

LA ROYAUTÉ DU CHRIST

Le 11 mars 1925 l'Église instituait la fête du Christ-Roi. La date tardive de cette fête dans l'histoire de l'Église invite à reconnaître dans son institution la réponse à des urgences contemporaines. Ce serait, à notre sens, faire erreur que d'en vouloir dégager la signification et la portée, exclusivement à partir de la notion de Royauté du Christ dans le Nouveau Testament. La compréhension que l'on avait communément de cette royauté au moment où fut instituée sa célébration liturgique n'est pas étrangère au sens que désormais revêt cette fête.

En effet, les institutions tardives dans la liturgie romaine sont d'une inspiration différente de celles du cycle antique. Les fêtes qui forment la trame la plus ancienne de la liturgie latine célèbrent toutes un mystère de la vie historique de Jésus : sa naissance (Noël) ; sa manifestation au baptême (Épiphanie) ; sa tentation au désert (premier dimanche de Carême) ; sa Transfiguration ; sa Passion, sa Résurrection ; son Ascension ; la Pentecôte. Ainsi la célébration liturgique manifeste, par le moyen du souvenir, l'efficacité actuelle des mystères passés. Elle nous en restitue le sens éternel, tel qu'il est désormais vivant dans le Christ ressuscité. Les liturgies anciennes ne célèbrent pas les titres du Christ (Fils de Dieu, Fils de l'homme, Prêtre, Roi, Messie, etc.), elles les confessent dans leur déploiement historique, c'est-à-dire dans l'acte concret qui les révèle. Le cas du Christ-Roi est significatif. La liturgie ancienne n'ignore pas ce titre ; elle n'a pourtant pas jugé utile de le célébrer autrement que dans l'acte concret par lequel il nous est révélé : l'entrée du Christ à Jérusalem, dont le mémorial festif est le dimanche des Rameaux. Le sens du mémorial litur-

gique est celui-là même de l'acte historique ; le critère d'interprétation est ici immédiatement évangélique.

Il ne semble plus en aller de même dans la célébration d'un titre. Dans le cas de la fête moderne du Christ-Roi, nous n'avons plus affaire à un mémorial ; nous célébrons une idée, nous écrivons volontiers, si ce mot n'avait pris depuis peu un sens péjoratif, une idéologie. Certes, la source du titre est l'Évangile. Mais, fête d'idée, une telle célébration n'a plus la souplesse, la fluidité du souvenir d'un acte historique. Son sens premier est davantage lié au contexte qui l'a vue naître qu'au titre néo-testamentaire. Pour des raisons que nous n'avons ni à expliciter, ni à justifier, l'Église moderne propose volontiers la réalité des Mystères divins sous une forme conceptuelle. L'Évangile n'est plus alors transmis directement ; il est annoncé à partir de son reflet dans la situation de l'Église contemporaine. Ce n'est plus l'histoire évangélique qui explique la naissance d'une célébration, comme tels sont les cas de Vendredi Saint et de Pâques, mais la situation de l'Église : sentant menacés certains thèmes de sa prédication, ou jugeant nécessaire d'assumer telle valeur contemporaine, elle décide de les souligner d'une façon plus populaire : elle institue une fête qui les concrétise.

L'Évangile, ainsi reflété à travers la situation historique de l'Église et les exigences contemporaines de la pastoration, n'a pas nécessairement la valeur normative de l'Évangile comme tel. L'adage théologique : *lex orandi, lex credendi*, la règle de la prière est la norme de la croyance, est à utiliser avec précaution. Toute fête liturgique n'est pas normative du dogme. C'est une des tâches de la théologie de définir la fidélité évangélique de sa réfraction dans un milieu historique donné. Ce qui fut pour une époque une expression opportune de la Révélation ne l'est pas nécessairement pour toutes. La réponse qui fut alors donnée concrètement par l'Église n'est pas irréformable.

La fête du Christ-Roi appartient à ce groupe de fêtes dont la naissance s'explique par la réponse de l'Église à des exigences concrètes de sa situation. Il est donc nécessaire de con-

fronter le sens historique de cette célébration et la doctrine proprement évangélique de la royauté du Christ. Rien ne prouve en effet que la signification alors donnée à cette célébration définisse la doctrine dogmatique et donc irréformable de la royauté du Christ.

En vue de cette confrontation, nous présenterons succinctement l'idéologie du Règne social du Christ, idéologie qui est à la base de la célébration liturgique ; nous en ferons un examen critique, puis nous nous efforcerons d'établir qu'une vision plus théologique de la royauté de Jésus ne serait pas sans incidence sur la manière de concevoir la présence de l'Eglise au monde en vue de l'Évangélisation.

*
* *

L'IDÉE DU RÈGNE SOCIAL DU CHRIST

Durant des siècles l'Eglise s'est identifiée à tel point à la civilisation occidentale que l'histoire de l'Europe de l'Ouest se confond en grande partie avec celle-là même du christianisme. La Chrétienté médiévale marque l'extrême pointe de l'identification entre le catholicisme et la civilisation. On pouvait parler alors d'une unité du monde, le monde visible étant le sacrement mouvant du monde éternel. Il existait osmose et communication entre l'en-deçà et l'au-delà, l'en-deçà n'ayant signification que par l'au-delà. Le Christ était Roi : son droit était par tous reconnu comme la clef de voûte de l'ordre chrétien.

Peu à peu cependant, sous des influences diverses qu'il ne nous appartient pas ici de développer, ce bel équilibre se rompit, et l'identité entre l'Eglise et la civilisation, désertant la réalité concrète, demeura une affirmation de principe, ou une thèse apologétique. Le monde de la science, de la pensée philosophique, de la culture littéraire ou artistique prit sa liberté à l'égard de l'Eglise. Ce ne fut pas toujours sans heurts. Le dernier à revendiquer son autonomie fut le monde politique, les rois très chrétiens ou leurs majestés catholiques se faisant

toujours un honneur de défendre la religion, source d'ordre et de bonnes mœurs. Au XVIII^e siècle, tel livre jugé impie par le pouvoir doit se faire éditer clandestinement. Le mal était partout, mais, non approuvé officiellement, il paraissait bénin à la majorité des esprits : les hommes de philosophie ou de science, qui faisaient peu de cas des directives épiscopales ou romaines, passaient pour des libertins de la pensée, dangereux sans doute ; mais, comme ils ne menaçaient l'ordre chrétien qu'en paroles ou en pensées, on ne jugeait pas qu'il y eût péril en la demeure, et que le vieil ordre de choses enraciné dans la chrétienté médiévale fût effectivement menacé de ruine prochaine. La Révolution française, plus tard l'anticléricisme de la seconde moitié du XIX^e siècle, le Kulturkampf en Allemagne ouvrirent les yeux : l'Eglise se trouvait isolée. On le vit bien lorsque se posa la question romaine : le Pontife romain ne trouva guère d'aide pour défendre ses Etats contre les entreprises de Garibaldi. La Chrétienté avait fait long feu ! elle prenait conscience de sa mort.

Quelques bons esprits mis à part, on ne chercha pas au niveau des contingences historiques l'explication de la sécularisation de la science, de l'Etat et des mœurs. On attribua tout naïvement cet état de choses à l'impiété. Il n'était dans ce cas question ni de comprendre, ni de pardonner, encore moins de composer. Le monde courait à sa perte s'il ne revenait aux confessions de foi officielles d'antan.

C'est dans cette atmosphère d'opposition à l'impiété ambiante qu'il faut situer la naissance de la notion de règne social du Christ-Roi. On en rencontre la première élaboration dans les discours de Mgr Pie, évêque de Poitiers. Il se fit contre vents et marées le défenseur des droits du Christ sur les sociétés, au moment même où celles-ci rejetaient comme insupportable toute tutelle de l'Eglise. « Le mérite du Cardinal Pie », écrit M. le Chanoine Catta, « est d'avoir proclamé la doctrine de la royauté du Christ au moment même où, pratiquement, elle devenait la plus récusée du monde »¹.

1. Chanoine Etienne CATTÀ, *La doctrine politique et sociale du Cardinal Pie*, Paris, 1959, p. 78, n. 2.

Mgr Pie est le premier en effet à avoir traduit en français le titre de Christ-Roi. Il donnait à ce titre une signification sociale : à son sens, il définissait avant tout le pouvoir du Christ sur les institutions publiques. « Jésus-Christ a été constitué Roi des rois », écrit-il, « et c'est la véritable gloire, la véritable noblesse des rois, depuis la prédication de l'Évangile, ... d'être désormais des lieutenants de Jésus-Christ sur la terre. Est-ce que par hasard les rois seraient moins grands depuis que la croix brille au sommet de leurs diadèmes ? Est-ce que le trône serait moins illustre, moins assuré, depuis que la royauté est une émanation, une participation de la royauté de Jésus-Christ ? Jésus-Christ a été constitué roi et c'est aussi la véritable dignité, la véritable liberté, la véritable émancipation des nations modernes d'avoir le droit d'être régies chrétiennement. Est-ce que par hasard les nations seraient déchues ? Est-ce que leur sort serait moins noble, moins heureux, depuis que les sceptres auxquels elles obéissent sont tenus de se soumettre au sceptre de Jésus ? »².

Mgr Pie peut alors conclure : « Le christianisme n'a pas tout son développement, tout son épanouissement, là où il ne revêt pas le caractère social. Quand le christianisme d'un pays se réduit aux simples proportions de la vie domestique, quand le christianisme n'est pas l'âme de la vie publique, de la puissance politique, des institutions publiques, alors Jésus-Christ traite ce pays comme il y est traité lui-même. Il continue sa grâce et ses bienfaits aux individus qui le servent, mais il abandonne les institutions, les pouvoirs qui ne le servent pas, et les institutions, les pouvoirs, les rois, les races deviennent mobiles comme les sables du désert, caducs comme ces feuilles d'automne que chaque souffle de vent emporte »³.

Cette royauté du Christ sur les institutions n'est pas un idéal abstrait. Elle se concrétise dans un droit. Mgr Pie ne craint pas de le nommer droit chrétien. Et comme il est évident que, dans toute société, l'autorité gouverne d'après un droit,

2. E. CATTI, *La doctrine...*, p 85.

3. ID., *Ibid.*

il est non moins clair que, la royauté du Christ se soumettant toute société humaine, le droit qui régit ces sociétés, et le seul qui puisse le faire sans usurpation, est le droit du Christ, le droit chrétien. « Autre chose est pour le Prince », commente Mgr Pie, « de servir Dieu en sa qualité d'individu, autre chose en sa qualité de Prince. Comme homme il le sert en vivant fidèlement ; comme roi, en portant des lois religieuses (inspirées par la religion) et en les sanctionnant avec une vigueur convenable »⁴. « L'objectif de l'homme d'Etat chrétien », écrit-il en une autre occasion, « doit être de respecter l'intégrité des principes, là même où ils ont momentanément cessé d'être applicables et, à travers les compromis et les moyens termes parfois rendus nécessaires, de ne livrer jamais le plus petit atome de la vérité catholique. Le devoir est là ; le salut n'est que là »⁵.

Mgr Pie préconise donc un retour à la chrétienté. Il nous semble, à tort peut-être, que les paroles de l'hymne de Vêpres de la fête du Christ-Roi expriment des pensées parentes de celles de l'évêque de Poitiers :

« Que les chefs des nations vous rendent publiquement hom-
que les maîtres et les juges vous honorent, [image,
que les lois et les arts vous proclament.
Que les resplendissants étendards des rois
s'inclinent avec soumission devant vous ;
sous la splendeur de votre sceptre,
maintenez la patrie, la cité »⁶.

Il nous semble en effet que l'accent mis par Mgr Pie sur la signification sociale de la royauté du Christ n'a cessé de commander, — partiellement, il est vrai, — les représentations et la doctrine qui, depuis le siècle dernier, y sont liées. Un article de la *Nouvelle revue théologique* sur le Christ-Roi,

4. Id., *Ibid.*, p. 96.

5. Id., *Ibid.*, p. 99.

6. *Hymne des Vêpres*, Fête du Christ-Roi, traduction Feder.

nous paraît significatif à ce sujet. Cet article n'est pas signé : il exprime donc les sentiments de la Revue. L'interprétation qu'on y donne de la royauté du Christ est sociale. On y lit en effet que les amis dévoués du Christ « ressentent comme un affront personnel l'offense faite à leur roi par son exclusion prolongée du gouvernement des Etats et des Assemblées délibérantes des nations ». On y préconise en conséquence un « retour à la reconnaissance loyale et aimante de ses droits sauveurs, pour la famille, pour l'Etat, pour la Société internationale des peuples, source indéfiniment jaillissante de paix, d'ordre, de tranquillité, de prospérité croissante ». On réclame donc pour le Christ-Roi « l'hommage social qui ne lui eût jamais été refusé si la justice, la vérité, la reconnaissance eussent présidé au gouvernement des Etats ». La Revue donne ensuite quelques moyens susceptibles de faire passer dans le concret les exigences exposées ci-dessus : « Les apostasies officielles doivent prendre fin. Aux catholiques il appartiendra de faire rentrer triomphalement le Christ-Roi dans les conseils de leurs gouvernements et dans les relations sociales de leurs semblables... La Religion du Christ-Roi n'est pas, ne peut pas être une affaire privée... De ceux qui ont l'honneur de représenter nos intérêts, au sein des parlements et dans les conciles politiques des nations, exigeons qu'ils osent afficher leur croyance à ses droits sur les sociétés humaines et les traduire sous forme d'amendements apportés aux lois qui les méconnaissent. L'Action catholique ne doit s'arrêter que lorsque les lois laïques abolies ne pourront plus arracher à notre roi les fruits précieux de sa victoire rédemptrice, les âmes baptisées ».

L'article rappelle ensuite que notre époque est justement préoccupée d'améliorer la société et les relations économiques et politiques. Il faut cependant reconnaître que les efforts entrepris dans ce sens, continue-t-il, n'ont abouti qu'à de maigres résultats. En fait, cette paix sociale tant désirée par tous n'existe pas. Tout bon esprit percevra donc l'opportunité d'une doctrine qui prône le règne social du Christ, et ne manquera pas de reconnaître dans cette idée de la royauté du Christ le « remède à nos plaies sociales ». Cette idée, nous apprend-on finalement, se trouve nativement liée à la dévotion au Sacré-Cœur, dont un

des buts est de regagner à Jésus-Christ les familles et les groupes professionnels. On ne saurait donc que se réjouir que des nations — l'Equateur, l'Espagne, la Colombie, Malte et Costa-Rica — se soient officiellement consacrées au Sacré-Cœur, et y voir une première lueur d'une transformation dans le sens des droits du Christ⁷.

De telles pensées apparaissent aujourd'hui bien optimistes. Elles n'étaient pourtant pas le fait de quelques groupes restreints en ces années 30-35. L'Action Catholique, à sa naissance, orientait son apostolat dans ce sens : rebâtir une chrétienté. « Le but suprême de l'Action catholique est la rechristianisation de la société », écrit de son côté Monsieur l'Abbé Guerry. « Elle tend à fonder, propager, établir définitivement le règne social de Jésus-Christ ». Il commente : « L'Action Catholique poursuit son but suprême sur deux objets : les individus et les sociétés ; les individus qu'elle veut aider à atteindre la perfection propre de leur état au sein des sociétés où ils vivent ; les sociétés, qu'elle veut organiser de telle sorte que celles-ci remplissent vis-à-vis des âmes leur mission providentielle »⁸.

Il y a une grande différence entre cette idée du règne social du Christ auquel travaille l'Action Catholique, et l'idée que prônait Mgr Pie. Sans doute, la différence n'est pas tant dans la doctrine que dans le ton : on ne rencontre plus cette amertume que maints dires vengeurs de l'évêque de Poitiers n'arrivent pas à dissimuler. Au contraire, il y a une sorte d'enthousiasme juvénile dans cette foi en une nouvelle chrétienté. Le ressentiment contre le monde moderne a disparu pour faire place à des pensées plus iréniques, et, par suite, plus évangéliques. Toutefois il demeure un invariant dans cette doctrine du règne social du Christ-Roi : l'insistance sur les institutions comme médiations nécessaires de l'Évangile et la lutte pour la reconnaissance par les autorités civiles des préroga-

7. *Nouvelle revue théologique*, LIII (1926), p. 161 ss.

8. Abbé E. GUERRY, *L'Action Catholique*, Paris, 1936, p. 223-224.

tives royales du Christ. C'est le fonds commun de ces doctrines qu'il nous faut maintenant examiner de façon critique.

*
* *

L'IDÉOLOGIE DU RÈGNE SOCIAL DU CHRIST ET LA THÉOLOGIE CRITIQUE

Il est dangereux de critiquer l'idée d'un règne social du Christ, car, comme l'écrit avec raison l'Abbé Comblin, « le Royaume de Dieu établi par Jésus-Christ embrasse l'homme tout entier, et la société humaine tout entière, avec toute sa culture et sa civilisation... Il n'est pas concevable que les institutions humaines, leurs projets, leurs significations continuent à exister comme si rien ne s'était passé et comme si elles pouvaient achever leur évolution suivant leurs seules lois, tandis que l'Eglise réaliserait, à un étage supérieur, une autre évolution parfaitement indépendante. Ni l'Etat, ni le droit, ni les arts, ni le travail, ni les institutions, ni les projets ne peuvent demeurer intacts. Tout doit être intégré, repris, dirigé »⁹.

Sans doute, et tous les théologiens, à quelques exceptions près, manifesteraient-ils leur accord pour refuser toute rupture absolue entre la fin éternelle et surnaturelle de l'homme et ses fins temporelles. Dire qu'il n'y a pas rupture, cela ne signifie pas qu'il y ait une continuité telle que les institutions elles-mêmes puissent être déduites de la foi, et que le christianisme soit un système cohérent de transformation concrète et d'organisation efficace du monde. Or, il nous semble que l'idée d'un règne social du Christ-Roi n'échappe pas à des ambiguïtés dommageables pour la présence de l'Eglise au monde. Nous discernons deux périls dans cette orientation : un risque de confusion entre une donnée historique, toujours contingente et relative, et la visée transcendante du Royaume, et un risque de suppression des médiations humaines au profit d'une affirmation dogmatique outrancière.

9. Joseph COMBLIN, *Echec de l'Action Catholique*, Paris, 1962, p. 109-110.

Le premier risque est le plus apparent. Il a été souvent dénoncé depuis que la pensée chrétienne ou théologique s'est attaquée à l'idée de chrétienté ; c'est donc une banalité que de le dénoncer à nouveau. Nous voudrions seulement souligner qu'il ne va pas de soi que le christianisme sacralise une institution, une civilisation, même si les institutions demeurent absolument nécessaires à la présence du Royaume dans le monde. Nous ne prétendons pas que le christianisme doive renoncer à toute présence au monde autre que purement intérieure ou spirituelle : ce serait là prôner une pureté illusoire de l'Eglise. Nous pensons qu'affirmer la médiation nécessaire d'institutions, ce n'est pas obligatoirement opter pour une réédition de la chrétienté. Encore faut-il que cette médiation nécessaire ne devienne jamais une sacralisation. Or, à tort ou à raison, il nous semble que l'idée d'un règne social du Christ mène, si l'on n'y prend garde, à une destruction de la relativité historique de toute institution humaine. L'autorité du Christ va consacrer un système qui n'échappe en rien à l'histoire, et cette consécration apposée sur une forme donnée de civilisation découragera tout effort de réforme ou plus simplement de critique. On ne réforme pas ce que Dieu garantit de sa propre autorité. Ou bien on se révolte.

« Tout l'homme, l'art, la science, la culture et la société », écrit l'Abbé Comblin, « doivent converger vers un même but et ce but doit être une valeur évangélique, le Royaume du Christ rapporté à un moment de l'histoire. D'où vient que cette conception soulève tant d'appréhension non seulement de la part des incroyants, mais même de beaucoup de chrétiens ? Cela vient de l'expérience des derniers siècles. Il y avait longtemps que l'Eglise avait cessé d'inspirer les idéaux et les buts de la civilisation. Il y avait longtemps qu'elle avait cessé d'être la première inspiratrice des arts et des sciences, de la politique et de l'économie... Or, à cause de la force des traditions, les pouvoirs ecclésiastiques ont conservé sur les institutions temporelles une autorité de fait qui a survécu longtemps à cette situation. L'emprise des pouvoirs ecclésiastiques sur une civilisation que le christianisme n'inspirait plus, ou plus dans une mesure suffisante, a provoqué la révolte, la haine, la volonté

d'émancipation. Le mal n'est pas que l'Eglise inspire ses objectifs à la civilisation et qu'elle lui donne son sens, le mal serait qu'elle l'impose par la contrainte, matérielle ou spirituelle, ou qu'elle maintienne des sens ou des institutions désuètes »¹⁰.

Il apparaît donc dommageable à l'annonce de l'Evangile qu'une institution donnée prétende être une médiation transcendant l'histoire puisqu'elle aurait valeur à tous les moments de l'histoire. Pour faire comprendre ce que nous voulons dire, nous citons trois exemples très simples : le droit divin des rois, la féodalité et le pouvoir temporel des papes.

Certains théologiens ont cru bon de fonder l'autorité du roi sur un droit divin. Dès lors, se soulever contre le roi, c'est se révolter contre l'autorité divine qui consacre le roi. C'est nécessairement être sacrilège. C'est vouloir renverser les bases d'une société dont Dieu est le garant. Comment un soulèvement serait-il légitime contre un ordre éternel et immuable ? Et quelle faute du monarque pourra jamais justifier que le peuple se révolte contre lui ?

Sans doute une telle doctrine ne fut-elle jamais admise universellement dans l'Eglise. Et le Vicaire du Christ, en raison de son pouvoir supérieur, pouvait délier les sujets de leur obéissance au Prince. Peu importe à notre propos ; il suffit de percevoir les conséquences d'une telle doctrine : si la religion consacre une institution, celle-ci, fût-elle vénérable, devient une force conservatrice. Elle risque d'oublier sa visée radicale : non pas l'homme pour l'institution, mais l'institution pour l'homme. Si l'institution est pour l'homme, il y a possibilité permanente d'une mise en question de ce monde. Sinon, l'institution dûment sacralisée s'oppose à toute évolution et, un jour ou l'autre, elle devient oppression.

Il ne faudrait pas croire que cette oppression tienne à la seule malignité des hommes. Elle est le plus souvent le résultat du seul jeu des évolutions historiques. Tel fut le cas de la féodalité. Elle fut à son heure une institution légitime. Elle

10. Id., *Ibid.*, p. 115-116.

répondait aux exigences posées par l'insécurité, la dispersion de la population et une économie rurale assez primitive. Elle était d'une certaine façon, en tant qu'institution, indépendamment des abus personnels toujours possibles, au service des humbles. Il y eut évolution lente vers une forme de civilisation urbaine où la sécurité, en vertu même de l'agglomération des populations, était assurée, et dans laquelle le commerce avait pris des formes entièrement différentes. L'institution féodale cessa d'être au service de l'homme, et malgré la sainteté avec laquelle on voulut l'utiliser, ses structures devaient fatalement jouer contre les humbles. C'était, en effet, s'opposer aux aspirations les plus légitimes. Le principe absolu de l'institution au service de l'homme a des formes d'expression différentes. Lutter contre toute évolution, sous prétexte que telle institution a une garantie sacrée ou ecclésiastique, c'est un jour ou l'autre s'opposer au sens même qu'avait cette institution à son origine.

On pourrait faire les mêmes remarques au sujet du pouvoir temporel des papes. Il n'est pas un chrétien aujourd'hui qui n'envisage avec sérénité la question des Etats pontificaux. On a peine à croire qu'elle ait pu soulever tant de passions et qu'on ait lié, dans certains cas, la foi chrétienne à cette cause. Chacun aujourd'hui se félicite d'une disparition que d'aucuns jugeaient alors terrible pour la liberté de l'Eglise.

« Le divin Sauveur », écrivait Mgr Pie, « a fondé son Eglise sur l'unité, et il lui a donné une constitution monarchique. Au-dessus de tous les prêtres et de tous les évêques, au-dessus des successeurs des disciples et des apôtres, il existe de droit divin un successeur de Pierre, pontife et pasteur de l'Eglise tout entière. A cette puissance spirituelle qui s'exerce sur tous les hommes et sur tous les empires, il faut une situation à part, l'honneur, l'impartialité, l'indépendance de cette autorité suprême et universelle demandent qu'elle soit à l'abri de toute pression possible, de toute domination étrangère. Or, ce que mille considérations rendent infiniment désirable pour le chef de toute la chrétienté, il se trouve que la Providence, par une action lente et continue, par un concours et un enchaînement de causes merveilleuses, enfin par l'intervention des plus grands monarques du

monde, l'a opéré au sein de l'Europe. Ce sont des siècles qui ont fait cela et ils l'ont très bien fait »¹¹.

Il est dangereux d'en appeler à la Providence : on pourrait tenir après un siècle le même raisonnement en faveur du dessein providentiel qui a épargné à l'Eglise les charges d'un Etat moderne¹². Mais, pour Mgr Pie, la question n'était pas historique, elle était dogmatique : « Le Pape-Roi, créé et maintenu Roi, afin de rendre à la vérité un témoignage royal que les autres royautés lui refusent désormais, c'est tout le noeud de la situation présente »¹³. Lier la puissance temporelle du pape à la royauté qu'il participe de celle de Jésus-Christ, c'était la sacraliser au point de s'interdire toute possibilité d'évolution et de négociation. C'était enfermer nombre d'hommes dans l'opposition au Christ pour des raisons nationales ou politiques qui n'avaient en réalité que des liens très lâches avec l'Évangile éternel.

Ainsi l'idée par trop unilatérale que le règne du Christ se réalise par les institutions ôte au christianisme sa souplesse. Il apparaît lié à une forme donnée de civilisation, supposée être la plus en accord avec l'Évangile. Rivé à des institutions sacrales, le christianisme perd sa puissance de réforme et de contestation. Il devient l'avocat des réalités de ce monde. Il se fait le défenseur de contingences historiques au nom de principes éternels. Il identifie l'ordre chrétien et une certaine réalisation historique. Mais l'homme n'est jamais donné, ni non plus la civilisation, ni non plus l'ordre ; et les institutions sociales n'ont pas la fixité qu'on veut leur attribuer. De plus, de par leur poids, de par l'inertie des hommes, elles tendent à se scléroser, à se servir de l'homme et non point à le servir. Si l'Eglise, en ce monde, n'est plus contestation, prophétie, puissance de dépassement, inquiétude, mais devient elle-même force d'inertie,

11. E. CATTÀ, *La doctrine...*, p. 114.

12. On pourrait également montrer que la liberté de l'Eglise n'a pas été entravée par cette suppression des territoires pontificaux. Au contraire.

13. E. CATTÀ, *La doctrine...*, p. 115.

élément statique sacralisé par l'autorité du Christ-Roi, il n'existe plus d'élan eschatologique au niveau de l'histoire. On a maintes fois remarqué qu'au XVIII^e et au XIX^e siècles, lors des premières doctrines organiques du progrès et des premières apparitions d'idées révolutionnaires, l'Eglise apparut non pas comme un avenir, mais comme une puissance de régression : défendre les institutions existantes, telle était sa politique, alors que chacun s'accordait à en décrire les défauts. En face de doctrines de type eschatologique, qu'elles soient marxistes ou autres, la proclamation de documents qui marquent une rupture avec tout ce que ces mouvements peuvent cristalliser d'espérance humaine légitime et de volonté authentique de réforme de la société, est infiniment dommageable. L'homme ne pouvant vivre sans contestation ni prophétie, celles-ci se feront en dehors de l'Eglise et souvent contre l'Eglise.

Cette critique demeure cependant trop superficielle. Il y a une raison plus fondamentale qui invite à mettre en garde contre une idée trop simpliste du règne du Christ : la valeur des médiations naturelles.

Il existe une tradition théologique dans l'Eglise qui tient pour certain que l'homme ne fut pas corrompu à tel point par le péché d'origine qu'on ne saurait plus désormais trouver en lui aucune ouverture à un Transcendant, sinon par la médiation implicite ou explicite du Christ'anisme. L'homme envisagé, non pas dans l'actualité concrète et historique de sa destinée surhumaine, mais dans son épaisseur humaine et terrestre, est un être qui, par les relations qu'il entretient avec le monde et avec ses semblables, tend vers l'Absolu, dont le nom est Dieu. La révélation chrétienne mène à son terme cette ouverture structurelle. Elle ne la crée pas. Elle n'en détruit pas le contenu et le sens ; elle la porte à son maximum de possibilité et d'intensité. Elle en rend effectivement concret le terme. Le « surhumain » dans l'homme historique, c'est-à-dire l'ouverture effective de par l'appel de Dieu à l'intimité trinitaire, ne supprime pas l'homme comme relation au monde et à autrui ; il n'invente pas cette relation ; elle est première structurellement ; elle est l'homme même. Mais il est aussi de l'être humain de

demeurer cette pure ouverture si Dieu ne réalise effectivement, par sa grâce, ce vers quoi elle tend obscurément à travers toutes les médiations que, dans son action, l'homme ne cesse de dépasser.

Cette explication a des conséquences importantes dans la façon d'entendre les relations entre ce que l'on appelle l'ordre « surnaturel » et l'ordre « naturel ». Elle sauvegarde la distinction entre l'un et l'autre ordre, sans jamais les séparer. Dans le dessein providentiel sur notre monde humain, tout ce qui est de l'ordre naturel s'ouvre au monde de la grâce, en ce sens qu'il peut devenir la médiation possible d'une relation personnelle avec le Christ ou le Dieu Trinité. L'ordre naturel est donc repris par l'ordre de la grâce. Il n'y a cependant ni absorption ni destruction de la nature, de l'homme comme humain; il y a exaltation, c'est-à-dire à la fois dépassement et achèvement. L'homme comme humain est donc ouvert au surnaturel dans la mesure où il est fidèle à sa structure propre. Le critère de l'ouverture au surnaturel dans la nature est donnée par la loi structurant cette nature. La nature possédant en elle-même sa norme, c'est en la reconnaissant comme relativement autonome que le surnaturel se situe authentiquement par rapport à elle. En conséquence, la seule réalité spécifiquement et structurellement chrétienne est formée par la foi, l'espérance et la charité, relations intrinsèquement personnelles avec le Dieu Trinité par la médiation de Jésus-Christ. Tout le reste est une structure simplement humaine (même si cette structure fut en partie dévoilée sous l'influence de la révélation judéo-chrétienne) : il n'existe donc pas de forme spécifiquement chrétienne de la morale, de la pensée, de la culture, de l'art, de la politique. Chacune de ces structures a ses exigences propres et c'est en y étant fidèle qu'elle est ouverte au christianisme.

On est donc obligé d'admettre l'ambiguïté fondamentale de la structure humaine. Non seulement parce que l'homme est un être historique, et qu'il se réalise dans la mise en question de ses propres créations, qu'elles soient institutions ou pensées, mais d'abord parce qu'il n'existe pas d'expression univoque du surnaturel. Toutes les formes humaines sont mar-

quées de polyvalence ; aucune ne peut prétendre manifester pleinement la relation à Dieu Trinité. L'être ouvert qu'est l'homme est question et inquiétude. La destinée éternelle de cet homme est un autre principe d'inquiétude installé au cœur du monde humain.

Si cette explication est justifiée, il n'y a ni culture, ni civilisation, ni politique adéquatement chrétiennes. Il y a des approximations heureuses. Mais chacune d'entre elles est transitoire. Le définitif est banni de ce monde : il est eschatologique. Le « surnaturel » sauvegarde l'humanité de l'homme en lui interdisant de se fermer sur ses créations et réalisations contingentes. Ainsi plus une civilisation est humaine, — mais l'humain n'est pas défini par avance, — plus elle est ouverte au Royaume. Dire davantage, c'est, nous semble-t-il, abandonner la rigueur théologique. Mais dire ceci, c'est en même temps qu'affirmer la possibilité permanente d'un dialogue avec l'incroyant, retourner à la plus ferme tradition évangélique.

*
* *

LA ROYAUTE DU CHRIST ET L'ÉVANGILE

La notion même d'institution, la façon d'entendre la relation entre l'homme et sa destinée divine, nous ont conduit à une critique de la notion de « règne social du Christ ». Cela ne signifie pas que nous nions tout règne du Christ dans ce monde. Il nous faut à présent établir comment l'entendre positivement. Nous étudierons d'abord, pour mettre au clair cette question, le texte de la déclaration de Jésus sur sa royauté devant Pilate, puis nous nous efforcerons de définir l'exercice de cette royauté sur l'Eglise et sur le monde.

Dans un texte très beau, repris par la liturgie du Christ-Roi, saint Jean nous rapporte comment devant Pilate Jésus précisa le sens qu'il donnait à son titre de Roi :

« Tu es donc roi des Juifs ? » demande Pilate. Et Jésus répondit : « Est-ce toi qui as pensé à me poser cette question ou d'autres te l'ont-ils suggérée ? ». « Je ne suis pas Juif, moi »,

répliqua Pilate. « Les hommes de ta race et leurs prêtres t'ont livré à moi : qu'as-tu fait ? ». Jésus dit : « Mon Royaume n'est pas de ce monde. Si mon Royaume était de ce monde, mes soldats se seraient battus pour empêcher que je sois arrêté par les Juifs. Mais, en fait, mon Royaume n'est pas de ce monde ». Alors Pilate lui demanda : « Tu es roi tout de même ? ». « Tu as raison de le dire : je suis roi. Si je suis né, si je suis venu dans le monde, c'est pour rendre témoignage à la vérité. Tout homme qui est pour la vérité écoute ma voix » (*Jean*, 18, 33-37).

Ce récit n'est pas une anecdote. Sa signification n'est pas circonscrite à l'instant où il se déroule. Il est normatif pour la compréhension en ce monde du Royaume du Christ. Il juge le comportement des hommes et de l'Église, témoin de l'Évangile à travers les temps jusqu'à la manifestation plénière de la Royauté du Sauveur. Il est donc nécessaire d'en faire une exégèse exacte : si cette fête du Christ-Roi a un sens, il ne peut être que celui qui est indiqué par l'apôtre Jean dans le passage cité.

Pendant la nuit, le procès de Jésus s'est déroulé devant l'autorité juive. Il est reconnu coupable et digne de mort. Mais l'autorité juive n'a plus alors l'autorité politique nécessaire pour qu'une telle sentence puisse devenir effective : il faut qu'elle soit ratifiée par l'autorité romaine. Il est clair que, les attendus du procès de Jésus étant d'ordre religieux (c'est en vertu de ses affirmations religieuses qu'il est condamné par le Sanhédrin), les motifs invoqués devant une autorité païenne seront quelque peu différents. Devant les Juifs, il s'agit d'un procès religieux ; devant les païens, d'un procès politique. Les détracteurs juifs du Christ auprès de l'autorité romaine l'accusent d'avoir brigué le titre de roi. L'accusation était grave : c'était s'opposer au pouvoir occupant. La question de Pilate à Jésus est donc dangereuse : es-tu roi ? Ou bien le Christ revendique une telle dignité, et il est un usurpateur aux yeux des Romains. Il afficherait, en effet, une prétention à un pouvoir politique mettant en question l'autorité absolue de Rome. Il ne pourrait donc qu'être condamné. Ou bien le Christ nie

toute prétention à une quelconque royauté ; il se déconsidère alors aux yeux des Juifs. Il nierait solennellement être le Messie, c'est-à-dire ce que toute sa prédication tendait à établir. Selon l'Écriture, en effet, le Messie est roi. Tel est un des titres auquel il a droit.

Pour nous révéler la véritable personnalité du Christ et le caractère propre de sa mission, le Nouveau Testament emploie divers titres. Tous visent la totalité du mystère de Jésus dans une certaine perspective. Ils sont empruntés à l'Ancien Testament, et leur signification est en partie déterminée par leur histoire biblique. En partie seulement : la lumière qu'ils reçoivent de leurs relations avec d'autres noms, par le moyen de leur application à une même figure concrète, celle de Jésus, leur donne une ampleur que l'ancienne Bible ne pouvait soupçonner. Toutefois ces titres, que ce soient ceux de Sauveur, de Fils de l'homme, de Fils de Dieu, de Prophète, de Verbe, de Seigneur, etc., n'échappent pas à la relativité inhérente à tout langage humain. Le Christ, lors de sa vie terrestre, a eu fortement conscience des étranges malentendus dont les mots étaient l'occasion. Les dires des prophètes anciens avaient perdu de leur fluidité et de leurs nuances : ils étaient devenus des slogans non réfléchis. Autour de l'idée de messianisme se cristalliseront nombre d'aspirations patriotiques et politiques. Celles-ci ne pouvaient devenir conscientes et, en conséquence, dynamisme collectif que si elles s'entouraient de représentations, d'images, de noms susceptibles d'organiser en principe d'action des tendances confuses. Or rien, semble-t-il, n'était plus simple : le Messie était fils de David ; il était de sang royal ; il rétablirait la maison d'Israël ; il lui conférerait la puissance ; il soumettrait les nations avec une verge de fer.

Le Psaume deuxième chante :

Pourquoi ces nations en tumulte,
 Ce vain grondement de peuples ?
 Les rois de la terre se lèvent,
 Les princes conspirent contre Yahvé et son Messie :
 « Allons, brisons leurs entraves,
 Faisons sauter leur joug ! »

Celui qui siège dans les cieux s'en amuse,

Yahvé les tourne en dérision.

Puis dans sa colère il leur parle,

Dans sa fureur les frappe d'épouvante :

« C'est moi qui ai sacré mon roi

Sur Sion, ma sainte montagne ».

J'énoncerai le décret de Yahvé :

Il m'a dit : « Tu es mon fils,

Moi, aujourd'hui, je t'ai engendré.

Demande, et je te donne les nations pour héritage,

Pour domaine les extrémités de la terre ;

Tu les briseras avec un sceptre de fer,

Comme vases de potier, les fracasseras ».

Ces images hautes en couleur décrivent le Messie. Il est roi. Il est un roi qui réduit les nations. Les images sont des images de conquête. Pourquoi la réalité serait-elle différente de l'image ?

On comprend la foule juive : après un miracle elle proclame le Christ roi. Elle a pressenti en lui le Messie. Il faut à cet homme des moyens d'action en accord avec la mission que la foule lui reconnaît. Il lui faut la domination et ce peuple depuis si longtemps sans chef, sans destin terrestre, sans affirmation politique, rééditera les hauts faits du passé. Tout est possible si le maître galiléen ne se dérobe pas à la tâche. Ce rabbi n'est rien par lui-même : il n'a que la puissance de sa parole, la séduction de sa valeur, le don des miracles. C'est beaucoup. C'est encore trop peu pour s'imposer à Israël, et surtout pour imposer Israël au monde romain. Il est de sang royal ; il est descendant de David. Le Royaume d'Israël lui est destiné : qu'il devienne donc réellement roi, et l'espérance qu'Israël porte depuis des siècles ne se nourrira plus seulement d'images ; elle rejoindra enfin la réalité. Le Messie régnera sur le peuple élu, et ce règne ne sera plus jamais ébranlé.

Les rêves de la foule, entretenus par des bribes de prophéties et la présence détestée de l'étranger païen, ne semblent pas trouver d'écho en Jésus. Il se dérobe aux suffrages de la foule. Il refuse d'être roi.

Pourtant, devant Pilate, il accepte le titre de roi. Mais il le précise de telle sorte que ni Pilate, ni les Juifs ne peuvent se faire illusion sur la signification qu'il lui reconnaît. Les Pharisiens et la foule juive se sont trompés sur la nature de son règne messianique. Sa royauté n'est pas temporelle ; elle n'est pas une réalité politique. Et le Christ ne craint pas de l'établir par l'absurde : si sa royauté était de ce monde, n'aurait-il pas des soldats pour le défendre ? Sa royauté est de telle sorte qu'elle n'a que faire des moyens du monde : capitaux, partisans, force militaire, etc... Sa royauté ne se sert pas de la puissance pour imposer sa domination. Pilate, en tant que représentant de l'autorité politique, n'a rien à craindre de lui : il n'est pas un usurpateur ; et le Christ donne comme signe de sa bonne foi et comme preuve que son règne n'est pas de ce monde l'absence de manifestations temporelles de son royaume. La négation de tout messianisme temporel, et, en conséquence, de toute forme politique de sa royauté, ne fut pas pour le Christ un moyen d'échapper au pouvoir de l'occupant. Il rend devant l'autorité politique le témoignage qu'il n'a cessé de rendre devant les foules juives. Il a refusé d'être roi, et c'est à cause même de ce refus qu'il est accusé d'avoir voulu l'être, et que par dépit la foule crie : « Nous n'avons d'autre roi que César ! »

Cette négation fut permanente dans la vie du Christ. C'est peut-être la raison pour laquelle *Matthieu*, dans le résumé qu'il donne des tentations du Christ, y inclut celle du messianisme temporel, celle du règne politique. Cette tentation est décrite par l'évangéliste comme proprement satanique, car, contrairement aux deux autres, elle suppose l'adoration du démon : « Tout cela (c'est-à-dire tous les royaumes de la terre), dit Satan, je te le donnerai, si tu tombes à mes pieds et m'adores » (*Matth.*, 4, 9). La tâche que le Père a confiée au Christ n'est pas de dominer les peuples, mais de servir. Il avertit lui-même ses disciples qu'ils ne doivent pas ressembler aux rois de la terre. Le disciple n'est pas au-dessus du Maître.

Le Christ est donc roi, mais sa royauté ne porte pas ombre à l'autorité de César. « Cruel Hérode », chante-t-on dans

l'hymne de l'Épiphanie, « pourquoi crains-tu de voir venir ton Dieu, ton roi ? Il ne vient pas s'emparer des royaumes de la terre, celui qui donne le royaume du ciel ». Il n'a besoin ni d'armes, ni de territoires ; ni de polices, ni d'institutions. Il règne de façon telle que, condamné à mort par le pouvoir politique, il ne cesse d'être roi ; qui plus est, il va révéler dans cette condamnation la puissance de son autorité : « Une fois élevé de terre, j'attirerai tout à moi » (*Jean*, 12, 32). L'humilité de la condition terrestre de Jésus, loin de cacher le vrai sens de sa royauté, le manifeste.

Mais cette royauté n'éclate que par l'acte de la résurrection. Certes, il est authentiquement roi pendant sa vie terrestre ; il est le Fils de l'Homme qui vient en ce monde établir le royaume de Dieu ; il est le Fils de Dieu qui possède par droit de naissance toute souveraineté ; il est le Nouvel Adam qui récapitule en lui-même toute l'humanité et qui, en conséquence, en est le chef. Il est donc roi, mais cette royauté a un sens qu'il a pour mission de révéler. Ce sens, c'est le mystère pascal qui le dévoile.

Le Christ, en effet, s'est dépouillé de toutes les prérogatives qu'il possédait par droit de naissance ; il s'est fait le serviteur, esclave et obéissant jusqu'à la mort de la croix. S'il a ainsi pris la condition des pauvres et des humbles, c'est afin de témoigner aux hommes qui est Dieu. La royauté de Dieu dans son Christ n'est pas domination ; elle est amour des hommes, et c'est pourquoi elle est attirance. Le Christ montre par l'acte de la mort-résurrection que sa puissance n'est pas arbitraire, que sa domination n'est pas le fruit d'un instinct de possession ; sa puissance est le rayonnement de sa charité, laquelle nous est révélée, dans notre condition mortelle, par le don que le Christ fait de sa vie. La souveraine maîtrise du Christ apparaît, à la résurrection, mais celle-ci n'étant pas séparable de la signification que le Christ a donnée à sa mort, sa royauté n'est pas davantage séparable de la forme de Serviteur que le Christ revêtit pendant sa vie historique. C'est la dialectique entre la royauté manifestée du ressuscité et la royauté obscure du Serviteur qui définit la valeur que le Christ

reconnaît au titre de Roi, accepté par lui lors de son procès devant Pilate. C'est à l'intérieur de cette dialectique qu'il faut entendre les deux moments de la révélation de la royauté du Christ : elle fut anticipée dans des signes lors de sa vie terrestre ; elle est actuelle depuis la résurrection. Toutefois, dans le temps de l'Eglise, l'actualité de cette Royauté ne nous est point manifestée dans l'immédiateté de la puissance du Ressuscité, mais dans la présence à son Eglise de celui qui fut le Serviteur.

Lors de sa vie terrestre, le Christ accomplit un certain nombre d'actes qu'on peut reconnaître pour les signes de sa royauté : les miracles et l'autorité de sa prédication. Selon l'Evangile de Jean, le miracle est signe anticipateur de la gloire du Ressuscité et du monde nouveau inauguré alors. Cette gloire à venir rejaillit sur la vie terrestre de Jésus ; en manifestant son pouvoir sur le monde et sur ce qui enchaîne l'homme à son destin, le Christ fait apparaître, chez l'homme voué à la mort par sa condition native, la réalité d'un monde nouveau où se déploiera en pleine lumière le sens de sa royauté. L'Abbé Comblin écrit très justement à ce propos : « L'apparition d'une nouvelle création explique les miracles. Ceux-ci sont les signes visibles de la caducité du monde ancien, les présages de sa ruine. Ils montrent que ce monde-ci est fêlé et que déjà se manifestent les signes de l'avènement d'un autre qui prend sa place. Tous les miracles, qu'il s'agisse de ceux accomplis par Jésus dans sa vie terrestre, ou de ceux de l'Eglise, indiquent quelque chose du monde de la foi. Ce sont des prophéties. Plus que des interruptions de l'ordre naturel des choses, il faut y voir les traces des premiers remous de tout l'ordre naturel lui-même. Si les miracles sont déconcertants, c'est parce que précisément ils ne suivent pas les lois de ce monde-ci, ils ne lui appartiennent plus. Ce ne sont pourtant pas des événements capricieux ou fantaisistes, ils obéissent à d'autres lois, celles du monde nouveau. Or, le principe et la base de cet ordre nouveau, c'est l'avènement du Christ lui-même ; c'est donc lui qui explique tous les autres miracles¹⁴.

14. J. COMBLIN, *La résurrection*, Paris, 1960, p. 73.

Ces signes de la venue du Royaume jugent le monde. En effet le Christ est non seulement la cellule initiale de ce monde nouveau, mais sa présence signifiante. Et par sa seule présence, il convainc de mensonge toute construction humaine qui se veut définitive et close en elle-même. Cette présence signifiante nous est donnée par l'actualité de la parole évangélique, qui nous interprète la forme du Serviteur à la lumière de la Résurrection.

Aujourd'hui, on parle beaucoup, dans certains milieux catholiques, du règne du Christ. On nous assure que le Christ ne règne plus. On nous affirme que sa royauté est bafouée parce qu'elle n'est plus confessée au niveau des institutions ; on établit des programmes qui fixent les modalités de ce règne. On déplore qu'il n'y ait plus de signes de cette royauté, et on se propose de combattre pour rendre visible le règne du Christ. On comprend l'impatience éprouvée, et il n'est pas un croyant qui ne voudrait rendre perceptible la royauté de son Seigneur. Il n'est pas un chrétien qui n'ait la nostalgie des signes que Jésus offrait à ses contemporains lors de sa vie terrestre. Le Christ Ressuscité serait-il moins puissant et cette obscurité dans laquelle il se dérobe marquerait-elle l'impossibilité où il serait de gouverner le monde des hommes selon sa volonté ? Encore qu'à cette question la seule réponse soit la foi, il n'est peut-être pas inutile de déterminer où sont les signes authentiques de la royauté actuelle du Christ. Car est-il bien vrai qu'il n'y ait plus de signes de la royauté du Christ ? Ou plutôt la royauté du Christ en ce monde est-elle liée à la visibilité d'institutions ? Que le Christ soit actuellement roi du monde et de l'Eglise, cela ne fait pas question pour un croyant. Mais cela signifie-t-il que la royauté du Christ soit rendue visible par l'Eglise ? Cela signifie-t-il qu'un ordre dit chrétien soit la seule manifestation possible de la royauté de Jésus ? Est-il nécessaire que l'Eglise manifeste par sa puissance et son prestige cette royauté ? Doit-on penser que la royauté du Christ s'exerce en ce monde dans la mesure où l'Eglise la rend visible par son pouvoir ?

La royauté du Christ eut pour signes principaux lorsqu'il

fut sur terre l'autorité de la Parole et le miracle. Celui-ci avait pour fin d'anticiper la réalisation de la Parole prophétique. Il est en ce sens un remède à la faiblesse de la foi. Il avait également pour but d'affermir la foi en la parole du Christ qui se révélait dans la condition de serviteur, et dont la divinité n'apparaissait pas.

La royauté du Christ ressuscité va désormais s'affirmer dans le temps par le moyen de l'Eglise. Mais l'Eglise atteste cette royauté non pas en tant qu'elle jouit du prestige, de la considération ou de la grandeur (ce sont des grandeurs païennes, au sens où elles sont visées pour elles-mêmes par les Etats de ce monde), mais par sa fidélité au message évangélique. La Puissance de l'Esprit, donné par le Christ ressuscité, est liée à l'annonce authentique de l'Evangile, et c'est la vie en plein accord avec l'Evangile qui a pouvoir de conversion.

Cela limite singulièrement la visibilité de la Royauté du Christ dans le monde. Elle apparaît uniquement là où l'Evangile se révèle force de transformation, en vue de l'Evangile lui-même. L'Evangile prêché à d'autres fins que lui-même, loin de manifester la Royauté du Christ, la compromet, si tant est que les hommes puissent compromettre la souveraineté de leur Seigneur. C'est dans la faiblesse de la prédication que le Christ déploie sa puissance dans son Eglise. Pour que cette prédication soit authentique, il faut qu'elle soit libre. Si, loin d'éveiller les hommes à ce qui fait leur destinée absolue, — l'amitié avec Dieu et avec leurs semblables dans les nouveaux cieux et la nouvelle terre, issue de la puissance transformatrice de la grâce du Christ ressuscité, — elle défend des états de choses transitoires, elle s'enchaîne à des réalités trop terrestres sous prétexte qu'elles sont formes visibles du Royaume, alors la prédication perd son pouvoir. Elle devient obstacle. Car au lieu de s'adresser à ce qui en l'homme est ouvert à Dieu, elle ferme l'homme sur ses propres activités en lui donnant l'illusion qu'il bâtit le royaume de Dieu. Si l'Eglise participe de la Royauté du Christ, ce n'est que dans la parole et le sacrement sanctifiant. Ainsi le pouvoir demeure lié à l'Evangile proclamé dans la condition de serviteur du Christ et

l'Eglise ne peut passer outre à cette condition sans rejeter son origine évangélique. Les apôtres annoncent le Christ Ressuscité, et suscitent par leur parole une communauté fraternelle qui doit être l'exemplaire concret et prophétique de toutes relations humaines. Ils n'annoncent pas une Eglise monopolisant pour la création d'un règne temporel la puissance du Ressuscité. L'Eglise n'est pas l'héritière plénière de la royauté du Christ. Et cette limitation de sa participation à la royauté du Christ fonde la séparation des deux pouvoirs qui régissent les hommes.

Il existe une contre-épreuve : le miracle, signe de la royauté du Christ dans le temps, n'est pas institutionnalisé dans l'Eglise ; la royauté du Seigneur peut à tout moment se révéler dans le miracle : celui-ci est toujours événement.

L'Eglise a des pouvoirs, mais ceux-ci sont singulièrement limités. La royauté du Seigneur n'est pas totalement médiatisée par l'Eglise. Cette royauté s'étend là même où l'Eglise n'a aucune juridiction. Le Seigneur ressuscité domine l'histoire ; l'Eglise est dans l'histoire. Quant à la manière dont le Christ la dirige, elle nous échappe. On peut seulement dire : plus une civilisation, plus une institution favorise des relations humaines authentiques, plus elle est ouverte à cette royauté. Ce n'est pas la confession de cette royauté qui importe, c'est la façon dont est vécue la réalité humaine.

Il existe une autre limitation au déploiement de la royauté du Christ dans l'Eglise : le prophétisme n'est pas institutionnalisé. Nous entendons par prophétisme la lecture religieuse des événements. L'Episcopat ne jouit pas d'un charisme prophétique au sens des prophètes de l'Ancien Testament. Il a l'Evangile de Jésus-Christ, et c'est en fonction de cet Evangile et non en fonction d'une inspiration actuelle qu'il parle. Sa seule lumière sur l'histoire est celle qui provient du sens qu'il possède de l'Evangile.

Il n'existe pas davantage de lecture ecclésiale du futur. Le Christ a prévenu les apôtres : « Il ne vous appartient pas de connaître les temps et les moments où je rétablirai le Royaume ». Le pouvoir, il est vrai, est fonction de la prévo-

yance. L'absence de ce prophétisme dans l'Eglise la condamne à un tâtonnement constant à l'égard des événements du monde. Ainsi, la hiérarchie ecclésiastique, de par la volonté expresse du Christ, n'échappe pas à la condition des hommes.

Nous ne voulons pas dire par là que tout prophétisme est absent de l'Eglise. Des prophètes peuvent surgir. Ils sont authentiques dans la mesure où leurs prédications s'accordent à la foi de l'Eglise. Ce sont en général des hommes d'une spiritualité si profonde, et d'une foi si purifiée qu'à partir des événements ils jugent de l'orientation à prendre pour le bien de l'Evangile. Ce prophétisme est d'ordre charismatique. Il est rarement entendu.

Il n'y a pas à se scandaliser d'un tel état de choses. Il s'explique par l'humanité de l'Eglise. Le seul scandale serait que l'Eglise refuse cette condition que le Christ a partagée en tout, sauf pour le péché. C'est dans cette faiblesse qu'éclate la puissance du Christ, sa royauté.

Ce n'est ni par le prestige, ni par la grandeur que la royauté du Christ se rend visible dans l'Eglise. Le Christ a indiqué lui-même le signe temporel de sa royauté : la charité fraternelle. Un tel signe devrait apparaître si extraordinaire qu'il serait dans le monde la manifestation du sens réel de la royauté du Seigneur : « J'ai eu faim et vous m'avez donné à manger, j'ai eu soif et vous m'avez donné à boire, j'étais un étranger et vous m'avez accueilli, nu et vous m'avez vêtu, malade et vous m'avez visité, prisonnier et vous êtes venus me voir ». Les élus s'étonnent d'avoir jamais fait de telles choses au Seigneur : « Dans la mesure où vous l'avez fait à l'un des plus petits de mes frères (et ce sont tous les hommes, récapitulés par celui qui est le Fils de l'Homme), c'est à moi-même que vous l'avez fait ». A chaque fois qu'une telle chose se réalise, la royauté du Christ approche. Car la puissance du Christ n'est pas n'importe quelle puissance : elle est Bonté. Dans le temps entre la Résurrection et le retour du Christ, l'Eglise a pour fin de témoigner quel est le sens de la Gloire de son Seigneur et de son Roi : ce sens, elle le manifeste concrètement dans la charité fraternelle. Et tout effort humain

qui s'approche peu ou prou de cette charité du christianisme que décrit le Jugement rapporté par *Matthieu* (chap 25) ouvre le monde à cette Gloire.

Tel est le véritable signe de la royauté du Christ. Il est d'une extrême difficulté. Aussi la tentation permanente est-elle de lui substituer d'autres signes jugés plus tangibles et moins onéreux, moins aléatoires, car ne réclamant pas la pleine conversion du cœur. On rêve d'une cité de Dieu qui soit une institution : elle pourrait à la limite, dans cet ordre, exister sans la conversion du cœur. Tel est, nous semble-t-il, l'essence du messianisme temporel : affirmer que le sens de la royauté du Christ ne saurait s'incarner dans notre monde qu'en épousant la figure de ce monde. Il n'y a pas de figure du monde qui puisse révéler pleinement la royauté ; il n'y a que des approches plus ou moins authentiques. C'est dans la mesure où l'Eglise est source d'inquiétude, de dépassement, d'évolution ; dans la mesure où elle prend au sérieux les revendications les plus simplement humaines, sans vouloir les récupérer à son profit, mais dans le désintéressement le plus absolu, qu'elle ouvre à la Seigneurie du Christ.

Plus l'Eglise est évangélique, plus elle accepte de se mettre perpétuellement en question, non seulement par rapport à l'Evangile qu'elle annonce, mais par rapport au monde qui ne cesse d'évoluer, moins elle se ferme sur le passé, moins elle s'agrippe à des institutions jugées à tort ou à raison sacrées, et plus elle manifeste dans le monde le véritable sens de la royauté du Christ. Et là où un homme est respecté, là où un homme est aimé pour lui-même, que celui qui l'aime ou que celui qui le respecte reconnaisse ou non officiellement un ordre chrétien, peu importe : le Royaume du Christ est déjà en marche. Et cela seul intéresse l'Eglise.

Christian DUQUOC, o. p.