



NOUVELLE REVUE

THÉOLOGIQUE

92 N° 6 1970

Médiations spirituelles et diversité des spiritualités

A. BERNARD

p. 605 - 633

<https://www.nrt.be/it/articoli/mediations-spirituelles-et-diversite-des-spiritualites-1354>

Tous droits réservés. © Nouvelle revue théologique 2024

Médiations spirituelles et diversité des spiritualités¹

L'axe de toute vie spirituelle est la recherche de Dieu ; il s'agit de mettre Dieu dans sa vie, ou de considérer sa vie en fonction de Dieu. Cette recherche de Dieu pourra revêtir des aspects différents : l'union à Dieu par la connaissance et l'amour, la réalisation concrète de la volonté de Dieu, la coopération à son Dessein créateur et rédempteur ; toujours il conviendra de rechercher par quelles voies on parvient à cette relation à Dieu.

A l'intérieur même du déploiement de la vie humaine, il convient donc de découvrir des significations spirituelles. L'action ou la connaissance circonscrivent un espace, et c'est à l'intérieur de cet espace que je dois découvrir une réalité spirituelle, y adhérer et, par là, rejoindre Dieu. Tout le milieu où se déploie mon activité peut être considéré comme un « milieu divin ». En d'autres termes, toute réalité créée peut devenir une médiation.

Du côté de l'esprit humain, la possibilité d'utiliser des médiations existe. Les fonctions intellectuelles, esthétiques, éthiques, affectives, subissent une transformation intime par l'infusion des vertus théologiques. Sans que cela nuise à l'autonomie de leurs structures, elles reçoivent une dimension nouvelle proprement spirituelle. De plus, grâce à l'interpénétration dynamique des diverses vertus théologiques couronnées par la charité et à la relation globale entre Dieu et l'homme qu'elles suscitent et soutiennent, l'ensemble de la personnalité humaine se trouve élevé au plan théologique. Ou même, pour retrouver le langage de l'Écriture, à une vie selon l'Esprit.

La possibilité existe aussi du point de vue objectif. Les Saints ont toujours su, dans le monde où s'insérait leur vie, découvrir des traces de Dieu. Certains furent très sensibles au monde de la nature ; ils y voyaient un « livre » que leur regard contemplatif s'ingéniait à déchiffrer. D'autres, désirant participer à l'instauration du Royaume de Dieu dans le monde, ont cherché, par leur action, à coïncider avec l'intention rédemptrice du Dieu sauveur. Aujourd'hui l'attention se porte sur le discernement des « signes des temps » ; mais, là encore,

1. Ces pages sont extraites d'un livre *Le projet spirituel*, qui paraît aux éditions de l'Université Grégorienne à Rome.

ne s'agit-il pas de retrouver, dans l'histoire de l'humanité et de sa culture, l'indice d'une volonté de Dieu en voie d'accomplissement ?

Pour une telle entreprise, l'homme n'est pas laissé dans un tête-à-tête ponctuel avec Dieu : comme si la recherche et la découverte de la volonté de Dieu naissaient à chaque instant dans une nouveauté sans cesse jaillissante ! Encore que cette idée doive être conservée, il convient cependant de l'équilibrer avec le fait d'une intervention de Dieu instituant, par l'événement de l'Incarnation, des médiations objectives permanentes. Désormais, le déchiffrement des « signes des temps » s'opère à l'aide d'une grille qui est le message évangélique ; l'action suppose une insertion dans le Corps mystique du Christ et une articulation de l'activité particulière à l'évangélisation du monde, dont la responsabilité appartient à l'Eglise ; enfin, le mouvement même de l'histoire s'oriente vers l'accomplissement du Christ total. Commencement, milieu et fin, *le Christ incarné constitue la Médiation substantielle* à laquelle se réfère toute médiation possible.

Si l'idée de médiation est si décisive pour l'intelligence du projet spirituel, le refus des médiations le fait disparaître. Refuse les médiations celui, bien entendu, qui récuse l'un des termes, c'est-à-dire l'athée. Même s'il contribue objectivement à l'accomplissement du Royaume, il ne prend pas conscience de la signification spirituelle de son projet de vie. Tout au plus pourra-t-on concéder qu'il la transpose dans l'abstrait, en recherchant la réalisation de l'humanité au moyen d'une action culturelle, technique, ou politique. Même si l'on estime qu'en fonction de son activité il vit un christianisme anonyme, on ne pourra lui reconnaître qu'une vie spirituelle au sens large ; sa relation au Christ ne sera qu'indirecte. Sans oublier que, sur le plan de la conduite éthique, une contradiction peut toujours survenir, entre l'activité extérieure et la rectitude personnelle.

Pour que la relation à l'extérieur devienne une véritable médiation, il faut que la réalité soit pénétrée de la présence de Dieu. A supposer, par exemple, que le monde comme terme du travail de l'homme soit étranger à Dieu, le travail lui-même ne pourrait plus être qu'une occasion d'exercer une activité éthique ; il ne saurait constituer une médiation. On travaillerait par dévouement ou par nécessité de sustenter une vie qui tirerait d'ailleurs une valeur spirituelle.

Dans le régime de l'Incarnation, qui est le nôtre, une position aussi minimisante n'est pas tenable. Comme le Christ est la manifestation de Dieu, ainsi son œuvre de récapitulation est-elle la réalisation du Dessein de Dieu. Mais rien n'échappe à la récapitulation dans le Christ, hormis le péché qu'il est venu détruire ! L'idée de médiation rejoint donc celle du Médiateur. En lui, vrai Dieu et vrai homme, se sont conjoints dans l'unité de la personne le mouvement de descente de Dieu vers les hommes et le mouvement de la création

vers Dieu. Désormais, dans la mesure où toute réalité : monde physique, activité humaine, créativité civilisatrice, a un rapport au Christ, dans la même mesure, elle peut et doit servir de médiation.

Infiniment diverses sont donc les médiations possibles. Elles doivent toutes répondre à l'exigence de donner une signification spirituelle à la vie humaine. De ce point de vue, certaines s'imposent sans difficulté : l'activité culturelle comporte de soi cette signification spirituelle. De même la contemplation. L'activité éthique se relie dialectiquement à la vie spirituelle. Le problème est plus difficile lorsque l'on passe aux activités extérieures dont l'objet se situe dans une sphère autonome : ainsi l'activité professionnelle ou esthétique. En général, plus l'action est intérieure, plus facilement elle reçoit une information spirituelle².

Sous cet aspect de la diversité des médiations peut s'inscrire le problème de la *diversité des spiritualités*. Non au sens d'écoles spirituelles, mais d'*états de vie*. Sans qu'aucune forme de médiation soit totalement étrangère à la spiritualité d'un état de vie, il est clair que chacun de ceux-ci met en évidence des médiations privilégiées. Si l'activité culturelle doit jouer un rôle important dans la vie sacerdotale, la profession et le rapport au monde dominant la perspective du laïc. Semblablement, si la relation aux autres est essentielle pour tous, l'amour du conjoint et des enfants constituera une médiation privilégiée pour les époux. Contemplation et vie apostolique introduiraient d'autres prévalences dans les différents états de vie. Nous nous trouvons donc ici devant un point de vue décisif pour mieux comprendre la diversité des spiritualités dans une unique vie chrétienne, fondée sur la charité évangélique révélée par le Christ.

Les médiations liées à l'Incarnation

Il n'est pas nécessaire d'insister sur le fait que le Christ est l'unique Médiateur, ni de détailler les multiples aspects de cette médiation : il enseigne, offre le sacrifice, gouverne, intercède, récapitule en lui toute l'histoire sainte ; « de sa plénitude nous avons tous reçu » ; il est « la voie, la vérité, la vie ». Tout cela concerne la position théologique générale.

Soulignons plutôt une conséquence ; du fait même que le Christ est l'unique Médiateur, toute autre médiation trouve en lui sa pleine signification. Si l'âme, par exemple, peut être un moyen privilégié de remonter vers Dieu, c'est en raison de l'inhabitation divine. Or,

2. Sur ce point, cfr Ch. A. BERNARD, *La Prière chrétienne*, DDB, 1967, pp. 327-359.

au regard de la foi, cette inhabitation des trois Personnes dérive de la communication de la grâce du Christ. Même dans les spiritualités qui considèrent avec prédilection l'aspect abstrait de la connaissance de Dieu, on ne saurait oublier le fondement sacramentel de la vie chrétienne : ainsi en va-t-il pour le pseudo-Denys l'Aréopagite ; lui aussi fonde sa doctrine des hiérarchies sur l'initiation baptismale et, malgré ses imprécisions, affirme la médiation du Christ³. Il en est de même pour le sens de la nature. Celle-ci est vestige de Dieu mais se trouve récapitulée dans le mystère du salut. Enfin, les autres exercent une fonction de médiation essentielle parce qu'ils sont les membres du Christ ; selon les paroles de Matthieu, le Christ s'identifie à eux et spécialement aux plus pauvres et défavorisés.

En tant cependant qu'il est le Serviteur glorifié, l'unique Médiateur entre Dieu et les hommes, le Christ assume une *fonction médiatrice propre* et que *l'Eglise ne fait que prolonger*. Prêtre pour l'éternité, il a révélé aux hommes la Loi nouvelle ; il les a réconciliés avec le Père ; il continue sans interruption à leur communiquer la grâce rédemptrice et divinisatrice. Par ailleurs, il s'associe les hommes dans le culte éternel qu'il rend à son Père⁴. Et puisqu'il est désormais devenu invisible, *l'Eglise* poursuit cette œuvre de médiation vivificatrice. De ce point de vue, *l'Eglise constitue une médiation objective nécessaire*. En elle seulement, grâce à son enseignement et à la communication de grâce qu'elle opère comme corps sacerdotal, la médiation du Christ peut jouer son rôle central dans les rapports de l'homme à Dieu. Il pourra arriver, certes, que les médiations communes de la conscience, du monde et des autres, sans être explicitement rattachées au Christ médiateur, soutiennent par elles-mêmes le mouvement de l'homme vers Dieu. Ce fait indéniable ne doit pas cependant nous masquer la vérité décisive : la plénitude du retour à Dieu, et par conséquent, de la vie spirituelle, requiert l'accueil conscient de la médiation du Christ au moyen de l'Eglise.

Pour dissiper toute équivoque au sujet des médiations, il convient de noter encore que la condition subjective sans laquelle une médiation objective demeure stérile pour le progrès spirituel, est *la présence de la charité*. Sans elle, pas de vie. Mais prenons garde à ne pas confondre cette charité avec une forme particulière de son exer-

3. Cfr R. ROQUES, *Denys l'Aréopagite*, dans *Dictionnaire de Spiritualité*, III, pour le baptême, col. 276 ; pour le rôle du Christ, col. 280-285 : « c'est bien la personne du Verbe incarné, vrai Dieu et homme véritable, chef tout ensemble des intelligences célestes et des intelligences humaines, qu'il présente aux fidèles et aux païens de son temps » (col. 285).

4. L'idée de médiation et celle de sacerdoce sont étroitement liées. Mais la première a pris une acception plus large dans la pensée moderne. C'est cette acception que nous utilisons.

cice ! Le mode le plus simple et le plus urgent de la charité demeure bien l'attention aux nécessités concrètes du prochain, et l'engagement à y pourvoir. Qui pourrait oublier les paroles de Jean : « si quelqu'un dit : ' J'aime Dieu ' et qu'il déteste son frère, c'est un menteur : celui qui n'aime pas son frère qu'il voit, ne saurait aimer le Dieu qu'il ne voit pas » (1 Jn 4, 20) ? On ne peut pourtant réduire à cet aspect l'exercice de la charité. Celui qui s'efforce de promouvoir la justice sociale, dans une charité sans exclusive, accomplit le précepte. Et celui qui dépense ses forces à introduire plus de lumière et de beauté dans le monde ne peut-il être mû par la charité ? Il faudrait faire place aussi à cette charité invisible que constitue une vie consacrée à la prière et à l'offrande pour l'humanité. Aucun mode de vie ne saurait s'arroger une sorte de monopole de la charité. Diverses sont les voies. Bien que les autres constituent toujours une médiation nécessaire, ce n'est pas d'une manière uniforme.

Les médiations communes

Nous venons de rappeler brièvement l'originalité de la situation chrétienne par rapport aux médiations : toutes trouvent leur centre dans le Christ, son message et son œuvre. Mais il nous faut maintenant revenir aux *composantes communes de la médiation spirituelle*, telles qu'elles sont utilisées dans toutes les démarches spirituelles de l'humanité. Il faut bien en effet que ce soit l'activité humaine comme telle qui constitue le milieu spirituel. Situé dans le monde et prenant conscience de soi, l'homme s'efforce de rejoindre Dieu. Nous dirons donc que, selon les *relations constitutives de la conscience humaine à soi-même, au monde et aux autres*, se situent concrètement les grands types de médiation. Et, de fait, dans l'histoire de la spiritualité, elles se retrouvent constamment. Toute une lignée contemplative s'efforce d'atteindre Dieu activement présent dans l'âme, qu'il a formée à son image et à laquelle il imprime sa ressemblance. Avec saint François d'Assise, s'impose une familiarité divine au moyen de la nature et de toute chose. Et tout au long de la tradition chrétienne s'exerce une charité qui voit Dieu dans le prochain. Tous ces aspects se mêlent dans la vie concrète.

La vie intérieure

Abordant notre étude par la médiation la plus caractéristique de la spiritualité, la vie intérieure, nous la voyons liée à une constante psychologique que nous pourrions appeler l'impatience de Dieu⁵.

5. Selon l'expression du P. LUCIEN-MARIE DE SAINT JOSEPH, *L'impatience de Dieu*. Paris. Ed. du Cerf, 1964.

Nulle part, elle ne s'exprime avec plus de clarté que dans l'école carmélitaine. On connaît le mot de sainte Thérèse d'Avila enfant, voulant justifier une fugue qui l'eût conduite au martyre : « je suis partie parce que je veux voir Dieu, et que pour le voir il faut mourir »⁶. Un désir profond soulève l'âme et la jette à la recherche de Dieu qu'elle veut posséder pleinement. Il demeure tout au long de la vie spirituelle comme le ressort sans cesse tendu : « L'âme embrasée d'amour... ne supporte pas les retards et ne peut attendre que la toile de sa vie se termine d'une manière naturelle... Voilà pourquoi il est important pour l'âme de s'exercer beaucoup à l'amour, afin que, se consumant promptement en lui, elle ne s'attarde plus au milieu des affaires d'ici-bas qui l'empêchent de voir Dieu »⁷. Ce texte de saint Jean de la Croix prolonge l'exclamation de saint Paul désirant « s'en aller et être avec le Christ » (*Ph* 1, 23) ; dans un autre registre, on y retrouve l'élan qui poussait un saint Ignace d'Antioche au martyre.

Ce désir de la vie éternelle peut être allumé immédiatement par Dieu. Foncièrement, il s'alimente à la réalité même de la vie de grâce infusée par le baptême. Ou même, plus généralement encore, il peut être la manifestation de la soif d'absolu qui caractérise certaines personnalités. Quelle que soit l'importance respective de ces diverses composantes, il est clair que, dans la vie chrétienne, désir intense de Dieu et foi vivante évoluent parallèlement. L'amour tend à s'accomplir promptement dans l'union.

Dieu, cependant, n'est possédé qu'au-delà de la mort. Et comme l'excessive récompense d'une vie vécue dans l'obéissance et l'amour. On ne saurait donc anticiper volontairement la joie de cette rencontre définitive. Il faut se mettre alors *en quête de Dieu*. Où le chercher ? Pour qui a grande hâte, il n'est qu'un seul chemin, celui indiqué par saint Augustin : « Noli foras ire ; in interiore homine habitat veritas ». Ce conseil, sainte Thérèse d'Avila, avec tant d'autres, l'a entendu : « Considérez ce que dit saint Augustin. Après avoir cherché Dieu en beaucoup d'endroits, il le trouva au-dedans de lui-même. Croyez-vous qu'il importe peu à une âme qui se distrait facilement, de comprendre cette vérité, et de savoir qu'elle n'a pas besoin, pour s'adresser à son Père éternel et se réjouir avec lui, de le chercher par tout le ciel ?... Elle n'a qu'à se retirer dans la solitude et à le considérer au-dedans d'elle-même, sans s'étonner qu'un hôte semblable lui rende visite »⁸. Tout le processus de la recherche se

6. Cité par MARIE-EUGÈNE DE L'E. J., *Je veux voir Dieu*, Ed. du Carmel, 1949, p. 23.

7. S. JEAN DE LA CROIX, *La Vive flamme d'amour*, str. 1, v. 6 ; dans *Oeuvres spirituelles*, Paris, Ed. du Seuil, pp. 940-941.

8. THÉRÈSE D'AVILA, *Chemin de la perfection*, ch. 30, dans *Oeuvres complètes de sainte Thérèse de Jésus*, Paris, Ed. du Seuil, pp. 721-722.

présente, dans la tradition carmélitaine, comme un processus d'intériorisation, une descente au centre de l'âme « où Dieu habite ».

Une telle doctrine, si classique, corroborée par l'expérience de tous les spirituels, a-t-elle besoin de *justification* ? Elle ne nie aucunement la présence de Dieu en toutes choses ; mais elle veut insister sur un point capital : de tous les modes de présence de Dieu, celui-ci est le plus directement perceptible. Non pas que la voie intérieure soit exempte d'erreur ou d'illusion ! Quelqu'un peut se rechercher au lieu de chercher Dieu, désirer les jouissances intérieures plutôt que Dieu lui-même. Mais pour qui, s'appuyant sur un désir normal, vit sa condition chrétienne et avec une volonté droite veut s'unir à Dieu, la réalité de la présence active de Dieu en son esprit constitue une médiation privilégiée. En vérité, Dieu est tout proche de l'homme, il le touche, lorsque celui-ci exerce son amour puisque précisément « l'amour de Dieu a été répandu dans nos cœurs par l'Esprit Saint qui nous a été donné » (*Rm* 5, 5). De même lorsqu'il s'appuie sur Dieu dans l'espérance, il participe à la force de Dieu. Enfin, par la foi, « par laquelle le Christ habite en nos cœurs » (*Ep* 3, 17), l'esprit pénètre aussi dans la sphère de Dieu, lumière indéfectible. La participation à la vie dans la gloire s'inaugure vraiment dans la vie chrétienne. Et dans la mesure où celle-ci s'exerce, elle prend conscience de Dieu dans la relation même qu'elle entretient avec lui.

Pour faire une contre-épreuve, on pourrait considérer l'inauguration de la vie éternelle dans la vie corporelle. Le corps aussi se prépare à la résurrection. Mais du point de vue de la conscience spirituelle, quelle différence ! Le germe de résurrection n'empêche aucunement que la conscience corporelle ne contienne toujours plus explicitement l'expérience vécue de l'être pour la mort. Selon la parole de Paul, « encore que l'homme extérieur en nous s'en aille en ruines, l'homme intérieur se renouvelle de jour en jour » (*2 Co* 4, 16). En ce sens précis, la vie dans le corps apporte la conscience de l'exil : « sachant bien que demeurer dans ce corps, c'est vivre en exil loin du Seigneur, car nous cheminons dans la foi, non dans la claire vision... Nous sommes donc pleins d'assurance et préférons quitter ce corps pour aller demeurer auprès du Seigneur » (*2 Co* 5, 6-8 ; cfr *Ph* 1, 21-23). La vie intérieure, elle, dont la substance est théologale, apporte le témoignage d'une véritable inauguration de la vie éternelle⁹.

A partir des considérations précédentes, il est possible de saisir pourquoi la voie d'intériorisation est, par tous les mystiques, con-

9. De ce point de vue, on ne peut guère « réaliser » la résurrection du corps, alors qu'en poussant à la limite la vie de l'esprit, on peut « anticiper » en quelque façon la vie éternelle, qui sera consommation d'une rencontre déjà commencée.

siderée comme la voie par excellence. Montrons-en maintenant les *limites*.

Bien qu'un certain nombre d'auteurs parlent de la voie contemplative comme d'une voie au-delà des médiations¹⁰, « en dehors des signes »¹¹, il faut maintenir que la vie contemplative utilise la *médiation des états de conscience*. Seul Dieu est parfaitement transparent à lui-même : le Père, en exprimant son Verbe dans l'Amour qui est l'Esprit, n'introduit aucune distance entre les Personnes ; pour nous au contraire, la conscience de notre relation à Dieu n'est pas cette relation elle-même fondée sur la communication de grâce. Ce serait conférer un privilège exorbitant à la vie mystique que de la situer dans la Réalité divine, au-delà des médiations. Aussi bien son acte essentiel n'est-il pas une intuition intellectuelle mais une prise de conscience de la réalité spirituelle en nous. Il s'ensuit aussi que la valeur de la vie spirituelle se mesure à l'intensité de la vie théologale et non à la conscience que nous en avons. L'intériorisation est une médiation parmi d'autres. L'union s'accomplit à travers le voile¹².

Nierons-nous pour autant sa valeur privilégiée ? Ce serait aller contre une tradition trop constante dans l'Eglise. Mais nous saisissons plus précisément en quoi consiste son privilège. De toutes les médiations, l'intériorisation est celle qui exerce l'*action transformante la plus immédiate*. Ne pouvant se maintenir que grâce à la rectitude de la conscience, la vie contemplative suppose et conduit à une exigence morale toujours plus grande. Et puisque, d'autre part, la médiation de la conscience s'exerce en un monde de l'invisible, elle est bien plus immédiatement proportionnée à l'exercice de la foi, qui est « une conviction des choses qu'on ne voit pas » (He 11, 1). S'adonner à la vie intérieure, c'est sans doute courir le risque de ne s'occuper que de soi-même, bien sûr ! Mais c'est aussi se mettre dans la disposition la meilleure pour s'unir à Dieu agissant et manifestant sa présence. Dieu alors apparaît comme l'Existant dont l'action créatrice et communicatrice emplit chaque instant de notre durée et de celle du monde. A partir de cette vérité lumineuse, il devient possible de poser sur toutes choses un regard transfiguré. Tout alors pourra à son tour devenir médiation. Valables en elles-mêmes, ces médiations reçoivent un surcroît de lumière et, pour ainsi dire, de réalité. La Beauté de Dieu les mue en sa splendeur.

10. Par exemple Ph. ROQUEFLO, *Expérience du monde : expérience de Dieu ?*, Paris, Ed. du Cerf, 1964 : « D'autres enfin, dans la mesure du possible, abandonneront les médiations et se voueront à la contemplation pure de l'Eternel Présent » (p. 233).

11. L'expression est de l'abbé Monchanin.

12. L'idée de voile se retrouve chez les mystiques ; d'où l'aspiration au face-à-face définitif.

Le prochain

Ce qui permettait à la conscience d'atteindre Dieu à travers ses états, sur un mode privilégié, était la proximité de l'inhabitation divine. Le prochain, lui, ne jouit pas de ce privilège, mais il s'impose avec plus de force à la conscience de chacun. Ce prochain peut être un conjoint, une famille, des pauvres, des malades que l'on soigne, des enfants que l'on éduque. Pour qui se met à la recherche de Dieu, il devient l'interpellation la plus pressante. Ainsi la réalisation de la relation au prochain peut-elle être considérée comme le *mode le plus accessible* de servir et de trouver Dieu.

Il convient de remarquer d'abord la difficulté particulière qu'offre le prochain considéré comme médiation. La personne humaine, en effet, ne peut jamais être considérée comme un moyen ; elle est une fin en soi ; sa vie est voulue de Dieu comme telle. Qui ne sent ce que peut avoir de choquant le fait de considérer le prochain comme fournissant l'occasion de « faire le bien » ? S'il est un domaine où ne doit pas s'insérer une spiritualité « occasionnaliste », c'est bien celui-ci ! Un Père Damien s'est voulu au service des lépreux ; il luttait contre cette terrible maladie et la mort qu'il trouva le configura à ses pauvres. On ne se sert pas du prochain ; on le sert, et, en le servant, on s'unit au Christ sauveur.

Aussi bien, une telle objection, théorique et vécue, peut-elle nous aider à préciser l'idée de médiation. Une réalité n'exerce une fonction de médiation que *selon sa structure propre et sa valeur inaliénable*. Dieu est présent en elle, telle qu'elle est ! Elle devient médiation non parce que nous lui conférons une valeur occasionnelle de salut, mais parce que nous reconnaissons, dans son existence et sa structure, une volonté de Dieu déjà manifestée. Qui agit selon une charité plus authentique : celui qui fait l'aumône en passant ou celui qui s'efforce d'instaurer une plus grande justice sociale ? Considérer le prochain comme une médiation suppose donc qu'on ait saisi la signification spirituelle de la relation fraternelle. Le conjoint, par exemple, devient médiation pour l'autre non seulement parce qu'il fournit des occasions d'exercer la patience ou la bonté — ce qui est tout de même vrai ! — mais bien plus profondément parce que le sacrement de mariage signifie désormais que la recherche personnelle de Dieu s'exerce par et dans l'union conjugale vécue selon toutes ses dimensions. Il ne s'agit jamais de s'évader de la condition concrète, mais d'en discerner la valeur spirituelle pour se l'assimiler. Or autrui vaut d'abord pour lui-même, comme personne aimée du Père.

L'Évangile ne dit pas autre chose. L'amour du prochain s'exerce concrètement. Sur ce point, le grand contemplatif qu'est saint Jean

ne saurait parler autrement que le réaliste saint Jacques ou que le Seigneur lui-même en saint Matthieu : « Si quelqu'un, dit saint Jean, jouissant des richesses du monde, voit son frère dans la nécessité et lui ferme ses entrailles, comment l'amour de Dieu demeurerait-il en lui ? Petits enfants, n'aimons ni de mots ni de langue, mais en actes, véritablement » (1 Jn 3, 17-18). Ainsi, lorsque nous serons jugés sur l'amour, le Seigneur ne regardera pas tellement nos bons sentiments que l'effort concret accompli pour vêtir ceux qui étaient nus, nourrir les affamés, consoler les affligés.

Mais *qui est le prochain* ? A cette question le Seigneur lui-même donne réponse dans la parabole du bon Samaritain. En un premier sens, bien sûr, le prochain est celui qui, tout simplement, vit près de moi ou près de qui je passe ! Plus profondément pourtant, et c'est là la pointe du texte évangélique, mon prochain est le besogneux vers qui je vais. L'amour n'attend pas l'occasion de se manifester ; en vertu de son dynamisme intérieur, il se met à la recherche du pauvre. Et il le découvre car « il y aura toujours des pauvres parmi vous » (Jn 12, 8).

L'amour contemplatif remontait vers Dieu qui est Amour se donnant ; l'amour d'autrui passe vers les autres mais descend lui aussi de Dieu. « Le propre de l'amour étant de s'abaisser »¹³, l'amour du Père descend vers les hommes à travers le Christ. Et plus exactement, puisque le Christ est lui aussi vivant, conscient et aimant, l'amour de Dieu passe par le Cœur du Christ. L'amour d'autrui est donc une participation de l'amour du Christ pour les hommes : « L'amour du Christ nous presse, à la pensée que, si un seul est mort pour tous, alors tous sont morts. Et il est mort pour tous, afin que les vivants ne vivent plus pour eux-mêmes, mais pour celui qui est mort et ressuscité pour eux » (2 Co 5, 14-15). S'ouvrir à l'amour d'autrui n'est-ce pas par conséquent s'ouvrir à l'influx bienfaisant de la charité du Christ ? Ici encore *médiation implique participation*. Qui aime, participe au dynamisme même de la charité du Cœur du Christ.

Du point de vue pratique, il conviendrait de mettre en valeur *deux modes principaux* de cet amour d'autrui : l'amour des pauvres et l'amour familial. Leur importance, en effet, est considérable soit pour manifester l'authenticité de la charité soit pour atteindre à l'unité de la vie spirituelle. L'amour conjugal et familial constitue une médiation privilégiée par sa dignité sacramentelle ; l'amour des pauvres demeure le signe de l'origine christique de notre relation à autrui.

13. Sainte THÉRÈSE DE L'ENFANT-JÉSUS, *Manuscrits autobiographiques*, Lisieux, 1957, p. 6.

Disons donc simplement que le message chrétien fut constamment vécu dans le dévouement de l'Eglise aux pauvres. Si son apostolat visait à s'assurer une emprise sur les hommes, consacrerait-elle le meilleur de ses forces à aider les plus déshérités, les diminués, les malades, les vieux ? Mais, précisément, dans ce « gaspillage » de forces, se vérifie la parole de Paul : *Caritas Christi urget nos*. L'Eglise maternelle va au-devant des pauvres. Et tout chrétien doit se sentir poussé par la même charité : saura-t-il prendre sur soi, sur son temps et sur ses biens, pour aller vers les pauvres ?

L'amour d'autrui s'exerçant au foyer assume la dimension charnelle de l'amour humain en même temps qu'il s'articule à la vie professionnelle, sociale et politique. Sa fonction de médiation apparaît délicate et complexe. Mais bien loin de vouloir échapper aux conditions concrètes de la vie pour se retrouver dans une sphère religieuse, les époux doivent s'imposer un effort éclairé, constant et généreux pour insérer la vie du Christ dans le corps lui-même. Nulle part n'apparaît mieux que dans le domaine de l'amour conjugal la rigueur de l'idée de médiation. Dieu est présent dans les personnes comme dans leurs relations. En tout, s'exprime une volonté divine de sainteté et d'amour. C'est avec elle qu'il faut coïncider.

Le monde

Dès que la considération s'arrête non sur les personnes, mais sur leurs relations réciproques, apparaît une donnée nouvelle dont l'importance croît en même temps que son développement : le monde comme milieu de vie et de communication des personnes.

Certes, n'ayons pas la naïveté de croire que nous découvrons le monde ! Mais il n'en reste pas moins que notre image du monde se transforme radicalement. Pour reprendre la page toujours actuelle de Bergson : « Si nos organes sont des instruments naturels, nos instruments sont par là-même des organes artificiels. L'outil de l'ouvrier continue son bras ; l'outillage de l'humanité est donc un prolongement de son corps. La nature, en nous dotant d'une intelligence fabricatrice, avait ainsi préparé pour nous un certain agrandissement. Mais des machines qui marchent au pétrole, au charbon, à la « houille blanche », et qui convertissent en mouvement des énergies accumulées pendant des millions d'années, sont venues donner à notre organisme une extension si vaste et une puissance si formidable, si disproportionnée à sa dimension et à sa force, que sûrement il n'en avait rien été prévu dans le plan de structure de notre espèce : ce fut une chance unique, la plus grande réussite matérielle de l'homme sur la planète. Or, dans ce corps démesurément grossi, l'âme reste ce qu'elle était, trop petite maintenant pour

le remplir, trop faible pour le diriger. D'où le vide entre lui et elle... Ajoutons que le corps agrandi attend un supplément d'âme, et que la mécanique exigerait une mystique »¹⁴. Le monde n'est plus le théâtre où se jouait la « comédie humaine » mais l'humanité qui, en se prolongeant dans l'univers, resserre toujours plus visiblement une solidarité originelle.

Un tel fait s'impose avec tant d'éclat qu'on est tenté de réduire la relation au monde à l'activité créatrice de l'homme. Le monde, cependant, est d'une part valeur constituée en tant que nature et en tant qu'expression humaine dans l'ordre esthétique ; il s'adresse alors à la *conscience contemplative*, comme le voyaient très bien les Anciens. Par ailleurs, il reste vrai qu'en tant que l'univers se constitue, la participation à ce mouvement sollicite puissamment la *praxis*. Technique, économique, sociale, politique, la praxis pose un problème spirituel, nouveau par son ampleur, et difficile en lui-même¹⁵.

Que la nature ait joué un rôle médiateur important dans la spiritualité ancienne, et qu'elle puisse le jouer encore pour certains, cela a été bien affirmé et justifié par une tradition qui remonte à Origène et, à travers saint Augustin et l'école franciscaine, parvient jusqu'à nous. Présentant sur ce point la pensée d'Origène, le P. de Lubac écrit : « Ce n'est pas l'âme seulement, c'est aussi l'univers entier qui doit faire l'objet d'une lecture spirituelle. Car de l'univers à l'Écriture il y a encore un certain genre d'unité foncière »¹⁶ ; c'est le même Logos qui se révèle dans l'une et l'autre. Cette idée aboutira à l'expression médiévale du double livre proposé à notre regard : « La tradition augustinienne orchestrera, complétera cette doctrine en précisant le rôle que joue la Bible, 'cet autre monde', donné par miséricorde à l'homme pécheur pour l'aider à retrouver le sens du monde, 'ce premier livre'. Les cieux chantaient la gloire de Dieu. Ils la chantent toujours, mais leur son n'est plus perceptible à nos oreilles charnelles : l'Écriture nous sera donc un second firmament, et ce livre de la re-création, reçu par la foi, nous rendra l'intelligence de la création première »¹⁷. La nature est donc considérée comme

14. H. BERGSON, *Les deux sources de la morale et de la religion*, Paris, Alcan, 1932, pp. 334-335.

15. Dans son livre, *Expérience du monde, expérience de Dieu*, le Père Roqueplo s'efforce de dégager la valeur spirituelle de la praxis. Cet effort d'intelligence théologique est essentiel à la fondation d'une spiritualité du laïc. Mais on ne peut réduire à cet unique point de vue une telle spiritualité. Les relations personnelles (le mariage par exemple) y jouent nécessairement un grand rôle. Il faut tenir grand compte aussi des médiations valables pour tout chrétien.

16. DE LUBAC, *Histoire et esprit*, Paris, Aubier, 1949, p. 350.

17. *Ibid.*, p. 352. L'auteur cite en note : HUGUES DE SAINT-VICTOR, *De Sacramentis* et S. BONAVENTURE, *Breviloquium* ; *In Hexaemeron* ; *De dono scientiae*.

un « second système sacramental »¹⁸ s'articulant au livre des signes qu'est l'Écriture et que la liturgie assumera avec un goût très sûr.

Une remarque doit ici retenir notre attention. Le texte précédent souligne le fait que le langage de la création ne nous est plus immédiatement intelligible ; la foi seule nous en redonne la véritable intelligence. Par là se trouve posé un *problème* important : le monde est bien un vestige de Dieu, et, de soi, à travers la médiation du vestige, Dieu devrait nous devenir présent ; mais, dans notre condition historique pécheresse, le mouvement de remontée vers Dieu à partir de la création a-t-il vraiment chance d'aboutir authentiquement ou doit-on concevoir le mouvement spirituel comme un mouvement descendant : le sens de Dieu étant donné, le monde devient toujours plus transparent ?

Historiquement, lorsque la nature fut contemplée du point de vue du sacré, on aboutit habituellement non à une position d'un Sacré personnel, mais à une vision païenne des choses. Les grands dynamismes de la nature, la fécondité et la puissance, rejoignaient les dynamismes de la vie humaine : l'exaltation du sacré se confondait avec l'exaltation de la réalité biologique ; le paganisme ne parvenait pas à poser une libre volonté à laquelle devait se rapporter la liberté humaine. De même, lorsque l'homme part de la réalité humaine considérée hors de la révélation, il aboutit facilement à une position naturaliste. Sans doute ce naturalisme se métamorphose-t-il continuellement : à partir de sa source rationaliste, il emprunte les vêtements du matérialisme, du psychologisme, du sociologisme, de l'historicisme, etc. ! Partout se révèle la difficulté foncière de l'homme à utiliser les médiations. Il faut d'abord que son regard soit purifié par la lumière de la foi. Alors, mais alors seulement, il devient pratiquement capable de retrouver dans l'univers une trace de Dieu.

Dans cette ligne, le *monde esthétique* retrouverait sa fonction. Considéré en lui-même — hors de sa relation au thème exprimé, qui peut être relatif au sacré —, l'art est expression de l'homme. Un regard spirituel y discernerait donc ce qu'on pourrait appeler une image de l'image. Puisque l'homme est à l'image de Dieu, l'expression esthétique en projette une nouvelle image. De ce point de vue, elle vaut pour elle-même. Mais on ne saurait s'étonner du double danger qui guette le monde esthétique. Si l'homme qui s'exprime se perçoit sans aucune relation à Dieu qui le maintient dans sa dignité et son unité, il ne tarde pas à donner de lui-même une image détruite et désolée. Et d'autre part, la tendance profonde de l'humanité à revendiquer son autonomie, la pousse continuellement au narcis-

18. L'expression est de BIGG, *The christian Platonists of Alexandria*. Cité par DE LUBAC, *op. cit.*, p. 350, n. 68.

sisme. Mais qu'y a-t-il de plus inconsistant que le reflet de Narcisse sur l'onde ? Ce n'est donc pas sans un effort considérable que l'art coupé au départ de toute relation à Dieu pourrait retrouver une fonction médiatrice. Une telle tentative, pourtant, vaut d'être poursuivie.

Mais le *problème plus important* posé par la relation au monde demeure celui de la *praxis*. Comment valoriser cette relation vécue pour ainsi dire universellement ? Qui ne participe à la construction du monde ? Qui, par lui, ne se sent concerné ? L'Eglise tout entière a pris conscience de l'ampleur et de l'importance de cette nouvelle dimension et, à son sujet, s'est prononcée dans la déclaration conciliaire *Gaudium et spes*.

Le problème est de toujours. Mais souvent on s'est contenté de lui apporter une solution de type occasionnaliste. A l'occasion de ses différentes occupations dans le monde, le chrétien, animé d'une bonne intention sans cesse purifiée, s'efforce de vivre selon la volonté de Dieu. Le Père Teilhard de Chardin a bien montré qu'une telle perspective ne suffisait pas ; il faut, en effet, apporter dans l'analyse de la *praxis* une distinction simple et éclairante : « C'est déjà beaucoup de pouvoir penser que, si nous aimons Dieu, quelque chose ne sera jamais perdu de notre activité intérieure, de notre *operatio*. Mais le travail même de nos esprits, de nos cœurs et de nos mains, — nos résultats, nos œuvres, notre *opus* — ne sera-t-il pas, lui aussi, en quelque façon, 'éternisé', sauvé¹⁹ ? » La question fondamentale concerne donc l'œuvre accomplie, en sa matérialité même. Peut-elle être médiation ?

On serait infidèle à la pensée du Père Teilhard si l'on ne faisait ressortir la liaison dialectique entre l'œuvre et l'activité qui se déploie. L'activité, en effet, ne s'exerce que dans une œuvre, tout comme l'œuvre contribue à déterminer la qualification morale et spirituelle de l'activité. Mais il faut expressément insister ici sur la considération de l'œuvre en elle-même.

La première modalité pour valoriser spirituellement le monde est la consécration. Par elle, tout chrétien, parce qu'il participe au sacerdoce du Christ, établit une liaison entre le monde et Dieu. Si l'on envisage, comme le fait le Père Teilhard de Chardin dans *La Messe sur le monde*, la Terre matérielle, cette consécration consistera à rendre consciente dans l'homme la participation divine que recèle le monde en son principe et en sa fin ; si l'on regarde le milieu humain qui se construit, la *Consecratio mundi* consistera à valoriser ce milieu en l'imprégnant des valeurs évangéliques et en lui rendant présente dans le signe sa relation à Dieu.

19. P. TEILHARD DE CHARDIN, *Le milieu divin*, Paris, Ed. du Seuil, 1957, pp. 39-40.

A cette perspective, le Père Roqueplo²⁰ reproche son extrinsécisme. On ne s'éloigne pas tellement de la spiritualité de l'intention puisque, à un monde dont la structure n'est pas changée, on se contente de conférer idéalement une finalité nouvelle. Mais cette finalité nouvelle, consciente seulement au cœur des chrétiens, ne suffit pas à constituer le salut. La solution véritable suppose nécessairement qu'on reconnaisse « une valeur spirituelle aux réalités profanes *en tant que telles* »²¹.

Le danger d'extrinsécisme existe. Une authentique consécration du monde suppose qu'on n'y voie pas seulement une collation de finalité comme une étiquette rappelant aux choses le nom de leur propriétaire. Les choses ont valeur par elles-mêmes, et l'on ne saurait passer à côté de la reconnaissance loyale de ce fait.

Mais la critique du Père Roqueplo pêche par excès, et n'est pas exempte d'ambiguïté. Même si l'activité consécatoire est partielle, pourquoi la rejeter ? Soutiendra-t-on que cette ligne spirituelle si bien représentée dans le sacramentalisme médiéval et se prolongeant en des esprits aussi divers que Claudel ou Teilhard de Chardin manque de profondeur ? En réalité, il s'agit ici de la modalité religieuse de l'activité poétique²². Le poète, lui aussi, est conscience du monde ; il prête une voix à la réalité muette. On peut ne pas aimer la gratuité d'une telle attitude, mais est-ce un progrès indiscutable, même du point de vue de l'homme ? Il serait plus exact de dire que la consécration du monde ne tend pas à conférer une finalité absente du monde, mais à rendre consciente cette finalité, ce qui revient à affirmer vitalement et spirituellement l'unité de l'homme et de l'Univers. De même, lorsque le chrétien, par son action dans la communauté, valorise spirituellement le milieu, il fait de la communauté chrétienne et du monde lui-même un signe de Dieu. Est-ce le salut ? Non ! Mais une condition du salut dans un monde de signes. Contenant en son sein, d'une manière perceptible, le Christ présent en son message et en son témoignage, le monde des hommes peut accéder à l'option véritable. Il n'est plus profane ! D'ailleurs ce mot n'est-il pas ambigu ? Le monde est-il profane en lui-même, ou par abstraction ? Demandons-nous, en effet, si les steppes de l'Asie, les montagnes des Andes, les centrales nucléaires ne recèlent pas un vestige de Dieu en elles-mêmes²³ ! Qu'elles ne le recèlent

20. Ph. ROQUEPLO, *Expérience du monde, expérience de Dieu ?*, pp. 71-79. Cfr cependant pp. 250-252, où l'auteur accepte l'idée d'une certaine consécration.

21. *Ibid.*, p. 79. Mots soulignés par l'auteur.

22. La poésie, en tant que « chant du monde », s'approche de la vie liturgique. Claudel a souvent fait ce rapprochement.

23. A plus forte raison répugne-t-il d'admettre les expressions suivantes : « Lorsque nous avons interprété, à la suite du Christ, notre rapport à notre frère malheureux comme un rapport au Christ lui-même, il va de soi que la

plus pour l'*homo technicus*, c'est possible encore que non nécessaire ! L'activité consécatoire ne fait que manifester le vestige de Dieu. Ainsi, lorsque l'on parle des réalités profanes « en tant que telles », on préscinde, volontairement ou involontairement, de leur origine et de leur finalité. Comment dès lors s'étonner qu'après avoir détaché, par une opération rationnelle, les réalités du monde de leur relation à Dieu, on éprouve tant de peine à redécouvrir cette relation ? Le matérialisme n'est pas moins abstrait que l'idéalisme, car la signification des choses est inscrite en leur être, encore que cachée et comme enfouie dans la matière.

Il faut cependant aller plus loin que la considération du monde au sens un peu statique qui est celui de la consécration religieuse. Dieu en effet n'est pas seulement présent à la création en tant que celle-ci en est le vestige, mais il y opère continuellement. Pourquoi dès lors serait-il impossible que l'homme *retrouve Dieu dans l'acte même de participation à la vie du monde* ? C'est en celle-ci que le chrétien doit découvrir la trace du Seigneur et s'associer à l'action divine conduisant le monde vers l'achèvement du Royaume.

A vrai dire, la trace du Seigneur perçue dans le dynamisme de l'univers se réfère à l'originalité la plus profonde du Dieu de la Révélation : Jahvé est sans cesse à l'œuvre dans l'histoire. Si nous savons, sous les mots, discerner la substance des choses, nous reconnaitrons que ce principe soutient la spiritualité saine et solide du *devoir d'état*. Par le devoir d'état, on s'insère, sans éclat mais réellement, dans l'histoire des hommes. Le regard de la foi, le mouvement de l'espérance, l'adhésion de l'amour peuvent s'y exprimer profondément. Reprenons ici quelques expressions du père de Causade : « L'ordre de Dieu ou sa divine volonté est la vie de l'âme sous quelque apparence que l'âme se l'applique ou la reçoive... C'est l'ordre de Dieu qui est la plénitude de tous nos moments ; il s'écoule sous mille apparences différentes qui deviennent nécessairement notre devoir présent, forment, font croître et consomment en nous l'homme nouveau jusqu'à la plénitude que la divine Sagesse a ordonné qui serait en nous. Ce mystérieux accroissement de l'âge de Jésus-Christ en nos cœurs est le terme produit par l'ordre de Dieu ; c'est le fruit de sa grâce et de sa volonté divine. Ce fruit, comme nous l'avons dit, se produit, s'accroît et se nourrit par la succession de nos devoirs

réalité interprétée est purement et simplement notre rapport à *notre frère malheureux* et non pas notre rapport à notre frère malheureux *interprété comme « sacrement » de Dieu*, ce qui, en un certain sens, reviendrait à ajouter à notre frère une dimension mystérieuse *qui n'est pas la sienne* » (Ph. ROQUEFLO, *op. cit.*, p. 353). Comme on est loin ici du Sermon sur la montagne unissant la considération du Père et la charité fraternelle ! Et comment, sans contradiction, affirmer un rapport au Christ et nier le rapport à Dieu ? De quoi a-t-on peur ?

présents que la même volonté de Dieu remplit, de sorte qu'en les suivant, c'est toujours le meilleur dans cette volonté sainte »²⁴.

« Mais qu'est-ce donc que ce devoir qui, de notre part, fait toute l'essence de notre perfection ? Il y en a de deux sortes : un devoir général que Dieu impose à tous les hommes et des devoirs particuliers qu'il prescrit à chacun, par lesquels il engage chaque homme dans les différentes conditions, et par conséquent l'engage à y remplir les devoirs prescrits par les commandements d'un Dieu qui nous oblige à son amour, qui nous porte aux conseils en tant qu'ils peuvent devenir l'objet des attraites de sa grâce ; ce qu'il demande à chacun, ce n'est que suivant la capacité reçue, ce qui prouve son équité »²⁵.

Que, dans l'accomplissement du devoir d'état, s'opère une étroite conjonction avec la volonté sainte du Père, nous est manifesté par le fait qu'en toutes les situations une imitation de la vie du Christ est possible. Le Concile insiste beaucoup sur l'universalité de l'appel à la sainteté et sur l'égalité foncière de tous face à l'appel de Dieu : « dans les différents états et devoirs de la vie, une unique sainteté est recherchée par tous ceux qui sont mus par l'Esprit de Dieu et qui, obéissant à la voix du Père, adorent Dieu le Père en esprit et en vérité, suivent le Christ humble, pauvre et chargé de sa croix, afin de mériter de participer à sa gloire. Mais chacun doit suivre sans faiblir sa voie selon ses propres dons et responsabilités au moyen d'une foi vive qui éveille l'espérance et opère par la charité. Pour qu'opère en plénitude la vertu de sanctification d'une telle spiritualité, il faut que le chrétien prenne conscience d'accomplir alors la volonté de Dieu dans une adhésion d'amour. Tous les chrétiens, dans les diverses conditions, circonstances et obligations de leur vie, et en fonction d'elles, se sanctifieront chaque jour davantage s'ils reçoivent toutes choses avec foi de leur Père céleste et coopèrent à la volonté divine en manifestant à tous, dans le service temporel lui-même qu'ils assurent, cette charité par laquelle Dieu a aimé le monde »²⁶. Le Concile, ici, ne fait que proclamer solennellement ce qui forma toujours le fond de la spiritualité chrétienne. Vécue au milieu du monde, elle en fut, surtout à travers ses saints, le sel et la lumière.

Encore qu'indiscutable, une telle position peut encore apparaître, cependant, bien statique ! Mais, en réalité, elle s'étend aussi à la participation au dynamisme du monde.

Ce qui change, en effet, dans ce cas, ce n'est pas le principe de l'accomplissement de la volonté de Dieu s'inscrivant dans le temps.

24. DE CAUSSADE, *L'abandon à la Providence divine*, Coll. Christus, Paris, DDB, 1966, p. 72-73.

25. *Ibid.*, p. 87.

26. Constitution *Lumen gentium*, n. 41.

Simplement au lieu d'être connue globalement à travers le devoir d'état, la volonté de Dieu devient l'objet d'une recherche préalable et d'une découverte.

Le champ d'application est immense ! Depuis la participation directe à l'apostolat jusqu'à l'engagement social et politique, il convient à chacun de se demander ce que requiert de lui la volonté de Dieu. Peut-il le faire sans essayer d'entrer dans une vue prospective de l'histoire, sans scruter les « signes des temps » ? Lorsque, en fonction d'une réflexion chrétienne, il aura perçu en quel sens il doit s'engager, il verra en cet engagement une volonté actuelle de Dieu sur lui. Dès lors, dans la mesure où il s'efforcera de répondre à cette volonté, il entrera dans une union plus intime avec Dieu en coopérant à l'avènement du Royaume.

Il est important de souligner ici que le mouvement spirituel porte d'abord sur l'accomplissement de la volonté de Dieu sur soi et non sur l'obtention d'un résultat particulier dans lequel on verrait la volonté de Dieu à réaliser nécessairement. Car il faut bien reconnaître qu'à moins d'être naïf ou sectaire, on ne saurait prétendre *déterminer dans le concret l'absolu de la volonté de Dieu*. L'engagement social, par exemple, suppose qu'on se forme, de la solution des problèmes, une opinion fondée mais qu'on ne saurait estimer infailible. Un certain pluralisme est normal et même nécessaire. Qui, si expert qu'il soit, prétendrait connaître et manipuler sans erreur les mécanismes monétaires et économiques ? A plus forte raison, dès qu'on entre dans le domaine politique, s'entremêlent inextricablement les questions de doctrines, de personnes, d'évaluation des faits, de réactions passionnelles. En ce domaine, la recherche de la volonté de Dieu ne peut être que patiente et modeste.

Deux excès à éviter. Le premier, de croire que le Royaume de Dieu se révèle en sa pureté dans l'histoire humaine : l'Evangile nous avertit que tout est mélangé, le bon grain avec l'ivraie. Le second, de se retirer de tout engagement de peur de se salir les mains : « on n'allume pas une lampe pour la mettre sous le boisseau, mais bien sur le lampadaire, où elle brille pour tous ceux qui sont dans la maison » (*Mt 5, 15*).

Finalement, la vie spirituelle doit s'unifier dans l'accomplissement de la volonté de Dieu. On pourrait dire que cette volonté comporte *deux moments*. Dans un premier moment, la volonté de Dieu s'exprime dans le dynamisme de l'humanité forgeant son histoire. Participer par son travail et son action au développement du corps de l'humanité se centrant toujours plus sur elle-même, c'est s'intégrer au Dessein de Dieu. Le faire consciemment, dans la foi et dans l'amour, c'est s'unir à Dieu et progresser spirituellement, tout en s'unissant à l'espérance des hommes. Dans un second moment la

volonté de Dieu se manifeste à travers des décisions et une vocation personnelles. Reconnaître cette vocation, en accepter les obligations, les charges ou les renoncements, c'est accomplir encore la volonté de Dieu. Cet accomplissement s'accompagne, souvent plus intensément, de la conscience de participer à la mission du Christ. Il ne faut pas voir là deux moments séparés. L'unité, même si elle nous échappe partiellement, se trouve réalisée en Dieu. Et, dans le concret de notre vie, ces deux moments se fondent dans l'unique temps de notre existence.

Les états de vie

De qui cherche à élaborer une spiritualité des états de vie, la tendance naturelle est de simplifier le problème et d'opposer pratiquement laïc, vie consacrée, vie sacerdotale. Mais une telle simplification échappe à peine à la caricature ! Pourquoi, par exemple, considérer comme équivalents les problèmes du laïc et ceux de la vie conjugale ? Un laïc ne pourrait-il choisir — ou un veuf accepter — le célibat ? Et demeurerait-il alors sans spiritualité ? Et l'on ne peut non plus ramener la spiritualité du laïc à celle du militant engagé dans l'action syndicale, politique ou apostolique ; bien des mères de famille, ou des jeunes, ou des malades, vivent aussi spirituellement ! Du côté de la vie consacrée et de la vie sacerdotale, les situations ne sont guère plus tranchées ! Les instituts séculiers aimeraient se trouver du côté des laïcs²⁷ ! En tout cas, les prêtres appartiennent à la vie consacrée et, dans l'Eglise orientale, peuvent être mariés. On pourrait déjà soupçonner que bien des disputes et des tensions actuelles naissent de vues trop systématiques sur la complexité d'une vie toujours en mutation.

Il faudrait en tout cas insister sur une vérité très simple : *il ne peut y avoir* de cloison étanche entre les divers états de vie pour la raison que tous les chrétiens sont des fidèles baptisés et que, de ce point de vue, ils jouissent d'une égalité fondamentale. L'évêque lui-même reçoit les sacrements de pénitence et d'onction des malades comme un simple fidèle et il n'est que le garant d'une foi qu'il a reçue ! Quant au laïc, il participe par son baptême à la dignité sacerdotale de l'Eglise ; il est consacré et passé du royaume des ténèbres au Royaume du Fils bien-aimé ! Tous sont appelés à la sainteté et pour y parvenir doivent s'exercer à une vie spirituelle conditionnée par les structures personnelles : chacun doit se purifier et s'unir

27. Même dans les textes du Concile, le mot « laïc » demeure ambigu ! Dans la constitution sur l'Eglise, la vie laïque s'oppose à la vie consacrée, dans celui sur les religieux, à la vie cléricale !

à Dieu par la prière et les sacrements selon un rythme et des modalités qui dépendent de sa personnalité : l'agressivité ou la sensualité concernent aussi bien la personne consacrée que le laïc ; l'égoïsme et le don de soi se disputent le cœur de chacun. Bref, tout chrétien est tenu à accomplir en plénitude la loi de charité.

Mais alors *comment naît le problème spirituel des états de vie ?*

On peut considérer qu'il y a une situation spirituelle spéciale dès lors qu'un sacrement ou un engagement durable introduit la personne spirituelle dans une *structure objective* qui la dépasse : ainsi baptême et confirmation définissent la structure fondamentale de toute vie chrétienne ; mariage et ordre introduisent un nouveau principe de différenciation par rapport à la condition fondamentale. Sur ces structures sacramentelles viennent s'insérer des engagements personnels : l'activité professionnelle impliquant responsabilité dans la société, aussi bien qu'un engagement social ou apostolique, ou la consécration religieuse soit contemplative soit apostolique. Souvent ces différentes structures interfèrent entre elles et maintiennent la vie chrétienne dans une complexité inévitable.

Une structure donnée, cependant, met en œuvre avec une *intensité variable* les grands types de médiation et les différentes fonctions que nous avons dégagés. Il est clair, par exemple, que la vie religieuse ou sacerdotale demandera davantage à la fonction cultuelle, alors que l'engagement apostolique, du laïc, du prêtre ou de la religieuse, en appellera à la médiation de l'action. De même, le rapport au monde ou aux personnes différera selon les vocations. Grâce aux combinaisons variables entre ces divers éléments, des configurations originales apparaîtront. Pour rendre cette thèse plus claire, le mieux est sans doute de dessiner brièvement les *formes majeures des spiritualités* selon les états de vie.

Laïc

Dans le Peuple de Dieu, le laïc représente la part qui fonde sa vie spirituelle sur la structure essentielle de la vie chrétienne : le baptême qu'achève la confirmation. Par le baptême, le fidèle devient enfant de Dieu, membre du Corps mystique du Christ, participant du Royaume.

Disons tout d'abord, de la manière la plus banale, que le laïc est tout simplement chrétien et que par conséquent il doit reconnaître et assumer sa condition sous le double aspect cultuel et éthique. Voilà le fond de sa spiritualité. Toute autre détermination s'inscrit dans ce contexte.

Cela signifie-t-il une spiritualité sans problème ? Certes non, mais **le problème du laïc est celui du chrétien : choisi du milieu du monde,**

vivant dans le monde et pourtant ne lui appartenant pas. La consécration baptismale l'a établi dans ce rapport original. Pour lui, le monde constitue la médiation principale pour trouver Dieu.

Il est d'abord *témoin*, au milieu du monde, *de l'Alliance évangélique*. Il lui revient de vivre l'esprit des Béatitudes. Comprenons bien d'ailleurs qu'on ne peut vivre les béatitudes, celles de la pauvreté, de la douceur, de la paix, que si l'on se place résolument dans la perspective évangélique d'un Dieu père de tous et infiniment bienveillant. Ainsi le comportement évangélique devient-il un témoignage au Père, et aujourd'hui où les signes de la nature et ceux de la liturgie ont perdu leur transparence, ce témoignage personnel devient le signe privilégié du Dieu de l'Alliance.

Ce rôle de témoin se prolonge dans un *rôle évangélisateur*. L'évangélisation, ici, dit autre chose que la prédication. Elle implique la transformation de l'environnement social pour qu'il devienne plus perméable et plus accueillant aux valeurs évangéliques. Toute action, donc, qui contribue à rendre le milieu et les hommes, les institutions et les personnes, plus harmonisés avec la révélation évangélique constitue un accomplissement de la volonté de Dieu. Et en tant précisément que le laïc vit dans le monde, il peut et doit, de l'intérieur du monde, vivre sa responsabilité chrétienne. Quel message plus ample et plus urgent le Concile eût-il pu adresser aux laïcs ?

Ajoutons encore, au point de vue de la vie spirituelle, que plus le laïc prendra conscience de sa situation et s'y engagera, plus aussi *sa relation au monde informera profondément sa spiritualité*. Tout ce qui contribue à éclairer le laïc sur sa coopération à l'accomplissement du Dessein sauveur de Dieu devient facteur d'approfondissement de la conscience spirituelle. La spiritualité du laïc suppose donc une réflexion sans cesse renouvelée sur la théologie du travail et les situations concrètes. Mais l'intelligence de la situation, si elle est nécessaire, ne suffit pas. L'engagement doit s'y ajouter. Multiples en sont les modalités : professionnelle, politique, sociale. Tous ces engagements contribuent à renforcer l'intensité du projet spirituel. Le chrétien ne peut se contenter de subir sa situation. Il doit l'assumer activement.

Un certain *danger*, cependant, se dessine. L'intensification même de la prise de conscience procurée par l'engagement entraîne proportionnellement sa valorisation. Légitime en soi, la valorisation de l'engagement tend à reporter sur le monde ce qu'on pourrait appeler le sens du réel. Est réel, du point de vue de la conscience, ce qui s'impose à l'attention, ce qui résiste ; or, l'action contraint à l'attention. Rien d'étonnant, dès lors, que l'accaparement de l'attention par l'action affaiblisse le sens de la réalité du monde spirituel. Conséquence psychologique, plus que nécessité intrinsèque ! Comment

échapper à ce péril si important pour la vie spirituelle elle-même ? Un premier moyen consiste à équilibrer l'attention spirituelle en la reportant sur d'autres médiations que le monde : la médiation culturelle et la vie intérieure. Mais cela ne saurait suffire ! Il faut apprendre à vivre la relation au monde comme une véritable médiation. Il faut s'accoutumer à considérer sa vie comme une participation à l'histoire du monde qui est histoire sainte. Rappelons enfin la règle ascétique qui veut que la relation de l'esprit au corps soit symbolique de la relation que l'homme entretient avec le monde. Puisque celui-ci est le champ d'action du laïc, il lui impose de s'assujettir à toutes les disciplines qui lui permettent d'agir avec le plus d'efficacité : et cette ascèse peut être exigeante. Et puisque, d'autre part, le monde, en tant qu'il ignore Dieu, tend à attirer à lui toute valeur, un certain détachement, notamment par la pauvreté, sera nécessaire pour que demeure efficace l'attrait des valeurs évangéliques.

Etat conjugal

Avec l'état conjugal apparaît une nouvelle spécification de la vie spirituelle : la médiation des autres passe au premier plan selon une double structure : l'amour conjugal et la relation parentale. Désormais, la vie spirituelle de chacun passe nécessairement par l'autre ; négativement ou positivement, son développement est lié à l'ensemble des relations familiales. Des multiples aspects qu'elle présente, retenons ceux qui touchent immédiatement à l'idée de médiation.

On insiste beaucoup de nos jours sur l'importance de la communication corporelle dans le mariage. Et de fait, cet élément spécifique apparaît capital encore que difficile à apprécier : dans quelle mesure la communication corporelle peut-elle servir de médiation pour atteindre Dieu ?

Une première signification, la plus primitive sans doute, exprimerait une participation au mouvement vital qui emporte l'univers. A travers l'union corporelle, s'instaurerait une certaine communion cosmique. L'érotisme deviendrait une voie pour atteindre le Réel : ainsi dans certaines disciplines du Yoga ; et cette préoccupation n'est pas absente de tout un courant chrétien.

En soi, une telle vue n'implique pas contradiction. La valorisation du corps se situe dans la logique de l'idée de création et nous avons noté sa relation symbolique au Cosmos ; d'ailleurs ce fait est trop universel et évident. Il apparaît donc possible de communier à la volonté créatrice de Dieu à partir de la communication corporelle. Mais serait-ce réaliste de dissimuler les difficultés d'une telle communion ? Elle suppose d'abord le respect, souvent difficile, de la loi divine et par conséquent des vraies structures de la communication

corporelle. Il faut noter ensuite que l'unité et le désir d'intégration personnelle mettent en œuvre l'attrait des valeurs supérieures. Or, qui pourrait nier le fait que la convoitise charnelle contribue à valoriser la jouissance corporelle comme telle et, finalement, confère à la nature comme force primordiale un coefficient de réalité toujours plus grand ? Le risque est donc grand, encore qu'évitable, de communier au Cosmos et de ne pas découvrir en cette communion un aspect médiateur vers Dieu qui appelle au dépassement de l'ordre naturel dans une Alliance spirituelle. Si celle-ci ne s'oppose pas à la chair qui fut le terme d'une création, elle demande cependant un dépassement de la condition commune et, pratiquement une maîtrise convenable du domaine corporel, dont la puissance d'attraction est augmentée par le désordre général du péché.

La véritable fonction de la rencontre corporelle concerne donc la communication interpersonnelle : elle signifie le don réciproque et total dans l'amour. Reconnaissance de l'exigence spirituelle de l'autre, respect de sa dignité, appel à sa liberté la plus profonde, ces attitudes essentielles commandent toutes les manifestations de l'amour. La médiation corporelle atteint ici son ultime intériorité. Mais du fait même qu'elle n'est que médiation subordonnée à la rencontre des personnes et finalement à la découverte de Dieu dans l'union à sa volonté, elle se conforme à l'évolution générale de la rencontre personnelle. L'amour humain évolue et se transforme ; c'est là une réalité difficile à assumer. Il n'en est pas moins capital pour la vie spirituelle conjugale de tenir compte de la constante adéquation aux conditions nouvelles de la vie commune. Si la vie conjugale est médiation spirituelle, elle l'est dans toute son épaisseur, charnelle en même temps que temporelle.

Sanctionnée par le sacrement, la vie conjugale constitue non une structure absolue — car elle demeure subordonnée à la personne comme fin en soi — mais une structure totale en ce sens que tout le développement de la vie spirituelle en subit l'influence. La montée vers la maturité personnelle aussi bien que vers la plénitude spirituelle ne peut négliger l'aide ou l'obstacle représentés par le conjoint. Qui peut avec précision évaluer l'influence exercée consciemment et inconsciemment par la longue cohabitation de deux êtres se dévoilant nécessairement l'un à l'autre dans leur faiblesse et dans leur force ? Sans aucun doute, la vie conjugale représente le *modèle le plus accompli de la médiation d'autrui* dans la vie spirituelle. La plus accomplie, la plus complexe et la plus difficile.

La médiation conjugale se complète dans la *médiation parentale*. Le problème principal sera ici celui de la formation. Comme l'union des époux est modèle de la relation d'égalité dans l'amour, ainsi se complète-t-elle dans l'amour paternel et filial comme modèle de la

relation de promotion. L'enfant, qui doit être peu à peu conduit à la plénitude de son développement et de l'autonomie personnelle, requiert des parents une attention soutenue et continue aux conditions de sa formation. Exercer la paternité, c'est participer à la paternité de Dieu « de qui toute paternité au ciel et sur la terre tire son nom » (*Ep* 3, 15). La médiation ici s'exerce en un sens descendant : il faut découvrir et appliquer la volonté de Dieu sur la vie d'une personne que l'on conduit de la dépendance enfantine à l'autonomie adulte. Faut-il insister sur la grandeur et la plénitude, la joie et les souffrances d'une telle action ? L'enfant, comme médiation, n'est pas moins exigeant que le conjoint.

Choisir l'état de mariage implique donc un certain mode de vivre la charité universelle. On ne renonce pas à celle-ci — peut-on renoncer à l'essence de la loi évangélique ? — mais on la vit sous ce mode particulier de la médiation conjugale et familiale. A la fois subordonnée et suffisante, magnifique et difficile, cette modalité appartient de plein droit à la spiritualité chrétienne. Sans cesse en évolution, en raison de sa dépendance de l'environnement sociologique, elle exige du chrétien un ajustement constant qui tienne compte de toutes les composantes des relations personnelles. Elle peut fonder un style de sainteté, ou du moins, entrer comme élément fondamental de l'élan du fidèle vers la plénitude spirituelle.

Sacerdoce

Dans la période actuelle de recherche et de crise de l'identité sacerdotale, cela semble une gageure de définir en quelques lignes une telle spiritualité. Mais si l'on accepte les positions générales de cet article, il est possible de tirer quelques conclusions éclairantes sur ce problème difficile.

Puisque le point décisif demeure la distinction de l'état sacerdotal et de l'état laïc, proposons celle-ci : le laïc est celui qui est membre de l'Alliance avec Dieu dans le Christ, le prêtre, ou plus généralement celui qui participe au sacrement de l'ordre, peut en être considéré comme le serviteur. Celui qui accepte d'entrer dans la hiérarchie constituée par le sacrement de l'ordre, accepte de se mettre au service de l'Alliance, et entre dans une relation particulière avec l'Eglise et les autres.

Cette considération entraîne une conséquence capitale : l'opposition entre laïc et prêtre n'est pas une opposition dialectique qui exprimerait quelque rivalité ! Le prêtre, en effet, avant d'être serviteur de l'Alliance, en est un membre ; et le laïc participe au service de l'Eglise et des autres. Le degré de participation seul diffère ! Mais il est suffisant : **premièrement pour fonder une distinction adéquate dans**

l'ordre du ministère de la parole et des sacrements ; deuxièmement, pour fonder des types différents de spiritualité.

Si le propre de la fonction sacerdotale est le *ministère*, celui-ci doit exercer un office de *médiation dans la vie spirituelle* du prêtre. Ne pourrait-on même affirmer, purement et simplement, que, sur le fond commun de la vie chrétienne, le service de la communauté doit drainer les courants spirituels divers en l'unité d'un large fleuve ? Prière, prédication, contacts, activités liturgiques, tout cela est attiré dans le mouvement du ministère, pôle d'orientation de toute une existence.

Or, cet exercice du ministère jouit d'un privilège du point de vue de la médiation : il est participation directe de l'activité sanctificatrice du Dieu de l'Alliance. Le ministre, diacre, prêtre ou évêque, qui s'y adonne, du fait même qu'il y applique, dans la foi et la charité, son esprit et son cœur, se sanctifie. Quel que soit l'aspect envisagé, entre l'activité objectivement sanctificatrice et l'effet spirituel dont bénéficie le ministre de l'Alliance, la distance ne provient que de l'imperfection du sujet. On peut dire par exemple qu'il participe à l'action sanctifiante du Christ dans les sacrements, qu'il proclame la bonne nouvelle, qu'il témoigne de la vie évangélique ; toujours il est un instrument vivant entre les mains de Dieu. Pour qu'il reçoive de son ministère un surcroît de vie divine, il lui suffit d'y adhérer loyalement. Le ministère lui est médiation.

Homme de la communauté, le prêtre se présente comme un éducateur, et il entre avec les autres dans une relation de paternité spirituelle. Comme en toute éducation, il s'agit d'éclairer et de conduire à la liberté, mais dans l'ordre de la foi et de la charité évangéliques. Par là encore, le prêtre, par son ministère même, se trouve sans cesse provoqué à une vie spirituelle profonde. Il doit se maintenir immédiatement accessible à tous et disponible à tous ceux qui ont recours à lui. Sans qu'on puisse, par conséquent, parler d'une nécessité absolue, il est tout à fait normal que le prêtre, se voulant le père spirituel de tous dans la foi, ait renoncé à la médiation particulière de la famille. Outre les valeurs de témoignage aux valeurs évangéliques et à la vie ressuscitée que le célibat comporte, il apparaît comme une aide puissante dans l'établissement de la relation spirituelle. Et l'on voit qu'il ne conduit pas nécessairement au repli affectif et au dessèchement ; il est plutôt une invitation à une charité plus universelle et plus désintéressée.

Etat religieux

Dans une tout autre ligne que celle du sacerdoce, et indépendamment de lui, une forme nouvelle de vie spirituelle s'est instaurée dans l'Eglise. Vie consacrée par une décision personnelle, la vie

religieuse pose un problème spécial à la spiritualité. On pourrait dire, en effet, que cette consécration ne dérive plus, comme le sacerdoce, d'un sacrement, mais d'une volonté claire, précisément, de tendre à la plénitude de la vie spirituelle selon une structure déterminée. Elle se pose donc, absolument, comme un mode de vie spirituelle.

Une double caractéristique, positive et négative, distingue la vie religieuse. D'un côté, elle se veut une imitation des conditions extérieures de la vie du Christ, notamment sa pauvreté, sa chasteté parfaite et la recherche de l'accomplissement de la volonté du Père ; de l'autre, elle apparaît comme un rejet du monde comme médiation principale de la vie spirituelle.

Le retrait du monde, la « fuga mundi », signifie clairement la nouvelle situation par rapport au monde. Mais il n'est qu'un signe ; la réalité se situe du côté de la disposition intérieure. C'est celle-ci qu'il nous faut examiner en sa profondeur.

Concrétisé par ce qui deviendra le triptyque des vœux, le renoncement au monde assure d'abord une *libération ascétique*. Le but, en effet, de la vie spirituelle demeure la recherche de la plénitude de la charité. Mais l'expérience montre que le don total de soi à Dieu et aux autres est gêné par la convoitise enracinée dans les grandes pulsions de la nature humaine. Au désir des richesses s'opposera donc l'esprit de pauvreté ; aux manifestations de l'élan vital primordial, la chasteté parfaite rappellera le primat d'une autre vie ; enfin, l'obéissance voudra soumettre l'affirmation de la liberté à une loi supérieure qui est adhésion à la volonté aimante du Père.

Si nous considérons maintenant la relation au monde sous son *aspect social*, la consécration religieuse n'est pas moins significative. De la loi du travail qui est en même temps instrument de transformation du monde et moyen de subsistance, la vie pauvre retiendra le second aspect. Elle renoncera à entrer dans le circuit de production et d'exploitation afin de mieux marquer que le but de l'activité socio-économique ne peut se situer que dans un au-delà de la société de consommation. De même, par rapport à la vie familiale, le vœu de chasteté fixe le regard non sur l'accroissement numérique de l'humanité, mais sur ce qui confère à cette vie la valeur suprême : la vie ressuscitée. Quant au vœu d'obéissance, il traduit l'esprit de service si caractéristique de la vie et du message du Christ : alors qu'il est normal de vouloir s'affirmer devant les autres, le renoncement à la libre disposition de sa vie en appelle à une tout autre valeur : le don de soi pour l'introduction d'un amour universel dans le monde.

Mais la *signification la plus profonde* de la vie religieuse est sans doute à rechercher du côté des relations fondamentales de l'homme à la nature, aux autres et à sa propre liberté. De ce triple point

de vue, elle introduit un changement profond qui atteint au plus intime de l'existence consacrée. Le religieux *renonce à l'utilisation simple des médiations* ; il les envisage d'une manière *nouvelle et originale*.

Ainsi la relation au monde de la nature qui est en premier lieu une relation de propriété et de domination se transforme en un détachement grâce auquel apparaît plus clairement la *subordination de cette relation à la relation à Dieu*. Le monde des personnes lui-même, encore que, comme nous l'avons dit, il constitue un monde valable en soi, suscite d'abord une réaction de retrait. Non pas définitif, certes ! Mais suffisant pour conduire à l'établissement d'un nouveau rapport englobé dans l'amour de Dieu. Le premier rapport aux autres suppose que la relation interpersonnelle constitue le signe médiateur en lequel on trouve Dieu. La consécration oblige à rejoindre Dieu d'abord puis à retrouver ensuite les autres en Dieu. La médiation des autres ne saurait être détruite ; elle est cependant assumée sur un autre mode que nous pourrions qualifier de *descendant*, étant bien entendu qu'il ne soustrait rien à la valeur d'autrui en lui-même. Pour compléter cet effort, si difficile puisqu'il touche à l'affectivité, il faut encore viser à l'établissement d'une *nouvelle relation à sa propre volonté*. C'est ce à quoi tend le vœu d'obéissance. Notre volonté nous permet de nous affirmer nous-mêmes devant Dieu et devant les autres. Nous nions ce premier mouvement pour soumettre notre décision à une volonté plus profonde, qui est celle de Dieu se manifestant dans l'Eglise. Un désir de service et d'amour conduit à ce renversement du dynamisme de notre esprit. Comme le Christ disait : « ma nourriture est de faire la volonté de mon Père » (Jn 4, 34), ainsi la liberté du religieux trouve son épanouissement dans la recherche constante de l'accomplissement de la volonté de Dieu. A quelque plan que l'on se situe, la vie consacrée entraîne une *prévalence absolue de la relation à Dieu*.

Le dégagement des médiations ordinaires ne signifie pas une absence de médiation. Il s'agit, en effet, d'atteindre toujours plus pleinement le Christ, de le suivre et de l'imiter ! De ce point de vue, l'Evangile constitue la médiation privilégiée. Le religieux s'adonne à la méditation de l'Evangile grâce à laquelle il pénètre dans le mystère du Christ ; mais il ne se contente pas de se former un jugement évangélique, il veut transformer toute sa vie et c'est pourquoi il s'engage dans une existence selon les valeurs évangéliques qui se découvrent : la pauvreté, le renoncement, la charité fraternelle, la simplicité, l'humilité, l'esprit de service.

Ayant assuré solidement cet amour préférentiel du Christ, le religieux retrouve nécessairement un contact avec les autres et avec le monde. De nouveau il doit se situer par rapport à ces médiations.

Qu'il soit bien clair, tout d'abord, que la charité fraternelle constitue une médiation universelle et que, en ce qui la concerne, la vie religieuse ne peut ajouter, à l'obligation de la vivre, qu'un soin plus attentif. Pour lui, la vie commune est essentielle. Mais il reste les situations particulières où se nouent de nouveaux types de relations. Ce sont ces relations qu'il faut examiner du point de vue des médiations.

Dans le *mode de vie contemplatif*, on renonce à l'ensemble des moyens ordinaires de communication interpersonnelle pour s'établir dans une relation spirituelle. Outre le témoignage qu'elle donne aux valeurs évangéliques et à l'attente du Royaume, la vie contemplative se relie à l'ensemble des hommes dans une communion mystique. Toute l'humanité, en effet, est embrassée d'une manière actuelle par la connaissance et l'amour sauveurs du Christ. En s'unissant au Christ par la contemplation, le religieux prend en charge pour ainsi dire l'ensemble de l'humanité à sauver. Pour lui, cette prise en charge est réelle, comme est réelle l'unité de l'humanité dans le même Dessein sauveur de Dieu. Il ne délaisse donc pas les hommes, ses frères, mais, en fonction d'une vérité de foi fondamentale, il estime que sa charité spirituelle de prière et d'offrande est mystérieusement efficace. Il ne se détache pas des autres ; mais il s'unit à eux d'une manière nouvelle.

L'*activité apostolique*, elle, ne renonce pas totalement aux modes de communication visible. Lorsqu'elle s'exerce au plan de la charité concrète, l'autre devient la médiation grâce à laquelle le religieux voué aux œuvres caritatives s'unit à la charité universelle du Christ. Sa préférence va aux plus pauvres, en qui il reconnaît une appartenance pour ainsi dire plus étroite au Christ. Par ailleurs l'activité proprement apostolique constitue une participation immédiate à l'œuvre d'évangélisation ; elle n'est rien d'autre qu'un mode spécial du ministère pastoral. Les proportions, bien sûr, seront différentes. Mais toute personne qui s'adonne à l'œuvre de l'évangélisation doit se considérer comme un instrument vivant du Christ. Son attitude spirituelle principale rejoint le souci du prêtre d'adhérer de plus en plus pleinement à l'accomplissement de sa mission.

Peut-on définir le type de relation à autrui impliqué dans cette activité évangélisatrice ? Si l'apostolat du prêtre met en œuvre une paternité spirituelle, on pourra dire semblablement que l'évangélisation de la religieuse lui fait vivre envers les autres un rapport d'amour fraternel. Comme le P. de Foucauld se voulait le petit frère universel, tout en vivant cette universalité en un milieu particulier, ainsi la mission reçue doit-elle constituer la médiation grâce à laquelle on rejoint l'ensemble des hommes. Alors apparaît une nouvelle signification du *vœu de chasteté parfaite* : évitant la relation exclusive de la

communication corporelle, il permet une amitié plus large et plus disponible. Si dur que soit le renoncement à l'amour humain particulier, il ne replie pas la personne consacrée sur elle-même ; au contraire, il l'ouvre aux autres de la manière la plus large et la plus désintéressée.

Si l'on comprend bien la condition de la vie apostolique qui est d'atteindre les hommes en leur vie concrète pour leur proclamer l'évangile, on admettra aussi que le rapport au monde n'est pas purement de négation. Le monde de la technique et de l'histoire des hommes ne redeviendra pas une médiation principale, mais il acquerra de nouveau le rang d'une médiation subordonnée à la mission apostolique. Ici, le développement des capacités personnelles tout comme l'emploi des moyens apostoliques deviendra une nécessité de l'évangélisation. Cela ne va pas sans entraîner des problèmes au point de vue de la pauvreté et de l'insertion dans le monde. La pauvreté de l'apôtre ne peut être simplement la pauvreté du contemplatif ; à son rôle ascétique doit se juxtaposer une fonction de sa mission. De même le retrait du monde qui signifie sa recherche primordiale de la vie évangélique sera vécu dans d'autres conditions que dans la vie contemplative. L'apôtre veut atteindre les hommes ; il doit en prendre les moyens. L'essentiel est qu'il subordonne ces médiations retrouvées aux nécessités de sa mission et du témoignage qu'il doit rendre à la vie évangélique.