

Hugh W. Bihl sm

***Marianiste, qui es-tu,
à l'aube du XXI^e siècle ?***

Original anglais

***The Marianist Person
at the Dawn of the Twenty-first Century
Imprimé en Espagne - Madrid 2001***

Traduction française

***Maison Chaminade,*
avec la précieuse collaboration de Mme Nicole Xabrame, professeur d'anglais au
lycée Sainte-Marie d'Antony
et de Mlle Madeleine Deprecq, Bordeaux**

Maison Chaminade - Bordeaux 2005

Hugh W. Bihl sm

Marianiste, qui es-tu, à l'aube du XXI^e siècle ?

Y a-t-il une anthropologie marianiste ?

Présentation

La Société de Marie s'est engagée en 1996 dans un grand projet: étudier l'**esprit marianiste** à la lumière de la **théologie actuelle**. L'esprit marianiste est né il y a deux siècles et depuis lors il est devenu peu à peu une longue tradition. Celle-ci englobe *expérience et réflexion, spiritualité et pastorale*. Le P. Chaminade a semé la graine d'un charisme dont nous recueillons le fruit abondant, après que de nombreuses personnes l'aient, avant nous, reçu, développé et transmis. Il constitue le fil conducteur de l'histoire des Marianistes.

La **théologie** de chaque étape de ces deux siècles, nous a aidés à clarifier, à approfondir et à enrichir l'esprit qui nous est propre. Aujourd'hui, en cette ère qu'a ouverte le concile Vatican II, nous voulons à notre tour confronter d'une manière systématique cet esprit qui est nôtre avec la théologie actuelle, issue du Concile et prolongeant son message. Car ce concile, disait Jean-Paul II, a été « une véritable prophétie pour la vie de l'Eglise, et il continuera de l'être pendant de nombreuses années au cours de ce troisième millénaire à peine entamé »¹. De cette façon, la réflexion marianiste comblera certaines de ses lacunes, élargira ses horizons et aidera à mieux prendre conscience de la richesse qui lui est propre.

Triple intention:

1. Réfléchir à la théologie actuelle, issue de Vatican II et qui est contenue dans ses documents fondamentaux et dans les grands textes théologiques qui ont suivi. Elle clarifie, à nos yeux, la manière d'agir de l'Eglise, nous aide à lire les *signes des temps* aujourd'hui, nous donne une motivation pour vivre la foi et pour nous engager dans la mission. Comment la spiritualité marianiste parlerait-elle à l'homme d'aujourd'hui si elle ignorait la théologie actuelle ?
2. Faire mieux connaître notre esprit marianiste et de le situer dans l'ensemble de la réflexion actuelle. Pour cela, fréquenter les textes des origines et des commentaires de qualité et étudier les conséquences de la théologie sur la pensée et l'action des Marianistes.
3. Poursuivre un dialogue autour de l'interaction entre la théologie contemporaine et la pensée marianiste. Ce dialogue montre combien sont complémentaires ces deux axes, sans en cacher les divergences.

L'objectif de ce travail est, au bout du compte, très ambitieux: parvenir à un mode de pensée marianiste qui nourrisse notre spiritualité, notre mission ainsi que la formation donnée dans notre Société.

¹ *Osservatore Romano*, 28.02.2000.

Les **premiers destinataires** de ces réflexions sont les religieux marianistes, ainsi que tous ceux qui vivent, ou qui souhaitent vivre selon l'esprit marianiste.

Le **contenu** de cette **série** de publications comprend:

- l'étude panoramique de l'**histoire** de la théologie des XIX^e et XX^e siècles. Une présentation évolutive et descriptive de la **spiritualité marianiste** en fera partie. Les aspects suivants seront abordés d'une manière systématique:
- La personne humaine (anthropologie),
- Jésus-Christ, Marie, l'Eglise et la vie consacrée.

Hugh William Bihl est de la Province marianiste des Etats-Unis. Il a travaillé pendant plusieurs années au Kenya et au Malawi. Il a longuement réfléchi sur les thèmes de la spiritualité marianiste, en suivant de près le travail de formation des jeunes religieux et des laïcs des CLM (Communautés Laïques Marianistes). Depuis de nombreuses années, il enseigne la théologie, aux Etats-Unis et au Kenya.

José María Arnaiz sm
Assistant Général de Vie Religieuse, Rome 2000

Introduction de l'auteur

Ce livre traite de **la personne marianiste** aujourd'hui - ouverte sur le futur et en route vers ce futur... Il s'agit d'éclairer des tendances plus ou moins inconscientes dont les Marianistes considèrent leur **être-homme**. La question est: que veut dire être **une personne humaine**? - analyse critique, confrontation avec diverses anthropologies théologiques, anciennes et modernes.

- Nous examinerons l'**anthropologie marianiste** commune au temps de la **fondation** - dans l'œuvre du P. Chaminade et de ses collaborateurs
- puis l'œuvre du P. **Simler** – paradigme Simler – (cf. Règle de 1891).
- changement radical après **Vatican II**: on reformule l'identité et la mission marianistes (Règle de **1983**, documents des chapitres généraux qui l'ont précédée et suivie).
- Parallèlement à la nouvelle prise de conscience marianiste, nous verrons ce qui s'est passé dans **l'Eglise** en général (cf. – Vatican II *Gaudium et Spes*...)
- Au cœur du sujet, nous posons alors au monde théologique quelques-unes des grandes questions qui découlent de ce qui précède.

NB: la grande référence est St **Grégoire** de Nysse (Eglise de Cappadoce) dont l'anthropologie chrétienne est la plus riche, e la plus « moderne », et aussi des penseurs modernes - Raimundo Panikkar, Karl Rahner, Catherine LaCugna, John Zizioulas (Orthodoxe)...

- Je suis moi-même marianistes américain mais ayant vécu et travaillé en Afrique de l'Est: c'est mon expérience, où s'enracine ma pensée.

Sur les grandes questions qui nous préoccupent, la réflexion théologique marianiste est surtout **européenne** et secondairement **nord-américaine**. Je m'efforcerai d'intégrer certaines approches du mystère humain d'**Afrique**... Difficulté: cette sagesse là s'exprime et se transmet dans les chants et les contes, dans les rites et les légendes villageoises... et n'est pas encore reprises dans une anthropologie théologique systématique... Puissent les Marianistes africains nous proposer des approches africaines de la **maternité**, de la **famille**, de la responsabilité **communautaire**, de la **liturgie**... !

Hugh William Bihl, sm Nairobi, juin 1999

Nota: Ici le terme « marianiste » désigne les religieux marianistes, selon le désir du comité chargé de ces publications...

Chapitre 1

LA PERSONNE DANS LA TRADITION MARIANISTE

1.1. La personne marianiste à l'époque de la fondation

Au temps des origines, la **personne** marianiste est comprise comme "**une âme**" et la mission marianiste consiste à "**sauver** les âmes".² A l'époque, on se préoccupe avant tout de "**la vie intérieure**", considérée, de fait, comme la **seule** chose essentielle pour le religieux marianiste. Les Constitutions de 1839 parlent souvent de "**l'intérieur**" et de sa relation avec **Dieu**. Les relations **fraternelles**, c'est un "intérieur" – une âme – relié à un "intérieur"; la mission également consiste à relier des âmes, sur une plus grande échelle.³

La première étape dans la vie religieuse, selon la Règle de 1839, c'est "de se **renoncer** totalement soi-même, de ne plus vouloir juger de rien par son propre esprit et de ne se porter à rien par son propre choix".⁴ Cela compte parce que "Dieu ne prend place en nous qu'après une **abnégation** entière de nous-mêmes".⁵ La voie vers cette abnégation consiste à **nous couper** autant que possible de tout contact avec les êtres extérieurs, de nous occuper aussi peu que possible du monde séculier – du "**siècle**", comme on disait - et de ses influences.⁶ Si un visiteur vient voir un Frère, cette personne est soumise au "**règlement du parler**" et ne peut être introduite dans le secteur de la communauté sans une autorisation, laquelle n'est jamais accordée aux personnes de l'autre sexe.⁷ Un bon Frère **voyage** peu, et lorsque ça lui arrive, on met tout en œuvre pour éliminer tout plaisir qu'il pourrait tirer de son voyage. Les **lettres** envoyées et reçues par un Frère sont lues par son directeur. Pour un Frère "il n'y a plus rien de beau ni de curieux à voir en ce monde; il n'est plus de plaisir à rechercher dans les créatures, plus de divertissements, plus d'entretiens, ni de correspondances frivoles, plus de voyages d'agrément, plus de lectures amusantes, plus d'autres **consolations** enfin que celles qu'il plaît à **Dieu de donner**, par sa grâce, aux sacrifices de la **vertu**".⁸

Dans tout cela, on **minimise** le rôle du **corps**; les événements extérieurs - **culturels, sociaux, politiques** - sont considérés comme ayant peu ou pas d'importance. Un bon Marianiste est "un homme qui, ayant **renoncé** au **monde** par des vœux solennels, et à tout ce qu'il renferme, ne vit plus que **pour Dieu** et n'est occupé que des choses éternelles".⁹ Sa **maison** de communauté "est une espèce de tombeau où celui qui fait profession religieuse consent à être enseveli; sans doute, ce tombeau se trouve placé parmi les vivants; mais il ne renferme effectivement que des morts. Le religieux est **mort au monde**..."¹⁰ S'il doit réapparaître dans sa famille, c'est comme quelqu'un qui est mort.¹¹ Il "n'a plus de patrie sur la terre; il n'a d'autre patrie que celle du ciel. Toutes les nouvelles et les affaires de la terre ne l'intéressent plus. Il n'aime qu'à parler du ciel, à penser au ciel et à travailler pour le ciel"... Il vit "sur la frontière du ciel".¹²

² Constitutions de 1839, art 5. (Citées ultérieurement comme C. 1839).

³ C. 1839, art. 44, 49, 125, 135, 218-220, 257-258, 261.

⁴ Id., art. 315.

⁵ Id. art. 316.

⁶ Id. art. 139-154.

⁷ Id. art. 143-144.

⁸ Id. art. 242.

⁹ Id. art. 326.

¹⁰ Id. art. 379.

¹¹ Id. art. 381.

¹² Id. art. 382.

1.2. Permanence et métaphores spatiales

Cette vision de la personne humaine est évidemment d'un caractère **statique**. La **permanence** colore tout. Un **règlement** détaillé précise clairement les "exercices" de chaque jour, jusqu'aux prières du coucher, qui sont dites à vingt et une heures quinze.¹³ Dans chaque bâtiment communautaire il y a une chapelle, une salle d'étude, un parloir et une salle de réception, un réfectoire, un dortoir, une cuisine et le bureau du Directeur ; de même qu'il y a un jardin, une cave, un grenier et une remise à bois.¹⁴ Le jardin peut être agrémenté d'arbres, d'allées, de bosquets, de tonnelles et on peut y faire pousser des fleurs pour la décoration de la chapelle.¹⁵ Il y a un poêle dans la salle d'étude, dans le bureau du Directeur et dans le parloir.¹⁶ Une série de **règles** prescrivent la conduite à tenir dans chaque situation de la vie. Lorsqu'il rencontre son Directeur, le Frère a soin de "l'aborder avec retenue, ... (et) il se tient devant lui découvert et debout".¹⁷ On se lave les pieds chaque mois, en hiver, et tous les quinze jours, entre Pâques et la Toussaint.¹⁸ Les serviettes de table, les serviettes de toilette et le linge personnel sont changés chaque semaine.¹⁹ Les étudiants font chaque semaine une promenade de trois à quatre heures ; etc.²⁰ Apparemment, personne ne pensait que certains comportements requis pouvaient paraître **artificiels** et empruntés dans une **culture égalitaire** comme celle des Etats-Unis (et en fait, ils n'ont pas été jugés tels par la plupart des marianistes américains) ou que la maison de communauté type paraîtrait luxueuse sous les tropiques, à supposer qu'on ait même pu en construire une de la sorte.

On tire de cette description de la personne marianiste des origines la nette impression qu'en devenant marianiste, elle entrait dans une **vie réglée d'avance** et qu'elle n'était pas censée y apporter beaucoup de nouveautés. La **créativité** ne devait pas être le point fort du candidat. On n'était pas ouvert à l'idée que le **combat spirituel** d'un Frère dépend beaucoup de son **psychisme** particulier ni que le règlement d'une communauté pouvait refléter de manière significative les particularités des personnes qui la composaient. Et il va sans dire que la **culture** n'était pas considérée comme un facteur important dans le cheminement des religieux vers Dieu ; quant aux fondateurs marianistes, on n'imagine pas qu'ils aient eu conscience des **préjugés culturels** très forts qui ont conditionné les règlements et la description de la vie marianiste qu'ils ont laissés.

Il n'est pas surprenant que l'anthropologie ici décrite recoure surtout à des **métaphores spatiales** car ces dernières sont particulièrement aptes à mettre en lumière les aspects **solides** et relativement **permanents** de la vie. Le **style** envisagé pouvait prendre modèle sur le **plan d'une maison** aux pièces bien dessinées, où chacune se distingue des autres par ses proportions particulières. Le Marianiste passe sa vie à circuler d'une pièce à l'autre, changeant son attitude selon le lieu où il se trouve et prenant soin de fermer la porte derrière lui, pour éviter que l'atmosphère d'une pièce ne se répande dans l'autre. Ainsi **l'existence** est-elle soigneusement **compartmentée**: il y a le **corps** et **l'âme**, le **spirituel** et le **temporel**, **l'intérieur** et **l'extérieur** et l'un prédomine toujours, est toujours considéré comme au-dessus de ou opposé à l'autre. Si

¹³ Id. art. 109-130.

¹⁴ Id. art. 158.

¹⁵ Id. art. 170.

¹⁶ Id. art. 162.

¹⁷ Id. art. 133.

¹⁸ Id. art. 200.

¹⁹ Id. art. 201.

²⁰ Id. art. 206.

donc vous vouliez vous consacrer à une vie spirituelle, vous deviez **éliminer "le monde"**, qui était toujours décrit comme "là-bas, **dehors**"; si vous vouliez arriver à "l'éternel", vous deviez rejeter "le **temporel**", soigneusement contenu dans la pièce voisine; si vous vouliez avoir une vie intérieure, vous deviez garder les choses extérieures enfermées dans une autre pièce, à visiter le moins souvent possible, et avec laquelle vous n'auriez que les rapports les plus indispensables.

1.3. Une vision non historique et augustinienne

Cette **anthropologie** implique une **vue a-historique**, intemporelle, de la **personne** humaine. Elle s'appuie sur une **vue augustinienne** de l'histoire et de la théologie de la grâce qui met l'accent sur **l'individu**, comme lieu où **Dieu intervient** mystérieusement dans la vie humaine. Dans cette vision, **l'histoire** et les événements sont **extérieurs** à ce qui a vraiment de **l'importance**; ils forment seulement la toile de fond que Dieu utilise pour réaliser les buts mystérieux de sa grâce salvatrice qui, seule, conduit chaque personne à la destinée que Dieu a prévue pour elle.²¹ Dans le mode actuel de l'existence humaine - différent de l'accomplissement eschatologique - "la **Cité de Dieu**" est la richesse cachée que Dieu a introduite dans les âmes alors que la " **cité de l'homme**" est le lieu de l'éphémère. Dans sa dernière analyse, Saint Augustin ne pensait pas que cela faisait beaucoup de différence pour le résultat final.²² Il y avait, dans la perspective de St Augustin, une dichotomie d'amour entre les **deux cités**: alors qu'on peut aimer les objectifs de chacune, on ne peut utiliser que ceux de la cité terrestre, que l'on peut finalement transcender en faveur de ce qui est éternel.²³ St Augustin voit les **vertus civiques** comme de pures ombres de la **vraie vertu**. Elles ne pourraient jamais fournir de terrain pour le salut éternel parce qu'elles sont imprégnées du **désir de la gloire terrestre** qui compromet la possibilité d'un amour pur pour Dieu dans le cœur de l'homme. C'est cette sorte d'anthropologie qui a poussé le Père Chaminade et les premiers Marianistes à enseigner la **confiance en la grâce** divine, le caractère central de "la vie **intérieure**" et la nécessité de **se retirer du monde**.

*

1.4. La personne humaine selon "le PARADIGME SIMLER".

Par "paradigme de Simler", j'entends cette interprétation de la vie marianiste élaborée sous l'inspiration du 4ème Supérieur Général et exprimée avec la plus forte autorité dans la Règle de 1891 et dans ses révisions ultérieures. Cette interprétation **confirme** en grande partie l'anthropologie des **Fondateurs**, la développe et **l'étend** parfois dans la même direction. Mais elle accorde une importance particulière à **deux choses** qui sont beaucoup plus prononcées que les points équivalents chez les Fondateurs.

C'est premièrement l'attention portée à **l'enfance**. Pour le Père Simler et sa lignée spirituelle, l'enfance est la **période la plus importante** du **développement** humain. Peut-être vaudrait-il mieux dire que l'enfance représente le mieux **l'homme complètement tourné vers Dieu et totalement dépendant de Lui**. Il y a chez lui un

²¹ Cf. Langdon Gilkey, *Reaping the Whirlwind*, New-York: Seabury, 1976, pp. 161-175: excellente présentation de cette vision de l'histoire et de la grâce. Voir aussi H. Deane, *The Political and Social Ideas of St Augustine*, N.-Y.: Columbia University Press, 1963, p. 68ss.

²² Eugene TeSelle, *Augustine the Theologian*, N.Y.: Herder and Herder, 1970, p. 270 ss.

²³ R. A. Markus, *Saeculum: History and Society in the Theology of St Augustine*, Cambridge: University Press, pp. 68-71.

grand attrait pour l'**enfance de Jésus**, pour sa **famille de Nazareth** et surtout pour sa **dépendance** à l'égard de sa **mère**.²⁴ Les Marianistes décrivent alors leur manière de vivre dans le monde comme de la **piété filiale**.²⁵ On aime beaucoup contempler Jésus bercé et nourri par Marie comme un petit enfant et développer des attitudes enfantines envers Marie à la manière de Jésus et en union avec lui.²⁶ Et la **mission** de la Société était d'abord prévue pour être orientée vers les **petits enfants**,²⁷ pour répondre à la grande nécessité de respecter l'enfance, et parce qu'on voyait dans l'enfance une **ouverture** particulière à la **grâce**.²⁸

Cette attitude qui consiste à développer les dispositions de l'enfant dans leur dépendance à l'égard de Marie et à glorifier l'enfance comme une période de réceptivité au divin a conduit les Frères à privilégier la **passivité** dans les relations humaines. Un bon Frère essaie de **devenir un "petit enfant dans la famille de Dieu Tout Puissant"**.²⁹ Il se voit comme exécutant la volonté de Dieu, de ses supérieurs et de sa communauté. Il est pressé de développer des attitudes de **docilité**, de **souplesse** et de **simplicité**, et de cultiver "le désir d'**être inconnu** et de ne compter pour rien".³⁰

Le deuxième point marquant dans l'interprétation que fait le Père Simler de la vie des Marianistes est l'accent sur **l'eschatologie** et l'expression des réalités eschatologiques en termes de spatialité. Le profès marianiste est encouragé à "**traverser cette terre d'exil les yeux et le cœur tournés vers son vrai foyer**. A l'exemple de Jésus et sous l'inspiration de la piété filiale envers Marie, il va de l'avant, s'occupant des **affaires de son Père des Cieux**, travaillant à la **gloire** de sa Mère et faisant du bien aux Frères de sa communauté."³¹ Cette grande exhortation qui conclut dans les Constitutions le chapitre sur les "vertus caractéristiques" fournit de solides motifs à des **mis en garde** du type: évitez les **laïcs**, prêtez peu d'attention aux **informations** et aux affaires du monde, évitez de faire des **visites** et surtout de manger hors de la communauté; ces avertissements sont transmis dans la tradition marianiste depuis la fondation.³² Le portrait du Marianiste est celui d'un homme qui traverse aussi vite et aussi légèrement que possible ce monde pour atteindre le monde d'en-haut, lequel est sa véritable demeure. Sur la route, il est exhorté et éclairé par ses frères, surtout ses supérieurs, et il essaie d'implanter en ses élèves les bonnes habitudes d'une "**vie intérieure**" qui pourront les aider à **traverser la vie** et à atteindre, eux aussi, leur **vraie demeure**. Quel que soit l'intérêt que lui-même ou ses élèves portent aux réalités culturelles et politiques, cela ne doit pas influencer leur quête ultime, qui est d'atteindre "**l'autre rive**".

*

1.5. Après les années 1970, changement de paradigme

A la fin des années 1960, nous avons commencé à subir un changement radical dans notre compréhension de l'homme, un changement dont nous essayons encore aujourd'hui de sonder les ramifications. Comme il est dit dans "L'Écoute", "les changements culturels du passé et du présent nous submergent".³³ "L'Écoute" nous

²⁴ E. TeSelle, *Augustine the Theologian*, N.-Y., Herder and Herder, 1970, p. 270 ss.

²⁵ Règle de 1891, arts. 3, 6, 293, 296, 303-305.

²⁶ Le classique de cette manière de voir est Emile Neubert, *Mon idéal Jésus, fils de Marie*.

²⁷ Règle de 1891, arts. 5, 262-263.

²⁸ Id., arts. 265-271.

²⁹ Id., art. 305.

³⁰ Id., art. 298.

³¹ Règle de 1891, art. 305.

³² Id. arts. 235-260.

³³ *L'écoute*, document du Chapitre Général de 1971, n° 1.1.

rappelle que ce changement a des origines et des sens complexes, qu'il est enraciné dans l'essor de la **technologie**, la menace de la perte d'individualité, une **laïcisation** sans cesse croissante. "L'Écoute" voit ce dernier phénomène comme le respect de la **dignité**, de la **liberté** et de la **créativité** du séculier ; "il refuse d'utiliser Dieu ou le sacré comme une excuse pour échapper à la **responsabilité** humaine ou pour couvrir notre ignorance et nos limites."³⁴ Il soutient que "l'homme de notre temps aspire à la **liberté** à l'intérieur d'une authentique **communauté** humaine. Il cherche la **libération** du mal, de l'ignorance, de la pauvreté, de l'oppression, des divisions et de la haine sous toutes ses formes. Il est en **quête** de quelque chose ou de quelqu'un qui puisse le délivrer des angoisses du présent et des appréhensions pour l'avenir et lui assurer sa place dans une communauté humaine. Il voudrait être **libre de connaître, d'aimer et d'agir**, en un mot, de **vivre en plénitude**, "d'avoir la vie et de l'avoir en abondance" (Jn 10, 10).³⁵

On devrait voir tout de suite qu'on parle ici de la personne humaine de manière bien différente que dans les documents de la Fondation et dans les premières expériences marianistes. On note un **intérêt** beaucoup plus grand **pour les choses "du monde"** et, comme on s'en doute, il est moins question d'individus que de **communautés**, de **peuples** ou d'institutions. Il devrait être clair également que l'anthropologie augustinienne, qui allait de soi pour les précédentes générations de Marianistes, ne risque pas de s'avérer à la hauteur des défis présentés par le tableau du monde que dépeint "L'Écoute".

1.6. Une nouvelle façon d'entrer dans le 3ème objectif

Une manière particulièrement intéressante de découvrir les aspects de ce sujet complexe est d'étudier la manière dont le troisième objectif est traité dans la Règle actuelle, comparée aux Règles plus anciennes. Le **troisième objectif** apparaît dans le chapitre d'ouverture de la Règle de 1839, le chapitre qui pose les fondements de l'identité marianiste. D'abord la Règle de **1839** déclare que la Société de Marie a deux objectifs principaux: **élever** chacun de ses membres à la **perfection** évangélique et **œuvrer** dans le monde pour le **salut** des âmes.³⁶ Mais si on voit ces deux objectifs de la manière détaillée dont les Fondateurs les comprenaient, alors "les occupations de la vie active" (c'est-à-dire de l'apostolat) menacent de dissoudre la ferveur des religieux employés à ces œuvres. Par conséquent, la Société propose un **troisième objectif** pour protéger contre le relâchement, qu'elle décrit comme "les règles de précaution et de réserve qui d'habitude renforcent un religieux contre le relâchement".³⁷ Les "règles de précaution et de réserve" sont clairement détaillées dans les Constitutions de 1839, de la manière déjà indiquée ci-dessus à propos du parloir: éviter le contact des personnes étrangères au-delà de ce qui est strictement nécessaire ; de même, limitation des voyages, préservation de l'espace communautaire contre "le monde", en faisant tout ce qui est possible pour garder la porte fermée... La Règle de 1891 réalise cela jusqu'à un certain point, même si les références au troisième objectif sont implicites.³⁸

La Règle de 1983, sans employer le vocabulaire relatif à ce troisième objet de la Règle, en reprend les valeurs ; elles sont incluses dans le livre I, au chapitre 1^{er}, et sont

³⁴ Ibid.

³⁵ Id., n° 2.1.

³⁶ Règle de 1839, art. 1.

³⁷ Id., art. 3.

³⁸ On les trouve dans l'ensemble du Livre I, mais plus particulièrement dans les chapitres traitant de la vie communautaire, de l'oraison, des règles de précaution, de l'attention à son corps, du logement, de l'habillement, des relations avec les personnes extérieures...

considérées, par conséquent, comme fondamentales pour l'identité marianiste. Elles apparaissent dans l'**article 11**, qui dit: "A l'exemple du Verbe Incarné, nous voulons rester proches des hommes de notre temps et partager leurs joies et leurs espoirs, leurs angoisses et leurs souffrances."³⁹ Puis le même article presse le Marianiste d'être **vigilant** "pour que les **usages** et les **critères** du monde ne viennent pas ternir la Parole ni l'affaiblir."⁴⁰ Ici on fait une approche en sens exactement contraire à celui des "règles de précaution et de réserve" des Règles précédentes: plutôt que de se fermer au monde, le profès doit être en phase, c'est-à-dire adopter une attitude de sympathie, s'immerger dans le monde, partager ses valeurs avec lui, dialoguer avec lui, avec les gens de son temps. Il doit rester **vigilant tout en étant au milieu d'eux**. Et plutôt que de recevoir, de l'extérieur, des règles stéréotypées, il ne peut les découvrir que de l'intérieur du monde. La préférence est désormais pour les **métaphores temporelles à la place des métaphores spatiales**; on veut être avec les gens de **notre époque**; cela s'inspire du chapitre d'introduction de *Gaudium et Spes*, la "Constitution pastorale sur l'Eglise dans le monde de ce temps", sur laquelle prend modèle l'article 11.⁴¹ La signification de ces mouvements sera développée au fur et à mesure de cet essai. Cela implique que la **Société** de Marie et le **monde** désormais **s'interpénètrent**; le monde n'est donc plus "dehors" et on ne peut plus "renoncer au monde" en l'enfermant derrière une barrière pour mieux l'exclure.

1.7. Une anthropologie intégrale

Les Marianistes contemporains ne comprennent plus la personne humaine comme une "**âme**". Le **corps** est considéré comme une partie intégrante de la personne. Le chemin de la **chasteté** passe par le **service du peuple** de Dieu, impliquant toute **l'énergie de l'esprit**, du **cœur** et du **corps**, avec le développement de la **maturité affective** aussi bien que le respect et le **soin** du corps, en toute simplicité.⁴² La **sexualité** est vue, non pas comme une source de tentation et de dissolution possible, mais comme une **force** qui éveille en nous une ouverture aux **relations**, une force qui doit être dirigée et canalisée mais non réprimée ou sous-évaluée.⁴³ Elle fait partie intégrante du **don de soi** dans les **relations** personnelles et par conséquent, elle est un facteur positif dans une vie **communautaire** épanouie et un exemple missionnaire dynamique.

Pour le Marianiste de la fin du XXème siècle, il ne doit y avoir ni évitement ni fuite. Les **amitiés** sont un élément important dans la **maturité** de l'homme autant qu'un **accompagnement** sur le chemin de la mission.⁴⁴ Chacune de nos communautés peut **recevoir** soutien et enrichissement **du monde** qui l'entoure et pas seulement subir sa séduction et une baisse de son engagement religieux.⁴⁵ Et un bon Frère développe des valeurs et des attitudes qui facilitent un riche **échange** avec les **autres**: gentillesse, sincérité, courage, sens de la justice, loyauté, courtoisie et bienveillance.⁴⁶

Aujourd'hui la **mission** du Marianiste n'est plus orientée vers le "salut des âmes" - l'expression n'apparaît d'ailleurs pas une seule fois dans la règle actuelle -, mais elle est dirigée vers "**la libération en Jésus-Christ**"⁴⁷ et elle travaille "à l'avènement de son

³⁹ Règle de 1983, art. 11.

⁴⁰ Ibid.

⁴¹ *Gaudium et Spes*, n°1.

⁴² Règle de 1983, art. 2.2.

⁴³ Manuel Cortés, article « Chasteté » du *Dictionnaire de la Règle de Vie marianiste* (DRM).

⁴⁴ Règle de 1983, art. 2.4. Cf. aussi 'L'Ecoute'.

⁴⁵ Règle de 1983, art. 43.

⁴⁶ Id., art. 3.12.

⁴⁷ Id., art. 11.

Règne".⁴⁸ Cela demande au religieux de s'engager à **construire une société "juste et fraternelle"** et, à l'inverse, de s'opposer à des structures injustes ; il doit **promouvoir** les "tâches de **libération**, de réconciliation et de développement humain".⁴⁹ Dans cet engagement est incluse la **lutte permanente contre le péché collectif**⁵⁰ et une volonté de partager les **luttres des pauvres** pour leur **dignité** et leur **liberté**.⁵¹ Il n'est plus sous-entendu dans tout cela que nous travaillions seulement ou d'abord avec des enfants, et encore moins que nous adoptions un point de vue et des attitudes d'enfants dans nos relations avec Dieu et avec la communauté humaine.

L'attitude préférée du Marianiste contemporain est celle du **dialogue**. Là où il y a un dialogue positif, la **communauté** devient un "centre d'amitiés humaines et évangéliques";⁵² et toutes nos **relations aux autres** sont caractérisées par la **réciprocité**. Dialoguer n'engage pas seulement des échanges d'idées mais le partage de soi.⁵³ Le dialogue implique la réceptivité au "moi" de l'autre. Individuellement et communautairement, les Marianistes veillent à tirer parti de cette réceptivité.

1.8. Au-delà des dichotomies et des accords statiques

Dans une communauté qui se veut engagée pour l'avènement du Royaume de Dieu, concernée par la transformation de la société et la libération chrétiennes, on peut bien distinguer les aspects intérieurs et extérieurs de ces réalités mais on ne peut pas les séparer et encore moins les opposer les uns aux autres. Les Marianistes continuent de penser que "**l'essentiel est l'intérieur**"⁵⁴; ce qui veut dire que nous donnons la **priorité à la prière** intérieure et aux qualités marianistes de **discrétion** et de **modestie** dans la mission. Mais cela ne signifie **pas** qu'on est **indifférent** aux **événements** de son temps ; on veut, au contraire, un engagement effectif dans ces événements. Selon l'anthropologie marianiste actuelle, **l'intérieur et l'extérieur ont besoin l'un de l'autre**. L'intérieur est ce qui donne **sens**, profondeur et spiritualité à l'extérieur et, en ce sens, pourrait être "l'essentiel"; mais l'extérieur donne **forme** et expression symbolique à l'intérieur. Le document "Mission et culture" se réfère à la **forme** et à l'expression en tant que **culture** marianiste, qui demande à être incarnée dans des contextes nombreux et différents.⁵⁵

Aujourd'hui l'anthropologie marianiste atténue plutôt les images spatiales: ce monde-ci opposé à l'au-delà ; les choses terrestres aux réalités éternelles, le corps à l'âme, l'ordre temporel au royaume éternel. Elle porte davantage son attention sur les images **temporelles**, qui signifient que l'homme est lié au contexte **historique** et au cours des événements. Maintenant nous prions en sachant que "Dieu est à l'œuvre dans **l'histoire** humaine et dans les **événements** du quotidien"⁵⁶ et nous luttons pour ne faire qu'un avec les hommes de notre temps.⁵⁷ Nous prions avec l'attitude de quelqu'un qui **attend** toujours le **retour** de Jésus⁵⁸ et nous nous laissons entraîner par les **aspirations**

⁴⁸ Id., art. 2.

⁴⁹ Id. arts. 27 ; 5.16.

⁵⁰ Cf. *Perspectives pour une nouvelle étape*, Chapitre Général 1986.

⁵¹ Règle de 1983, art. 5.20.

⁵² Id., art. 3.7.

⁵³ Natale Brivio, article 'La communauté dans la Société de Marie', dans le *DRM*.

⁵⁴ Règle de 1983, art. 55.

⁵⁵ Document du Chapitre Général de 1991.

⁵⁶ Règle de 1983, art. 4.

⁵⁷ Id. art. 11.

⁵⁸ Id. art. 48.

humaines de tous les temps.⁵⁹ Nous travaillons à la **mission** en union avec **Marie**, Mère de **l'Eglise**, qui est activement présente dans **l'histoire** du salut.⁶⁰ Les images temporelles mettent l'accent sur le **dynamisme**, la **fluidité** et les expressions **diverses** du sens.

Une autre caractéristique importante de l'anthropologie marianiste contemporaine est l'accent mis sur la **créativité**, essentielle à la personne humaine, un accent qu'on peut ne pas percevoir à une lecture superficielle de nos documents de base. Mais beaucoup de dits et de non-dits impliquent que nous voyons la **personne** comme **créatrice d'évènements et de sens** ; la différence est nette entre nos documents et l'anthropologie qui inspirait les premiers documents de notre Institut. Comme il est dit dans "Mission et Culture", nous sommes "appelés à incarner notre charisme dans les diverses cultures dans lesquelles nous vivons".⁶¹ Cela nous demande de travailler à **former des symboles** dans tous les aspects de la vie, car c'est une des tâches premières de la créativité humaine. "L'Ecoute" parle souvent d'affronter les **défis** suscités par les problèmes modernes à grande échelle et d'apporter des **réponses** qui correspondent à leur **complexité**.⁶² Cela entraîne la nécessité de **créer** et de **réformer** des institutions qui puissent s'attaquer à de tels problèmes, et voilà un autre appel à la créativité, dans les conditions actuelles. L'absence d'indications pratiques, dans la Règle actuelle, sur la manière dont nous devons pratiquer les vœux, l'insistance sur le principe de **subsidiarité** à propos de l'obéissance et du gouvernement dans la Société,⁶³ et sur l'accueil de la **diversité** des styles communautaires⁶⁴ suppose qu'il y aura toujours place pour une bonne part de **créativité** dans la manière dont nous vivons.

Nous pourrions résumer toutes ces réflexions en notant qu'**une anthropologie marianiste moderne exige que nous intégrions les particularités spirituelles et physiques, de l'intérieur et de l'extérieur, du temporel et de l'éternel, et que nous prenions une part active aux évènements de notre temps, tout en continuant à créer notre propre vie et à construire le Royaume de Dieu au-delà de la communauté, dans tous ses aspects.**

⁵⁹ Id. art. 51.

⁶⁰ Id. art. 65.

⁶¹ Document du Chapitre Général de 1991.

⁶² Cf. L'Ecoute...

⁶³ Règle de 1983, art. 2.15 – 2.27.

⁶⁴ cf. L'Ecoute...

Chapitre 2

LA PERSONNE VUE PAR VATICAN II

2.1. Un changement de paradigme anthropologique

Le changement observé dans l'anthropologie marianiste récente trouve son équivalent dans le Concile Vatican II, qui a, de fait, beaucoup inspiré la rédaction de la Règle de 1983. Dans *Lumen Gentium*, la "Constitution Dogmatique sur l'Eglise", l'image dominante de l'Eglise, celle du peuple de Dieu, célèbre la communauté chrétienne comme une partie intégrante de l'histoire humaine et comme engagée dans le développement humain.¹ Cela résulte de son lien étroit avec l'Alliance en Israël et avec sa conscience messianique.² L'Eglise "s'avance dans le siècle présent en quête de la cité future, celle-là permanente".³ Tout cela nous fait voir l'Eglise à la lumière des grands mouvements de l'histoire du salut, considérer la communauté chrétienne comme un peuple messianique destiné à préparer le monde à la venue du Règne de Dieu.⁴

De telles considérations nous amènent à représenter l'Eglise comme un pèlerin en terre étrangère, qui "avance dans son pèlerinage à travers les persécutions du monde et les consolations de Dieu, annonçant la croix et la mort du Seigneur jusqu'à ce qu'il vienne (I Cor 11, 26)".⁵ Par conséquent, l'Eglise se considère comme provisoire mais comme faisant toujours partie d'un monde qui reste terrestre, jusqu'à ce que le monde entier soit complètement renouvelé en Christ.⁶ Dans sa condition actuelle, elle lève les yeux vers Marie, image de la plénitude qu'elle ne cesse d'espérer atteindre.⁷

Le discours le plus original du concile Vatican II est peut-être celui qui se rapporte à l'engagement de la communauté chrétienne dans le moment présent de l'histoire. "Les joies et les espoirs, les tristesses et les angoisses des hommes de ce temps, des pauvres surtout et de tous ceux qui souffrent, sont aussi les joies et les espoirs, les tristesses et les angoisses des disciples du Christ et il n'est rien de vraiment humain qui ne trouve écho dans leur cœur"⁸; ainsi commence *Gaudium et Spes*. Les paragraphes qui suivent renferment une anthropologie riche, centrée sur ce monde, qui est "le théâtre où se joue l'histoire du genre humain, le monde marqué par l'effort de l'homme, ses défaites et ses victoires."⁹ C'est une vision de l'humanité en proie à un changement cataclysmique, une vision des êtres humains qui étendent leur pouvoir partout, une vision du savoir-faire scientifique et technologique à l'affût de domaines toujours nouveaux à conquérir, une vision de l'intellect humain maîtrisant le temps, les questions de l'histoire et de l'avenir, par ses prévisions et ses planifications.¹⁰ En dépit de cela, pourtant, les êtres humains

¹ Yves Congar, *Moving towards a Pilgrim Church*, in Alberic Stacpoole, ed., *Vatican II by Those Who Were There*, London: Geoffrey Chapman, 1986, pp. 144-145; Xavier Rynne, *The Fourth Session*, N.-Y., Farrar, Straus and Giroux, 1966, p. 57.

² *Lumen Gentium (LG)*, n°9.

³ Id.

⁴ Alois Grillmeier, *The People of God*, in Herbert Vorgrimler ed., *Commentary on the Documents of Vatican II*, vol. I, N.-Y.: Herder and Herder, 1966, pp. 154-155.

⁵ LG, n° 8.

⁶ Otto Semmelroth, *The Eschatological Nature of the Pilgrim Church...*, in Vorgrimler, *Commentary...*, vol. 1, pp. 281.

⁷ LG, n° 68.

⁸ *Gaudium et Spes (GS)*, n°1.

⁹ Id. n°2.

¹⁰ Id., n°4.

semblent manquer d'assurance. On constate un déséquilibre dans le cœur de l'homme: des humains qui se sentent à la fois limités et appelés à un destin infini, ne savent souvent pas que choisir et paraissent faibles et pécheurs.¹¹ De nos jours, les chrétiens ont besoin de scruter "les signes des temps" pour découvrir la volonté divine dans les événements, des signes qui doivent être "discernés" et pas seulement "détectés", de sorte que la présence de l'Esprit ne puisse être confondue avec les esprits éphémères du moment.¹²

La communauté chrétienne, vue comme Peuple de Dieu traversant l'histoire humaine et toujours en dialogue avec les événements, d'époques et de cultures différentes, est une image qui accentue la temporalité plutôt que la spatialité.¹³ Ici la temporalité fait référence à toute l'œuvre humaine dans le temps et, par là même, aux efforts faits pour ordonner le monde et la vie humaine de manière satisfaisante. La temporalité a des dimensions cosmiques, mais depuis *Gaudium et Spes*, elle fait référence à la complexité historique et aux réalisations historiques.¹⁴

2.2. Les grandes implications du changement

Cependant il y a *vraiment* un sens cosmique à cela ; car la personne humaine, créée à l'image de Dieu, a reçu "mandat pour se relier elle-même ainsi que toutes choses à Lui qui est reconnu comme le Seigneur et le Créateur de tout. Ainsi dans la soumission de toutes choses à l'homme, le Nom de Dieu serait merveilleux sur toute la terre".¹⁵ Par conséquent il y a une exigence pour les êtres humains de mettre en vigueur les liens qui les relient à l'univers entier, et ceux qui les relient tous les deux au Divin Créateur.¹⁶ L'initiative des hommes pour le développement mondial est considérée, en quelque sorte, comme un acte de collaboration avec le Créateur de tout et même comme l'accomplissement de l'œuvre du divin Créateur.

Cette initiative de collaboration conduit inévitablement à réfléchir sur l'être humain façonné à l'image et à la ressemblance de Dieu, comme on le voit surtout dans *Gaudium et Spes* n°12 et 22. Le commentaire de Joseph Ratzinger met très bien en évidence ce qui est en jeu dans le débat sur ces articles et l'importance pour l'anthropologie théologique de ce que le Concile a effectivement fait.¹⁷ Comme ce théologien le montre bien, ces textes ont connu une profonde évolution: au début on avait une représentation typiquement thomiste, qui opposait naturel et surnaturel en l'homme, qui montrait "l'image" comme implantée dans une "nature" ; mais dans ce cas, la "révélation" qui est survenue ensuite apparaît comme une sorte de domaine réservé aux chrétiens et elle peut dès lors être largement ignorée. L'histoire du Christ se présente alors comme un ajout plutôt étrange à un tableau que la réflexion philosophique avait déjà achevé.

Les textes qui sortent finalement des débats accordent plus d'attention à la fois aux situations humaines et à la personne du Christ. Par une approche plus phénoménologique, ces textes font ressortir les tensions présentes dans la personne humaine: tensions entre noblesse et bassesse, entre ambition et échec.¹⁸

Par conséquent la présentation du péché est intégrée dans le traitement de l'image et de la ressemblance. La voie est libre pour voir le Christ comme la vraie image de Dieu

¹¹ Charles Moeller, *Preface and Introductory Statement*, in Vorgrimler, *Commentary...*, vol. 5, p. 112.

¹² Joseph Ratzinger, *The Dignity of the Human Person*, in Vorgrimler, *Commentary*, vol. 5, pp. 115-117.

¹³ Yves Congar, *Moving towards a Pilgrim Church*, p. 146.

¹⁴ GS, n° 34.

¹⁵ Alfons Auer, *Man's Activity throughout the World*, in Vorgrimler *Commentary*, vol. 5, pp. 188-189.

¹⁶ Ibid.

¹⁷ Joseph Ratzinger, op. cit., pp. 118-123; 159-160.

¹⁸ Id., p. 120.

dans le paragraphe 22 et pour concevoir cette image de manière eschatologique.; Christ est l'Adam eschatologique vers qui s'est tourné le premier Adam et qui est la véritable image de Dieu, transformant la communauté chrétienne à sa ressemblance.¹⁹ Donc les êtres humains sont les vraies images de Dieu parce qu'ils participent au Christ et coopèrent à cette transformation.

Dans son débat sur la liberté humaine, le concile relie étroitement ce don à son enseignement sur l'homme à l'image de Dieu, tout en remarquant que "la vraie liberté est un signe exceptionnel de l'image divine en l'homme".²⁰ Par elle les hommes sont capables de venir spontanément à Dieu et de triompher de l'emprise de toute espèce de passion. Une telle liberté est fondée sur la dignité de la personne humaine, une dignité qui prend sa source dans la révélation divine.²¹

C'est grâce à cette liberté qu'a pu s'accomplir, au fil des siècles, l'immense travail pour améliorer les conditions matérielles et intellectuelles de la vie ; cette oeuvre s'accorde avec ce que Dieu veut pour sa création, selon *Gaudium et Spes*.²² Cette œuvre continue de dévoiler le travail du Créateur. Le concile nous enseigne que "les victoires du genre humain sont un signe de la grandeur divine et une conséquence de son dessein ineffable. Mais plus grandit le pouvoir de l'homme, plus s'élargit le champ de ses responsabilités, personnelles et communautaires."²³

« Les conditions de vie de l'homme moderne, au point de vue social et culturel, ont été profondément transformées, si bien que l'on peut parler d'un nouvel âge de l'histoire humaine. Dès lors, des voies nouvelles s'ouvrent pour parfaire et étendre la culture... Peu à peu se prépare un type de civilisation plus universel qui fait avancer l'unité du genre humain et l'exprime... »²⁴ Ainsi la communauté humaine découvre une nouvelle responsabilité pour promouvoir un monde plus humain parce que, pour la première fois, elle est en position d'agir sur le monde dans sa globalité.²⁵ Enfin une culture universelle semble possible: une sagesse et l'émergence d'un humanisme purement terrestre. L'élaboration de cette culture constitue une coopération authentique avec Dieu, à cause de l'harmonie entre le travail de la création et l'œuvre de la grâce.

Ainsi le concile favorise-t-il une riche anthropologie d'engagement social qui intègre des tâches culturelles créatrices à la sagesse intérieure et unit les prouesses technologiques à la puissance divine pour faire advenir le moment historique présent.

2.3. Une question subsiste: de quel monde s'agit-il ?

Il faut admettre que la lecture des documents du concile Vatican II a plutôt de quoi faire réfléchir, trente-cinq ans plus tard. Une des difficultés remarquées à l'époque et confirmée par une expérience récente est que les pères du concile semblent souvent supposer que les perspectives qui ont dominé en Europe et en Amérique du Nord au cours des années soixante ont sauvé la réputation de l'aventure humaine de tout le vingtième siècle. Mais les critiques, y compris celles de certains Pères eux-mêmes, ont souligné que les analyses et les tableaux présentés semblent souvent très éloignés de ce que vivent les populations dites du "Tiers-Monde".²⁶ N'est-il pas quelque peu anormal de

¹⁹ Id., p. 159.

²⁰ GS., n° 17.

²¹ *Dignitas Humanae* (Declaration on Religious Freedom), n°2, 9.

²² Alfons Auer, op. cit., pp. 187-188.

²³ GS., n°34.

²⁴ GS., n°54.

²⁵ Roberto Tucci, *The Proper Development of Culture*, in *Vorgrimler Commentary*, vol. 5, p. 259ss.

²⁶ Adrian Hastings, *The Council Came to Africa*, in A. Stacpoole, op. cit., p. 316; Rynne, *The Fourth Session*, p. 64.

dire, d'une part, que la communauté humaine se rassemble et que les êtres humains commencent à prendre des responsabilités pour la planète entière et d'ignorer, d'autre part, l'expérience que vit la majorité de cette communauté ?

Si on considère les choses d'un point de vue africain, on pourra dire que passer d'un point de vue statique à un point de vue plus historique et plus existentiel est une bonne chose, parce que cela oblige les communautés chrétiennes à prendre en compte la culture locale. Les Africains aussi essaient de mettre de côté ce qui est démodé et développent un sens plus profond de l'individualité ; ils font l'expérience d'un nouveau sentiment de liberté, l'envie de se faire une place au soleil. Des Africains instruits et réfléchis seraient d'accord pour dire que "la race humaine est en train de traverser une nouvelle étape de son histoire ", mais ils ne la décriraient pas comme la pression du pouvoir de l'intelligence sur le naturel ; ils ne trouveraient pas non plus que l'instant présent leur donne un surcroît de choix qui tendrait à éroder le sens et causer de l'ennui. L'expérience que fait l'Afrique est celle de la pénurie et parfois de l'absence totale de choix. Peu d'Africains se sentent menacés au plus profond de leur psychisme par le pouvoir exorbitant des prouesses technologiques. Ils désirent bien plutôt recueillir quelques miettes qui tombent de la table des technocrates: de l'eau potable, davantage de nourriture pour leurs enfants, une manière juste d'écouler leurs récoltes, souvent maigres. Les Africains ne semblent pas avoir de prise sur le passé ni sur l'avenir. Le passé - c'est-à-dire les coutumes de leurs ancêtres, les traditions populaires complexes de toute une vie - continue de vivre dans le présent comme un mystère, un ensemble de désirs, une sagesse qui est encore écoutée avec respect même si elle n'est pas toujours vécue comme dans l'ancien temps. L'avenir, c'est l'espoir d'un salut qui dépasse largement l'entendement humain. "Nous sommes optimistes", dit la maxime au Kenya, face aux malheurs qui continuent de secouer implacablement le pays. Avec cela persiste la conviction inébranlable que tout est aux mains de la Providence, et cette conviction prend des formes bien diverses, selon la diversité des traditions tribales et les différentes communautés religieuses.

Si on voulait désigner les points de tension empêchant l'Afrique de se frayer son chemin pour entrer dans l'ère nouvelle, dans la modernité, on devrait souligner le contraste entre les valeurs et les savoir-faire traditionnels, liés aux traditions tribales, et le monde de la télévision, de la grande distribution, des ordinateurs et, bien sûr, des frontières nationales et du système éducatif sous mandat gouvernemental, conformes aux différents modèles européens. On ne pourrait certainement pas exclure l'omniprésente Banque Mondiale ni le Fonds Monétaire International, ni feindre d'oublier les contrastes entre les vieilles religions traditionnelles africaines et un christianisme vigoureux, qui continue d'attirer des convertis et qui continue aussi de charrier les valeurs occidentales de ses pays d'origine, en dépit de bien des discours sur l'inculturation. Toute prise en compte du combat africain doit se garder de négliger la période de l'esclavage, ce mal monstrueux qui a vu des centaines de milliers d'Africains déportés contre leur gré vers une vie de déchéance, de misère et de mort, qui causa des souffrances immenses à ceux qui restaient, rompant des modes de vie séculaires, détruisant des familles et conduisant à des migrations forcées. Puis vint la période de l'occupation coloniale, avec encore plus d'exploitations et de traitements indignes. Ces maux sociaux immenses ont laissé en beaucoup d'âmes africaines un sentiment de doute qui permet difficilement d'envisager avec sérénité les tensions d'un environnement en mutation. Et les coutumes de l'homme blanc, qui apporta le christianisme à l'Afrique sub-saharienne, attirent et repoussent les Africains. Ce sont ces tensions contradictoires qui donnent au combat de la nouvelle ère un côté particulièrement dur en Afrique.

Dans toutes ces réflexions sur l'Afrique j'ai souvent parlé de "lui"; mais les femmes africaines se mêlent sans cesse à leurs sœurs des autres continents pour rejeter la

domination masculine. Toutefois, elles sont prises dans les mêmes ambiguïtés et les mêmes contradictions que les hommes et peut-être les ressentent-elles plus fortement. Mais pour toutes les raisons indiquées, leur libération sera typiquement africaine. Elles ne pourront pas se réfugier dans ce qu'en Occident on appellerait "liberté de choix ", parce que le plus souvent cela ne leur sera pas possible et pourrait même leur être fatal.

J'ai autant parlé de l'Afrique parce qu'elle m'est plus familière. Certainement que si les voix de l'Inde, de l'Asie du Sud-Est, du Brésil et de maintes autres régions du monde voulaient se faire entendre, elles exprimeraient quelques réserves et demanderaient quelques amendements. En fait, les Européens et les Nord-Américains diraient très probablement qu'ils ont évolué vers une manière moins exaltée d'appréhender la capacité des humains à dominer la terre.

Chapitre 3

DES PERSONNES EN RELATION

3.1. Faisons le point

Maintenant résumons: nous avons parlé d'un changement majeur dans la compréhension de la personne humaine. La nouvelle compréhension décrit la condition humaine en des termes plus temporels, ce qui veut dire qu'on acquiert d'authentiques valeurs humaines en dialoguant avec les différentes époques et les diverses cultures, que l'on considère les êtres humains comme façonnant des événements et étant façonnés par eux et que le contexte historique constitue une partie intégrante de la personnalité. Le contexte actuel, en particulier, appelle les personnes à une grande liberté dans le monde entier et à assumer une plus grande responsabilité pour être créatrices de valeurs.

Dans cet essai je voudrais maintenant explorer ces données plus largement en puisant à des sources théologiques diverses, à la fois anciennes et modernes. Voici quelques-uns des thèmes que je me propose de traiter:

1. On ne peut se limiter à comprendre la personne humaine à la manière occidentale, comme un centre autonome de connaissances. Car cette compréhension est unilatérale ; elle souligne dans la personne humaine son caractère unique, solitaire, incommunicable, individuel mais ignore sa dimension relationnelle. Cette vision est en désaccord avec celle de *Gaudium et Spes* et avec les aspirations de la Société de Marie contemporaine. Une plus grande sagesse est nécessaire ; nous la chercherons dans le renouveau actuel de la théologie trinitaire et surtout dans les riches traditions du christianisme oriental concernant la Trinité divine et l'image de Dieu dans l'homme.

2. Donner à la liberté humaine toute sa force dans une anthropologie chrétienne authentique demande quelques changements dans les modes de penser familiers. Dans cette étude, nous ferons référence à l'œuvre de Grégoire de Nysse, ce grand théologien du 4^e siècle dont la riche compréhension a beaucoup de rapports avec les questions du XX^e siècle. Puis nous aurons recours à l'anthropologie de Karl Rahner pour étayer la vision de Grégoire et étoffer les zones laissées inexplorées par ce dernier. La théologie de Rahner sur la liberté nous aide à montrer comment et dans quelle direction faire progresser la liberté. Enfin nous regarderons un des travaux relativement récents de Raimundo Panikkar, nous remarquerons son appel à un changement radical dans la communauté chrétienne et dans la culture humaine et nous constaterons qu'il insiste sur la nécessité d'une plus grande liberté pour la réussite d'un tel changement. Nous constaterons que Panikkar semble présupposer beaucoup des idées apprises auprès de Grégoire et de Karl Rahner, même s'il cherche à les dépasser.

3. La personne humaine doit surmonter la condition de péché de l'humanité, à la fois en elle-même et dans la communauté humaine au sens large. A ce propos nous examinerons quelques thèmes majeurs contenus dans l'appel de la théologie de libération en vue d'une rédemption sociale ; beaucoup de ces thèmes trouvent un écho dans nos propres documents marianistes. Cela nous conduira à remettre en question certains aspects de la théologie du péché originel et à faire quelques propositions pour mieux fonder l'œuvre de reconstruction sociale dans une anthropologie plus adaptée.

3.2. Qu'est- ce qu'une personne ?

Comprendre la personne humaine, à la manière des occidentaux du XX^e siècle, comme un centre autonome de conscience, ça ne va pas. C'est mettre l'accent sur l'individualité et évidemment sur le moi réfléchi et conscient. Selon cette opinion, je suis une personne parce que je "me" possède moi-même, que je peux réfléchir sur qui je suis, sur mes désirs et mes motivations. J'ai ma vie privée, inaccessible aux autres à moins que je ne veuille les y introduire, et, dans ce cas, c'est habituellement aux conditions que je fixe. C'est moi qui décide de ce qui a de la valeur ; c'est moi qui crée les valeurs. Celles-ci n'existent que parce qu'elles sont *mes* valeurs. Des valeurs qui proviennent d'ailleurs ne sont pas considérées, dès lors, comme authentiques, à moins que je ne les intègre à mon système par ma propre réflexion et que je ne choisisse consciemment de les adopter. Même dans ce cas, elles ne risquent pas de porter beaucoup de fruits, à moins que je n'en crée une expression unique, que je ne les fasse miennes au point qu'elles finissent par exprimer quelque chose de moi.

Selon cette conception de la personne, la conscience de soi précède le don de soi et la relation aux autres. Je suis un individu qui peut choisir d'entrer en relation ou non. Et la force de toute relation est déterminée par la conscience réflexive de l'individu qui a choisi de la soutenir et par les choix personnels qui en découlent.

Une telle conception de la personne a eu une influence énorme sur la vie religieuse, y compris dans la Société de Marie au vingtième siècle. Si une valeur n'existe que dans la mesure où elle découle d'une réflexion individuelle, on n'est pas loin d'en conclure que la vie religieuse a le sens que chaque individu veut bien lui donner. L'obéissance devient alors une tâche ardue parce que toute valeur qui ne provient pas des perceptions individuelles risque d'être perçue comme un abus de pouvoir qui empêche de progresser.

Il faut avouer qu'une telle vision, prise isolément, tend à dévaloriser la personne en exagérant unilatéralement l'un de ses pôles. Le côté "relation à autrui " devient très secondaire et parfois disparaît complètement. Mais cela contredit l'enseignement de l'Evangile, la sagesse accumulée des maîtres charismatiques de la vie religieuse et une bonne part des grandes théologies. Nous sommes donc invités à chercher mieux.

3.3. Une personne est plus qu'un individu

Raimundo Panikkar, sur la base de ses acquis en philosophie indienne, a écrit des pages perspicaces sur la différence fondamentale entre la personne et l'individu.¹ Il croit que la notion d'individualité est fondée sur la distinction numérique et qu'elle nécessite donc des bases matérielles. Il comprend l'individu comme "une singularité plus ou moins complète en elle-même et séparable des autres..., différente des autres précisément à cause de cette singularité."² Il croit que l'habitude de réduire la personne à l'individu vient de la nécessité de gérer beaucoup de situations compliquées et souvent conflictuelles de la vie quotidienne ; l'individu est le résultat du besoin pragmatique de créer un sujet d'opérations pratiques, ce qui fait qu'on cesse de se fixer sur ce qui rend la vie humaine trop compliquée et impossible à gérer.³ Un individu, dit-il, est une entité docile avec des limites clairement définies, une pièce identifiable, capable de tenir par

¹ Cf. R. Panikkar, *Singularity and Individuality: the Double Principle of Individuation*, *Revue Internationale de Philosophie*, 1975, pp. 141-166, pour sa façon de comprendre ce qui est individuel.

² R. Panikkar, *Myth, Faith and Hermeneutics*, Bangalore: Asian Trading Corporation, 1983, p. 377.

³ R. Panikkar, *Blessed Simplicity*, N.-Y.: Seabury, 1982, p. 68ss.

elle-même.

Panikkar conçoit la personne, par contraste, comme "un centre de relations basées sur la distinction qualitative de l'unicité. Une personne est unique et incomparable et donc, en quelque sorte, un mystère".⁴ A cause de son caractère unique, on ne peut pas la *comparer* ; il n'existe pas de point de référence ; elle reste un mystère. On ne peut considérer la personne comme une simple individualité, dit Panikkar, parce que rien en elle ne peut être isolé ni considéré à part du reste. En fait, Panikkar pense qu'un "je" est une personne seulement dans le cas où il ne s'isole pas: il a toujours besoin d'un "tu" et d'une troisième personne pour ouvrir un champ d'action.⁵ C'est vrai au pluriel comme au singulier. La personne, dit-il, se tient au milieu de relations constitutives et ne rencontre "d'autres limites que celles qui apparaissent de manière spontanée dans chaque cas".⁶

Panikkar attire notre attention sur les manières dont les possibilités de la personne ont parfois été amputées par les perspectives limitées de la culture moderne. Si, par exemple, on met sur le même plan la personne et l'individu, les relations avec d'autres personnes et même avec le cosmos passent au second plan ; elles ne font plus partie, dès lors, de la personne elle-même, et on peut souvent s'en passer. Ou bien la réalisation de la personne s'identifie avec le progrès de "droits de l'homme" au profit du seul individu. Ou encore la communauté (qui est la personne au pluriel) s'identifie aux objectifs communs et aux structures d'organisation nécessaires pour les atteindre. Bien sûr, la réalisation de la personne a besoin de projets organisationnels et des structures qui en rendent la réalisation possible, surtout dans la situation moderne ; mais cette réalisation ne peut se réduire à cela.

3.4. La personne est une expression unique d'une nature

Le développement du sens de la personne dans la culture humaine doit beaucoup au christianisme et au combat qu'il a mené pour donner une expression à sa foi en un Dieu personnel. Les questions christologiques et trinitaires ont affiné et approfondi à la fois l'importance et la compréhension de la personne. Parce que les chrétiens se voyaient de plus en plus comme le reflet et l'image d'un Dieu-Trinité, leur conscience d'eux-mêmes grandissait en même temps que leur immersion dans le mystère divin. En fait, il est très vraisemblable que l'attention décroissante accordée à la théologie trinitaire au cours de ces trois derniers siècles en Occident ait joué un rôle important dans la tendance à réduire la "personne" à la simple individualité. Dans toute cette partie de notre essai, nous chercherons à garder le mystère trinitaire à l'arrière-plan de notre pensée tandis que nous continuerons d'explorer la signification de la personne humaine.

Catherine LaCugna, qu'une mort prématurée nous a ravie, est une théologienne de la Trinité particulièrement intéressante. Elle s'appuie solidement sur la tradition des Chrétiens d'Orient autant que sur la pensée éthique et philosophique moderne et sur la pensée féministe. Elle a beaucoup à dire sur la personne divine et humaine. Elle comprend la personne comme "un mode d'existence ineffable, une présence insaisissable, l'expression unique d'une nature."⁷ La personnalité, selon LaCugna, prend racine en Dieu. En effet, LaCugna voit dans le fait que Dieu soit perçu comme personnel la vraie raison de l'incompréhensibilité divine et du caractère mystérieux de

⁴ R. Panikkar, *Myth, Faith...*, p. 377.

⁵ R. Panikkar, *Blessed Simplicity*, p. 68.

⁶ Ibid.

⁷ Catherine LaCugna, *God for Us*, San Francisco: Harper, 1991, pp. 323-324.

l'action divine à l'égard du monde créé.⁸ Plus nous connaissons la personnalité divine, plus nous sommes entraînés dans les profondeurs de la divinité. Le fait qu'une personne divine se soit approchée radicalement de notre condition dans le Christ accroît simplement le caractère ineffable de l'être divin, pense LaCugna.

LaCugna s'appuie sur les traditions des chrétiens d'Orient, surtout sur les travaux du théologien orthodoxe contemporain John Zizioulas, pour relever les significations de la personne humaine qui sont à la fois modelées sur toute la création et l'expression de la personne divine. Comme Zizioulas, elle pense que "personne humaine", à l'origine, veut dire "liberté" et que cette liberté signifie principalement "lien avec l'image réelle de Dieu" ; ce qu'est chaque personne.⁹ Cela veut dire que la personne cherche toujours à se dépasser pour être une autre ; elle cherche à échapper à toutes nécessités et limites. LaCugna conclut donc que les éléments constitutifs de la personnalité sont: l'affirmation de soi, libre par rapport à la tension permanente pour maîtriser la nécessité, la reconnaissance de l'autre dans l'amour, l'unicité, la concrétude, la non-répétitivité et le fait de subsister dans la communion.¹⁰

Cela veut dire que les personnes sont essentiellement intersubjectives ; une personne isolée est une contradiction dans les termes.¹¹ Un être humain isolé ou un Dieu incapable de relation ne peut être vraiment une personne. Exister d'une manière entièrement non personnelle, c'est être complètement enfermé en soi.¹²

LaCugna insiste sur le fait que l'accomplissement de la personne est la fin propre de la nature humaine et que donc le critère de la loi naturelle est la personne et la qualité des relations interpersonnelles.¹³ Est naturel ce qui favorise la réalisation des personnes et leur communion. Un être humain accompli est quelqu'un qui est libre pour les autres, qui trouve son équilibre entre introversion et extraversion. Une existence personnelle développée exige de la discipline, et que nous fassions mourir tout ce qui, en nous, nous confine à notre existence biologique et à notre "nature" infra-personnelle.¹⁴

3.5. Pour être personne il faut du dialogue

Etre une personne signifie être intrinsèquement rattaché au dialogue, être avec l'autre de manière qui accentue simultanément l'unicité des deux, lui et moi. Pour la théologie chrétienne, le dialogue vient de Dieu lui-même et du désir divin d'être en relation personnelle avec le monde créé. Dans ce désir de Dieu et des interactions qu'il produit, émerge petit à petit chez les êtres humains une sorte de conscience spirituelle que Raimundo Panikkar appelle "personnalisme", une attitude dans laquelle la religion reconnaît un début d'attitude de dialogue entre les personnes.¹⁵ A partir de cette perspective personnaliste, on ne peut plus voir l'obéissance comme une soumission inconditionnelle, mais ce sera comme la reconnaissance du droit qu'a Dieu de commander ; l'amour n'est plus affection spontanée mais don mutuel ; l'adoration devient la reconnaissance volontaire de la souveraineté de Dieu, et le péché, un refus d'aimer.¹⁶ On fait l'expérience d'un Dieu qui aime, d'un Dieu prévoyant, qui juge, pardonne, punit et récompense, parce que Dieu est le grand "Autre" qui nous domine

⁸ Id. p. 324ss.

⁹ Id., p. 261.

¹⁰ Id., p. 265.

¹¹ Id., p. 288ss.

¹² Id., p. 289.

¹³ Ibid.

¹⁴ Id., p. 291.

¹⁵ R. Panikkar, *The Trinity and the Religious Experience of Man* (New-York: Orbis, 1973), p. 21ss.

¹⁶ Id., p. 22.

dans une relation personnelle.

Dans la vision exaltante de Panikkar, c'est le Fils de Dieu, le Dieu né de Dieu, la Lumière née de la Lumière, qui est la personne divine, en un sens qui est éminemment analogique par rapport à la personnalité humaine. Comme y insiste Panikkar, c'est seulement avec le Fils, pas avec le Père ou l'Esprit, que les humains peuvent avoir une relation personnelle.¹⁷ C'est lui "*le mystère caché depuis les origines du monde*", manifesté dans le Christ. C'est ce même Christ qui rend toute religion possible, toutes les religions, pas seulement le christianisme.¹⁸ Ce Christ est la Relation Suprême, le lien entre le créé et ce qui est à créer, entre le relatif et l'absolu, entre le temporel et l'éternel, entre la terre et le ciel. C'est pourquoi il est la seule voie qui mène au Père.

De telles pensées font ressortir l'importance intrinsèque du dialogue dans la réalité personnelle. A vrai dire, les origines du mot "personnalisme" ont un lien avec la nécessité de donner du sens à un Dieu qui parle et de donner un sens au phénomène du partenariat avec celui auquel on s'adresse.¹⁹ Considérant cela, la principale caractéristique du dialogue est de mettre en valeur l'unicité de chaque partenaire du dialogue. Un bon signe de la véracité des expériences en Christ c'est qu'elles promeuvent le respect et la dignité du partenaire humain. La théologie du XX^e siècle a aussi soulevé la question de savoir si, et dans quel sens précis, on peut dire que, dans son dialogue avec l'homme, le partenaire divin est aussi enrichi et confirmé ; mais cette question ardue dépasse les limites du présent essai.²⁰

3.6. La personne: catégorie ontologique de base.

De telles considérations amènent Catherine LaCugna et John Zizioulas à conclure que la personne est la catégorie ontologique de base. Ils arrivent ainsi aux conclusions philosophiques pour la plupart caractéristiques des Chrétiens d'Orient dont les Pères Cappadociens sont à l'origine. LaCugna réagit contre la tendance de la pensée occidentale, y compris la pensée trinitaire, qui veut faire de la substance ou de l'essence la catégorie de base.

Fondant sa propre perspective de la Trinité sur la conviction cappadocienne que toute réflexion trinitaire commence avec la personne du Père, LaCugna affirme que "le mouvement radical des Cappadociens était d'affirmer que divinité ou déité ont leur origine dans la réalité personnelle (une personne tournée vers l'autre) et non pas dans la substance (quelque chose en soi et de soi)".²¹ C'est parce que le Père est Dieu, que le Fils et l'Esprit sont Dieu. Ils reçoivent leur caractère divin de lui. Une personne est définie par rapport à l'origine. On ne peut pas déterminer ce qu'est une personne en soi et de soi-même.²² Et l'ultime conséquence de cette façon de voir est que l'essence divine dérive de la personnalité divine.²³

John Zizioulas exprime la même idée: "si Dieu existe, Il existe parce que le Père existe, Celui qui, par amour, engendre librement le Fils et suscite l'Esprit. Ainsi Dieu, en tant que personne - comme l'hypostase du Père - fait que l'essence divine est ce qu'elle

¹⁷ Id. p. 52.

¹⁸ Id., p. 53.

¹⁹ Joseph Ratzinger, Concerning the Notion of Person in Theology, *Communio*, Automne 1990, 443.

²⁰ Cf. William Hill, Does God Know the Future ? Aquinas and Some Moderns, *Theological Studies*, 1975, pp. 3-18, à propos d'un argument thomiste traditionnel: que le monde affecte Dieu en changeant ce qu'il connaît et aime.

²¹ C. LaCugna, *Freeing Theology*, San Francisco: Harper, 1993, p. 86.

²² C. LaCugna, *God for us*, p. 69.

²³ C. LaCugna, *Freeing..*, 86.

est: le Dieu Un".²⁴ En dehors de la Trinité il n'y a pas de Dieu car le principe ontologique de Dieu, c'est le Père. L'existence personnelle de Dieu constitue la substance: l'essence de Dieu est identifiée avec la personne.

Il faut remarquer que l'on peut aboutir aussi à une appréciation de la relation en Dieu par l'approche occidentale, qui commence par la substance ou l'essence ; c'est ce que Catherine LaCugna montre dans le cas de Saint Augustin et de Saint Thomas d'Aquin.²⁵ Dans cette approche, on commence par la substance divine et on se pose la question du comment de son existence. LaCugna montre comment aussi bien Saint Augustin que St Thomas en arrivent à la conclusion que, pour Dieu, exister c'est être en relation.

3.7. La communion est un concept ontologique

Revenons à la conception orientale, que préfèrent LaCugna et Zizioulas. Ce dernier démontre que faire découler toute réalité de l'existence du Père conduit à la conclusion qu'il n'y a pas d'être sans communion. Rien ni personne n'existe en tant que pure "individualité", concevable en soi ; par conséquent, la communion est une catégorie ontologique, exprimant la nature ultime de la réalité.²⁶ Il existe de la sorte un terrain ontologique pour enraciner la conception johannique: que Dieu est Amour. La vie même de la Trinité est une *extase*, un élan vers l'autre ; et cette *extase* s'étend à toute la création. Ici l'amour donne naissance à un altruisme, compris comme une réponse et un retour à sa source.²⁷

Pour développer ces idées, Catherine LaCugna suggère que des personnes, divines ou humaines, sont essentiellement intersubjectives. Un Dieu qui n'aurait aucun lien, qui serait indépendant et replié sur soi, ne pourrait pas vraiment être un Dieu personnel, et des êtres humains renfermés sur eux-mêmes ne peuvent pas être disciples d'un Dieu personnel.²⁸ Elle voit la personne comme un mystère inépuisable, *l'extase* d'une nature.²⁹ Les éléments essentiels d'une expression personnelle extasiée sont, d'après elle, la sexualité, le caractère intentionnel de l'intelligence, l'espoir et l'anticipation de l'avenir et la liberté.

3.8. *Extase*: un moi transcendant

Ce que Zizioulas entend par *extase*, et que reprend Catherine LaCugna, mérite plus ample développement. Pour Zizioulas, la personne implique l'ouverture de l'être pour se dépasser et pour atteindre la communion. C'est le résultat d'un élan pour dépasser ses limites propres.³⁰ Zizioulas pense que la notion de personne signifie que l'être ne peut pas être "contenu" ou "divisé", une idée qui est identique à la distinction que fait Raimundo Panikkar entre la personne et l'individu. Dans la manière dont Zizioulas comprend la chute originelle de l'homme, les êtres humains s'individualisent eux-mêmes - c'est-à-dire qu'ils se réduisent à des individualités, au sens où l'entend précisément Panikkar. Ils se divisent et tombent en morceaux à la manière des objets matériels.³¹

²⁴ John Zizioulas, *Being as Communion*, Crestwood, N.-Y., St. Vladimir's Seminary Press, 1985, p. 41.

²⁵ Catherine LaCugna, The Relational God: Aquinas and Beyond, *Theological Studies*, December 1985, pp. 647-663.

²⁶ Zizioulas, op. cit. p. 18ss.

²⁷ Id., p. 91.

²⁸ C. LaCugna, *God for Us*, p. 289ss.

²⁹ Ibid.

³⁰ John Zizioulas, Human Capacity and Incapacity: A Theological Explanation of Personhood, *Scottish Journal of Theology*, 1975, pp. 407-408.

³¹ Id. p. 429.

Actuellement, la division essentielle entre l'incr  e et le crée, entre Dieu et le monde crée, est devenue un immense abîme. Mais cette distance et cette division n'éliminent pas la dimension personnelle du désir nostalgique de la communion. A travers *l'extase*, les êtres humains cherchent à rompre les liens avec cette fragmentation, à dépasser l'enfermement qu'elle génère pour dépasser les limites de leur nature.

Mais cela ne signifie pas non plus renier leur nature, à la manière des orgueilleux qui refusent de reconnaître leurs limites. Au contraire, les humains saisissent à bras le corps leurs incapacités, leurs souffrances, librement, les assumant comme l'expression de leur moi personnel et transcendant ainsi leurs limites. C'est cela, le mystère de la croix.³² Zizioulas, croit que la nature humaine retrouve son mouvement d'extase dans le Christ et cela est plus fort que l'individualisation de son état de chute. Désormais les êtres humains ne se constituent plus comme êtres autrement que par leur relation à Dieu.³³

Reprenant certaines de ces mêmes idées, Catherine LaCugna remarque que les limites de la nature sont atteintes dans l'accomplissement de la personnalité.³⁴ Ce qui est le plus naturel est aussi ce qui correspond le plus aux vraies relations:    Dieu, à l'univers, à d'autres humains, à nous-mêmes. Le fait d'être libre pour" résulte du fait qu'on est devenu libre de - de la crainte, des contraintes, des obsessions, du besoin de dominer ou d'être dominé. Ainsi l'accomplissement de la personne requiert discipline, anéantissement de tout ce qui nous enferme dans notre moi biologique.³⁵

Beaucoup de ces idées sont en rapport avec les aspirations de th  ologiennes féministes autant qu'avec la critique tous azimuts de la conscience patriarcale. Sandra Schneiders est ici un guide particulièrement utile. Elle a établi une liste des différentes formes de conscience féministe.³⁶ Elle parle d'un "féminisme libéral" qui est avant tout préoccupé par la situation politique et juridique des femmes dans la société; d'un "féminisme culturel", orienté vers la contribution particulière des femmes au bien du monde; d'un "féminisme socialiste" pour lequel le patriarcat est considéré comme enraciné dans la structure de classe économique, et enfin de ce qu'elle appelle le "féminisme radical", qui est le sien. Ce dernier comprend le patriarcat comme le système social dominateur fondamental, le terrain et le paradigme de toute forme d'oppression sociale. Pour elle, le patriarcat n'est pas fondé sur le machisme en tant que tel, mais sur le rôle social assumé dans la structure par les maîtres de maison masculins.³⁷ Dans sa vision des choses, il y a un lien entre masculinité, propriété et pouvoir d'une part, et entre féminité, dépendance économique et impuissance d'autre part. Elle prétend que c'est cela qui est à la base de la tendance à diviser toute la réalité en petits ensembles de chaque fois deux éléments, opposés selon le genre: l'esprit et le corps, l'esprit et la matière, la culture et la nature, l'intellect et le sentiment, la raison et l'intuition, bref: un schéma explicatif où il y a toujours opposition entre un supérieur et un inférieur, entre domination et subordination.

Il doit être facile de voir le lien entre une telle recherche et l'anthropologie soutenue par LaCugna et Zizioulas. Les métaphysiques de la substance auxquelles ils s'opposent ont beaucoup à voir avec la conscience patriarcale que Sandra Schneiders et d'autres féministes critiquent. De fait, Catherine LaCugna résume comme suit la manière dont

³² Id., p. 430.

³³ Id., p. 435-437.

³⁴ LaCugna, *God for Us*, p. 289ss.

³⁵ Id., p. 291.

³⁶ Sandra Schneiders, *Beyond Patching: Faith and Feminism in the Catholic Church* (N.-Y.: Paulist, 1991), p. 18ss.

³⁷ Id., p. 21-25.

elle voit les liens entre les deux: "L'idée d'une Personne du sein de laquelle le Fils est engendré, le Dieu fécond, *extasié*, qui est la matrice de tout, nous détourne d'une conception de la personne qui serait un être auto-suffisant, un individu pleinement maître de lui-même, ce qui est peut-être le dernier fantasme masculin. Les métaphysiques classiques, la tentative de définir ce qu'une chose est "en soi", voilà peut-être l'ultime projection de la masculinité. Le Dieu de Jésus-Christ existe entièrement pour, avec et à travers l'autre."³⁸

Un problème connexe concerne les questions sur la nature propre des femmes, opposée à celle des hommes. Ces questions sont la suite logique des mêmes discussions évoquées ci-dessus. Si on pose à la base une conception de la personne qui s'approprie sa propre nature en la transcendant librement pour une ouverture extatique, alors la voie est libre pour les femmes: elles peuvent se débarrasser des rôles stéréotypés liés au sexe et affirmer leur liberté.³⁹

³⁸ LaCugna, op. cit., p. 398.

³⁹ Cf. Anne Carr, *Transforming Grace*, San Francisco: Harper and Row, 1988, p. 133ss.

Chapitre 4

LA PERSONNE ET LA LIBERTE

4.1. Une liberté multilatérale

Je voudrais maintenant revenir en détail à la question de la liberté, cette marque distinctive de la personne humaine faite à l'image et à la ressemblance de Dieu. La liberté est une des préoccupations majeures de *Gaudium et Spes*, de Jean-Paul II, ainsi que de beaucoup de têtes pensantes et de mouvements, un peu partout dans le monde d'aujourd'hui. Mon exposé sur la liberté sera basé sur l'œuvre de St Grégoire de Nysse, Père de l'Eglise du 4^e siècle, dont la compréhension perspicace de la liberté dans la vie chrétienne n'a jamais été dépassée.

Grégoire est très branché sur le thème de la liberté, celle de Dieu comme celle de l'homme, qui est à l'image de Dieu. L'œuvre créatrice de Dieu est entièrement libre et spontanée. Elle n'est due à aucune espèce de mouvement instinctif ni de contrainte extérieure.

Quand Grégoire aborde la question de la personne humaine et se demande ce qu'on veut dire par "l'homme créé à l'image et à la ressemblance de Dieu", il répond que les humains sont des êtres libres et que leur liberté constitue à la fois le reflet et la représentation de la liberté divine.¹ En réalité, Grégoire dit que Dieu a une si haute estime de la liberté qu'il souhaite l'incarner dans le monde et que les êtres humains sont l'incarnation de cette liberté.² Il ne pense pas seulement aux personnes humaines dans leur individualité mais aussi à la communauté humaine dans son ensemble.³

4.2. Se créer soi-même par ses choix

Selon Grégoire, bien que les humains soient le reflet de la liberté de Dieu, ils vivent leur vocation à être libres de manière radicalement différente des personnes divines. L'existence de toute créature, y compris l'existence humaine, est caractérisée par une *diastémie*, c'est-à-dire qu'elle est reliée au temps et à l'espace et qu'elle doit donc toujours évoluer, être en un permanent "devenir".⁴ A cause de cela, les personnes ne sont pleinement, à aucun moment, ce qu'elles sont susceptibles d'être – elles ne sont jamais pleinement identiques à elles-mêmes comme le sont les Personnes divines. Les personnes humaines ont donc pour tâche absolue de se créer, par les choix qu'elles font au cours de leur vie.⁵ Selon Grégoire, l'aptitude à se créer soi-même fait partie de l'image de Dieu inscrite dans les êtres humains.⁶

¹ Selon Antoine Meredith, on a compris de manières diverses, au cours des siècles, la pensée de Grégoire sur la centralité de la liberté. Voir son livre: *The Cappadocians*, London, Geoffrey Chapman, 1995, pp. 56-57. Verna Harrison reconnaît que la question de la liberté occupe une place importante dans la pensée de St Grégoire mais elle refuse d'exagérer l'importance du thème ou de l'isoler d'autres caractéristiques personnelles de Dieu ou de l'homme. Voir *Grace and Human Freedom according to St Gregory of Nyssa*, Lewiston: Edwin Mellen, 1992., pp. 135-142.

² Jérôme Gaïth, *La conception de la liberté chez Grégoire de Nysse*, Paris, Librairie des Philosophes, J. Vrin, 1953, pp. 18-32.

³ R. Leys, *L'image de Dieu chez Grégoire de Nysse*, Paris 1951, pp. 78-92.

⁴ Paulos Gregorios, *Cosmic Man*, New Delhi: Sophia Publications, 1980, pp. 67-69, 75-82, 83-87.

⁵ Id., p. 152.

⁶ Id., p. 154.

Les êtres humains, comme toutes les créatures, existent parce qu'ils participent à l'Être de Dieu ; la liberté humaine n'existe que parce qu'elle participe à la liberté divine. Créés comme des êtres spatio-temporels, les humains doivent passer sans cesse de l'invention à la création, et ce processus ne cessera jamais, pas même dans les cieux. C'est ce qui se produit lorsque le "fini" participe à "l'Infini".⁷ Les êtres spirituels ont soif d'infini mais ils ne peuvent être "infinis" que d'une manière "finie", par un processus de devenir permanent.⁸ C'est ainsi qu'ils passent "de gloire en gloire." En partageant la vie divine, ils expérimentent la présence divine comme un appel continu à la création de soi. S'approcher toujours plus de la Trinité divine - pour Grégoire, entrer de plus en plus dans la nuit de Dieu - cela devient le principe de transformations sans cesse renouvelées,⁹ dont chacune devient le principe d'une nouvelle activité.¹⁰ Paulos Gregorios note que la mort est à l'œuvre à tout moment, ce qui signifie qu'il n'y a pas de présent mais seulement des instants fugitifs, qui sont des points d'intersection entre un avenir qui n'est pas encore et un passé qui n'est plus.¹¹

Ces brèves descriptions pourraient faire croire à une sorte de sobriété et même à une apparence plutôt sobre. Rien ne serait pourtant plus éloigné de la vérité. Il y a tout un enjouement chez Grégoire. Dieu trouve ses délices dans la liberté et nous devrions faire de même, pense-t-il. Nous nous formons nous-mêmes, d'une certaine manière - pour le dire dans un jargon plus moderne: nous développons certains traits de personnalité - parce que nous éprouvons du plaisir à agir de la sorte. La libre créativité doit donner du plaisir.

Les aspects les plus pénibles de la liberté, y compris la peine qu'on doit se donner pour se contrôler soi-même, viennent du péché. La nécessité de choisir entre le bien et le mal est aussi une marque de notre déchéance, une chose qui doit être dépassée. Le sens premier de la liberté est dans la participation continue à la bonté divine,¹² qui s'exprime dans une variété de choix créatifs, lesquels finissent, à la longue, par devenir faciles.¹³ Grégoire est plutôt optimiste quant à l'aptitude de la communauté humaine à réaliser cela. Il croit que l'*apatheia* - une réalisation de nos désirs tellement plénière qu'elle n'est plus contrariée par aucun courant contraire ni d'autres tendances, destructrices - que cette 'apathie' est une possibilité ouverte à l'auto-réalisation du moi humain, même dès cette existence - avec l'aide, bien sûr, de la grâce du Christ qui nous guérit -.¹⁴

Il est intéressant de noter que cette liberté humaine dont parle Saint Grégoire - cette création de soi par des choix personnels, cette participation à la divinité, ce devenir permanent - existent en Jésus-Christ et caractérisent le pèlerinage de sa vie avant Pâques. Jésus a dû planifier son parcours humain à l'avance puis ajuster ses plans aux vicissitudes de la route.¹⁵ Son "apprentissage de l'obéissance" dont il est question dans la lettre aux Philippiens, ch. 2, est une expression de cette liberté de choix, des choix qui

⁷ Id. p. 87-88.

⁸ Hans Urs Von Balthasar, *Presence and Thought: an Essay on the Religious Philosophy of Gregory of Nyssa*. San Francisco, Ignatian Press, 1995, p. 31ss.

⁹ Jean Daniélou, ed., *From Glory to Glory*. N.Y.: Scribner's, 1961, p. 48ss.

¹⁰ Id., p. 53.

¹¹ Gregorios, op. cit., p. 84.

¹² David Balas, *Man's Participation in God's Perfections according to Saint Gregory of Nyssa*, Rome: Pontificium Institutum S. Anselme, 1966, p. 46ss.

¹³ Gaïth, op. cit., p. 106, 194-195; Gregorios, op. cit., p. 150.

¹⁴ Gregorios, op. cit., p. 150.

¹⁵ Cf. Edward Schillebeeckx, *Jesus: an Experiment in Christology*, N.Y.: Seabury, 1979, p. 294ss.. L'auteur tente de reconstituer les faits qui montrent comment Jésus a réagi à son opposition en Galilée et comment cela a changé ses projets, pour finalement aboutir à son exécution.

ont ainsi marqué sa relation humaine au Père. Ainsi donc, la conception grégorienne de la liberté peut nous montrer comment notre engagement à la suite du Christ tout à la fois engage et améliore notre liberté.

4.3. Médiation et synergie

Nous nous tournons maintenant vers une autre facette de la pensée de saint Grégoire: sa conception des humains comme médiateurs entre le cosmos et la Trinité divine. Grégoire les place "au milieu". D'une part il participent au caractère divin du fait de leur création à l'image de Dieu, d'autre part ils partagent les douleurs et les peines de l'univers entier à travers leur nature corporelle. Entièrement immergés dans le monde corporel, ils s'unissent à lui pour se laisser imprégner de ses soucis. Mais participant entièrement à la divinité par leur nature spirituelle et tout spécialement leur liberté, ils sont capables de pénétrer les choses divines et de marcher consciemment sur les pas de Dieu. A cause de cette double appartenance, au cosmique et au divin, les êtres humains ont reçu la vocation unique d'administrer tout l'univers pour le conduire à la vie trinitaire.¹⁶ D'un autre point de vue, on peut dire aussi que la création matérielle prend part à la divinité parce qu'elle participe à la vie et aux oeuvres des êtres humains.¹⁷

Saint Grégoire est conscient de l'ambiguïté ainsi créée. Les êtres humains reçoivent pleinement l'occasion de participer au bien, y compris au bien de la création matérielle ; mais ils sont toujours libres, non forcés. Ils doivent toujours choisir activement le bien de la création ou alors il y aura des manques et des impasses.¹⁸ Il est évident qu'il y a eu beaucoup de dérapages, auxquels sont particulièrement sensibles des consciences écologiques modernes.

A notre époque, il est possible d'élargir quelque peu les points de vue de Grégoire en recourant à l'anthropologie contemporaine méditant sur la personne humaine comme créatrice de son propre monde – de son histoire - et de sa culture. La pensée actuelle aime à voir les êtres humains comme les créateurs de la valeur intrinsèque des événements historiques, comme ceux qui inventent et qui perfectionnent les structures qui font que le monde des hommes est ce qu'il est.¹⁹ Pierre Teilhard de Chardin élargit cette création du monde par l'homme à l'univers entier ; on retrouve la même pensée, présentée tout différemment, dans l'œuvre d' Alfred North Whitehead et développée dans un sens plus théologique par ses disciples.²⁰ L'importance de l'œuvre humaine dans la création culturelle est un thème capital de la théologie contemporaine.²¹

Si nous relisons la pensée de saint Grégoire considérant les êtres humains comme des médiateurs à la lumière de certaines des conceptions du XX^e siècle, nous aboutissons à des possibilités incroyables. L'immense tâche consistant à mettre sur pied et à gérer des structures permettant d'éradiquer la faim dans le monde, à conserver des institutions politiques sûres, à diriger l'économie mondiale, à soutenir des organisations et des groupes de citoyens volontaires, tout cela montre que les hommes sont déterminés à "*rendre au Père un Royaume*" riche des meilleures réalisations de la créativité humaine. L'œuvre d'éducation de la jeunesse - et parfois aussi des moins jeunes - dans

¹⁶ P. Gregorios, *The Human Presence*, Amity, N.Y., USA, Amity House, 1987, pp. 63-65.

¹⁷ Id. pp. 64-65.

¹⁸ Ibid.

¹⁹ Cf. Gilkey, op. cit., p. 188-208.

²⁰ Teilhard comprend les êtres humains comme 'l'évolution consciente d'elle-même'. cf. Le phénomène humain. Pour un aperçu de la manière dont Whitehead conçoit la création du monde, cf. J. Cobb and Griffin, *Process Theology: an Introductory Exposition*, Philadelphia: Westminster, 1976.

²¹ On la trouve dans la théologie des religions de David Tracy: *The Analogical Imagination*, N.Y., Crossroad, 1981.

les formes innombrables qu'elle prend, cette création des créateurs de demain, implique que les hommes ont part à la révélation du Père par le Verbe de Dieu, pour le bien de toute la création. Le processus de la maternité – et de la paternité – devient une participation à l'avènement du Christ pour tout l'univers. Le travail du bâtiment, de l'agriculture et de toute création artistique devient une participation à l'œuvre de l'Esprit Saint en vue de transformer le monde en une résidence digne de Dieu.

4.4. Synergie

Le fardeau de ces tâches d'auto-création et de création du monde peut assurément être lourd à porter.²² Mais Grégoire insiste: le fardeau de cette tâche est partagé et en même temps éclairé par la bienveillante coopération de l'Esprit Saint. Cet Esprit vient aider les créateurs humains dans leurs tâches de diverses façons: en les éclairant, en les défiant, en les stimulant, en les apaisant, en les calmant, etc. Si bien que le résultat final est l'"œuvre commune" de l'Esprit Saint et des créateurs humains.²³

Cette dimension de la pensée théologique de Grégoire sur la liberté est très profonde. Il y a beaucoup à dire sur la manière dont Dieu respecte la libre créativité qu'il a lui-même implantée dans les êtres humains. Pour bien comprendre cette pensée, il faut avoir une conception juste de l'Esprit Saint – bien différencié des deux autres personnes divines -. Le rôle propre de l'Esprit est de permettre à chaque être d'atteindre toute sa profondeur. C'est vrai à l'intérieur de la Trinité, où l'Esprit Saint pousse les énergies intra-trinitaires vers les profondeurs abyssales de la divinité ; c'est vrai dans le monde des créatures, où l'Esprit Saint cherche à pousser chaque personne et chaque chose à donner le maximum de ses potentialités pour atteindre ainsi leur divinisation maximum.²⁴ Par conséquent, il ne peut y avoir de concurrence ni d'opposition d'aucune sorte entre l'Esprit Saint et les actes de libre création des humains.²⁵

4.5. Les étapes de la liberté

J'ai présenté les principales caractéristiques de la théologie grégorienne de la liberté. Cette théologie de Grégoire de Nysse offre une base solide et riche à l'édification d'une anthropologie de la liberté et constitue une initiation à la bonne manière de tracer les chemins de la liberté.

J'aimerais parler à présent de deux auteurs modernes qui nous ont laissé des ouvrages importants sur la liberté, à savoir: Karl Rahner et Raimundo Panikkar. Consciemment ou non, ils se sont appuyés sur des traditions philosophiques remontant à Grégoire.

Je vais ordonner les pensées qui suivent de manière typologique – c'est-à-dire que je vais présenter les pensées de Rahner et de Panikkar comme deux nouvelles étapes sur la route de la liberté. J'espère que les gens de notre siècle trouveront là comme une carte pour se guider dans leur propre aventure vers la pleine liberté. Je vais tâcher de présenter ces deux auteurs aussi fidèlement que possible, bien que la typologie dont j'ai

²² Elles deviennent souvent un fardeau parce que la condition de l'homme déchu le pousse à se laisser distraire et séduire par des passions folles montant des appétits les plus bas de la nature, et qui déforment sans cesse l'idée du vrai bien et dissolvent les énergies créatives de la personne.

²³ Gregorios, *Cosmic Man*, p. 215.

²⁴ Cf. I Co 2, 10-14. Et aussi Panikkar, *The Trinity*, pp. 58-61.

²⁵ C'est pour cela que la « christologie de l'Esprit » approche Jésus comme un homme possédé par l'Esprit ; elle évite ainsi les difficultés que rencontre la christologie du Logos à rendre compte de la pleine humanité de Jésus quand elle affirme en même temps qu'il est le Logos éternel... Cf. Roger Haight, *The Case for Spirit Christology*, *Theological Studies*, 1992, pp. 257-287.

parlé plus haut n'apparaisse pas dans leur œuvre. Elle est entièrement de ma création.

4.6. Karl Rahner

La théologie de Rahner sur la liberté humaine ressemble à celle de saint Grégoire sur plusieurs points importants. Comme Grégoire, Rahner affirme que la liberté humaine est une liberté dérivée. Elle est répandue comme don de Dieu et a pour raison d'être de nous amener à participer pleinement à la vie divine.²⁶ Rahner se rapproche de saint Grégoire dans la manière dont ce dernier présente le moi qui se crée à travers ses choix lorsqu'il enseigne lui-même que les valeurs transcendantales ne se réalisent qu'à travers des médiations catégoriques.²⁷

Cependant Rahner développe l'enseignement sur la création du moi par des choix libres, ce que néglige Grégoire. Ce dernier parle d'une création de soi qui va de "gloire en gloire" mais il s'arrête à chaque "gloire" à son tour puis passe à la suivante, sans essayer de montrer comment les deux sont liées dans le travail de la création de soi. Il suppose, bien sûr, un lien - autrement il serait impossible de créer un moi cohérent – mais il n'en dit rien.

Rahner remet les choix individuels à leur place lorsqu'il dit que "la liberté est la capacité de se faire soi-même une fois pour toutes, capacité qui, par nature, est dirigée vers la finalité librement voulue du sujet en tant que tel".²⁸ Les choix individuels que fait une personne sont simplement des étapes vers ce but. La liberté se concrétise à travers ces choix, dit Rahner, en se créant un passage à travers l'existence historique et temporelle qu'elle-même se fraye pour être soi-même.²⁹

Cela signifie que la liberté n'est pas, dans son sens ultime, la capacité de continuer à faire des choix comme si la capacité de toujours choisir des nouveautés était l'objectif de la liberté. Comme Rahner l'affirme avec force, la liberté n'est pas la capacité de faire une chose qui puisse toujours être révisée, mais l'aptitude à atteindre un but dans l'action, à faire quelque chose de définitif. C'est la capacité qu'a un sujet de réaliser son moi ultime et définitif en se servant de cette liberté. Dans ce sens et pour cette raison, la liberté de l'homme signifie son aptitude à l'éternité. La liberté n'existe pas pour que tout puisse sans cesse changer mais pour que quelque chose puisse devenir définitif et irrévocable.³⁰

Si l'on accepte l'interprétation rahnérienne de la liberté, on peut facilement tracer les étapes de la croissance dans la liberté, montrer comment le passage de "gloire en gloire" mène vers un approfondissement des choix et finalement vers le sommet du don de soi, qui est leur objectif final. A mesure que l'on progresse sur le chemin de la liberté, les actes de choix, qui, au début, tendaient à proliférer, deviennent moins nombreux et plus simples, mettant en branle des couches de plus en plus profondes de la psyché. A vrai dire, ces choix sont, dans une large mesure, une préparation et un terrain d'entraînement pour l'ultime décision personnelle, que Rahner désigne parfois comme "option finale". L'option finale se produit à l'heure de la mort, mais on peut parfois l'anticiper, comme dans certaines expériences mystiques.

Aligner une série de choix oriente déjà le moi dans une certaine direction, qui est le chemin qu'on suivra le plus probablement jusqu'à l'option finale. Mais la liberté étant ce

²⁶ Karl Rahner, *Theology of Freedom*, in *Theological Investigations*, vol. 6, N.Y.: Crossroad, 1982, pp. 35-39.

²⁷ K. Rahner, *Foundations of Christian Faith*, trans. William Dych, N.Y.: Crossroad, 1982, pp. 35-39.

²⁸ Rahner, *Theology of Freedom*, p. 183.

²⁹ Rahner, *Foundations...*, p. 94.

³⁰ Id., p. 95-96.

qu'elle est, il est toujours possible à un sujet de changer sa trajectoire, quel que soit l'endroit du chemin où il se trouve. La possibilité demeure pour la personne de se donner finalement à quelque chose qui la détourne complètement des valeurs qu'elle a cultivées durant toute sa vie et de prendre une position tout à fait opposée à elles. Par conséquent, la liberté implique toujours un risque et à mesure que l'on se renforce dans ses aptitudes au sang-froid et à la prise d'initiative, le risque augmente ; c'est pourquoi les saints et les sages s'approchent en général des derniers degrés de la maturité de la vie spirituelle en tremblant...

Dans le cadre de la typologie esquissée dans cet essai, Rahner propose quelques idées pour une deuxième étape de croissance dans la liberté. Une bonne partie de ce que la spiritualité marianiste appelle "l'œuvre de purification" intervient au cours de cette étape. L'examen des motivations de nos choix, l'enracinement de nos désirs cachés, l'entraînement à nous laisser travailler par l'action de la grâce et à attendre les motions de l'Esprit Saint, tout cela affine nos actes superficiels de liberté et nous fait prendre plus d'assurance, nous rend plus capables d'agir davantage selon notre moi profond et authentique. Nous nous rendons de plus en plus aptes à décider notre moi profond à un don de soi définitif.

4.7. Troisième étape de la liberté: le point de vue de Raimundo Panikkar

Dans la typologie que nous avons établie, il y a un troisième stade de liberté, qui suppose les deux autres, surtout la conviction de Rahner concernant la décision ultime, mais qui en même temps les dépasse. Il s'agit de la conception de la liberté élaborée dans l'œuvre plus récente de R. Panikkar. Je l'appelle la liberté *mystique*.

J'emploie ici le mot "mystique" dans son sens strict et plénier. Je conçois cette réalité mystique comme impliquant, du côté de la personne humaine, une présence et une union à Dieu immédiates, c'est-à-dire sans intermédiaire entre Dieu et elle. Il y a là une immersion en Dieu qui dépasse les concepts et les symboles et qui est irréversible (en conséquence, présupposant le définitif don de soi dont parle K. Rahner). Cette présence mystique est une création authentique de Dieu, en discontinuité avec toutes les conditions de grâce accordées antérieurement. C'est une œuvre secrète, cachée – Dieu créant un passage secret vers "mon moi intérieur". Nul ne sait comment Dieu fait ; on s'en rend compte seulement par les fruits de cette action.

Je crois que R. Panikkar présente une conception de la liberté qui présuppose une telle expérience. C'est une œuvre radicale de Dieu dans le "moi intérieur". Mais cela diffère de beaucoup de représentations traditionnelles - Panikkar semble aussi présupposer la conception grégorienne de la synergie. Il semble admettre qu'il y a une réponse humaine aux motions mystiques de l'Esprit Saint qui réclame de la part de l'homme une coopération libre et créative.³¹

Panikkar parle du besoin de liberté dans l'impasse culturelle dans laquelle nous sommes. Il dit que la liberté n'est pas d'abord une liberté de choix, car effectivement, une vraie liberté précède le choix.³² La maturité de la liberté, selon lui, ne dépend pas d'une voie déjà tracée ni d'une tradition ; la liberté crée sa propre voie.³³ Elle est au-dessus de la tradition, des coutumes, des lois et de la théologie, sans pour autant

³¹ Cf. Andrew Louth, *The Origins of the Christian Mystical Tradition*, Oxford: Clarendon Press, 1981, p. 187ss., pour une discussion sur la différence entre le mysticisme de Grégoire de Nysse et celui de St Jean de la Croix. Si on veut traiter de l'expérience mystique à la manière de Grégoire, il y faut de la synergie...

³² Raimon Panikkar, *A Dwelling-Place for Wisdom*, Louisville, Ky, USA: Westminster John Cox Press, 1993, p. 77ss.

³³ Ibid.

mépriser ces réalités. Mais elle en est détachée. Elle suit souvent la voie du mystique, qui s'en tient à des lois et à des coutumes non parce qu'il en a besoin mais par respect pour la communauté. Il respecte, par exemple, l'horaire de la prière d'une communauté religieuse particulière, non parce qu'il a besoin de ces temps de prière pour lui-même mais parce qu'il veut soutenir les autres. L'expérience dont nous parlons comporte un grand risque ; elle signifie laisser de côté la sécurité que procurent les chemins tout tracés pour s'aventurer dans l'inconnu.³⁴

Panikkar croit que la liberté mystique est particulièrement nécessaire à notre époque. Il croit qu'il y existe un besoin de changement radical dans les attitudes culturelles, qu'il faut une mutation particulièrement radicale à l'intérieur de la communauté chrétienne et que seule la liberté des mystiques pourra soutenir cette communauté à travers un pareil changement.

4.8. Un besoin de désarmement culturel

Panikkar croit que le besoin de changement radical vient de la domination d'une culture particulière sur la scène mondiale et de l'extension généralisée de sa domination par des voies impérialistes. Il s'agit bien sûr de la culture qu'on appelle "occidentale". Elle a pris racine dans l'alliance entre l'expérience religieuse hébraïque et les tendances de l'esprit philosophique de la Grèce antique ; elle remonte à l'Europe du Moyen Age et des temps modernes, elle s'est répandue partout, géographiquement, par le biais des aventures colonialistes des 18^e et 19^e siècles et par le développement exponentiel des innovations technologiques du 20^e siècle. Historiquement cette culture a été et continue d'être liée à l'histoire du christianisme ; et l'inverse a aussi été largement vérifié.³⁵ Mais Panikkar sent que l'hégémonie de cette culture unique travaille en fait contre le dynamisme de la foi chrétienne elle-même.³⁶

Panikkar critique tout particulièrement ce qu'il appelle la "technocratie", la vision du monde qu'a produite la technologie moderne et son intrusion dans tous les aspects de la vie. Cette technocratie est le résultat de la même culture occidentale, qui depuis les Lumières, pense Panikkar, s'est laissé enfermer dans une approche quantitative, mathématique, calculatrice... de l'ensemble de la réalité. Panikkar soutient qu'il y a un bond qualitatif qui sépare les techniques de la technologie moderne.³⁷ Cette dernière, pense-t-il, suppose et impose une manière de penser et un mode de vie fondés sur l'accélération et les gens sont obligés de s'adapter à une telle accélération s'ils souhaitent survivre dans ce monde technocratique. L'auto-suffisance de la technocratie, dit-il, atteint son point culminant dans "l'énergie nucléaire", qui consiste dans l'expansion accélérée de l'énergie emmagasinée dans l'atome.³⁸

L'expansion continue et universelle de la technocratie est légitimée, dit Panikkar, par la doctrine de l'évolution universelle qui nous dit que "chaque pas que l'on fait d'une forme d'existence à l'autre, est fait au détriment de millions d'êtres qui disparaissent pour que de ce magma puissent sortir successivement la matière inorganique, puis organique, puis la vie, puis la sensation, puis des êtres intelligents et qu'émergent le surhomme et l'être divin..., que de milliers d'esclaves se dégage une poignée

³⁴ Ibid.

³⁵ R. Panikkar, *The Jordan, the Tiber and the Ganges*, in John Hick, Paul Knitter, eds., *The Myth of Christian Uniqueness*, Maryknoll, N.Y., USA: Orbis, 1987, pp. 93-97.

³⁶ cf. Panikkar, *The Trinity...*, pp. 53-58.

³⁷ Raimundo Panikkar, *Cultural Disarmament*, Louisville Ky, USA: Westminster John Knox Press, 1995, p. 47ss.

³⁸ Id. p. 48.

d'hommes libres, que d'une masse de millions d'humains se dégagent quelques personnalités, et que de milliards d'habitants du Tiers-Monde, sacrifiés sur les autels du progrès, sorte une humanité purifiée, prête à franchir le pas vers le surhomme".³⁹

Cela nous introduit au cœur de la critique de Panikkar: sa condamnation de ce qu'il appelle "le Mythe de l'Histoire", qu'il considère comme particulièrement typique de la culture occidentale et qui, pense-t-il, s'est considérablement développé depuis le siècle des Lumières.⁴⁰

Selon Panikkar, le "Mythe de l'Histoire" intronise la conscience historique comme le mode dominant de la conscience et l'arbitre de ce qui est significatif. La conscience historique est caractérisée, selon Panikkar, par un élan vers le futur. Comme il le dit, "le temps historique est indéfini et a besoin d'être sauvé – racheté - dans l'éternité ou dans un avenir qualitativement différent si on veut que l'Homme soit sauvé du désespoir de Sisyphe de n'arriver jamais à rien mener à terme ni à atteindre aucun but."⁴¹ L'Homme historique ressent comme un besoin de transcender le temps, d'aller toujours au-delà ou de l'avant.

C'est l'identification du christianisme au temps historique qui a besoin d'être dépassée, pense Panikkar. Cela ne veut pas dire qu'il faille rejeter la conscience historique mais en tout cas la détronner comme prétendument unique source de sens et de valeur. Il faut pour cela détachement, discipline et purification. C'est là que les mystères se révèlent comme particulièrement importants.

Le résultat final de ce travail de détachement sera la montée de ce que Panikkar appelle "la conscience transhistorique".⁴² Pour élucider ici sa pensée, il parle de sa conviction que le temps est irréductible, c'est-à-dire du sentiment qu'il a que l'Être et le temps sont inextricablement mêlés. Le temps est ressenti comme une dimension constitutive de l'Être ; il n'y a pas d'être atemporel ; l'Être est bien temporel mais il est aussi "davantage", et "autre chose" que cela.⁴³ Panikkar pense donc que nous devons dépasser notre habitude de renvoyer à un avenir indéterminé le Bien que nous cherchons - que ce soit au "ciel", après "cette vie", dans une "éternité" qui se situe au-delà de la temporalité, ou à un "point Oméga", dans lequel culmine un processus d'évolution, une utopie politico-économique qui soit l'aboutissement de "forces du marché" opérant selon des principes bien calculés. Il pense que l'éternel mesure la profondeur du temporel, et ne peut jamais en être séparé. Nous plongeons dans l'éternité de là où nous nous trouvons, c'est-à-dire, *en ce moment même*. Voilà, selon Panikkar, ce que nous devons retenir des mystiques, qui rencontrent toujours l'éternité au milieu de leur vie, c'est-à-dire, dans le présent. Il a donc l'air de croire que les mystiques représentent les clés de la transformation culturelle qui est nécessaire.

Nous pouvons maintenant revenir au thème dont nous sommes partis: la signification de la liberté selon Panikkar. Pour lui, la liberté exige de prendre de grands risques, de vivre sans filet de sécurité, mais en créant par synergie de nouvelles voies qui, tout à la fois, heurtent de front la tradition et en recueillent pourtant les plus profondes intuitions. Bien qu'on puisse dire cela à chacun, Panikkar voit peser une responsabilité particulière sur la communauté chrétienne. Il pense que des gens doivent surgir – et sont peut-être en train de le faire – pour conduire la liberté sur l'autre rive de

³⁹ Id. p. 90.

⁴⁰ Cette condamnation est formulée pour la première fois par l'auteur dans sa contribution au symposium célébrant le centenaire de la naissance de Teilhard de Chardin, à Washington, D.C.. Cf. R. Panikkar, *The End of History: Threefold Structure of Human Time-Consciousness*, in Thomas King, ed., *Teilhard and the Unity of Knowledge*, N.Y., Paulist, 1983, pp. 83-141.

⁴¹ King, *Teilhard...*, p.99 ; Panikkar, *Cosmotheandric Experience*, p. 101.

⁴² King, op. cit., p. 111ss.; Panikkar, *Cosmotheandric Experience*, p. 120ss.

⁴³ King, op. cit. p. 112; Panikkar, *Cosmotheandric Experience*, p. 121.

ces eaux périlleuses. Une partie du désengagement de la communauté chrétienne à l'égard du "Mythe de l'Histoire" est due à son détachement de ses racines juives, un détachement qui demandera de faire un saut dans le noir encore plus audacieux que celui qui a marqué ce qu'on a appelé "le Concile de Jérusalem".

Remarquons-le bien: Panikkar ne demande pas un simple rejet de la conscience historique ni le reniement de tout ce que la communauté chrétienne a appris de ses origines juives. Il s'agit de dépasser toutes ces choses, d'adopter une attitude plus libre envers elles, de les *revitaliser* – dans tous les sens du terme -. Seule une attitude "temporelle" est ici utile. C'est pour cela que, selon lui, l'heure est venue de la liberté mystique.

Chapitre 5

LIBERATION ET LIBERTE

5.1. Libération, praxis et analyse sociale

Voilà quelques manières de comprendre la vie de la personne, surtout en ce qui concerne les aspirations vers la liberté dans le monde contemporain. Il reste à interpréter celles-ci à la lumière de l'état de péché dans lequel se trouve la condition humaine, surtout du besoin de vaincre les injustices trop fréquentes et coupables. Cette nécessité est largement reconnue dans la Règle de 1983 de la Société de Marie, dans laquelle l'apostolat marianiste inclut d'importantes dimensions de "libération"; or "libération" signifie clairement: surmonter l'oppression des structures sociales, particulièrement celles qui établissent une discrimination préjudiciable aux pauvres.¹ Nous sommes donc appelés à être des libérateurs, activement engagés dans l'œuvre de la rédemption du monde.

A ce point, nous nous trouvons directement confrontés à la "théologie de la libération", cette voix théologique qui a retenti à travers le monde au début des années 70 à la suite de la publication de l'ouvrage de Gustavo Gutierrez: "*Une théologie de la libération*"². La théologie de libération croit à la praxis, c'est-à-dire que l'action doit précéder la pensée et que la pensée doit devenir une réflexion permanente sur l'action. En d'autres termes: l'obligation d'agir en faveur des opprimés constitue une exigence prioritaire pour une bonne théologie - la théologie est authentique seulement quand elle jaillit du cœur de la lutte contre l'oppression.³

Une théologie "détachée", "objective" ou "académique", c'est-à-dire une théologie qui affecte de tenir une position de neutralité, libre de toute influence et de tout souci personnel, est considérée comme déformée parce que sa neutralité apparente constitue en fait un soutien tacite aux pouvoirs établis et oppresseurs. La théologie de la libération se révèle ouvertement partisane ; elle insiste sur le fait que la théologie devrait toujours être pratiquée du point de vue des pauvres (ou des opprimés).

Si on veut cela, il faut d'abord une bonne analyse sociale. Par conséquent, la théologie de la libération commence par une "critique idéologique" ; elle cherche à mettre en évidence les sources d'oppression dans une situation sociale donnée.⁴ Elle fera surtout attention aux justifications/rationalisations inconscientes qui règnent dans la vie culturelle, politique et économique autant qu'aux efforts académiques (y compris ceux de la théologie). Cela veut dire que la théologie de la libération commence concrètement par réclamer avec force aux théoriciens de l'économie, de la sociologie, de la politique, de la sociologie du savoir et à l'anthropologie culturelle des cadres de pensée pour comprendre les conditions de la vie sociale. C'est seulement après avoir diagnostiqué les "troubles", ce qui ne va pas, que commence la théologie proprement dite, recourant alors aux sources et à la tradition théologique chrétiennes, pour trouver le moyen de changer les choses.

¹ Règle de 1983, arts. 27, 5.6-5.20.

² Gustavo Gutierrez, *A Theology of Liberation*. Maryknoll, N.Y., USA, Orbis, 1973.

³ Id. p. 6-11. Leonardo Boff, *The Originality of the Theology of Liberation*, in Marc Ellis, Otto Madeiro, ed.'s *Expanding the View*, Maryknoll, N/Y: Orbis, 1990, p. 49ss.

⁴ Juan Luis Segundo, *The Liberation of Theology*, Maryknoll: Orbis, 1976, p. 8ss.

5.2. Les hommes, agents actifs de la rédemption de l'histoire

Sous divers rapports importants, la théologie de libération engage la théologie de l'histoire dans de nouvelles voies. Elle demande avec insistance que nous pénétrions dans la situation historique présente avec toutes ses conséquences, ses ambiguïtés et ses défauts flagrants et que nous adressions notre discours théologique à cette situation précise, et pas simplement à "la condition humaine", à "l'expérience humaine" ou "à l'ordre temporel" en général. Cela veut dire qu'elle voit la relativité de l'expérience historique comme une valeur positive et une préoccupation positive pour la théologie. Ce souci apparaît déjà dans le livre de Gutierrez, à travers son analyse approfondie de la situation de l'Amérique Latine et de l'influence de l'Eglise latino-américaine dans ce contexte.⁵ La signification théologique de tout cela a été bien analysée par Juan Segundo et d'autres auteurs.⁶ Segundo compare la théologie de la libération à la théologie politique européenne (il semble se référer surtout au Moltmann de *la théologie de l'espérance*) et remarque avec justesse que cette dernière (à une exception près, celle de Rubeen Alves) souhaite mettre l'accent sur le fait que les événements humains que nous provoquons dans la situation historique actuelle constituent un facteur intrinsèque de l'avènement du Royaume de Dieu, même si nos choix, dans ces situations précises, sont très limités et peuvent se révéler faux et/ou révisables ultérieurement.⁷ Il offre le choix entre socialisme et capitalisme, choix, pense-t-il, que l'Eglise latino-américaine doit faire, même s'il est plein de nombreuses ambiguïtés politico-économiques.⁸ Vouloir que l'Eglise reste "en-dehors de la bagarre" en faisant seulement des déclarations générales sur la politique et l'économie, en tenant donc un discours apolitique et an-historique, c'est, croit Segundo, manquer de prendre vraiment en compte le moment historique actuel et sous-entendre que les choix concrets qui sont faits dans la situation présente ne contribuent pas vraiment à l'avènement du Royaume de Dieu.

Dans l'esprit de la théologie de la libération, nous sommes appelés à nous engager activement pour sauver les structures sociales des injustices qui les affectent. Notre coopération active à l'œuvre libératrice du Christ est essentielle pour la venue du royaume eschatologique.

5.3. Des développements continus

La théologie de la libération continue de croître et de changer. Dans ses versions féministes surtout, elle pose de nouvelles questions et présente de nouveaux défis. Les féministes concentrent leurs attaques sur le patriarcat, la domination des femmes par les hommes ; dans ce patriarcat elles voient souvent la racine de toute oppression, y compris l'exploitation des pauvres par les riches.⁹ Elles soumettent à leur critique idéologique toutes les institutions politiques, économiques et sociales, y compris les institutions ecclésiastiques, pour découvrir en elles les sources cachées de l'exploitation des femmes et dénoncer les théories qui la justifient.

⁵ Gutierrez, *A Theology...*, pp. 79-142.

⁶ Segundo, *The Liberation of Theology*, pp. 138-151; Boff, *The Originality of Liberation Theology*, p. 52ss.

⁷ Segundo, op. cit., p. 144ss.

⁸ Id. p. 72.

⁹ Pour une présentation éclairante du patriarcat, cf. Thomas Berry, *The Dream of the World*, San Francisco, Sierra Club Books, 1988, pp. 138-162.

La théologie féministe tend à être plus radicale que les autres formes de théologie de la libération en ce sens que, non seulement elle dénonce les idéologies de l'oppression dans les institutions sociales au sens large mais aussi dans les sources profondes de la sagesse chrétienne, y compris les Ecritures, ainsi que dans tout le processus de l'interprétation des Ecritures.¹⁰ Elizabeth Schüssler-Fiorenza a été une pionnière particulièrement acerbe de cette critique idéologique féministe. A la fois elle reconnaît la profondeur et la portée du modèle d'interprétation de Secundo et, en même temps, elle reproche à ce dernier de ne pas permettre la critique de certaines catégories bibliques, comme "la mauvaise conscience".¹¹

Comme le dit Schüssler-Fiorenza: "Du fait d'un manque d'esprit critique dans l'approche des textes bibliques et dans l'appréciation des méthodes d'interprétation des Ecritures et de la tradition – des herméneutiques – les théologiens de la libération tirent facilement les textes à eux, retenant surtout ceux qui les confortent dans leurs préjugés. Pour éviter de donner cette impression, les herméneutes de la libération doivent réaliser qu'une méthode d'interprétation des Ecritures n'est pas forcément libératrice".¹²

Le résultat global de toutes ces suspensions de divers théologiens de la libération, c'est une insistance sur la responsabilité de la personne humaine de vaincre les effets du péché sur la société humaine, y compris du péché qui affecte le processus d'appropriation de la Bonne Nouvelle de Jésus-Christ et les méthodes pour la rendre présente dans le cours de la vie de l'Eglise.

5.4. Evaluation et critique

Que penser de tout cela ? Pour ma part, j'accepte les intentions et la plupart des idées de la théologie de la libération. Parmi ses positions les plus libératrices, en voici quatre:

1. Il n'y a pas de position idéologiquement neutre. Les préoccupations politiques, économiques et sociales influencent toute notre pensée, y compris notre réflexion théologique. Une part de la tâche de la théologie est de rendre conscientes ces tendances largement inconscientes.
2. La théologie est liée à la praxis. Un engagement social actif constitue au moins une stimulation pour une bonne théologie (pour les théologiens de la libération, cela est essentiel ; pour eux, une théologie authentique ne peut voir le jour que si le théologien se situe du côté des opprimés et élabore sa théologie à partir de la lutte pour la justice).
3. Le moment historique présent doit être pris en compte dans son entier, avec toute son ambiguïté, et on doit s'efforcer sérieusement de creuser jusqu'aux sources des péchés qui le blessent.
4. Nous devons être les agents actifs de la libération du monde. Ce qui veut dire que nous devons être des rédempteurs, au vrai sens du terme.

Chacun des points de vue mentionnés est valable et s'accorde bien avec l'accent mis sur la justice sociale dans la Règle marianiste de 1983, et particulièrement avec l'insistance sur l'option en faveur des pauvres dans "*Porteurs d'espérance*". Mais ces approches ont besoin de bases plus solides que celles qu'offrent souvent les méthodes de la théologie de la libération. D'où tenons-nous le pouvoir d'être des rédempteurs des structures sociales du monde ? L'incapacité à fonder ce pouvoir sur une anthropologie adéquate constitue la raison pour

¹⁰ Cf. Elisabeth Schüssler-Fiorenza, *Toward a Feminist Biblical Interpretation and Liberation Theology*, in Brian Mahan, and L. Dale Richesin, eds., *The Challenge of Liberation Theology: A first-World Response*, Maryknoll: Orbis, 1984, pp. 91-112.

¹¹ Id. p. 101-102.

¹² Ibid.

laquelle, en dépit des intentions des théologiens de la libération, il est parfois difficile d'intégrer la lutte pour la justice à la vie de prière ou aux aspects du mystère chrétien où le lien avec la rédemption des structures n'est pas évidente, je veux dire, la Trinité Divine.¹³

Je suggère une possibilité de surmonter ce manque en basant les tâches de rédemption humaine imaginées par les théologiens de la libération, sur la théologie de la création du monde de Grégoire de Nysse, qui est implicite dans sa vision des êtres humains comme médiateurs entre l'univers et Dieu et qui se complète par sa doctrine du péché originel. La riche théologie de ce Père sur le péché originel épouse l'idée répandue dans la tradition des chrétiens orientaux, à savoir que nous sommes appelés à prendre une part active dans le dépassement de notre condition de péché et que sans notre coopération active, nous ne pouvons pas nous en sortir.

5.5. Regarder la difficulté en face

Une telle position peut heurter les traditions sur le péché originel qui sont devenues familières. La difficulté est que lorsque nous pensons au péché originel, nous avons souvent un œil sur Pélagie, qui, on le sait, n'admettait pas du tout le péché originel. Or Grégoire de Nysse a vécu et œuvré une génération avant la controverse de Pélagie ; son œuvre n'en tient donc pas compte. Il ne participe ni à l'autosuffisance de Pélagie ni à la réponse que lui fit Saint Augustin.

D'abord un mot sur les Pélagiens. Bien sûr, ils ont partagé l'enthousiasme de Grégoire pour la liberté chrétienne. Ils insistaient, comme Grégoire, sur l'idée que le salut vient à nous seulement parce que nous le choisissons ; que ce choix est un acte grave, que c'est la chose la plus importante de notre vie, et que c'est seulement *nous* qui pouvons faire ce choix. Le problème qu'ils posent aux chrétiens orthodoxes ne vient pas vraiment de là mais plutôt de leur vision hautement individualiste de la personne humaine. Ils voyaient la personne humaine comme un "en soi", isolé de tout le reste. Pour eux, une personne ne peut être libre que si les choix qu'elle a faits viennent entièrement de son moi profond, sans aucune influence extérieure. C'est pour cela qu'ils ont rejeté l'idée de faute originelle, n'en gardant que la forme très faible d'un mauvais souvenir laissé par une faute ancienne, et qu'il était facile à la personne de mettre de côté si elle choisissait de le faire.¹⁴ Ils ont refusé de reconnaître quelque rôle à la grâce divine, sauf au sens très faible où Jésus agit comme un exemple moral. Et bien sûr, ils n'avaient pas besoin de l'œuvre rédemptrice du Christ. Ce qui est typique de l'anthropologie pélagienne, c'est l'excessive autosuffisance de l'individu, la nécessité de s'en tenir à l'idée que, pour que le choix d'un individu humain soit vraiment libre, il doit rester étranger à, au-dessus de toute influence extérieure, en particulier de celle de la grâce divine.¹⁵

Le problème, ici, c'est que les réponses classiques faites aux Pélagiens dans les termes de Saint Augustin acceptaient leur anthropologie dans son entier, même lorsqu'elle déplaçait l'accent vers le pôle opposé. Saint Augustin voulait défendre la liberté absolue et l'absolue transcendance de Dieu. Il en vint ainsi à penser, vers la fin de sa vie, que pour préserver la liberté absolue de Dieu dans l'œuvre de salut des hommes, il fallait affirmer que la divinité ne pouvait être sujette à aucune espèce

¹³ Au sujet de ces difficultés, cf. l'essai d'une théologie de la Trinité chez L. Boff: *Trinity and Society*, Maryknoll: Orbis, 1988, p. 131ss., et la critique qu'en fait Catherine LaCugna dans *God for Us*, pp. 275-278.

¹⁴ Peter Brown, *Religion and Society in the Age of St Augustine*, N.Y., Harper and Row, 1972, p. 196ss.

¹⁵ Pour une bonne analyse du pélagianisme, cf. Peter Brown, *Augustine of Hippo*, London: Faber, 1967, pp. 340-352.

d'influence, d'où qu'elle vienne, et que, par conséquent, le salut dépendait entièrement de la grâce élective de Dieu.¹⁶ Le consentement humain à l'offre de salut de la part de Dieu était également l'œuvre de Dieu. Si donc la personne humaine répondait positivement à la grâce, c'était simplement le signe que Dieu avait voulu son salut. Si quelqu'un ne le faisait pas, cela voulait simplement dire que Dieu avait décidé, pour des raisons qui nous échappent, de le laisser dans son état de péché, avec, pour conséquence inéluctable, la damnation éternelle. Tout dépendait, selon cette conception, de Dieu seul.¹⁷ Saint Augustin pensait qu'il devait affirmer tout cela pour préserver la liberté absolue de Dieu. Il est évident que dans cette théologie, le choix humain du salut est entièrement l'œuvre de Dieu et qu'il n'est *en aucune manière* l'œuvre de l'homme.

La vision augustinienne du salut, comme résultant exclusif de la grâce élective de Dieu, aurait été impossible sans la manière particulière qu'a eue Augustin de comprendre les effets du péché sur l'humanité. Pour lui, le péché a rendu les êtres humains incapables d'accomplir des actes bons, à part pour faire des choses tout à fait insignifiantes. Cela est dû au fait que la faute d'Adam a laissé la volonté humaine attachée à des biens finis, incapable de prendre appui sur eux pour s'élever jusqu'au Bien infini, comme cela aurait dû être le cas selon la conception idéale de l'homme chez Saint Augustin. Mais voilà, la volonté est littéralement bloquée, tenue en captivité par le choix du mal qu'a fait Adam. Bien qu'encore libre, techniquement - car elle avait toujours la capacité de faire un choix libre - elle était incapable, en fait, de choisir quelque chose de vraiment très bon, à cause de la condition concrète de servitude dans laquelle elle se trouvait entravée. Il fallait donc que la liberté de l'homme fût littéralement déliée par la grâce divine et orientée vers sa destinée éternelle: le Bien infini.¹⁸

Qu'a fait Saint Augustin ici ? Il a simplement projeté la vision pélagienne d'une liberté autosuffisante ; si elle n'est touchée par aucune influence extérieure, elle ne peut pas atteindre vraiment la liberté divine. Pour Saint Augustin, un Dieu qui se laisse toucher ou pousser par quelque acte de bonté humaine, n'est tout simplement pas Dieu. En réalité, nous pourrions bien appeler le Dieu de Saint Augustin le dernier patriarche. La théologie de Luther surtout a vu dans l'enseignement de Saint Augustin un ultime rempart contre "la justice par les œuvres".

Nous devons noter ici la totale passivité des humains devant l'œuvre de leur salut. Ici, nous avons mis à mort les Pélagiens, sauf, bien sûr, pour leur anthropologie de l'individu autosuffisant et détaché, une caractéristique qu'on retrouve maintenant en la personne de Dieu. Dans cette vision, la liberté divine et la liberté humaine n'ont absolument rien à voir ensemble, qu'on les considère du point de vue de Pélagie ou du point de vue de St Augustin.

5.6. Une autre conception du péché originel

La conception grégorienne du péché originel et de l'action de justice divine est très différente. Son point de vue à lui est avant tout communautaire, voire cosmique. Le salut, pour lui, cela veut dire amener l'univers entier à s'accomplir. Pas question pour lui de concevoir l'œuvre de salut en termes d'interventions spéciales de Dieu à l'intention d'individus bien distincts, considérés comme isolés de tout. S'il y avait une grâce d'élection, c'était au bénéfice de l'univers entier ; autrement, pourquoi aurait-il été créé ?

¹⁶ J. Patout Burns, *The Development of Augustine's Doctrine of Operative Grace*, Paris: Etudes Augustiniennes, 1980, p. 176SS.

¹⁷ Ibid.

¹⁸ R. A. Markus, *The End of Ancient Christianity*, Cambridge: C.U. Press, 1990, pp. 50-51, 56.

Grégoire comprenait la faute d'Adam surtout comme une erreur de jugement, comme un capricieux oubli d'importantes valeurs. Son effet premier sur les descendants d'Adam fut de les laisser dans l'obscurité. Aveuglés par le mauvais choix d'Adam, les hommes deviennent désorientés, confus ; ils ne voient plus clairement comment parvenir à leur accomplissement. Comme ils ne voient pas clairement la direction à suivre, les diverses inclinations psychiques les poussent à se livrer à leurs "basses passions", qui imposent alors leur propre règle et les amènent à la déchéance complète.¹⁹

Selon Grégoire, le péché originel est ressenti d'abord dans l'intellect et non dans la volonté. Il entraîne surtout des erreurs de jugement, un manque de direction, qui conduit les hommes à se perdre dans des choix inutiles et sans joie. Et naturellement, bien que cette désintégration soit ressentie d'abord dans la personne humaine elle-même, elle affecte l'univers entier.

Pour Grégoire, la force de la volonté humaine de tendre vers le Bien infini n'est pas affectée, contrairement à la conception de Saint Augustin. Et la capacité qu'a la volonté de choisir librement, de créer quelque chose qui procure du plaisir n'est pas anéantie ni même affaiblie. La volonté souffre plutôt de l'état de confusion de l'esprit et de la tendance des instincts psychiques et corporels à poursuivre chacun sa propre fin.²⁰ La conséquence en est que l'*apatheia* – la sérénité de la vie – est très affaiblie, et les humains trouvent que les tâches de réalisation de soi et de création du monde, prévues, à l'origine, pour être faciles et joyeuses, sont devenues pénibles. En effet, il faut désormais beaucoup d'énergie et de courage pour continuer le travail créatif d'édification de soi et du monde.²¹

Dans cette vision, Dieu n'apparaît pas comme un juge énigmatique qui, pour des raisons mystérieuses, choisit d'en élever certains et d'en rejeter d'autres. Il se révèle plutôt comme un professeur et un guérisseur qui dialogue et collabore avec ses sujets humains, qui accepte leurs limites et qui leur montre gentiment la voie de l'illumination, qui les soigne pour qu'ils soient mieux à même de réaliser la vocation que Dieu leur a confiée d'accomplir en eux-mêmes et dans le monde une belle œuvre de création.

Du point de vue de saint Grégoire, cette vocation même requiert d'eux qu'ils participent activement à la cicatrisation de la désintégration qu'ils ont provoquée. Il croit bien sûr que la communauté humaine est guérie du péché originel par l'action rédemptrice du Christ mais que celle-ci est rendue effective dans l'univers créé par l'action de l'Esprit Saint, qui instruit et qui guérit les êtres humains, secondant et éclairant ces derniers dans leurs propres tâches créatives. Grégoire pense que le péché originel est vaincu par la synergie de l'impulsion de l'Esprit Saint et du libre effort des humains.²² Si ce dernier fait défaut, le péché originel ne peut pas être vaincu - une telle omission étant la pire des fautes -.

5.7. Oui à la synergie, non à Pélagie

C'est sur ce point que Grégoire peut paraître pélagien. En fait, il ne l'est pas - parce qu'il croit vraiment en l'absolue nécessité de l'œuvre du Christ et de celle de l'Esprit pour que ce processus de guérison soit effectif. Mais il y a une autre raison, plus importante encore, pour laquelle il ne peut être dit pélagien. Grégoire - avec, en fait, toute la tradition chrétienne orientale - ne distingue pas nature et grâce - cette distinction

¹⁹ Ekkehard Mühlberg, *Synergism in Gregory of Nyssa*, *Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft*, 1977, pp. 106-108.

²⁰ Ibid.

²¹ Gaïth, *La conception de la liberté*, p. 119ss.

²² Mühlberg, *Synergism in Gregory fo Nyssa*, pp. 109-111.

étant une conséquence au moins indirecte de la controverse pélagienne -. Saint Grégoire comprend la liberté comme la grâce elle-même. En effet, c'est seulement à cause du don de la liberté que nous sommes capables de participer à la Sainte Trinité. La liberté, image fondamentale de Dieu dans le monde créé, constitue, selon Grégoire, une grâce privilégiée ; l'œuvre de justification du Christ en est une autre ; l'action divinisatrice de l'Esprit Saint, une autre encore. Dans la vision holistique de Grégoire, toutes ces grâces de Dieu s'interpénètrent. Elles ont toutes besoin l'une de l'autre. Il ne peut donc absolument pas y avoir de compétition entre la liberté humaine et la grâce qui justifie et qui sanctifie. On n'est pas obligé de choisir entre les deux. Et d'ailleurs, on ne peut vraiment pas vivre sans l'une et l'autre.

A ce stade, on devrait se rendre compte de la profonde pertinence de la théologie de saint Grégoire concernant le péché originel et de son intérêt pour notre propos: corriger la faiblesse du fondement anthropologique de la théologie de la libération, qui insiste sur la nécessité pour nous de nous engager activement pour vaincre les structures injustes de notre monde. Si nous enrichissons les vues de saint Grégoire en y associant notre conviction actuelle que toutes les structures sociales sont des créations humaines, que ce sont, en fait, des projections de la psychologie humaine qui les rend capables de fonctionner efficacement dans un monde complexe, nous pouvons voir que des structures injustes sont le produit du péché des hommes. Si nous partageons la conviction de Grégoire que nous sommes appelés à être des médiateurs qui aident le monde créé à participer à la vie de la Trinité, et si nous sommes d'accord que nous devons être actifs pour vaincre la faute originelle, nous pouvons admettre que nous avons ainsi fondé sur une anthropologie multilatérale cette tâche difficile qu'est la réforme des structures sociales, économiques et politiques. Maintenant il devient possible d'intégrer en profondeur des tâches de rédemption socio-économique dans les expressions les plus hautes de la liberté humaine et à la contemplation de la Sainte Trinité.

Chapitre 6

REFLEXIONS FINALES

6.1. Deux thèmes

Ceci achève les grands thèmes de cet essai méditatif sur la personne humaine vue dans une perspective théologique du début du XXI^e siècle. J'ai incorporé dans ma réflexion beaucoup de théologiens différents qui ont particulièrement façonné mes pensées. Je pense que mon exposé a globalement une certaine consistance mais je doute qu'il soit possible de synthétiser toutes les opinions présentées. Raimundo Panikkar, par exemple, fait une critique sociale sévère des injustices profondes du monde contemporain, mais il en rejette finalement la faute sur la prédominance du "mythe de l'histoire"; les théologiens de la libération, par contre, font les mêmes critiques, de l'intérieur du "mythe de l'histoire", en reconnaissant et en élargissant l'importance de la conscience historique. Panikkar considère leur projet avec une grande sympathie mais les met en garde contre le danger d'être intégrés au "système".¹

Dans cette dernière partie, je voudrais me concentrer sur deux grands thèmes:

1. notre dette envers l'Ecole Française de Spiritualité et la cohérence entre l'anthropologie que je construis et l'héritage de l'Ecole Française.
2. De quelques ambiguïtés de "l'option préférentielle pour les pauvres" préconisée par la théologie de la libération et la lecture que nous en faisons, comme Marianistes.

6.2. Une préférence pour le mystique

Le lien marianiste avec l'Ecole Française de Spiritualité est bien connu. Cette relation nous ouvre une voie spirituelle qui est fortement contemplative, même mystique, dans ses orientations, un chemin qui est concentré sur le fait de savourer le mystère du Christ dans toute sa profondeur et de permettre à ce mystère de nous captiver dans toute notre vie. Dans le cas présent, j'emploie l'adjectif "mystique" au sens le plus large, c'est-à-dire comme une ouverture à ce qui est mystique, comme un désir d'en être nourri et une disposition volontaire à recevoir toutes grâces mystiques qui pourraient nous être faites. Aucun chemin spirituel ne peut être mystique au sens strict du terme, puisque ce qui est mystique est par définition au-delà des chemins connus.

Cet héritage parvient jusqu'à nous surtout à travers les aspects suivants de l'enseignement du P. Chaminade: Marie a été associée à tous les mystères du Christ; nous devons être "nourris et éduqués" par elle comme le fut Jésus; sa tâche maternelle est de nous initier et de nous affermir dans la pratique de tous ces mystères.² Cet enseignement est quelque peu nuancé dans la Règle marianiste de 1983, à l'art. 6; il y est situé dans la perspective plus large de l'œuvre de l'Esprit Saint, qui féconde toutes choses et leur fait porter du fruit.³ Mais si l'on accepte l'anthropologie présentée et

¹ King, *Teilhard*, pp. 109-111 et p. 136, notes 136 et 139. *Cosmotheandric Experience*, pp. 116-119. Cf. Aussi le dialogue Panikkar-P. Knitter: aucun des deux ne fonde son plaidoyer en faveur des pauvres sur les perspectives de la théologie de la libération, ni même exclusivement sur des arguments chrétiens, in Joseph Prabhu, ed., *The Intercultural Challenge of Raimon Panikkar*, Maryknoll: Orbis, 1996, pp. 177-191, 276-284.

² Cf. Constitutions de 1839, art. 5; Règle de 1891, art. 4.

³ Règle de 1983, art. 6.

défendue dans le présent essai, ce que dit la Règle n'affaiblit nullement l'enseignement du P. Chaminade, bien au contraire.

Mais à ce stade de notre démarche, nous devons marquer une pause et noter que l'héritage de l'Ecole Française est ambigu. Sa richesse tient en sa compréhension du mystère divin et en son insistance sur l'Incarnation ; en outre elle nous initie à une manière pratique de comprendre comment faire nôtres les voies de Dieu ; cependant elle laisse aussi à désirer...

6.3. Une anthropologie équilibrée

Nous devons éviter de mettre trop l'accent sur le "ou... ou " que nous avons hérité de la théologie de la grâce de saint Augustin, qui nous oblige souvent à choisir entre Dieu et l'homme, entre la grâce divine et la liberté humaine. Ce qu'il faut, c'est développer une anthropologie qui encourage le plein développement de la personne humaine mais qui s'accorde avec les penchants mystico-contemplatifs de l'Ecole Française. La tradition chrétienne orientale, surtout dans les enseignements de Grégoire de Nysse, peut ici nous aider. Elle tient compte, quand elle est interprétée à la lumière des vues modernes sur la construction sociale, de l'importance de la rédemption dans la théologie de libération. Elle nous rend capables d'incorporer celle-ci dans une vision globale centrée sur la sainte Trinité.

Nous avons besoin d'une approche plus équilibrée de l'œuvre de la grâce divine, qui embrasse entièrement et dans tous ses aspects le devoir de l'homme de s'édifier lui-même et de construire le monde. Il y a actuellement une tendance à dévaluer les vues pourtant riches de l'Ecole Française, surtout lorsqu'elles nous sont proposées à travers l'incitation à vivre le mystère de Marie, pour favoriser plutôt une édification de soi plus énergétique, voire plus athlétique. Pourquoi devrions-nous choisir entre les deux ?

6.4. " L'option pour les pauvres" , jusqu'à quel point ?

Une des ambiguïtés de la théologie de libération, surtout dans ses formes latino-américaines, vient de son insistance sur l'idée que le travail théologique doit être mené à partir des pauvres et du dessous de l'histoire. D'un certain point de vue, on fait bien d'accueillir cette insistance puisqu'elle redresse simplement un déséquilibre et qu'elle reflète la prédilection de Jésus lui-même en faveur des pauvres et des opprimés. Mais lorsque certains théologiens de la libération soutiennent que la théologie doit *toujours* prendre le parti des pauvres sans quoi elle ne serait pas valide, lorsqu'ils affirment que personne ne peut faire de la théologie valablement s'il n'a pas un engagement social préalable, les ambiguïtés apparaissent. Dans le cadre de la théologie de libération, "prendre parti" signifie être engagé politiquement ; c'est cela qui importe. On arrive ainsi à absolutiser une perspective très valable. C'est une chose de dire que la dimension politique est essentielle dans toute situation et que toute théologie a des conséquences politiques – la théologie de la libération nous a inculqué cette importante façon de voir les choses. Mais c'est tout autre chose de prétendre que le politique est la seule chose qui compte ou que c'est une dimension tellement dominante qu'elle occulte tout le reste. Cela revient à dire que si vous vous engagez dans la théologie sans avoir pris, au préalable, une position politique correcte – celle, bien sûr, qu'a prise tel théologien particulier de la libération – votre théologie est de ce fait même privée de valeur.

Je pense que les conservateurs qui critiquent la théologie de libération ont tort quand ils affirment qu'elle enseigne seulement un salut politique, pour ce monde-ci, mais peut-être qu'ils subodorent dans ce type de théologie un absolutisme insidieux du politique.

Pour le dire dans le langage de Panikkar: au niveau du *logos*, je ne connais aucun théologien de la libération qui enseigne que le salut est exclusivement politique ; mais au niveau du *mythos*, il y a une certaine absolutisation du politique impliquée dans l'idée que "prendre le parti des pauvres" est un besoin si impérieux pour une bonne théologie que toute théologie qui ne le fait pas perd de ce fait toute valeur.

Il y a là des retombées aussi pour les Marianistes. Avec de plus en plus d'insistance, les chapitres généraux successifs nous incitent à "nous mettre du côté des pauvres". Sans aucun doute, cela résulte, pour une part, de l'influence de la théologie de libération. Ce développement des choses est certainement bienvenu, pour toutes les raisons avancées si efficacement par les théologiens de la libération. Mais nous devons faire très attention à ce qu'une *préférence* ou une *option* ne se changent pas en *absolutisation*, car cela ferait obstacle à l'universalité que nous prônons: tous les peuples, tous les âges, toutes les classes, toutes les possibilités, sans rien exclure a priori.

Il faut noter qu'il est assez facile pour de bonnes idées de devenir des idées absolues ; et en général, seules de bonnes idées sont absolutisées.

6.5. Des réactions et une réponse

Cette dernière partie a été enrichie par le dialogue avec les participants du grand projet théologique lancé dans la Société de Marie. Elle cherche à répondre aux différents problèmes et critiques soulevés. Il faudrait aller plus loin, revoir certains thèmes déjà développés ou les approfondir, surtout les idées de R. Panikkar.

Les différents partenaires du projet ont fait deux critiques importantes aux idées exprimées jusqu'ici ou, du moins, ils m'ont demandé de pousser plus loin l'élaboration ou la clarification concernant deux questions majeures. La première critique importante est venue du P. José Maria Arnaiz, l'un de ceux qui étaient mandatés pour réagir officiellement à mon écrit. Il avait le sentiment que je n'avais pas accompli la tâche qui m'avait été assignée. Il me demandait de fonder plus largement ma réflexion sur l'anthropologie philosophique ; il souhaitait aussi que je fasse mieux apparaître l'anthropologie impliquée dans les documents des chapitre généraux récents ainsi que dans la réflexion sur l'expérience des Marianistes comme éducateurs. Il voulait que je confronte ensuite cette anthropologie marianiste avec des thèmes plus généraux de la théologie contemporaine.

La deuxième grande question ou remarque est venue de plusieurs endroits différents. Ce qu'on soulignait ici, c'est le grand écart qui a existé entre ce que le Père Chaminade et les autres fondateurs marianistes ont dit sur la personne humaine dans les documents de la Fondation – nous en avons parlé dans la première partie du présent ouvrage – et ce qu'en réalité ils ont fait. Or ce qu'ils ont fait témoigne d'une orientation beaucoup plus sociale - comme en témoignent particulièrement les directives données par le Père Chaminade aux premiers Marianistes concernant les trois offices, l'impulsion qu'il a donnée à l'engagement des laïcs et surtout son approche de l'œuvre de l'éducation, qui est aussi la nôtre. Les différents commentateurs pensaient, sans doute, qu'il était nécessaire d'aborder ce phénomène.

J'aimerais relever ces défis dans cette dernière partie. Je pense qu'une plus grande attention aux derniers travaux de R. Panikkar peut nous aider à faire face aux deux objections.

6.6. Mythe et Logos

Chacune des questions ci-dessus se rapporte à ce qui peut être appelé le 'mythe marianiste' et ses interprétations ; il s'agit, en d'autres termes, de la relation entre le charisme vécu par les Marianistes et ses explications théologiques. Il est possible d'éclairer cette relation en faisant appel à la conception de R. Panikkar parlant de *mythos* et de *logos* dans ses écrits des vingt dernières années.

L'auteur explique que le *mythe* est ce que nous considérons comme naturel, ce dont nous disons "*c'est la vie*", qui constitue la fontaine intarissable, la source indiscutée des valeurs dont nous vivons, le socle sur lequel s'appuient et d'où émergent nos pensées. C'est, selon son hypothèse, une forme inépuisable et irremplaçable de la conscience humaine. Il est possible d'interpréter le mythe et parfois nous devons le faire, mais dans ce cas il cesse d'être purement et simplement un mythe pour devenir plutôt l'interprétation du mythe, le *logos* en marche. Il est possible aussi d'interpréter un mythe en dehors de l'existence concrète, mais alors il sera écarté comme dépourvu de toute utilité et aussitôt, un autre mythe surgira pour prendre sa place. D'après Panikkar, la conscience mythique est une réalité qui persiste indéfiniment, même quand nous n'en sommes pas conscients.

Le *logos*, dans la pensée de Panikkar, est le domaine de la manifestation et de l'interprétation du *mythe*. Toute réflexion, toute élaboration conceptuelle, tout questionnement, toute appréciation critique appartiennent au *logos*. Comme il l'écrit, "en philosophie, le *logos* a la priorité et occupe une position privilégiée. Il ne doit pas être aboli, supplanté ou abandonné en faveur de l'irrationalisme, du psychologisme, du fidéisme ou d'autres formes de pensée rebelles, toutes unilatérales. En philosophie, le *logos* tient un double rôle, qui est irremplaçable: d'une part, il illumine et clarifie et d'autre part, il critique, teste et contrôle. Aucune chose qui contredirait le *logos* ne peut être acceptée."⁴

Si on admet cela, on voit bien que la théologie – ce qui fait l'objet de notre essai - appartient au domaine du *logos*. Elle fait partie de l'explication, de l'élaboration, de la recherche critique de la foi mais pas de la foi elle-même. Quand la foi - ce don divin qui nous permet de participer à une réalité qui est complètement hors de notre portée - est reçue par des êtres humains, elle ne peut l'être et elle ne peut trouver une expression première que sous forme de *mythe*. Le processus durable de son explication et de son interprétation, qui est la tâche propre du *logos*, fait partie de la théologie. Cependant la théologie, comme *logos*, ne peut jamais épuiser le *mythe* car, si ce dernier demeure toujours la source du *logos*, il doit le précéder, il doit, réellement, être plus que le *logos*. Si le *logos* réussissait à expliquer complètement le *mythe*, il détruirait non seulement le *mythe* mais également le *logos*.

6.7. Le mythe marianiste et ses 'logoi'

On peut maintenant se servir de ces catégories pour interpréter l'expérience marianiste. Le charisme que nous avons reçu de notre fondateur est vécu comme un mythe, comme le mythe marianiste. Souvenons-nous de ce que dit Panikkar du mythe: dans le mythe et dans l'expérience, "il n'y a pas de distance entre le sujet et l'objet. Vous êtes dans le mythe comme vous êtes dans l'expérience: vous vivez dedans ou plutôt, vous la vivez. Vous croyez au mythe comme vous croyez à l'expérience, sans en avoir pleinement conscience".⁵ La preuve de tout cela n'est-elle pas dans la manière

⁴ R. Panikkar, *Myth, Faith and Hermeneutics*, Bangalore, India: Asian Trading Corporation, 1983, p. 343.

⁵ Id. p. 297.

dont les religieux marianistes vivent le don qu'ils ont reçu du Père Chaminade ?

Mais un mythe se vit dans le cours d'une histoire ; il se heurte à des questions et à des obstacles ; un mythe qui a besoin de faire face à des situations différentes des circonstances de la fondation a besoin d'être interprété, adapté. Le mythe marianiste a connu de nombreuses interprétations, et ces interprétations se situent souvent dans le domaine de la théologie.

Si nous posons la question: quelles attitudes à l'égard de la personne humaine, quelles perceptions de sa réalité le mythe marianiste génère-t-il et comment cela a-t-il été interprété par la théologie marianiste, nous trouverons probablement que nous avons eu généralement une attitude assez libre à cet égard, peu rigoureuse. C'est vrai surtout pour ces derniers temps, je pense, y compris dans les chapitres généraux des trente dernières années.

Osons le dire avec une certaine hardiesse: je ne crois pas du tout qu'il y ait une anthropologie marianiste. Je veux dire qu'il n'y a pas d'articulations privilégiées, perçues comme si étroitement liées au mythe que de les mettre de côté compromettrait la santé du mythe lui-même. Il y a bien une mariologie marianiste - qui concernerait la position de Marie comme Mère du Corps (autrement, comment pourrions-nous être de la famille de Marie ?) et sa participation à tous les mystères du Christ - ; il pourrait également y avoir des éléments d'une ecclésiologie marianiste derrière des notions comme celle de la composition mixte, des trois offices et d'autres. Mais je ne crois pas qu'il ait jamais existé une conception solide et soigneusement articulée de la personne humaine, jouissant d'un statut quasi-officiel et relativement permanent dans son ensemble. Même la vision qui a longtemps prévalu et que j'ai présentée dans la première partie de cet écrit ne mérite pas d'être appelée une anthropologie marianiste. Cette vision des choses cherche à expliquer certaines attitudes personnalistes que le mythe semble générer: la personne comme réalité transcendante, fidèle, priante, "cachée", eschatologique, etc., en ayant recours aux ressources spirituelles et théologiques disponibles. Elle a témoigné de ces valeurs particulières pendant une longue période de l'histoire marianiste.

Les chapitres généraux marianistes récents semblent avoir pris une direction très différente. Les réponses accentuent les valeurs positives de sécularisation qui respectent "la dignité, la liberté et la créativité du domaine séculier, refusant d'utiliser Dieu ou le sacré comme une excuse pour échapper à ses responsabilités humaines ou pour couvrir notre ignorance et nos limites".⁶ Il fait fortement appel à la théologie de sécularisation qui était exprimée avec vigueur dans les années 1960 et 70.⁷ Les chapitres généraux plus récents ont traité de nos efforts pour construire un Royaume de justice, accentuant la nécessité de vaincre l'injustice et d'exprimer une plus grande solidarité avec les pauvres. "Partners in Hope" (partenaires dans l'Espoir) exprime ces valeurs avec une force particulière.⁸

Ce serait une erreur toutefois de comprendre cela comme une manœuvre pour une anthropologie marianiste épanouie. C'est une tentative d'interpréter le mythe, de le situer dans le contexte d'événements contemporains, de le relier aux symboles et aux concepts environnants mais ce n'est pas tellement plus que cela. En fait il n'est pas évident que les formulations les plus récentes qui mettent l'accent sur la justice et sur la solidarité avec les pauvres soient entièrement compatibles avec la théologie de

⁶ cf. dans *L'Ecoute...* Remarquons aussi l'interprétation du vœu de stabilité: comme une sorte d'ancre qui libère les forces de l'auto-crédation...

⁷ Deux bons exemples: J.-B. Metz, *Theology of the World* ; Edward Schillebeeckx, *God the Future of Man...*

⁸ Cf. *Porteurs d'espérance*, Chapitre Général de 1996.

sécularisation qu'on trouve dans "L'Ecoute". Cette dernière est une théologie de la création, qui met l'accent sur le fait que la gloire de Dieu, c'est l'homme bien vivant, la précédente est une théologie de rédemption, fondée sur la souffrance et la faiblesse de la condition humaine, selon l'expérience qu'on en a, de fait. Bien sûr nous pouvons éventuellement décider de la nécessité d'une anthropologie marianiste soigneusement réfléchi qui irait de pair avec la mariologie marianiste de notre tradition ; mais il n'y a aucune chance. En en pesant les avantages, il est judicieux de se rappeler que la sur-interprétation du mythe est autant un défaut que la sous-interprétation. C'est bien aussi de rappeler l'avertissement de Panikkar sur la tendance des Occidentaux à sur-évaluer le logos, amoindrissant ainsi involontairement les mythes les plus chers.

Voilà ma réponse à la requête de José Maria Arnaiz qui voulait creuser les chapitres généraux pour des signes d'une anthropologie naissante. Il serait facile de voir comment cela s'applique aussi à l'observation des différences entre la vision de la personne humaine clairement exprimée par les fondateurs marianistes et la manière dont ils l'ont vécue spontanément. On peut toujours trouver une telle différence surtout quand le mythe vécu est aussi profondément enraciné et d'aussi grande portée que la plupart d'entre nous le pensent. Mais cela ne risque pas de constituer un problème sérieux à moins que nous n'en arrivions à croire que c'est le logos en et par lui-même qui donne vie, une idée qui résonne comme un blasphème au regard des recommandations de l'Évangile.

TABLE DES MATIERES

Présentation (José María Arnaiz)	2
Introduction de l'auteur	4
Chapitre 1 ^{er} :	
LA PERSONNE DANS LA TRADITION MARIANISTE	5
La personne marianiste à l'époque de la fondation.	5
Permanence et métaphores spatiales.	6
Une vision non historique et augustinienne.	7
La personne humaine selon "le paradigme de J. Simler".	7
Après les années 1970, changement de paradigme.	8
Une nouvelle façon d'entrer dans le 3ème objectif.	9
Une anthropologie intégrale.	10
Au-delà des dichotomies et des accords statiques.	11
Chapitre 2:	
LA PERSONNE VUE PAR VATICAN II	13
Un changement de paradigme anthropologique.	13
Les grandes implications du changement.	14
Une question subsiste: de quel monde s'agit-il ?	15
Chapitre 3:	
DES PERSONNES EN RELATION	18
Faisons le point...	18
Qu'est- ce qu'une personne ?	19
Une personne est plus qu'un individu.	19
La personne est une expression unique d'une nature.	20
Pour être personne il faut du dialogue.	21
La personne: catégorie ontologique de base.	22
La communion est un concept ontologique.	23
<i>Extase</i> : un moi transcendant.	23
Chapitre 4:	
LA PERSONNE ET LA LIBERTE	26
Une liberté multilatérale.	26
Se créer soi-même par ses choix.	26
Médiation et synergie.	28
Synergie.	29
Les étapes de la liberté.	29
Karl Rahner	30
Troisième étape de la liberté: le point de vue de Raimundo Panikkar.	31
Un besoin de désarmement culturel.	32
Chapitre 5:	
LIBERATION ET LIBERTE	35
Libération, praxis et analyse sociale.	35
Les hommes, agents actifs de la rédemption de l'histoire.	36
Des développements continus.	36
Evaluation et critique.	37

Regarder la difficulté en face.	38
Une autre conception du péché originel.	39
Oui à la synergie, non à Pélage	40
Chapitre 6:	
REFLEXIONS FINALES	42
Deux thèmes.	42
Une préférence pour le mystique.	42
Une anthropologie équilibrée.	43
"L'option pour les pauvres", jusqu'à quel point ?	43
Des réactions et une réponse.	44
Mythe et Logos.	45
Le mythe marianiste et ses logoi.	45

© *Mundo Marianista*