

L'Église

d'après Marie de l'Incarnation et Paul Tillich

L'enseignement de Marie de l'Incarnation

Dans le texte qui nous est présenté aujourd'hui, Marie de l'Incarnation explique le neuvième article du Symbole des apôtres : « Je crois [...] à la sainte Église catholique. » Ce qui ressort immédiatement de ce commentaire, c'est que Marie y exprime quelle est sa foi personnelle : ce qu'elle croit de tout son cœur, ce qui fait le sens de sa vie, ce qui la fait vivre. Ce n'est pas simplement une étude objective des documents de la foi ; c'est une véritable profession de foi.

D'entrée de jeu, Marie voit dans cet article du Credo l'expression d'une grâce qui nous est faite, celle d'être appelés par Dieu pour faire partie de son Église : « Cet article renferme la grâce de notre vocation, parce que Dieu ne nous a appelés que pour nous incorporer à son Église et nous faire membres du corps mystique de son Fils. »

Remarquons là deux choses. D'abord, Marie semble bien au courant de l'étymologie grecque du mot « *ecclèsia* », qui vient du grec « *caleô* », « appeler ». D'après le dictionnaire grec-français, « *ecclèsia* » signifie donc « assemblée par convocation ». Bien justement, Marie en tire l'idée de vocation : « Cet article renferme la grâce de notre vocation. »

Autre chose à remarquer, c'est la teinte mystique de la foi de Marie de l'Incarnation. Parmi les différentes définitions de l'Église, elle retient avant tout celle de l'Église comme corps mystique du Christ. Faire partie de l'Église, être incorporé à l'Église, c'est devenir un membre du corps mystique du Christ.

Cela nous introduit au contenu de la pensée de Marie sur l'Église. Elle développe ici deux notions de l'Église : comme assemblée des fidèles, et comme corps du Christ. Elle commence par la définition étymologique que j'ai mentionnée : « Le mot d'Église en général signifie assemblée [...]. L'Église donc, comme on l'entend ici, est une assemblée, une congrégation, une convocation de fidèles, appelés à la lumière et la vérité et à la connaissance du vrai Dieu. »

Marie insiste alors sur l'origine divine de l'Église. C'est Dieu qui appelle les fidèles à faire partie de son peuple : « Il nous a appelés intérieurement par l'inspiration secrète de son Saint-Esprit et extérieurement par la voix et par le travail des prédicateurs. » C'est ainsi qu'elle peut parler de l'Église comme de « la grâce de notre vocation. »

Jusqu'ici, les références bibliques sont à l'Ancien Testament, plus précisément au livre des Psaumes, car c'est de Dieu qu'il s'agit, comme auteur de l'Église. Marie passe alors au Nouveau Testament, et à la figure du Christ. Dans le contexte de la foi à la sainte Église, le Christ intervient comme le chef de l'Église : « Il en est le chef, comme dit saint Paul. » La référence est ici à saint Éphésiens 1, 20-23 : « Dieu l'a fait asseoir à sa droite, au-dessus de toutes les principautés, de toutes les puissances, de toutes les vertus, de toutes les Dominations. Il a mis toute chose à ses pieds, et il l'a donné pour chef à toute son Église. » Et Marie poursuit : « Le même [Paul] dit encore au même lieu [v. 23] "qu'il [le Christ] est le corps de son Église". » On passe ainsi tout naturellement du chef au corps de l'Église, puisque « chef » traduit ici « *caput* », la tête de l'Église.

Marie de l'Incarnation en arrive alors au texte classique sur le corps mystique du Christ, en 1 Corinthiens 12. Elle écrit : « Ailleurs, parlant aux fidèles (1 Co 12, 27), Paul dit : "Vous êtes le corps de Jésus-Christ, et chacun de vous est un de ses membres". » Et encore au même lieu : "Comme notre corps n'étant qu'un, est composé de plusieurs membres, et qu'encore qu'il y ait plusieurs membres, ils ne sont néanmoins qu'un même corps ; il en est de même de Jésus-Christ" [1 Corinthiens 12, 12]. »

En tout cela, on voit l'insistance de Marie sur l'Idée de l'Église comme corps mystique du Christ. On a là, il me semble, le trait spécifique de sa spiritualité, son caractère mystique. J'entends ici « mystique » au sens de l'union unitive au Christ. Le type d'une telle union mystique, c'est saint Paul, qui pouvait dire : « Je vis, mais ce n'est plus moi, c'est le Christ qui vit en moi » (Ga 2, 20).

Il me semble qu'on pourrait trouver là l'explication d'un phénomène en apparence bien paradoxal, celui d'une mystique missionnaire, d'une mystique pleinement active, comme l'était Marie de l'Incarnation. Mais n'était-ce pas déjà le cas de saint Paul ? Peut-on imaginer un plus grand mystique chrétien que lui ? Et par ailleurs, peut-on imaginer un missionnaire plus actif que l'était celui qu'on a appelé bien justement « l'Apôtre » ?

Eh bien, saint Paul a lui-même très bien compris l'expérience spirituelle qu'il vivait. Quand il parle des différents membres du corps du Christ, ces membres ne signifient pas pour lui de simples ornements. Ce sont des instruments, des moyens d'action à l'extérieur. Ils représentent les différentes fonctions du corps. Saint Paul en parle ici comme des différents charismes de l'Esprit : « Chacun reçoit le don de manifester l'Esprit en vue du bien de tous » (1 Co 12, 7). Il en parle aussi, plus précisément, comme des différentes fonctions à l'œuvre dans l'Église : « Vous êtes le corps du Christ, et vous êtes ses membres, chacun pour sa part. Et ceux que Dieu a établis dans l'Église sont, premièrement des apôtres, deuxièmement des prophètes, troisièmement des chargés d'enseignement... » (1 Co 12, 27-28) – Voilà, très bien énoncé, le principe d'une mystique missionnaire. N'est-ce pas là ce qu'on pourrait appeler la mystique missionnaire de Marie de l'Incarnation ?

Nous avons là, il me semble, l'essentiel de la pensée de Marie de l'Incarnation, l'essentiel de sa vocation, du sens qui inspirait toute sa vie. Et cela est encore tout à fait significatif pour nous aujourd'hui. Quant à la forme de la pensée, cependant, il y a là deux points qui, pour plusieurs d'entre nous, font difficulté aujourd'hui. Le premier est l'opposition que fait Marie entre l'Église et le monde. Elle en parle comme de « la différence qu'il y a entre l'Église et les autres assemblées du monde ». Le deuxième point est le principe théologique de cette différence. C'est que « les assemblées du monde sont gouvernées par la raison et par la prudence humaine qui est souvent sujette à l'erreur et à la malice, tandis que celle de l'Église est conduite par la sagesse de Dieu qui ne se peut tromper dans ses conseils, et qui est saint en toutes ses voies. »

Ces deux points font difficulté aujourd'hui. D'abord, l'opposition entre l'assemblée de l'Église et les assemblées du monde. Nous voyons bien aujourd'hui que cela ne correspond pas exactement à la réalité des choses. L'assemblée de l'Église est tout autant une assemblée humaine que celle du monde hors de l'Église. Et elle n'est pas sans faute. Par ailleurs, les assemblées du monde ne sont pas sans bonté ni sans dévouement. Pensons, par exemple, à l'organisation des « Médecins Sans Frontières ».

L'autre point, plus important encore, c'est la pensée de l'Église comme une institution divine venant d'en haut, dirigée par une inspiration divine, tandis que les assemblées du monde sont tout simplement celles de la raison humaine. – Telle est l'expression typique de la pensée supranaturaliste, celle des deux mondes superposés, où Dieu surplombe le monde humain, où la sagesse de Dieu est supérieure à la raison humaine, la révélation divine supérieure à la réflexion humaine. Pour la pensée non supranaturaliste, Dieu n'est pas un être différent des autres, en plus des autres, supérieur aux autres. Il est le fondement de l'être, le pouvoir de l'être. En d'autres termes, il est l'être même, l'être de tous les êtres. Par conséquent, la sagesse divine n'est pas extérieure, supérieure à la raison humaine ; elle est intérieure, elle est la profondeur divine de la raison humaine.

L'Église et la société humaniste

Je me tourne maintenant vers Paul Tillich, où la problématique de Marie de l'Incarnation se retrouve dans le contexte de la modernité contemporaine. Marie mettait en opposition l'Église et le monde ; Tillich met en relation l'Église et la société humaniste, dans un article de 1931, intitulé justement : « L'Église et la société humaniste » (*Écrits théologiques allemands*, PUL 2012, p. 337-355).

La définition que donne Tillich de la société humaniste correspond assez bien à la conception qu'avait Marie des assemblées du monde gouvernées par la raison et par la prudence humaine. Aux toutes premières lignes de son article, il écrit quelque chose de

semblable : « La société humaniste est celle dont les formes de vie et de pensée sont déterminées par l'autonomie, ou ce qui revient au même, parle fait que l'homme s'en remet à lui-même et à la loi de son être et de son sens, telle que conçue par lui » (p. 337).

« C'est dans l'hellénisme, poursuit Tillich, que la possibilité humaine de l'humanisme a été réalisée pour la première fois » (p. 340). C'était alors un humanisme païen, inspiré par la religion des dieux de l'Olympe. L'humanisme qui fut transplanté en Occident à la Renaissance était d'une inspiration toute différente : « Selon la conscience qu'elle a d'elle-même, la Renaissance constitue la nouvelle naissance de la société chrétienne à partir de ses sources, soit de la Bible dans son texte original, des Pères sous leur forme originale, et enfin du classicisme grec et romain. Ces éléments : la Bible, les Pères et l'Antiquité, n'ont d'aucune façon été ressentis comme contradictoires, mais bien plutôt comme une unité dont l'action d'ensemble devait accomplir la renaissance religieuse et spirituelle de la société » (p. 339). Tillich en conclut que « l'humanisme a été transplanté en terrain chrétien une fois dégagé de ses éléments proprement païens, et un humanisme chrétien vit le jour » (p. 339).

Tillich montre alors dix éléments typiquement chrétiens présents dans l'humanisme occidental. Mentionnons-en quelques-uns : – D'abord l'intuition de la bonté du monde : « La notion de création et l'appréciation du monde qu'elle comporte présupposent que le monde est substantiellement bon » (p. 341). – Puis l'idée de la toute-puissance divine : « la conscience d'une puissance inconditionnée à laquelle toute la réalité est soumise. C'est pourquoi l'humanisme chrétien est fondamentalement libéré de la peur des démons » (p. 342). Et puis, la conscience historique de l'évolution du monde : « L'aspect historique du monde, la considération du monde en tant qu'historique, est l'expression de l'attitude fondamentalement eschatologique du christianisme. Dans le paganisme [...], la réalité est vue de façon anhistorique. La nature qui se répète éternellement est le symbole de cette attitude envers le monde. À l'inverse, dans le christianisme, le monde est conçu comme historique, au sens d'aller-vers-quelque-chose » (p. 343). – Enfin, l'idée d'incarnation, qui insiste sur l'immanence divine : « L'idée chrétienne de l'incarnation produit tout son effet dans la sphère de l'humanisme chrétien, sous l'aspect de l'immanence concrète et pourtant paradoxale du divin dans la réalité » (p. 343).

Comment comprendre alors l'âpre opposition de l'Église et de l'humanisme occidental, si celui-ci est substantiellement chrétien ? Cela s'explique par un défaut de part et d'autre. De la part de l'humanisme, le défaut que lui reproche par Tillich est d'avoir oublié, perdu de vue son fondement chrétien : « Les relations transcendentes sur lesquelles repose, d'où provient la société humaniste y ont été rompues en nombre toujours croissant. L'arrière-plan chrétien du point de départ humaniste a pris de plus en plus de recul, jusqu'à s'estomper et devenir inopérant » (p. 352). Le fondement chrétien

n'est pas perdu, mais il n'est plus actif ; il devrait être réactivé pour devenir opérant, pour inspirer un sens nouveau à la société humaniste.

Telle devrait être la mission de l'Église dans notre monde. Mais elle ne peut plus l'accomplir, parce qu'elle s'est trop distancée de la société humaniste. C'est le défaut de l'Église dans le monde moderne. Et ce défaut consiste dans son caractère supranaturaliste. Ce que Tillich exprime dans les termes suivants : « Si nous appelons supranaturelle la sphère des contenus religieux objectivés, cela signifie que la lutte entre l'Église et l'humanisme chrétien porte sur le droit et le non-droit de la sphère supranaturelle » (p. 349). Les contenus religieux objectivés, Tillich les résume au même endroit en parlant du « transcendant objectivé ». On pourrait dire aussi bien le transcendant chosifié, conçu comme une réalité existante dans un autre monde aussi concret que le nôtre. Cet autre monde va alors venir en contact avec le nôtre, il va intervenir dans notre monde en tant que causalité surnaturelle, pour y produire des effets surnaturels. Voilà ce que la société humaniste moderne ne peut plus accepter. Il n'y a de causalité réelle qu'à l'intérieur de notre monde, qu'entre les éléments de notre monde. Le monde surnaturel est ainsi disqualifié, devenu un monde inopérant, et par conséquent un monde illusoire. Tillich rappelle ici le mot de Nietzsche : « La protestation de Nietzsche contre l'«arrière-monde» a été prise en compte par l'ensemble de la société humaniste » (p. 350). En somme, cet arrière-monde surnaturel n'a pas plus de réalité pour nos contemporains que celui des extra-terrestres.

Et pourtant la dimension transcendante de la réalité est bien réelle. La société humaniste souffre de ce manque de transcendance qu'elle ne trouve plus à exprimer : « La simple interrelation intramondaine, écrit Tillich, ne suffit pas à exprimer la vraie situation humaine » (p. 352). « On sent que la forme humaniste se consume à simplement vibrer sur elle-même, que le sens de la vie menace d'éclater » (p. 353). Tillich reconnaît par ailleurs « une série de tendances qui existent dans la société humaniste et qui renvoient à l'Église en soi et pour soi (*an und für sich*) » (p. 352). Il entend par là l'Église idéale, telle qu'elle devrait être, telle qu'elle devrait servir le monde aujourd'hui.

Malheureusement, l'Église d'aujourd'hui ne peut remplir cette fonction à cause de sa pensée supranaturaliste, où tous ses contenus spirituels sont objectivés, chosifiés. Pire encore, elle ne le peut plus à cause de la forme supranaturaliste sous laquelle elle se présente elle-même au monde : « Du moment que la revendication de l'absolu essentielle à toute Église est devenue la revendication de l'absolu pour un groupe sociologique particulier, elle doit nécessairement être repoussée par les autres groupes sociologiques » (p. 350). Tillich en conclut : « À vrai dire, on attend de l'Église qu'elle soit différente de ce qu'elle est. Le désir est là d'une autre Église, accomplie celle-la, forte de ses symboles » (p. 353).

On entrevoit dès lors comment l'Église et la société humaniste pourraient se rejoindre. Il faudrait d'abord que l'Église reconnaisse la signification symbolique de ses contenus religieux. Car si « tous les concepts importants de la tradition religieuse » ont été rejetés, c'est « parce qu'ils ont tous perdu leur résonance mythique [symbolique] pour la conscience contemporaine. Car dès lors que cette résonance mythique [symbolique] est disparue, dès lors qu'ils sont devenus des concepts de l'expérience objective du monde, ils sont intrinsèquement absurdes et doivent nécessairement être rejetés » (p. 350). – Il faudrait ensuite que l'Église puisse reconnaître dans la profondeur de la société humaniste ses propres contenus, sa propre substance spirituelle : « Le mieux qu'elle puisse accomplir, écrit Tillich, c'est un approfondissement des interrelations intramondaines, sous lesquelles l'humanisme aperçoit la réalité, jusqu'à la racine transcendante sur laquelle il repose » (p. 350). La société humaniste pourrait alors reconnaître sa dimension transcendante dans les symboles de l'Église.

Retour à Marie de l'Incarnation

Pour conclure, je reviens au double concept d'église qu'on trouve dans ce passage du catéchisme de Marie de l'Incarnation. Il y a le concept commun de l'Église comme assemblée des croyants. C'est le concept strict, étroit, ou l'Église se distingue des incroyants, des infidèles. Mais Marie de l'Incarnation élabore aussi un autre concept de l'Église, qui est celui du corps mystique du Christ. C'est là le concept privilégié de l'Église pour Marie. Et c'est un concept universel qui ne comporte aucune exclusivité. En effet, comment le corps du Christ pourrait-il ne pas comprendre tous les hommes et femmes du monde, puisqu'il s'agit du corps du Christ livré pour la multitude, pour la rédemption du monde ?

Marie affirme donc que « l'Église sainte a deux chefs, l'un invisible qui est Jésus-Christ ; l'autre visible qui est le Pontife romain, légitime successeur de saint Pierre. » C'est la distinction d'une Église visible, l'assemblée de ceux et celles qui explicitement confessent la foi de l'Église, et d'une Église invisible, qui est l'âme spirituelle de l'Église. Or l'Église invisible n'est pas limitée à la profession explicite de la foi chrétienne. Elle inclut tous ceux et celles qui sont de quelque façon inspirés par l'Esprit du Christ.

Il est fort intéressant de constater qu'on rejoint alors exactement la distinction que fait Tillich d'une double figure de l'Église, soit l'Église manifeste et l'Église latente : « Il faudrait alors en arriver à un nouveau couple de concepts. L'Église officielle, instituée comme Église, devrait être qualifiée de manifeste. Les groupes humanistes dans lesquels l'Église est vivante, mais de façon informelle, devraient être qualifiés d'Église latente. Y appartiendraient les hommes qui auraient accueilli en eux la réalité chrétienne sous sa forme humaniste, mais qui par suite de la position antagoniste dépeinte plus haut se situeraient en opposition avec l'Église manifeste » (p. 354). La tâche, la mission à réaliser

serait alors la reconnaissance mutuelle de l'une et l'autre figure de l'Église : l'Église manifeste devrait reconnaître sa propre substance dans celle de l'humanisme chrétien ; et l'Église latente devrait elle-même se reconnaître dans les concepts de l'Église manifeste, eux-mêmes entendus de façon symbolique, non objectivée.

Notons enfin qu'il y a là pour nous un défi tout différent, mais tout aussi intéressant que celui de la mission au Canada, si chère à Marie de l'Incarnation. Car dans ce catéchisme destiné aux novices ursulines de Tours en France, le problème est alors celui de l'opposition entre la foi chrétienne et le monde séculier occidental, plutôt que celui de la foi chrétienne face aux religions non chrétiennes. Or ce problème apparaît de plus en plus aujourd'hui comme celui qui est pour nous le plus grand défi.

CÉMI du 10 novembre 2017

Jean Richard