NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE

86 N° 7 1964

Une nouvelle forme de catéchèse

Dominique NOTHOMB (pb)

p. 725 - 743

https://www.nrt.be/fr/articles/une-nouvelle-forme-de-catechese-1670

Tous droits réservés. © Nouvelle revue théologique 2026

Une nouvelle forme de catéchèse

Missionnaire au Congo depuis 1933, le R. P. Placide Tempels, O.F.M., s'est efforcé de donner au problème épineux de l'adaptation une solution audacieuse et originale. Affronté aux dures réalités de la vie missionnaire, il a cru devoir constater la faillite de la présentation « classique » de la doctrine chrétienne aux Africains. Aussi bien, c'est à partir de sa propre expérience missionnaire, d'une approche prolongée et sympathique des populations africaines, qu'il a progressivement découvert une voie nouvelle pour promouvoir la christianisation de l'âme bantoue.

Il a lui-même esquissé le processus de sa découverte au cours d'une intervention faite au « Colloque d'Abidjan » en avril 1961. Dans l'évolution de son attitude pastorale à l'égard de la population bantoue, il distingue trois phases.

La première phase a été celle de la catéchèse « classique », où il lui semble avoir complètement échoué :

« Je suis venu en Afrique en 1933 comme Européen, comme Blanc, dans une Afrique colonisée... et surtout en croyant être porteur d'un message divin. J'adoptais cependant des *attitudes* de Blanc, de maître, de Boula Matari. Et le message que Dieu me confia m'inspirait des attitudes cléricales de maître spirituel, de docteur autoritaire, de fonctionnaire religieux, de chef ou de pasteur, vis-à-vis d'ouailles qui n'avaient qu'à écouter, obéir et se taire. J'ai couru la brousse pendant des années, j'ai prêché, enseigné, essayé d'organiser mon Eglise. J'ai même tenté de faire comprendre et de convaincre et, pour ce faire, entrepris toutes les méthodes possibles connues en Europe. Après beaucoup de peine, je fus envahi par le désespoir, car je sentais que j'avais échoué et que rien ne s'était enraciné. Ce fut la fin de la première phase, celle du pasteur ou plutôt du chef d'une église [1]. »

La deuxième phase a été celle de l'étude, empreinte de sympathie et de compréhension, de l'homme bantou, des valeurs humaines et religieuses propres à l'âme bantoue et à sa religion ancestrale, dans le but de pouvoir lui présenter ensuite le message chrétien d'une manière vraiment adaptée.

« En ce temps on parlait beaucoup d'adaptation. Le manque d'adaptation expliquait toutes les faillites — tandis que tout aurait pu aller mieux grâce à une compréhension totale de la mentalité bantoue. Je suis entré dans cette seconde phase de ma vie missionnaire à peu près de la façon suivante. Pendant dix ans, comme je l'ai dit, les yeux toujours fixés sur mon manuel, j'avais essayé toutes les méthodes, tous les clichés possibles pour faire comprendre, admettre et pra-

1. Pl. Tempels, O.F.M., *Notre Rencontre*, Centre d'Etudes Pastorales, B.P. 724, Limete, Léopoldville, p. 36.

tiquer la religion chrétienne. J'avais suivi scrupuleusement toutes les indications et, malgré tout, la machine ne tournait pas. C'est alors, mais alors seulement, que pour la première fois depuis dix ans, je cessai de consulter manuel, catéchisme et doctrine pour tourner un regard étonné et intrigué vers cette machine qui s'obstinait à ne pas tourner, vers cet homme que je n'avais jamais regardé. Je ne m'étais pas vraiment intéressé à lui, à sa pensée, à ses aspirations, mais à la religion dont j'étais le propagandiste... Je dois dire que mon but, dans cette recherche de l'homme bantou, était maintenant de me sentir « bantou » au moins une fois. Je voulais penser, sentir, vivre comme lui, avoir une âme bantoue. Tout cela avec l'intention de pouvoir m'adapter. Une fois parvenu à voir et sentir la vie comme lui, je reprendrais la personnalité européenne et redeviendrais le propagandiste d'une religion... mais parlant, cette fois, un langage vraiment *adapté et compréhensible. Et, dans cet effort pour me confier le fond de sa* personnalité, l'homme bantou commença à balbutier... jusqu'au moment où, avec une joie profonde tant pour lui que pour moi, il se comprit tout à coup lui-même et parvint à s'exprimer clairement, en découvrant lui aussi, pour la première fois, d'une façon réfléchie, le fond même de sa propre personnalité, le mystère de son être et de son âme... Et je fus moi-même bouleversé par celui qui me confiait tout son être. Il y eut un colloque d'homme à homme, d'être à être[2]. »

En 1945, le R. P. Tempels publia les résultats de ce « colloque » dans son livre « Bantoe - Filosofie », bientôt traduit sous le titre « La philosophie bantoue »[3]. Il y expose avec une rare pénétration quelques traits fondamentaux de la vision bantoue sur l'univers et sur l'homme, telle qu'elle pénètre de toutes parts sa vie familiale, sociale et religieuse. Cette vision lui semble en définitive basée sur une idée-maîtresse vraiment fondamentale : celle de la « force vitale », de son accroissement, de sa diminution, de la hiérarchie et de l'interaction des forces. Ainsi, dit le P. Tempels, les Bantous désirent par-dessus tout trois choses :

1) la vie, la vie intense, la vie pleine, la vie forte, la vie totale, l'intensité dans l'être ;

2) la fécondité, la paternité et la maternité, une fécondité grande, intense, totale, non pas seulement physique ;

3) l'union vitale avec les autres êtres ; l'isolement les tue[4].

Peu de temps après, le P. Tempels publia un opuscule intitulé « Catéchèse bantoue »[5], où il expose une manière adaptée de présenter le christianisme comme « la réalisation, le rassasiement par Dieu des aspirations qu'Il a lui-même déposées dans leurs cœurs... Si les Noirs ressentent en eux ce désir insatiable d'un renforcement de vie, c'est que Dieu lui-même les a préparés, eux-mêmes et leurs ancêtres, de-

2. *Notre Rencontre,* p. 36-37.

3. Publié d'abord en néerlandais sous forme d'articles dans les revues *Band* et *Kongo Overzee,* puis en un seul volume sous le titre *Bantoe-Filosofie,* Anvers, De Sikkel, 1946. La traduction française : *La philosophie bantoue* fut d'abord publiée en 1945 par Lovania à Elisabethville, et rééditée ensuite en 1948 dans la Collection « Présence Africaine », 42, rue Descartes, Paris V[e].

4. Cfr *Notre Rencontre,* p. 38.

5. Editée dans la collection « Les questions missionnaires », à l'abbaye de Saint-André-lez-Bruges, s.d.

puis longtemps à recevoir de tout leur cœur et de toute leur âme la force vitale et le renforcement du christianisme, que le missionnaire vient leur prêcher[6] ». L'auteur expose ensuite comment la doctrine chrétienne sur Dieu, la création, le péché, le salut par le Christ, la grâce comme force de vie divine, les sacrements et les commandements peut être présentée dans cette perspective.

Mais il a semblé au P. Tempels qu'il devait aller encore plus loin.

« Et voici que vint cette chose, cette expérience vitale tout à fait imprévue. Au fur et à mesure que nous parlions ensemble de cette triple aspiration, de ces trois valeurs, je commençai à découvrir en moi, sous le fatras, sous les formes, les coutumes, les attitudes occidentales de mon comportement, cet être primitif qui vit également en moi... Ce fut une nouvelle joie pour nous deux de découvrir que nous nous ressemblions et que, de plus, nous commencions à nous « *rencontrer* » jusque dans l'âme. Et moi, qui croyais qu'après avoir découvert la personnalité bantoue j'aurais eu à redevenir le pasteur, le chef, le docteur, désormais maître d'une technique, d'un langage adapté pour « enseigner » le christianisme, je vis tout à coup que dans cette *rencontre* d'homme à homme, d'âme à âme, d'être à être, nous avions évolué d'une connaissance réciproque à une sympathie, et enfin à l'amour... et que précisément le christianisme venait de naître et avait déjà commencé. En effet, notre rencontre, notre union dans l'amour fit naître en nous une soif ardente et un élan commun pour chercher ensemble la solution vraie, pleine et entière de notre être profond, avec ses aspirations à la vie totale, la fécondité et la communion de nos êtres[7]. »

A la fin de son exposé, le P. Tempels ajoute en guise de conclusion :

« Et voilà comment ce missionnaire qui avait mis de côté son manuel, son catéchisme, sa bible, son sacerdoce même, pour s'adresser comme simple humain à la personne de l'homme bantou, se réveilla tout à coup dans cette rencontre en plein Sacerdoce, celui de l'Amour, celui que le Christ me semble avoir voulu. Je crois que l'histoire de mon expérience vitale avec les bantous peut nous faire comprendre que :

1) dans l'enseignement religieux, j'essaie sincèrement de présenter le Christ vivant comme l'accomplissement personnel des trois aspirations fondamentales qui me semblent constituer la personnalité bantoue.

2) j'ai été amené presque sans le savoir à être personnellement pour ceux avec lesquels nous vivons en union vitale, en communion, un accomplissement de leur être bantou.

3) personnellement, j'ai eu le bonheur de m'être accompli et épanoui jusqu'au fond de moi-même par l'homme bantou, et de ne plus vivre que dépendamment de lui.

Je crois aussi que le grand message de l'âme bantoue au monde entier, et au monde occidental individualiste en particulier, est précisément cette aspiration fondamentale à la vie pleine et totale, à la fécondité intense interpersonnelle et à l'union vitale dans l'amour[8]. »

---

6. *Catéchèse bantoue*, p. 8.
7. *Notre Rencontre*, p. 38.
8. *Notre Rencontre*, p. 40.

Il semble donc bien que, dans cette troisième phase, le P. Tempels ne vise plus à présenter avant tout, dans un langage adapté, la doctrine révélée présentée par l'Eglise à partir de l'Ecriture et de la Tradition vivante, expressions authentiques de la Révélation divine. Il semble plutôt prendre comme point de départ les aspirations, les idées, les désirs de l'âme bantoue, et réinterpréter la doctrine chrétienne en fonction des réponses qu'elle peut apporter aux aspirations de l'âme bantoue. Point de vue qui ne manque ni de séduction, ni de faiblesse...

A partir de cette base, le P. Tempels a fait lui-même l'expérience de la formule qu'il préconise. Le terrain privilégié où il a pu développer, dans des « rencontres » qui se sont échelonnées sur des années, cette forme nouvelle d'adaptation de la doctrine chrétienne, a bien été la « *Jamaa* »[9]. Au fond, comme il le dit lui-même[10], le P. Tempels n'a pas « fondé » la *Jamaa*. Celle-ci est née tout spontanément des entretiens que, devenu curé à la paroisse de Musonoi à Kolwezi (Katanga), il eut régulièrement avec un groupe de chrétiens fervents. Il y insista particulièrement sur la communauté de vie et de charité qui doit exister entre chrétiens et qui, par le Christ, les fait participer à la communauté de vie et de charité qui existe dans la Sainte Trinité. Dieu est amour : cet amour s'exprime d'abord dans la vie de famille (*jamaa*) des trois Personnes divines. Dieu a daigné associer les hommes à sa vie et à son amour, les faire entrer de plain-pied dans la Famille divine par la vie de la grâce divine. Il a réalisé d'abord cette association de vie au sein de la Sainte Famille (*jamaa*) à Nazareth ; ensuite au sein de la famille constituée par le Christ avec ses apôtres et par eux avec toute l'Eglise, qui est la famille, la « *Jamaa* », des enfants de Dieu engendrés à la vie divine de la grâce par le Christ et l'Eglise. Ainsi toute l'Eglise doit se constituer en état de « *Jamaa* » : tous les chrétiens doivent vivre en union vitale avec le Christ et par lui avec la Sainte Trinité, et conséquemment ils doivent vivre en union vitale entre eux pour finalement ne plus faire qu'UN. Bien plus, les chrétiens doivent reproduire entre eux la fécondité par les relations mutuelles de paternité et de filiation, à l'image de la Trinité, pour aboutir finalement à la relation d'époux à épouse dans laquelle on se livre mutuellement son être dans sa totalité. Ainsi, au sein de chaque foyer chrétien, le mari doit être à la fois le père de sa femme, et l'« engendrer » spirituellement, et l'enfant de sa femme, se laissant « engendrer » par elle dans l'amour, pour être finalement, dans le sens plein du terme, l'époux de sa femme (et vice versa).

9. « *Jamaa* » est un terme swahili qui signifie « famille » et, dans un sens plus large : « communauté, ligue, association ». Dans le mouvement de la « *Jamaa* », le terme est utilisé d'une façon absolue, pour signifier qu'il ne s'agit pas d'une association particulière, ni d'un mouvement spécialisé, comme la J.O.C. ou le Mouvement familial : la « *Jamaa* » veut être ouverte à tous les chrétiens.

10. *Notre Rencontre*, p. 27.

De même, le prêtre doit exercer vis-à-vis des chrétiens à la fois une « paternité » spirituelle, les engendrant à la vie divine, et une « filiation » spirituelle, se laissant « engendrer » par ses chrétiens dans une « rencontre » totale, allant jusqu'au plus intime de son être. Et tout ensemble, la *Jamaa* doit être apostolique, visant à insérer toujours plus de chrétiens et de non-chrétiens dans ce mouvement de vie et de charité.

Cette catéchèse trouva un écho profond dans l'âme des auditeurs. Bien vite, la *Jamaa* devint un mouvement d'une extraordinaire vitalité. Elle se répandit d'abord d'elle-même dans les autres paroisses de Kolwezi ; ensuite, des membres de la *Jamaa* de Kolwezi, étant allé s'installer dans les autres villes minières du Katanga, surtout Jadotville et Elisabethville, y établirent aussi le mouvement. Depuis 1960 surtout, la *Jamaa* a essaimé de la même façon dans les autres provinces du Congo, surtout le Kasaï, le Kivu et le Bas-Congo, et jusque dans le Ruanda et le Burundi.

Mouvement bien original d'ailleurs : il n'y a pas d'heure déterminée pour les réunions, qui se tiennent spontanément, même plusieurs fois par semaine, et peuvent durer des heures, même tout un dimanche après-midi. Les membres de la *Jamaa* se réunissent soit dans une maison particulière, lorsqu'ils ne sont pas trop nombreux ; mais le plus souvent dans une église, qui est leur maison de famille. La réunion se passe dans une atmosphère très familiale : hommes et femmes, celles-ci portant un bébé sur le dos ou amenant les petits enfants qui trottinent de tous côtés, se mettent simplement en un grand cercle. Ils y font des prières en commun, entrecoupées de chants de leur composition qu'ils improvisent à la manière africaine. Tour à tour, l'un des « baba » (père) ou l'une des « mama » (mère) y prend en toute liberté la parole, pour livrer ses réflexions personnelles sur un thème de son choix : de temps en temps le groupe entier acquiesce en complétant une fin de phrase. Ces thèmes sont le plus souvent choisis dans le répertoire qui s'est constitué dans la *Jamaa*-mère de Kolwezi ; les développements et les illustrations du thème, par des textes de l'Ecriture, des exemples et des comparaisons, sont généralement empruntés à la même source : partout c'est vraiment la « catéchèse » du P. Tempels qui constitue la trame de la réflexion. Généralement aussi la *Jamaa* locale désire la présence du prêtre et l'accueille très volontiers dans ses réunions, à condition qu'il se mette lui aussi en état de « *Jamaa* », de « rencontre » et apporte ainsi sa part à la réflexion commune.

Répondant admirablement au goût africain pour la palabre, les réunions de la *Jamaa* sont ainsi vraiment des réunions de prière et de réflexion personnelle sur des thèmes chrétiens. Cependant ce mouvement n'a ni programme, ni organisme directeur, ni cadres, ni dirigeants locaux : en général ce sont des membres plus anciens de la

Jamaa qui en assurent sur le plan local la « direction » effective. Le P. Tempels lui-même se défend d'être le fondateur ou le directeur de la *Jamaa* : bien que le mouvement soit né sous son inspiration et reprenne partout les thèmes de sa catéchèse, il n'entend nullement en assumer la responsabilité en dehors de sa paroisse à Kolwezi [11].

Il est permis de penser que nous touchons ici à la faiblesse principale du mouvement : sa réussite locale dépendra de celui ou de ceux qui en assument la direction effective ; et si les prêtres de la paroisse où le mouvement existe ne sont pas « acceptés » par la *Jamaa*, des déviations peuvent facilement se produire. En fait, l'on se demande qui en définitive porte la responsabilité du mouvement : comme il n'y a ni programme, ni méthode, ni règlement quelconque, aucune organisation, aucune directive venant d'en-haut, le mouvement semble voué à toutes les aventures. Par ailleurs, le risque est grand qu'il ne s'appuie sur une base doctrinale bien fragile, ne retenant surtout du christianisme que quelques thèmes répondant particulièrement aux aspirations de l'âme africaine, et négligeant nombre de valeurs authentiquement chrétiennes.

Au demeurant, il faut mettre à l'actif de la *Jamaa* des réalisations parfois étonnantes. Les membres de la *Jamaa* se sont montrés des chrétiens authentiques, voire des chrétiens d'élite, surtout aux heures cruciales que le Congo vient de traverser. Ils ont une vie de prière et une vie sacramentelle intenses, et forment bien souvent le noyau chrétien le plus fervent de la paroisse, entraînant les autres chrétiens à pratiquer une vie chrétienne plus authentique. Leur vie de famille est souvent exemplaire : mari et femme y pratiquent les vertus familiales de charité conjugale et d'entente cordiale à un degré encore inconnu chez la masse des chrétiens. Surtout, ils ont réussi à faire vivre dans une vraie fraternité chrétienne des membres de tribus différentes et même ennemies : au plus fort de la guerre tribale au Kasaï, des Baluba et des Lulua, membres de la même *Jamaa*, s'entr'aidaient comme des frères. Pour qui connaît la force du tribalisme chez les Bantous, c'est bien là un fait des plus extraordinaires. Ils font aussi preuve d'une générosité apostolique remarquable, allant jusqu'à sacrifier une situation avantageuse pour aller ailleurs implanter le mouvement.

Il convient donc de ne pas adopter à l'égard de la *Jamaa* une attitude trop négative. Au milieu des difficultés que traverse actuellement l'Eglise au Congo, la *Jamaa* apparaît comme un mouvement providentiel, capable de revitaliser les chrétientés éprouvées. Mais, pour qu'elle puisse efficacement remplir cette mission, il faudra que l'on se soucie de lui donner une organisation souple mais efficace, ainsi qu'une base doctrinale plus assurée et plus équilibrée.

11. Cfr *A propos de la Jamaa*, dans *Notre Rencontre*, p. 27-29.

Voici d'ailleurs un bref aperçu du jugement d'ensemble sur la *Jamaa*, formulé par un observateur très qualifié, le P. O. Gérard, C.I.C.M. [12].

« La *Jamaa* est une expérience chrétienne extraordinairement riche qui répond aux aspirations de l'âme bantoue. Elle porte cependant en elle des risques et des dangers. Elle est une synthèse nouvelle de la foi et de la vie chrétienne, issue de la rencontre de l'âme africaine avec les grands mystères de notre foi. Réaliser une telle synthèse est une entreprise difficile. Depuis bien longtemps on parle partout dans le monde de l'adaptation du message chrétien à l'âme et à la culture des peuples évangélisés... sans beaucoup réussir. La *Jamaa* est une des rares réalisations en ce domaine. Nous ne devons pas être surpris que la synthèse proposée par elle soit en évolution, inachevée et que des déviations se produisent... Plus on avance et plus on se persuade de l'importance capitale de la prise en mains de la *Jamaa* par les prêtres. L'abandonner à elle-même par scepticisme lui serait fatal... Sans le prêtre, la *Jamaa* ne peut rester dans l'orthodoxie... Sans son aide, les membres de la *Jamaa* sont exposés aux erreurs et aux ambiguïtés ou risquent de ressasser continuellement les mêmes thèmes et de s'essouffler rapidement. Il faut, avec eux et dans l'esprit de la catéchèse de la *Jamaa*, développer des thèmes nouveaux et étudier de nouveaux textes de la Sainte Ecriture... C'est l'enseignement du prêtre qui donnera un supplément de raison à ce qu'il y a de trop vital, trop spontané, trop sentimental dans la doctrine de la *Jamaa*. La synthèse du Père Tempels est à compléter et à perfectionner. Telle qu'elle est exposée dans « Notre Rencontre », elle contient des éléments discutables, des considérations trop personnelles et recherchées, qui ne sont pas nécessaires à la synthèse doctrinale de la *Jamaa*... Un autre danger est celui de se borner à une philosophie chrétienne bantoue, au lieu d'adhérer tout simplement à la Parole divine révélée. Il ne peut s'agir avant tout de philosopher sur l'Evangile pour prendre du message chrétien uniquement ce qui correspond aux aspirations de l'âme africaine. Il s'agit d'abord d'écouter la Parole de Dieu. Le donné évangélique est primordial. Même si la Parole de Dieu semble absurde au monde, elle n'en doit pas moins être acceptée par lui. C'est bien pourtant dans les vues divines que la doctrine évangélique soit présentée dans une langue à la portée de tout peuple et qu'il soit montré comment toute l'économie de la Rédemption correspond aux aspirations d'un peuple. Pour son bien, la *Jamaa* devra asseoir toujours mieux sa doctrine sur des bases théologiques et surtout bibliques [13]. »

Nous avons tenu à citer longuement ces appréciations émanant d'un missionnaire qui connaît la *Jamaa* de très près, car elles situent très exactement la perspective dans laquelle nous voudrions aborder les catéchèses du P. Tempels. Nous nous référons au dernier volume du P. Tempels, « *Notre Rencontre* », dans lequel celui-ci a rassemblé les catéchèses publiées régulièrement dans la revue *Orientations Pastorales* de 1959 à 1962 [14].

*
* *

12. Nous reprenons ici sa conclusion, qui termine un excellent rapport sur la « *Jamaa* », paru sous le titre : *Un cas remarquable d'adaptation féconde en Afrique*, dans la revue *Le Christ au monde*, 1964, n° 1 et 2, pp. 18-36, 129-142 Via G. Nicotera, 31, Rome IX°).

13. *Le Christ au monde*, 1964, n° 2, p.139-142, passim.

14. Ces catéchèses ont paru d'abord dans la revue *Orientations Pastorales*,

Il y a tant de pages admirables et de considérations excellentes, avec lesquelles nous communions intensément, dans le précieux petit livre du R. P. Tempels, O.F.M., qu'on est d'autant plus peiné de ressentir un réel malaise à la lecture de certains passages, nombreux hélas, mêlés au bon grain comme l'ivraie.

On ne peut que féliciter l'auteur d'avoir insisté avec tant de conviction — et il en avait le droit, ayant fait l'expérience de ce qu'il exhorte à faire — sur la nécessité irremplaçable du contact personnel entre le prêtre et « ses gens », préalable à tout apostolat sacerdotal digne de ce nom. Cependant un simple contact, même très cordial, ne suffit pas. Il s'agit de réaliser entre lui et eux, explique l'auteur, une « rencontre » dans le sens le plus spirituel et le plus profond du mot, de telle sorte que, d'une certaine manière, le prêtre se laisse « engendrer » par ceux auxquels il est envoyé pour être leur pasteur et leur père.

Encore faut-il de cette « rencontre » se faire une idée exacte et qui se situe dans la ligne de la révélation et de la pensée traditionnelle des spirituels chrétiens.

Or nous avons été heurtés par certaines affirmations et certaines positions que l'on retrouve à plusieurs reprises sous la plume de ce missionnaire si estimé et pour les efforts duquel nous ressentons la plus sincère admiration. N'est-ce pas faire œuvre d'amitié sacerdotale, faire œuvre de « *jamaa* » avec lui, que de relever les points où sa pensée nous paraît inexacte ? N'est-ce pas rendre service à la *Jamaa* que sa présence et son influence a fait naître en tant de milieux chrétiens africains, que d'indiquer les faiblesses, les dangers, peut-être déjà les déviations qui la guettent ?

Ce n'est pas à la polémique que nous voulons procéder ou inviter, mais à la réflexion fraternelle et à l'échange spirituel, si fécond pour le bien.

Qu'on nous permette de grouper sous trois chapitres les réactions que la lecture de « *Notre Rencontre* » a provoquées dans notre esprit :

1 — de la paternité spirituelle ;
2 — de la virginité et du célibat consacré ;
3 — de certaines positions théologiques.

éditée par le Centre d'Etudes Pastorales, B.P. 724, Limete, Léopoldville, depuis le numéro 62 d'octobre 1959 jusqu'au numéro 85 de novembre-décembre 1962. La revue continue à publier d'autres articles du P. Tempels : signalons : « *La Rencontre, ce risque mortel* », n° 87 de mars-avril 1963 — « *Je suis le bon Pasteur* », n° 88 de mai-juin 1963 — « *La Rencontre dans le Mariage* » et « *La Rencontre dans la vie sacerdotale* », n° 89 de juillet-août 1963. Ces derniers articles vont encore plus loin que les catéchèses parues dans *Notre Rencontre*, et font apparaître encore davantage le bien-fondé des réserves que nous faisons dans les pages suivantes.

I. — De la paternité spirituelle

« *Notre Rencontre* » distingue justement la paternité-maternité (ou fécondité) simplement charnelle et la paternité-maternité spirituelle. Le livre montre très bien la différence entre les deux et la supériorité incontestable de la seconde, la seule véritablement humaine, mieux : la seule véritable. La même distinction et les mêmes considérations valent pour la filiation simplement charnelle et la filiation spirituelle.

La paternité-filiation spirituelle peut se rencontrer non seulement dans les rapports entre parents et enfants selon la chair, mais également entre l'époux et l'épouse, réciproquement et également de l'un à l'autre et de l'autre au premier.

Bien plus, selon « *Notre rencontre* », cette relation paternité-filiation réciproque peut et même doit se retrouver dans les rapports entre le prêtre et le chrétien. De telle sorte que le prêtre soit le père de son fils spirituel mais à la fois fils spirituel de celui-ci, qui est simultanément son père spirituel. Alors seulement la « rencontre » est parfaite, l'« ut unum sint » est réalisé, et chacun peut dire « je suis en toi et toi en moi ». Il est nécessaire pour arriver à ce résultat que chacun se livre totalement à l'autre, lui découvre toutes ses pensées, tous ses désirs, toute sa vie religieuse, tous ses secrets et reçoive de l'autre des confidences semblables. Ainsi se produit le mutuel engendrement spirituel sans quoi il n'y a pas de vraie « rencontre ». Le père spirituel « engendre » son fils et « est engendré » par lui.

De nombreux textes du livre « *Notre Rencontre* » pourraient illustrer cette doctrine. En voici quelques-uns.

« Un jour, quelqu'un est venu me dire : « Mon Père, je voudrais bien vous choisir comme père, je voudrais vivre comme votre fils. Je vous dirai toutes mes pensées, tout ce qui se passe en moi, vous me connaîtrez comme moi je me connais. Je ne penserai, je ne ferai plus jamais quoi que ce soit sans vous le dire. Je voudrais vivre dépendamment de vous, par vous. Dirigez-moi, donnez-moi vos pensées, qu'en tout je sois votre fils. » (p. 79, p. 15).

(Le P. François reçoit les confidences intimes d'un homme, sur ses sentiments humains, ses pensées, ses aspirations...).

« Je buvais ses paroles, je recevais en moi ses sentiments, ses pensées, je me laissais réveiller, m'enrichir et m'épanouir par ce qu'il me confiait de son être. Je lui disais que je me nourrissais de son être, qu'il m'engendrait à la vie en me communiquant la sienne. Il en était heureux. Il désirait recevoir en retour non pas mon enseignement cérébral et impersonnel, mais mes pensées, mes sentiments, ma vie intérieure pour s'enrichir. On découvrait ensemble que je le recevais et qu'il me recevait, que nous nous recevions l'un l'autre jusque dans la profondeur intime de nos êtres. Et nous découvrions enfin qu'on pouvait dire en **toute vérité : « Maintenant vous êtes en moi et moi je suis en vous. » (p. 92-93).**

(Le « P. Benoît » répond) :

« Je m'aperçois à quel point nous pouvons devenir d'une façon vivante non seulement père avec nos enfants, mais surtout enfant de nos baba et mama... Il ne s'agit pas tellement non plus d'enseigner les gens mais de se laisser recevoir par eux, par ceux qui désirent nous recevoir jusque dans l'intimité intérieure de notre être. Mais pour que cela soit possible, nous serons obligés de changer d'attitude, d'oser ouvrir la porte de notre âme en nous livrant nous-mêmes. Je crois même que de nombreux prêtres sont fatigués de leur solitude et seraient heureux de pouvoir en sortir. » (p. 93).

Il faut que les chrétiens puissent dire à leur prêtre : « Je vous connais jusque dans votre vie intérieure, spirituelle, chrétienne. » (p. 25).

« La rencontre vraiment humaine est profonde, parce qu'elle atteint quelque chose de très beau dans l'autre, quelque chose qui nous réjouit. On voudrait voir épanouir cette beauté dans l'autre. On voudrait pouvoir s'unir à cela pour devenir meilleur.

» Par une intuition subite de la réalité totale et vivante de l'autre on sent en soi une confiance illimitée, une sympathie inconditionnelle. On n'a qu'un désir : celui de voir s'épanouir dans l'autre cette capacité de vie pleine et abondante. Et on voudrait, si possible, coopérer et cet épanouissement. On sent que cette coopération désintéressée serait un enrichissement de son propre être. On désirerait, rien que pour le bien de l'autre, *se donner totalement à lui, avec tout ce qu'on pourrait avoir en soi.*

» Dès le début, on pressent la totalité de la rencontre. On ne craint qu'une chose : c'est que cette rencontre n'atteigne pas la totalité dont on a entrevu la possibilité... » (p. 100).

« Pourquoi les hommes craignent-ils tant cete renconre, cette union totale... tout en la désirant au fond d'eux-mêmes ? N'osent-ils pas croire qu'elle est possible ? Craignent-ils d'être dupes de cette aventure ? Ce qui n'est pas possible à l'homme est parfaitement possible par Dieu qui en donne le commandement. » Mais l'union totale entre les êtres humains ne se réalise que lorsqu'ils ont pu, par la grâce, se révéler les uns aux autres jusque dans les tendances foncières de leur être... » (p. 101).

« Ba-baba et ba-mama, n'avons-nous pas connu la joie d'apprendre que vous m' (— le prêtre) introduisez ainsi dans votre vie la plus intime, jusque dans votre rencontre avec Dieu et, même jusque dans la rencontre d'amour dans votre ménage ?...

» Ba-baba et ba-mama, ne priez-vous pas tous les jours pour que, en moi (— le prêtre) aussi, se réalise et soit sauvegardée, par la force de l'esprit, une rencontre (entre vous ? ou entre moi et vous ?) pareille à celle du Christ et de la Vierge et que vous puissiez y être paternellement et maternellement présents ? » (p. 175).

« Vous ne verrez jamais en moi un vrai prêtre, je ne serai jamais *votre* prêtre, tant qu'il restera quelque chose de caché en moi, tant que vous ne pourrez communier avec moi. » (p. 183).

« Que je sois devant vous, au milieu de vous, un homme comme vous, en tout semblable à vous, ayant avec vous un problème identique... Admettons donc, et admettons sans fausse honte, que nous tous nous désirerions la rencontre

la plus intime, la plus parfaite, la plus belle, la plus totale, la plus absolue possible d'Adam (— l'homme) et d'Eve (— la femme).

» Moi (— le prêtre) et vous, ba-baba Adam (— homme) nous tous, nous cherchons et désirons la rencontre la plus profonde possible avec Eve (— la femme)...

» Et moi je puis vous dire (ayant mon âge) que je me sentirai toujours non-accompli, non-réalisé, tant que je serais seul, seul dans l'âme, tant qu'il n'y a pas une présence d'Eve dans ma vie... » (p. 185).

Ces textes nous inquiètent. Il nous semble qu'ils sont le fruit d'une confusion qui pourrait avoir de graves conséquences. On assimile en effet, indûment, une paternité-filiation spirituelle d'ordre *psychologique* et une paternité-filiation spirituelle d'ordre *surnaturel* et chrétien.

Nous concevons fort bien que le missionnaire se laisse « engendrer » par tel ou tel représentant spécialement qualifié du peuple où il est envoyé, afin d'acquérir en son cœur les pensées, les désirs profonds, la mentalité commune de ce peuple. Il devient ainsi « fils spirituel » de cet homme sur le plan *psychologique*.

Mais son sacerdoce et la charité surnaturelle qui élève son cœur d'homme, lui confèrent une possibilité de paternité spirituelle *d'un autre ordre*, c'est pour exercer *celle-ci* qu'il est envoyé par le Christ et par l'Eglise.

Or quels sont les traits essentiels de la paternité spirituelle d'ordre *surnaturel, chrétien, sacerdotal* ? Il y en a deux essentiels :

a) d'abord son caractère de *discrétion* et de *désintéressement* radical.

Il y a une parole du Seigneur qui est fondamentale en la matière : « N'appelez personne votre « Père » sur la terre car vous n'en avez qu'un : le Père Céleste, et tous vous êtes frères » (*Mt*, 23, 9). La fécondité surnaturelle consiste à contribuer à l'engendrement d'enfants qui ne sont jamais ceux du « père spirituel » mais ceux de Dieu.

En quoi consiste cette contribution du « père spirituel » ? L'Ecriture signale spécialement la transmission de l'Evangile, c'est-à-dire de la Parole de Dieu par laquelle nous sommes engendrés spirituellement (*Jac*, 1, 18 ; *1 Pi*, 1, 23). On connaît le mot de Saint Paul : « Auriez-vous des milliers de pédagogues dans le Christ, que vous n'avez pas plusieurs pères ; car c'est moi qui, *par l'Evangile*, vous ai engendrés dans le Christ Jésus » (*1 Co*, 4, 15). Paul parle souvent de « ses enfants ». Il se dit leur père aussi à cause de tout le dévouement affectueux et de la sollicitude inlassable et toute humble dont il les entoure (*1 Thess*, 1, 7-12). Mais quel est le but de cet engendrement ? Que Paul vive dans le cœur de ses fils ? Non, mais « *que le Christ soit formé en eux* » (*Gal*, 4, 19).

Sans doute, il dit aux Corinthiens « ouvrez tout grand votre cœur... faites-nous place en vos cœurs » (*2 Co*, 6, 13-7, 2), mais ce sont des

invitations à l'affection répondant à celle que Paul leur porte. Et s'il se sait père, c'est comme « un serviteur, pour l'amour de Jésus » (*2 Co*, 4, 5). N'a-t-il pas redouté qu'on s'attache à lui au lieu de s'attacher au Christ (*1 Co*, 1, 10 ; 3, 5-9) ?

Uni au Christ, le chrétien est fils de Dieu notre Père. La « seconde naissance » dont parle le Nouveau Testament consiste à faire de l'homme un enfant *de Dieu* et non le fils spirituel d'un autre homme.

Si donc quelqu'un peut être nommé, par une certaine participation à la paternité divine (*Eph*, 3, 14), « père spirituel », c'est dans un esprit d'extrême *effacement de lui-même*, de discrétion et de respect de la liberté de l'Esprit qu'il doit envisager son « service paternel ». Jamais il n'a droit d'exercer une sorte de tutelle personnelle sur son « fils spirituel » ; il n'a le devoir — et le droit — que de le rendre de plus en plus docile à l'action de l'Esprit Saint, sans jamais lui imposer, ni même proposer, les orientations spirituelles qui lui sont purement personnelles. Ce n'est pas lui qu'il prêche, mais le Christ.

Or il nous semble que la paternité spirituelle décrite dans *Notre rencontre* ne respecte pas assez cette nécessaire discrétion du père spirituel, spécialement du prêtre qui exerce cette paternité.

b) Second trait de la paternité spirituelle d'ordre surnaturel : *son universalité*. Toute la tradition des grands spirituels distingue, ce nous semble, l'amitié spirituelle et la paternité (ou direction) spirituelle. La première est mutuelle et les deux amis se placent sur un même pied d'égalité. La seconde n'est pas et ne peut être réciproque. Qu'on n'argue pas à partir des relations Père-Fils dans la Trinité, car, quand même, ce n'est pas la même chose. Qu'on n'objecte pas non plus des cas exceptionnels : Jean de la Croix et Thérèse d'Avila ; François de Sales et Jeanne Frémiot de Chantal... Ce sont des cas rares qui ne peuvent servir de modèle à la rencontre du prêtre et du laïc dans le ministère quotidien du premier. Il y aurait une réelle perversion à inviter le père spirituel à révéler à son fils spirituel tout son monde intérieur jusqu'au fond de sa vie religieuse. C'est pourtant cela que le livre « *Notre Rencontre* » propose comme norme. Le prêtre qui se confie *totalement* à son fils spirituel, lequel devient ainsi son père, ne pourrait-il pas plus avantageusement s'épancher filialement auprès d'un autre prêtre capable de l'aider à réaliser sa vocation propre ?

II. — De la virginité ou du célibat consacré

« *Notre rencontre* » propose au prêtre — et tout porte à croire que la religieuse y est aussi invitée — l'union *totale* et *totalement humaine* **à l'autre, père ou fils (mère ou fille) spirituel ; et mutuelle-**

ment. Une formule lapidaire formule ce vœu : « du total humain au total humain dans le Total éternel de Dieu » (p. 102). Et la formule vaut encore lorsque les deux pères-fils réciproques sont de deux sexes différents (p. 184-185).

Supposons un prêtre père spirituel et une fille spirituelle, mariée ou religieuse. Il faut que de part et d'autre, selon le livre, il y ait une révélation complète et profondément humaine, une connaissance mutuelle, non seulement d'un instant mais permanente et un amour sincère, entier pour la personne de l'autre... Sans cela, pas de « rencontre » véritable. Et cette rencontre va enfin, elle seule, « accomplir » chacun des deux « mutuellement-et-spirituellement engendrés » et le rendre adulte. Et la rencontre une fois réalisée, elle devra se poursuivre dans l'unité, sous peine d'une infidélité comparable à une sorte de trahison.

Il nous semble qu'une telle doctrine est grevée de deux vices graves.

a) D'abord un oubli pratique des blessures causées par le péché originel. Certes, ces blessures sont mentionnées. On précise même que « l'aventure n'est pas exempte de danger... L'être humain peut se désintéresser du sublime qu'il a entrevu pour se contenter du plaisir facile d'une sympathie agréable et superficielle » (p. 101). Plût au ciel que ce constat fût davantage pris en considération. C'est une utopie d'imaginer une union spirituelle *totale, « totalement humaine »*, mutuelle, permanente, et qui resterait, angéliquement, sur le seul plan spirituel. L'union de Marie et de Joseph, encore moins de Marie et de Jésus, ne peut servir de norme aux relations d'amour qu'on espère purement spirituel entre deux personnes de sexe différent.

b) Ensuite, puisqu'il s'agit ici d'un prêtre qui est père spirituel, ou d'une religieuse qui exerce ou qui bénéficie de la fécondité spirituelle, il y a une méconnaissance dangereuse de la vraie portée du célibat ou de la virginité consacrée.

La consécration virginale par le don de soi, ici certainement total, que l'on offre au Seigneur, comporte un *renoncement* à tout ce qu'un époux ou une épouse peut, dans le mariage, attendre de son conjoint, sur le plan physique évidemment *et sur le plan affectif*. Il est donc *absolument normal et nécessaire* que l'âme consacrée connaisse une certaine solitude, un certain « vide » affectif que ni une vie de communauté, même la plus chaudement cordiale, ni l'activité apostolique ne peuvent combler. Chercher à remplir ce « vide » par la rencontre d'une autre personne, rencontre « totalement humaine » donc également sur le plan affectif, c'est ce qu'on appelle une « compensation ». Et la recherche d'une compensation est une infidélité à la virginité du cœur. La « sublimation » qui résoud le problème de la solitude du cœur, consiste à trouver *un amour supérieur*, sur un autre plan donc,

une réponse au besoin de se livrer totalement à un autre. Et la seule sublimation permise aux âmes consacrées dans la virginité — mais cette « permission » est un tel privilège ! — est le don de soi *sans partage* à Jésus-Christ, l'Epoux des Vierges.

Seuls ceux qui n'ont pas compris à la fois la grâce et l'exigence de cette virginité souffrent de « l'isolement spirituel », de « l'isolement du cœur » (p. 96, 98) qu'elle comporte inévitablement. Seuls ceux-là se trouvent « non-accomplis », insatisfaits, tant que par quelque compensation ils n'auront pas comblé un vide qu'ils auraient dû accepter et que le don généreux et totalement amoureux *au Seigneur* aurait rendu capables d'accepter dans la joie.

III. — De quelques positions théologiques

« *Notre rencontre* » estime à juste titre que le prêtre doit enseigner les vérités les plus profondes de la Révélation. Il ne peut ni « simplifier » ni limiter son enseignement « aux choses soi-disant les plus simples » (p. 86). Il doit donc, avec ses gens, « faire de la théologie et même de la plus haute théologie » (p. 85) quoique de la façon la moins technicisée possible. Cela soulève une question de méthode et aboutit à certaines assertions.

a) *Questions de méthode.*

On pourrait qualifier la méthode dans laquelle s'engage « *Notre rencontre* » de « cordiale » ou d'« affective » au sens le plus beau du mot.

— Il faut commencer, nous dit-on, par se débarrasser de tout « corps de doctrine » préfabriqué et même « mettre de côté son manuel, son catéchisme » et, ô surprise, « son Evangile, sa Bible, son sacerdoce même » (p. 40 ; p. 92...).

— Le terrain étant ainsi déblayé, le prêtre va à la « rencontre » de ses gens. « Il s'agit de se révéler l'un à l'autre, de parvenir à cette sympathie réciproque et enfin, à l'amour. Cette union naissante ou déjà née nous poussera à faire ensemble un tour d'horizon, une révision de vie, une recherche d'Evangile » (p. 87).

— Dans cet amour mutuel, ensemble, on se tourne vers le Christ qui seul peut accomplir les aspirations profondes de ceux qui se sont rencontrés. Alors s'élabore une « recherche commune », « une méditation commune où chacun donne et reçoit » (p. 87). — Et ainsi se forme « par la coopération de tous » « un corps de doctrine » (ibid.)... Voilà « la solution idéale » : « si les prêtres, chacun dans le milieu où il vit, osaient dire : « je commencerai avec mes gens, nous chercherons et nous trouverons ensemble... je n'ai pas besoin d'un corps de doctrine tout préparé... » (p. 89).

— La méthode théologique va donc consister, tout au long de l'élaboration de ce corps de doctrine commun, à « interroger son cœur », « ce qu'on a découvert de profondément humain l'un dans l'autre, le stimulant qu'on a découvert de beau l'un dans l'autre... cette étincelle de vérité, cette beauté incomplète et essentiellement inachevée. On sera poussé tous ensemble à coopérer afin que cette beauté ébauchée déjà dans les pensées, les sentiments, les aspirations profondément humaines, trouve son accomplissement, son épanouissement et sa réalisation totale » (p. 86-88).

— Pour trouver cette réponse, interroge-t-on la Révélation elle-même ? En pratique « *Notre rencontre* » y recourt de fait de temps en temps. Un principe est cependant énoncé, qui ne laisse pas d'étonner : « Au lieu de continuer en consultant très scientifiquement les documents écrits de la Révélation, nous pouvons consulter, avec nos gens, une autre source... notre propre cœur humain, image de Dieu. Et l'on peut demander : comment aimeriez-vous que fut Dieu... ? » (p. 110).

Le ton est ainsi donné. Et tout au long des chapitres, dont certains sont très beaux, de « méditations communes » sur des mystères de la foi, on ne rencontre guère le souci de consulter l'Ecriture pour connaître les réalités divines. En revanche on retrouve des *dizaines de fois* l'argument : « Pourrions-nous imaginer... ? » ; « Et nous-mêmes, qu'en pensons-nous ? Que voudriez-vous ? Que préféreriez-vous ? Comment voudriez-vous que Dieu soit amour ? » (p. 112) ; « Ne sentons-nous pas dans notre propre cœur qu'elle (Marie) devait dire... Et c'est pourquoi nous ne pouvons pas nous tromper quand nous pensons que... » (p. 113) ; « Nous désirerions que... » ; « Cela réjouirait notre cœur de savoir que... » (p. 154). « Ce serait une désillusion pour notre cœur et pour notre esprit de prévoir que... » ; « Il nous semble plutôt que... » (p. 155) ; « Cela nous émeut de pouvoir nous imaginer que... » ; « Cela nous comblerait de joie... si nous pouvions croire que... » ; « Nous aimerions croire que... » (p. 161) ; « Nous serions enchantés de croire que... » (p. 161).

Argument fragile et dangereux. D'autant plus inopportun à notre époque de renouveau biblique, patristique, liturgique, et où les efforts d'une catéchèse renouvelée se concentrent surtout sur l'appréhension, par la foi, du Dessein de Dieu tel qu'il est révélé dans les Ecritures. La *Jamaa* s'orienterait-elle en marge de tous ces ressourcements inspirés par l'Esprit Saint ?

b) *Assertions théologiques.*

Méthode d'autant plus déficiente qu'à côté d'admirables réussites, que nous n'avons aucunement le désir de minimiser, elle aboutit à certaines propositions plus fantaisistes que vraiment fondées. Qu'on

nous permette d'en relever l'une ou l'autre. Il ne s'agit pas de projeter sur elles « l'œil implacable de l'inquisiteur, pourfendeur de sorcières » mais d'inviter à reviser certaines assertions dont le moins qu'on puisse dire est qu'elles manquent de certitude et de fondement assuré.

— Est-il exact de dire que le prêtre « a accompli sa tâche dès qu'il parvient à réaliser cette rencontre (cfr *supra*), cette union, ne fût-ce qu'avec un seul prochain », comme Dieu « par le don total de soi-même à cet être déterminé (la Vierge Marie) a vraiment accompli *toute* (sa) tâche » ? (p. 91).

— Est-il prudent d'insister tellement sur la dépendance à laquelle Dieu a voulu se soumettre vis-à-vis de Marie, par ex. p. 155 ? et que veut dire exactement le passage suivant qui conclut l'exposé de ce thème : « Nous prévoyons également avec un serrement de cœur, avec une angoisse mortelle dans l'âme, que le rôle du sanctificateur, dépendant volontairement d'une rencontre humaine, comprendrait un risque terrible, le risque de toute rencontre humaine dans l'amour, ce risque que nous connaissons tous. Mais il fallait qu'il coure ce risque, même s'il devait y trouver la mort, la mort de son âme... quitte à sauver par sa mort celle (Marie) qui risquerait de ne pas comprendre cet amour, et tous ceux qui, effectivement, ne le comprendraient pas » (p. 156).

— Est-il exact que le Christ a dû apprendre et a appris de fait de Marie son origine divine et sa filiation humaine miraculeuse ? Ce thème est largement exposé aux pp. 160-169. L'enfant Jésus qui a dit à Marie, au Temple : « Pourquoi me cherchez-vous ? Ne savez-vous pas que je dois être aux choses de mon Père ? » (*Lc*, 2, 49), en connaissait-il moins sur son origine et son incarnation que la Vierge dont il est écrit pourtant qu'elle « ne comprit pas cette parole » (*Lc*, 2, 50) ? Est-il correct d'affirmer que « dans le Christ humain la prise de conscience de son unité avec le Père ne se fit pas en dehors de la rencontre avec la Vierge » ? (p. 178) (lire p. 179).

— Où lit-on dans l'Ecriture ou à la rigueur dans une quelconque tradition ecclésiastique à défaut de la Tradition, que Jésus après avoir dit à son Père : « Mon Père » aurait abandonné cette manière de prier, et aurait compris qu'il devait désormais, avec Marie, dire « Notre Père ? » (p. 173-174). Théorie cette fois-ci absolument fantaisiste et contraire à l'Ecriture qui ne témoigne *nulle part* que Jésus s'est joint aux hommes pour dire « Notre Père » ; mais il a distingué nettement son rapport filial absolument unique vis-à-vis du Père de notre filiation adoptive. Voir par ex. *Jn*, 20, 17.

— N'est-il pas imprudent d'écrire : « il est faux de prétendre avoir rencontré Dieu sans rencontrer le prochain » ? (p. 178).

— Est-il exact d'attribuer à Satan la maxime : « Ne pas donner **son cœur à un être humain afin de le donner à Dieu seul » (p. 198)**

— formule qui peut très bien s'entendre comme une devise parfaitement chrétienne de la virginité consacrée. Et si une telle maxime venait de Satan, ne devrait-on pas rattacher au même auteur bien des phrases de « l'Imitation de Jésus-Christ » ?

— Quel exégète signerait l'interprétation de *Jn*, 2, 4 selon laquelle entre Marie et Jésus « il n'y aurait *plus rien* entre » elle et lui ? (p. 206).

Conclusion

On peut se demander si, au-delà des faiblesses et des déviations que nous avons cru devoir relever dans « *Notre rencontre* », il n'y a pas un malentendu plus profond. Nous le situerions dans deux domaines.

1) L'interprétation que le livre donne au « que tous soient un, comme Toi Père, tu es en moi et moi en toi, qu'eux aussi soient un en nous » (*Jn* 17, 21 et 23), est-elle tout à fait correcte ? On y voit une telle identification entre l'union qui unit le Père au Fils, dans le Mystère trinitaire, et l'union, la « rencontre » d'amour qui doit unifier le père et le fils spirituel, que cette dernière doit consister en ce que, eux aussi, puissent dire : « Tu es en moi et je suis en toi » — (par ex. p. 91, 40, etc.).

Cette formule que Notre Seigneur n'a jamais utilisée pour exprimer l'union que la charité fraternelle crée entre les hommes, est cependant légitime et décrit l'aboutissement de l'amour d'amitié au sens riche (et thomiste par exemple) du mot. Mais cette inhabitation mutuelle de deux personnes humaines reste toujours relative.

C'est une « nécessité » de notre pèlerinage terrestre de conserver, hélas, entre nous une certaine opacité que seule la gloire céleste supprimera. Même les amants les plus unis gardent, l'un vis-à-vis de l'autre, une certaine zone de mystère impénétrable. Or, justement, ce secret intime est le domaine réservé à Dieu, et même l'amitié la plus étroite doit respecter cette chambre sacrée. En tout cas, la consécration à Dieu dans la virginité ou le célibat consiste précisément à réserver intact ce secret intime, à refuser de le livrer à quelque homme que ce soit, pour l'offrir au Christ qui en prend totale possession.

Il est évident que cette possession du cœur consacré, par le Christ-Epoux, engendre un amour de charité compatissante et efficace, « apostolique » et universelle vis-à-vis de tout homme qui s'approche ou dont on s'approche. Et c'est d'ailleurs à condition que cet amour fraternel découle et dérive de l'amour du Sauveur dans le cœur de l'homme qui aime que cet amour est vraiment pur et, dans un sens, « total », désintéressé, oblatif, efficace, *universel*...

Mais on n'a pas cependant identifié purement et simplement le « second » commandement au « premier », comme « *Notre rencontre* »

semble le suggérer. C'est Dieu seul, si je comprends bien l'Evangile, qu'il faut aimer « de *tout* son cœur, de *toute* son âme, de *tout* son esprit, de *toutes* ses forces » (*Lc*, 10, 27). Le prochain comme soi-même, il faut l'aimer « comme Jésus l'a aimé » (*Jn* 13, 34-35) en faisant pour lui tout ce qu'on peut faire pour son vrai bien, en ayant pour lui tous les sentiments intérieurs et toutes les attitudes extérieures décrites, par ex., en *Rom*, 12 ; *1 Co*, 13 et *Eph*, 4.

Et c'est l'Esprit qui donne alors une unité supérieure qu'on ne voit pas devoir consister dans l'inhabitation mutuelle *totale* et « *totalement humaine* ».

En d'autres mots, il serait abusif et indû de transférer, par identification pure et simple, ce qui est dit de la mutuelle inhabitation des Personnes divines, ou de l'inhabitation de Dieu en nous et de nous en Dieu, à la « rencontre » qui, selon notre livre, doit avoir lieu entre le prêtre et « ses gens ».

2) Un autre malentendu nous semble se situer au niveau du sacerdoce. C'est avec beaucoup de nuances qu'on peut dire que « le prêtre remplace le Christ » (p. 27). C'est vrai dans un sens [15], là où le prêtre agit « vices Christi gerens », dans la célébration eucharistique et l'administration des sacrements. Il y faut déjà mettre des tempéraments lorsqu'il s'agit de la prédication, même *ex officio*. La plus grande prudence s'impose si l'on veut appliquer la formule aux relations d'amour qui doivent régir les contacts quotidiens du prêtre avec « ses gens ». Le prêtre est un humble ministre, un serviteur du Christ et des hommes, un pauvre homme, lui-même blessé par le péché originel et grevé de défauts. Il n'a aucun droit de « remplacer » son Seigneur dans le cœur de ses gens ni d'exercer sur eux une sorte de tutelle possessive et propriétaire. Il ne peut accepter qu'on transfère sur lui l'amour total que le chrétien doit à son Seigneur.

Il est faux d'écrire qu'il n'a pas la mission d'enseigner une religion ou une doctrine qui se distingue de sa propre expérience religieuse. Il ne peut se satisfaire d'être « totalement un » avec ses gens. Il doit leur donner mieux que lui-même : la Parole du Christ confiée à l'Eglise, la grâce des sacrements, la consolation de l'espérance chrétienne, le rayonnement de la charité du Christ. Il a une mission, et ce qu'il doit transmettre, *en s'effaçant, c'est autre chose que sa propre personne*, ses propres idées, sa vie religieuse à lui : c'est le Christ Jésus auquel il ne peut, sans blasphème, s'identifier ou se superposer.

* * *

15. En stricte rigueur de termes, le prêtre (ni l'évêque, ni le pape) ne « remplace » le Christ qui est irremplaçable. Personne ne prend *sa* place, ni ne se trouve à *sa* place. Le prêtre est l'instrument, le ministre du Christ, il agit en son nom, Le pape est le « vicaire » du Christ, il ne le « remplace » pas, encore moins le prêtre.

Dernière remarque. L'*ut unum sint*, épinglé au fronton de « *Notre rencontre* » et leitmotiv de tout l'ouvrage, devrait aussi inspirer à celui-ci une attention plus avertie aux requêtes de ce qu'on nomme l'œcuménisme. Or il nous paraît que le livre dessert le « remembrement » du Corps du Christ, pour reprendre l'expression chère à Paul VI, plus qu'il ne le sert. Sa méthode théologique si peu scripturaire ; ses positions théologiques inspirées plus par l'expérience psychologique commune que par le recours aux sources de la révélation ; sa majoration de l'emprise de la médiation sacerdotale sur la vie intime et religieuse de ses fils spirituels ; sa minimisation de la transcendance divine ; son accentuation de la dépendance à laquelle le Christ a voulu se soumettre vis-à-vis de Marie (alors que l'Evangile proclame d'une part et constamment la dépendance de Jésus vis-à-vis de son Père, et plaide plutôt d'autre part pour l'indépendance du Christ par rapport à Marie)... tous ces thèmes ou ces traits que l'on retrouve tout au long de « *Notre rencontre* » ne peuvent que rendre plus difficile une « rencontre » avec les plus religieux et les plus chrétiens des protestants. Et cela aussi on peut le regretter.

Si nous avons cru utile, voire nécessaire, de formuler des réserves à l'endroit de « *Notre rencontre* », c'est dans la seule intention de contribuer fraternellement à une réflexion positive et à une mise au point doctrinale qui ne peut qu'être profitable au mouvement de la *Jamaa* et, partant, à l'Eglise au Congo.

Rwanda

Dominique NOTHOMB,
Père Blanc d'Afrique