

PSYCHOLOGIE ET DOCTRINE D'UN MOUVEMENT LITURGIQUE RÉFORMÉ : LA COMMUNAUTÉ DE CLUNY

Le mouvement liturgique remue de plus en plus profondément le monde chrétien. Depuis longtemps il a touché les communautés qui, comme les Anglicans ou les Suédois, ont gardé des aspirations catholiques et un lien avec la Tradition; il agit aujourd'hui jusqu'en Hollande, en Écosse, en Suisse, où les habitudes de la Réforme, et même, pensions-nous, ses principes spirituels, semblaient devoir le paralyser.

Quand ces chrétiens, éloignés de nous par l'histoire et la doctrine, réagissent « liturgiquement » dans la crise actuelle de l'Église et de la civilisation, comment rester indifférents? La théologie de la prière se doit, ne fût-ce que par objectivité scientifique, d'observer avec attention cette psychologie individuelle et collective, de réfléchir sur ces faits d'expérience, d'autant plus significatifs qu'ils se produisent dans des conditions nouvelles. Et surtout le contact d'une telle vitalité ecclésiastique remplit l'âme catholique d'espoir, et de joie, et de gratitude pour l'admirable action de l'Esprit de Dieu.

Deux ouvrages récents et complémentaires permettent d'étudier l'un des foyers de ce renouveau : *l'Introduction à la vie communautaire*, de R. Schutz, et *Joie du ciel sur la terre. Introduction à la vie liturgique*, de M. Thurian, parus respectivement en 1944 et 1946¹.

Ce n'est pas un hasard sans doute que ce parallélisme

1. Éd. Delachaux et Niestlé, Neuchâtel, Paris. Les revues catholiques ont manifesté de l'intérêt pour la communauté de Cluny. Voir dès 1946 : *La Maison-Dieu*, VIII, pp. 121-124; *Irénikon*, pp. 153-167; *Dieu Vivant*, IV, pp. 151-153; *Catholicité*, n° de janvier, pp. 30-32.

entre vie communautaire et vie liturgique : l'influence des religieux catholiques, ou même anglicans, sur le renouveau liturgique est patente, dans la mesure même où ils jouissaient d'une vie communautaire; et dès les origines, on connaît le rôle décisif des usages monastiques ou canoniaux dans la formation de l'office divin. Il vaudra la peine d'être attentif à ces inter-influences.

L'histoire de la communauté et la description de sa vie nous permettront de pénétrer quelque peu dans sa psychologie, de découvrir ses attraits ou ses répugnances en fait d'attitudes religieuses. Puis, quand l'expérience vécue se traduira sur le plan doctrinal, nous pourrons déceler son influence sur les vieux thèmes à controverse. Elle retrouve, par delà la Réforme, bien des richesses de l'Église primitive. Nous relèverons pourtant certains traits où nous pensons voir des habitudes de penser protestantes entraver encore l'expression parfaite de cette expérience renouvelée; ce discernement est délicat; même ici, d'ailleurs, ces scrupules persistants nous sont une leçon précieuse, car loin d'être pur entêtement, ils viennent d'un réflexe personnel bien chrétien, ils prennent très au sérieux certaines exigences évangéliques, que trop facilement parfois nous jugeons satisfaites. Il faudrait dire aussi le bien que ce renouveau doit à ses sources réformées; notre incompetence nous empêchera de signaler cet aspect des choses, mais ce silence ne sera pas négation.

Une attention particulière sera réservée à une doctrine qui commande toutes les autres, celle de l'Incarnation continuée dans l'Église. Il importe d'autant plus de préciser comment nos auteurs l'entendent, que le concept en semble encore bien discuté; ainsi le professeur F.-J. Leenhardt, préfaçant *Joie du ciel sur la terre*, croit devoir, pour défendre contre les critiques cette thèse capitale de M. Thurian, la distinguer soigneusement de la conception erronée qu'en ont les catholiques.

*
* *

Le point de départ.

A l'origine du mouvement est l'expérience d'un groupe d'étudiants, conscients de la menace que constituait pour

leur propre avenir spirituel et, d'une façon plus générale, pour le monde « désintégré », l'individualisme libéral.

De l'inquiétude du manque de vie communautaire est née en nous une soif extrême de vie fraternelle. Mais nous la voulions en dehors de l'Église, parce que nous faisons profession d'incrédulité... O Seigneur! Tu avais tes raisons. Tu savais pourquoi ces rencontres, ces ballades à travers champs et bois... Tu savais pourquoi tu nous réunissais pour parler de toi et nous convaincre mutuellement de notre incrédulité.

Il est bon de voir ainsi une amitié s'approfondir, découvrir peu à peu les richesses d'une communion surnaturelle :

Mais comment croire à la possibilité d'une communauté fondée sur les seuls rapports d'amitié fraternelle, sur le seul respect de la personne?... Tu nous plongeais dans le réel, tu nous montrais notre égoïsme, si fortement enraciné que toute vie communautaire en est devenue irréalisable, tu nous faisais comprendre que, dans la miséricorde, dans l'amour seulement, nous pouvions former une communauté vivant dans le monde et dont chaque membre serait lié par sa foi en Christ et par son adhésion à un minimum de règles communes... Et ton appel devint irrésistible pour un, puis pour deux et trois et plusieurs.

Dès le début, le petit groupe s'inspire de l'expérience des religieux catholiques; mais il entend bien rester fidèle à la tradition réformée; et, pour la vie en communauté, dans un esprit de discipline spirituelle et intellectuelle, les Messieurs de Port-Royal fournissent un modèle moins compromettant.

La « Communauté résidente » qui se forme à partir de 1942, au sein de la grande communauté, s'intéresse de plus en plus et au monachisme primitif et à l'esprit de pauvreté des premiers franciscains. En 1944, elle s'installe au château de Taizé, près de Cluny, pour se consacrer à un ministère de retraites, d'évangélisation, de travail intellectuel et manuel, à l'éducation chrétienne d'une vingtaine d'orphelins, et surtout pour répondre à une vocation propre, être dans l'Église une parabole, un exemple exagéré et paradoxal, témoignage vivant de la vie donnée fraternellement à l'unique nécessaire.

Discipline commune.

Cette mise en commun de la vie entière sera un premier facteur, qui tendra à rendre liturgique la prière de chacun.

Bientôt l'expérience de la valeur d'une règle de vie pèsera dans le même sens. On devine les préventions protestantes contre tout type de « loi » chrétienne. Parmi les abus qui auraient rendu nécessaire, au XVI^e siècle, la suppression des ordres religieux, le principal est certainement la valeur accordée alors aux « œuvres de règle ».

A Cluny on a donc réduit la Règle à quelques principes très généraux qui définissent l'esprit de la maison. « *Ora et labora ut regnet.* — Que, dans ta journée, labeur et repos soient vivifiés par la Parole de Dieu. — Maintiens en tout le silence intérieur pour demeurer en Christ. — Pénètre-toi de l'esprit des Béatitudes : joie, simplicité, miséricorde. » Ce n'est pas là un règlement, mais une loi intérieure. La discipline n'est pas une police, mais un cadre qui existe, et dont chacun peut user selon le degré de sa vie intérieure.

Bientôt pourtant il apparut nécessaire de laisser se former des coutumes, d'établir un horaire, voire d'exhorter fermement, pour faire comprendre la volonté souveraine de Dieu à un homme qui refuserait de se placer sous la grâce. « Nous en sommes venus à la certitude, dit-on comme pour s'excuser, que l'équilibre spirituel de la communauté nécessitait un minimum de discipline commune... Notre vie est plus disciplinée en été, plus relâchée en hiver. » Heureux relâchement, fait de ferveur et d'adaptation ! Il n'empêche pas, semble-t-il, l'intelligence et l'estime d'une règle bien comprise de s'introduire peu à peu, en dissolvant un préjugé.

*
**

Sans l'avoir cherché sans doute, R. Schutz est amené à traiter assez longuement des trois points capitaux que nous nommons « conseils évangéliques ». Il insiste avant tout sur la pauvreté, dont il voudrait presque faire une obligation à l'Église entière. L'esprit de détachement chrétien, que la communauté se sent appelée à pousser à l'extrême, lui semble devoir aujourd'hui se traduire principalement dans cette opposition « communiste » à la propriété individuelle. — Quant au problème du célibat, il s'avance moins franchement ; il tient beaucoup à professer que le mariage a devant Dieu la même valeur ; il rappelle pourtant que, selon le Christ et

saint Paul, cette vocation n'est pas extraordinaire dans l'Église. L'engagement des Clunisiens au célibat semble donc s'inspirer des exigences de la vie communautaire, plutôt que de la mystique de la virginité, si caractéristique de l'Église primitive. — Au sujet de « l'obéissance », on remarque une réserve analogue. La direction spirituelle est un charisme. Un homme peut intervenir dans la communauté, de par l'autorité de la Parole de Dieu qui s'incarne, transmise par cette bouche humaine. Son rôle n'est point d'imposer, par contrainte humaine, sa volonté propre, mais de rappeler et de préciser à chaque conscience le jugement de Dieu.

Disciplines intérieures.

Les derniers chapitres nous livrent le secret de l'attrait de R. Schutz pour la vie communautaire. Pourquoi cherche-t-il ce soutien fraternel ? Quelle vocation l'appelle, qu'il ne puisse réaliser seul ? Il se trahit dans le plaidoyer, qu'il développe ici, pour une vie intérieure. On sent qu'il ne s'agit pas de formules reçues et transmises avec docilité, mais d'une découverte enthousiaste du vrai approfondissement en qualité de la vie personnelle, non pas sur un plan humaniste, mais dans la perspective de la Royauté de Jésus-Christ sur toute la personne.

Que cette expérience intime ait exigé un renouveau des formes extérieures traditionnelles du christianisme, qu'un même mouvement s'étende à la fois vers ce qui semblerait les deux extrêmes, cela n'a rien de paradoxal, c'est la logique même de l'incarnation, l'unité de notre vie « en esprit » et de notre comportement corporel. R. Schutz rejette avec énergie « l'ascétisme » d'inspiration platonicienne, basé sur un dualisme matière-esprit, qui mortifierait le corps pour assurer la liberté de l'âme ; mais il affirme d'autant plus librement les exigences évangéliques d'un « super-ascétisme », car un dualisme est apparu dans l'histoire par la chute de l'ange devenu Satan. Il n'y a, de la part de Dieu, aucune haine de la matière : l'Évangile la réhabilite au contraire par la doctrine de l'Incarnation ; mais il y a une lutte du Saint-Esprit, qui veut s'assujettir toutes les puissances de l'homme, dans leur expression matérielle et

spirituelle. Cette polémique sur l'ascétisme vise apparemment un certain puritanisme, beaucoup plus que les usages catholiques.

L'expression de vie intérieure est équivoque en un sens, car la vie chrétienne ne se divise pas en vie intérieure et vie extérieure : les œuvres chrétiennes ne se séparent pas de la foi qui les engendre². On souligne qu'il ne s'agit pas de se créer une vie intérieure, mais de la recevoir de la foi, source d'où tout jaillit. Christ vit en toi, la source t'est donc à la fois immanente et transcendante, elle peut à la fois t'être profonde et personnelle, et te dépasser.

Que la discipline spirituelle ne découle plus de la foi, et c'est le danger du formalisme. N'en conclus pas que tu dois renoncer, lorsqu'elle se fait lourde, à la discipline que tu t'es imposée. Rappelle-toi alors ce conseil : attache-toi à ta règle dans les heures de sécheresse spirituelle plus fidèlement encore qu'aux jours où la foi te porte spontanément à la prière. — Conformément à ces principes, les membres de la communauté se sont finalement résolus à s'engager pour toute la vie.

Complétons le tableau par quelques aperçus sur la vie à Cluny. « Que, dans ta journée, labeur et repos soient vivifiés par la Parole de Dieu. » Repas en silence, après que le chef de la communauté ait rendu grâces et lu un capitule à méditer en commun. — On conseille de lire, au coucher, le texte à méditer le matin : en ceux qui s'endorment sur la simple lecture d'un texte biblique qu'ils méditeront au réveil, s'accomplit toute une maturation spirituelle. On entend ici comme un écho de saint Jérôme. Et ce chapitre se conclut : « Quand une âme est vraiment nourrie de la Parole de Dieu, la prière fréquente et constante, la prière toute spontanée peut s'échapper, quelles que soient ses occupations. »

« Maintiens en tout le silence intérieur, pour demeurer en Christ ». Le commentaire de ce point de règle rappelle Evagre ou Cassien : silence des pensées, de l'imagination, des préoccupations passionnées; prière pure. Perpétuel recommencement d'un homme jamais découragé, parce que

2. Quelles possibilités de rapprochement, en ces formules, au sujet de vieux thèmes de controverse!

toujours pardonné : l'allusion fait songer à Luther et Augustin. Quant à l'idéal : demeurer en Christ, il est tout simplement johannique. Un tel silence est tout ouverture à la grâce, il introduit sans effort dans la paix des Béatitudes.

De la communauté à la Liturgie.

L'*Introduction* de R. Schutz montrait dans la vie communautaire le cadre qui favorise la vie intérieure. Rien d'étonnant que, deux ans plus tard, Cluny donne une *Introduction à la vie liturgique*, qui présente la prière elle-même comme culte social. On serait plutôt étonné de la discrétion avec laquelle M. Thurian rappelle son expérience de la communauté résidente. Loin d'être affecté d'un esprit de clocher, il s'efface, il songe aux communautés locales et œcuméniques dont ses lecteurs sont membres. Il ne se limite pas d'ailleurs à ce point de vue social, il étudie dans l'Église du Nouveau Testament l'esprit liturgique primitif, et surtout, témoignant d'une réflexion théologique très assurée, il remonte jusqu'aux fondements dogmatiques, aux exigences du culte de l'Église, prolongement de l'Incarnation.

Son point de départ semble surtout pastoral : l'expérience des paroisses prouve que l'Église ne mord plus sur le peuple; sa parole ne parvient plus à se faire chair, parce qu'elle reste entre ciel et terre; un spiritualisme mal compris et rationalisé l'appauvrit d'éléments qui étaient essentiels à l'Église primitive.

Certains préjugés, aujourd'hui encore, tendent à paralyser le renouveau; les mettre en lumière, les démasquer, c'est déjà les neutraliser, en les empêchant de jouer inconsciemment.

Ils se résument en un « complexe anti-catholique ». Des siècles de luttes et de défense engendrent une réaction violente et absurde à la seule pensée de retrouver un rite, un symbole, un texte catholique. Dans ce complexe, il faut dénoncer surtout les préjugés anti-formaliste et anti-mystique³ : crainte de lier Dieu au réel, à l'humain, au ter-

3. Ce double préjugé, qui semble à M. Thurian réaction anti-catholique, ne fait que pousser à fond une attitude du moyen âge occidental : D. Greg. Dix s'est donné le malin plaisir de le démontrer dans son *Shape of the Liturgy*. E. BISHOP, dans son *Génie du rit ro-*

restre. L'exégète n'aura pas besoin de raffiner pour montrer dans les *Actes* une communauté moins puritaine, dans l'*Apocalypse* un symbolisme florissant, et chez les Synoptiques déjà, par exemple à propos de la Madeleine, un sens du culte extrêmement vif.

Avec une grande hauteur de vues, M. Thurian se réjouit que le retour à ces richesses scripturaires, en répondant aux besoins de son Église, la rapproche du même coup de l'Église catholique; il tient certes à garder l'esprit de la Réforme, mais en lui la vue de notre liturgie suscite une émulation spirituelle, non pas un refus irraisonné. Notons au passage ce souci de fidélité à la « tradition » réformée : ce qui précisément le rattache au protestantisme, manifeste un sens renouvelé de la valeur de l'Église et de son passé.

Communauté.

Cette importance donnée à l'Église est l'effet spontané du sens de la communauté : M. Thurian a été marqué profondément par son aîné, R. Schutz. Le chrétien, la paroisse surtout, ne sont pas seuls dans la prière, mais se sentent membres d'une communion des saints, répandue dans le temps et dans l'espace, et qui, déchirée malheureusement en de multiples eucharisties, chante pourtant la gloire de Dieu dans l'Esprit unique. Cette union impossible et nécessaire, à l'heure commune du culte, le dimanche ou à l'aube de chaque jour de travail, est la force et la souffrance à la fois de la prière œcuménique.

Quelques lignes seulement, à la fin de l'ouvrage, rappellent discrètement la vocation propre de l'auteur :

La Réforme, en abolissant les communautés monastiques et en n'admettant que la vie paroissiale, exposait l'usage de l'office quotidien à une désuétude et disparition certaines, dès que la vie commune (paroissiale) perdrait de son intensité. Aujourd'hui on

main (*Liturgica Historica*, Oxford, 1918, pp. 1-19), signale dès les origines du rit romain une simplicité et une sobriété quelque peu puritaines; ce sont sans doute les influences d'un monachisme nourri de l'Écriture et de traditions orientales qui ont équilibré cette tendance jusqu'au déclin du moyen âge, où le rationalisme occidental a fini par prédominer (cf. J. LECLERCQ, *Médiévisme et unionisme*, dans *Irénikon*, XIX, 1946, pp. 6-23). Ceci jette une lumière intéressante sur l'attention sympathique de M. Thurian pour l'orthodoxie (pp. 24, 45, 47, 90).

voit renaître en même temps la vie communautaire dans la paroisse, les communautés résidentes et l'usage de l'office quotidien. Les communautés résidentes, qui veulent être une image frappante aux yeux des paroisses, remettent en honneur dans leur vie spirituelle la pratique de l'office du matin et du soir, en invitant l'Église à reconnaître la nécessité d'une telle discipline tant pour ses ministres que pour ses fidèles.

On peut deviner le cadre particulièrement favorable de la communauté dont l'auteur est membre en le voyant décrire avec tant d'enthousiasme la beauté et la joie de la pratique liturgique, et détailler avec tant de sûreté les divers points d'une réorganisation du culte.

La communauté concrète visée dans cette *Introduction* reste pourtant la paroisse. Il ne sera pas nécessaire de reproduire ici les arguments qui appuient les projets de l'auteur; un simple exposé montrera suffisamment en quel sens tous convergent : une église ouverte en tout temps à la prière, nettement orientée vers le chœur, avec pourtant des places d'honneur pour la chaire et les fonts baptismaux. La table sainte sera de préférence pleine, comme un autel. Une place convenable est prévue pour chacun des ministres, pour qu'il n'y ait plus seulement un pasteur dominant l'assemblée du haut de la chaire, mais un collège de ministres marchant en tête de l'Église pour la conduire et la porter vers Dieu. Une lampe dans le sanctuaire marque en tout temps la présence de Dieu; un vêtement liturgique transfigure, à l'office, « monsieur le pasteur X. », et en fait le ministre de l'Église. Les temps liturgiques, marqués par la couleur des ornements, rendent commun à tous le cycle de la piété, rythmé sur la marche objective de la Rédemption, telle que la revivent œcuméniquement tant d'Églises, et non plus sur l'arbitraire du prédicateur. Cinq grandes fêtes; onze plus petites, dont les fêtes médiévales de la Trinité, de l'Eucharistie, de la Transfiguration, de la Toussaint, et mêmes celles, plus récentes, du Christ-Roi et de la Réformation. — La sacristie est conçue non seulement en vue de la préparation du culte, mais aussi en vue de la confession, de la cure d'âme, de la direction spirituelle, à caractère moins intime et gênant que dans le bureau du presbytère, où l'on craint d'être reçu, remarqué, peut-être jugé, par la femme ou un enfant du pasteur.

Il n'est pas réservé aux protestants d'opposer au culte liturgique la prière spontanée : le même esprit de la Renaissance a durci, chez certains auteurs catholiques, la distinction entre prière mentale et prière vocale, comme si la dernière, nécessaire à la foule, devait entraver la contemplation des « parfaits ». M. Thurian répond avec vigueur à l'objection : la communauté comme telle célèbre le culte, c'est justement pour que personne ne soit passif que sont donc nécessaires les éléments fixes, les formules aimées et priées par tant de chrétiens, réunissant les intentions de tous dans une inspiration moins étreinte que celle du pasteur ; rien, c'est évident, n'oblige à les réciter d'une façon mécanique. L'auteur cherche d'ailleurs à s'inspirer aussi de l'expérience des non-conformistes, en ce qu'elle a de positif et de bienfaisant, et réserve un moment à la prière improvisée. Cette façon souple de comprendre et de réaliser l'uniformité liturgique n'a rien en soi qui répugne au catholicisme, pas plus que la liberté avec laquelle R. Schutz voulait qu'on comprenne la Règle : chacun sait la part de l'improvisation dans la liturgie des premiers siècles, et ce n'est pas tant pour observer une lettre que pour incarner leur idéal, sans doute, que les premiers solitaires fréquentèrent les déserts.

Objectivité.

Il est une raison plus profonde encore pour laquelle la prière liturgique exige des schèmes et, en pratique, des textes fixes et stéréotypés : c'est son caractère *objectif*. Un certain protestantisme avait abouti à réduire la religion à une émotion humaine, que le prédicateur cherchait à communiquer à l'auditoire. Pour M. Thurian, au contraire, le culte manifeste aux croyants l'existence objective du Dieu de Jésus-Christ ; la liturgie est un signe de l'incarnation de Dieu en Jésus-Christ dans l'Église. Devant les piètres résultats de ses efforts, que de fois le pasteur est tenté de découragement. Eh bien, non ! Jésus-Christ est là présent, et le culte n'est jamais celui de telle pauvre paroisse isolée, mais celui de toute l'Église répandue sur la terre, et même de toute l'Église céleste et triomphante, à Dieu dans sa gloire. La racine précisément de l'esprit communautaire,

c'est la présence réelle et objective du Seigneur dans la liturgie, qui fait de l'Église un corps et non plus une assemblée d'individus.

On sent ici la lassitude des services « laissés à la discrétion du ministre, trop personnels et trop lassants ». « L'Église s'édifie harmonieusement au lieu d'être promenée, dimanche après dimanche, d'un bout à l'autre de la Bible, au hasard et à la discrétion du prédicateur. » Il s'agit en effet de bien autre chose. Si faible et si misérable qu'il paraisse, le culte que célèbre la communauté la dépasse, c'est celui de toute l'Église, des anges et des saints, du Christ lui-même. Les sentiments, s'il y en a, et la joie en particulier, débordent de cette plénitude, loin de constituer par eux-mêmes l'essence du culte.

Cette plénitude objective, M. Thurian l'appelle volontiers d'un mot très fort : l'incarnation. Il nous reste à en préciser le sens.

L'incarnation.

Arrivés à cette doctrine fondamentale, nous devons nous demander ce qui sépare nos auteurs de la conception catholique.

Leur ton d'irénisme exclut certes toute polémique. Il ne peut s'agir de décharger des anathèmes sur ceux qui travaillent à faire revivre pleinement, dans leurs Églises, l'esprit du Christ, sur ceux en qui nous reconnaissons, avec une joie profonde, une fraternité d'âmes. Le but de notre examen ne sera pas de dénoncer tel ou tel trait hérétique dans leur théologie, non plus de discuter à grand renfort d'arguments les points qui nous séparent : cela est fort bien fait dans les travaux spécialisés sur la théologie protestante. Nous voudrions seulement étudier d'un peu près ces différences pour en voir l'importance réelle et la difficulté, et, si possible, les interpréter en fonction du mouvement spirituel d'où elles émanent, juger si elles sont vraiment la traduction sur le plan intellectuel d'une attitude religieuse, ou si l'on peut les considérer au contraire comme des survivances, des héritages du temps de schisme en voie d'être absorbés par l'unité qui se refait. Discernement délicat, certes, trop audacieux peut-être, mais qui s'efforcera de rester objectif. Après

avoir examiné ainsi la doctrine de l'incarnation, nous passerons à quelques-unes de ses conséquences, en particulier dans les sacrements.

A propos de l'incarnation, nos auteurs ne marquent eux-mêmes aucune réserve explicite vis-à-vis de la doctrine catholique. Mais le professeur F.-J. Leenhardt, dans sa préface à *Joie du ciel sur la terre*, craint précisément qu'on ne critique cette notion du côté protestant.

Il n'y a qu'une seule incarnation, dira-t-on, celle dont le Nouveau Testament contient l'étincelant témoignage... Prétendre que l'Église prolonge l'incarnation, c'est lui reconnaître une nature qui contredit à l'unique incarnation. Nous sommes là au carrefour de l'erreur où a versé le catholicisme. Certainement, il faut veiller.

Il rappelle alors comment l'unique incarnation nous a révélé notre condition; il n'y a que faux spiritualisme à nous prétendre dégagés des frontières du charnel, le corps au contraire est le temple de l'Esprit, en sorte que toute action du corps peut et doit devenir un acte accompli à la gloire de Dieu, par une vie chrétienne et un culte incarnés.

Il ne s'agit donc en aucune manière de l'incarnation du Christ dans l'Église au sens où l'entend malheureusement la théologie romaine. Le Christ n'a besoin d'être incarné ni dans la hiérarchie qui le représente ni dans le sacrement qui le présente. L'Église n'a point à être prolongement de l'incarnation, une incarnation continuée. En effet, la grâce qui est pleinement en Jésus-Christ est saisie et appropriée directement par la foi. Il s'agit de notre incarnation et de la réalité de l'œuvre du Saint-Esprit qui vivifie les croyants, et sanctifie en eux l'esprit, l'âme et le corps.

Ces précisions reflètent-elles exactement la pensée des Clunisiens, ou visent-elles plutôt à la corriger ?

R. Schutz avait déjà touché ce point, sans y insister. D'une part il avait dit la nécessité de la persévérance dans une règle et ses actes « extérieurs », même dans la sécheresse et la nuit de l'esprit; de l'autre il insiste sur l'objectivité de la présence de Dieu et l'impossibilité de construire une communauté chrétienne sans ce fondement objectif et transcendant.

Souvent cette présence du Christ en toi n'est pas sensible. Tu ne sens rien, tu n'éprouves aucune résonance intérieure. Ne t'arrête pas à une telle crainte, mais répond : je crois en l'Esprit que Dieu

me communique, je crois en sa présence, trop de promesses objectives de la parole de Dieu me l'affirment.

Cette Église (de Jérusalem) ne s'édifie que sur un seul fondement, le Saint-Esprit, qui dès la Pentecôte crée la communauté. Partout où il agit, il y a communion des saints, communautés, Église; son absence ne laisse qu'association, agrégat de fidèles, société d'hommes. Au don du Saint-Esprit, à l'action objective du Seigneur unissant les croyants correspond la réponse subjective de l'homme, offrande de ses biens.

L'homme ne peut rien pour établir cette communion entre fidèles, seul le Saint-Esprit descendant du Père peut unir ce qui était primitivement divisé, et rendre incroyablement fort, paisible, joyeux, fraternel.

M. Thurian, en plaçant au centre de sa doctrine cette présence objective de Dieu, lui donne le nom d'incarnation. C'est dire sans doute : « pénétration profonde dans le charnel ». Ainsi il montre l'Apocalypse prodiguant les symboles et revendiquera l'emploi dans le culte de symboles analogues. Mais pénétration de quoi, de qui plutôt? Dans le christianisme, le paradoxe est justement que dans la matière c'est Dieu qui pénètre; et toute l'insistance de *Joie du ciel sur la terre* va à nous faire saisir que dans une Église et des sacrements visibles et concrets, nous avons la présence actuelle de Jésus-Christ, présence *objective*, qui ne résulte pas de la foi, mais la précède, la réclame, la crée. Le chapitre, par exemple, qui étudie le quatrième Évangile, porte un titre caractéristique : « Le culte et l'incarnation. » Il rappelle le but antidocète de Jean, et interprète en triple profondeur le témoignage central de l'eau et du sang : réalité de la naissance et du baptême de Jésus-Christ, réalité de sa mort, réalité de sa présence dans les sacrements du baptême et de la Cène. Ainsi l'on trouve résumé à la croix tout l'essentiel du message de Jean : Jésus-Christ fut vraiment l'incarnation de Dieu, et il s'incarne vraiment dans l'Église qui célèbre son culte, dans ses sacrements. Et le Saint-Esprit vient attester la réalité de cette incarnation de Jésus-Christ dans les sacrements de la liturgie, car — on revient à une idée chère à R. Schutz — il n'y a pas pour l'Évangile de dualisme entre la matière et l'Esprit.

L'incarnation ne se limite pas aux sacrements, mais s'applique même à l'enseignement de l'Église : l'Esprit ne reste pas au-dessous des réalités contingentes, il s'incarne, il

parle, il agit par les apôtres, prophètes et docteurs de l'Église.

Tout ceci est orienté vers une activité ecclésiastique et culturelle plus engagée, plus réaliste, mais c'est pour unir la matière à l'Esprit, Dieu lui-même à la créature. On réconcilie, en les christianisant, les deux attitudes opposées du formalisme et du mysticisme. On peut même observer que les Clunisiens insistent bien peu sur la convenance d'un culte par rapport à notre condition charnelle; ils ne s'étendent pas sur la vigueur renouvelée d'une prière qui se chante, qui se prosterne, qui se renforce en s'exprimant; ils craignent toujours un peu la règle, et l'obéissance à ses préceptes ou à un supérieur; leur méditation, pendant un repas en silence, exige une tension mentale plus forte que notre usage traditionnel d'une lecture. Parmi les obligations de la vie communautaire, l'accent se porte sur la pauvreté, beaucoup plus que sur le célibat, alors que la virginité est bien le cas-type où « s'incarnent » le renoncement évangélique et la vie consacrée à Dieu. Sur tous ces points⁴ une certaine crainte de formalisme a persisté. En vérité c'est l'autre aspect de l'incarnation que soulignent surtout nos textes, l'objectivité de la présence du Christ en son Église et en ses sacrements.

Dans une lettre du 20 octobre 1947, M. Thurian me précisait comme suit sa position :

Nous sommes d'accord avec F.-J. Leenhardt quand il repousse l'idée d'une incarnation continuée dans l'Église. Nous pensons que nous retrouvons cette situation unique de l'incarnation du Verbe dans certains moments privilégiés de la vie de l'Église : eucharistie, liturgie, prière, synode, etc., où l'Église réalise visiblement son caractère corporel et où, pour parler simplement, l'Église-Corps du Christ + Saint-Esprit = renouvellement analogique de l'incarnation. Nous disons bien analogique, car avec vous, je pense, nous marquons toute la distance existant entre l'incarnation historique et cette incarnation actuelle de Dieu.

Ceci est parfait, mais on ne voit plus guère quelle diffé-

4. On pourrait mentionner aussi les jeûnes et abstinences, si caractéristiques du monachisme primitif, si difficilement compréhensibles aujourd'hui, et que Cluny n'a pas même songé à reprendre, sans doute. Peut-être reste-t-il encore de belles découvertes d'incarnation à réaliser dans la familiarité des moines antiques et de leur façon naïve de vivre l'Évangile.

rence fondamentale subsiste entre ce renouvellement analogique de l'incarnation et ce que nous appelons son prolongement, sa continuation dans l'Église.

L'incarnation dans les sacrements.

Des divergences se révéleront plus nettes si nous passons de la doctrine de l'incarnation à ses applications au magistère ecclésiastique ou aux sacrements : ici, en effet, les dogmatiques opposées, durcies depuis longtemps par la controverse, sont d'autant plus difficiles à ramener à l'unité. Déjà pourtant se fait sentir un puissant mouvement de renouveau.

Le nombre des sacrements varie selon la définition qu'on en donne. M. Thurian pense que sur ce point, où l'Écriture ne précise pas, la tradition réformée s'est montrée fort rigide; avec plus d'œcuménisme, on pourrait élargir la définition et reconnaître jusqu'à cinq sacrements, « signes liturgiques matériels de la présence de Dieu s'incarnant, dont le Nouveau Testament nous rapporte l'usage ». Au-delà, il faut d'ailleurs rendre vie au système des sacramentaux.

Les sacrements exclus sont le mariage et la pénitence, « qui ne répondent pas à la définition ». On ne dit pas pourquoi, mais de la discussion qui suit, et qui voudrait montrer que ces rites ne répondent pas non plus à la définition catholique, il semble ressortir que leur défaut n'est pas d'être absents du Nouveau Testament, mais de n'être pas « signes matériels ». N'est-ce pas se montrer bien exigeant? Même si les explications scolastiques sur la « matière » de ces sacrements paraissent un peu subtiles, la physique moderne considère-t-elle des paroles comme moins matérielles que de l'eau ou du pain? En vérité, ceci ne semble pas toucher à l'essentiel, ni du point de vue biblique, ni du point de vue de la psychologie religieuse de Cluny. N'oublions pas qu'on y pratique, comme dans la primitive Église, l'aveu mutuel des fautes, et qu'on y souhaite la diffusion dans les paroisses de la confession, de la cure d'âme et de la direction spirituelle.

*
* *

L'importance de la sainte Cène lui a valu une attention toute spéciale. On la pratique fréquemment⁵ en communauté, et l'un des objectifs les plus nets du mouvement liturgique est de la rendre au moins hebdomadaire dans les paroisses et de multiplier les communions. Cet effort pastoral a dû se baser sur un renouveau dogmatique.

Voyons d'abord ce que le mouvement professe communément : voici un texte auquel ont souscrit, réunis à Cluny en mars 1947, les responsables réformés et luthériens du conseil protestant de la jeunesse de l'Église :

Ce n'est pas à nous de décider si la sainte Cène nous est utile ou si nous devons nous en passer. Dieu a pris les devants à ce sujet. Il a institué le sacrement et nous appelle à y prendre part... Le sens en est plus profond que nous ne pourrions le concevoir. Il a voulu pour nous un contact direct et immédiat avec le Christ, tel que rien d'autre ne l'assure. Dieu, certes, peut se communiquer en d'autres manières, mais il a fait choix de cette forme et il nous en a avertis pour que nous sachions sûrement où le trouver et que nous ne le cherchions pas en vain...

Le corps et le sang de Jésus-Christ, c'est-à-dire Jésus-Christ tout entier, sont réellement et personnellement présents dans la Cène, et ils sont donnés et reçus avec le pain et le vin, en sorte que nous sommes faits participants de la propre réalité du corps et du sang du Christ. Jésus se communique à nous comme le Crucifié, le Ressuscité, le Glorifié... La présence du Christ dans la sainte Cène est reconnue par la foi, mais la manière dont il est présent constitue un mystère. Le pain et le vin sont les signes efficaces de cette présence, ils sont les objets concrets qui manifestent des réalités qui les dépassent, et ils sont les chemins d'accès à ces réalités : non seulement ils représentent le corps et le sang de Jésus-Christ, mais ils les présentent et les communiquent. Ces signes n'agissent pas par eux-mêmes, mais leur efficace réside dans la personne du Christ et dans l'intervention du Saint-Esprit qui offre à l'Église ce que Jésus-Christ est et possède. Ils nous sont donnés pour établir entre le Christ et nous une relation personnelle dans l'acte de la communion...

La sainte Cène est à la fois : 1^o une communion : Jésus-Christ se donne à nous comme nourriture, renouvelant son pardon et communiquant sa vie. Comme il y a un seul pain, nous sommes un seul corps... 2^o Une annonce de son retour, qui préfigure le

5. Tous les jours en certaines périodes (retraite, semaine sainte, etc.); le mercredi, vendredi et dimanche, en temps ordinaire.

banquet céleste et nous y transporte... 3° Une action de grâces. Unis à Jésus-Christ dont le sacrifice nous est présenté et le retour annoncé, nous nous offrons nous-mêmes en sacrifice vivant, ce qui est de notre part un culte raisonnable.

Ces formules sont très proches de celles de M. Thurian dont la théologie peut leur servir de commentaire.

Comme le sacrement, la parole communique la réalité objective de Jésus-Christ. Quelle est donc la supériorité, la nécessité même du premier ? La différence est, pour Dieu, dans le mode de se communiquer, et, pour l'homme, le mode de recevoir. La parole requiert un acte d'intelligence, un acte de foi, elle est transmise par un intermédiaire humain parfois grandement déficient : le sacrement est toujours et pour tous les fidèles un don de Jésus-Christ dans sa plénitude. Il ne dépend pas de notre effort mental d'intelligence ; il n'est pas question de se dire en montant à la table sainte : « Je crois, je crois, je crois. » Il faut simplement se reposer en paix sur Dieu seul, et manger et boire. Communication et réception plus matérielles à la fois et plus mystiques — toujours l'union des deux extrêmes, par-dessus l'étroitesse du rationalisme. Nous ne croyons pas déformer la pensée de l'auteur en concluant que ce qui l'attire tant vers ce sacrement, c'est qu'il y trouve un mode plus *objectif*, une incarnation plus absolue, tant du côté de Dieu que du côté du contact matériel : dans la parole, si nécessaire qu'elle soit à des êtres intelligents, les impressions subjectives du prédicateur et de l'auditeur jouent un plus grand rôle, et détendent facilement le contact avec Dieu. La déclaration que nous avons citée disait bien « un contact *direct et immédiat* avec Christ, tel que rien d'autre ne l'assure ». Dans ces conditions, l'affirmation d'une « présence réelle », loin d'être une conclusion théorique ou routinière, est l'expression même de l'acte religieux le plus fort.

Dans deux appendices de ton plus technique, M. Thurian cherche un renouvellement du dogme de la transsubstantiation, puis étudie la messe romaine (c'est-à-dire le sacrifice) dans la conception catholique œcuménique. C'est un effort sincère et plein de sympathie pour comprendre par l'intérieur notre dogmatique.

Il reconnaît dans la doctrine de la transsubstantiation un

bel effort d'incarnation de l'Évangile dans la philosophie du moyen âge, donnant au dogme de la présence réelle une structure philosophique qui lui fournisse un point de contact avec la pensée commune de l'époque. Rien en cela d'illicite. Mais les structures philosophiques sont sujettes à changer, seule la Parole de Dieu est intangible. On s'étonne que, depuis des siècles, la théologie catholique continue à traduire ainsi le dogme de la présence réelle alors que la pensée humaine a parcouru tout un chemin qui rend cette explication bien lointaine et caduque. Peut-être est-ce parce que la vérité théologique qu'elle défend est si fondamentale pour la foi et la piété qu'on n'ose y toucher.

Aujourd'hui pourtant, ce dogme constitue un obstacle pour la foi et la piété de beaucoup. Nous n'avons plus la façon réaliste et substantialiste de penser du moyen âge; la physique atomique réduit la matière à une seule et même « substance » qui serait énergie. Et cette unique substance n'est plus l'inobservable des scolastiques, elle aussi est observable. Le dogme de la présence réelle reste intouché dans ce débat. On l'exprimerait dans une philosophie plus accessible pour nous, en disant que le pain et le vin soutiennent avec le Christ un nouveau et mystérieux rapport; on parlerait de « transrelation » en creusant une idée ébauchée par saint Thomas.

Ce n'est pas ici le lieu de discuter cette théorie : nous ne nous arrêtons pas pour le moment au plan de l'explication philosophique, mais à celui des réalités religieuses sur lesquelles se fonde le renouveau liturgique. Remarquons pourtant que l'écart entre nous est ici surtout dans la terminologie : aucun théologien catholique ne pense que, sur le plan de l'observable, atomique ou non, le pain eucharistique se distingue du pain ordinaire. Si donc on tient à situer la « substance » sur ce plan, il faudrait exclure le terme de transsubstantiation.

Mais nous voudrions surtout dire notre étonnement devant les conséquences pratiques que l'auteur croit pouvoir tirer de ses principes. Pourquoi la présence du Christ en serait-elle restreinte au moment de la communion? On aurait attendu une « transrelation » tout objective, telle que la relation nouvelle entre le pain et le corps du Christ soit indépendante de la présence et de la foi du commu-

niant, et perdure même si la communion est différée, comme dans le cas des absents ou des malades. Cette objectivité nous semble dans la logique vitale du mouvement liturgique; nous ne voyons pas les raisons religieuses qui la refoulent, et nous pensons qu'il subsiste là quelque reste d'anti-sacramentalisme non résorbé⁶.

En quel sens une théologie évangélique peut-elle voir un sacrifice dans la Cène? M. Thurian commence par affirmer qu'à l'autel, le sacrifice du Christ ne peut être vraiment répété, comme si la croix ne suffisait pas. Surtout depuis la Réforme, les théologiens catholiques ont, à son avis, bien mal expliqué leur doctrine; mais il sait qu'aujourd'hui ils reviennent à la théologie classique de saint Thomas, qui ne prête pas le flanc aux mêmes critiques : il n'y a qu'un sacrifice, renouvelé sacramentellement; la messe « représente » (au sens fort) non seulement l'Incarnation et la Présence du Christ, mais sa Rédemption et son sacrifice.

Par fidélité évangélique et par œcuménisme, il voudrait donner à la sainte Cène un caractère plus sacrificiel. « Vous annoncez la mort du Seigneur. » Annoncer, pour la Bible, c'est rendre présent par la parole et par le symbole, par les mots et par les gestes. Les mots et les gestes d'une oblation des espèces eucharistiques ne sont donc pas exclus d'une liturgie de la sainte Cène, à condition qu'il n'y ait là que le désir d'annoncer le sacrifice du Christ. « Si nous croyons

6. L'auteur nous précise ainsi sa pensée dans une lettre du 22 novembre 1947 : « Il est bien entendu que la présence sacramentelle du Christ est indépendante de la foi des communiants, comme de la dignité des ministres; cela est clair pour la théologie réformée. Cependant cette présence ne se produit que dans la célébration communautaire de l'Eucharistie, car la promesse a été faite à l'Église et pour l'Église. La théologie réformée se refuse de séparer les divers éléments qui font la présence réelle du Christ au sacrement : paroles, espèces, communauté, communion. Elle ne peut imaginer un vrai sacrement sans communion et sans communauté. D'autre part, la théologie réformée manifeste, dans cette doctrine d'une présence réelle « passagère », sa volonté de sauvegarder toujours la transcendance, l'indépendance, la liberté de Dieu. Dieu, qui s'est incarné d'une façon continue en Jésus-Christ, ne s'unit et ne se lie au sacrement que pour le temps de la communion, où tous les éléments qui font l'Eucharistie sont réunis. La fidélité de Dieu se manifeste dans la foi qu'il est toujours présent, selon le mode sacramentel qui renouvelle l'incarnation, lorsque l'Eucharistie est célébrée; sa liberté, dans la pensée que cette présence ne perdure point, comme l'incarnation en Jésus-Christ. »

à la puissance de l'annonciation fidèle, au pouvoir de la Parole, ces mots et ces gestes ne seront pas purement commémoratifs ou symboliques. »

C'est là un grand pas de fait vers la compréhension réciproque; que reste-t-il qui nous sépare?

La parole seule, pour M. Thurian, annonce à la Cène le sacrifice du Christ. Il n'y a sacrement que dans la communion.

Notre notion du sacrement est autre. Le catholicisme insiste principalement sur l'objet dans le sacrement. Le sacrement est pour lui le signe liturgique matériel de la présence de Dieu s'incarnant, comme pour nous. Mais il entend cette incarnation comme s'accomplissant premièrement dans la matière sacramentelle de l'hostie (l'objet), secondairement dans le prêtre et les fidèles communiants (le sujet). Pour nous les deux actes ne peuvent être divisés. Le sacrement est un signe liturgique matériel de la présence de Dieu s'incarnant dans le communiant, sous les espèces eucharistiques et avec elles. Il n'y a donc sacrement, à proprement parler, que dans l'acte qui fait entrer en contact l'objet et le sujet, les espèces et le communiant. Les autres actes liturgiques de la sainte Cène ne sont pas sacrements, ils sont paroles prononcées ou symbolisées, des mots ou des gestes.

La mise au point est lucide. Il nous semble pourtant qu'il ne sera pas impossible de réduire un jour la difficulté. M. Thurian s'exagère la coupure que nous établissons entre messe et communion; aucun renouvellement sacramentel du sacrifice ne serait pour nous concevable dans une messe pure, telle qu'il la conçoit, sans un prêtre et une communauté qui y participent et l'appliquent *hic et nunc*; cette participation est toujours marquée au moins par la communion du prêtre, et, en chaque fidèle, qu'il y songe ou non, la participation du sacrifice constitue une communion spirituelle. M. Thurian lui-même dit d'ailleurs très bien, en décrivant notre théologie : « premièrement... secondairement »; secondaire ne signifie pas sans importance, isolé, accessoire, mais marque simplement qu'une fois de plus nous sommes ici conséquents dans l'*objectivité* reconnue à la re-présentation, à l'anamnèse *tam beatae passionis, necnon et ab inferis resurrectionis, sed et in caelos gloriae ascensionis*. Même incomplet, le retour de M. Thurian vers cette doctrine doit être compris, non seulement, ainsi qu'il le dit, comme une fidélité plus grande à l'Écriture et comme

un effort œcuménique, mais comme une exigence de la psychologie du mouvement : était-il possible de vivre une union objective avec le Christ, de croire à sa présence réelle, et d'oublier son élan vers le Père et son sacrifice ?

Un mot, pour finir, de l'Incarnation dans le Magistère de l'Église. M. Thurian n'en parle pas *ex professo*, et n'a guère fait porter ses réflexions sur ce sujet ; mais son comportement lui-même est instructif : spontanément, le renouveau liturgique étend son influence jusqu'ici.

L'Esprit-Saint, nous l'avons relevé en parlant de l'exégèse du quatrième Évangile, ne reste pas au-dessus des réalités contingentes ; il s'incarne, il parle, il agit par les apôtres, prophètes et docteurs de l'Église. C'est dire que le sens de la tradition de l'Église est retrouvé : Cluny n'admet même pas en hypothèse de devoir rompre avec cette tradition. On trouve pourtant tout naturel d'admettre qu'une telle rupture ait pu devenir nécessaire à la fin du moyen âge, et l'on ne pense pas que la présence objective de l'Esprit dans la mission des apôtres ait dû empêcher leurs successeurs d'admettre des abus et des déviations contraires à l'Évangile.

Par esprit œcuménique, M. Thurian aime à revenir au titre d'évêque : il cite à ce propos le catéchisme très pratiqué du pasteur de Pury⁷ :

Pour veiller à l'exécution de leurs décisions et au bon fonctionnement de l'ensemble des Églises, les Synodes nomment un conseil régional avec son président (ou évêque) et un conseil national avec son président (ou archevêque).

Encore une fois, cet effort œcuménique de retour à la tradition, sans revenir jusqu'à l'idée d'une succession objective garantie par l'imposition des mains, témoigne d'une attitude religieuse renouvelée qui devra réagir, un jour ou l'autre, sur la conception dogmatique.

*
**

Nous avons cherché, en résumant la doctrine des Cluniens, à rester fidèles à leur vocabulaire, et surtout à retrou-

7. Lyon, Librairie de la Lanterne, 6^e édit., p. 93.

ver dans leurs affirmations ce qui tient de plus près à leur expérience vécue : mettre en contact avec ce renouveau de vie liturgique était notre but principal, et ce n'est qu'en passant que nous avons dû relever quelques divergences dogmatiques.

L'appel de la vie intérieure a mené un groupe d'amis à une vie communautaire intense; de plus en plus, ils ont compris que seule la présence et l'action objectives de l'Esprit de Dieu pouvaient créer l'unité. Ils ont ainsi découvert un remède à cette crise d'individualisme rationaliste qui pèse sur chaque paroisse : centrer la vie chrétienne sur le culte, un culte communautaire, un culte objectif. L'Église n'est-elle pas communion des apôtres avec le Père et son Fils Jésus-Christ, communion fraternelle qui s'ouvre et invite (I Jo., 1, 3.)? Cette communion se réalise totalement dans l'incarnation, qui prend l'homme tout entier, esprit et corps, pour l'unir à toute la transcendance divine. Cette découverte de la présence objective de Dieu dans son Église concrète et charnelle, c'était donc bien la découverte de valeurs chrétiennes essentielles, sur lesquelles les Églises, divisées en un siècle d'humanisme et d'égoïsme, se rapprochent aujourd'hui, comme naturellement, par la grâce du Seigneur⁸.

Clervaux.

fr. J. GRIBOMONT, O.S.B.

8. Depuis la rédaction de cet article, M. THURIAN a publié de nouveaux renseignements sur *La Communauté de Cluny* (dans *Verbum Caro*, II, septembre 1948, pp. 108-124). On y trouve encore quelques progrès liturgiques et communautaires, comme la restauration d'un office de nuit, avec l'idée d'un « minimum d'ascèse »; des explications plus abondantes sur l'engagement, le ministère de la communauté, sa place dans le protestantisme et dans l'œcuménisme. Je ne vois pas que les idées et les positions capitales aient évolué depuis la double *Introduction* étudiée ici.