



Bon dimanche !

L'état de joie que nous ne pouvons soutenir que quelques instants, Dieu, selon Aristote l'a sans cesse. Le dieu d'Aristote, qui ne saurait trouver hors de soi une pensée digne de lui, serait le seul à connaître la félicité continue, attaché sans entractes à l'unique pensée de soi. On ne l'envie guère. L'incessante adhérence du même au même est un peu collante et fait de l'éternité un destin. Tel n'est pas le créateur qui donne l'exemple du repos sabbatique le septième jour. Dieu peut se détacher de sa création et la contempler sans s'abaisser, ravi de l'altérité de ce monde et de sa beauté. Le créateur ne se confond pas avec le processus de la création. L'éternel, qui n'est pas l'incessant, prend de la distance, prend du bon temps. Donne du bon temps.

S'arrêter est se détacher : on ne s'identifie pas à son travail et le loisir est la liberté qui respire. Priver ses serviteurs, ses salariés, ses enfants et son bétail même du repos les prive de lever la tête, de porter sur le monde ce regard libre de souci, contemplatif, retour à soi et chemin vers Dieu. Celui qui n'observe pas le sabbat se traite lui-même comme une machine qui tourne sans arrêt. Il n'y a que l'argent qui travaille jour et nuit...Aussi le savetier de La Fontaine, qui se plaignait bien un peu que le curé invente toujours de nouveaux saints prétextes à jours chômés, perd-il le sommeil quand il doit surveiller sa soudaine richesse.

A vrai dire l'argent n'est pas seul à travailler sans cesse : la guerre est attachée à la même roue. On ne peut baisser sa garde. La loi biblique est aussi une manière d'éduquer un peuple pacifique. Conçoit-on le spectacle qu'offriraient des guerriers qui, lors d'une trêve, déposeraient les armes et feraient mémoire de Dieu ? Un tel répit met aussitôt en lumière la relativité des combats. Or le violent accepte mal que son combat soit relatif. On peut même dire que c'est dans l'absolutisation du relatif, du pouvoir, de l'or, de soi, que gît la violence. Aussi le sabbat est-il encore le rejet de l'idolâtrie qui est cette manière de se consacrer absolument à une réalité cependant finie et relative. La violence est idolâtre et l'idolâtrie est esclavage, attachement de la liberté à de faux dieux. C'est donc également en mémoire de son esclavage en Egypte que le peuple observe le sabbat : il est d'autres esclavages que celui du Pharaon.

Il est intéressant que, sous la pression de l'économie, engrenage de l'argent et de la guerre, le débat sur le dimanche revienne. Ce débat a fait rage au XIX^e siècle quand le bourgeois voltairien luttait contre les funestes superstitions qui le privaient de ses ouvriers. On trouva alors des voix pour défendre le dimanche, dont celles de Proudhon ou d'Ozanam. En inventant le *décadi* pour extirper la religion, les révolutionnaires fixaient au moins un jour régulier et commun, sachant que le lien social suppose des temps de loisir communs et des fêtes. Régulier et commun, le repos rend le temps qu'on sait perdre, le suspendant pour l'ouvrir à l'éternel.

Une fois de plus en défendant leurs intérêts les chrétiens peuvent défendre ceux de tous. Tout laisser là, souci et profit, pour célébrer le nom de Dieu, cela permet aussi ces liturgies dominicales qui réunissent les familles, les voisins, les amis. Ce n'est pas sur le travail qu'est fondée une société, comme l'ont cru bourgeois et marxistes, ce n'est pas d'abord le travail qui fait l'humain, mais le beau loisir de l'homme relevé, qui prie et qui célèbre, qui fait vivre la culture dans les jeux de la conversation et dans les repas familiaux.

Jean Noël Dumont

De la lettre qui vivifie l'esprit,

Considérations sur le statut du rite dans le protestantisme et le catholicisme.

Marie CHAZOT

Marie CHAZOT, certifiée de philosophie, est ancienne élève du Collège Supérieur.

C'est avec raison semble-t-il que Feuerbach a rapproché dans son *Histoire de la philosophie moderne de Bacon de Verulam à Benoît Spinoza* le protestantisme de la philosophie moderne: « Lorsque Descartes dit je pense, je suis, autrement dit ma pensée est mon être, Luther dit au contraire : ma foi est mon être ». Il y a une parenté indéniable entre le doute cartésien qui souffle sur le sujet pour le libérer de tout ce qui adhère spontanément à lui, à savoir les préjugés d'une tradition passivement reçue, les évidences premières et écrasantes du monde, du corps et le geste luthérien qui fait le vide autour du fidèle pour mieux mettre au jour sous l'écrin trop imposant de l'Eglise instituée, des dogmes définis, des œuvres extérieures le diamant brut de la *sola fide*. Ils ont chacun révélé dans leur propre domaine le fondement: l'identité de l'individu est d'abord dans sa pensée, plus certaine et plus connaissable que tout le reste, comme l'essence du croyant est dans sa foi seule, unique source de justification devant Dieu. Mais la comparaison s'arrête-là. Car Descartes finit par retrouver l'existence du monde et de son propre corps dans la *sixième Méditation*: s'il s'en était éloigné ce n'était que pour mieux les récupérer. La conscience a un corps et il faut donner raison à ses sentiments les plus incarnés. C'est d'ailleurs cette mystérieuse union de l'âme et du corps qui fera l'objet de ses dernières préoccupations. Mais la démarche luthérienne, elle, retrouve difficilement le chemin de la vie concrète. L'« homme extérieur, corporel », reste un simple appendice à l'« homme intérieur, spirituel » et ne peut nullement prétendre exercer une quelconque activité en sa faveur. Si l'entreprise luthérienne fut salutaire dans une époque où l'Eglise s'était progressivement transformée en une organisation juridique et la vie religieuse en une administration purement légaliste, ne fut-elle pas aussi trop radicale? Louis Bouyer montre magistralement dans *Du protestantisme à l'Eglise* comment au sein de la Réforme la plupart des principes positifs élaborés dans la perspective d'une critique d'un catholicisme dégénéré en sont venus par une mystérieuse fatalité à revêtir un aspect négatif. C'est ainsi qu'en voulant insister sur la dimension personnelle et subjective de la seule justification par la foi Luther a systématiquement lié sa démonstration au rejet d'un quelconque appui extérieur à la foi: que ce soit l'Eglise visible et organisée, la détermination de l'objet de la foi dans des dogmes définis ou encore les œuvres concrètes. A trop vouloir isoler la foi, l'homme intérieur, il a

laissé la conscience seule face à Dieu, avec l'Ecriture comme unique extériorité.

Là où son geste est manifestement le plus intéressant et le plus radical c'est envers le rite: « Cela n'apporte rien à l'âme que le corps revête des vêtements consacrés, comme le font les prêtres et les clercs, non plus qu'il soit dans des églises ou des lieux saints, manipule des objets sacrés, ou que physiquement il prie, jeûne, parte en pèlerinage et fasse toutes les bonnes œuvres qui pourront éternellement se produire dans et par le corps » écrit-il dans *De la liberté du chrétien*. En effet si l'on définit sommairement le rite comme une action signifiante fixée par un long passé et portée par une communauté, on comprend qu'il ne fait pas seulement chuter la foi dans le corps, mais aussi dans la tradition et dans le groupe. Là plus qu'ailleurs la conscience n'est plus seule: elle prend corps, rencontre un sens qui la précède et se confronte à une foi qui n'est pas la sienne. Le risque est grand, non seulement qu'elle n'en retire rien, comme le suggère Luther, mais qu'elle se compromette en se trouvant plongée dans quelque chose qui ne la concerne pas et l'exprime mal. C'est comme cela que la suite du protestantisme l'interprétera. Car si Luther est, lui, resté en définitive très conservateur sur la question de la liturgie et des sacrements, ses formules les plus radicales et subversives envers toute forme de rite, qui se trouvent dans ses traités *De la Captivité de Babylone* ou *De la liberté du chrétien*, ont trouvé un écho, ainsi que des applications très concrètes par la suite. Elles ont conduit le protestantisme à évoluer vers un spiritualisme croissant. C'est ainsi que de nombreuses communautés ont poussé à l'extrême le dépouillement de l'expression cultuelle, jusqu'à supprimer toute forme de liturgie en imaginant un culte entièrement spontané ou totalement silencieux et immobile (les Quakers par exemple). Plus simplement il n'y a qu'à constater comment, dans l'architecture même du temple, la chaire dominera progressivement l'autel, jusqu'à le transformer en une seconde chaire, la Bible prenant la place des objets sacrés; ou comment dans l'organisation même du culte la prédication en est venue à avoir une place prédominante réduisant par là-même la pratique religieuse à une simple transmission de sens. Cette évolution comme la révolution luthérienne s'appuient sur des intuitions fort justes: le rite ne peut en aucun cas être une action de l'homme qui suscite une contre-action de Dieu et il se désintègre quand la Parole qui le fonde s'obscurcit. Mais s'il ne justifie pas doit-on aller jusqu'à dire qu'il « n'apporte rien à l'âme »? S'il ne cause pas la foi est-il pour autant sans effet sur elle? Nous aimerions montrer ici qu'il faut repenser au sein du christianisme cette dialectique de l'intérieur et de l'extérieur, de l'âme et du corps, de la Parole et de l'action. Cette mise à l'écart du rite est anthropologiquement intenable et théologiquement

contestable. Si la foi chute dans le rite n'est-ce pas pour mieux prendre racine et se développer, si elle s'aliène n'est-ce pas pour se transformer ? Et si nous sommes invités à ne jamais faire disparaître l'acte au profit du seul sens, n'est-ce pas principalement parce que le Dieu qui se révèle dans le christianisme est lui-même une Parole faite chair et entend à ce titre devenir pour nous un fait, prendre pied dans notre vie elle-même ?

Une nécessité anthropologique :

Il faut reconnaître que le protestantisme éprouve un certain malaise face au rite. Toutes les grandes Eglises ont gardé au moins deux sacrements formellement reconnus, le baptême et la cène, et elles respectent toutes une certaine solennité dans la célébration du mariage et la consécration de leurs ministres mais la nature proprement rituelle de ces événements passe toujours au second plan et embarrasse. En fait on y flaire toujours de la magie et on y pressent de la superstition. Pourtant on ne l'abandonne pas complètement. Le rite garde au moins un statut de support matériel et illustratif. Le geste accompli lors des différents sacrements a une fonction pédagogique et sert d'excitant psychologique. On ne s'y attarde pas de peur probablement d'y chuter, de se perdre dans la chose et de manquer le sens. Car qu'est-ce au juste qu'un rite ? C'est un enchaînement de gestes concrets chargés de signification. Il faut immédiatement ajouter que ces derniers n'ont rien de spontané et de nouveau. La démarche est déjà programmée, la manipulation des objets, la posture du corps sont dûment prescrites, fixées par une longue tradition et instituées par une communauté qui s'y reconnaît. Ce qui peut donc rebuter c'est que ma foi toute personnelle et spirituelle semble se traduire ici dans l'extériorité d'un corps, l'impersonnalité, l'archaïsme d'un code et l'altérité d'un groupe. Comment en effet ne pas voir cette traduction comme une trahison. Mais cette crainte est-elle véritablement fondée ? Bien compris, le rite a une véritable fonction de structuration de la croyance. Il manifeste, enrichit et même prévient le sentiment d'une certaine forme d'idolâtrie. On redoute que la foi y soit défigurée, que tout ce qu'elle a de singulier, d'authentique et de vivant soit perdu ; pourtant ne doit-on pas dire qu'elle y est révélée et transfigurée ?

Révlée parce que loin de se perdre dans le rite elle apparaît à elle-même. Là je mesure la véritable portée de ma foi, de cette grâce qui m'a été faite. Car ce n'est pas tout de posséder ce don, il faut pouvoir en prendre conscience. L'esprit n'étant pas directement transparent à lui-même, la connaissance de soi ne peut-être une simple contemplation théorique mais une réalisation de soi. C'est ce que nous montre Hegel dans l'introduction à *l'Esthétique*. Je prends conscience de ma propre intériorité à travers les œuvres, les transformations que je suis capable d'accomplir sur le monde extérieur. D'où

vient ce plaisir que prend le petit garçon qui jette des pierres dans le torrent pour admirer les ronds qui se forment dans l'eau, sinon de la joie qu'il éprouve au spectacle matériel de sa propre activité, d'un pouvoir qu'il ignorait peut-être jusqu'alors ? Parce que le monde ne m'est pas totalement étranger, qu'en le transformant je me le rends familier, je peux m'y refléter. Pourquoi faudrait-il que l'âme religieuse échappe à cette règle ? Pourquoi bénéficierait-elle exceptionnellement d'une immédiate et idéale présence à elle-même ? Il faut, elle aussi, qu'elle se médiatise et c'est cela que lui permet le rite. Ainsi dans l'extériorité des choses, des gestes et même du groupe mon esprit ne s'aliène pas totalement puisqu'il peut y imprimer le sceau de son intériorité. Le rite n'est pas une pure et simple gesticulation, il a une portée symbolique. Ainsi l'agenouillement est à l'image de mon propre statut de créature devant Dieu. Ce sens que je portais déjà dans ma propre foi apparaît en pleine lumière dans ma genuflection. A l'inverse la réticence que je peux éprouver à m'incliner ne m'indique-t-elle pas que quelque chose en moi ne se plie pas totalement à Dieu, que je prétends encore me tenir debout par mes propres forces et donc que ma foi est bien faible ? De même qu'avant l'exercice physique je ne connais pas véritablement mon propre corps, avant sa mise en pratique concrète ma foi m'échappe.

Si le rite peut être à ce point le miroir de mon âme c'est non seulement parce qu'il est investi d'un sens qui affleure à même le geste mais surtout parce qu'il crée un contraste entre mon action et ma pensée ; contraste qui me permet de distinguer les contours de ma propre foi. La clarté naît toujours de la distinction. Là où mon sentiment, ma pensée sont graduels et nuancés le rite, lui, est absolu. Je suis plus ou moins amoureux, ma foi est plus ou moins assurée mais je ne fais pas un demi mariage, ni une demi communion. Il faut reconnaître que le rite nous heurte plus que l'écriture : je peux comprendre à moitié mais je ne peux pas faire à moitié. Dans cette violence j'éprouve les limites de ma foi. Car je dois ainsi avouer qu'elle n'est pas à la hauteur de mon geste. La croyance est toujours fluctuante, le geste, lui, parce qu'il est accompli ou non, ne supporte pas de négociation. Ce décalage s'il rend bien évidemment possible l'hypocrisie révèle aussi, si je suis attentif, le degré de mon attachement à Dieu. C'est ce dont témoigne Mère Teresa dans ses écrits intimes : sa nuit obscure n'était jamais aussi tangible que lors de la liturgie eucharistique et plus précisément quand elle s'approchait de l'Autel pour recevoir le corps du Christ. Elle sentait un abîme se creuser entre sa propre foi, c'est-à-dire l'acte psychologique par lequel elle croyait et l'objet de sa foi, le Christ lui-même, qui ici se donnait non à moitié, mais complètement, non à la mesure de sa croyance fluctuante, mais au-delà de toute mesure. Dans le rite nous ne réalisons jamais vraiment intellectuellement ce que nous faisons pratiquement. Il n'est certes rien sans la foi qui l'inspire. Mais parce

que ce que nous ne pouvons concevoir pleinement nous pouvons néanmoins le faire, parce que le saint n'est pas nécessairement grand théologien : il faut reconnaître qu'il y a immensément plus dans cette pratique que dans l'intention qui la porte.

Cette disproportion révèle ma foi mais aussi la transfigure. C'est ce que montre Maurice Blondel dans *L'Action*, dans l'étonnant chapitre consacré à la « pratique littérale ». Loin de s'appauvrir ou se rétrécir dans l'anonymat et la détermination d'un geste, ma croyance s'enrichit et s'élargit. Si nous résistons spontanément à cette idée c'est en vertu de la hiérarchie implicite que nous établissons entre la pensée et l'action. L'exécution apparaît bien souvent comme un appendice accessoire de notre intention, voire comme une détérioration de notre résolution idéale. Agir c'est toujours compromettre ses projets dans le réel et donc fatalement risquer le malentendu et l'échec. Mais pourtant, indique Blondel, c'est dans le contact avec ce réel, qui a ses exigences propres, que nos intentions se précisent. Comme le sculpteur en se pliant aux lois de la matière qu'il travaille affine son œuvre, notre « pratique littérale » est le « véritable commentaire de notre foi ». Si la lettre peut ainsi « vivifier l'esprit » c'est parce qu'elle le confronte à une altérité et l'oblige à se dépasser. En effet dans le rite je n'invente rien de nouveau, je répète des gestes précis dont une tradition et une communauté ont fixé la signification, voire que le Christ lui-même a institués. Il n'est pas une extériorisation spontanée de ma foi personnelle, une action qui part du mouvement de ma propre nature. Je recueille un sens que je n'ai pas constitué, je me confronte à une foi qui n'est pas la mienne (celle de l'Eglise), je me soumetts même dans le cas des sacrements à une volonté tout autre (celle de Dieu). Rien de cela n'aliène ma foi mais la bouscule et fait éclater les formes étroites de mon sentiment. Le rite m'offrant un « contrôle anticipé » de ma pratique, un « commentaire autorisé » de ma foi, il permet « une vérification impersonnelle de la vérité » qui limite le danger d'une projection imaginaire.

Car c'est bien de l'idolâtrie, paradoxalement, que le rite nous protège. En risquant certes d'enfermer Dieu dans les choses et dans les dogmes il nous garde de l'enfermer dans notre propre pensée, qui est encore plus étroite. Qu'est-ce que l'idolâtrie ? Pour Jean-Luc Marion dans *L'idole et la distance* elle consiste à soumettre Dieu aux conditions humaines de l'expérience du divin, à l'approcher en réduisant son inévitable altérité, à « consigner le divin à la mesure d'un regard humain ». Elle ne se limite donc pas à avoir prise sur le divin en le projetant dans des objets manipulables, dans des gestes qui prétendent le contraindre mais aussi à l'enfermer dans l'expérience psychique que nous en avons fait et dans le discours conceptuel que nous tenons sur lui. La conscience peut comme le corps (et peut-être plus) s'en rendre coupable. Jean-

Luc Marion compare sur ce point, dans le chapitre VI de *Dieu sans l'être*, la cène protestante qui est un simple souvenir de la mort du Christ et l'Eucharistie qui en affirme la présence réelle. On accuse souvent à cette occasion le catholicisme d'idolâtrie : il « s' imagine honorer Dieu quand il encense son dérisoire substitut » mis en boîte dans la réserve eucharistique. La cène s'en garderait puisque le pain et le vin n'y sont que des excitants psychologiques qui visent à nous faire « prendre conscience » du sacrifice du Christ. Mais elle y retombe plus gravement pour Jean-Luc Marion car elle réduit la présence du Christ aux limites de notre ressouvenir, de notre acte psychologique. Comme dans l'idolâtrie, les choses sont inversées : l'attention humaine et la conscience collective mesurent le divin. Alors que l'hostie (sans compter qu'elle n'est pas une présence matérielle de Dieu) existe hors de la conscience. Elle indique ainsi que ce que nous avons à approcher ici est « l'Autre par excellence ». C'est donc des idoles de notre propre intelligence que le rite prévient. A se tenir seule face à Dieu notre âme risque de se L'accaparer. Ce grand vide que le protestantisme a créé autour de la conscience peut dangereusement se remplir de projections imaginaires de tous ordres et c'est mal connaître l'homme que de croire que l'Ecriture seule l'en préservera. Car les sacrements nous heurtent plus que la Parole. Nous butons sur leur matérialité et leur réalité qui constituent une extériorité irréductible. « S'affranchir de la discipline d'une pratique littérale, c'est manquer à la conscience » écrit Blondel. Prétendre que le rite n'apporte rien à l'âme c'est ne pas voir quels secours contre elle-même elle peut trouver à se confronter à l'institution, à la lettre de l'Ecriture, et même au corps car elle rencontre ici un contenu qui déborde largement son expérience psychologique du divin.

Une pertinence théologique

C'est non seulement se méprendre sur les ressorts humains de la foi mais aussi sur la nature même du Dieu qui nous en fait don que de limiter Son influence sur l'homme à un simple dialogue. Si l'on rappelle souvent que le christianisme n'est pas une « religion du livre », c'est aussi pour souligner que le divin ne se laisse pas appréhender sur le seul plan du sens mais entend se saisir de nos actions. Le rite n'est donc pas uniquement une nécessité anthropologique, il a un sens théologique fort que l'on honore mal quand on le réduit à une illustration sensible dont une conscience pleinement éclairée pourrait finalement se passer.

Quand elle n'évacue pas complètement le rite, la tradition protestante en restreint considérablement la portée. Le temps fort d'un baptême par exemple sera la lecture des passages bibliques qui en rappellent l'institution, l'explication de leur sens par le pasteur ainsi que les prières qui confient l'enfant à Dieu. Mais le geste lui-même et

les paroles sacrées qui l'accompagnent ne bénéficient pas de la même attention, on ne s'y applique pas, on les expédie rapidement avec les ustensiles parfois les plus quotidiens. Le rite apparaît comme une simple répétition sur le plan sensible de la parole écoutée. Et il semble détaché de l'enseignement qui le précède, la loquacité du ministre est disproportionnée au regard du rituel lui-même. Les gestes ont pour unique vocation de faire *penser* à Dieu, d'élever *l'âme* jusqu'au Christ. Ils sont un doublage visible d'une signification invisible difficile à se rendre présente. Là encore, c'est en réaction contre une religion dégénérée que la portée pédagogique du rite a été mise en avant. Quand la liturgie s'était faite opaque et incompréhensible au plus grand nombre, parce que désolidarisée des formes de la culture ambiante, il était urgent de retrouver l'esprit *sous* la chose. Mais le nouveau danger est dès lors de laisser subsister l'esprit *sans* la chose, c'est-à-dire une parole qui ne rejoint plus le réel ; de transformer l'église en salle d'école. Pour Louis Bouyer dans *Le rite et l'homme* l'évolution protestante bien que partant de prémisses justes est allée trop loin. Elle a eu le mérite de mettre en évidence la véritable difficulté du rite, qui est d'articuler deux éléments par nature hétérogènes : des gestes sacrés et des paroles saintes. Là où les actions absorbent les paroles le rite devient obscur, mais là où les paroles « volatilisent » les actions, il s'évapore. Le véritable rite doit tenir en équilibre ses deux dimensions. Et s'il le doit c'est non seulement parce que la parole tend d'elle-même à l'action, c'est-à-dire à nous faire exister et agir sur les autres, mais parce qu'ici se trouve le cœur même du christianisme. Car, que veut le Dieu qui se fait homme sinon manifester un *logos* dans une chair, tenir ensemble la Parole et l'action dans un verbe incarné ? La suprématie du Christ sur les prophètes c'est que ce qu'il *dit*, il le *fait* ; qu'il *réalise* ce qu'il *annonce*. Sa parole n'est pas vide mais réelle. A ce titre ce qui doit nous intéresser ce n'est pas tant son enseignement mais son action. La Parole s'est faite chair, elle n'est pas uniquement un livre ; elle ne doit pas seulement être lue mais manducquée, pas seulement comprise mais vécue si Dieu s'est compromis ainsi dans la matière sensible de notre histoire, s'il est devenu pour nous un *fait* c'est dans l'espérance que ce fait se saisisse de nos propres actions. Ce n'est pas un simple dialogue mais un agir commun qu'il nous propose. Le ciel est en effet comme l'indique Blondel « sous nos pas aussi bien que sur nos têtes », et « comme nous ne marchons et ne vivons que sur la terre, c'est dans la terre à terre de l'acte qu'il faut, malgré l'obstacle, voir le ciel étendu au-delà ».

C'est donc, croyons-nous, aller jusqu'au bout de l'idée d'incarnation que d'insister sur la

dimension pratique et non seulement cognitive du rite. Il a un caractère pragmatique et non seulement sémantique. Il ne peut avoir un pur statut de Parole visible (*verbum visibile*) dans lequel le faire ne vient que doubler de manière non efficace le dire. Il faut moins fixer son attention sur les idées qu'il évoque que sur le travail qu'il effectue en nous. Il est un événement qui vise à nous transformer, à nous configurer toujours plus à Dieu. Ce n'est qu'en entrant à ce point dans notre vie et dans nos actions que la parole de Dieu pourra rester véritablement vivante. Mais si Dieu nous rejoint dans le concret de notre histoire, à travers les gestes et les choses, ce n'est pas parce que nous l'y mettons de force, mais parce qu'il intervient lui-même. Dans le sacrement ce n'est pas le ministre consacré qui agit en tant qu'homme, mais le Christ lui-même qui parle à travers l'Eglise. C'est bien cela que les catholiques entendent lorsqu'ils disent que les sacrements agissent *ex opere operato* (en eux-mêmes) et non *ex opere operantis* (en vertu de l'œuvre de celui qui agit). Il ne s'agit aucunement de dire que le sacrement est un prodige qui s'échappe des seules mains du prêtre, mais que même dans ses mains il est toujours un don de Dieu. Il ne peut être vu comme une action de l'homme qui contraint Dieu en suscitant une contre-action de sa part. Ce n'est pas non plus ma piété personnelle qui en assure l'efficacité et lui donne son contenu, ce qui serait encore une forme de pélagianisme. Dieu n'est en rien lié par l'homme mais il le rejoint par sa grâce. Il envahit de lui-même sa vie, son corps et son âme pour l'attirer dans Sa propre vie. Et comme le fait remarquer le curé de campagne de Bernanos au moment de mourir à son ami qui hésite à lui administrer le sacrement de l'absolution: tout n'est-il pas grâce ?

La foi, bien que reçue de manière transcendante, ne doit pas évacuer de l'homme toute la réalité concrète de son rapport à Dieu. Jacob n'a-t-il pas gardé une blessure au corps, ne boîte-t-il pas d'avoir vu Dieu face à face à Péniel ? Et au fond si le christianisme pénètre aussi en nous par le rite c'est parce que son *telos* ultime, sa fin, n'est pas seulement de *voir* Dieu comme les religions païennes cherchaient à le scruter dans le ciel, ni même de *l'entendre* comme il parlait à l'oreille du peuple juif, ni encore de le *penser* comme le font les philosophes mais bien de *vivre* de la vie divine. Et qu'est-ce donc que vivre sinon poser des actions concrètes et visibles dans le monde ? Dieu demande donc à prendre pied dans tout notre être. Ne professons-nous pas croire en la résurrection de la chair ? Le Christ ne gardera-t-il pas ses plaies au ciel ? C'est donc que notre conscience n'y sera pas seule; la foi doit nous tenir au corps.

Bilan de la rentrée

Etudiants inscrits	103
Cours Publics	214
Adhésions simples	21

Rendez-vous

du Collège
Supérieur

Jeudi 26 mars à 20h00

« Dieu souffre-t-il ? »

Par le Père DESCOUVEMONT

Jeudi 23 avril à 20h00

« Le capitalisme est-il durable ? »

par Bernard PERRET

ancien élève de l'École polytechnique, ingénieur et socio-économiste. Auteur de nombreux ouvrages, parmi lesquels : *L'Économie contre la société* (avec Guy Roustang ; 1993) ; *L'Avenir du travail* (1995) ; *Les Nouvelles Frontières de l'argent* (1999) ; *De la société comme monde commun* (2003) et *La Logique de l'espérance* (2005).

Tarif unique 5 €
gratuit pour les étudiants du Collège Supérieur

MESSE de l'EPIPHANIE

Mardi 6 janvier 2009

à 18h30 au Collège Supérieur

18h30 : messe à l'oratoire du Collège
19h15 : partage de la galette des rois et verre de l'amitié

BIENVENUE A TOUS !

*Il est encore temps
de s'inscrire aux cycles
suivants*

LECTURE de *La violence et le sacré*

de René Girard

par Pierre-Yves GOMEZ,
économiste, enseignant à EM Lyon.

René Girard est sans aucun doute l'un des penseurs majeurs pour notre temps. Sa théorie mimétique permet de considérer que les jeux du désir et de la rivalité construisent la société. Plus radicalement encore, son oeuvre fait l'unité entre les données de la foi chrétienne et les sciences sociales, d'une manière inégalée depuis la tradition médiévale. En ce sens, il est urgent de lire ou relire René Girard.

le lundi de 20h00 à 21h30

12 jan - 19 jan - 26 janv - 23 fév - 2 mars - 9 mars.

Le RELATIVISME :

sources et actualité

par Bruno ROCHE, philosophe.

C'est, dit-on, Protagoras d'Abdère, qui marque les débuts du relativisme : *l'homme est la mesure de toutes choses, de celles qui sont et de celles qui ne sont pas* ; les sophistes donnèrent ainsi à la philosophie l'interlocuteur dont elle avait besoin, et la question à laquelle il lui fallait trouver une réponse: Peut-on s'affranchir du "ça dépend" ? Ce cours qui s'adresse à tous publics permettra d'ouvrir de grandes pages de philosophie.

Le lundi de 20h00 à 21h30

16 mars - 23 mars - 30 mars - 20 avril - 27 avril - 4 mai.

SOMMAIRE

- Edito : *Bon dimanche* par Jean Noël Dumont.
- Article : *De la lettre qui vivifie l'esprit, Considérations sur le statut du rite dans le protestantisme et le catholicisme* par Marie CHAZOT
- Rendez-vous du Collège Supérieur :
Conférences
Messe de l'Épiphanie
Cycles de cours publics à partir de janvier