous conforme au Christ dans l'acte même où il nous sauve, *dans le baptême de sa passion*. Le baptême par Jean (cf. *Matth.* 3,13–17 et par.) fut l'occasion de la proclamation de la filiation divine de Jésus et l'annonce de la filiation adoptive des croyants. Mais, de fait, la passion est le vrai baptême dont Jésus devait être baptisé (cf. *Matth.* 10, 38–39; *Luc* 12,50). Or, par ce baptême de la passion, Jésus achève de devenir le chef de cette Eglise qu'il acquiert par son sang (cf. *Act.* 20, 28). Que se passe-t-il donc maintenant pour les siens? ... Le baptême, qui reproduit en nous «en mystère» (*in sacramento*) la mort et la résurrection du Christ, reproduit également – mais à notre plan – le même effet ecclésial que dans le Christ. Le baptême de sa passion a fait de lui la Tête de l'Eglise; la reproduction en nous de sa passion fait de nous des membres de l'Eglise.

Toute une série de rites visibles manifestent cette invisible dimension ecclésiale du baptême: réception du néophyte dans l'Eglise paroissiale, de préférence au cours d'une célébration eucharistique; présentation par le parrain et la marraine, qui sont simultanément les représentants de la communauté et les garants auprès d'elle de la foi transmise sur laquelle ils ont mission de veiller; etc. Ce ne sont pas là des concessions plus ou moins superflues à l'on ne sait quelle publicité dont on pourrait se passer, encore moins des mondanités. Il s'agit de la traduction symbolique, déficiente certes mais réelle – sacramentelle! – d'une vérité profonde inscrite dans la réalité même de la grâce reçue. Il n'est pas déplacé de rappeler ici le vieil adage: Deviens ce que tu es! Etabli comme membre du corps communionnel du Christ au jour de son baptême, le chrétien n'en a jamais fini d'expérimenter l'exigence de sa vocation.

[16] Cf. THOMAS D'AQUIN, *Summa theol.* IIIa, *q.* 69, *a.* 2 et *ad* 1, mais aussi les articles suivants; cf. également *Decretum pro Armenis,* du Concile de Florence, *Denzinger-Schönmetzer,* 1314.

EUCHARISTIE

Le baptême n'est que le premier moment de la dynamique d'incorporation au corps du Christ. Celle-ci culmine dans l'eucharistie. Il ne faut donc pas s'étonner que le caractère ecclésial de l'expérience chrétienne n'apparaisse nulle part avec plus de force que dans la célébration de l'eucharistie. Là où du moins une approche trop formaliste n'en a pas fait une pratique exsangue, proprement in-signifiante. Laissons de côté ces conceptions dénaturantes; il est toujours possible de donner du mystère une expression plus parlante. Même pour un observateur non averti, il est manifeste que l'eucharistie est célébrée au cours d'une assemblée et que tous les membres présents participent – ou peuvent participer – au repas qui leur est partagé. Acte suprême d'intercession et d'adoration du Premier-né entouré d'une multitude de frères, le sacrifice eucharistique est aussi la réalisation sacramentelle du don suprême que le Christ fait de lui-même à tous les siens, repas de communion à notre bien-aimé frère et Seigneur Jésus. «La coupe de bénédiction que nous bénissons n'est-elle pas une communion au sang du Christ? Le pain que nous rompons n'est-il pas une communion au corps du Christ?» (I *Cor.* 10,16.)

Forte de cette certitude, la catéchèse courante insistait naguère encore presque exclusivement sur la grâce d'intimité personnelle avec Jésus que procurait ce sacrement. Insistance justifiée qui entendait souligner le caractère absolument unique de l'eucharistie, mais il aurait mieux valu ne pas oublier que cette grâce de communion au Christ est aussi une grâce de communion à ceux que nous rencontrons en lui, une grâce fraternelle. Dans le passage cité à l'instant, S. Paul ajoute du même souffle: «Puisqu'il n'y a qu'un seul pain, nous sommes tous un seul corps; car tous nous participons à cet unique pain» (I *Cor.* 10,17). De tout temps, les Pères de l'Eglise et les grands théologiens du passé ont mis en valeur ce double aspect; il sera permis d'emprunter à S. Thomas un bref résumé d'une longue tradition: «Le sacrement de l'eucharistie a deux effets *(res)*: le premier, de nous unir à Jésus-Christ, dont il contient le corps en même temps qu'il le signifie *(res significata et contenta)*; le second, de nous unir à son corps mystique qu'il signifie sans toutefois le contenir *(res significata et non contenta)*, et qui est la communion des saints. Quiconque reçoit ce sacrement signifie par là même qu'il est uni au Christ et qu'il est incorporé à ses membres» [17]. Et Thomas dit

[17] THOMAS D'AQUIN, *Summa theol.*, IIIa, *q.* 80, *a.* 4.

encore ailleurs: l'effet de grâce ultimement procuré par ce sacrement c'est l'unité du corps mystique [18].

Pour rendre compte du caractère communautaire de la grâce eucharistique, on fait couramment appel à plusieurs symbolismes. Il y a d'abord celui de la participation à une même table, qui évoque spontanément la bonne entente qui doit unir les membres de la famille qui se rassemble autour d'elle. Il y a aussi, et mieux, la nourriture même que l'on prend sur cette table: «Lorsque le Seigneur appelle son corps le pain qui est fait de beaucoup de grains broyés, il signifie par là l'union de tout le peuple chrétien qu'il portait en lui. Et lorsqu'il appelle son sang le vin qui n'est qu'une seule boisson alors qu'il est fait de nombreux raisins, il signifie encore que le troupeau que nous sommes provient d'une multitude ramenée à l'unité» [19]. Cyprien de Carthage utilisait dans ce passage une comparaison très ancienne que l'on trouve déjà dans la Didachè et chez Ignace d'Antioche [20]. Toutefois, pour suggestives qu'elles soient, ces analogies pourraient s'appliquer à une communauté purement humaine. Or la communauté ecclésiale est surnaturelle en son essence la plus profonde; seul le caractère proprement surnaturel de l'eucharistie peut nous aider à comprendre sa grâce d'unité.

Le pain et le vin que nous prenons sur la table eucharistique, c'est le corps et le sang du Christ livré pour nous sur la croix. C'est là le cœur de notre foi concernant ce mystère: la répétition sacramentelle rend présent et actualise pour nous les effets de l'unique oblation du Christ. Or le Christ s'est livré lui-même à la mort pour «rassembler dans l'unité les enfants de Dieu dispersés» (*Jean* 11,52). Nous le répétons d'ailleurs souvent dans la troisième prière eucharistique: «Ramène à toi, Père très aimant, tous tes enfants dispersés». C'est donc parce que l'eucharistie nous permet de recevoir le Christ tel qu'il est mort pour nous sur la croix et avec la grâce même qu'il entendait nous y procurer, qu'elle est le sacrement de l'unité chrétienne, le sacrement de la charité avec toute la force de l'amour qui rassemble: «Nous qui jadis étions éloignés, nous avons été rapprochés par le sang du Christ ... afin de ne faire avec lui

[18] *Ibid.*, q. 73, a. 3: «res huius sacramenti est unitas corporis *mystici*».

[19] CYPRIEN, *Lettre* 69,5,2; cf. *Lettre* 63,13,4 (ed. Bayard, coll. Budé, Paris, 1961, p. 242–243 et p. 208).

[20] *Cf. La doctrine des douze apôtres* (*Didachè*), 9,4 et 10,5 (ed. W. RORDORF et A. TUILIER, «Sources chrétiennes 248», Paris, 1978, p. 177; 181); cf. IGNACE D'ANTIOCHE, *Aux Ephésiens* XX,2 (ed. P. Th. CAMELOT, «Sources chrétiennes 10», Paris, 1950, p. 91).

qu'un seul homme nouveau ... un seul corps» (*Eph.* 2,13–16; cf. *Col.* 1,20). Il y a là une grande cohérence, qu'on regrette de ne pas voir mise en valeur plus souvent, alors que les anciens y excellaient. «C'est au fruit de sa croix, à sa sainte et divine passion que nous devons la vie. C'est ainsi que par sa résurrection 'il a levé son étendard' sur les siècles *pour grouper ses saints et ses fidèles,* tant du sein de judaïsme que de celui de la gentilité, *en un seul et même corps qui est son Eglise*» [21].

Notre langage aujourd'hui ne peut plus être exactement celui d'Ignace d'Antioche, mais la réalité que nous vivons, elle, est exactement la même. Or la grâce de l'eucharistie se présente à nous, au même titre que celle de la prière et du baptême, simultanément comme un don et une tâche. Don gracieux d'une fraternité dont la source est le Christ agissant par son Esprit, et qui a pour modèle la communion dans l'amour de la Trinité sainte. Mais aussi exigence d'une tâche, dont on mesure l'ampleur à celle de la distance qui sépare le pâle reflet que nous vivons de l'insondable rayonnement de cette communion première. C'est ici que le moment réflexif de l'expérience révèle son utilité: mesurant sans cesse le vécu à sa norme divine, le croyant ne peut pas ne pas trouver dans cette réflexion une puissante stimulation à se dépasser lui-même. Le retour réfléchi sur le vécu et son interprétation à la lumière de la foi, loin d'être un moment facultatif de l'expérience chrétienne, lui est au contraire indispensable et bénéfique, car c'est en grande partie grâce à lui qu'elle grandira aussi bien en intensité qu'en authenticité.

Ajoutons une précision qui n'est peut-être pas superflue: cette réflexion sur la praxis ecclésiale ne saurait être le fait des seuls individus et leur péché n'est pas ici seul en cause. La communauté comme telle – et plus spécialement en la personne de ceux qui sont à sa tête et lui prêtent leur voix – n'est pas dispensée de revenir elle-même sur son comportement et de le rectifier sans cesse: *ecclesia ... sancta simul et semper purificanda,* dit Vatican II [22]. On ne saurait réfléchir sur la grâce et l'exigence de l'expérience de l'unité ecclésiale sans buter sur le scandale de la division des chrétiens. En parlant de la communion des saints, nous avons débouché d'un mouvement naturel sur l'extension au monde entier de l'expérience de la prière. Ici de même, nous débouchons sur «les autres». Est-il bien vrai que seul une porte ouverte nous en sépare? ... L'œcuménisme n'est pas le sujet propre de la présente étude, mais il

[21] Ignace d'Antioche, *Aux Smyrniotes* I,2 (*ibid.*, p. 157).
[22] Vatican II, *Lumen gentium,* n. 8.

est frappant de constater à son propos combien l'expérience chrétienne nous apparaît comme une réalité qui n'est pas close sur elle-même. Loin d'inviter à un quelconque ronron d'autosatisfaction, elle est ouverte à l'inquiétude et à la quête, et c'est à cela peut-être que se mesure au mieux sa qualité.

SENSUS FIDEI

A titre de dernier exemple de la dimension ecclésiale de l'expérience chrétienne, je voudrais évoquer un peu plus longuement le domaine recouvert par les expressions *sensus fidei* et *sensus fidelium*. Contrairement à ce qu'un usage approximatif largement répandu laisserait croire, elles ne sont pas entièrement synonymes, et le jeu des deux réalités qu'elles désignent montre de façon remarquable l'interaction entre le facteur subjectif et le facteur communautaire dans le rapport du croyant à l'objet de sa foi.

Le *sensus fidei* désigne la qualité particulière de pénétration qui appartient en propre à la foi pleinement vivante, c'est-à-dire informée par la charité et sous le régime normal des dons du Saint-Esprit. Il s'agit d'une capacité surnaturelle d'intuition par laquelle le croyant discerne spontanément, et comme instinctivement (on parle volontiers dans ce contexte d'*instinctus fidei*), ce qui relève de la foi ou non. Connaissance intime et profonde, savoureuse, qui n'est pas donnée à la seule acuité de l'intelligence, mais à la pureté du cœur, et qui relève davantage de l'expérience concrète que de l'effort intellectuel (celui-ci peut sans doute accompagner celle-là, mais celle-là n'est pas obligatoirement liée à celui-ci).

Si l'on veut mieux saisir ce qui est ici en jeu, il faut faire appel à l'idée d'une connaissance par connaturalité. Peu thématisée par les théoriciens qui insistent davantage sur la connaissance claire et sur son expression conceptuelle la plus précise possible, la connaissance par connaturalité est pourtant la plus fréquemment mise en œuvre dans la vie quotidienne. C'est la connaissance par affinité des gens que l'on aime, connaissance de type expérimental, vécue, dont il est impossible de rendre compte d'une manière logique, mais qui est infiniment plus riche et précieuse que toute connaissance par idées générales. Dans cette connaissance du singulier, le cœur précède l'intelligence et souvent va plus loin.

Or la foi – en son sens le plus plein, hérité de l'Ecriture, et qui désigne le mouvement total de connaissance et d'amour de Dieu qu'il a lui-même mis en nos cœurs – procure une connaissance de ce type-là. Don de Dieu,

elle nous familiarise à lui et à tout le monde du divin, de telle sorte que celui qui est pleinement sous son influence prend des choses divines une intelligence que la seule recherche intellectuelle n'aurait su lui donner. S. Augustin en a magnifiquement parlé: «Que la foi, non pas une foi quelconque, mais celle qui agit par la charité, soit en toi, et tu comprendras la doctrine» [23]. Et ailleurs: «Avancez donc par la charité répandue dans vos cœurs par l'Esprit Saint qui vous a été donné (...). On ne peut aimer ce qu'on ignore entièrement; mais si l'on aime ce que l'on connaît même très peu, l'amour le fait mieux et plus pleinement connaître» [24].

Il ne faut pas penser que le génie psychologique de S. Augustin serait seul à développer ce genre de considérations; la liste serait très longue si l'on devait en énumérer tous les témoins. Mais pour prendre un seul théologien, qui n'est guère suspect d'anti-intellectualisme, Thomas d'Aquin a commenté en ce même sens la prière que Paul fait pour ses chers Philippiens: «Que votre charité croissant toujours de plus en plus s'épanche en cette vraie science et ce tact affiné qui vous donneront de discerner le meilleur» (*Phil.* 1,9–10). Thomas fait remarquer la singularité de ces expressions: c'est la charité qui s'épanouit en connaissance; c'est-à-dire que l'intelligence prend ici l'amour comme moyen de connaissance, et c'est lui qui lui donne un pouvoir de pénétration, de discernement, qu'elle n'aurait pas sans lui [25].

Le *sensus fidei* est donc cette efflorescence quasi naturelle de la foi vive et c'est sans autre effort que celui d'une vie pleinement soumise à l'amour de Dieu, pleinement assidue à la prière et à la vie sacramentelle, que le croyant saisit d'une manière pour ainsi dire instinctive ce qui est en accord avec sa foi ou non. Il en retire une certitude vécue, dont il est souvent incapable de rendre compte, mais qui peut le conduire parfois jusqu'à contredire intrépidement même l'enseignement des théologiens de métier. Comment ne pas citer ici le cas assez extraordinaire de Thérèse d'Avila? ... Ses conseillers théologiques et ses confesseurs lui répétaient que plus elle s'élevait dans la voie de l'oraison, plus elle devait faire abstraction du sensible et même de l'humanité du Christ. D'elle-même, elle s'aperçut rapidement que c'était une erreur: «On m'a contredite là-dessus et l'on a déclaré que je n'y entendais rien, car ce sont des chemins par où conduit Notre-Seigneur, et, quand une fois on a franchi les

[23] AUGUSTIN, *In Ioannem, tract.* 29,6 (*PL* 35,1631).
[24] *Ibid., tract.* 96,4 (*ibid.* 1875–1876).
[25] Cf. THOMAS D'AQUIN, *In Phil.* I,9–10 (ed. Marietti, n. 17).

débuts, il est préférable de s'occuper d'objets concernant la divinité et d'éviter les représentations corporelles. *Cependant on ne me fera jamais dire que c'est là un bon chemin* ... C'est que le même Seigneur qui est le chemin se déclare aussi la lumière et il ajoute que personne ne peut aller au Père que par lui, et qui me voit, dit-il, voit mon Père. On objectera peut-être que l'on donne un autre sens à ces paroles. Pour moi je n'en connais pas d'autre. Je me suis très bien trouvée de ce dernier *dont mon âme sent toujours la vérité* ... Personne ne me fera croire qu'une âme quelque spirituelle qu'on la suppose trouvera là le bon chemin» [26].

La fidèle qui discerne ainsi avec sûreté la place éternelle de l'humanité du Christ dans la foi chrétienne, n'est évidemment pas un membre quelconque du Peuple de Dieu, puisqu'elle est Docteur de l'Eglise. Il n'en reste pas moins que ce Docteur n'a pas acquis sa science dans les livres; son savoir est expérimental et c'est en s'appuyant sur sa foi vécue, sur la connaissance intuitive qu'elle a du mystère, que Thérèse prend ses distances à l'égard de théologiens empêtrés dans un savoir livresque qui leur fait perdre de vue le sens de leur propre foi A un degré plus modeste, nous connaissons tous de simples croyants qui ont ce sens spontané de la foi; grâce à lui, ils rétablissent les vraies perspectives quand elles sont faussées dans l'homélie de tel ou tel prédicateur, ou bien ils renâclent aux propositions pourtant savantes de tels ou tels théologiens. Il y a sans doute parfois un conservatisme mal éclairé dans certaines attitudes du peuple fidèle, mais qui oserait prétendre qu'il n'y a pas aussi parfois des réactions de santé d'une foi qui, sans toujours savoir se l'expliquer, *sent* qu'on risque de l'induire en erreur. Entre le cas de ces fidèles et celui de Thérèse, il n'y a qu'une différence de degré, non de nature: le sens de la foi est d'autant plus aigu et pénétrant que la vie théologale est plus intense.

Mais une question se pose ici: est-ce que parler ainsi ne revient pas à ériger le sentiment personnel, avec toutes les limites de la subjectivité, en juge suprême? à faire l'apologie de l'individualisme en matière de foi et donc à prôner une attitude tout à l'opposé de cette nécessaire dimension ecclésiale de l'expérience chrétienne que nous cherchons à définir? ... La réponse est non – catégoriquement. La communauté ecclésiale est,

[26] *Obras de Santa Teresa de Jesús,* ed. popular del P. Silverio, *Moradas sextas,* cap. 7, nn. 6–7, p. 653–655 (trad. fr.: *Oeuvres complètes,* Seuil, 1948, p. 985–986); cf. également le chap. 22 de la *Vita* où la sainte s'explique sur sa dévotion à l'humanité du Christ et en appelle à l'exemple des saints, notamment Bernard de Clairvaux et Catherine de Sienne.

en effet, le seul lieu où peut croître et s'épanouir le *sensus fidei*, car c'est elle qui est médiatrice de la foi et c'est en elle encore que se vérifie l'authenticité des expressions de cette foi.

Que la communauté soit médiatrice en ce domaine, cela s'impose à quiconque observe les conditions de transmission de la foi de génération en génération. Cela n'exclut évidemment pas le don de Dieu – pure grâce que nul ne peut forcer –, mais cela rappelle une vérité que Paul avait fortement soulignée: «la foi vient de la prédication» (*Rom.* 10,17). Sans doute, Paul n'est qu'un serviteur et Apollos de même, «Dieu seul compte, lui qui fait croître» (I *Cor.* 3,7), mais l'intermédiaire humain conserve une place normale et, en un sens, indispensable.

Ce rôle médiateur de la communauté n'est pas moins net si l'on se réfère aux versets au premier abord énigmatiques, sur lesquels on s'appuie comme fondements scripturaires du *sensus fidei*. «Quant à vous, vous possédez une onction reçue du Saint, et tous vous connaissez la vérité», écrit saint Jean, et il continue: «Pour vous, l'onction que vous avez reçue de lui demeure en vous, et vous n'avez pas besoin qu'on vous enseigne; mais son onction vous enseigne sur tout...» (I *Jean* 2,20 et 27). De tout temps ces versets ont donné du fil à retordre aux exégètes: si les fidèles n'ont pas besoin qu'on les enseigne, cela ne signifie-t-il pas l'inutilité de l'enseignement de l'Eglise? ... Augustin s'en tirait grâce à sa doctrine du Maître intérieur: sans l'action intime du Saint-Esprit au cœur des fidèles, l'effort du prédicateur demeure infructueux [27]. D'autres interprétaient ces paroles en recourant au contexte; l'auteur de l'épître pense aux hérétiques et dit aux siens en substance: «Vous n'avez aucun besoin que *quelqu'un de ces gens-là* vienne vous instruire.»

Le vrai sens de ces versets est beaucoup plus beau et il semble que l'exégèse contemporaine soit parvenue à un consensus à leur propos [28]. On rappelle tout d'abord que ces passages ne sont pas isolés dans la

[27] Cf. par ex. *Tract. in I Ioannis* III,13 (*PL* 35,2004–2005).

[28] Je me réfère ici surtout à Ignace DE LA POTTERIE, «L'onction du chrétien par la foi», dans I. DE LA POTTERIE et S. LYONNET, *La vie selon l'Esprit condition du chrétien*, «Unam Sanctam 55», Paris, 1965, p. 107–168, surtout p. 126–143; l'auteur cite plusieurs exégètes qui vont dans le même sens, notamment Michl et Hauck qui n'hésitent pas à employer les «expressions heureuses» de *Glaubensbewußtsein* et de *sensus fidelium*. On peut voir aussi les notes concordantes et très documentées de la *Traduction œcuménique de la Bible* sur I *Jean* 2,20 et 27, ainsi que J.-L. D'ARAGON, «Le 'sensus fidelium' et ses fondements néotestamentaires», dans le volume collectif *Foi populaire, Foi savante*, «Cogitatio Fidei 87», Paris, 1976, p. 41–48.

Bible; une multitude de versets parlent de cet enseignement direct de Dieu au cœur de ses fidèles [29]. Mais dans la perspective propre à la première épître de Jean, il y a trois éléments convergents à bien mettre en valeur pour saisir leur sens. 1. Jean ne peut nier la nécessité d'un enseignement extérieur, car il y fait lui-même appel à plusieurs reprises (I *Jean* 2,24; 4,6; II *Jean* 9); il serait étrange qu'il se contredise aussi ouvertement. 2. Il faut se souvenir que Jean parle volontiers de la vie chrétienne à son point d'absolue perfection, mais sans pour autant nier que nous en sommes loin. Ainsi quand il assure: «Celui qui est né de Dieu ne pèche pas» (I *Jean* 3,9), il ne pense certainement pas contredire ce qu'il a dit précédemment: «Si nous disons que nous ne sommes pas pécheurs, nous faisons de lui un menteur» (I *Jean* 1,8–10). Ici donc, voici ce qu'il faut comprendre: celui en qui la Parole de Dieu a pénétré assez profondément pour en faire un croyant achevé, celui-là discerne spontanément ce qui appartient vraiment à la foi et il a d'autant moins besoin d'une loi extérieure, d'un enseignement. Cependant, même dans ce cas, l'enseignement extérieur n'est pas éliminé, car il est inclus dans la notion même d'onction. 3. Le sens de *chrisma* (littéralement: l'huile d'onction) est en effet au cœur de l'explication de ce passage. Ignace de La Potterie a montré de façon convaincante que le terme se réfère «aussi bien à la parole du Christ qu'à l'activité de l'Esprit», et il propose de l'entendre de «la parole de Dieu, non pas toutefois en tant qu'elle est prêchée extérieurement dans la communauté, mais en tant qu'elle est reçue par la foi dans les cœurs et y demeure active, grâce à l'action de l'Esprit». Ou encore, en d'autres termes: «la parole même de Jésus acceptée dans l'Eglise, mais qui s'est progressivement intériorisée dans le cœur des croyants sous l'action de l'Esprit Saint. Dès lors enseignement intérieur et enseignement extérieur ne s'opposent plus: c'est l'enseignement extérieur, la parole de Jésus, qui a été intériorisé dans la foi» [30].

SENSUS FIDELIUM

Le détour aura pu sembler un peu long, mais il a le mérite d'exorciser définitivement l'idée d'un *sensus fidei* qui pourrait se développer sans lien à la communauté ou, pis encore, en opposition à l'enseignement

[29] Cf. notamment *Jér.* 31,31–34, repris dans *Héb.* 8,8–12; *Is.* 61,1; *Is.* 54,13, qui trouve son écho en *Jean* 6,45; mais voir aussi *Col.* 1,9; *Phil.* 1,9–10; *Eph.* 1,17–18.

[30] I. DE LA POTTERIE, *L'onction du chrétien*, p. 131 et 141.

qu'elle dispense. Si les fidèles ont en eux le moyen de discerner le vrai du faux, c'est grâce à la Parole qui leur a été enseignée «dès le commencement», c'est-à-dire dès leur baptême (cf. I *Jean* 2,7; 3,11). C'est aussi, il faut l'ajouter maintenant, grâce à la possibilité qui leur est offerte constamment de vérifier l'authenticité de leur propre *sensus fidei* en le mesurant au *communis sensus fidelium* ou, mieux encore, au *sensus ecclesiae*.

Alors que *sensus fidei* s'emploie de façon privilégiée – et comme en son premier analogué – à propos de la foi personnelle d'un seul croyant, *sensus fidelium* – le génitif pluriel est là pour nous en avertir – s'applique au contraire à une pluralité d'individus. Pour mieux dire, et si l'on veut parler formellement, on pense alors – au moins implicitement – à l'ensemble des personnes croyantes qui forment la communauté ecclésiale: non pas seulement «sensus *aliquorum* fidelium», mais bien «sensus *omnium* fidelium». En première et assez grosse approximation, le *sensus fidelium* est l'expression statistique (c'est-à-dire extérieurement manifestée et donc constatable et mesurable en quelque manière) de l'expérience théologale de la communauté croyante. Cette expérience, par le fait même qu'elle n'est plus celle d'une personne isolée, faillible, mais celle d'un sujet croyant collectif en qui réside l'Esprit Saint d'une manière nouvelle, qui la garde de toute défaillance en matière de foi, constitue un point de référence privilégié, aussi bien pour le magistère et les théologiens que pour les simples croyants.

Pour les premiers, le *sensus fidelium* peut être considéré comme un lieu théologique. Ce n'est pas ici l'endroit pour y insister, mais il faut au moins rappeler qu'on y a souvent fait appel au cours des siècles. Saint Augustin, par exemple, s'est souvent référé à la foi du peuple chrétien dans sa controverse antipélagienne – à tel point que Julien d'Eclane l'accusait d'accorder plus d'importance à l'opinion publique (*populi murmur*) qu'à l'argumentation des gens instruits [31]. Augustin avait raison: à la limite, l'unanimité du *sensus fidelium* sera déterminante pour juger de l'appartenance à la foi de telle ou telle vérité. Pie IX – pour l'Immaculée-Conception – et Pie XII – pour l'Assomption – n'ont pas craint d'y faire appel.

A quels critères reconnaît-on cette unanimité? Question difficile que nous n'avons pas à traiter ici; mais on peut du moins renvoyer à

[31] Cf. AUGUSTIN, *Contra Iulianum* I,29 et 31 (*PL* 44,661–662).

Vatican II qui nous a laissé sur ce point un enseignement très élaboré [32]. En toute hypothèse, le principe reste clair et le plus gros de ses applications aussi: le «sens de la foi du peuple tout entier» (*sensus fidei totius populi*) joue le rôle d'une norme pour celui de l'individu singulier. Concrètement, le croyant individuel vérifie l'authenticité de sa foi et de son comportement au contact de ses frères chrétiens, dans les communautés élémentaires auxquelles il appartient: famille (*ecclesia domestica*), communautés de base, paroisses, diocèses (qui portent authentiquement le nom d'Eglise), groupements divers (qui sont autant de visages particuliers de l'Eglise universelle). Mais ces portions d'Eglise – ou mieux: ces manifestations particulières de l'Eglise – ne sont pas le tout; selon les milieux, elles peuvent même se révéler dangereusement sélectives; il faut donc que l'expérience ecclésiale totale reste toujours présente à l'expérience individuelle, comme le milieu dans lequel elle se vit et auquel elle se mesure ultimement. Möhler l'avait dit jadis en une formule frappante: «Partie d'un tout organique, le fidèle n'est à l'abri du mensonge qu'en pensant et voulant dans l'esprit et dans le cœur de tous» [33].

*

En une formule qui a traversé les siècles, Aristote avait défini l'homme comme un animal politique [34]. Reprenant cette définition après lui, les penseurs chrétiens l'ont sensiblement élargie en faisant de l'hom-

[32] Vatican II, *Lumen Gentium,* n. 12: «L'ensemble des fidèles, qui ont reçu l'onction du Saint (cf. I *Jean* 2,20 et 27) ne peut faillir dans la foi et il manifeste cette qualité qui lui est propre grâce au sens surnaturel de la foi qui est celui du peuple tout entier (*mediante supernaturali sensu fidei totius populi*), lorsque «des évêques aux derniers des fidèles laïcs» (formule de S. Augustin), il exprime son accord universel en matière de foi et de mœurs. En effet, par ce sens de la foi, éveillé et soutenu par l'Esprit de vérité, le Peuple de Dieu, sous la conduite du magistère sacré, auquel il obéit fidèlement, reçoit non une parole d'hommes, mais vraiment la Parole de Dieu (cf. I *Thess.* 2,13), il adhère indéfectiblement à la foi transmise aux saints une fois pour toutes (cf. *Jude* 3), il la pénètre plus profondément par un discernement droit et l'applique plus pleinement dans sa vie.» (Trad. P. Th. Camelot, «Unam Sanctam 51a», p. 34–35, rectifiée par endroits.)

[33] J.-A. Möhler, *Symbolik,* § 37, ed. J. R. Geiselmann, Köln, 1958, p. 392; Lachat, dont nous donnons le texte ci-dessus, interprète plus qu'il ne traduit, mais il ne trahit pas; on peut en juger par le texte allemand: «... der Katholik faßt den einzelnen immer nur als Glied des Ganzen auf, als lebend und atmend in ihm, wie aus dem bisherigen einleuchtet; in ihrem Geiste (der Kirche) fühlend, denkend und wollend ist er also einzig unverirrlich».

[34] Aristote, *Politique* I,2, 1253a 2–3; cf. *Ethique à Nicomaque* I,5, 1097b 11.

me un être social, dont les virtualités s'étendent, au delà du cercle trop étroit de la *polis*, à la société entière de ses semblables. Les variations sur ce thème sont bien connues et il ne m'appartient pas de les reprendre: l'homme ne peut devenir lui-même et s'accomplir pleinement que dans la rencontre avec autrui. Mais, s'il est permis de transposer cette formule célèbre, je dirais volontiers que le chrétien est un être ecclésial. Simple reprise au plan d'une réflexion théologique de ce qui est déjà un donné naturel: il n'y a pas d'anthropologie qui n'appelle une sociologie; de même, il ne saurait y avoir une anthropologie chrétienne qui ne s'achève en ecclésiologie. Vatican II l'a bien compris, qui a fréquemment mis en relation son enseignement sur l'homme créé à l'image de Dieu (dans *Gaudium et Spes*) et celui sur le caractère communautaire du salut (dans *Lumen gentium*): dans l'un et l'autre cas, la personne humaine est conçue comme un être communionnel.

Nous avons examiné ici seulement quelques-uns des cas où se vérifie la structure ecclésiale de l'être-chrétien. Il est évident qu'il ne s'agit là que de l'ébauche sommaire d'un sujet aux dimensions beaucoup plus vastes. Chacun de ces points aurait pu faire l'objet d'une investigation plus poussée. Il aurait surtout fallu en ajouter de nombreux autres, car la considération aurait dû s'étendre à l'ensemble de la vie chrétienne. Nous en avons assez dit pourtant pour qu'il soit possible d'accorder au titre de cette étude son sens le plus plein: la dimension ecclésiale n'est pas une parmi d'autres de l'expérience chrétienne; c'est l'expérience chrétienne en sa totalité qui est une expérience ecclésiale [35].

[35] Cet article constitue l'original français du texte paru en traduction italienne dans le volume publié sous la direction de Bruno SECONDIN et Tullo GOLFI, *Problemi et Prospettive di Spiritualità*, ed. Queriniana, Brescia, 1981.