

# **I. Pour une lecture critique et spirituelle de l'histoire de l'Eglise.**

Légaut n'était pas un historien. Il n'a pas écrit d'histoire de l'Eglise. Il ne s'est pas intéressé aux conditions de production de l'histoire en tant que discipline scientifique et aux questions épistémologiques qu'elle pose. Pourtant, la connaissance de l'histoire de l'Eglise tient une place fondamentale dans son projet et la lecture qu'il fait de cette histoire mérite aussi attention. Il tente de donner des repères au chrétien du XX<sup>ème</sup> siècle qui étudie l'histoire de l'Eglise. Nous parlerons donc ici des questions qui se pose à la conscience chrétienne qui se penche sur l'histoire de son Eglise et de l'influence que peut avoir une telle connaissance sur sa vie de foi et sa vie dans l'Eglise. Cela nous permettra aussi de réfléchir sur les raisons de l'importance que Légaut apporte à cette connaissance de l'histoire.

## **I.1. Du passif chrétien au passé chrétien.**

Les chrétiens du XX<sup>ème</sup> siècle qui se penchent sur l'histoire de leur Eglise peuvent avoir le sentiment qu'ils sont les héritiers d'un passé souvent peu brillant, dont quelques épisodes clefs sont ancrés dans la mémoire collective: l'inquisition, les croisades, les papes de la renaissance, la condamnation de Galilée, l'anti-modernisme... Le souvenir que laisse l'histoire de l'Eglise a parfois un goût amer. Cela a conduit un théologien comme Jean-Baptiste Metz à se poser la question:

« Le christianisme a-t-il historiquement échoué? L'Eglise, porteuse institutionnelle de ce christianisme et de sa mémoire a-t-elle historiquement démissionné? [...] Tous les jugements « du dehors » et bien des jugements *intra muros* paraissent le donner à entendre ».

On omet souvent une racine profonde des critiques dominantes contre l'Eglise: *l'expérience reçue de l'histoire de l'Eglise*, le souvenir des déceptions dues à cette Eglise, la conscience historique des générations, qui savent les alliances douteuses avec les puissants et l'impression parfois ambiguë que l'Eglise donnait d'être une religion à laquelle on ne croit plus et qui ne fait que se reproduire elle-même »<sup>1</sup>.

Ainsi, pour Metz, l'Eglise doit aujourd'hui regarder en face son histoire, comme l'histoire d'une crise et d'un échec. Mais cette mémoire d'un échec peut avoir une conséquence positive, car au fond, cette crise de l'Eglise n'est pas « une crise des contenus de la foi, mais une crise des sujets et des institutions chrétiennes, qui se refusent

au sens pratiques de ces contenus, au « suivre Jésus »<sup>2</sup>. Cette prise de conscience d'une carence de la foi chrétienne dans l'histoire doit conduire à une mise en cause de sa propre manière d'être chrétien à partir de l'examen critique de l'existence chrétienne dans l'histoire. Metz indique aussi que l'Eglise d'aujourd'hui se reçoit de celle du passé mais qu'elle doit le faire en mettant en oeuvre un principe herméneutique de réception, qui pour lui est l'existence d'une liberté critique de la société et d'elle-même au nom du souvenir du crucifié ressuscité.

L'approche de Légaut n'est pas sans rejoindre celle de Jean-Baptiste Metz: même invitation à garder en mémoire les déceptions et le passif du passé de l'Eglise pour vivre aujourd'hui la foi chrétienne d'une manière nouvelle. Nous avons présenté dans la première partie<sup>3</sup>, comment Légaut lisait l'histoire de l'Eglise, sur le double registre de l'histoire d'une institutionnalisation et de l'histoire de la foi. Cette lecture permet au chrétien du XX<sup>ème</sup> siècle de découvrir la spécificité de la foi en Jésus. Il nous faut cependant revenir sur la radicalité de la critique que Légaut adresse au passé de l'Eglise:

« Je pense que les Eglises [...] ont largement utilisé la religion instinctive pour christianiser le monde. [...] En somme, elles ont habillé seulement d'une doctrine nouvelle la religiosité ancestrale qui avait fait la fortune des cultes païens et qui n'était pas non plus tout à fait étrangère à la vitalité de la religion d'Israël. [...] Mais alors une question capitale surgit, une question à peine entrevue et jusqu'à maintenant toujours repoussée par les croyants comme une tentation contre leur foi. Est-ce que, ensemble, en Eglise, nous autres chrétiens, nous ne nous serions pas trompés dès le commencement? [...] Il ne s'agit pas ici de dénoncer une trahison: trahir suppose qu'on sait ce qu'est ne pas trahir. Or ici, il s'agit d'une compréhension, non pas mauvaise, mais gravement incomplète jusqu'à en être faussée sans cesse et de multiples façons par les horizons mentaux du temps, par ses attentes, par ses peurs. Il s'agit d'une incompréhension qui touche au plus près à l'essentiel sans cependant l'avoir perdu et fait disparaître... »<sup>4</sup>

<sup>1</sup> Jean-Baptiste Metz: *La foi dans l'Eglise et dans la société*. Paris, Cerf, 1979, p.112 et 113.

<sup>2</sup> Ibid, p.190.

<sup>3</sup> Voir plus haut, p. 29-32.

<sup>4</sup> *Un homme de foi et son Eglise*, p.102. 103. 104. Cette analyse de Légaut est assez proche de celle de Jacques Ellul, penseur protestant, qui lui, parle de trahison. Dans *la subversion du christianisme* (Paris, Seuil, 1984, 246 p.) il se pose la question: « Comment se fait-il que le développement de la société chrétienne et de l'Eglise ait donné naissance à une société, à une civilisation, à une culture en tout inverses de ce que nous lisons dans la Bible, de ce qui est le texte indiscutable à la fois de la Torah, des prophètes, de Jésus et de Paul? Je dis bien en tout. » (p.9) Cette contradiction radicale, il y voit une subversion de la révélation, qui doit conduire à se demander ce que nous avons fait de l'oeuvre de Dieu. Certes, les théologiens n'ont jamais voulu enseigner le contraire de la révélation, mais ils ont toujours introduit dans leur pensée une petite adjonction, une interprétation glissante qui peu à peu est devenu dominante. J.Ellul pense également qu'on a interprété la révélation à partir de catégories de pensée philosophique et en fonction des besoins de l'époque. Le succès même du christianisme, l'extension et la richesse de l'Eglise sont aussi des facteurs de subversion, mais pour lui, le fond du problème est que la révélation est intolérable pour l'homme, qu'elle est inorganisable et socialement invivable, que la grâce

Ce regard profondément pessimiste et critique sur les deux mille ans du christianisme, il ne faut pas le considérer comme un jugement théologique que Légaut porterait du haut d'une vérité enfin découverte sur l'ensemble des chrétiens qui l'ont précédé. Il est l'écho chez lui du souvenir douloureux d'une Eglise, celle qu'il a connu, dans laquelle il lui a semblé que Dieu n'était pas connu comme il aurait dû l'être, que Jésus n'était plus ce qu'il avait été pour ses disciples, que l'attitude des chrétiens par rapport à la doctrine, à la loi, à l'Autorité ne leur permettait pas de vraiment grandir dans la foi. Cette compréhension du christianisme trop marquée « par les horizons mentaux du temps » ne lui semblait plus vivifiée par le souvenir vivant de ce que Jésus avait été. Cette expérience d'une crise ou d'un échec, c'est comme pour Metz, l'expérience d'« une crise des sujets et des institutions chrétiennes »: il ne s'agit pas d'abord de modifier les croyances, mais la manière de les vivre, de s'attacher à elles.

Que cette « déficience organique »<sup>1</sup> de l'Eglise remonte aux origines de l'Eglise, c'est pour Légaut plus le fruit d'une intuition spirituelle, que d'une étude exhaustive de l'histoire de l'Eglise: intuition de la transcendance de Jésus par rapport à ses disciples, et prise de conscience du cheminement nécessaire pour atteindre la foi en Jésus. Pour Légaut, ce retour sur l'histoire ne peut pas se limiter à une lamentation ou à une critique. Lire cette histoire en chrétien, c'est montrer qu'elle a une fécondité, qu'elle nous porte pour notre vie de foi du XX<sup>e</sup> siècle<sup>2</sup>. Cette reconnaissance d'un apport de l'histoire dans l'appel à la mutation qui est lancé aujourd'hui à l'Eglise est une manière d'assumer cette histoire, de faire du passif chrétien un passé chrétien. Il nous faut maintenant dégager les principes herméneutiques d'une telle lecture, afin de voir comment elle a une influence sur la vie de la foi et de l'Eglise aujourd'hui.

---

est odieuse pour l'homme qui est dépossédé de sa grandeur. Il y a là une différence avec Légaut qui tente d'humaniser la révélation, de montrer la convenance du message du Christ avec les aspirations de l'homme moderne, mais chez les deux auteurs, il y a la conscience vive de la radicalité socialement inadaptable du christianisme.

<sup>1</sup> *Mutation de l'Eglise et conversion personnelle*, p.82.

<sup>2</sup> Ibid, p.41: « Affirmer la possibilité de mieux comprendre que jadis l'originalité fondamentale de Jésus, mieux même que les premiers disciples malgré leur proximité avec le Maître et les charismes qui leur ont été départis, c'est reconnaître la fécondité à longue échéance de leur recherche personnelle et de leur apostolat, c'est aussi reconnaître le travail qui se fait dans l'Eglise sous l'action de Dieu et grâce à la fidélité de quelques-uns de ses membres. »

## **I.2. Relativiser les structures de l’Eglise pour discerner l’essentiel.**

### *a) La critique d’une conception apologétique de l’histoire de l’Eglise.*

Pour Légaut, « l’ignorance de l’histoire de l’Eglise est une des causes qui empêchent les chrétiens de se convertir »<sup>1</sup>. Malheureusement, l’histoire de l’Eglise a trop été enseignée pour montrer l’infailibilité, la perfection d’une institution d’origine divine, origine où l’homme n’aurait pas eu de part réelle. On a en quelque sorte hypostasié l’Eglise, parce qu’on considérait que la foi était fondée sur les promesses dont elle est garante par son infailibilité<sup>2</sup>. Légaut réagit en fait à une présentation apologétique de l’histoire de l’Eglise, considérée comme d’institution divine<sup>3</sup>. Cette présentation est néfaste à deux points de vue. Parce qu’elle est guidée par « une recherche systématique de certitudes et de sécurités », elle trompe l’homme sur le mode d’action de Dieu dans le monde et dans l’Eglise, « objectivant cette intervention de façon infantile et la matérialisant dans l’événement », alors que cette action ne se réalise qu’à travers la fidélité de l’homme<sup>4</sup>. Si l’Eglise est restée fidèle, pour Légaut, c’est parce que des chrétiens sont restés fidèles à toutes les époques. Cette présentation est également trompeuse car elle identifie un modèle d’Eglise, « cette Eglise de chrétienté dont l’organisation et la mentalité, les moeurs et le comportement ne sont pas sans avoir été profondément marqués par les temps et les lieux »<sup>5</sup> avec l’Eglise invisible, accomplissant la mission de Jésus. Aussi, cette vision, qui relève pour Légaut de l’idéologie et non de la foi empêche l’Eglise de se transformer pour mieux remplir sa mission.

### *b) Pour une vision lucide et critique du passé de l’Eglise.*

Aussi s’impose la tâche d’une connaissance du passé de l’Eglise guidée par un « esprit authentiquement critique » qui permettrait de découvrir que l’action de Dieu ne se produit qu’à travers la diversité extrême des cultures, des modes de pensée et de croire,

---

<sup>1</sup> Ibid, p.87.

<sup>2</sup> Ibid, p.88: « A travers les siècles, dans toutes les situations, l’Institution, organe visible du gouvernement de l’Eglise, est montrée triomphante sans retard et sans dommage. Sur l’Eglise on veut voir planer, toujours présent et efficace, l’esprit de Dieu, depuis une naissance quasi virginale à laquelle les hommes ont eu peu de part. »

<sup>3</sup> Si l’histoire a gagné en objectivité critique, la conception de la nature de l’Eglise a-t-elle réellement changé? On peut en voir un signe dans la difficulté du magistère à reconnaître qu’il aurait pu commettre des erreurs.

<sup>4</sup> *Mutation de l’Eglise...*, p.87.

<sup>5</sup> Ibid, p.89.

et que l'Eglise a connu des réalisations diverses dans le cours de son histoire. Il faut mettre en relief « la nécessité qui s'impose à elle comme à toute activité humaine de passer par des tâtonnements et des errements que peu à peu doivent rectifier la lucidité critique et la fidélité courageuse »<sup>1</sup>. Aussi l'Eglise ne devrait pas craindre de reconnaître ses fautes passées, car elles ne mettent pas en cause l'essentiel de ce qu'elle est<sup>2</sup>. Ce n'est plus la pérennité d'institutions immuables qui fonde la foi, mais au contraire la foi qui apparaît comme le roc sur lequel l'Eglise doit s'édifier.

La lucidité critique et scientifique sur l'histoire de l'Eglise est donc un élément fondamental pour permettre aux croyants d'aujourd'hui de préparer la mutation de l'Eglise, en faisant découvrir que « l'Eglise dans le présent n'est pas enchaînée à sa manière d'être d'hier »<sup>3</sup>, que l'essentiel ne réside pas dans les institutions, mais dans la mission qui les a suscité et qu'elles ont pour tâche de poursuivre. Comme dans la version apologétique de l'histoire de l'Eglise, la version critique de Légaut a donc clairement une fonction pédagogique pour le croyant. L'histoire n'est pas une pure discipline scientifique, mais elle aide à se situer dans le présent et à préparer l'avenir<sup>4</sup>.

Cependant, la question de l'articulation entre histoire de l'Eglise et théologie de l'Eglise se pose. Dans la version apologétique, l'histoire est fondée sur une théologie. Qu'en est-il dans la version critique? En effet, la visée pédagogique de Légaut présuppose que la connaissance historique produit un résultat; est-ce parce qu'elle s'appuie sur une conception de l'Eglise, et laquelle? Avant de revenir sur ces questions d'épistémologie de la connaissance historique, il convient de mettre en lumière un deuxième plan de lecture de l'histoire de l'Eglise pour Légaut. En effet, pour lui, l'essentiel, plus que la prise de

---

<sup>1</sup> Ibid, p.88.

<sup>2</sup> *Un homme de foi et son Eglise*, p.222: « Une des tâches les plus simples - parce que la plus honnête-, et qui cependant paraît insurmontable, serait pour les Eglises, particulièrement pour la mienne et celles qui ont eu jadis dans leur pays la disposition du pouvoir, de reconnaître leurs fautes passées. Ainsi dans l'avenir, elles seraient réellement capables d'une oeuvre proprement spirituelle sur une base assainie. Mais quels obstacles à vaincre d'abord, quelles distances à franchir avant de parvenir à cet aveu solennel dont tout homme digne de son humanité reconnaîtrait la grandeur et serait reconnaissant! Certes, un tel aveu ne serait pas sans conséquence sur ce que nos Eglises pensent d'elles et de leur relation avec Dieu. »

<sup>3</sup> Ibid, p.205.

<sup>4</sup> Légaut rejoint ici Yves Congar: « L'histoire de l'Eglise, « lieu théologique » ». *Concilium*, 57 (1970) p.75-83. Il se demande ce que la connaissance de l'histoire apporte au théologien et il écrit: « la connaissance de l'histoire nous ouvre la voie d'un sain relativisme. C'est tout autre chose que le scepticisme; c'est au contraire un moyen d'être et se voir plus vrai et, en voyant la relativité de ce qui est effectivement relatif, de ne donner la qualité d'absolu qu'à ce qui l'est effectivement. Grâce à l'histoire, nous prenons l'exacte proportion des choses, nous évitons de tenir pour « la Tradition » ce qui date d'avant-hier et a changé plus d'une fois au cours du temps. Nous dédramatisons bien des inquiétudes que suscite fatalement en nous l'apparition d'idées et de formes nouvelles. Si l'histoire dépasse la simple érudition et le journalisme du passé, nous pouvons, grâce à elle, nous mieux situer dans le

conscience de la variabilité des formes extérieures de l'Eglise, est la découverte du mode d'action de Dieu, qui agit à travers le foi et la fidélité des croyants. La véritable histoire de l'Eglise est l'histoire des disciples.

### **I.3. L'histoire des disciples, appel à la foi et à la renaissance de l'Eglise.**

Nous l'avons dit, Légaut oppose deux histoires, l'histoire des institutions et l'histoire des disciples, qui ont maintenu l'Eglise vivante et ont transmis l'esprit vivant de Jésus:

« Depuis deux mille ans, à chaque génération, des chrétiens ont ainsi maintenu, autant qu'il était en eux, souvent dans l'obscurité de la foi, dans l'in vraisemblance de l'espérance, dans l'impossibilité de la charité, le souvenir intelligent, vivant, actuel, efficace, des quelques mois que Jésus passa avec ses disciples;... »<sup>1</sup>

La connaissance de cette histoire permettrait de découvrir que à chaque époque, des chrétiens ont accompli ce qu'on pourrait appeler avec Balthasar « le pas vers l'Esprit »<sup>2</sup>. Ce dernier affirme que tout au long de l'Eglise, ce pas est nécessaire, le pas de la structure à la liberté de l'Esprit. Le véritable progrès pour l'Eglise n'est pas alors historique, il est à faire à toutes les époques: « L'existence de l'Eglise, c'est le progressus quotidien et toujours nouveau de la lettre à l'esprit, du revêtement au sens profond, de la Loi à l'Evangile, de l'Ancienne Alliance à la Nouvelle... Dans cette perspective, une évolution temporelle de l'Eglise devient superflue et tout à fait invraisemblable »<sup>3</sup>. C'est chaque chrétien, chaque génération qui doit accomplir le même passage. Il n'y a pas de progrès historique dans le sens où ce pas vers l'Esprit n'est jamais acquis pour la génération suivante<sup>4</sup>. Chacun doit refaire le même parcours, certes en profitant de l'expérience des générations passées, mais en ayant à accueillir de nouveau la grâce pour soi-même et à sa manière propre.

C'est un souci de rendre accessible la richesse des expériences de foi passées qui guide Légaut. En effet, si cette histoire était vraiment connue et reçue dans l'Eglise d'aujourd'hui, elle permettrait d'envisager avec sérénité l'avenir de l'Eglise:

---

présent, prendre une conscience plus lucide de ce qui se joue vraiment et de la signification des tensions que nous vivons ». (p.77-78)

<sup>1</sup> *Mutation de l'Eglise et conversion personnelle*, p.308.

<sup>2</sup> Balthasar: *De l'intégration, aspects d'une théologie de l'histoire*. Paris, DDB, 1970, p.140.

<sup>3</sup> Ibid, p.144.

<sup>4</sup> Légaut serait assez d'accord sur ce point de vue de Balthasar. Le mouvement de foi est toujours à reprendre à neuf et ne peut être capitalisé. Mais par rapport à ce dernier, la question qu'on peut se poser

« Si le chrétien, grâce à sa foi, grâce à une histoire mieux connue, atteignait la compréhension intime de ce passé plus abondant en initiatives prophétiques qu'aucune « histoire sainte », plus riche en valeur spirituelles qu'aucune « légende dorée », il serait en mesure de reconnaître la légitimité de la mutation dont dépend le sort de l'Eglise »<sup>1</sup>.

Légaut indique un principe herméneutique pour accéder au passé de l'Eglise: « grâce à sa foi ». Il s'agit de la qualité spirituelle de la lecture qu'on fait du passé de l'Eglise. Et là encore, il critique vivement une manière de se rapporter à ce passé, qui est le culte des saints:

« Le culte des saints par la forme qu'il a prise au cours des siècles sans être tout à fait une renaissance du culte des idoles, se tient à la limite de la superstition. Trop rarement, il est la conséquence d'une véritable filiation spirituelle, due à la compréhension de l'intime d'un disciple de Jésus qu'on vénère comme un ancien dans la foi et comme un père, avec qui on communique parce qu'on participe à ce qui fut l'essentiel de sa vie et que, à la lumière de ce qu'il a été, on reçoit de lui la révélation de soi-même et de l'appel personnel que celle-ci implique »<sup>2</sup>.

Ce que la connaissance de ceux que Légaut préfère appeler « disciples » que « saints » apporte au chrétien, ce devrait être une révélation de la foi, une compréhension intime de l'existence et de l'esprit de Jésus pour entrer dans le même esprit et découvrir la mission qui lui est propre. Légaut utilise là de nouveau le modèle de la paternité spirituelle, pour décrire l'influence du disciple. Ainsi, c'est par cette chaîne de disciples qu'à chaque génération, des chrétiens sont de nouveau capables de vivre de l'Evangile, de recevoir dans leur existence la fécondité de la mission de Jésus, mission qui conduit l'homme à son accomplissement. Ce que vive les disciples de Jésus, pour Légaut c'est une percée vers l'origine, vers la source, qu'est l'esprit fondamental de Jésus, parce justement l'Eglise s'est éloignée de cette source. Et là encore, il est possible de faire un parallèle avec Balthasar, d'autant plus que dans un article de 1979: « Les saints, croix de l'histoire », ce dernier met Légaut explicitement en cause sur sa conception du rapport au Christ:

---

sur Légaut est sa conception d'un changement d'époque dans l'histoire de l'Eglise avec l'avènement de la modernité. Est-ce que ce « pas vers l'Esprit » est réellement plus accessible aujourd'hui qu'hier?

<sup>1</sup> *Mutation de l'Eglise et conversion personnelle*, p.90. A la page précédente, Légaut écrit en titre de ce paragraphe: « La réalité intime du passé de l'Eglise permet tous les espoirs ».

<sup>2</sup> Ibid, p.90, et dans la même page, un peu plus haut: « Ce trésor de vie humaine et chrétienne, de ténacité et de foi lui reste ordinairement celé. Il est enfermé sous des présentations où l'extraordinaire, même historiquement établi, est aimé pour lui-même et privilégié au dépens de la qualité spirituelle et de la valeur humaine des êtres. [...] Le merveilleux absorbe l'attention. Il fascine au lieu d'interpeller. Il laisse tel ».

« Il est très évident et d'une importance décisive pour l'histoire de l'Eglise que la sainteté est toujours une percée vers l'origine, vers l'imitation immédiate et personnelle du Christ pour retrouver la source par-delà tous les encroûtements d'un christianisme de routine. Elle n'est jamais une rébellion contre le côté institutionnel de l'Eglise, mais elle permet de reconnaître en celui-ci ce qu'il y a à communiquer de l'Esprit du Christ »<sup>1</sup>.

Nous reviendrons dans le chapitre suivant sur le rapport entre la foi et l'Eglise comme institution, mais cette percée vers l'origine exprime assez bien la conversion que Légaut demande au chrétien aujourd'hui, pour retrouver l'esprit de Jésus. Mais c'est là qu'intervient la critique:

« Dans ces percées se produit réellement ce que Kierkegaard a appelé « *contemporanéité avec le Christ* ». Non pas, dans son opinion, en court-circuitant la tradition intermédiaire (bien que Marcel Légaut le pense à tort et montre en cela une mésintelligence fondamentale du catholicisme). Mais au contraire en retrouvant le Seigneur vivant aujourd'hui dans le Monde et dans l'Eglise et qui s'y manifeste comme son origine et son essence »<sup>2</sup>.

Face au danger de perdre cette « contemporanéité avec le Christ », Légaut est aussi sensible que Balthasar à la nécessité d'une présence permanente de l'origine dans le moment présent, malgré la distance historique. Mais Balthasar considère que Légaut penserait pouvoir atteindre directement l'origine, sans passer par des médiations historiques. Cependant, ce qui vient d'être dit montre que ce n'est pas le cas: la relation de paternité spirituelle est pour Légaut la médiation nécessaire qui permet d'entrer dans la vie spirituelle. De même, la fonction d'appel de l'Eglise indique qu'on a besoin de l'institution pour devenir croyant. Enfin, c'est justement par la fécondité de l'histoire des disciples qu'il est possible de « mieux comprendre que jadis l'originalité fondamentale de Jésus »<sup>3</sup>. Légaut considère que la connaissance historique permet au chrétien de découvrir la nature propre de la foi et lui donne les moyens, en l'aidant à entrer dans la vie spirituelle, d'oeuvrer pour la renaissance de son Eglise, comme les disciples l'ont fait à toutes les époques. La différence Légaut-Balthasar porterait alors sur la nature de la médiation historique nécessaire pour atteindre la foi: Légaut ne minimise-t-il pas l'aspect ecclésial et social de la rencontre du Christ, pour valoriser l'aspect de rencontre intérieure? Légaut parle d'ailleurs pour la tradition chrétienne de tradition du « coeur à

---

<sup>1</sup> Hans-Urs von Balthasar: « Les saints, croix de l'histoire », *Communio*, n°IV-6 (1979), p.31.

<sup>2</sup> *Ibid*, p.32.

<sup>3</sup> *Mutation de l'Eglise et conversion personnelle*, p.41.

coeur » qu'il valorise par rapport à une tradition du « bouche à oreille »<sup>1</sup>. Est-ce que Légaut ne représenterait pas alors une spiritualisation excessive de la tradition et une dévalorisation de ses éléments plus institutionnels? Aussi faut-il, avant d'en venir à cette question du rapport entre foi et médiation ecclésiale, réfléchir sur les critères de cette lecture de l'histoire.

#### **I.4. Histoire de l'Eglise, vie spirituelle et théologie.**

##### *a) L'histoire de l'Eglise, « lieu spirituel ».*

Pour Légaut, la connaissance de l'histoire de l'Eglise doit donc obéir à deux points de vue principaux, entre lesquels il établit une cohérence forte: une visée critique visant à montrer la relativité des formes ecclésiales et la part de l'homme dans leur genèse; une visée spirituelle, par laquelle, en découvrant la fidélité des disciples de tous les temps, le chrétien d'aujourd'hui peut à son tour entrer dans cette fidélité à l'essentiel. La perspective critique donne une vision plus exacte du mode d'action de Dieu en l'homme, en faisant tomber les pans de merveilleux qui ordinairement habillent les vies de saint. A travers une connaissance plus juste de l'histoire de l'Eglise, c'est l'essentiel du christianisme qui apparaît au croyant. L'histoire doit finalement tendre à être une histoire de la foi, la foi qui fait vivre l'Eglise, la foi qui anime les disciples. Légaut fait finalement de l'histoire de l'Eglise ce qu'on pourrait appeler « un lieu spirituel ». La connaissance authentique du passé de l'Eglise permet au chrétien de découvrir qu'il doit la porter par sa foi pour la faire vivre, qu'il doit à son tour découvrir l'essentiel de la foi, au-delà de ses formulations contingentes, et donc qu'il doit tenter de retrouver la « contemporanéité du Christ », de comprendre ce que Jésus a vécu. Mais il y a un cercle herméneutique entre le sujet de la connaissance historique et son objet. En effet, c'est avec sa propre recherche de foi, avec ses questions sur l'Eglise que le croyant aborde l'histoire de l'Eglise. Tant que les croyants restent dans une configuration de chrétienté, ils liront l'histoire à partir de leur conception de la foi et de l'Eglise. Aussi, il faut considérer que la révision de l'histoire de l'Eglise accompagne la conversion des croyants et la mutation de l'Eglise, plus qu'elle n'en est la cause. Mais une transformation de la manière de croire aujourd'hui inclut nécessairement une révision du regard qu'on porte sur l'histoire

---

<sup>1</sup> *Vie spirituelle et modernité*. p.109: « S'il [le christianisme] s'est propagé de bouche à oreille, cependant c'est principalement par le coeur à coeur du disciple avec son Maître que la doctrine pour l'essentiel s'est secrètement enracinée dans les coeurs ».

de la foi. Cela conduit à poser la question des présupposés avec lesquels on aborde l'histoire de l'Eglise, du rapport entre histoire et théologie de l'Eglise.

*b) Histoire de l'Eglise et théologie de l'Eglise.*

Nous nous servons pour réfléchir sur le rapport histoire et théologie de l'Eglise d'un article de Walter Kasper, « L'histoire de l'Eglise comme théologie historique »<sup>1</sup>. En effet, Légaut met en cause une théologie de l'Eglise dans sa valorisation de l'histoire de l'Eglise. Il voudrait remplacer la théologie de l'Eglise par l'histoire de l'Eglise. La théologie est alors considérée comme la réflexion « sur l'autorité, la normativité, la vérité, la valeur de la tradition vivante de l'Eglise », elle cherche à déterminer l'identité de l'Eglise. Au contraire, l'approche historique met davantage l'accent sur « la distance entre cette tradition vécue et la tradition originelle »<sup>2</sup>, elle montre la diversité des différentes expériences d'Eglises. Peut-on alors envisager de remplacer la dogmatique par l'histoire, comme semblerait vouloir le faire Légaut. Cela n'est pas possible, et pour plusieurs raisons.

En fait, il ne s'agit pas d'un conflit entre théologie et histoire, mais d'une opposition entre deux types de théologie de l'Eglise, qui prend l'histoire pour terrain. Kasper note que grâce à Gadamer « on peut parler véritablement d'une réhabilitation du préjugé et de la tradition dans l'herméneutique contemporaine » et que « ce n'est pas l'absence de présupposés qui est la vertu de la science, mais l'autocritique portant sur ses fondements »<sup>3</sup>. Légaut s'oppose à une configuration dogmatiste de la théologie et de l'histoire de l'Eglise, mais il le fait au nom de sa propre conception de l'Eglise et de son histoire. Cependant, il faut noter que cette conception de l'Eglise permet à la science historique de s'exercer dans toute sa rigueur scientifique. Si l'on pose la question, l'histoire de l'Eglise est-elle théologie ou histoire, il faut donc répondre qu'elle est à la fois théologie et histoire, et que cela ne s'oppose pas. Le meilleur service que peut rendre l'histoire à la théologie, c'est d'être pleinement historique<sup>4</sup>.

---

<sup>1</sup> *La théologie et l'Eglise*. Collection Cogiatio Fidei, n°158, Paris, Cerf, 1990, p.169-189.

<sup>2</sup> Ibid, p.171.

<sup>3</sup> Ibid, p.179.

<sup>4</sup> C'est la conclusion d'un article de Hubert Jedin: « Histoire de l'Eglise: théologie ou histoire? ». *Communio*, IV,6 (1979), p.38-45. Il montre qu'en tant qu'historien catholique de l'Eglise, il ne peut faire abstraction de la théologie, mais que cela n'empêche pas l'histoire qu'il fait d'être pleinement historique. Le temps de l'histoire apologétique est bien terminé, et finalement, l'identité et la continuité de l'Eglise ne sont garanties que par la foi en l'Eglise.

Kasper note aussi que l'opposition entre méthode historique et méthode dogmatique, configuration dans laquelle Légaut semble se situer, est aujourd'hui révolue. La valeur de l'histoire pour la théologie a en effet été reconnue, l'histoire est un véritable lieu théologique, et la connaissance historique est présente même dans la théologie dogmatique, qui se conçoit plutôt « comme une science herméneutique qui procède de façon historique, qui comprend les dogmes à partir de leur genèse historique, et donc aussi à partir de leur contexte historique »<sup>1</sup>. L'opposition histoire-théologie est en fait marqué par la problématique moderniste. La requête de Légaut, la liberté de la recherche historique, a été honorée par la théologie. Mais la théologie de l'Eglise reste nécessaire: « l'histoire de l'Eglise est l'histoire de son essence, et l'objet de l'histoire qui étudie l'Eglise est l'historicité de l'essence même de l'Eglise »<sup>2</sup>. On comprend l'histoire de l'Eglise à partir de la manière dont on comprend l'Eglise.

Il nous faut maintenant chercher à comprendre l'Eglise avec Légaut, et approfondir la manière dont nous pouvons définir sa mission dans la modernité. Une théologie équilibrée de l'Eglise nous semble aujourd'hui nécessaire pour penser l'articulation entre l'expérience de foi et l'Eglise.

## **II. Penser une unité entre l'Eglise et la foi dans le contexte de la modernité.**

### **II.1. La condition de la foi dans la modernité.**

Pourquoi partir ici de la foi? Nous aurions pu prendre l'Eglise comme point de départ de notre réflexion, et étudier comment la pensée de Légaut entre dans les cadres que celle-ci propose. Mais nous aurions risqué alors de porter sur Légaut un jugement dont les critères ne prendraient pas en compte la spécificité de sa pensée. Il nous semble préférable d'épouser le dynamisme de celle-ci pour la questionner sur ce qu'elle nous apprend de l'expérience de foi et de la mission de l'Eglise, pour tenter d'en déterminer, en l'éclairant par la pensée de théologiens, les accents et les limites, et en retirer ce qu'elle peut apporter aujourd'hui à une théologie de l'Eglise.

---

<sup>1</sup> Kasper, Ibid, p.173.

<sup>2</sup> Ibid, p.184-185.

Un second motif de ce point de départ est que nous tenons ici à prendre Légaut pour ce qu'il est. Il n'est pas d'abord un théologien de l'Eglise, même si il a élaboré effectivement une théologie de l'Eglise, mais il est fondamentalement le témoin d'une expérience de foi dans la modernité. Ce témoin, décrivant et analysant ce qu'il vit, prend conscience qu'il ne lui est plus possible d'être croyant comme on lui avait enseigné à l'être. Il découvre ce qu'on pourrait appeler une mutation de la foi, qui n'est pas simplement mutation de sa foi, mais aussi de la foi telle qu'elle est communément vécue autour de lui dans les communautés qu'il fréquente. Ce sont les traits de cette mutation que nous allons tenter de dégager maintenant, en prenant appui sur Légaut, mais sans nous limiter à ce qu'il dit explicitement de la foi, pour le situer dans le contexte des nouvelles conditions de la foi dans la modernité. L'homme moderne veut croire en adulte, conscient de lui-même, et responsable<sup>1</sup>.

*a) L'expérience de la foi est fragile.*

Légaut est sensible à la transcendance du mouvement de foi, à la lutte du croyant pour attendre la foi, pour dépasser la simple adhésion aux croyances. Il insiste fréquemment sur le « travail de la foi ». La foi est un travail intérieur, une conversion qui est de moins en moins soutenue par la société et la culture, mais que l'homme doit accomplir par lui-même dans un cheminement vers l'intériorité<sup>2</sup>. La foi n'est jamais acquise définitivement, elle doit toujours être ressaisie dans son dynamisme de vie, sous peine de se durcir en croyances qui en sont plus vivifiées par l'esprit qui les a fait naître. La foi est fragile, car elle risque toujours de se perdre dans le sable des croyances, de l'attachement à des doctrines<sup>1</sup>. C'est aussi une foi qui se sait en cheminement. Son état n'est pas la plénitude satisfaite de celui qui se croit dans la vérité. Elle n'est plus une foi qui pouvait s'appuyer

---

<sup>1</sup> La configuration de la foi que nous nous proposons d'analyser peut effectivement trouver son origine dans une dissociation intervenue avec l'*Aufklärung* entre appartenance ecclésiale et être chrétien que Trutz Rendtorff explicite ainsi dans « Christianisme sans Eglise? », *Concilium* 66, 1971, p.49-50: « En Allemagne surtout, dans la seconde moitié du XVIII e siècle, la théologie de l'époque de l'*Aufklärung* a élaboré la distinction entre Eglise et christianisme avant tout au plan de la connaissance. Son intention était de faire ressortir la vérité de la foi chrétienne face à la prétention formelle de la tradition ecclésiastique, et cela d'une manière nouvelle, c'est-à-dire surtout universelle. La conception ecclésiastique de la foi chrétienne lui semblait essentiellement déterminée par une autorité hétéronome qui, pour cette raison, devait fatalement entrer en conflit avec l'autonomie de la conscience personnelle. [...] A la prétention formelle de la tradition ecclésiastique, a été opposée cette vérité de la foi chrétienne selon laquelle celle-ci ne peut être accueillie que dans la sincérité de la conscience chrétienne personnelle ».

<sup>2</sup> *Mutation de l'Eglise et conversion personnelle*, p.60: « Dans les temps qui viennent, il sera toujours plus difficile d'être chrétien - ce sera aussi toujours plus exigeant. »

sur un dogme infaillible et reçu sans critique, elle est sans certitude. Ce qu'elle affirme, elle y croit, parce qu'elle sait qu'elle pourrait en douter. Le doute est toujours présent comme l'envers d'un mouvement. La foi doit progresser vers son accomplissement, l'arrêt pour elle serait mortel. L'insistance sur la foi comme expérience, sur la différence entre celle-ci et les croyances, en fait une foi exposée. Cette fragilité de la foi, dans son cheminement et dans son affirmation, conduit à une distance grandissante avec la foi prescrite par l'Eglise.

*b) Un fossé se creuse entre la foi vécue et la foi prescrite, dans un contexte d'autonomie de la conscience.*

La foi est donc vécue comme expérience. Elle est aussi vécue comme liberté. La préoccupation première n'est pas d'avoir la foi de l'Eglise, d'adhérer à l'ensemble des dogmes et des doctrines, ce qu'on pourrait appeler la foi prescrite, mais de voir comment la foi aide à vivre, comment elle permet de donner du sens à la vie, où mieux de découvrir le sens de sa vie. La foi est d'abord une affaire personnelle, qui s'est en grande partie privatisée. La valorisation du pôle existentiel de la foi, d'accomplissement personnel fait qu'il est devenu difficile de s'appropriier la totalité de la foi de l'Eglise dont on ne voit pas la liaison interne avec l'existence: « Une certaine faille s'est peu à peu fait jour et s'est élargie entre ce qui était dit et fait dans l'Eglise et ce qui y était vécu réellement »<sup>2</sup>. La foi et la morale de l'Eglise, prise dans leur totalité risque d'apparaître comme une superstructure idéologique dont on ne voit pas l'utilité pour vivre aujourd'hui, que chacun s'approprie selon une « hiérarchie subjective des vérités de foi qui ne correspond pas nécessairement à la hiérarchie des vérités de la foi officielle de l'Eglise institutionnelle »<sup>3</sup>. On est plus attentif à la qualité de l'adhésion de foi, à son authenticité, qu'à l'affirmation intégrale de la foi de l'Eglise. Cette distance avec la foi prescrite se développe aussi sous la pression de l'esprit critique.

*c) La foi soumet ses contenus à l'esprit critique.*

---

<sup>1</sup> Ibid, p.120: « Suivant les tempéraments, elles [les formules dogmatiques] déclenchent une activité seulement cérébrale ou enferment dans un monde irréel de piété dont s'évader est encore plus difficile que de se libérer de l'incrédulité. »

<sup>2</sup> Ibid, p.9.

<sup>3</sup> Claude Geffré: « Autorité des Ecritures et autonomie de la conscience. » *Le supplément*. Paris, n°155, Dec 85, p.72.

La foi comme doctrine imposée sans raison n'est plus acceptée. Est-il nécessaire de comprendre pour croire? En tous cas, on veut comprendre ce qu'on croit:

« Mais désormais, quand un homme a atteint un niveau suffisant de culture et de conscience, adhérer à ces propositions comme on le pratiquait jadis, sans avoir fait d'elles une approche personnelle, souscrire à ces propositions sans au préalable les avoir passées au crible de la raison critique n'est plus possible. Il faut même sans cesse les reconsidérer pour que l'adhésion qu'on leur donne reste saine et féconde »<sup>1</sup>.

Le croyant n'accepte plus aujourd'hui une croyance simplement parce qu'on lui affirme qu'il faut la croire. On a noté plus haut la nécessité de la convenance avec un cheminement personnel. S'y ajoute la possibilité de pouvoir s'approprier personnellement ce qu'on croit par l'examen critique, et le droit de refuser ce qui paraîtrait absurde ou infondé. Pour que la foi puisse être enracinée dans l'homme, il faut que les croyances qui les expriment soient « comprises en profondeur et atteinte d'une nouvelle manière à la suite de démarches personnelles »<sup>2</sup>, dans lesquelles les exigences de l'intégrité de l'esprit devront être profondément respectées. Le croyant n'accepte plus de sacrifier sa raison à sa foi. La foi, pour être vécue comme sincérité doit être pensée. Être chrétien, ce n'est ni être crédule, ni être incrédule<sup>3</sup>, car finalement, ce n'est pas la raison et la critique qui décident de la foi, même s'il faut qu'elle passe à travers elles. La foi est d'abord engagement et décision.

*d) La foi est vécue comme engagement personnel.*

Parce que le croyant n'est plus porté par la société, devenir chrétien relève de plus en plus d'une décision personnelle, que chacun doit faire pour lui-même: « Dans l'avenir chaque chrétien devra être un converti et non plus seulement l'héritier et le conservateur d'une religion familiale ou nationale »<sup>4</sup>. Cela signifie que la foi exige plus qu'autrefois un approfondissement personnel, parce que la foi est moins enracinée dans des conditions sociales et culturelles qui autrefois la portaient. Ne restent chrétiens que ceux qui y tiennent, qui comprennent la valeur de la foi pour leur existence. Aussi est-il nécessaire

---

<sup>1</sup> *Mutation de l'Eglise et conversion personnelle*, p.118.

<sup>2</sup> *Ibid*, p.103.

<sup>3</sup> *Ibid*, p.124: « Maintenant la foi prend force et s'affine sous le harcèlement des doutes qu'elle nourrit comme si elle n'était qu'incrédulité: en vérité, la foi par sa nature, par son ordre, est aussi radicalement étrangère à l'incrédulité qu'à la crédulité. »

<sup>4</sup> *Ibid*, p.104.

qu'ils se soient préalablement appropriés la foi dont ils entendent vivre, dans la sincérité de leur conscience.

*e) Questions posées par cette nouvelle figure de la foi.*

Cette nouvelle figure de la foi, dont Légaut est le témoin, montre une désinstitutionnalisation et une intériorisation de la foi. Il se crée une sorte de dissociation entre la foi et l'Eglise. Il n'y a plus d'identité entre être chrétien et vivre en Eglise. On est croyant non pas parce qu'on a reçu la foi de l'Eglise, mais parce qu'on a fait un cheminement personnel pour décider de vivre de la foi. La foi s'appuie moins sur les formes instituées que sont les dogmes, le culte, les lois, et l'ensemble de l'enseignement de l'Eglise. Cette forme de foi se dit plus fidèle à l'Evangile, parce que plus libre, plus volontaire, plus consciente des exigences de la vie spirituelle, moins liée à une société de chrétienté. Mais plusieurs questions se posent alors: comment, dans un tel contexte penser l'institutionnalité de la foi? Comment articuler la foi et ses nécessaires médiations humaines, sociales, doctrinales, instituées? Comment peut être vécu dans ce nouveau contexte l'aspect de communion, de sociabilité? Et ensuite, comment l'Eglise elle-même, en tant qu'institution peut-elle réagir en face de ce nouveau visage de la foi? Peut-elle accepter, sans autre forme de procès, cette dissociation entre ce qu'elle annonce et prescrit et la foi effectivement vécue par les chrétiens dans la modernité? Une question d'éducation chrétienne se pose aussi: comment favoriser la foi et la vie en Eglise dans ce nouveau contexte? Nous voudrions prendre au sérieux cette foi en mutation, ne pas trop tôt la récuser à cause de ses unilatéralismes et de ses limites, qu'il importe cependant de montrer et voir comment Légaut nous aide à penser cette nouvelle situation qu'il décrit.

## **II.2. Comment se pose aujourd'hui la question de l'institutionnalité de la foi?**

Ne faisons pas de Légaut un prophète du pur Evangile! Il reconnaît clairement que la foi a besoin des croyances, de l'Eglise pour se développer<sup>1</sup>. Mais, ayant vécue dans une

---

<sup>1</sup> Il est temps de donner une définition de l'institution. Il nous semble qu'il faut distinguer deux acceptions de ce mot, pour ne pas tomber dans la confusion. Nous empruntons une définition générale du terme à Yves Congar, « Renouveau de l'esprit et réforme de l'institution ». *Concilium* 73 (1973), p.37: « Institution est un terme peu précis, susceptible de bien des définitions. Dérivant du latin *instituere, statuere, stare*, de grec *istêmi*, établir, dresser, il désigne communément une certaine structure, relativement permanente issue d'une volonté supérieure (non simplement de la nature), répondant à un but ou à une utilité et en laquelle les individus trouvent le modèle de leur comportement

Eglise où les institutions (en tant que structures ecclésiales historiquement déterminées) étaient considérées comme le fondement et l'essentiel de la vie chrétienne, et ne mettait pas en valeur la nature propre de la foi, il fallait récuser ce modèle. C'est ce que Légaut a fait, en centrant sa recherche sur le caractère original de la foi, dans sa transcendance par rapport à ses formes instituées. Mais on peut se demander s'il n'a pas minimisée la réalité instituée de la foi, en critiquant à juste titre des institutions trop coupées de la foi. Il convient peut-être aussi de prolonger son oeuvre pour les temps qui sont les nôtres, où se pose la question de la réinstitutionnalisation de la foi. Pour cela, nous nous aiderons principalement de Karl Rahner, un des rares théologiens cités par Légaut<sup>1</sup>. Il nous semble en effet que sa distinction entre transcendantal et catégoriel recouvre la distinction de Légaut entre mouvement de foi et croyances, lois et doctrines.

## II.2.1 Valeur, ambiguïtés et limites du processus de désinstitutionnalisation de la foi

### *a) Valeur de ce processus.*

Légaut est l'homme d'un appel: appel à la foi, à l'authenticité de la vie chrétienne dans une lucidité sans faille, à l'approfondissement de la rencontre de Dieu par la médiation de la personne de Jésus. Il a vécu et montré que l'essentiel échappe à toute institution qui voudrait contrôler la vie religieuse des chrétiens. Il a mis en lumière l'expérience fondamentale de la rencontre intérieure de l'homme et de Dieu, expérience qui donne

---

et l'indication de leur rôle dans le groupe. L'apostolat, l'Eglise, les sacrements, sont des institutions procédant d'une volonté instituante divine, mais dont les formes historiques, donc les structures, ont été modelées par des interventions humaines. Les ordres religieux, la délimitation des diocèses, l'organisation des ministères et des dignités, les écoles ou les hôpitaux sont autant d'institution ecclésiastiques. La Révélation est une institution divine, mais les formules dogmatiques, puis davantage encore la prédication, l'enseignement du magistère ordinaire, les dogmatiques et les théologies en sont des expressions ecclésiastiques humaines. »

L'institution en ce sens large représente tout ce qui dans la foi est donné, tout ce qui précède le sujet et qu'il doit accueillir. Mais l'institution peut être aussi utilisé en un sens plus restreint, en général péjoratif et souvent au pluriel: les institutions, ou les structures. Elle désigne alors l'ensemble des formes et des structures ecclésiales, impersonnelles et collectives, établies par la loi et la coutume, qui régissent la vie des chrétiens. C'est en ce sens que Légaut oppose l'Eglise communion et l'Eglise institution. Mais nous parlerons dans ce chapitre du caractère institué de la foi, donc de l'institution au premier sens du terme: ce qui est posé là.

<sup>1</sup> *Vie spirituelle et modernité*. p.178: « Je pense à cet aveu de dernière heure du théologien K. Rahner disant qu'il était effrayé à la pensée du vide et du creux des concepts qu'il avait maniés avec dextérité au long de sa vie, maintenant qu'il allait être affronté au réel sans la protection de ses spéculations. » En effet, Rahner écrit dans le *Traité fondamental de la foi*, Paris, le Centurion, 1983, p.29: « Nous autres théologiens sommes précisément toujours en danger de parler du ciel et de la terre, de Dieu et de l'homme à l'aide d'un arsenal quasi illimité de concepts religieux et théologiques. Nous pouvons être parvenus en théologie à une habileté extraordinairement développée en ce qui concerne ce discours, sans

sens à toute la vie chrétienne, et qui dépasse tout ce qu'on peut dire sur elle<sup>1</sup>. Tout chrétien n'a-t-il pas à vivre ce cheminement vers l'essentiel, pour ne pas confondre le christianisme et une idéologie, même si la voie qui est prise n'a pas de but déterminable? C'est la question que pose Légaut à l'Eglise et aux chrétiens. Son expérience lui montre que cette préoccupation de l'essentiel va de pair avec une relativisation des croyances, des lois et des structures ecclésiales, et à une transformation de la manière dont on se rapporte à elles, pour qu'elles soient au service de la vie spirituelle. La réalité instituée de la foi n'en est pas le coeur.

*b) Ambiguïtés de ce processus.*

Le rapport entre foi et croyance ne peut pas être simplement pensé en terme de dégagement, de dépassement. Dépasser les croyances par la foi ne dit pas tout, car il ne s'agit pas de supprimer les croyances, il s'agit d'en vivre, donc de ne pas leur donner une adhésion seulement intellectuelle, mais d'en découvrir la profondeur du sens, sens qui dépasse, mais aussi réalise les formulations qu'on leur donne. Le mot clef n'est-il pas alors le mot que Légaut a mis au centre de son livre, *Devenir soi et rechercher le sens de sa propre vie*: l'appropriation. L'homme doit s'approprier la loi et la doctrine dans ce que Légaut appelle « l'obéissance de fidélité et l'adhésion de foi »<sup>1</sup>. Il s'agit de recevoir la loi et la doctrine à la lumière de son intériorité pour en vivre. Légaut s'oppose ici à une conception extrincésiste de la vérité de la foi.

Le problème est ici de savoir si il y a une correspondance possible entre la foi, (ou l'intériorité) et la doctrine (ou l'institution): est-ce que la première échappe

---

peut-être avoir le moins du monde compris, à partir de la profondeur de notre existence, ce dont nous parlons en vérité ».

<sup>1</sup> Cette insistance sur l'intériorité de la foi et sur les exigences de la vie spirituelle ne rejoint-elle pas la mise en lumière de l'expérience transcendantale de la Révélation et de la foi par Rahner. Il écrit: « La Révélation, en ce qu'elle a de plus originel, est quelque chose d'extrêmement simple. [...] elle se réduit proprement, au fond, à une seule chose, l'engagement pris par le Mystère incompréhensible qui domine notre existence, par cette « Loi » intérieure et supérieure qui nous régit, et que nous appelons Dieu, de se mettre viv-à-vis de l'homme dans une relation d'intimité absolue (et cet engagement est devenu effectif en Jésus Christ, et a reçu au plan eschatologique, le sceau de la victoire)... » Rahner ajoute que pour rendre compte de cette réalité fondamentale de Révélation de Dieu à l'homme, « on descendra au fond de l'expérience humaine la plus originelle, on interrogera le sentiment tout premier qu'à l'homme de son exigence, cette recherche du « sens » qui le poursuit et qui, s'il l'analyse jusqu'au bout, ne lui apparaît pas comme tournant sur elle-même et comme étant à lui-même sa propre loi, mais comme une prédisposition gracieuse qui la fait s'ouvrir au Mystère incompréhensible de l'existence, à ce Dieu - comme nous l'appelons - qui vient à la rencontre de l'homme de tous les points de son horizon existentiel. » (Rahner: « Liberté de la théologie et orthodoxie de l'Eglise ». *Concilium*, n°66, Janvier 71, p.96 et 97) Le centre de l'expérience de Dieu que décrit ici Rahner, c'est aussi celui que Légaut a voulu mettre en lumière. Reste à savoir si il lui donne réellement toute sa dimension.

nécessairement à la seconde, ou est-ce que la seconde peu exprimer et susciter adéquatement la première? Cela se divise en deux questions: Peut-on atteindre une formulation de type doctrinale ou dogmatique exprimant la réalité spirituelle fondamentale dont vit tout homme? Dans quelle mesure une formulation doctrinale (ou une médiation institutionnelle) de la foi fait partie de l'accomplissement (de l'essentiel) de cette dernière?

*c) Limites de ce processus.*

C'est à cette dernière question que nous voudrions d'abord répondre. En effet Légaut avoue à la fin de sa vie, que même si l'essentiel de son oeuvre est l'appel à l'intériorité, une certaine théologie et philosophie s'y exprime:

« Sous-jacent à l'ensemble de mes livres, d'une façon non visible au début mais, par la suite de plus en plus claire, une certaine philosophie, une certaine théologie se sont peu à peu fait jour. Celles-ci, je dois le reconnaître, à mesure que les années me conduisaient à m'approcher de mon propre mystère, n'ont pas été sans avoir une influence croissante sur le cours de ma vie et sur mes manières de dire. Cependant cette place est toujours restée seconde malgré son importance grandissante »<sup>2</sup>.

Légaut reconnaît ici que le cheminement spirituel n'est pas simplement fait d'un dégagement des croyances, mais aussi d'un engagement de la foi dans des formulations qui expriment aussi adéquatement que possible l'expérience de foi. Légaut met bien en lumière, parce qu'il l'a vécu, le mouvement de dépassement des croyances par la foi, mais il insiste moins sur le mouvement d'institutionnalisation, qui fait pourtant partie du mouvement de la foi. Raymond Mengus lui en fait le reproche:

« Le mouvement de la foi n'est pas encore assez puissant chez M.Légaut pour intégrer tout le reste! Il conserve paradoxalement quelque chose de frileux et d'extrinsèque, qui le pousse à se défendre, à s'affirmer pour lui-même, isolément, et qui le maintient à distance de l'indispensable, voire en réaction contre lui.

Il s'atteste de préférence dans la nudité du pur effectuer ou, pour utiliser des termes chers à l'auteur, dans la rigueur du dépouillement. Toute détermination lui paraît une négation, tout contenu lui est suspect. Karl Rahner, l'un des très rares théologiens cités par Légaut, distinguait fortement le catégoriel et le transcendantal, mais c'était

---

<sup>1</sup> *Devenir soi et rechercher le sens de sa propre vie*, p.37: « L'homme se refuse à la moindre distance consciente entre d'une part ce qu'il est et d'autre part ce qu'il fait et ce qu'il pense ».

<sup>2</sup> *Vie spirituelle et modernité*, p.145-146.

pour les unir. Marcel Légaut les sépare et les oppose. Allons, Monsieur, encore un effort de dialectique! Sous peine de retomber dans la juxtaposition et dans l'extériorité: un comble »<sup>1</sup>.

En effet, si Légaut propose une philosophie et une théologie issue de son expérience spirituelle, il ne pense pas ce que ce mouvement de retour aux « croyances » signifie pour la foi. Il ne semble pas voir le danger qu'il y a dans un excès de dégagement de la foi par rapport aux croyances<sup>2</sup>. Il n'indique pas non plus comment un tel travail de (ré-)institutionnalisation peut se faire aujourd'hui dans l'Eglise. Il est cependant soucieux d'un renouveau des institutions car il est toujours conscient que la foi s'appuie dans son mouvement sur des croyances.

### II.2.2. La nécessité et la valeur de l'institutionnalité de la foi dans l'Eglise

A partir de ces réflexions sur le cheminement de Légaut, nous voudrions poser ici quelques jalons pour définir aussi clairement que possible le rapport entre foi et institutionnalité de la foi, ceci afin de mieux entendre les propositions que fait Légaut pour une mutation de l'institution ecclésiale.

#### *a) De la nécessité du caractère institutionnel de la foi*

Légaut est tout à fait conscient de la nécessité d'une institutionnalité de la foi. Pour évoquer le caractère institutionnel de la foi, il parle aussi d'indispensable. On pourrait préciser avec Rahner que la nécessité de « l'objectivation catégoriale du don » provient de l'historicité de l'homme qui « ne peut épanouir le fond de sa nature et sa vocation éternelle que dans l'histoire, dans le cadre de l'espace et du temps: impossible pour lui de se réaliser dans le sanctuaire de la pure intériorité, dans la mystique, en se débarrassant de sa condition historique »<sup>3</sup>. On pourrait situer cette nécessité de l'institution pour la foi

<sup>1</sup> « Un homme de foi et la théologie ». *Revue des sciences religieuses*, 62 (1988), p.180.

<sup>2</sup> Un théologien comme Hans Küng a bien conscience du « danger de la sincérité », dans un livre qu'il titre pourtant: *Etre vrai, l'avenir de l'Eglise* (DDB, 1968, 226p.). Il appelle l'Eglise catholique à plus de sincérité dans ses fonctionnements institutionnels et doctrinaux, mais il note aussi que le danger des Eglises évangéliques est le fanatisme de la sincérité. La sincérité doit conserver sa vérité dans la communion. L'excès de sincérité a pour conséquence la naïveté intellectuelle, l'isolement théologique, l'affaiblissement de l'Eglise qui devient « d'une part, l'affaire de petites groupes piétistes fermés sur eux-mêmes et ensuite un club d'intellectuels avertis » (p.98-100)

<sup>3</sup> Rahner: « Le christianisme est-il une idéologie? », *Communio*, n°6 (1965), p.45. Rahner ajoute à la même page: « De telles objectivations sont nécessaires, elles sont le corps dans lequel l'esprit lui-même se développe et devient ce qu'il est. Mais elles ont pour rançon de cacher nécessairement le propre du christianisme, de le rendre ambigu, de l'exposer au mésusage et au rétrécissement. » Rahner est donc

en deux lieux, au départ et à l'arrivée du mouvement de foi. Pour que la foi puisse naître, elle a besoin d'accéder à la connaissance de Jésus-Christ, de découvrir un lieu où la foi est vécue dans l'histoire et qui soit appel pour d'autres croyants<sup>1</sup>. Quand la foi s'est développée, elle a besoin de se dire, de s'exprimer dans des catégories, des formulations, de vivre dans une communauté, de s'incarner dans l'histoire.

*b) Du lien intrinsèque entre le mouvement de foi et l'institutionnalité de la foi.*

Il faut cependant aller plus loin. Légaut fait de la foi une réalité transcendante par rapport aux croyances et à l'Eglise en tant qu'institution. On pourrait parler chez lui d'un risque d'extrincésisme inversé. Parce qu'il désire montrer la nature propre du mouvement de foi, montrer son universalité, il a tendance à oublier que « l'originalité profonde du christianisme » est d'être « synthèse de l'absolu et de l'historique »<sup>2</sup>. Voici comment Rahner explicite ce que signifie cette synthèse:

« Une saine conception de l'histoire de l'homme ne donne pas à celle-ci le visage d'une réalité adventice et fortuite dans son existence, dont nous avons vu qu'elle est celle d'un être transcendant par nature. L'Histoire, c'est précisément l'histoire de cette nature transcendantale en tant que telle. Le chemin par lequel l'homme est axé sur Dieu n'est pas celui de la pure intériorité, de la pure mystique, loin des sentiers de l'Histoire: il passe au cœur de l'histoire individuelle et collective de son être tel qu'il est constitué. Aussi le christianisme peut-il fort bien être à la fois l'imprégnation, par la grâce, de la nature transcendantale de l'homme, comme il a été dit, mais aussi et en toute vérité une histoire, dans laquelle cet être se développe et atteint, à travers un ensemble de matériaux qui lui sont offerts dans le cadre de l'espace et du temps, sa pleine stature.[...] Et c'est pourquoi il y a l'Eglise, communauté et sacrement de salut »<sup>1</sup>.

La vie chrétienne, la foi chrétienne pourrait être caractérisée comme la rencontre de Dieu dans l'histoire et à travers elle. La rencontre du mystère de Dieu est du domaine du transcendantal, et c'est là l'essentiel qui ne change pas dans le christianisme. Mais l'essentiel de la foi ne peut pas être réduit à un pur mouvement transcendant. Il est aussi

---

aussi conscient que Légaut du risque que font courir les croyances à la foi. Mais ce risque est inévitable, à cause de la nécessité des objectivations.

<sup>1</sup> Légaut-Varillon: *Débat sur la foi*, p. 50 (M.L.): « La foi ne naît pas des cendres des croyances, pas plus que de la lumière ou de la chaleur qu'elles rayonnent par elles-mêmes. Elle naît de la rencontre de chacun avec Jésus à travers les Ecritures et la tradition tenue vivante par les disciples de tous les temps, grâce à la connaissance de soi et de la condition humaine, grâce à la lumière de sa propre vie spirituelle. » L'expression de Légaut est ici toute de finesse et de subtilité: les croyances ne sont pas la cause, mais le moyen de la foi. En effet, on peut très bien affirmer des croyances sans avoir la foi, et la foi garde pour Légaut un caractère transcendant par rapport aux formulations dont elle fait l'objet.

<sup>2</sup> Rahner. Op. cit., p.55.

dans le caractère historique et institué du Christianisme. L'institution est justement ce qui est donné, posé, ce qui est là et qu'on reçoit<sup>2</sup>. En premier lieu le fait que Jésus-Christ soit la médiation plénière du salut, de l'accomplissement humain, mais aussi le fait qu'une Eglise soit le porteur de la Révélation. Dans toute concrétisation historique de la foi, il convient de dégager un universel (ou essentiel), qui est la juste expression de l'expérience transcendantale<sup>3</sup>, des aspects contingents et historiques des formulations de foi. Ce que permet la mise en lumière de l'expérience de foi, telle que la cherche Légaut, c'est d'apporter des éléments nouveaux au discernement entre universel et contingent: ce qui reste essentiel dans l'institution, c'est ce qui est ordonné à l'expérience de foi. Le reste est contingent et dépend de l'histoire. C'est d'ailleurs une partie de l'oeuvre de Légaut que ce discernement, qu'il accomplit à partir de l'absolu que représente pour lui l'expérience de la foi. Il y a donc dans son oeuvre considération d'une liaison intrinsèque entre foi et structure: même si la foi n'est pas limitée à ces déterminations catégoriales, elle ne peut en être séparée<sup>4</sup>.

### *c) De l'Eglise comme faisant partie essentiellement de l'institution de la foi*

Nous avons pour l'instant abordé le caractère institutionnel de la foi dans sa généralité. Il nous faut maintenant venir au problème particulier que pose chez Légaut le rapport

---

<sup>1</sup> Ibid, p.54.

<sup>2</sup> Cf Hans Küng. Op. cit., p.115: « L'Eglise en tant que communion des croyants, que « congregatio fidelium », n'est-elle pas aussi en même temps « institutio Dei », posée et fondée par Dieu? Et de ce fait n'y a-t-il pas quelque chose provenant de l'origine de l'Eglise qui est simplement « donnée », « posée », « institué »: quelque chose que les croyants doivent assurément sans cesse accueillir, saisir, réaliser, mais qui, pour cela justement, n'est pas laissé à leur bon plaisir. » On pourrait faire ici la distinction entre le caractère institutionnel de la foi, le fait que celle-ci s'exprime et se réalise dans des institutions de langage et de société et le caractère institué de la foi, qui consiste en ce que la foi est un donné, qui est posé là et qui doit être reçu. Evidemment, les deux aspects sont liés, mais le second pose la question plus spécifique de la relation entre l'autonomie de la conscience croyante et de l'autorité de la révélation, question que nous aborderons dans notre chapitre II.4.

<sup>3</sup> L.Malevez: « L'invariant et le divers dans le langage de la foi ». *N.R.T.* , 95 (1973), p.356-357. « L'invariant dogmatique est l'élément dont on peut dire qu'il s'adresse, par-delà les différences historiques des esprits, à l'esprit humain comme tel, toujours identique à lui-même. [...] A quels critères reconnaissons-nous, dans tous les cas, l'universel? [...] Au niveau de la croyance réfléchie, de la théologie, la reconnaissance de l'universel dogmatique est liée au progrès de l'esprit dans la découverte de soi; c'est dans la mesure où l'esprit réussit à distinguer ses acquisitions culturelles contingentes de ce qui le constitue essentiellement et existentiellement comme esprit, c'est dans cette mesure qu'il forge l'instrument grâce auquel le croyant réflexif pourra discerner ce qu'il y a d'universel et donc d'invariant dans ses croyances. »

<sup>4</sup> Légaut lui-même avoue que « la frontière entre l'essentiel qui doit demeurer et l'indispensable qui, à l'inverse, doit changer à bon escient est impossible à tracer avec certitude ». (*Un homme de foi et son Eglise*, p.94). On peut aussi préciser aussi en disant que si l'indispensable concerne la perpétuation d'une réalité et l'essentiel son être, (définition donnée par Légaut dans *Introduction à l'intelligence...*, p.228), il y a bien des éléments de la transmission de la foi qui font partie de la foi, et que le fait qu'elle se transmette lui est justement essentiel.

entre l'Eglise et l'accomplissement de l'homme. L'Eglise ne peut pas être seulement considérée comme la communauté de ceux qui auraient la foi, sans que l'appartenance à une Eglise ne structure cette foi. Rahner affirme cette appartenance de l'Eglise à l'essence de la foi chrétienne avec force:

«L'Eglise a quelque chose à faire avec l'essence du christianisme et n'est pas seulement une organisation ordonnée à un accomplissement religieux qui pourrait être pensé dans sa signification propre indépendamment même d'une telle organisation religieuse. [...] L'Eglise est un pan de christianisme en tant qu'il est l'événement salvifique même. Nous ne pouvons éliminer de l'essence de l'homme, même comme sujet de la religion, de la relation à Dieu, l'élément communautaire, social, l'intercommunication »<sup>1</sup>.

L'analyse que fait Légaut de l'accomplissement humain laisse-t-elle suffisamment de place à la socialité humaine? Certes, Rahner le précise aussi, il y a une hiérarchie des vérités et l'Eglise n'est pas le « fondement porteur du christianisme »<sup>2</sup>. Légaut a donc raison de mettre en valeur avec force le mouvement propre de la foi, mais sa faiblesse est de ne pas montrer assez le caractère enraciné, incarné du mouvement de foi. Si l'insistance est portée sur la transcendance du mouvement de foi, et non sur son institutionnalité, c'est par peur que cette institutionnalité ne prenne le dessus et ne dissimule ce sans quoi elle perd son sens. Mais être chrétien sans l'Eglise, cela n'est pas possible: « Si quelqu'un est de Jésus, il est de l'Eglise. Et s'il est de l'Eglise, il doit le demeurer au nom de sa foi en Jésus et pour lui rester fidèle »<sup>3</sup>. L'appartenance à l'Eglise est essentielle pour le chrétien, mais la manière nouvelle dont le chrétien moderne vit sa foi entraîne une transformation de la manière dont il se rapporte à l'Eglise.

Ainsi, il nous semble que le terrain est maintenant dégagé pour reprendre l'analyse du regard que porte Légaut sur l'Eglise, à partir de la nouvelle configuration de la foi dans la modernité. Nous sommes parvenus à penser l'unité entre Eglise et foi, entre foi et institution. C'est à partir de cette unité qu'il devient désormais possible de comprendre de manière juste ce que Légaut propose pour l'avenir de l'Eglise.

---

<sup>1</sup> Rahner: *Traité fondamental de la foi*, p.383.

<sup>2</sup> Ibid, p.363: « A y réfléchir, l'écclésiologie et la conscience ecclésiale, même chez le chrétien orthodoxe, catholique déclaré, n'est pas le fondement porteur du christianisme, ce sur quoi il est bâti. Jésus Christ, la foi, l'amour, la remise confiante de soi à l'obscurité de l'existence, jusques et y compris l'incompréhensibilité de Dieu, dans la confiance en Jésus Christ et le regard porté sur lui, le Crucifié et le Ressuscité, voilà les réalités centrales d'un chrétien. S'il ne pouvait y atteindre, s'il ne pouvait les réaliser en fait dans la force la plus intime de son existence, sa dimension ecclésiale, son sentiment d'appartenance à l'Eglise concrète ne seraient au fond qu'apparence vide et façade trompeuse ».

<sup>3</sup> *Patience et passion d'un croyant*, p.166.

### **II.3. L'Eglise, institution de la foi.**

Si l'expérience de foi et la réalité ecclésiale ne sont pas séparables, une transformation dans la manière dont la foi est vécue entraîne nécessairement une transformation de l'organisation ecclésiale. Il ne s'agit pas ici de porter un jugement sur la foi telle qu'elle est vécue dans la modernité et telle que Légaut en témoigne mais de constater que si la foi change et si l'Eglise refuse d'accomplir les changements correspondants, le fossé entre foi vécue et existence ecclésiale ne pourra que s'agrandir. Au contraire, il semble que la mutation de l'Eglise que Légaut appelle de ses vœux ait pour but la consolidation d'une unité entre foi et Eglise. Comment les pistes qu'il donne peuvent-elles servir à une telle unité, entre l'Eglise et la foi.

#### II.3.1. Pour une Eglise communion instituée

##### *a) Dépasser le dualisme communion-institution*

Légaut oppose volontiers dans sa conception de l'Eglise la communion et l'institution<sup>1</sup>. Il affirme certes que les deux existent inséparablement dans l'Eglise, mais celle-ci est marquée par une dualité fondamentale entre deux éléments de nature hétérogène. De plus, l'opposition se durcit lorsque l'articulation se fait mal, ce qui est le cas dans l'Eglise qu'a connu Légaut où l'institution se prenait pour la totalité et le fondement de l'Eglise, où l'Eglise empirique, telle qu'elle était, se considérait comme l'Eglise telle qu'elle avait été voulue par le Christ, sans distance aucune, s'identifiant à l'absolu du Christ. Dépasser le dualisme implique donc de sortir de cette situation, de faire de l'institution un service de la communion (donc de la foi) et de l'homme: « L'institution et ses lois, la doctrine et son enseignement ne sont-ils pas pour l'homme? Elles doivent se plier à son cheminement souvent contourné sans s'y asservir et à ses cadences souvent diverses, changeantes »<sup>2</sup>. Cette mutation de l'institution implique un discernement entre l'essentiel et le contingent, et une écoute toujours attentive des besoins des hommes, pour s'adapter à eux.

A partir de cette transformation de l'institution, il devient possible de faire valoir que la communion n'existe pas sans institution, qu'elle a besoin de se recevoir d'un donné social et intellectuel qu'elle n'invente pas, et qui pourtant est l'expression adéquate de

---

<sup>1</sup> Voir plus haut, p.29, note 3. Il faut prendre ici institution au sens restreint défini à la note 1 p.97, de structure ecclésiales collectives d'autorité et d'organisation de la vie chrétienne.

<sup>2</sup> *Un homme de foi et son Eglise*, p.212.

l'expérience de foi, qui lui permet alors de se structurer et de durer dans l'histoire. Cependant, l'institutionnalisation de la foi ne doit pas dispenser chaque chrétien de refaire pour lui-même le cheminement de foi qui est objectivé dans les structures et les croyances et celles-ci ne doivent pas s'imposer comme des obstacles à de nouvelles expériences de foi qui n'entreraient pas entièrement dans leur cadre.

On peut alors aussi dépasser la dissociation entre Eglise visible et Eglise invisible, que Légaut reprend à son compte<sup>1</sup>. La cause de cette dissociation est la nécessité de sauvegarder la liberté de la foi et de l'Esprit de l'emprise d'une institution trop humaine. En faisant de l'institution une réalité inséparable de la foi, l'Eglise invisible retrouve son incarnation dans l'Eglise visible. Il n'y a pas d'autre Eglise que celle qui existe réellement dans l'histoire, et qui a pour mission de promouvoir la réalité transcendante de la foi, pour reprendre l'expression de Rahner<sup>2</sup>, mais cette Eglise ne peut tirer aucun orgueil de sa situation, surtout si elle parvient à reconnaître avec quelle imperfection elle accomplit sa mission.

#### *b) Caractéristiques d'une institution au service de la communion.*

Une fois établie l'unité entre la communion et l'institution, inséparable d'une réorientation de l'institution, on peut essayer de préciser quelle figure celle-ci pourrait ainsi prendre<sup>3</sup>. La première exigence d'une institution rénovée serait de reconnaître la transcendance de la foi, de se savoir au service de la vie de foi des croyants et de son effectuation dans le monde. Pour cela, elle doit tenir à l'essentiel mais renoncer à tout dire: chacun doit fondamentalement être laissé à la liberté de sa conscience. Une institution rénovée sera d'abord soucieuse de la formation chrétienne des croyants, de leur donner les moyens de vivre eux-mêmes une expérience de foi et de discerner ce qui

---

<sup>1</sup> Ibid, p.213-214: « C'est pourquoi il importe de distinguer l'Eglise dont Paul a souvent parlé dans ses lettres, invisible et universelle, intemporelle et sans frontières, où l'Esprit est à l'oeuvre « sans qu'on sache d'où il vient ni où il va », des incarnations locales que sont les Eglises empiriques qui, elles, s'inscrivent dans l'histoire. C'est de cette Eglise, qui se situe au-delà des limites que semblent vouloir lui fixer les confessions chrétiennes, où elle a d'ailleurs sans doute de fortes racines, que l'on doit dire qu'elle est mystère étant elle est le fruit de l'action de celui que Jésus est devenu de par sa vie et sa mort ».

<sup>2</sup> Nous ne prenons aucunement position ici sur la réalité d'un christianisme transcendantal, anonyme, hors de l'Eglise. Il s'agit simplement de la réalité proprement ecclesiologique de l'Eglise. Il nous semble plus judicieux, pour respecter la nature instituée de l'Eglise, de ne pas faire appel à une notion d'Eglise invisible, trop éloignée de la réalité visible de l'Eglise, pour penser l'action de l'Esprit en dehors des limites de l'Eglise visible.

<sup>3</sup> Légaut donne un certain nombre d'indications sur ce que serait une institution rénovée au service de la communion. Voir notre analyse plus haut p. 45-47. Il rappelle aussi que le changement fondamental n'est pas un changement des structures, mais de l'esprit dans lequel on les exerce (voir p.43).

dans leur vie correspond à l'essentiel de cette expérience de foi. Légaut propose un programme de « formation intellectuelle et spirituelle dans la communauté de foi »<sup>1</sup> qui doit permettre aux croyants de réaliser l'unité de leur foi et de leur intelligence, de croire en adulte. C'est la croissance des chrétiens dans la foi et dans l'intelligence de la foi qui conduira l'institution à exercer son autorité en respectant la nécessaire autonomie de chacun. Aussi, Légaut fait-il de l'impréparation spirituelle et intellectuelle des chrétiens un des principaux obstacles à la mutation de l'Eglise<sup>2</sup>.

### *c) Grande Eglise et communauté de foi.*

On peut aussi mettre en évidence un rapport dialectique entre l'institutionnalité de la grande Eglise, garante de la continuité et de l'unité et les petites communautés de foi, qui feront sans cesse renaître l'Eglise à elle-même, qui représenteront la réalisation concrète de l'initiative toujours présente de l'esprit dans l'Eglise. Ni la communauté, ni la grande Eglise ne peuvent se considérer comme l'incarnation unique de l'Esprit. Cette tension fait partie de l'équilibre ecclésial. Elle oblige l'Eglise à se savoir au service de la vie de foi des chrétiens et des communautés. Elle oblige les communautés à s'ouvrir sur une réalité qui les dépasse, à penser aussi leur existence en terme d'institutionnalisation, à rechercher le lieu d'une unité avec d'autres communautés du même genre. Cette dialectique fait apparaître de nouveau l'unité entre la foi et l'institution, l'une ne pouvant pas exister sans l'autre<sup>3</sup>.

## II.3.2. De la mission des chrétiens par rapport à l'Eglise

Une des idées forces de Légaut est certainement la mise en évidence d'une responsabilité des chrétiens par rapport à leur Eglise. Nous avons décrit le modèle de foi dont il témoigne. La foi ainsi vécue ne peut plus se rapporter à l'Eglise de la même

---

<sup>1</sup> *Mutation de l'Eglise et conversion personnelle*, p.235-240.

<sup>2</sup> Voir plus haut, p.42. Dans *Mutation de l'Eglise...*, Légaut analyse les « causes du manque de foi des chrétiens de croyances » (p.204-210). Il écrit aussi ailleurs: « Pour moi, le vrai problème n'est pas le problème du prêtre mais le problème de l'homme religieux. Il faut des êtres religieux qui passent de groupe en groupe et qui fassent découvrir la vie spirituelle et atteindre à l'intelligence de ce que Jésus a vécu, qui montrent par ce qu'ils sont à ceux qui les rencontrent ce que c'est d'être disciple. Le grand problème actuel de l'Eglise c'est de multiplier le nombre des êtres vraiment religieux, intelligemment religieux, spirituellement religieux ». *Questions à...Réponses de...*, p.92.

<sup>3</sup> Dans son ouvrage, *L'Eglise dans la force de l'esprit*, J.Moltmann analyse les tensions et le conflit entre ce qu'il appelle l'Eglise nationale et les sectes, c'est-à-dire la grande Eglise et les petites communautés qui ne sont pas nées de l'institution. Le schisme et le conflit sont néfastes pour la mission de l'Eglise, aussi est-il urgent pour lui de créer « une figure communautaire de l'Eglise digne de foi » (Cerf, 1980, p.414).

manière que dans le schéma dualiste de l'Eglise enseignante et de l'Eglise enseignée. L'Eglise ne peut plus être celle qui porte la vie des chrétiens, qui n'ont qu'à se laisser guider dans la passivité sur un chemin déjà tout tracé et identique pour tous. Chacun devrait se rapporter à l'Eglise dans un engagement personnel et volontaire, qui en assure la fécondité: « on ne reçoit de l'Eglise que si on se donne à elle »<sup>1</sup>. Mais les caractéristiques du rapport de ce chrétien à l'Eglise sont bien différentes du rapport traditionnel d'appartenance-identification-obéissance. Le chrétien porte la vie de l'Eglise et la soutient par sa critique et par sa créativité. Il appartient d'autant plus à l'Eglise qu'il s'intéresse à elle, du point de vue de l'expérience de foi, avec la volonté de l'aider à vivre sa mission. La critique doit se faire dans l'authenticité de sa conscience et dans la patience et la passion. La créativité se manifeste dans toute initiative qui permet à l'Eglise d'être plus fidèle à sa mission aujourd'hui. Cependant, Légaut ne donne guère de détails sur la figure concrète que pourrait prendre un tel engagement des chrétiens envers leur Eglise<sup>2</sup>. Il est plus sensible à l'attitude spirituelle qui doit se développer chez le chrétien à cette occasion.

Mais il souligne aussi l'ambiguïté de la situation du chrétien par rapport à l'Eglise d'aujourd'hui car il est « soumis à une religion d'autorité, dans l'attente de la religion d'appel ». Il ne peut vivre plus vivre des croyances que l'Eglise lui impose et n'est pas encore capable de vivre toutes les exigences de la religion d'appel qu'il aperçoit pourtant<sup>3</sup>. Tant que l'Eglise demeure structurée comme religion d'autorité, elle ne permet pas au chrétien de vivre l'unité entre sa foi et son appartenance à l'Eglise et de se situer par rapport à elles dans une attitude constructive. Seules des individualités fortes comme celle de Légaut peuvent alors entreprendre un travail de critique et de

---

<sup>1</sup> *Patience et passion d'un croyant*, p.16.

<sup>2</sup> Pour une analyse de la rapport du chrétien à l'Eglise dans la modernité, on peut consulter l'article de Heinz Schlette: « L' « identification partielle » avec l'Eglise ». *Concilium* 66, 1971, p.35-47. En s'appuyant sur K.Rahner et J.B.Metz, l'auteur étudie le modèle de l'identification totale, dans laquelle le comportement du chrétien est entièrement régi par l'Eglise, et qui fonctionne selon un schéma émanatiste: la lumière et la force se diffusent de l'autorité, d'une façon presque néo-platonicienne. Au contraire, le modèle de l' « identification partielle » est la possibilité d'une vraie identification. Celle-ci peut-être une obéissance créatrice de nouvelles formes de vie ecclésiale. Elle laisse la place à une imagination créatrice. Elle est en conformité avec la doctrine classique de la conscience, et elle laisse exister charismes et prophéties dans l'Eglise.

<sup>3</sup> *Introduction à l'intelligence du passé et de l'avenir du christianisme*, p.278-280. Légaut parle même d'un schisme secret de ces chrétiens qui espèrent dans une mutation de l'Eglise: « Sans doute ont-ils la foi, mais quand ils sont assez lucides sur eux-mêmes, et qu'ils osent le dire, ils avouent adhérer à la doctrine de leur Eglise plus par discipline que par conviction profonde; ils reconnaissent que ce qu'ils professent publiquement dépasse de beaucoup ce dont ils sont intimement convaincus, ou encore ils constatent simplement que cela leur reste étranger. Ce schisme secret, non consenti et par suite non assumé, considéré comme un mal sans aller d'ailleurs jusqu'à les conduire à un remords véritable, les voue à une relative inertie religieuse qui gâche leurs possibilités spirituelles ».

reconstruction, mais cela est bien insuffisant par rapport à l'importance de la mutation qui est en jeu.

### II.3.3. La mission de l'Eglise aujourd'hui

#### *a) Les deux directions principales de la mission de l'Eglise*

Légaut insiste sur un aspect de la mission de l'Eglise: elle doit appeler les hommes, et d'abord ses propres membres à une véritable vie spirituelle, à devenir des disciples de Jésus. L'Eglise doit donner aux chrétiens les moyens de réaliser une véritable expérience spirituelle<sup>1</sup>. Mais cette mission est-elle réellement la mission prioritaire de l'Eglise aujourd'hui? Pour l'unité et l'équilibre entre foi et institution, ne faut-il pas aussi que l'Eglise ait le souci de l'institutionnalisation des expériences de foi? Il y a aujourd'hui dans l'Eglise et dans le monde une exigence d'effectivité de la foi: il s'agit de montrer ce que la foi transforme dans l'histoire, dans le monde et dans l'Eglise. Aussi, et c'est un aspect sur lequel Légaut insiste moins, mais qui nous apparaît complémentaire du premier, l'Eglise doit également organiser le témoignage de la foi. Il s'agit d'intégrer la foi dans l'institution, et de permettre l'unité des différentes expressions de foi. Cette mission de concrétisation de la foi dans le monde et dans l'Eglise est sans cesse à reprendre, car elle doit tenir compte des besoins actuels des hommes et des nouveaux appels adressés aux croyants. Elle ne doit pas non plus faire oublier la mission essentielle qui consiste à appeler à la foi et à l'intériorité, mission sans doute plus difficile, parce que plus indirecte (personne ne peut décider à la place d'un autre de devenir croyant), moins visible et rebelle à l'institutionnalisation. Susciter la foi et lui donner les institutions qui lui permettent de s'exprimer, de se concrétiser dans le monde, on ne peut pas séparer ces deux aspects de ce qui est l'unique mission de l'Eglise.

#### *b) Comment devient-on croyant?*

Cette dualité d'aspect de la mission chrétienne a son fondement dans la manière dont l'homme peut accéder à la foi. Légaut insiste sur la rencontre d'un disciple de Jésus, d'un

---

<sup>1</sup> Voir plus haut, dans la première partie, les pages 38-41.

véritable croyant de la même famille d'esprit, qui peut devenir un père spirituel et amorcer une démarche de foi. Mais son insistance sur l'impact négatif de l'institutionnalisation de la foi sur l'authenticité de la démarche de foi indique bien que le visage historique de l'institution n'est pas sans effet sur la naissance de la foi. On devient croyant à partir de ce qu'on a reçu, aussi est-il important de recevoir quelque chose, quelque chose dont on puisse vivre, et donc de sauvegarder la transmission des croyances, qui actuellement paraît mise en danger. L'unité entre la foi et ses institutions conduit donc à considérer dans l'unité et dans la complémentarité les voies d'accès à la foi: le témoignage que peut rendre un véritable croyant, témoignage de nature proprement spirituel, que l'institution ne peut que susciter mais qu'elle ne peut produire, et les structures institutionnelles qui véhiculent la tradition de foi, dont chacun hérite pour en vivre à sa mesure<sup>1</sup>.

On peut faire deux remarques à ce sujet: Légaut est né à une époque où la transmission de foi n'était pas mise en cause par les transformations sociales et culturelles. Aussi il insiste particulièrement sur la vitalité spirituelle qui doit nécessairement accompagner cette transmission institutionnelle. Aujourd'hui, la transmission des contenus minimums de la foi n'est plus assurée, ce qui conduit le questionnement spirituel qui resurgit à toute époque à se perdre dans les méandres des sectes, des nouvelles religiosités, du Nouvel Age. Il n'est plus structuré et informé par une tradition. Cela ne met pas en cause l'authenticité spirituelle des expériences ainsi vécues, mais cela signifie qu'on devient effectivement croyant par une expérience spirituelle, mais aussi par une réception d'un certain nombre de contenus de foi qui peuvent ainsi structurer l'expérience.

Enfin, cette unité entre la foi et son institution pose la question des conditions actuelles de sa transmission et de sa réception. Le message chrétien est-il encore accessible aux contemporains, tel qu'il est présenté aujourd'hui? N'aurait-il pas besoin d'une profonde mutation pour être compréhensible dans les catégories culturelles de notre époque? L'expérience de Légaut, de penser autrement la foi chrétienne que dans la théologie traditionnelle ne peut-elle pas ici être de quelque utilité? Nous ne formulons ici que des questions, conscients de l'enjeu d'une telle mutation de la présentation de la foi, qui dépasse de beaucoup notre travail.

---

<sup>1</sup> Légaut insiste à plusieurs reprises sur le fait que le croyant est un héritier qui se nourrit d'une tradition, qu'il doit recevoir et critiquer pour en vivre. L'étape de réception n'est ni niée, ni ignorée par lui. Nous y reviendrons dans le dernier chapitre. (Voir en particulier: *Vie spirituelle et modernité*. p.117 et 245).

c) *Mutation de la foi et mutation de l'Eglise*

Cette remarque nous conduit à reprendre la question que pose Ghislain Lafont au début de son livre récent, *Imaginer l'Eglise catholique*: comment expliquer le contraste entre une réelle sainteté de l'Eglise récente et ce qui apparaît comme une certaine stérilité dans l'évangélisation? L'Eglise n'est plus reconnue aujourd'hui comme témoin de la Bonne Nouvelle, à cause d'un obscurcissement du visage de l'Eglise dans son institution<sup>1</sup>. Ce constat n'est pas celui de Légaut, qui considère que la crise de l'Eglise est d'abord due à un manque de foi et d'intériorisation, qui certes n'est pas séparable d'un mauvais fonctionnement institutionnel. On peut donc penser que le problème se situe à l'articulation de ces deux domaines. L'unité entre foi et institution de foi interdit de voir une défaillance seulement dans le domaine des institutions ou seulement dans le domaine de la foi. Voir une carence seulement dans le domaine de la foi, ou seulement dans celui des institutions pourrait être considéré comme une position idéologique refusant de considérer les vrais problèmes. De même, le renouveau de la foi ne se fera pas sans renouvellement des institutions, et réciproquement.

Cette unité entre la foi et ses institutions nous conduit à abandonner deux modèles de réformes pour faire vivre l'Eglise d'aujourd'hui: le modèle d'un renouveau piétiste qui insisterait sur le renouvellement de la foi sans transformation des structures, et le modèle d'une simple transformation des structures, qui ne se pencherait pas sur l'esprit dans lequel elles sont vécues et sur la qualité de l'expérience de foi qu'elles véhiculent.

Ainsi, l'Eglise est inséparablement communion et institution, et ceci dans le même mouvement. Elle est intimement liée à la nature de la foi, si bien que une transformation dans la manière dont la foi est vécue conduit à une transformation dans la manière dont l'Eglise se structure et vit. C'est à cette mutation de l'Eglise que Légaut a appelé. Nous avons montré, ce qui nous paraît aussi présent dans la pensée de Légaut, que la mutation sera oeuvre institutionnelle autant qu'oeuvre de foi et restituera à l'institution ecclésiale son vrai rôle par rapport à la foi, sa mission qui ne peut être séparée de la foi. Mais une dernière question se pose: Dans l'Eglise, existe une fonction d'autorité, de régulation de la foi, qui a pour mission de veiller à l'orthodoxie et à l'unité de la foi. Quel peut être le rôle d'une telle fonction dans la nouvelle situation de foi et comment peut-elle s'exercer aujourd'hui, si elle a effectivement encore un rôle?

---

<sup>1</sup> Ghislain Lafont. *Imaginer l'Eglise catholique*. Paris, Cerf, 1995, p.10-13.

## II.4 Expérience de foi, autorité et orthodoxie.

La question que pose Légaut n'est pas d'abord celle de l'autonomie de la conscience face à l'autorité des doctrines et du magistère, même si cette question est sous-jacente. Sa préoccupation n'est pas d'ordre politique, mais d'ordre spirituelle. Elle est d'abord combat pour la foi et pour sa liberté et son authenticité face aux dangers que lui fait courir la primauté des croyances. Cependant, sa conception de la foi n'est pas sans être influencée par la vision de la conscience issue de l'Aufklärung<sup>1</sup>. Nous voudrions compléter l'analyse précédemment faite de la nouvelle condition de la foi en précisant son rapport à l'orthodoxie pour Marcel Légaut, avant de voir comment l'autorité peut alors s'exercer et quelle notion d'orthodoxie peut ainsi être dégagée.

### II.4.1. L'attitude du croyant moderne face à l'orthodoxie

#### *a) Une nouvelle articulation foi-croyances*

Nous avons vu que Légaut entend trouver un nouveau rapport entre la foi et les croyances: la foi se nourrit des croyances mais n'est plus d'abord adhésion à celles-ci. Elle possède une vigueur qui lui est propre, issue de la découverte de l'intériorité et qui s'appuie sur les croyances en les critiquant pour se les approprier. Légaut exprime ainsi ce nouveau rapport dans une formule synthétique:

« Hériter de la tradition qui a formé ses ancêtres, grâce à la vigueur et à la ferveur qu'on en reçoit, la critiquer pour encore mieux en vivre et lui faire porter du fruit qui demeure, n'est-ce pas pour tout homme assez conscient de ce qu'il a à vivre, l'essentiel du message de Jésus qui émane de son histoire et qui, au-delà de toute doctrine atteint l'universel au travers de ce qui se présente de contingent? »<sup>2</sup>

Les verbes qui sont utilisés ici indiquent tout le mouvement de la foi pour Légaut: hériter, recevoir, critiquer, vivre, porter du fruit. La foi reçoit des croyances, mais elle les dépasse et s'en nourrit. Les croyances font partie de ce mouvement de foi, mais chaque génération doit réinventer les croyances qu'elle a reçu<sup>3</sup>. Cela implique pour Légaut une

---

<sup>1</sup> Voir note 1, p.81.

<sup>2</sup> *Vie spirituelle et modernité*, p.117.

<sup>3</sup> Cf. Yves Congar. « Renouveau de l'esprit et réforme de l'institution ». *Concilium* n°73 (1972), p.44: Le christianisme est « essentiellement transmission, « tradition ». On ne peut réinventer que les formes de ce qu'on a reçu. C'est pour que la paradosis, la transmission soit effective et authentique que telle ou telle forme dans laquelle la transmission s'est faite naguère mais qui serait, aujourd'hui, un obstacle à la réalité de cette transmission, doit être éventuellement révisée et renouvelée. »

critique du rapport traditionnel entre les croyances et la réalité qu'elles visent, rapport qu'il nomme « réalisme ontologique ».

*b) La critique du « réalisme ontologique ».*

Le « réalisme ontologique » est le nom que donne Légaut à l'identification des formules doctrinales au réel dont elles prétendent rendre compte. Mais maintenant « à la suite des progrès faits dans l'analyse des activités qui concourent à la formation de la connaissance et à ses formulations, cette assurance est reconnue illusoire »<sup>1</sup>. On est donc conduit à distinguer la relativité des formulations dogmatiques de l'absolu de leur visée<sup>2</sup>. Cet absolu étant le mystère insondable de Dieu, celui-ci n'est jamais atteint et cerné par une formule. La critique du « réalisme ontologique » relève plus d'une critique d'un enseignement catéchétique de nature idéologique que d'une critique de l'élaboration dogmatique, reconnue comme nécessaire, mais comme relative.

Légaut propose finalement de comprendre le dogme sur le schéma des modèles scientifiques:

« Tout ce que les Eglises disent de Dieu n'est-il pas perspectives qui tiennent dans la vie religieuse le rôle des modèles dans l'activité scientifique? [...] Comme les modèles utilisés par la science sont impuissants à faire atteindre le fond des choses, ces perspectives n'épuisent que de fort loin, en dépit de la ferveur qu'on en ressent en les utilisant ce en quoi Dieu est Dieu.

Aussi bien, chaque fois que, conscient ou non, l'homme absolutise par un réalisme ontologique spontané, infantile et jamais critiqué, telle idée qu'il se fait de Dieu et qui appuie sa prière, il n'est que l'idolâtre de ses propres pensées sans que sa manière de dire, bien que foncièrement fausse et au moins ambiguë, ne puisse pas lui être en partie bénéfique »<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> *Vie spirituelle et modernité*, p.113.

<sup>2</sup> Voir sur ce sujet la discussion entre Légaut et Varillon dans *Deux chrétiens en chemin*, p.79-102. Légaut y insiste sur la nécessité de relier les mots qu'on utilise pour dire la foi au cheminement que chacun a vécu (p.87). Il affirme que pour comprendre correctement une formule dogmatique et pouvoir la retraduire pour notre époque, il faut entrer dans « l'intelligence de ce que vécurent réellement ceux qui ont créé ces formules à partir de ce qu'en le meilleur d'eux-mêmes ils pressentaient... » (p.89-90), et que cette intelligence conduit l'homme à éviter d'idolâtrer ces formulations. « Elle pousse à y découvrir la part d'imagination, de sensibilité, de systématisation et, pourquoi ne pas le dire, de superstition qui s'y loge obscurément et qui alourdit, trouble et parfois fausse le mouvement de foi vers la réalité secrète que balbutient des affirmations toujours trop tranchées. » (p.91) On pourrait faire ajouter le fait, que Légaut ne mentionne pas, que les formulations dogmatiques ont été la plupart du temps élaboré dans un contexte de combat contre l'hérésie, pour défendre la vérité de la foi.

<sup>3</sup> *Vie spirituelle et modernité*, p.196.

Les modèles dogmatiques nous rendent compte en termes rationnels ce que nous vivons de Dieu dans la foi. Ils sont nécessaires sans être suffisants. Aussi Légaut invite-t-il à ne pas comprendre la régulation de la foi seulement sur le modèle de l'orthodoxie.

*c) De l'orthodoxie à l'orthopistie*

La notion d'orthopistie, qui apparaît à la fin de la vie de Légaut, se présente comme l'aboutissement d'un long cheminement, en germe dans la distinction entre foi et croyance. Il écrit:

« Les Eglises ont à fonder leur raison d'être sur une notion plus intérieure, plus exigeante aussi, que celle de l'orthodoxie, laquelle se cantonne au niveau des dires plus encore, souvent, qu'à celui de la pensée de leur membres. Cette notion a un caractère spirituel qui relève davantage de l'intime propre à chacun d'eux. Il s'agit du mouvement de foi qui, à travers leur fidélité, les habite, plus que de l'adhésion aux croyances auxquelles ils souscrivent par obéissance. C'est à proprement parler une « orthopistie ». (de grec « pistis » qui signifie « foi »). [...] Aussi bien, la véritable unité des Eglises, leur véritable fruit, si leur mission est menée dans l'esprit de Jésus, se situent au niveau de l'orthopistie. Par contre, n'est-ce pas au nom de l'orthodoxie, de la défense de la Vérité ou de son triomphe qu'ont été commis en toute sincérité, sous le couvert de l'obéissance absolue qu'on lui devait, les plus grands crimes de l'humanité? Cela ne porte-t-il pas à penser que quelque venin mortel se dissimule sous cette passion qui se donne le visage de la foi et se drape de soumission à Dieu? »<sup>1</sup>

Légaut critique l'orthodoxie à partir de sa fonction idéologique, qui ne reconnaît pas le caractère limité et perfectible de l'adhésion aux croyances. Si orthodoxie signifie la rectitude de la croyance et de la pensée théologique, cette rectitude implique aussi une rectitude du mouvement de foi. De même, une unité des croyances ne signifie rien hors de l'unité de la foi, qui dépasse l'uniformité d'une formulation de foi. Elle est unité fondamentale des êtres qui sont entrés dans le mouvement de foi. Elle est fondée sur une communion dont la réalité dépasse ce que les hommes peuvent en exprimer. Cependant, la cohérence interne entre la foi et sa formulation nous invite à réfléchir sur le statut qui peut demeurer à l'orthodoxie, sur ce que signifie alors une régulation de la foi et une autorité de la foi? N'y a-t-il pas une liaison interne entre orthodoxie et orthopistie, si la formulation de foi fait partie essentiellement de la foi. Reconnaître la primauté d'une orthopistie ne conduit-il pas à reconsidérer l'orthodoxie pour en faire un vrai service de la foi?

---

<sup>1</sup> Ibid, p.197.

## II.4.2. Une nouvelle conception de l'orthodoxie

### *a) Une orthodoxie ouverte*

Légaut nous invite à penser un nouveau modèle d'orthodoxie, de règle de foi. La considération de l'histoire doit permettre à l'orthodoxie telle qu'elle s'exprime aujourd'hui de ne pas oublier qu'elle est issue d'élaborations humaines. Elle ne peut pas se présenter comme la plénitude de la vérité aujourd'hui réalisée. La prise en compte de l'expérience humaine, de sa variété et de sa diversité nous conduit à sortir du modèle d'une vérité évidente, déjà donnée à laquelle on n'aurait plus qu'à adhérer<sup>1</sup>. Il faut au contraire affirmer que l'Eglise est en chemin, qu'elle n'a pas encore atteint la plénitude de la foi, qui est d'ordre eschatologique<sup>2</sup>. L'orthodoxie ne doit donc pas être prise comme la plénitude de la foi déjà réalisée, mais comme une invitation à recevoir cette foi, à en vivre, à se l'approprier selon ce qu'on est. L'orthodoxie doit être un appel à l'engagement dans la vérité et dans la foi, à partir des normes qu'elle propose, plus qu'une invitation à adhérer à des vérités.

### *b) Une orthodoxie en mouvement*

La foi chrétienne vécue dans une culture ou à une époque particulière apporte à son expression de nouvelles lumières, de nouvelles reformulations, si on prend effectivement en compte le caractère non encore achevé de la vérité chrétienne. De nouvelles actualisations de la visée fondamentale du dogme sur le mystère sont ainsi susceptibles d'être découvertes dans l'expérience chrétienne. Cela ne signifie pas qu'il faut prendre en compte tout ce qui peut se vivre dans toutes les communautés, car elles peuvent être souvent plus influencées par des contingences socio-politico-culturelles, que vécues dans un réel approfondissement de la foi. Mais l'orthodoxie doit faire confiance à la vérité vécue par les communautés chrétiennes, à un sensus fidelium qui se dégage

---

<sup>1</sup> C. Geffré insiste sur le fait de penser la vérité « non comme un savoir mais comme un dévoilement progressif tendu vers une plénitude d'ordre eschatologique. La vérité de l'Évangile est un *advenir* permanent mesuré par la distance entre le Christ hier le Christ demain. » (« Liberté et responsabilité du théologien ». *Le supplément* 133 (Mai 1980), p.285.) Plus récemment, Ghislain Lafont, dans son livre *Imaginer l'Eglise catholique* (Paris, Cerf, 1995) indique que Vatican II a opéré une transformation dans le statut de la vérité. La vérité ne peut pas s'imposer de l'extérieur à la conscience humaine. Celle-ci doit y acquiescer et la recevoir dans la liberté.

<sup>2</sup> L'eschatologie n'est pas du tout dans les préoccupations de M. Légaut. Cependant, sa conception de l'accomplissement humain indique bien que l'homme est encore loin d'avoir atteint la plénitude de sa réalisation.

progressivement<sup>1</sup>. Chaque génération réinvente la foi qu'elle a reçu pour en vivre. La critique de Légaut s'est adressée à un système bloqué, où la vérité n'avait plus aucun contact avec la vie. Son expérience a été au contraire de vivre la foi dans un cheminement personnel et d'être conduit à décrire et à analyser cette vie de la foi. Mais pour l'unité de la foi et de sa forme instituée, il est nécessaire de tenir compte dans la vie de foi de sa régulation par une tradition. La présentation de la foi (contenu) doit être ouverte à l'expérience croyante (être un appel à la foi) mais aussi être éclairée par cette expérience et la manière dont elle s'est appropriée les croyances qui constituent la foi dans son donné.

### *c) Une orthodoxie restreinte*

L'expression régulatrice de la foi, à partir de ce que nous venons de dire, doit donc changer sa manière de se présenter. Rahner indique que le magistère ne peut plus continuer à faire des déclarations dogmatiques à un rythme soutenu, mais qu'il doit au contraire laisser les théologies se concentrer sur l'interprétation et la présentation de façon actuelle du « noyau central et radical de la foi chrétienne »<sup>2</sup>. L'orthodoxie, au lieu de s'étendre sans cesse, en ajoutant de nouvelles définitions devrait se restreindre, et montrer quel est son centre, dégager plus clairement quel en est l'universel dont tout homme peut vivre. Il s'agit aussi de toujours mettre en lumière le rapport intrinsèque entre ce qui est affirmé comme contenu de la foi et la vie de foi à laquelle chaque homme est appelé. A cette condition, l'Eglise peut encore dire ce qu'il faut croire, mais en appelant à la foi, et non en présentant un système fermé qui recouvrirait la totalité du

---

<sup>1</sup> Rahner invite en ce sens le magistère à faire davantage confiance aux théologiens et à la théologie et à « laisser aux théologies particulières la responsabilité de savoir, si, en conscience, elles se sentent en communion avec la foi professée par l'Eglise, si l'interprétation qu'elles en donnent en garantit vraiment la substance. » (« Le pluralisme en théologie et l'unité du credo de l'Eglise ». *Concilium* 46 (1969) p.106) Ce qui est dit des théologiens ici pourrait être dit des chrétiens si ceux-ci avaient la culture religieuse que Légaut réclame pour eux. Le magistère pourrait alors faire davantage confiance aux chrétiens, les traiter en adulte et les laisser juger de la manière dont ils se sentent en communion avec l'Eglise.

<sup>2</sup> Rahner. « Le pluralisme en théologie et l'unité du Credo de l'Eglise ». *Concilium* 46 (1969), p.108: « Mais il est probable qu'il faut dissiper le rêve, partagé jusqu'à une date toute récente par un nombre non négligeable de théologiens, de voir se poursuivre, à un rythme sans cesse accéléré, un développement des dogmes entendu dans le sens d'un morcellement, en propositions particulières, de la doctrine de l'Eglise: la chose ne serait possible, en effet, que s'il y avait, pour sous-tendre un développement de ce genre, un tel processus d'explication, une théologie unique, acceptée au préalable par tout le monde. » Cette situation n'est pas pour Rahner un appauvrissement, au contraire: « Cette vie de foi ne fait, dans notre problématique, que se concentrer avec plus de netteté sur le contenu suprême et décisif de la foi chrétienne; et la situation spirituelle qui est la nôtre est éminemment favorable à une telle concentration. D'autre part, on verra les théologies les plus diverses, sans sacrifier pour autant leur

réel. L'orthodoxie doit laisser place à la liberté de la conscience, à la décision de foi et à la décision éthique<sup>1</sup>. Une des hésitations de nos contemporains à entrer dans la foi provient du fait qu'ils ont l'impression qu'ils doivent entrer dans un habit tout fait qui ne peut pas être à leur mesure, parce qu'il est découpé selon un modèle dépassé<sup>2</sup>. La présentation actuelle de la foi devrait permettre à chacun de découvrir et de comprendre que c'est à lui de tailler le vêtement qu'il va porter, à partir du tissu qu'on lui propose.

*d) Une tension féconde entre orthodoxie et orthopistie*

Il nous semble donc qu'on ne peut remplacer l'orthodoxie par l'orthopistie, mais qu'il faut concevoir d'une autre manière l'orthodoxie en la mettant en relation avec le mouvement de foi qu'elle permet. Mais il importe de conserver les exigences du langage social de la foi, les paroles d'un Credo à côté des exigences d'authenticité de la conscience croyante. Le pôle doctrinal doit demeurer dans la foi, car celle-ci ne vit qu'en s'affrontant à un donné qu'elle tente de s'approprier. Légaut met bien ce mouvement en évidence. Le mouvement de foi doit s'affronter aux croyances pour en vivre et pour les comprendre de l'intérieur et pas seulement de l'extérieur<sup>3</sup>. De même qu'il y a un affrontement avec l'orthodoxie. L'orthodoxie doit donc montrer qu'elle est là pour la foi, pour provoquer à l'orthopistie. Il faut donc la présenter comme un appel à la foi et pour cela il faut qu'elle soit audible dans les catégories de pensée d'aujourd'hui, sinon la foi court le risque d'apparaître comme quelque chose d'extérieur à l'existence. Légaut insiste sur cette exigence:

« C'est pourquoi, si on a de la mission de l'Eglise une notion digne de l'universalité de l'Evangile, est-on conduit inéluctablement, eu égard aux temps et aux lieux, à modifier les termes utilisés dans les croyances dogmatiques que rassemble le *Credo* pour que celui-ci remplisse

---

diversité, s'appliquer à penser, à interpréter et à présenter de façon actuelle ce noyau central et radical de la foi chrétienne. »

<sup>1</sup> Cf. Rahner. « Le christianisme est-il une idéologie? » *Concilium* 6 (1965) p.58: « L'Eglise en tant que telle ne peut directement, et pour ainsi dire officiellement, donner des directives concrètes, façonner des maquettes historiques. Elle ne peut dire concrètement au chrétien, dans son histoire individuelle aussi bien que dans son histoire collective, ce qu'il doit faire exactement *hic et nunc*. Elle ne peut lui enlever le fardeau que constitue le risque de toute décision historique et son échec éventuel, pas plus qu'elle ne peut l'empêcher d'être sans cesse jeté par l'Histoire dans des impasses. Elle doit donc se refuser à devenir une idéologie, entendue ici au sens d'un « système » (politique, social, économique... ) proposé comme le seul valable,... »

<sup>2</sup> *Introduction à l'intelligence du passé et de l'avenir du christianisme*. p.217: « Il n'est plus de doctrine qui puisse être comprise de la même façon par tous les hommes. » Légaut ajoute que la doctrine imposée à tous « ne joint pas l'homme à Dieu, mais elle lui en donne l'illusion. Cette religion détourne ses membres de Dieu en leur laissant croire qu'ils l'atteignent. »

<sup>3</sup> Légaut-Varillon. *Débat sur la foi*, p.51: « La foi, dès qu'elle est assez vivre, se développe plus en aiguisant ses critiques contre les croyances qu'en s'appuyant sur elles. »

réellement le rôle auquel il peut prétendre auprès des fidèles, *pour que sa récitation n'en vienne pas à n'être qu'un alibi qui dispense de la vie spirituelle... ou qui la fausse* »<sup>1</sup>.

Si la présentation de l'orthodoxie respecte les conditions proposées, il semble possible de lui redonner sa place fécondante dans la vie chrétienne et ainsi de mieux manifester l'unité indissociable entre ce qui est dit de la foi et ce qui en est vécu. On peut reconnaître la valeur du Credo, valeur de communion et d'unité et d'expression d'une institution de la foi, et en même temps réexprimer la foi et ce qu'on en perçoit de fondamental dans le langage qui est propre à chaque culture, à chaque homme<sup>2</sup>. Cette nouvelle perspective sur l'orthodoxie, par la relativisation qu'elle propose, conduit à une réflexion sur l'exercice de l'Autorité dans l'Eglise. Celle-ci, rappelle Légaut ne peut pas s'exercer simplement comme si le christianisme était une religion d'autorité<sup>3</sup>.

### II.4.3. L'exercice de l'Autorité dans l'Eglise d'aujourd'hui

L'Autorité est fondamentalement nécessaire pour la vie de foi, et un affaiblissement trop grand de l'Autorité risquerait de nuire à la vie de foi aujourd'hui, qui ne pourrait plus se structurer, qui n'aurait plus la possibilité de s'appuyer sur des croyances qui rendent compte, autant qu'il est en leur possibilité, du mouvement de foi. Mais l'Autorité doit transformer sa manière de s'exercer.

#### *a) Une exigence nouvelle envers l'Autorité*

L'Autorité n'est plus respectée pour elle-même aujourd'hui. La primauté de l'autonomie de la conscience humaine conduit à critiquer les diverses formes d'hétéronomie qu'on voudrait lui imposer. Faut-il réhabiliter l'Autorité? Il ne s'agit pas de faire l'apologie de procédés autoritaristes, mais de reconnaître que l'esprit humain est capacité de réceptivité en même temps que de créativité. La justesse de la réceptivité conduit l'homme à la vérité de la créativité. La ruine des autorités instituées pour la foi conduit à une apparition d'autorités sauvages ou médiatiques. Il est donc nécessaire que l'Autorité

<sup>1</sup> Légaut-Varillon. *Deux chrétiens en chemin*. p.88.

<sup>2</sup> Il est en effet peu probable, qu'on puisse élaborer une profession de foi universelle aujourd'hui, à cause de la diversité fondamentale des cultures et des théologies. Aussi convient-il de garder la référence à une même expression de la foi, sans que cela porte préjudice à d'autres expressions, qui seront des réappropriations créatrices de ce qui dans la foi est l'institué, le don né, le déjà là qu'on reçoit.

<sup>3</sup> Voir dans la première partie p.30. Le christianisme est indissociablement autorité et appel, et c'est ce qui crée les tensions de son histoire, mais aussi ce qui est la source de sa créativité.

présente les titres de crédibilité que lui réclame la conscience moderne. On peut regrouper ces titres sous deux registres, un premier qui touche au contenu des affirmations et à la manière dont elles sont présentées; un second concerne la personne même de celui qui prétend exercer une autorité<sup>1</sup>.

Il est devenu nécessaire de rendre compte de ce qu'on affirme, en montrant le lien avec la vie spirituelle des croyants auxquels on s'adresse. Cela demande qu'on ne cherche à imposer rien qui n'ait qu'un rapport lointain avec l'universel. L'affirmation proposée par l'Autorité doit également être justifiée dans les catégories de pensée des auditeurs. Ce qui s'affirme du point de vue de Dieu doit aussi pouvoir se soutenir du point de vue de l'homme.

Tout cela demande à celui qui exerce l'Autorité de connaître la vie spirituelle de ceux auxquels il s'adresse, de ne rien affirmer de seulement général et qui n'ait pas de lien avec l'essentiel dont chacun a à vivre. Il doit aussi montrer que les affirmations qu'il énonce le font vivre, qu'il se les ait appropriés, par un rayonnement spirituel. L'Autorité ne peut être séparée du témoignage que celui qui s'adresse aux chrétiens donne par son existence chrétienne, d'une cohérence entre son dire et son faire. Cela demande à celui qui exerce l'Autorité d'être lui-même en recherche spirituelle, de ne pas se considérer comme supérieur de par la fonction qu'il occupe, mais de se mettre au service de la vie spirituelle de ceux auxquels il s'adresse.

Enfin, il est nécessaire de préciser que nous ne tenons pas ici à faire de l'Autorité dans l'Eglise une réalité séparée de l'ensemble de la communauté des croyants. Il ne s'agit pas de revenir à une coupure entre Eglise enseignante et Eglise enseignée. L'exercice de l'Autorité ne recoupe pas la distinction entre clercs et laïcs. Des laïcs peuvent exercer une autorité sur d'autres chrétiens au titre d'une mission reçue ou d'une compétence. Et de manière encore plus large, tout chrétien peut exercer une autorité de par son témoignage de foi, pour appeler à la foi d'autres personnes.

#### *b) Les missions de l'Autorité.*

La première mission de l'Autorité, à partir de ce que nous avons dit de l'unité entre la foi et son institutionnalité, nous semble être de garantir la transmission de la tradition de

---

<sup>1</sup> Les propositions que nous annonçons ici découlent de l'examen que nous avons mené des nouvelles conditions de la foi dans la modernité. Elles s'inspirent aussi du portrait que Légaut dresse de l'autorité de mission (voir dans la première partie, p.45-46)

foi dans sa continuité essentielle, et de permettre à une unité chrétienne d'exister de manière institutionnelle, pour incarner l'unité spirituelle que les croyants ont à réaliser. Nous sommes là assez loin du portrait que dresse Légaut de l'exercice de l'Autorité dans l'Eglise. Cependant, lorsqu'il parle d' « aide indirecte » que l'Eglise doit apporter aux croyants, ne s'agit-il pas là de la transmission du donné de foi pour permettre à chacun de s'en nourrir, dans la vigueur spirituelle qui lui est propre<sup>1</sup>.

Une autre mission de l'Autorité, qui se dégage avec force de l'oeuvre de Marcel Légaut est la formation intellectuelle et spirituelle des croyants. Celui-ci insiste sur le manque d'éducation des chrétiens, lié en général à une vie spirituelle médiocre<sup>2</sup>. Le renouveau de l'Eglise passera en particulier, nous l'avons montré, par une meilleure connaissance de l'histoire de l'Eglise, et aussi fondamentalement, une meilleure connaissance de celui que fut Jésus et de ce qu'il est devenu pour tant de croyants. Cette mission d'intelligence de la foi se rapporte aussi à la structuration de celle-ci. Il s'agit de montrer sa vraie nature, à la fois mouvement et institution.

Enfin, l'Autorité a une mission d'appel à la vie spirituelle libre et authentique, et elle doit donner aux croyants les moyens de cette vie spirituelle. Mais la question se pose alors d'une tension entre l'exigence de l'appel à la sainteté, ou à l'expérience de foi et la prise en compte de la réalité humaine dans sa pesanteur.

### *c) Souci pastoral et exigence spirituelle*

Nous voudrions ici réfléchir sur la question de « l'aristocratie spirituelle »<sup>3</sup> qui était reproché à Légaut. L'Autorité doit-elle se situer, comme Légaut semble l'attendre, sur le registre prophétique où lui-même se situe, ou doit-elle au contraire prendre l'attitude du pasteur, qui accueille les gens tels qu'ils sont et essaie de les guider à la mesure de leur humanité. Légaut est l'homme d'un appel à la vie spirituelle, à la foi, à un recentrement radical sur l'essentiel, « sur la seule chose qui compte à la fin ». Raymond Mengus pose alors la question:

« Est-ce praticable à grande échelle? Le chemin effectué et suggéré par Légaut peut-il être ouvert au tout venant? Que se passe-t-il une fois que la poignée de disciples se compte par millions? La proposition ne pourra être démocratisée sans sérieuse révision... Vient le moment où la radicalité évangélique ne peut que devenir le luxe d'un petit nombre. Aux autres, aux petites et moyennes classes de la chrétienté,

<sup>1</sup> Voir plus haut, p.38 et la citation de *Mutation de l'Eglise et conversion personnelle*, p.245.

<sup>2</sup> Cf. *Mutation de l'Eglise et conversion personnelle*, p.37.

<sup>3</sup> Voir dans la première partie p.38.

elle ne sera servie qu'aux grandes occasions, et à doses homéopathique: pour relever un instant la saveur de l'ordinaire.

Si Marcel Légaut, ajoutera une voix amie, avait à répondre de plus d'un individu - lui-même -, il aurait tôt fait de mettre de l'eau dans sa clairette de Die. Possible. Il prendrait ses responsabilités. S'il avait charge d'âmes et d'Eglise, il ne réagirait pas exactement pareil en tout point. Maintenant, sa responsabilité à lui, c'est de pousser sa route aussi loin que possible et de nous dire ce qu'il voit. Bien assez accommodent le reste et s'en accommodent »<sup>1</sup>.

L'Eglise toute entière peut-elle être prophétique? Nous avons vu que la prophétie se définissait justement par une situation particulière dans l'Eglise et qu'elle devait être relayée par d'autres formes de discours. Mais il s'agit de quelque chose de plus que cela, il s'agit en fait pour Légaut de la vie spirituelle. Certes, la présentation qu'il en fait pourrait être nuancée, mais il pose une question fondamentale à l'Eglise: croyons-nous en ce que nous faisons? Croyons-nous en la possibilité et en l'exigence de la foi aujourd'hui? La foi s'adapte à ce que chacun est<sup>2</sup> et la mission des pasteurs dans l'Eglise est de rendre possible la foi. Pour l'instant, on peut effectivement avoir l'impression que la foi est impossible à beaucoup, à cause de ce qu'ils sont devenus, et à cause de ce que la foi est devenue. Cette mission du service de la foi, elle joint le souci pastoral à l'exigence spirituelle. Elle est confiance en l'homme et en ses capacités spirituelles<sup>3</sup>, appel à les développer suivant ce que chacun est, et mise à la portée de chacun du message fondamental de Jésus-Christ. Mais cela exige certainement beaucoup plus de la part de tous ceux qui dans l'Eglise exerce une mission, une responsabilité, s'ils veulent permettre d'accéder à la foi en sa vérité. Et après, c'est à chaque homme d'entrer dans la foi, ce que nul ne peut faire pour lui. Aussi, l'appel que lui adresse l'Eglise et l'aide qu'elle lui apporte ne remplaceront jamais la décision qui revient à chacun. L'exigence envers l'Eglise est nécessaire, pour qu'ensuite elle puisse à son tour proposer une exigence vraie.

Les disciples de Jésus « parviendront-ils à comprendre qu'en fin de compte il faut redécouvrir sans cesse ce qu'est la religion en esprit et en vérité car sans cesse elle échappe tant on est attaché à dire qu'à faire, plus attaché à faire qu'à être? Autrement, on en revient insensiblement à la religiosité viscérale équipée sans plus d'un vocabulaire chrétien. Certes, enseigner que ce Royaume existe ne saurait le faire naître même si on en parle doctement avec la ferveur

---

<sup>1</sup> Raymond Mengus. « Un homme de foi et la théologie ». op. cit., p.184.

<sup>2</sup> Voir la citation de Légaut, p. 38.

<sup>3</sup> *Patience et passion d'un croyant*, p.199. « D'énormes potentialités spirituelles sont inemployées ou gâchées, parce qu'un jansénisme et un maurrassisme latents les nient, au nom de la sagesse politique ou de quelque prédestination. »

d'une conviction sans faille que nul doute n'est venu visiter et ainsi élever au niveau de la foi... *Certes, le « Royaume des Cieux » sur terre ne se développe autour d'un croyant que lorsque celui-ci en quelque sorte y habite déjà et que, sans être sorti du Monde, sans en être séparé, par l'essentiel de ce qu'il vit il n'est plus seulement de ce « monde »...*<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> *Méditation d'un chrétien du XX ème siècle*, p.216.