

## NOTE DE L'ÉDITEUR

*Dans la série des conférences du Père Marie-Dominique Philippe à « l'Association des Familles Catholiques », voici deux sujets d'une grande importance:*

- L'éducation, pour ou contre la personne et le rôle de la famille (conférence donnée le 12 mars 1972) ;*
- L'Eucharistie, (conférence donnée le 18 mars 1973).*

*Au cours de la première conférence, le rôle de l'éducation, qui est primordial pour la formation de la personne humaine, est montré de façon à refuser tous les sophismes de notre temps, notamment celui de Rousseau faisant croire qu'il suffit de laisser grandir l'enfant tout seul, pour que la société parvienne à l'âge d'or.*

*Le deuxième sujet, concernant l'Eucharistie, est le complément nécessaire d'une éducation chrétienne, puisque c'est Notre-Seigneur Lui-même qui se charge de former les âmes.*

« Est donc faux tout naturalisme pédagogique qui, de quelque façon que ce soit, exclut ou tend à amoindrir l'action surnaturelle du christianisme dans la formation de la jeunesse ; erronée toute méthode d'éducation qui se base, en tout ou en partie, sur la négation ou l'oubli du péché originel ou du rôle de la grâce, pour ne s'appuyer que sur les seules forces de la nature. Tels sont ordinairement ces systèmes modernes, aux noms divers, qui en appellent à une prétendue autonomie et à la liberté sans limite de l'enfant, qui réduisent ou même suppriment l'autorité et l'œuvre de l'éducateur, en attribuant à l'enfant un droit premier et exclusif d'initiative, une activité indépendante de toute loi supérieure, naturelle ou divine, dans le travail de sa propre formation. »

Encyclique *Divini Illius Magistri*. Pie XI

# L'ÉDUCATION :

## POUR OU CONTRE

## LA PERSONNE ?

### LE ROLE DE LA FAMILLE

Ce sujet est très complexe, comme tout ce qui touche à la personne humaine.

Rappelons d'abord quelques grandes positions philosophiques. Le problème de l'éducation a intéressé surtout les Grecs. Par la suite, les philosophes s'y sont beaucoup moins intéressés ; mais on peut dire que le problème de l'éducation, de la *païdeia*, est au cœur de toute la philosophie grecque : celle de Platon, celle des Stoïciens et même, d'une autre manière, celle d'Aristote.

Dans le dialogue de la *République*, qui constitue sa première grande synthèse philosophique, Platon essaie de comprendre comment on peut éduquer l'homme pour en faire un citoyen juste, un citoyen qui soit vrai sur le plan politique.

Platon a sur ce sujet des idées assez extraordinaires, qu'il serait intéressant d'étudier de près, car elles sont à la fois très lointaines et très proches de nous. Il s'agit d'un « socialisme intégral », le plus fort et le plus intelligent qui ait sans doute jamais été pensé. Pour Platon, il faut regarder la cité pour comprendre le citoyen. Je crois vous avoir déjà cité cette comparai-

son : la Cité, dit Platon, nous donne à lire la justice en lettres majuscules (il a bien de la chance !), alors que dans le citoyen nous ne la voyons qu'en lettres minuscules. C'est dans la Cité qu'on doit comprendre ce qu'est la justice, et les citoyens doivent se conformer à ce que représente la Cité. Et pour bien comprendre ce qu'est cette justice de la Cité, il faut contempler ce qu'est le bien, parce que la justice ne peut se voir que dans la lumière du bien. Seul, le philosophe contemple le bien. Il s'agit donc d'un « socialisme » extrêmement intelligent puisque c'est le philosophe qui doit gouverner la Cité ; et pour pouvoir vraiment gouverner la Cité, le philosophe doit être un contemplatif, c'est-à-dire avoir fait l'effort de dépasser tout ce qui est extérieur pour parvenir à une contemplation du bien, à partir de laquelle il peut comprendre l'ordre idéal de la Cité. Et toute cette vision contemplative est ordonnée à former des citoyens en vue de la Cité parfaite.

Cela paraît très beau, c'est même très grand, mais il y a évidemment une faiblesse dans le système : Platon est obligé de constater que les citoyens sont très multiples, et que rares sont ceux en qui domine « l'or », ceux qui ne recherchent pas l'or parce qu'ils sont eux-mêmes, dans leur corps, formés d'« or ». Eux seuls peuvent être magistrats et gouverner la cité. Les autres, inférieurs quant à leur corps, devront nécessairement occuper des situations inférieures. On retombe donc dans une perspective presque radicale. Il y a d'une certaine manière, chez Platon, un aspect très racial. Platon unit deux choses qui sont en équilibre instable et qui, par la suite, se sépareront.

Je ne veux pas vous faire un cours sur Platon mais simplement vous montrer que l'éducation, telle qu'il la conçoit, est tout entière orientée vers la com-

munauté. C'est la communauté qui prime et c'est elle qui donne à l'éducation sa signification.

Chez les Stoïciens, l'éducation n'est plus seulement ordonnée au bien de la cité grecque. Les Stoïciens sont les premiers à vouloir être « citoyens du monde ». La première *Internationale* date des Stoïciens ! Pour Platon, il y a encore les Grecs d'un côté, les Barbares de l'autre : les hommes libres et les esclaves qui, en tant que tels, doivent être mis à l'écart. Par contre, il faut reconnaître aux Stoïciens cette grandeur d'avoir compté parmi eux un philosophe-empereur (Marc-Aurèle) et un philosophe qui était un ancien esclave (Epictète). Les Stoïciens avaient ce sens extraordinaire de l'homme qui leur a fait dépasser toutes les catégories jusqu'alors régnautes, pour arriver à former un « citoyen du monde ». Toute l'éducation, chez les Stoïciens, est ordonnée à former des citoyens du monde.

Les Stoïciens sont aussi les premiers qui aient commencé à parler de maîtrise de soi et, donc, de la formation de la personne. Le mot « personne » apparaît dans la philosophie stoïcienne. Il y a ainsi, dans cette philosophie, une dimension à la fois personnelle et universelle.

Or il ne faut pas oublier que c'est le climat stoïcien qui régnait à Rome quand l'évangélisation chrétienne y a commencé. Il y a là une coïncidence très curieuse, du point de vue providentiel, entre le stoïcisme et la pensée chrétienne. Je ne veux pas du tout dire que le christianisme soit stoïcien : mais, du point de vue qui nous intéresse ici (celui de l'éducation de la personne), le stoïcisme est important car il constitue la première émergence, à la fois d'une éthique de la

personne et d'une universalité dans la formation du citoyen.

Aristote, lui (je vous rappelle qu'il se situe entre Platon et les Stoïciens), avait beaucoup insisté sur le rôle de la famille. Il est le philosophe de la famille. C'est peut-être pour cela qu'on le considère comme le philosophe « conservateur » (terme à ne pas prendre ici en un sens politisé).

Aristote, avec son réalisme philosophique, considère que la famille joue un rôle primordial dans l'éducation ; alors que pour Platon la famille ne compte pour rien, n'existe pas. C'est pourquoi je vous ai dit que Platon prônait un socialisme intégral : les enfants sont pour la communauté ; c'est-à-dire pour l'Etat (et non pour la famille) ; et c'est la communauté, l'Etat, qui doit les élever, les éduquer. Quant aux Stoïciens, ils ne parlent guère de la famille ; ils vont directement aux deux extrêmes : la personne et l'univers.

Ces trois philosophies nous offrent donc trois grandes perspectives très différentes sur le problème de l'éducation de *la personne*. C'est pour cette raison que je vous les ai citées, car il est important de réfléchir à ce problème en le prenant à sa racine, et de voir que ce sont ces trois positions qui se retrouvent constamment : ou bien on éduque pour la cité, ou bien on regarde l'homme et l'universalité, ou bien on insiste sur le rôle de la famille.

Le tort de ces trois philosophies est peut-être de ne s'être pas élevées jusqu'à la synthèse supérieure que la philosophie chrétienne fera plus tard. De toutes les religions, et de toutes les fois, le Christianisme est la seule à équilibrer parfaitement les rôles respectifs de la personne, de la famille, de l'Etat et de l'univers. Si l'on est vraiment chrétien, vraiment « catholique »,

on ne peut pas être exclusivement le citoyen d'un pays. Il est curieux de voir que les différents itinéraires des philosophes grecs, en ce qui concerne l'éducation, se retrouvent profondément dans l'éducation chrétienne.

Comparativement aux Grecs, le christianisme insiste beaucoup plus sur la personne, à tel point que certains diront que le concept de personne est un concept de philosophie chrétienne. Je ne pense pas que ce soit vrai au sens absolu ; mais il est bien évident que le christianisme a insisté très profondément sur la destinée de la personne et que, de ce fait, l'éducation a pris un caractère beaucoup plus personnel et moins immédiatement communautaire, sans cependant que ce dernier aspect soit supprimé.

Actuellement, l'accent est mis presque uniquement sur la personne – si du moins nous considérons notre Europe occidentale, car il n'en est pas de même dans les pays marxistes ou en Israël. De ce point de vue, il serait peut-être bon de trouver un équilibre (s'il est possible !) entre notre éducation européenne et celle qu'on reçoit dans un kibboutz, par exemple ! Tous ceux qui veulent avant tout et même uniquement l'épanouissement et leur propre individualité, sans s'occuper aucunement de leur voisin, qu'ils aillent dans les kibboutz, à titre d'expérience (*ad experimentum* !) et l'on verra ce que cela donnera au bout de quelque temps. Ils seront obligés de se plier à un régime assez discipliné... et, qu'ils le veuillent ou non, l'aspect communautaire reprendra son importance.

Il est certain que dans le monde occidental, européen ou américain, l'accent est mis avant tout (dans la mesure où il y a encore une éducation) sur l'épanouissement de la personne. La famille n'est pas complète-

ment supprimée, mais elle est très nettement en perte de vitesse : elle n'a plus du tout, dans la mentalité des jeunes, la même importance qu'autrefois. D'une façon générale, le souci dominant est de s'évader le plus possible de la famille, pour pouvoir être soi-même et orienter sa vie comme on l'entend. La personne est presque construite en opposition vis-à-vis de la famille, et, par le fait même, elle est très facilement en opposition à l'égard de tout ce que peuvent représenter les valeurs patriotiques et la communauté politique au sens le plus grand. Voulant exalter la personne avant tout, on ramène tout à sa propre liberté personnelle : mais on ne devient pas pour autant un « citoyen du monde » capable de regarder au-delà des limites inévitables de la famille et du pays. Pour être un vrai citoyen du monde, ne faut-il pas d'abord être capable d'assumer toutes les obligations familiales ainsi que celles de son pays ?

Il y a donc eu, au cours des âges, des équilibres très différents en ce qui concerne l'éducation. Tout d'abord, les Grecs mettent l'accent sur la communauté. Puis le ferment chrétien est apparu, comme un ferment de « libération » au très grand sens du mot, en ce sens qu'il nous a élevés au-dessus d'une quantité de limitations provenant de traditions de culture païenne et a donné un sens très aigu de la personne et de sa destinée propre et, en même temps, du caractère propre de la famille. Le Christianisme, ennoblissant simultanément la personne et la famille par le sacrement de mariage, en leur donnant une finalité très élevée, presque surhumaine, implique par le fait même un équilibre très difficile à maintenir. Aussi n'est-il pas étonnant que, lorsque le ferment chrétien tend à diminuer, la corruption de l'une et de l'autre soit res-

sentie avec tant de force – *corruptio optimi pessima*. C'est bien ce que nous constatons depuis un certain nombre d'années. Nous assistons en effet – qui le nierait ? – à une sorte de régression de l'unité familiale, dans la mesure même où le sens du sacrement de mariage tend à disparaître ; beaucoup de baptisés aujourd'hui ne savent plus ce qu'est le mariage ni, du même coup, ce qu'est la famille chrétienne ; et, plus profondément encore, ils ne savent plus ce qu'est la vocation du chrétien, de la personne chrétienne. Ils n'ont plus qu'une conception tout humaine de la libération de la personne. Pour beaucoup de chrétiens aujourd'hui, éduquer la personne, c'est la libérer de toute entrave sans considérer *ce pour quoi* elle est faite.

Mais (nous touchons ici à un second problème), qu'est-ce que la personne ? Si l'on veut éduquer une personne, si l'éducation est au service de la personne, il faut évidemment savoir ce qu'est la personne.

La personne humaine peut-elle se comprendre en opposition dialectique à l'égard de la famille ? *La personne peut-elle se comprendre uniquement en fonction de l'Etat ?* La personne peut-elle se comprendre comme citoyen du monde ? ou y a-t-il dans la personne quelque chose d'autre, en quoi ces divers éléments doivent être intégrés ?

Rappelons-nous d'abord l'étymologie du terme. Le mot grec *prosopon*, le mot latin *persona*, désignaient à l'origine le masque porté au théâtre : d'où la signification de « rôle », « fonction », puis « personne juridique ». Dans le droit romain, le mot *persona* exprimait la qualité du citoyen reconnu comme un individu responsable et libre. « L'esclave, écrira Bossuet, n'est pas une personne dans l'Etat : aucun bien, aucun

droit ne peut s'attacher à lui » (1). L'esclave n'a pas de droit de propriété et n'a pas de responsabilité politique au sens fort (bien qu'il puisse avoir une responsabilité morale). Est « personne » celui qui a un droit de propriété, qui paie l'impôt et peut avoir des responsabilités politiques.

La signification du terme « personne » reste toujours un peu liée à sa curieuse origine : le masque, la fonction théâtrale. Nous avons tous un masque particulier, et nous pouvons même en avoir plusieurs. Nous avons une personnalité *humaine* ; nous pouvons avoir aussi une personnalité ecclésiastique, juridique, économique, familiale : il y a des gens qui ont vraiment diverses personnalités et qui sont tout autres dans les affaires, en famille, ou en face de Dieu.

Voyons maintenant quelques grandes définitions de la personne données par des théologiens et des philosophes, pour ensuite réfléchir nous-mêmes à *ce qu'est* la personne.

Saint Augustin nous dit que la personne humaine, c'est « l'homme singulier » (2), défini comme « substance rationnelle composée d'une âme et d'un corps » (3) et possédant ces trois puissances : mémoire, intelligence et volonté (4). C'est la grande vision de saint-Augustin sur l'homme singulier créé à l'image de Dieu. Ce n'est pas une vision philosophique, c'est une vision théologique et chrétienne. La mé-

(1) *Bossuet*, Cinquième avertissement aux protestants, éd. Didot. IV p. 404.

(2) *De Trinitate*, livre XV. 11 (Bibliothèque augustinienne, T. 16) p. 447

(3) *Ibid.*, p. 446.

(4) *Ibid.*, p. 447 ; cf. livre X 18, p. 155 et livre XIV.

moire, au sens augustinien, est ce qui, en nous, garde toutes choses, c'est une connaissance qui enregistre et garde tout. Il ne s'agit pas de la mémoire au sens restreint que nous lui donnons aujourd'hui. C'est ce que nous sommes nous-mêmes à travers nos luttes, nos activités, c'est une continuité très profonde. Tous les jours, en vous réveillant, vous n'avez pas l'impression d'être un autre homme que la veille.

Boèce, qui a joué un très grand rôle dans le développement de la théologie, a donné cette définition, qui est peut-être la première définition philosophique de la personne : « Substance individuelle d'une nature raisonnable ». Boèce présente sa définition ainsi :

« S'il n'y a de personne que dans les substances, et (seulement) dans celles qui sont rationnelles, si toute substance a une nature et ne réside pas dans les universels mais dans les singuliers, la définition de la personne est trouvée : Substance individuelle d'une nature raisonnable » (5).

Il faut donc, pour être une personne, être un être singulier et, en même temps, un être raisonnable. Si la raison disparaît, il n'y a plus de personne. Est « personne » celui qui a conscience de ce qu'il est et conscience de ses responsabilités. Autrement, il n'est plus une personne ; il devient quelqu'un qu'on manœuvre par derrière.

Cette définition est importante parce qu'elle montre la place de l'intelligence. Aussi bien chez saint Augustin que chez Boèce, le point de vue de l'intelligence est foncier dans la formation de la personne.

Saint Thomas reprend la définition de Boèce en

(5) Boèce, *Liber de persona et duabus naturis*. Patrologie latine, vol. 64, col. 1343 C.

précisant que « raisonnable » est pris au sens d'« intelligent ». Il ne s'agit pas de la *raison* mais de *l'intelligence* (le « *noûs* » grec), qui convient aussi bien à Dieu qu'aux anges et aux hommes (6). Dieu peut être une personne, les anges peuvent être une personne (nous retrouverons ici le théologien), et l'homme peut être une personne. C'est pourquoi le terme latin *rationalis* employé par Boèce ne doit pas être traduit par « rationnel », car Dieu n'est pas « rationnel » (heureusement). Il n'y a pas de logique en Dieu, il y a une *sagesse*. Dieu ne gouverne pas le monde au moyen d'un ordinateur. Il le gouverne personnellement, selon Sa sagesse, et la sagesse de Dieu est au-dessus de toute logique et de tout aspect rationnel. Et si Dieu est une personne, s'il est la personne par excellence, il faut donc bien comprendre que c'est l'intelligence au sens le plus fort qui va définir la personne : « substance individuelle d'une nature *spirituelle*, d'une nature qui implique *l'intelligence*. » Mais l'intelligence implique aussi la volonté (7) et celle-ci implique le cœur. Quand saint Thomas parle de volonté, il parle toujours d'une volonté qui implique une capacité d'aimer.

« La personne, dit encore saint Thomas, signifie formellement l'incommunicabilité ou l'individualité de ce qui subsiste dans une nature » (8). la personne implique l'incommunicabilité, il est très important de se le rappeler. Une personne, c'est quelque chose d'unique. Ce n'est pas un nombre interchangeable. On est très sensible à cela aujourd'hui : On désire avant

(6) *S. Thomas, De potentia*, q.9, a. 2, ad 10.

(7) Cf. *Somme théologique*, Ia, q.19, a.1 : là il y a *intellectus*, il y a volonté.

(8) *De potentia*, q.9 a. 6.

tout manifester son originalité. Cette originalité est liée à la *personne*, précisément parce que la personne possède l'incommunicabilité, l'individualité.

« La personne, dit aussi saint Thomas, est ce qu'il y a de plus parfait dans toute la nature (9). » Et encore : « La personne signifie une certaine nature avec un certain mode d'exister. Or la nature que la personne inclut dans sa signification est la plus digne de toutes les natures, à savoir la nature intellectuelle selon son genre. De même, le mode d'exister qu'inclut la personne est le plus digne, à savoir le fait que quelque chose existe par soi » (10).

Ainsi la personne représente, pour saint Thomas, un sommet métaphysique. Parmi toutes les réalités que nous pouvons expérimenter, la réalité la plus parfaite, c'est la personne, et nous sommes tous « personne » au sens métaphysique. Au plan psychologique, nos personnalités sont plus ou moins évoluées mais sur le plan métaphysique, nous sommes tous des personnes : chacun d'entre nous subsiste dans son être et est capable de jugement, d'amour spirituel et de vouloir libre. Nous avons tous cette dignité au niveau de notre être, et une capacité d'être responsables.

Je n'insiste pas. Saint Thomas, évidemment, définit la personne en théologien, comme saint Augustin. Et les théologiens, à la suite de saint Thomas, ont beaucoup analysé la notion de personne. En ce sens, il ne faut pas dire que l'étude de la personne est quelque chose de tout à fait nouveau. Cependant, il a fallu attendre l'époque contemporaine pour que les philosophes se penchent avec beaucoup d'intérêt sur ce pro-

(9) *Ia*, q. 29. a 3. ad 2.

(10) *De potentia*, q. 9. a. 3.

blème de la personne. Parmi les contemporains, je n'en retiendrai que deux : Emmanuel Mounier et Maritain, et je vous dirai ensuite un mot de la psychologie de la personnalité.

Mounier voit dans la personne cinq aspects fondamentaux, qui se conditionnent mutuellement. Mounier a eu un très grand souci de rappeler au monde d'aujourd'hui ce qu'est la personne. C'est sans doute son intuition dominante et le souci de toute sa vie. Mounier voit dans la personne cinq aspects fondamentaux qui se conditionnent mutuellement. Ces cinq notes, qui ne sont pas du tout dans la perspective de saint Thomas, mais sont beaucoup plus proches du point de vue psychologique, beaucoup plus saisissables pour nous, sont : l'incarnation, la vocation, le dépassement, la liberté et la communion.

– *L'incarnation* : « Loin de me dépersonnaliser, mon existence incarnée est un facteur essentiel de mon assiette personnelle (...) j'existe subjectivement, j'existe corporellement, sont une seule et même expérience »(11).

Mounier insiste donc sur l'unité. En face d'une certaine tendance à séparer l'âme et le corps, il insiste beaucoup sur l'unité de la personne et c'est ce qu'il souligne en disant : « J'existe subjectivement, j'existe corporellement, sont une seule et même expérience ». Notre moi profond est à la fois notre moi corporel, et notre manière d'être de regarder subjectivement.

– *La vocation* : « Ma personne est, en moi, la présence et l'unité d'une vocation intemporelle, qui m'appelle à me dépasser infiniment moi-même, et

(11) Mounier. *Le personnalisme*, in *Œuvres III* (éd. du Seuil 1962), p. 447

opère, à travers la matière qui la réfracte, une unification toujours imparfaite, toujours recommencée, des éléments qui s'agitent en moi » (12) L'unité la plus profonde, sans laquelle il n'y a pas de « personne » au sens le plus fort, vient de la « vocation ». Ma personne est en moi la présence et l'unité d'une vocation intemporelle, la présence de l'*esprit*. Quelqu'un qui n'a plus le sens de la « vocation » – je dirais plutôt de la destinée humaine – et qui ne sait plus ce qu'est cette destinée, qui n'en prend plus conscience, n'est plus une personne : il se désagrège.

– *Le dépassement* : La personne est mouvement vers une transcendance personnelle qui est Dieu : pour le personalisme chrétien, « toutes les valeurs se groupent sous l'appel singulier d'une Personne suprême » (13). Cet appel est celui de Dieu. Dieu appelle chaque personne, et chaque personne a un nom particulier pour Dieu. Il faut discerner cet appel et c'est ce discernement qui permet le dépassement. Quelqu'un qui n'est plus en état de dépassement régresse, et n'est plus une personne. Il y a là une exigence spirituelle très grande.

– *La liberté* : « La liberté de la personne est de découvrir elle-même sa vocation et d'adopter librement les moyens de la réaliser. Elle n'est pas une liberté d'abstraction, mais une liberté d'engagement » (14).

Depuis Mounier, on a tellement parlé d'engagement que cela a perdu un peu de sa signification. Mais pour Mounier, cela avait encore une signification.

(12) *Révolution personaliste et communautaire*, in *Œuvres I* (1961) p. 178

(13) *Le personalisme*, p. 487

(14) *Manifeste au service du personalisme*, in *Œuvres I*, p. 533

Une liberté d'engagement n'est pas une liberté de dilettantisme (la liberté d'un artiste qui ne réalise rien, est donc une fausse liberté) ; c'est au contraire une liberté qui permet d'aller « plus loin ». L'engagement consiste toujours à aller « plus loin », il est dans la ligne du dépassement (quand on engage sa parole, par exemple, ou sa volonté dans un choix libre).

– Enfin, *la communion* : la personne ne se trouve qu'en se donnant. Elle est « une présence dirigée vers le monde et les autres personnes » (15). La communion, le don aux autres, est un des éléments sur lesquels Mounier insiste beaucoup. Une personne ne peut pas se former sans se donner aux autres, sans une communion. Au fond, on ne peut pas se former sans former les autres. On est lié aux autres.

Passons maintenant à Maritain. La personne dit-il, « ne se manifeste que par une conquête progressive de soi par soi ». (16). Voilà qui est très important pour le sujet qui nous intéresse. Maritain souligne que l'éducation personnelle est une auto-éducation : le propre de la personne est d'être capable de s'éduquer elle-même ; mais alors, dira-t-on, pourquoi a-t-elle besoin que d'autres viennent l'éduquer, qui, souvent, viennent aussi la déformer ?

Revenons au texte de Maritain : « la personne humaine ne se manifeste que par une conquête progressive de soi par soi, accomplie dans le temps. L'homme doit gagner sa personnalité comme sa liberté, il la paye cher » (17). Nous acquérons

(15) Mounier, *Le personnalisme*, p. 523

(16) Maritain, « Distinguer pour unir ou les degrés du savoir », Desclée De Brouwer 1935, p. 460

(17) *Ibid.*

progressivement cette domination profonde qui fait de nous une personne. Et Maritain précise ailleurs : « La personnalité, métaphysiquement considérée, étant la subsistance de l'âme spirituelle communiquée au composé humain, et mettant celui-ci en état de posséder son existence et de se parfaire librement et de se donner librement, atteste en nous la générosité ou l'expansivité d'être qui tient à l'esprit dans un esprit incarné, et qui constitue dans les profondeurs secrètes de notre structure ontologique une source d'unité dynamique et d'unification par le dedans » (18).

Cette définition, un peu compliquée, est celle d'un philosophe qui essaie de préciser à la fois ce qu'est la personnalité que nous acquérons et ce qu'est celle qui nous est donnée. Le problème philosophique est là : nous *sommes* une personne et nous *devenons* une personne. Le tout petit enfant, dans son berceau, est métaphysiquement une personne : il subsiste dans son être et il a une capacité de connaître et d'aimer. Cette capacité ne se manifestera que progressivement, mais il la possède. Il est donc métaphysiquement, une personne ; mais on ne dira pas que psychologiquement, il est une haute personnalité, sans doute ses parents le verront-ils plein de promesses et liront-ils sa personnalité future dans ses yeux, et les plis de son nez et de sa bouche ! Mais, psychologiquement, cette personnalité ne se réalisera que peu à peu : la personne métaphysique, présente dès le départ, demande de se réaliser pleinement ; il y a un devenir de la personne au niveau de la personnalité psychologique.

Dans la définition que nous venons de citer, Ma-

(18) *Court traité de l'existence et des existants*, pp. 134-135

ritain veut montrer comment la personnalité métaphysique est l'âme qui assume le corps et subsiste dans le corps, que cette subsistance constitue un tout, mais qu'en même temps elle implique une capacité de se parfaire. L'esprit ne peut accepter les limites que constitue l'« incarnation » de l'âme dans un corps. L'esprit demande un dépassement : c'est déjà ce que disait Mounier, et c'est tout le problème de la personne *humaine*, de l'esprit dans un corps.

Si vous vous considérez uniquement comme un animal supérieur, c'est-à-dire comme un animal un peu plus compliqué que les autres, un animal ayant des besoins plus profonds et plus multiples que les autres animaux, vous n'atteignez pas la personne. Vous n'atteignez la personne que quand vous touchez *l'esprit*. Tous ceux qui refusent l'esprit refusent la personne.

C'est ce que Maritain souligne ici en disant : « se parfaire librement et se donner librement atteste en nous la générosité ou l'expansivité d'être qui tient à l'esprit dans un esprit incarné et qui constitue dans les profondeurs secrètes de notre structure ontologique une source d'unité dynamique et d'unification par le dedans ». Et donc, pour lui, la personne est cette unité dynamique. Il y a une unité qui est donnée au point de départ et il y a un progrès, une unification qui doit se faire de l'intérieur.

En affirmant que cette unification doit se faire de l'intérieur, Maritain souligne bien que l'éducation de la personne est immanente à la personne. La personne s'éduque parce qu'elle est un esprit. On dresse un petit animal et on éduque une personne. Le dressage, pour un animal, ne se fait pas de l'intérieur. Attendez que l'animal comprenne, vous attendrez longtemps. Tan-

dis que lorsqu'il s'agit de la personne humaine, l'esprit doit être capable de comprendre et de voir comment il doit orienter sa vie.

Il y a donc une éducation qui doit se faire de l'intérieur. C'est très important et une des choses les plus difficiles qui soient. S'ils n'y a pas de coopération entre celui qui éduque et celui qui est éduqué, l'éducation est impossible, précisément parce qu'on touche à l'esprit. Tant que l'enfant est tout petit, c'est facile. Je ne dis pas que son éducation est un dressage, parce que l'enfant, même tout petit, est une personne. Mais cette première éducation est relativement facile, parce que nous touchons alors à des éléments extérieurs, des éléments sensibles. Mais dès que l'on touche à l'esprit, c'est autre chose : on ne peut l'éduquer que s'il veut être éduqué. S'il ne le veut pas, c'est impossible ; il faut, là-dessus, être très lucide. La personne est un être capable de s'éduquer lui-même, et donc on ne peut pas éduquer une personne uniquement de l'extérieur. On ne peut l'éduquer que de l'intérieur, dans la mesure où elle coopère. C'est là qu'est requise une très grande intelligence, surtout dans le climat d'aujourd'hui ; parce que le jour où quelqu'un se met dans un état de rébellion, il n'y a plus d'éducation possible puisqu'il n'y a plus de coopération.

Maritain a voulu construire « une philosophie sociale, centrée sur la dignité de la personne humaine » et fondée sur « une distinction métaphysique entre individualité et personnalité » (19). A mon avis, c'est là un des points les plus faibles de la philosophie de Maritain. L'individualité représente pour lui le « pôle ma-

(19) *La personne et le bien commun*, p. 9

tériel » de l'être humain, et la personnalité son « pôle spirituel » (20). Je suis tout entier individu en raison de ce qui me vient de la matière, et tout entier personne en raison de ce qui me vient à l'esprit » (21).

Cela est très juste au niveau de l'analyse métaphysique ; mais dès que l'on est au niveau humain, pratique, concret, communautaire, il faut regarder les opérations et non plus l'analyse métaphysique. De sorte que la distinction que fait Maritain entre individualité et personnalité doit être reprise. C'est une distinction que fait S. Thomas au niveau de l'analyse métaphysique et théologique, à propos du mystère du Christ. Au niveau métaphysique, cette distinction est juste, mais au niveau pratique de l'activité humaine, on ne peut plus la faire. Il faut au contraire s'efforcer de discerner à travers les opérations humaines, celles qui relèvent de la personne dans son autonomie fondamentale, sa personnalité individuelle, et celles qui, au contraire, impliquent une coopération avec les autres au niveau communautaire (le niveau communautaire de la famille et le niveau communautaire politique). Il est évident que le mystère de l'adoration à l'égard de Dieu et celui de la contemplation chrétienne relèvent de notre autonomie personnelle la plus fondamentale et la plus individuelle ; tandis qu'au contraire, l'amour d'amitié qui unit les époux et la procréation, relèvent immédiatement de la communauté familiale (et, évidemment, de la responsabilité personnelle). Quant à nos activités économiques, elles dépendent à la fois de notre personnalité, de la famille

(20) Op. cité, p. 27

(21) Op. cit. p. 36

et de l'aspect politique. La distinction de l'individu et de la personne ne permet pas de faire le discernement entre le point de vue de la destinée personnelle (adoration et contemplation), le point de vue de la communauté familiale (amour d'amitié de l'époux et de l'épouse, procréation et éducation des enfants) et le point de vue de l'Etat (activités économiques et politiques et, d'une certaine manière, enseignement supérieur). Ces trois types d'activités qui relèvent tous de la personne individuelle ne peuvent se distinguer que par leurs *finalités* et non pas par la *structure* de l'individu et de la personne.

Regardons maintenant du côté des psychologues. La psychologie a développé considérablement le problème de la personnalité. Et je crois, (c'est l'avis de très bons psychologues que je connais), que c'est Charles Odier qui montre le mieux la construction de la personnalité sur le plan psychologique au moyen de ce qu'il appelle les trois « sentiments du moi » : *autonomie*, *valorisation* et *sécurité*.

Essayons de comprendre ce que cela signifie, même s'il faut interpréter un peu ce que Charles Odier dit en pur psychologue.

Le psychologue regarde l'homme dans la lutte, puisqu'il regarde l'homme qui se construit (nous construisons tous les jours notre personnalité, plus ou moins rapidement). Et le psychologue est très sensible à trois grands aspects négatifs de notre psychologie qui sont l'*angoisse*, la *culpabilité* (psychologie, et non morale), et l'*aliénation*. Il va donc essayer de comprendre en fonction de ces aspects comment se construit notre personnalité, notre moi.

Le dépassement de l'*aliénation* engendre en nous l'*autonomie*. L'autonomie n'est-elle pas toujours une

victoire sur toute espèce d'aliénation ? Et l'autonomie est la condition nécessaire pour qu'un homme soit parfaitement lui-même ; Un homme « aliéné », un homme trop lié à son milieu, trop dépendant de son milieu, ne peut jamais conquérir sa personnalité.

De même pour la *valorisation*. Celle-ci est comme une sorte de conquête sur l'envahissement de la *culpabilité* qui nous empêche d'avoir confiance en nous.

Enfin, la *sécurité* est encore une conquête sur toute espèce d'*angoisse*. On voit bien le parallélisme qui existe entre ces trois aspects négatifs et destructeurs de notre personnalité, et les trois « sentiments du moi », constructeurs de notre personnalité.

En même temps, le psychologue est toujours dans le devenir. Il regarde la structure du moi psychologique dans le devenir impliquant les dimensions du *passé*, du *présent* et du *futur*. Au *présent* correspond l'*autonomie*, au *passé* la *valorisation*, au *futur* la *sécurité*. L'homme est toujours en face du présent, du passé et du futur et sa personnalité fait la synthèse. Vous retrouverez là la « mémoire » de saint Augustin, qui est comme le tissu fondamental de la personne, assumant le passé, vivant actuellement le présent et construisant le futur. La personne humaine n'est capable de regarder ce que sera « demain » qu'en étant parfaitement elle-même *actuellement*. Assumer le passé, c'est la *valorisation* ; regarder le futur, c'est la *sécurité* ; être parfaitement soi-même dans le présent, c'est l'*autonomie*.

Ces divers parallélismes que nous venons de faire ne sont pas en opposition : ils se situent sur des plans différents, et montrent à la fois la complexité et l'unité de la personne.

Cette complexité constitue la très grande difficulté de l'éducation d'une personne ; et ce qu'il faut voir avant tout, c'est – comme nous le disions tout à l'heure – qu'une personne doit se construire de l'intérieur, puisqu'elle est esprit. On pourrait alors être tenté de dire qu'il n'y a pas d'éducation de la personne : c'est ce que Platon insinue quand il explique que l'esprit ne s'éduque pas, et qu'on n'éduque que le corps, pour la Cité. L'esprit, par la « réminiscence », se rappelle les choses essentielles (qu'il a contemplées dans une vie antérieure), mais on éduque le corps par la gymnastique, la musique, et cela pour la Cité. Dans cette vision platonicienne, le corps est pour la communauté, et l'esprit est au-delà.

Il est bien évident que cette vision de Platon n'est pas entièrement juste. Il y a cependant quelque chose à en retenir : quand l'esprit commence à prendre conscience de ce qu'il est, à partir de ce moment, il doit s'éduquer lui-même. Nous ne restons pas toujours au berceau ; nous devons comprendre que notre personnalité s'éduque chaque jour, sans que nous puissions jamais dire : « c'est terminé », et que, de cette éducation, c'est nous qui sommes responsables.

Cela est relativement facile à comprendre, mais beaucoup plus difficile à réaliser ; car il y a des obstacles, des difficultés. Les jours où l'on est fatigué, on retourne au berceau, on n'a plus la force d'assumer sa responsabilité et d'aller de l'avant. Or, il faut « avancer » car la personnalité réclame un « dépassement », une « vocation », pour reprendre les termes de Mounier – je dirais plutôt : une *finalité*.

Nous ne sommes une personne que quand nous sommes *finalisés*. Quand nous ne sommes plus finalisés, quand nous ne tendons plus vers ce dépassement,

quand il n'y a plus cet appel vers quelque chose de profond en nous, nous ne sommes plus une personne.

Tout le problème est donc d'arriver à cette prise en charge en laquelle l'individu devient capable de s'éduquer personnellement. Le tout petit enfant, qui possède en lui une âme immortelle, qui implique une subsistance dans l'ordre de l'être, et donc une personnalité métaphysique, ce tout petit enfant, au point de départ, est dans un état de faiblesse, il est totalement dépendant. Ce n'est que progressivement que l'esprit commence à s'éveiller, que « l'œil de l'intelligence, comme dit Platon, dépasse les maillots qui l'enveloppent ». Ne sommes-nous pas comme emmaillotés dans notre sensibilité et notre imagination ? Notre intelligence naît dans ce milieu sensible, tout enveloppée de sensibilité et d'imagination. Dès qu'elle s'éveille, à elle-même, elle découvre son autonomie. L'intelligence est faite pour l'être, et l'être est au-delà du sensible et de l'imaginaire. Malheureusement, l'intelligence de beaucoup d'hommes demeure comme emmaillotée durant toute leur vie ; leurs « maillots » peuvent prendre des formes différentes, mais ils s'en sortent pas. L'œil de leur intelligence n'a pas dépassé ces zones de sensibilité.

Le premier moment de l'éducation est remis à la famille, selon les exigences propres de notre nature humaine. On peut certes avoir des idéologies socialisantes ; mais si, dans un réalisme profond, on accepte que la procréation ne soit pas seulement la mise au monde d'un petit animal (un tissu de besoins et d'appétits instinctifs : le « ça » de Freud) dont l'Etat doit s'emparer (pour en faire uniquement un citoyen, une partie d'une collectivité, en ne considérant que la pure efficacité), si l'on a ce réalisme, nécessairement la pro-

création implique la première éducation. Et la première éducation, c'est le passage du sensible à l'esprit. Cette première éducation relève de la famille. Il faut que l'esprit s'éveille dans un sens qui permette la coopération entre les parents et l'enfant. Cette coopération, qui doit commencer dès le premier éveil de l'esprit, dure un certain temps. Puis, plus ou moins vite selon les esprits, les milieux, les moments, il arrive un jour où la coopération ne se fait plus. C'est le côté tragique de l'éducation, tragique surtout quand la coopération cesse trop vite. Mais la coopération peut aussi durer indéfiniment : C'est un autre danger. Il y a des gens qui n'arrivent jamais à couper le cordon ombilical, et restent liés à leur milieu familial, alors que d'autres ont tellement peur que le cordon ne soit jamais coupé, qu'ils le brisent eux-mêmes, et trop vite (c'est plutôt cela qui arrive le plus souvent aujourd'hui). Mais en aucun des deux cas il n'y a eu de véritable éducation personnelle : ou bien on demeure toujours relatif au milieu, ou bien on brise avec lui sans savoir pourquoi, ni savoir où l'on va ; il n'y a pas eu alors d'option véritable, il n'y a eu qu'une opposition.

Arrêtons-nous à ce premier moment de l'éducation. L'éducation de la *personne* est peut-être la plus grande œuvre qui soit au monde. C'est pourquoi elle est si difficile ; aussi ne faut-il pas se dire trop vite que l'on a échoué. Le première éducation de l'enfant est la plus profonde et la plus forte ; et même si des orages et des oppositions semblent la réduire à rien, elle réapparaît plus tard. Si cette éducation a été faite avec amour, si elle a été une véritable éducation maternelle et paternelle, elle demeurera sans qu'on puisse toujours la voir. Il arrive parfois que ce soit la mort des parents qui réveille les enfants et leur permette de se

rappeler tout ce qu'ils ont reçu, alors que, du vivant de leurs parents, une sorte d'opposition les en séparait.

La première chose que l'on doit éduquer, c'est la sensibilité, le « concupiscible », comme nous l'avons vu. C'est la tâche de l'éducation maternelle, qui se fait par la nourriture, l'affection, les caresses, la présence. La présence joue un rôle extraordinaire dans l'éducation, parce que l'enfant y est très sensible. Habituer un enfant à vivre en dehors de toute présence, c'est le pire des sevrages.

Ce premier amour de l'enfant, qu'il faut éduquer, est à la fois sensible et spirituel. Certes c'est l'élément sensible qui est visible, l'élément spirituel demeure invisible ; mais il est présent. Le petit enfant n'est pas un petit animal, c'est une personne ; il a un esprit qui ne se manifeste pas encore, mais qui est présent en lui et en raison duquel sa sensibilité est autre que la sensibilité d'un animal. Il faut donc immédiatement procurer à l'enfant un milieu qui permette à sa sensibilité de s'épanouir. On a beaucoup insisté là-dessus ces derniers temps, et à juste titre. Car la sensibilité est la base de la personne. Or il faut comprendre que le petit enfant est un être qui demande à s'épanouir, et ne pas dresser de barrages devant sa sensibilité en projetant sur lui notre propre attitude morale. Il est bien évident qu'une discipline est nécessaire ! Mais elle ne doit s'exercer qu'à l'intérieur d'une présence d'amour. Car le caprice se manifeste très vite : l'enfant est beaucoup plus intelligent qu'on ne le pense, et son irascible s'exerce très vite. Mais cette discipline ne doit s'exercer qu'à l'intérieur d'une présence aimante.

Quand l'intelligence commence à se manifester, il faut être très attentif à l'attirer toujours vers un certain dépassement. Un professeur sait très bien que ses

cours doivent être un peu plus difficiles que la moyenne. Il en est de même pour la première éducation : il faut que les parents soient intelligents pour leurs enfants et comprennent que c'est une intelligence qu'ils ont à éduquer. C'est l'intelligence qui donne à la personne son autonomie : d'où l'importance de la formation de l'intelligence. Pourquoi, souvent, l'enfant est-il en opposition à l'égard de son milieu familial ? Parce qu'il n'y trouve pas assez d'intelligence. Et ne trouvant pas dans son milieu familial assez d'intelligence, il essaiera d'en trouver ailleurs, pour satisfaire sa curiosité intellectuelle. Il est donc très important que l'enfant trouve dans sa famille un milieu intellectuel et artistique qui le satisfasse.

J'ai connu un Japonais qui élevait son enfant d'une manière extraordinaire (il faut dire que l'enfant était assez génial). Ce Japonais avait le souci de n'entourer son enfant que d'objets vrais – ce qui est difficile aujourd'hui où tout est falsifié – et d'objets aussi beaux que possible. Il allait jusqu'à écarter de son enfant les gens qui n'avaient pas une dignité morale et spirituelle suffisante, voulant qu'il n'ait en face de lui que des êtres spirituels. Le souci de ce Japonais, qui était bouddhiste, était un peu exagéré ; mais il y a certainement là quelque chose à quoi nous devons être attentifs.

Cette éducation de l'intelligence liée à la sensibilité (et donc à l'art) est très importante. Mais très vite, il faut que l'enfant sente ce qui est *bien* et ce qui est *mal*. Et cela, il faut le lui faire comprendre non pas à coup de préceptes extrinsèques, mais de l'intérieur, en montrant que tel acte est mauvais parce qu'il risque de diminuer un être, de l'amoindrir, et en montrant qu'il faut toujours aller dans le sens du dépassement de soi.

Dans cette éducation première, les parents connaissent la finalité alors que l'enfant ne la connaît pas, ils ont éprouvé eux-mêmes les difficultés que connaît l'enfant ; ils doivent donc toujours penser pour lui et le porter. C'est cela, la grandeur de l'éducation.

Cette éducation familiale, qui va progressivement impliquer l'instruction de l'intelligence, doit toujours assurer l'équilibre de l'enfant. Le milieu familial doit être un milieu d'équilibre, parce qu'il est le seul milieu plénier : les autres milieux ne le sont pas. L'école ne peut pas éduquer de la même manière que la famille, parce qu'elle est très vite orientée vers le « bachotage » : il y a des programmes à observer, des examens à passer, etc. Aussi l'école n'est-elle pas un milieu idoine pour l'éducation. Même une école tenue par des religieux ou des religieuses a beaucoup de peine à équilibrer les deux points de vue de l'instruction et de l'éducation. Il est évident qu'une école religieuse devrait faire porter son attention surtout sur l'éducation : mais il y a les résultats des examens, et s'ils sont mauvais, l'école perd sa réputation !

L'école chrétienne doit continuer la famille : l'une et l'autre doivent être très liées dans l'éducation de l'enfant. Mais la famille reste le milieu premier, le milieu radical.

Dans le socialisme, la personne est éduquée pour la communauté, et la conception de la personne est tout à fait différente : ce qu'on regarde avant tout, c'est l'efficacité, et non la destinée de la personne. Par le fait même, la sensibilité n'est plus du tout éduquée de la même manière ; elle est éduquée en fonction de l'efficacité, et c'est pour cela que le milieu familial demande d'être considérablement amoindri, pour ne pas dire supprimé. On veut que l'enfant soit tout de suite

dans un milieu de travail. C'est le milieu de travail qui devient le milieu humain ; alors que, si l'on regarde la destinée personnelle et spirituelle de l'homme, le milieu de travail ne peut plus être un milieu complet, un milieu humain au sens plénier. Le milieu humain au sens plénier est celui de l'amour où l'amour et la présence dominant, et où tout le reste est ordonné à cela.

Pour mieux comprendre ce que doit être la formation première de la personne, il serait intéressant d'approfondir les indications données par Charles Odier, que je vous citais tout à l'heure.

Il faut d'abord développer l'autonomie qui, radicalement, se fonde sur l'intelligence. Pour cela, il faut faire confiance à la petite personne qui est en train de se développer, parce que son autonomie ne peut s'épanouir que dans la mesure où on lui fait confiance et où on lui fait comprendre que c'est elle qui prendra ses responsabilités. On doit faire cela, aujourd'hui, beaucoup plus vite qu'autrefois. Il faut que très tôt les jeunes comprennent leurs responsabilités, qu'eux-mêmes viennent demander conseil et qu'on leur dise : « C'est toi qui dois juger ». Evidemment, il ne faut pas le faire pour des choses trop importantes. Il faut graduer, avec prudence ; mais on doit très vite agir ainsi, car il faut éduquer l'autonomie de la personne, éduquer cette intelligence capable de juger dans l'ordre pratique, dans l'ordre des réalisations.

Le développement du « sentiment de valorisation » ne peut se faire que par le développement de l'affectivité, et d'une affectivité de plus en plus spirituelle. Seule l'affectivité, spirituelle valorise vraiment. C'est encore la confiance qui peut seule permettre ce développement. Il faut qu'un être ait confiance en sa capacité d'être aimé et d'aimer. Combien d'êtres sont malheureux

pendant toute leur vie parce qu'ils ont l'impression qu'on ne les a jamais aimés, et qu'ils ne savent pas aimer – d'où une sorte de déracinement très profond. Un esprit « incarné » a besoin de tout un « humus » d'amour et de sensibilité, et requiert que l'intelligence ne sépare pas trop vite de tout cet aspect affectif, de cette capacité d'amour. C'est la valorisation.

Quant au développement de la sécurité, il se fait en fortifiant l'irascible, en éduquant la vertu de force. Il faut accepter que de temps à autre, lorsque c'est justifié, l'enfant se mette en colère. Il ne faut certes pas le mettre en colère pour le plaisir ! ce serait très mauvais. Mais, de temps en temps, il faut supporter les colères de l'enfant et lui montrer qu'il doit les surmonter afin de former son irascible.

Aristote disait déjà : il faut que l'enfant crie de temps à autre pour que ses poumons se développent. Il ne faut pas le laisser crier trop longtemps ! mais il faut qu'il développe et forme son irascible. A celui qui ne s'est jamais mis en colère (si cela existe), il manque quelque chose, il manque un levier permettant un dépassement. La capacité d'irascible permet l'exercice de la vertu de force. Et c'est cela, la sécurité.

A travers ces trois « sentiments du moi », nous retrouvons donc des structures très profondes. Il est intéressant de voir que les choses les plus profondes peuvent se retrouver, sous un autre mode, au niveau psychologique, dans un langage qui est peut-être plus proche de nous.

Terminons par le point de vue chrétien. Pour des parents chrétiens, l'éducation ne peut être que chrétienne, si du moins ils veulent donner à leurs enfants une véritable éducation ; et pour des parents catholiques, elle doit être catholique. Car si l'éducation re-

garde la personne, elle doit être quelque chose d'extrêmement individuel et concret. Il faut donc au moins se poser le problème : dans un foyer mixte, ou dans un pays en partie catholique, en partie protestant, peut-il y avoir une éducation œcuménique ? Certes, on peut avoir des « ouvertures » œcuméniques, mais si on est catholique, peut-on se contenter d'une éducation œcuménique ? Peut-on prétendre donner d'abord une éducation « génériquement » religieuse, chrétienne, et préciser ensuite ce qui est propre à l'Eglise catholique ? Cela semble impossible ; car si, d'un point de vue abstrait, on peut dire que la « spécificité » catholique ou protestante vient s'ajouter à un « genre » chrétien, il n'en est pas de même du point de vue *pratique* de l'éducation ; en effet, à ce niveau pratique, tout commence à partir de la *fin*. *La fin est immédiatement visée*, et donc l'éducation, dans la mesure même où elle est quelque chose d'essentiellement pratique, exige immédiatement que l'on soit catholique ou protestant. Ceci posé, il est évident que cette éducation catholique doit être donnée avec intelligence, en décantant les choses secondaires et en mettant l'accent sur les choses principales et sur tout ce qui unit catholiques et protestants ; mais il n'empêche que...

L'éducation, parce qu'elle regarde la personne en ce qu'elle a de plus singulier et dans son développement orienté vers sa fin, ne peut pas être abstraite, ne peut pas être idéologique. Elle doit être, j'y insiste, extrêmement concrète, et se situer dans la ligne profonde de nos convictions essentielles. L'éducation catholique doit, en définitive, assumer tout le développement de notre personne. On ne peut donc prétendre donner une éducation personnaliste humaine que l'on baptiserait au terme.

L'éducation est l'œuvre de miséricorde la plus grande qui soit. Elle exige un don de soi constant et gratuit, qui n'attend rien en retour. Celui qui attend une réponse de celui qu'il a éduqué est un mauvais éducateur. Celui qui éduque, éduque par surabondance d'amour, comme le Christ, comme Marie. C'est cela, le propre de l'éducation et *a fortiori* de l'éducation chrétienne.

Il y a, dans l'éducation chrétienne, quelque chose qui nous aide. C'est que nous savons qu'il y a la grâce dès lors que l'enfant est baptisé. Donc, il y a « vocation », l'enfant est marqué par Dieu et par le Christ, il est le temple de l'Esprit-Saint.

Il faut compter beaucoup sur cette alliance profonde voulue par Dieu entre la famille et la vie surnaturelle. On ne peut pas séparer ce que Dieu a uni ; et donc, l'éducation chrétienne doit être premièrement familiale. Les parents doivent comprendre qu'ils sont là une responsabilité unique. C'est la première responsabilité des laïcs.

Cette éducation chrétienne impliquera les mêmes éléments qu'une éducation simplement humaine mais avec une profondeur nouvelle. Pourquoi ? parce qu'il y a une exigence plus grande d'amour et d'intelligence, une exigence beaucoup plus profonde de compréhension de la destinée personnelle.

Si nous sommes chrétiens, nous savons que nous sommes créés à l'image de Dieu et que nous sommes tous uniques pour Dieu : nous comprenons donc que toute personne a quelque chose d'unique. Et d'autre part, nous comprenons qu'en raison de l'amour du Christ, toute personne est beaucoup plus liée aux autres, dans la charité fraternelle. Il faut donc éduquer chez l'enfant la générosité, car la charité fraternelle

est exigence de générosité. Que l'enfant ne s'accroche pas trop à ce qui lui appartient, qu'il sache donner tout ce qu'il a.

Dans la perspective chrétienne, la communauté fraternelle implique un ordre : d'abord la famille, puis tous ceux qui sont d'un même pays, appartiennent à une même culture ; puis le dépassement vers la « catholicité ». Car le chrétien n'est pas seulement un « citoyen du monde » ; il doit être avec le Christ, *sauveur* du monde. S'il est « catholique », il doit *porter*, dans le Christ, la *responsabilité* du monde.

L'éducation chrétienne regarde donc bien la personne avec une profondeur nouvelle, avec une plus grande exigence d'amour, tant du point de vue de la destinée personnelle que du point de vue de la communication et de la générosité à l'égard des autres.

## L'EUCCHARISTIE

Le mystère de l'Eucharistie doit être le grand mystère de notre vie chrétienne. Je dis bien : le grand mystère, car c'est celui qui doit nous aider à pénétrer de plus en plus dans le mystère de l'Eglise, dans le mystère de Jésus et dans celui de la Très Sainte Trinité. D'autre part, l'Eucharistie doit être source constante de renouvellement de la charité fraternelle. L'Eucharistie est vraiment pour le chrétien la clef de tout.

L'Eucharistie est le sacrement « premier » au sens le plus fort, c'est-à-dire celui qui donne leur signification à tous les autres. Nous ne pouvons pas pénétrer dans le mystère des autres sacrements en dehors de l'Eucharistie. Le baptême, la pénitence, la confirmation, l'ordre sont ordonnés à l'Eucharistie ; si le mariage n'est pas ordonné immédiatement à l'Eucharistie, il est cependant le sacrement de la charité fraternelle, le sacrement de l'amour d'amitié, et donc ne peut être vécu que si l'on reçoit l'aliment divin de l'Eucharistie.

Ne pouvant, en une heure, épuiser le sujet, j'essaierai de vous donner, non pas un « résumé », mais

un axe de recherches, en insistant sur les points essentiels.

Quand on regarde l'Ancien Testament, on voit que les famines y ont joué un rôle important. Les famines donnent le sens du pain. Dans une civilisation comme la nôtre, où nous sommes gavés, le pain perd un peu de sa signification. Il faut être affamé pour comprendre ce qu'est le pain. C'est pour cela que l'économie divine permet ces famines, qui redonnent le sens du pain. Ce sont les « vaches maigres » dont parle l'Écriture. Dieu, à travers tout l'Ancien Testament, veut nous faire comprendre le sens du pain. Pensez à la manne, cette nourriture donnée miraculeusement.

Si nous regardons l'Évangile de saint Jean (c'est cet Évangile qui nous donne la dernière lumière sur l'Eucharistie, la grande théologie de l'Eucharistie), nous voyons qu'il y a dans la vie du Christ une préparation au mystère de l'Eucharistie. Au chapitre VI, saint Jean nous dit qu'une grande foule suivait Jésus. Il ne dit pas depuis combien de temps ; mais cette foule est là, comme un grand pèlerinage. (Les pèlerinages doivent nous aider à comprendre l'Eucharistie ; toutes les spiritualités de pèlerinage sont en vue de l'Eucharistie).

Nous voyons donc cette foule qui suit Jésus, sans avoir rien à manger, puisque rien n'avait été prévu. Seul un enfant a des provisions. André avait remarqué qu'il y avait, dans la petite besace de cet enfant, de ce garçon de quatorze ou quinze ans, cinq pains d'orge. André les avait peut-être « palpés », parce qu'il avait faim ! Tandis que ce petit garçon, à qui les Apôtres racontaient de merveilleuses histoires (tout ce que fai-

sait Jésus), n'avait plus envie de manger ; il n'y pensait plus. Les enfants oublient de manger ; pas les tout-petits, sans doute ; mais les plus grands oublient très facilement de manger quand on leur raconte de belles histoires. Les grandes personnes n'oublient jamais ; même André n'oublie pas ! Il a remarqué qu'il y avait cinq pains d'orge et deux poissons et que ce petit ne les mangeait pas (il aurait bien dû les partager, pense André).

S'il n'est pas facile de vivre à côté d'un saint, parce qu'il oublie des quantités de choses que nous, nous n'oublions pas, les Apôtres devaient trouver que vivre à côté de Jésus, ce n'était pas facile. Un noviciat avec Jésus ! Ce n'est pas facile de se mettre au rythme du Christ.

Jésus continuait de marcher. Il avait l'air d'être complètement en dehors de la réalité la plus palpable, qui est la nourriture. Jésus éprouvait cette foule. Il éprouvait surtout le cœur des Apôtres. Il voulait cette grande préparation à l'Eucharistie.

Puis Jésus fait asseoir la foule sur l'herbe. C'était le printemps ; ceux qui connaissent la Terre Sainte voient bien ce lieu magnifique. Et Jésus éprouve le cœur de ses disciples. « Où pourrions-nous acheter du pain pour les faire manger ? ». Jésus a manqué d'une prudence prospective, il faut bien le reconnaître. Cette foule le suit : Il aurait dû faire attention ; il fallait « porter » cette foule, Il était responsable de cette foule. Il y a, de temps en temps, de ces folies du Christ ou, si vous voulez, de ces dépassements de la prudence, qui ne sont pas imitables, sauf quand le Saint-Esprit nous y pousse (mais, normalement, il faut rester prudent !).

On voit très bien que les Apôtres devaient se dire : Jésus a été complètement dépassé. En fait, Jésus n'a pas été dépassé, mais pour les Apôtres, Il l'a été. « Où pourrions-nous acheter du pain pour les faire manger ? » Il faut acheter du pain ? Mais « deux cents deniers ne suffiraient pas pour que chacun en ait un petit morceau ». C'est dit avec un peu de mauvaise humeur. Cinq milles hommes, deux cents deniers ! Le denier représente le salaire d'une journée de travail. On voit l'affolement. Les Apôtres n'ont rien et Jésus a permis que cette foule vienne...

Mais Jésus va se servir des provisions de l'enfant. Il faut que l'enfant fasse l'offrande de ses pains. Cela est très important : le mystère de l'offrande est lié à la préparation de l'Eucharistie. Jésus n'avait absolument pas besoin des pains de cet enfant. Il aurait pu réaliser le miracle immédiatement. De même, à Cana, Il avait changé l'eau en vin alors qu'Il n'avait pas besoin d'eau pour faire un vin plus abondant et meilleur.

Mais Jésus veut la coopération des hommes. Plus la gratuité de Dieu est grande, plus Dieu exige notre coopération. Cela, tout l'évangile ne cesse de nous le montrer, et c'est très important, parce qu'au fond, on ne connaît la gratuité que quand on commence à donner. Celui qui ne donne jamais ne peut pas comprendre ce qu'est la gratuité. Celui qui compte sans cesse, en restant uniquement au niveau de la justice, ne peut pas comprendre ce qu'est la gratuité.

Jésus, dans sa préparation de l'Eucharistie, demande à l'enfant de faire l'offrande de ses pains, et on devine la joie de ce petit. On ne nous dit rien, mais

cela a dû être prodigieux : être subitement admis auprès de Jésus, dont on avait parlé durant toute la route ; et puis, que Jésus s'intéresse à lui, et qu'Il prenne ses petits pains, comme s'Il en avait besoin ! On devine la réflexion de cet enfant : « Il a eu besoin de mes pains ». C'est ce que nous pensions, nous aussi ; nous pensons que Jésus a besoin de nous, qu'Il a besoin de nos efforts, de notre bonne volonté, et nous en sommes tout fiers. Jésus le sait.

Il y a une grande différence entre ce miracle et celui de Cana. Il faut toujours comparer Cana et la multiplication des pains, qui sont deux grandes préparations à l'Eucharistie, Cana, c'est le vin ; ici, c'est le pain. Dans Sa pédagogie, Dieu a distingué les deux pour bien nous faire comprendre le double symbolisme, le symbolisme du pain et le symbolisme du vin.

Jésus a commencé par le vin. Nous, si nous avions donné un conseil au Saint-Esprit, nous Lui aurions dit de commencer par le pain. Jésus commence par le vin, parce que c'est le symbole de la surabondance, et le pain, le symbole de la nécessité. On a besoin de pain pour continuer la route ; on a besoin de pain pour « tenir ». Un prisonnier, un affamé, ne réclame pas du vin, mais du pain, parce qu'il sait que le pain est absolument nécessaire.

Jésus donne du pain autant qu'on en veut, et Il demande aux Apôtres de ramasser les miettes. C'est Lui qui distribue, et ce sont les Apôtres qui ramassent.

On voit très bien ce qui s'est passé à ce moment-là : cette foule fatiguée, heureuse de pouvoir manger autant de pain qu'elle en voulait, sans rien acheter, sans rien dépenser. Du reste, ces gens n'ont rien : cela

leur est donné gratuitement. Alors, ils prennent du pain autant qu'ils en veulent, et ensuite ils n'ont qu'un seul désir, c'est de dormir. Etant fatigués, ayant bien mangé, ils n'ont plus qu'à dormir.

Jésus n'est pas content, devant cette sorte d'accaparement à l'égard d'un don distribué gratuitement. Cette foule, non seulement se sert de ce pain, mais voudrait avoir un droit sur le Christ, un droit de propriété. Cette foule voudrait que Jésus soit toujours à sa disposition : si Jésus, tous les jours, donnait le pain, il ne serait plus nécessaire de travailler !

Si l'Eglise était le lieu où l'on était sûr d'avoir le pain quotidien, tout le monde y viendrait immédiatement. Parce qu'on appartiendrait à l'Eglise, on aurait une carte de priorité et partout on aurait nécessairement le pain quotidien... Cette mentalité, c'est celle du messianisme temporel au niveau du pain quotidien : vouloir accaparer Jésus pour être sûr d'avoir le pain quotidien. Il est vraiment « le prophète qui devait venir dans le monde » ! Mais ce n'est pas parce qu'Il est le Prophète que cette foule s'attache à Jésus, c'est parce qu'Il est celui qui donne le pain, la certitude d'avoir de quoi se nourrir.

« Jésus se rendit compte qu'ils allaient venir l'enlever pour le faire roi. Alors, il s'enfuit à nouveau dans la montagne, tout seul ». Cette première pédagogie se termine par une séparation. Comme l'homme a de la peine à recevoir gratuitement ! Pour recevoir gratuitement il faut aimer, il faut se dépasser ; l'homme, lui, accapare toujours.

Comprenons bien que si nous ne faisons pas grande attention, nous risquons toujours, à l'égard des plus grands biens et donc à l'égard de l'Eucharistie, de

considérer que nous avons un droit de propriété, et donc d'accaparer. Jésus ne le veut pas : Il s'en va « tout seul, dans la montagne ».

Les premiers qui se sont « rattrapés », ce sont les Apôtres. Mais ils avaient été contaminés, c'est très net, parce qu'ils avaient eu trop de contact avec la foule. La « spiritualité du contact » est parfois dangereuse : on perd le sens de ce qu'on doit faire et on se laisse contaminer. Les Apôtres eux-mêmes ont été pris au jeu de cette foule. C'est pour cela que Jésus se sépare même des Apôtres ; c'est assez impressionnant.

C'est la première fois que l'on voit Jésus donner cette leçon aux Apôtres et partir seul. Jean le souligne ; Jésus laisse les Apôtres avec la foule. Mais ils se « rattrapent », ils comprennent que ce qu'ils ont fait n'était pas bien. Ils regagnent le lac et reprennent leur métier. Ce détail est très significatif ; quand les Apôtres ont perdu la trace du Christ, ils redeviennent immédiatement des pêcheurs.

Et Jésus les retrouve, la nuit, sur le lac. Présence mystérieuse du Christ la nuit ! Comme elle est curieuse, cette pédagogie de l'Eucharistie : l'aliment, la présence. Cela nous est bien montré dans l'Evangile de saint Jean : Il y a une succession de ces deux signes qui est très mystérieuse : la nourriture, puis la présence, de nuit, à ceux qui ont bonne volonté.

Jésus ne va pas au milieu de ceux qui dorment. Parce qu'ils n'ont pas manifesté leur bonne volonté de retrouver Jésus, Jésus ne va pas vers eux ; il va vers les Apôtres.

Le lendemain, la foule revient, et nous assistons à ce grand discours, ce grand enseignement du Christ,

prophète de l'Eucharistie. Il faut constamment revenir à ce passage de saint Jean (ch. VI, v. 26 jusqu'à la fin), si nous voulons pénétrer dans le mystère de l'Eucharistie. Jésus lui-même nous donne le regard que nous devons avoir. Si nous quittons cette lumière-là nous humanisons l'Eucharistie et nous ne la regardons plus comme nous le devons.

Jésus commence par une correction fraternelle vis-à-vis de ce peuple. « En vérité, je vous le dis, vous me cherchez, non parce que vous avez vu des signes, mais parce que vous avez mangé du pain tout votre soul ». Notre-Seigneur n'est pas content : ils ont agi comme des gloutons, instinctivement. Jésus veut les élever plus loin ; d'où une première purification : « travaillez, non pour la nourriture périssable, mais pour la nourriture qui demeure en vie éternelle, celle que vous donne le Fils de l'homme ».

Notre-Seigneur veut nous faire comprendre que le travail, pour un chrétien, n'est pas ordonné premièrement à la nourriture périssable, mais qu'il est ordonné en premier lieu au mystère de l'Eucharistie. Ce mystère doit illuminer, transformer notre travail. Quand on travaille uniquement pour la nourriture « périssable », ce qui est tout à fait normal du point de vue humain, on reste au niveau humain ; or Jésus veut que nous allions plus loin, que nous soyons vraiment ses disciples, et donc que nous travaillions pour la nourriture qui demeure en vie éternelle. Cette nourriture que donne le Fils de l'homme, c'est le mystère de l'Eucharistie. Et la préparation de l'Eucharistie, c'est le travail *fait en vue du mystère de l'Eucharistie*, travail par lequel nous offrons notre bonne volonté à Dieu.

Ensuite, Jésus nous fait entrer dans le grand mystère du Pain de vie. C'est le Père qui nous donne le Pain, et le Pain de vie c'est Jésus, le mystère du Verbe devenu chair. Nous ne regardons pas assez Jésus comme Pain de vie, c'est-à-dire comme Celui qui nous est entièrement donné à la manière du pain. Le pain, selon l'Écriture, c'est l'aliment premier, fondamental, nécessaire, comme je vous le disais tout à l'heure, à la différence du vin.

Qu'est-ce que l'aliment ? C'est le serviteur par excellence, c'est ce dont on se sert de façon absolument radicale. La preuve en est que quand on s'en est servi, personne ne peut plus s'en servir. Tandis qu'un vêtement, un autre peut le prendre. Si l'on meurt et que le vêtement ne soit pas trop usé, un autre peut le prendre ; ce n'est pas quelque chose d'absolument individuel. Dans une grande famille, les vêtements servent à plusieurs, et dans la vie religieuse, autrefois du moins, les vêtements servaient à plusieurs. C'était l'avantage d'avoir une tenue qui était la même pour tous : elle pouvait servir à tout le monde. C'était un signe de pauvreté.

L'aliment est un bien unique et personnel, dont on se sert *substantiellement*. Le processus de l'assimilation est quelque chose de très mystérieux. On assimile l'aliment, tandis qu'on n'assimile pas son vêtement. Vous vous servez de votre vêtement, mais il reste extérieur à vous. De l'aliment, vous vous servez de telle sorte qu'il devient votre chair et votre sang, réparant ainsi vos forces (l'aliment est *pour* le vivant) l'aliment est donc le serviteur par excellence.

Jésus se dit « le pain » ; mais Il ajoute aussitôt : le « pain de vie », le « pain du Ciel », le « pain des-

« cendu du Ciel » ; Il veut nous faire comprendre que s'Il se donne à nous, ou plus exactement s'Il nous dit qu'Il est le pain, c'est pour nous montrer qu'Il est tout entier relatif à nous, et qu'Il veut l'être parce qu'Il nous aime. Quand on aime, on est relatif à celui qu'on aime et on devient le serviteur par excellence. Plus on aime, plus on est au service de ceux qu'on aime.

C'est là que l'on voit si l'amour est réaliste et efficace. Quelqu'un qui vous dit qu'il vous aime beaucoup, et qui n'est jamais là quand vous lui demandez un petit service, vous comprenez vite qu'il vous aime en paroles, mais pas en réalité. Celui qui aime se fait serviteur, beaucoup plus serviteur que n'importe qui. Celui qui aime veut être *totale*ment au service de ceux qu'il aime, parce que l'amour nous prend dans tout notre être, dans toute notre personnalité.

Nous, nous exprimons cela dans le service. Dieu, dans Sa sagesse, peut aller beaucoup plus loin, parce que Son Amour est un amour substantiel. Notre amour à nous n'est jamais substantiel ; nous voudrions qu'il le soit ; mais il ne l'est pas. Notre être, en ce qu'il a de plus radical, n'est pas amour. Il y a, en nous, un « égoïsme métaphysique » qui fait que nous sommes incapables d'être totalement donnés. Nous disons que nous le sommes, mais c'est inexact ; nous ne le sommes pas et nous ne pouvons pas l'être. Il n'y a que Dieu qui, étant Amour dans tout son Etre, peut être totalement, substantiellement donné, et donc peut être le serviteur le plus absolu qui soit, un serviteur dont on use substantiellement : le pain.

C'est là une très grande révélation du mystère de Dieu. Quand Jésus dit : « Je suis le Pain de vie » Il nous révèle que Dieu est Amour. C'est pour nous faire

saisir que Dieu est amour substantiellement, dans tout son Etre, que Jésus nous dit : « Je suis le Pain de vie ».

Mais ce Pain de vie, ce n'est pas nous qui le transformons en nous-mêmes ; c'est Lui qui nous transforme en Lui-même, Lui qui est pain, mais aussi source de vie. Le pain, normalement, est ordonné au vivant, et c'est le vivant qui est source de vie. Par contre Jésus (c'est dit d'une façon très précise : « je suis le *Pain de vie* ») est source de vie tout en étant pain. Quelle chose extraordinaire ! Notre pauvre logique s'écroule. Normalement, le pain est un moyen en vue du vivant, ordonné au vivant. Ici, c'est le Vivant qui se fait pain ; c'est une merveilleuse invention divine. Dieu aime à brouiller notre logique, de temps à autre, parce que l'amour est au-delà de notre logique. Quand il s'agit de ce langage d'amour substantiel, on comprend donc qu'il faille dépasser tout ce que représente notre logique.

C'est le Père qui nous donne Jésus comme Pain de vie, parce que Jésus est *d'abord le pain du Père*. Ce serait très beau d'approfondir cela, d'essayer de comprendre un peu comment Jésus est le pain du Père. Il est le *Verbe*, Il est le *Fils*, et Il est le *Pain*. Il ne faut jamais oublier ces trois grands aspects qui nous sont révélés dans saint Jean. Il est le *Verbe devenu chair*, Il est le *Fils bien-aimé du Père* et de Marie, et Il est le *pain*, c'est-à-dire Celui qui est tout entier relatif au Père et qui veut être tout entier relatif à nous. Nous avons le même Pain que le Père, nous sommes invités à la même table ; nous sommes vraiment les enfants, et tout ce que le Père possède nous est donné : voilà ce que signifie « être invités à la même table ».

N'oublions pas que c'est d'abord à cette « table

trinitaire » que nous sommes invités, puisque Jésus est le Pain du Père et que, en tant que Pain du Père, Il nous est donné. Voilà la première révélation. C'est une révélation qui regarde en premier lieu le mystère du Verbe devenu chair, la personne du Christ. Or nous savons – l'Évangile le dit de façon très nette – Notre-Seigneur le dit : « Tout ce que le Père fait, le Fils le fait pareillement ». Si le Père donne le Pain, le Fils aussi va donner le Pain ; c'est cela qu'il faut saisir. « *Je suis le Pain vivant* descendu du Ciel. Qui mangera ce pain vivra à jamais. Et le Pain que Moi Je donnerai, c'est ma chair pour la vie du monde ».

Il faut bien distinguer ces deux moments dans l'Évangile de saint Jean. Jésus qui se présente Lui-même comme le Pain de vie et comme le Pain du Père, qui nous est donné pour être notre pain. Et Jésus Lui-même (puisque le Père nous donne le Pain, le Fils continue le geste du Père) nous donne sa chair en nourriture pour que nous saisissions par là qu'Il est pour nous Pain de Vie.

Le mystère de l'Eucharistie apparaît donc dans cette lumière : « Et le Pain que je donnerai, c'est ma chair pour la vie du monde ». On sait que cela se réalisera à la Cène et que les Apôtres, sous le souffle de l'Esprit-Saint, comprendront que le mystère de la Cène doit demeurer dans l'Église (mystère de l'Eucharistie). Ici, c'est Jésus qui, Lui-même, comme prophète de l'Eucharistie, annonce ce qu'est ce mystère : « Et le Pain que je donnerai, c'est ma chair pour la vie du monde ».

Jésus nous donne Sa chair en nourriture dans l'Eucharistie pour nous faire comprendre qu'Il est le Pain. C'est cela que nous oublions trop. Nousregar-

dans l'Eucharistie directement, alors qu'en réalité nous ne pouvons pénétrer dans ce mystère sans voir d'abord le geste du Père qui nous donne Jésus comme Pain. Le mystère de l'Eucharistie est une pédagogie divine, la grande pédagogie de l'amour, qui veut nous faire comprendre que Jésus est notre pain *comme* Il est le Pain du Père et que nous devons vivre de Lui et ne plus faire qu'un avec Lui. L'Eucharistie est le moyen qui nous fait pénétrer dans le mystère de Jésus comme Pain. Et le Père nous donne Jésus comme pain pour que nous Le recevions pleinement dans notre vie et que celle-ci puisse être transformée par Lui.

Jésus insiste. Mais devant cette affirmation : « C'est ma chair pour la vie du monde », les Juifs se mettent à discuter entre eux et à dire : « Comment cet homme peut-il donner sa chair à manger ? ». On comprend le scandale. La première réaction du peuple d'Israël en face de la prophétie du mystère de l'Eucharistie, c'est d'être scandalisé. C'est normal ; ce mystère est une chose tellement extraordinaire, tellement inouïe, qu'on comprend très bien que la première réaction soit de dire : c'est de la folie !

Certains, aujourd'hui, ont la même réaction, quand Ils veulent adapter le mystère de l'Eucharistie à nos petites connaissances, en oubliant que le mystère dépasse complètement ce que nous pouvons comprendre. Ils font cela parce qu'ils sont scandalisés. Ils feraient mieux de dire : « je suis scandalisé, je ne comprends pas ». Cela vaudrait mieux que de vouloir donner une explication humaine. On ne donne pas d'explication humaine de l'Eucharistie. Seul l'amour, et l'Amour de Dieu en tant qu'il est l'Amour substantiel, peut nous faire pénétrer dans le mystère de l'Eucharistie.

On ne peut pénétrer dans le mystère de l'Eucharistie que par « en-haut » et non par « en-bas » ; autrement dit, il faut y pénétrer à partir du mystère du Père en tant qu'Il est Amour substantiel, et à partir du Fils en tant qu'Il est le pain du Père et qu'Il nous est donné par le Père comme Pain. Le mystère de l'Eucharistie nous fait tout de suite entrer dans le mystère de la Très Sainte Trinité ; et nous ne pouvons pas séparer ces deux mystères, parce que l'Eucharistie ne peut être reçue que dans la lumière de la Très Sainte Trinité. Le mystère de l'Eucharistie implique *essentiellement* une exigence de contemplation, ce que nous oublions beaucoup trop ; nous considérons le mystère de l'Eucharistie d'un point de vue beaucoup trop pratique. Par le fait même, nous sommes instinctivement enclins à accaparer le mystère, alors que celui-ci devrait au contraire nous appauvrir et nous élever jusqu'au mystère du Père et de la Très Sainte Trinité. C'est pour cela que ce chapitre de saint Jean est tellement important : il nous oblige à regarder l'Eucharistie dans la lumière de la Trinité et dans la lumière de l'Amour substantiel du Père.

L'Eucharistie a vraiment pour but de nous faire comprendre (pour nous en faire vivre) que Dieu est Amour substantiel et, par le fait même, Se donne comme pain. Cela, c'est un langage qui ne peut se comprendre que par l'amour. C'est un langage pour les tout-petits, pour les affamés, pour ceux qui sont les pauvres et qui n'en peuvent plus. C'est le « viatique ». Mais dès qu'on est satisfait de soi-même, dès qu'on est dans une attitude d'accaparement, on ne peut plus rien pénétrer du mystère de l'Eucharistie. C'est vraiment le mystère des tout-petits, des pauvres, des affamés, des mendiants. Voilà le mystère de l'Eucharis-

tie : c'est un mystère d'amour qui va jusqu'au bout des exigences de l'amour.

Continuons la lecture de ce chapitre 6<sup>e</sup> de l'Évangile de saint Jean. Devant la résistance des Juifs, Jésus ne fait pas de concessions. Nous, nous en ferions : « Vous ne comprenez pas ? Attendez, on va vous donner des explications ». Pas du tout. La discussion des Juifs exprime un refus : « Comment cet homme peut-il nous donner sa chair à manger ? C'est de la folie ». Jésus leur répond : « En vérité, en vérité, en vérité, je vous le dis, si vous ne mangez la chair du Fils de l'homme et si vous ne buvez son sang, vous n'aurez pas la vie en vous ». C'est catégorique. Quand il s'agit de l'amour, c'est oui ou non ; il n'y a pas d'intermédiaire. L'amour est absolu, et c'est pour cela que Notre-Seigneur prend ce langage extraordinairement absolu : « Si vous ne mangez la chair du Fils de l'homme et si vous ne buvez son sang, vous n'aurez pas la vie en vous. Qui mange ma chair et boit mon sang a la vie éternelle et Je le *ressusciterai* au dernier jour ».

Dès qu'on n'accepte plus le mystère de l'Eucharistie, on n'accepte plus le mystère de la Résurrection. Ces deux mystères sont liés parce que tous les deux relèvent de l'Amour substantiel du Père. Cela nous est dit : « Qui mange ma chair et boit mon sang a la vie éternelle, et Je le *ressusciterai* au dernier jour ».

Si, par l'Eucharistie, nous est donnée la vie éternelle, cette vie éternelle prend totalement possession de nous et nous conduit jusqu'à la Résurrection. Par la chair du Christ nous sommes déjà ressuscités. Par et dans l'Eucharistie, nous sommes déjà liés à la Résurrection.

« Car ma chair est vraiment une nourriture, et

mon sang est vraiment une boisson. Qui mange ma chair et boit mon sang demeure en moi et moi en lui ». Voilà le fruit direct de l'Eucharistie. C'est le désir le plus profond du Cœur du Christ qui se réalise : qu'Il demeure en nous et que nous demeurions en Lui. « Le Verbe est devenu chair et Il a demeuré parmi nous ». Demeurer, c'est-à-dire « habiter » avec nous, « dresser sa tente » au plus intime de nous, faire qu'il n'y ait plus qu'une seule vie entre Lui et nous. « De même qu'envoyé par le Père qui est vivant, moi, Je vis par le Père, de même celui qui me mange vivra lui aussi par moi. Voici le Pain descendu du ciel. Il n'est pas comme celui qu'ont mangé nos pères : eux sont morts. Qui mangera ce pain vivra à jamais ».

Saint Jean nous rapporte que cette révélation du mystère de l'Eucharistie provoque une séparation parmi les Apôtres. La première séparation ! « Cette parole est trop dure », elle n'a pas été entièrement acceptée ; et c'est dans la lumière de l'Eucharistie que Notre-Seigneur va révéler que, parmi les Apôtres, il y a un démon : « l'un de vous est un démon » ; c'est-à-dire qu'au milieu des Apôtres, il y en a un qui refuse l'Eucharistie.

Il faut bien voir que l'Eucharistie est la grande épreuve de la foi, parce que c'est un mystère où notre pauvre intelligence humaine ne peut vraiment plus rien comprendre : elle défaille. « *Sola fide* », dit saint Thomas ; et quand il dit « sola fide », il sait très bien ce qu'il veut dire : « la seule foi ». Il faut une pureté de foi toute divine pour pénétrer le mystère de l'Eucharistie et pour pouvoir vraiment l'accepter, car notre pauvre raison humaine ne peut rien en saisir.

Regardons maintenant comment Jésus a réalisé

le mystère de l'Eucharistie. Il l'a réalisé à la Cène, dans un geste extraordinairement simple, au milieu d'un repas religieux. Ce n'était pas n'importe quel repas, mais un repas religieux ; c'était la Pâque ancienne, qui impliquait toute la liturgie de l'agneau pascal. C'est au milieu de ce repas pascal que Jésus transforme la Pâque ancienne en la Pâque nouvelle qui est l'Eucharistie.

Cette Pâque nouvelle, Jésus la réalise en prenant le pain et en disant : « Ceci est mon corps » ; et en prenant la coupe en disant : « Ceci est la coupe de mon sang ». Puis il dit aux Apôtres : « Faites ceci en mémoire de moi ». Il est extraordinaire de voir la simplicité de cette institution, de l'Eucharistie.

L'Eglise a tout de suite compris que le mystère de cette Pâque nouvelle, le mystère de l'Eucharistie, ce sacrement directement institué par Jésus et réalisé juste avant la Croix comme un testament, était intimement lié au mystère de la Croix, inséparable du mystère de la Croix et, en même temps, était pour nous la communion la plus profonde avec Jésus, la possibilité d'une unité de vie avec Lui.

Essayons maintenant de pénétrer dans le sacrement lui-même. Jésus dit : « Ceci est mon corps » et le prêtre continue de répéter ces paroles au nom du Christ ; *non pas au nom de l'assemblée*, mais au nom du Christ. « *in persona Christi* », comme dit la grande tradition. C'est pour cela qu'existe le sacrement de l'Ordre : pour que le prêtre soit habilité par Dieu, par Jésus, à prononcer les paroles de la consécration qui sont les paroles mêmes du Christ. Ce ne sont pas les paroles du Prêtre ; ce sont les paroles du Christ à travers le prêtre, et le prêtre est instrument du Christ.

Quand Jésus dit : « Ceci est mon corps » Il montre que le don de Sa chair, que le don de Son Corps se fait sous le revêtement des espèces eucharistiques. En apparence, il n'y a que du pain ; en réalité ce n'est plus du pain, c'est le Corps du Christ.

Les paroles du Christ *réalisent ce qu'elles signifient*. Jésus, en prenant le pain, montre que c'est du pain, et en disant ces paroles, Il transforme, Il convertit le pain en Son propre Corps. Si vous prenez les paroles du Christ dans toute leur force, vous êtes obligés de reconnaître cela. Ce n'est plus du pain, c'est le Corps du Christ, Sa chair ; ce n'est plus du vin, c'est le Sang du Christ. Les apparences sont restées les mêmes, rien n'est changé, et nous comprenons pourquoi : c'est une miséricorde merveilleuse du Christ, de se donner sous les apparences du pain. Personne d'entre nous n'aurait eu cette humilité, cette humilité d'amour. Sous les apparences qui demeurent, Jésus peut se livrer et se donner totalement comme Pain.

L'Eglise a précisé – je dis bien : l'Eglise, la tradition de l'Eglise – que le mystère de la Consécration impliquait le mystère de la *transsubstantiation*.

Vous savez que le mystère de la Transsubstantiation a été mis en question, depuis quelques années, mais que le Saint-Père a demandé que l'on maintint à travers tout ce terme de « transsubstantiation ». Ne disons pas, comme certains théologiens l'ont dit, que ce terme dépend de la philosophie aristotélicienne et de la métaphysique de saint Thomas. Ceux qui disent cela n'ont rien compris à la question. En effet, pour Aristote, il n'y a pas de « substance » du pain, la substance du pain n'existe pas pour lui. Car le pain est une réalité *artificielle*, faite de main d'homme ; or pour

Aristote, il n'y a « substance » qu'au niveau des réalités *naturelles*. La seule substance du pain, au sens aristotélicien, serait la céréale. Du reste, quand l'Eglise définit quelque chose, quand elle adopte un terme, elle ne prend jamais un terme philosophique. La philosophie est très importante, certes, mais elle est pour ceux qui ont la possibilité d'en faire et pour ceux qui *doivent* en faire : les théologiens.

Or Jésus nous demande de *croire*, et la foi ne fait pas appel au secours de l'intelligence. La foi est une lumière divine qui est donnée aux pauvres et aux plus petits pour qu'ils reçoivent l'enseignement de Dieu. Quand l'Eglise se sert d'un terme comme celui de la « transsubstantiation », le mot « substance », à ce moment-là, a la signification la plus courante. Quand vous dites : « J'ai pris un repas substantiel », vous savez très bien ce que cela veut dire. Quand vous dites que quelque chose est « substantiel » vous voulez dire que c'est quelque chose qui tient, quelque chose de fondamental, opposé à accidentel, aux choses secondaires. Le mot « substance » a alors une signification très simple, celle du *Larousse*, par exemple. La substance est ce qui est opposé aux choses secondaires.

Il est donc tout à fait faux de dire que l'Eglise s'est liée à une métaphysique. L'Eglise ne se lie à aucune métaphysique. Elle nous demande seulement d'être intelligents, d'être attentifs à ne pas nous laisser contaminer par l'erreur, parce que si notre intelligence admet l'erreur, il y aura alors des oppositions entre la foi et ces erreurs. C'est pour cela qu'il faut avoir une saine philosophie, pour supprimer les erreurs et recevoir davantage la foi. Mais l'Eglise n'est pas liée à une philosophie ; ce n'est pas son rôle. Elle recommande

seulement une philosophie saine parce qu'Elle veut que nous soyons des hommes intelligents. Son rôle, c'est de garder la Parole de Dieu et le mystère.

Donc, ne disons pas que le mot « transsubstantiation » est lié à une métaphysique. C'est un langage qui a eu une signification et qui l'a encore aujourd'hui. Le mot « substance » désigne quelque chose de fondamental et le mot « accident » désigne quelque chose de secondaire, tout simplement ; c'est en ce sens-là qu'il faut prendre le mot « substance » à propos de l'Eucharistie. Ainsi, la transsubstantiation veut dire que ce qu'il y a de fondamental dans le pain a disparu. Si vous prenez un pain purement factice dont vous avez vidé toute la substance, il n'y a plus que les apparences : plus de céréales, plus rien ; et donc ce n'est plus du pain. (Pendant la guerre, on faisait de ces falsifications). La substance est le contenu fondamental du pain. Et dire que les apparences demeurent, c'est dire que ce que nous pouvons voir, ce que nous pouvons toucher, mesurer, demeure. Dans la transsubstantiation, la réalité profonde change, tandis que les apparences demeurent. La réalité profonde devenue le Corps du Christ, la chair du Christ.

Notons bien que le terme technique qu'emploie saint Thomas est autre. Saint Thomas utilise le mot « transsubstantiation » parce que c'est un mot traditionnel, celui qu'à choisi l'Eglise. Mais en théologien, saint Thomas ne le prend pas. En théologien, saint Thomas dit que le mystère de la consécration est une « conversion formelle ». Là, nous sommes en face d'un terme technique, d'une conclusion de théologien, tandis que le mot « transsubstantiation » n'est pas une conclusion de théologien. Il fait partie du bien de l'Eglise que tout le monde peut comprendre.

De nos jours, certains théologiens ont voulu changer ce mot. C'était pendant le Concile, et c'est ce qui a motivé l'encyclique sur l'Eucharistie, dans laquelle le Saint-Père rappelle que le mot transsubstantiation est au-delà de toutes les époques et de tous les temps et qu'il fait partie du bien de l'Eglise. Certains théologiens, dans la lumière de la philosophie heideggerienne, ont voulu changer le mot « transsubstantiation » en « transfinalité », « transobjectivité ». Je ne sais pas si ces termes techniques vous éclairent beaucoup plus ! On pourrait employer le mot « transfinalité » ; l'Eglise ne l'a pas interdit. Mais il exprime moins bien la réalité, parce que « transfinalité » ne veut pas dire nécessairement « changement ». Qu'il y ait transfinalité, c'est bien évident : la fin du pain, c'est de nous nourrir ; la fin de l'Eucharistie, c'est la nourriture de notre vie *divine*. On peut donc dire qu'il y a transfinalité, c'est évident. Mais « transfinalité » n'exprime pas le caractère propre du mystère, qui est de faire qu'à la place du contenu du pain, de la substance du pain, il y ait la substance du Corps du Christ. Donc, pour garder le réalisme de la foi, l'Eglise maintient « transsubstantiation » en acceptant transfinalité *en second lieu*. Pourquoi y a-t-il transfinalité ? Parce qu'il y a transsubstantiation. Si vous posez le « pourquoi » de la transfinalité, vous êtes obligés d'affirmer la transsubstantiation.

Cela est très important et doit être très net dans notre esprit, si nous voulons comprendre pourquoi l'Eglise maintient certaines expressions : pour ne pas diminuer le mystère. Si vous acceptiez uniquement la transfinalité, vous diminueriez le mystère parce que vous n'iriez pas jusqu'au bout de la réalité : vous ne verriez que l'*usage*. La philosophie heideggerienne ne

regarde que l'*usage*. Elle est merveilleuse du côté de l'*usage*, mais elle ne comprend pas la réalité profonde ; et ne saisissant pas la réalité profonde, elle ne peut pas employer le mot transsubstantiation, qui indique un regard dépassant les apparences, dépassant l'*usage*, pour atteindre la réalité telle qu'elle *est*.

Tout cela a beaucoup de conséquences, parce que s'il n'y avait pas transsubstantiation, il n'y aurait pas, au sens absolu, une présence réelle qui demeurerait. Il n'y aurait présence qu'en raison de la transfinalité ; par le fait même, il n'y aurait présence qu'au moment de l'*usage*, ce que certains tendent à dire et qui est absolument contraire à la Tradition de l'Eglise. L'Eglise a toujours maintenu qu'en vertu de la Consécration, il n'y a plus du pain, mais le Corps du Christ. Même si les espèces eucharistiques ne sont pas utilisées durant la messe, le Christ demeure présent. D'où le sens de l'adoration du Saint-Sacrement : il y a *présence*. Nous l'avons vu tout à l'heure en lisant saint Jean : il y a la présence du Christ durant la nuit. L'Eucharistie, c'est bien l'aliment, mais c'est aussi la présence. Les deux choses vont ensemble et son inséparables, parce que l'Eucharistie est un aliment d'amour, un aliment *substantiel* d'amour, qui implique la présence.

Dès qu'on aime, on comprend cela : cela fait partie de la « métaphysique de l'amour ». On se met au service de celui qu'on aime pour lui être plus présent. Un service qui n'impliquerait pas la présence ne serait pas un véritable service d'amour. Jésus se donne à nous sous les apparences du pain pour être plus intimement présent à nous, pour nous faire comprendre davantage Sa présence. La *Transsubstantiation* per-

met de maintenir le mystère de la *présence* eucharistique.

Enfin, un dernier point très important : le mystère de l'Eucharistie est lié au mystère de la Croix. Le mystère de la Transsubstantiation qui nous donne Jésus comme aliment, comme pain, qui nous donne la présence d'amour du Christ, implique le mystère du sacrifice. La messe est un sacrifice, et c'est en même temps un repas. Cela est très marqué chez saint Jean qui est à la fois le théologien des repas et le théologien du sacrifice.

Ne séparons pas ce que Dieu a uni. Dieu a uni merveilleusement sacrifice et repas. Il l'avait déjà fait dans l'Ancien Testament, avec l'Agneau pascal, et Il le fait d'une façon infiniment plus merveilleuse dans le sacrement de l'Eucharistie, pour que, par l'Eucharistie, nous comprenions que la Croix est le grand don du Christ. On ne peut pas être donné substantiellement sans être totalement offert à Dieu. C'est le Père qui nous donne son Fils ; et pour que le Père nous donne son Fils comme Pain de vie, il faut que le Fils soit remis entre les mains du Père. Or l'holocauste de la Croix, c'est Jésus qui se remet entre les mains du Père : voilà comment le Père nous donne Son Fils. Et l'Eucharistie qui nous montre la manière dont le Père nous donne Son Fils comme pain ; cette manière dont le Père nous donne Son Fils et dont Jésus se donne à nous comme pain exige le mystère même du sacrifice.

C'est pour cela que la Tradition de l'Eglise a toujours considéré le mystère de la double consécration comme le signe du sacrifice. L'Eucharistie, qui est un sacrifice symbolique mais réel, puisque c'est un symbolisme divin, se réalise par la double Consécra-

tion. Le prêtre n'a pas le droit de consacrer en dehors de la double consécration, parce que celle-ci exprime la séparation du Corps et du Sang, et donc exprime le sacrifice du Christ. C'est pour cela que le concile de Trente, reprenant la grande tradition des Pères et de saint Thomas, insiste en disant que la Messe implique un sacrifice non sanglant, mais réel : c'est le sacrifice de la Croix *pour nous*. Quand nous assistons à la Messe, nous vivons le sacrifice de la Croix. C'est pour cela que pour bien assister à la Messe, il faut être tout proche du Cœur de Marie. Il faut vivre le sacrifice de la Messe comme Marie a vécu le sacrifice de la Croix. Et Marie, ayant vécu le sacrifice de la Croix, a eu besoin du sacrement de l'Eucharistie pour vivre plus pleinement, jusqu'à la fin de sa vie, le mystère de la Croix.

L'Eucharistie implique ce lien avec Jésus crucifié, et avec Jésus dans la gloire, puisque Jésus est dans la gloire actuellement, et que le Corps du Christ qui nous est donné est son Corps glorieux ; mais ce corps est celui qui a été immolé à la Croix, et c'est le Cœur blessé de Jésus immolé à la Croix qui nous est donné. Nous communions au sacrifice du Christ, pour être nous-mêmes offerts au Père, et communiant au sacrifice du Christ pour être offerts au Père, nous pouvons avec Jésus être donnés à nos frères.

C'est pour cela que l'Eucharistie est à la fois le sacrement de la contemplation de l'amour du Fils pour le Père et de l'amour du Père pour le Fils, et le sacrement de la charité fraternelle, qui nous fait comprendre comment nous devons être donnés à nos frères.

Nous devons être donnés à nos frères comme Jé-

sus lui-même se donne à nous. Nous devenons donc le pain de nos frères, et nous devons être à leur service comme le pain est au service de celui qui s'en nourrit : un service caché, un service humble, un service qui n'a pas de limite. C'est par tout nous-mêmes que nous devons être donnés ; et nous ne pouvons pas être totalement donnés si nous ne sommes pas nous-mêmes totalement offerts à Dieu.

Vous voyez la richesse et la plénitude du sacrement de l'Eucharistie ; tout cela est vécu d'une façon cachée, voilée, à travers le signe, pour que notre foi puisse s'exercer pleinement, pour que notre intelligence accepte de se taire. N'oublions pas le *silence* de l'Eucharistie. L'Eucharistie, ce n'est pas la Parole, c'est le langage de l'Amour. Or seul l'amour éduque par le silence ; et Jésus veut que Son Testament soit un testament de silence, pour nous faire comprendre que c'est dans cette attitude d'amour, c'est-à-dire dans une foi toute divine et toute aimante, que nous devons recevoir le sacrement de l'Eucharistie, pour être unis au Père, pour être dans l'attitude de l'offrande du Christ, et pour être entièrement donnés à nos frères.

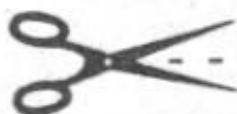
## REABONNEMENTS 1976

Cette année, correspondant à la trentième de notre fondation (17 juin 1945), a connu grâce à l'Année Sainte un très grand développement de toutes nos activités.

Il en résulte des charges nouvelles et importantes pour notre trésorerie ; en nous adressant dès maintenant vos réabonnements, vous nous rendrez service et soulagerez l'important travail de notre secrétariat.

Merci

A retourner aux Editions Saint-Michel  
53150 SAINT-CENERE  
C.C.P. Rennes 2074-79.



-----  
Veuillez me réabonner pour un an  
aux "Documents Paternité" :

Mon nom .....

Mon adresse .....

Ci-joint règlement de cet abonnement  
par C.P., C.B., mandat.

Le



EDITIONS SAINT-MICHEL

TEQUI  
F 6.50  
Prix : 6,50

les 10 : 30,00 F.

## DOCUMENTS - PATERNITÉ

(Abonnement un an : 25,00 Frs)

---

Le Gérant : Pierre LEMAIRE,  
Éditions Saint-Michel, 53150 Saint-Cénére,  
C. C. P. Rennes 2074-79