

# NOVA<sup>ET</sup> VETERA

REVUE TRIMESTRIELLE



|                                                                                                     |     |
|-----------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| FR. MARIE-MARTIN COTTIER, O.P. • <i>Marxisme et religion</i> , La position de M. Roger Garaudy..... | 81  |
| JEAN LALOY • <i>Arme atomique, Désarmement, Paix</i> .....                                          | 101 |
| CHARLES JOURNET • <i>De la Vierge Marie et de la Collégialité</i> .                                 | 108 |
| ANNE PERRIER • <i>Poème de l'amour mendiant</i> .....                                               | 132 |

## NOTES

|                                                                |     |
|----------------------------------------------------------------|-----|
| LE «CARNET DE NOTES» DE JACQUES MARITAIN .....                 | 137 |
| CHARLES JOURNET • <i>L'apparition à Marie de Magdala</i> ..... | 143 |

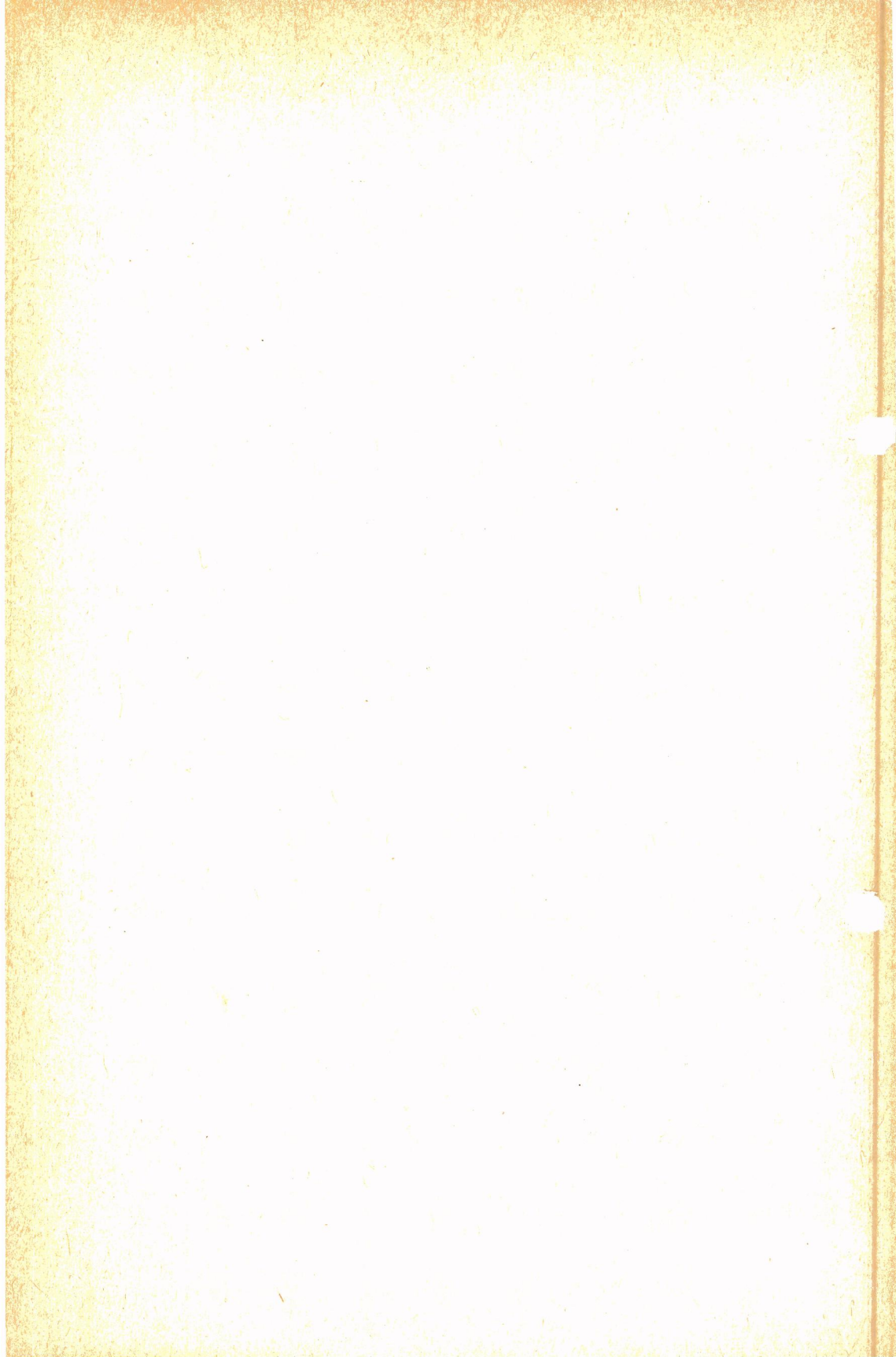
BIBLIOGRAPHIES • Olivier A. Rabut, *La vérification religieuse. Recherche d'une spiritualité pour le temps de l'incertitude* • Benoît Pruche, *Histoire de l'homme, Mystère de Dieu* • *Pastorale du péché* • Istituto di Filosofia dell'Università di Genova • Max Kaltenmark, *Lao Tseu et le Taoïsme*.

Dom Jean Leclercq, *Aux Sources de la spiritualité occidentale* • S. François d'Assise, *Le Cantique du Soleil* • S. Thomas More, *Lettre à Dorp, La Supplication des âmes* • Barthélemy de Las Casas, *L'Evangile et la force* • Jean-Pierre de Caussade, *Lettres spirituelles II* • J.-H. Newman, *Essai sur le développement de la doctrine chrétienne*.

Réjean Robidoux, *Roger Martin du Gard et la religion* • Gabriel Marcel, *Regards sur le théâtre de Claudel* • Gino Severini, *Témoignages, 50 ans de réflexion d'un artiste* • M.-Th. Huber, *Tactique de Dieu* • Louis Magliola, *Le Seigneur Jésus* • Luc Vuagnat • *Les comètes du Songe*.



XL<sup>e</sup> ANNÉE - N<sup>o</sup> 2 - AVRIL-JUIN 1965





## Marxisme et religion

LA POSITION DE M. ROGER GARAUDY

M. Roger Garaudy, Membre du Comité central du Parti communiste français, a donné à l'hebdomadaire *Témoignage Chrétien* (n. 1080, 18.III.1965) un article dans lequel il exprime ses vues actuelles sur la religion: *Notre combat, comme marxistes, est un combat pour l'homme*. Selon l'intention de son auteur, ce texte devrait permettre une entrée en dialogue avec les chrétiens<sup>1</sup>. Plusieurs paragraphes se retrouvent textuellement dans la réponse à une enquête de *La Lettre*, qui avait demandé à M. Garaudy comment il envisageait le problème du «dialogue avec l'Incroyance». Enfin, lors d'un récent dialogue avec le P. Dubarle, à Genève, ce sont les mêmes thèmes et les mêmes formules qui ont été développés par le philosophe marxiste.

Les deux textes parallèles de *Témoignage Chrétien* et de *La Lettre* ont le mérite de la clarté. Leur analyse nous permettra de peser les chances présentes du dialogue avec les marxistes, dont on a beaucoup parlé ces derniers temps.

### 1. «La main tendue»

C'est dans le prolongement de l'«initiative historique» de la politique de «la main tendue aux catholiques», prise par Maurice Thorez en 1936, que se situent les actuelles amorces de dialogue. Cette politique, qui s'est déjà montrée féconde à plus d'une reprise, ne doit pas être considérée comme «une manœuvre tactique» mais comme «une prise de position sur la base de principes fondamentaux».

---

<sup>1</sup> On sait que l'hebdomadaire parisien a reçu un blâme de l'épiscopat français pour avoir publié cet article. Dans le même numéro de T. C., l'article de M. G. est suivi d'un texte du R. P. Jolif O.P., qui est une belle profession de foi: *Une aube se lève qui rendra plus visible les dimensions de l'Amour de Dieu*. Dans les lignes qui suivent nous nous plaçons à un autre point de vue que le P. Jolif.

Ces «principes fondamentaux» sont, sans doute, ceux qu'ont énoncés Marx, Engels, et Lénine. Comme l'aliénation religieuse n'est qu'un reflet de l'aliénation «réelle», «profane», économique, la lutte contre la religion ne doit pas prendre la forme directe de la persécution ou de la polémique théologique; elle consiste à s'attaquer aux *racines sociales* de la religion<sup>1</sup>.

«L'idée fondamentale, c'est qu'en demeurant fidèle au principe: lutter contre la religion, c'est lutter contre ses racines sociales, c'est-à-dire contre toutes les formes d'oppression et d'exploitation qui écrasent l'homme, — il est possible d'appeler à cette tâche les chrétiens eux-mêmes»<sup>2</sup>.

Ceux-ci sont, en effet, également victimes de l'oppression. Marxistes et chrétiens peuvent donc travailler en commun: les premiers savent qu'avec l'aliénation humaine disparaîtra l'illusion religieuse qu'elle a fait naître, les seconds pensent que de cette lutte la foi sortira purifiée. Puisque par rapport à la lutte, qui est l'essentiel, la rémanence de la foi, qui est destinée à s'éteindre d'elle-même, est inoffensive, on se gardera d'y porter atteinte. S'il n'y a pas «manœuvre tactique» au sens d'utilisation momentanée des croyants pour atteindre un résultat déterminé avec l'appui de leur nombre et de leur action, il reste que les croyants sont invités à entrer dans un processus dont on leur assure qu'au terme il implique l'extinction de la foi. Il convient donc d'être averti sur le contenu qui est donné à la formule: lutte «contre toutes les formes d'oppression et d'exploitation qui écrasent l'homme».

## 2. *L'opium du peuple*

La «main tendue» a également provoqué «un approfondissement théorique et un enrichissement humain du marxisme». Les marxistes ont été amenés à mieux scruter la signification de deux thèses de Marx: celle selon laquelle «la religion, c'est l'opium du peuple», et celle qui affirme que seul le communisme peut «réaliser de façon profane le fonds humain du christianisme». Les communistes ont été nécessairement conduits «à poser dans l'esprit de notre temps le problème de la nature et du rôle du fait religieux», par «les changements survenus dans la conscience chrétienne de notre époque», changements dont le Concile a révélé l'ampleur et «par le rôle joué par la

<sup>1</sup> M. GARAUDY a naguère expliqué ce point dans *L'Eglise, le Communisme et les Chrétiens*, Ed. Sociales, Paris, 1949, 2, P., ch. I, *Marxisme et Religion*, p. 203 et suiv. Cf. notamment p. 222.

<sup>2</sup> *Op. cit.*, p. 227.

religion, et notamment par l'Islam, dans les mouvements de libération nationale». Relevons à propos de ce second point que la religion est jugée ici selon le critère de son efficacité politique, «révolutionnaire».

C'est avec raison que M. G. affirme que la conception marxiste de la religion ne se laisse pas réduire à l'unique formule : «la religion, c'est l'opium du peuple». Il ajoute que cette phrase, qui est de 1843, date à laquelle «Marx n'est pas encore marxiste», ne constitue pas une «définition métaphysique» de «l'essence» de la religion, «qui serait valable partout et toujours». Une telle définition se rattacherait à la pensée feuerbachienne plutôt qu'à la conception de Marx et d'Engels qui, quand en 1846, dans *L'Idéologie Allemande*, ils jetteront les bases du matérialisme historique, reprocheront à Feuerbach d'avoir «idéalisé» le fait de l'aliénation religieuse et de l'avoir rendu «indépendant», au lieu de «l'interpréter comme le produit d'une période historique de développement déterminé et dépassable». Les travaux postérieurs d'Engels, comme l'étude de 1850 sur *La guerre des paysans* ou la *Contribution à l'histoire du christianisme primitif* de 1894-1895, montrent au contraire que les croyances religieuses, expressions de conditions historiques variables, «peuvent jouer un rôle différent aux différentes époques». Ce n'est donc pas toujours et partout que la religion fit fonction, comme au temps de la Sainte-Alliance, de «ralliement» et «d'arme idéologique pour toutes les forces réactionnaires».

D'ailleurs, dès 1843, Marx avait entrevu le caractère «dialectique» du fait religieux, quand il écrivait :

«La détresse religieuse est, pour une part l'*expression* de la détresse réelle, et, pour une autre part, la *protestation* contre la détresse réelle.»

Selon les époques, l'un ou l'autre aspect sera dominant, de sorte que

«la thèse selon laquelle la religion, en tous temps et en tous lieux, détourne l'homme de l'action, de la lutte et du travail, est en contradiction flagrante avec la réalité historique. Ce n'est pas une thèse marxiste».

Ce raisonnement suggère quelques remarques.

a) Il est historiquement exact que la première formulation du matérialisme historique est donnée dans *L'Idéologie Allemande*. Marx et Engels prennent alors leur distance par rapport à la philosophie de Feuerbach. Mais distance n'est pas rupture. La *structure* de l'*aliénation* notamment demeure substantiellement la même ; c'est la portée de ce schéma explicatif qui devient de «métaphysique» («l'essence de la religion»), «historique» dans



la mesure où la définition de l'homme qui se dégage de *L'Idéologie Allemande* est historiciste. Pour reprendre une expression de Gramsci, la «nature humaine» est devenue «le complexe des rapports sociaux». Telle est l'affirmation fondamentale des *Thèses sur Feuerbach*. Dès lors, l'aliénation elle-même est envisagée du point de vue de cette dynamique sociale.

b) La formule: «La religion, c'est l'opium du peuple» se trouve dans le même texte de 1843 où figurent, à côté d'autres métaphores, les termes: «expression», «protestation» pour désigner le rôle d'illusion et de consolation imaginaire joué par la religion dans un monde de malheur et d'oppression. Elle exprime un aspect de la critique marxiste de la religion, mais ce n'est pas cet aspect qui constitue le fondement de la conception athée de l'homme. Cette formule a plutôt valeur de corollaire. C'est parce que Marx a de l'homme une conception radicalement athée, qu'il ébauche, à partir de cette conception, une critique de la religion. Ainsi, dans un texte datant également de 1843, Marx définit sa philosophie comme une théorie qui «explique l'homme comme étant la plus haute essence pour l'homme (*welche den Menschen für das höchste Wesen des Menschen erklärt*)». L'humanisme marxiste est essentiellement athée parce qu'il pose au départ, comme postulat, cette volonté de radicale immanence de l'homme à lui-même, exclusive de la transcendance. En d'autres termes, en marxisme, l'athéisme est humanisme athée avant d'être critique de la religion. L'historicisme de *L'Idéologie Allemande* ne fera que renforcer cet aspect décisif. Le concept d'*aliénation* (ou ses équivalents dans les écrits postérieurs) est relatif et négatif et c'est pourquoi il ne saurait être au principe de l'explication. L'aliénation est privation, qui se définit par la positivité dont elle marque l'absence. Et cette positivité est la définition, déjà athée, de l'homme pleinement immanent à soi-même. De sorte que, pour être réelle, la distinction qu'apporte M. G. n'atteint pas le cœur du problème. Dans quelle mesure la réflexion marxiste acceptera-t-elle de dissocier sa notion de l'homme de l'athéisme qui en est jusqu'ici une composante essentielle? Voilà la question décisive.

c) A vrai dire, M. G. reconnaît une certaine fonction positive à la religion, dans certaines circonstances historiques déterminées; il ne tient pas que la religion constitue une dimension spécifique de l'homme. La religion est ainsi totalement soumise au critère extrinsèque du processus historique de libération des oppressions. Mais il s'agit d'un processus, d'une libération et d'oppressions tels que les conçoit la pensée marxiste. Et la logique du raisonnement a pour implication qu'il revient aux marxistes de constituer

le tribunal historique qui décrètera de l'utilité ou de la nocivité de la religion. Les intérêts de la révolution, compris du point de vue marxiste ou de ces hommes qui se disent marxistes, constituent la norme ultime qui permet de mesurer si et quand la religion est force de protestation ou arme idéologique de la réaction. C'est donc la vision même que le marxiste se fait de l'homme et de son histoire, et à laquelle il confert une valeur normative absolue, qu'il convient de discuter.

### 3. *Le fonds humain du christianisme*

Aussi bien M. G. avait proposé une seconde thèse: selon une formule de *La Question Juive*, seul le communisme peut «réaliser de façon profane le fonds humain du christianisme».

Parce qu'elle est capable de jouer un rôle progressiste, la religion doit être comprise, non seulement comme une manière de se représenter le monde, mais encore «comme une manière d'être présent au monde et de s'y comporter». On ne saurait rejeter ou nier les exigences profondes des croyants «même si ces exigences s'expriment sous une forme mystifiée et se laissent dévoyer en acceptant des satisfactions illusoires». Il faut au contraire les «prendre en charge» et leur apporter une «satisfaction réelle». Une des tâches de l'athéisme marxiste est d'intégrer tout ce que les cultures du passé ont apporté à l'homme. Dans cet héritage du passé on ne minimisera pas la part du christianisme. Trois thèmes seront ainsi retenus, dont il s'agira de dégager le «fonds humain». A chaque fois on procède de la sorte:

«La critique marxiste récuse les réponses illusoires et non les questions réelles qui les ont suscitées. L'on ne peut en effet traiter de la religion uniquement en termes d'aliénation: l'aliénation est dans les réponses et non dans les questions.»

Car «à partir d'un besoin réel», les religions «ont transformé en réponse ce qui était de l'ordre d'une question», ou, sur le plan de l'action, «une exigence en une présence».

«L'aliénation est dans l'affirmation de cette présence, et non dans l'exigence qui l'a suscitée et que le marxisme doit prendre en charge en retrouvant, sous le mythe, l'aspiration qui l'a fait naître».

Cette affirmation est ce que contient de plus intéressant l'article de M. G. Du point de vue marxiste, elle peut paraître une approche nouvelle du problème religieux. En effet, les textes marxistes classiques sur l'aliénation religieuse peuvent s'entendre dans un sens radical: l'illusion religieuse est plus qu'une fausse réponse à une vraie question; elle est une consolation

illusoire qui trahit l'aliénation *réelle* de l'homme, qui est profane. La réponse religieuse est l'indice et le reflet de l'aliénation: c'est dire que sa fausseté englobe même la problématique à laquelle elle se rattache. L'aliénation est plus qu'une source d'erreur; elle engendre un univers faux, «idéologique», dont le caractère frelaté affecte les questions comme les réponses. C'est ce que suggèrent les textes dans lesquels Marx en 1844 parle du dépassement de l'athéisme ou ce passage d'Engels, à propos des ouvriers allemands, cité par M. G. :

«L'athéisme a fait son temps chez eux; il est dépassé: ce terme purement négatif ne s'applique plus à eux, car ils ne sont plus en opposition théorique, mais seulement pratique avec la croyance en Dieu; il en ont tout simplement fini avec Dieu, ils vivent et pensent dans le monde réel et sont donc matérialistes.»

Qu'est-ce à dire sinon que dans l'authentique conscience prolétarienne, la *problématique* même de Dieu est évacuée? Et ceci parce que l'homme est essentiellement *praxis*. La théorie, dès qu'elle cesse d'être un moment de la praxis, est déjà, comme telle, reflet idéologique. Plus radicaux que les problèmes sont les *besoins*, qui sont besoins de la praxis. Et l'homme qui jouit de sa propre humanité n'a plus besoin de Dieu: par mode de conséquence, le problème de Dieu est éliminé de son horizon. Si le problème existe, ce problème, et pas seulement sa réponse, est par lui-même indice de besoin frustré, d'aliénation. La question de Dieu est donc réductible au besoin de Dieu et celui-ci est défini *a priori* comme un pseudo-besoin, ou un substitut du besoin «humain» de l'homme. En d'autres termes, tout le raisonnement suppose implicitement la définition de l'homme comme «être suprême pour l'homme».

C'est par rapport à cette doctrine classique, que les affirmations de M. G. sont dignes d'être relevées. En effet, sitôt après avoir retranscrit la citation d'Engels, M. G. ajoute:

«Est-ce à dire qu'ils se désintéressent des questions posées par l'homme sur le sens de sa vie et de sa mort, sur le problème de ses origines et de ses fins, sur les exigences de sa pensée et de son cœur? En aucune façon».

Il y a ainsi des problèmes fondamentaux concernant l'homme comme tel? Est-ce que «l'essence» feuerbachienne réapparaîtrait? La philosophie marxiste, qui avait prétendu opérer une révolution totale dans la pensée humaine, reviendrait-elle inscrire ses développements et ses solutions dans la problématique philosophique classique? L'approche de M. G. est, en tout cas, en retrait par rapport aux prétentions d'autres textes marxistes. Et ce serait un gain certain si la tendance à reconnaître une problématique humaine commune, qui serait antérieure à la pensée de l'interlocuteur et



à la pensée marxiste, se confirmait. Le problème de la valeur universelle des questions est posé. Quoi qu'il en soit des développements qui seront donnés à ce thème, la démarche du philosophe marxiste, qui cite l'évêque anglican Robinson, consistera pour l'instant à *démythiser*. Il s'agira donc, à propos de trois grands aspects de la doctrine chrétienne, de montrer la validité de la question et de l'aspiration, pour ensuite dénoncer la fausseté des réponses.

#### 4. *La dimension de l'infini*

Le premier apport des religions, et du christianisme en particulier, a été «la conscience de l'inachèvement de l'homme, la dimension de l'infini». C'est sur le plan du savoir que M. G. situe cette prise de conscience qui se traduit «par une double exigence contradictoire: besoin et impossibilité du savoir total». Mais on ne peut à la fois prétendre pénétrer à l'intérieur du réel et le rendre transparent à la raison et constituer une totalité achevée qui signifierait la fin de l'histoire. Alors que les religions se sont efforcées de répondre aux problèmes d'origine et de fin «par des mythes de genèses et des mythes eschatologiques», Marx, répondant à Hegel, a marqué la contradiction entre le «système» et «la méthode dialectique». Par là il a «ouvert» l'homme «sur cette dimension de l'infini».

Que l'ambition hégélienne soit née des stimulations culturelles du christianisme est une chose, qu'elle soit l'expression authentique et adéquate de ce christianisme en est une autre. Après Engels, M. G. pose l'identité des deux propositions. Qu'il suffise de noter que la totalité systématique de Hegel se situe, comme le processus dialectique des marxistes, au plan de l'immanence.

Reconnaître la validité de la question et lui apporter aussitôt une réponse *a priori*, c'est en escamoter le sens. D'où vient dans l'homme cette dimension de l'infini? Sa signification est-elle épuisée par le processus dialectique indéfini d'auto-dépassement de l'homme au niveau et dans les limites de sa propre histoire? La conscience de l'inachèvement, qui peut aussi révéler la contingence, fournit-elle une explication adéquate de cette dimension? Celle-ci ne serait-elle pas la marque d'une ouverture de l'homme à un infini ontologique transcendant? Ce sont là de grandes questions, que la pensée humaine ne peut pas ne pas se poser. En tranchant immédiatement, M. G. demeure «dogmatique». Il faut souhaiter que les penseurs marxistes s'arrêtent à scruter ces interrogations radicales.

### 5. *Pouvoir et béatitude de l'homme*

Le premier apport se situait au plan du *savoir*, le second se situe au plan du *pouvoir*. L'homme qui acquiert une maîtrise croissante sur la nature, sur la société et sur son propre avenir, «est toujours militant et jamais triomphant». Au lieu de reconnaître une «exigence historique» la religion, avec l'idée de «béatitude» apporte une «réponse métaphysique».

Selon la phrase de Marx, «la religion est la reconnaissance de l'homme par un détour, à travers un médiateur». Ainsi «de l'exigence d'une médiation, on est passé à la présence d'un médiateur».

Là encore, l'argument repose sur la même définition *a priori* de l'homme comme être qui ne connaît pas d'autre horizon que celui de sa propre histoire et qui, par son propre effort indéfiniment poursuivi, construit son propre bonheur. Immanence historique de l'homme et qualité exclusivement terrestre de son bonheur: tels sont les deux présupposés, anthropologique et éthique, de départ. Aussi récuse-t-on une «béatitude» transhistorique, qui serait participation à la vie de Dieu; on rejette également, dans l'acquisition de cette béatitude, tout ce qui serait octroyé par un «médiateur». Il n'est pour l'homme de bonheur que celui qu'il doit à son propre effort. Recevoir le bonheur d'un «médiateur», c'est être passif. Evidemment le marxisme repousse toute distinction entre une tâche terrestre et une vocation à l'éternité. Or c'est par rapport à cette dernière qu'intervient le don de la grâce, qui loin d'anéantir l'effort de l'homme, lui fournit un surcroît d'énergie même pour ses activités terrestres.

### 6. *La communauté humaine*

Le troisième apport, et le plus riche, de l'héritage chrétien est «la promesse d'une unification de l'humanité, constituant un tout et donnant signification à l'existence et à l'action de l'homme». La communauté grecque excluait esclaves et Barbares. Avec le christianisme, apparaît pour la première fois «l'appel à une communauté humaine sans limites». Cet appel cependant demeure à l'état d'«aspiration», d'«espérance». Contrairement à Spartacus, le christianisme primitif n'a ni préconisé ni tenté l'abolition de l'esclavage. «C'est une religion des esclaves, ce n'est pas une révolution des esclaves». La réalisation effective de «cette aspiration à une parfaite réciprocité des consciences» ne se produira que beaucoup plus tard, et le plus souvent contre l'Eglise, grâce à des hérésies comme celle de Thomas Münzer ou à des révolutions socialistes. Il reste que le christianisme a apporté un élément

révolutionnaire dans l'histoire en proclamant que l'homme n'est pas esclave par nature, et que l'esclave est un homme, «même si l'on ne tirait pas encore les conséquences de ce principe». Aucun Etat dit «chrétien» n'a réalisé «à aucun degré» «le fonds humain du christianisme», que le communisme, au contraire, peut rendre effectif en abolissant les «relations marchandes» entre les hommes et en créant la société sans classes.

«La conception de l'amour chrétien selon laquelle je ne me reconnais moi-même et ne me réalise que par l'autre et en lui, est la plus haute image que l'homme puisse se donner de lui-même et du sens de sa vie, et c'est pourquoi d'ailleurs le marxisme s'appauvrirait si saint Augustin, saint Jean de la Croix ou Thérèse d'Avila lui devenaient étrangers.»

Mais

«les conditions historiques concrètes de l'épanouissement de cet amour de l'homme pour la femme et de chaque homme pour tous les hommes sont une œuvre à réaliser en combattant pour transformer tous les rapports humains par lesquels cet amour est contredit et bafoué».

Aussi invoquer cet amour

«comme s'il existait déjà réellement, pour condamner les justes violences de la lutte contre un monde qui est le contraire de l'amour»,

c'est transformer «ce grand rêve d'unité humaine» en «alibi pour le maintien des institutions qui sont les pires obstacles à l'achèvement de cette unité et de cet amour».

Examinons les divers éléments de ce raisonnement.

a) C'est donc l'idée de l'universalité de la fraternité humaine qui constituerait l'apport majeur du christianisme. Mais relevons que le contenu qui est donné, en christianisme et en marxisme, à la «communauté humaine sans limites» est loin d'être identique. La différence ne se réduit pas à celle entre «l'espérance» et la réalisation effective, elle est opposition entre deux conceptions incompatibles de l'homme. Une formule de M. G. est significative: il nous parle d'une «unification de l'humanité constituant un tout et donnant signification à l'existence et à l'action de l'homme». Autrement dit, cet homme, qui vit et s'accomplit dans les limites d'un horizon exclusivement terrestre, est un être social, collectif. Et cet être collectif fournit à l'individu sa raison d'être et sa fin. Il est clair qu'une telle théorie est opposée à la conception chrétienne de l'homme. Car si la dimension sociale est essentielle à l'homme, elle ne le constitue pas. Chaque être humain est *personne*, c'est-à-dire qu'il a valeur par lui-même et pour lui-même, que sa



destinée est supratemporelle parce qu'il est appelé à entrer en dialogue et en amitié avec Dieu, en qui se vérifie au suprême degré la personnalité. Cette destinée supratemporelle n'est pas d'ailleurs une négation ou une calomnie de la destinée temporelle, qu'elle ennoblit bien plutôt.

D'autre part, l'amour ne se conçoit qu'entre personnes. Il a son foyer et son terme dans les personnes. Et sa source première est en Dieu qui interpelle *personnellement* ses créatures spirituelles, créées «à son image et ressemblance». Ce n'est donc qu'à la condition d'évacuer l'essentiel de leur message, que le marxisme peut ici prétendre assumer un Augustin, un Jean de la Croix, une Thérèse d'Avila. Car, de son point de vue, que peuvent bien représenter ces destinées héroïques, brûlées par l'amour *de Dieu* et du prochain, sinon de sublimes égarements? Madeleine Delbrêl faisait remarquer que la misère et la perversion du marxisme consistait à opposer au premier commandement, celui de l'amour de Dieu, le second commandement, qui lui est «semblable», de l'amour des hommes. Mais cette opposition transforme radicalement la vision de l'homme et cette divergence sur l'homme est un des principaux obstacles à la collaboration et au dialogue entre marxistes et chrétiens. Car elle a des implications pratiques et éthiques. C'est se faire illusion que penser qu'on peut d'abord tomber d'accord sur l'homme, quitte ensuite à diverger sur Dieu, car Dieu, dans l'être et dans l'existence de l'homme, n'est pas une superstructure facultative et quand l'homme agit, il ne peut le faire sans apporter une réponse, au moins implicite, à la question: qu'est-ce que l'homme? Ou encore, il n'y a pas d'humanisme sans *conscience de l'homme*.

b) Deux conceptions divergentes de l'homme commandent deux lectures, deux interprétations de *l'histoire*. Que nous nous en avisions ou non, nous déchiffrons le sens de l'histoire à partir de la conception que nous avons de l'homme et de sa destinée ultime. Ce n'est pas pour autant fournir une explication subjective. C'est reconnaître que la simple mémorisation des faits ne suffit pas à donner leur signification intégrale. Marx, par exemple, pratique l'interprétation quand il s'efforce dans *Le Capital* de dévoiler le «mystère» de la marchandise.

M. G. reconnaît d'une part que l'énoncé par le christianisme du principe de «la communauté humaine sans limites» a été un fait historique révolutionnaire mais, d'autre part, il croit constater que le christianisme a été incapable de réaliser effectivement ce principe. Aucun Etat dit «chrétien» n'y a «à aucun degré» réussi.

La société des hommes est une société de personnes, c'est-à-dire d'êtres essentiellement doués d'une vie spirituelle et c'est pourquoi tous les grands changements historiques mûrissent à partir d'exigences de la conscience. Le christianisme a été historiquement *efficace* parce que c'est lui qui a rendu l'esclavage intolérable; or ce qui est perçu comme intolérable finit tôt ou tard par être supprimé. Les révolutions, qui changent les institutions et les rapports sociaux, ne surgiraient pas sans ces appels incoercibles de la conscience éthique. Le communisme lui-même ne se serait jamais fixé un certain nombre d'objectifs s'il n'était pas porté par l'héritage des siècles chrétiens et si de puissantes aspirations morales n'étaient à l'œuvre dans le subconscient des meilleurs de ses partisans. En parlant du principe d'espérance un Ernest Bloch a reconnu ce fait. Et c'est jusqu'à la fin de l'histoire que le christianisme sera un ferment historique actif provoquant la prise de conscience de nouvelles exigences éthiques. Mais ces impératifs de la conscience, l'homme peut faire taire leur voix et s'y dérober par le péché. Quand nous disons que «l'amour existe déjà réellement», cela signifie qu'il existe d'abord en Dieu qui en est la source et «qui nous a aimés le premier». Mais il dépend de la libre générosité de chacun d'y répondre, de lutter contre les infidélités du péché, et de tendre ses énergies à grandir vers sa perfection. L'aventure de la sainteté recommence avec chaque personne dans l'Eglise «militante».

D'autre part, le christianisme qui ne se laisse pas réduire à une idéologie politique, doit inspirer les structures et les comportements des sociétés temporelles, avec lesquelles il ne se confond pas. Dans ce domaine, les opacités à vaincre sont particulièrement épaisses, sans compter que l'étiquette chrétienne a souvent été dans l'histoire un prétexte pour trahir l'esprit chrétien.

c) «Des conditions historiques concrètes» sont indispensables afin que se réalise «l'épanouissement de cet amour de l'homme pour la femme et de chaque homme pour tous les hommes». Il convient de préciser. Le marxisme a eu pour résultat d'attirer l'attention sur le fait que les conditions économiques et sociales dans lesquelles elles vivent empêchent des masses d'hommes, nos frères, d'accéder à une vie digne de leur nature de personne. L'amour du prochain nous crée un devoir impérieux de tout faire pour assurer les conditions dans lesquelles l'exercice de la liberté soit devenu possible pour chacun. Mais l'affirmation marxiste est différente et contient une sorte d'acte de foi ingénu. Prisonnier de sa vision matérialiste et collectiviste

de l'homme, le marxisme attribue aux « conditions » une valeur de cause et en déduit que la vie fraternelle entre les hommes ne pourra naître, à titre d'effet, de conséquence, que dans une société libérée des « relations marchandes ». Refusant sa confiance à la personne qu'il ignore, il la déverse sur les institutions, dont il attend qu'elles produisent le bonheur et l'altruisme. Les institutions sont le médiateur par le détour duquel l'homme crée sa propre bonté et son bonheur, car, comme le disait Marx, l'homme est « façonné par les circonstances ». L'homme de la société socialiste n'aura-t-il plus de tentations et de problèmes personnels fondamentaux ? le mal sera-t-il évacué ? Il est ruineux de prétendre libérer l'homme de ses aliénations en se méprenant sur leur profondeur et sur le nombre et la nature de leurs causes.

d) La divergence touchant la conception de l'homme a sa traduction dans le domaine de l'éthique, notamment en ce qui concerne l'action historique et politique. Aux yeux des marxistes, le christianisme trahit les principes qu'il proclame, pour autant qu'il est religion et non révolution. Il sert ainsi d'alibi aux rapports ou aux institutions qui bafouent l'amour fraternel entre les hommes, en invoquant cet amour pour s'opposer aux « justes violences ». Ce point est, en effet, capital. Si l'homme est une personne, il a valeur d'absolu : chaque être humain doit, en conséquence, être traité en personne. On ne peut formuler cette exigence sans mesurer l'écart qui existe entre ce qu'elle pose et ce qui se passe effectivement, et la responsabilité qui est la nôtre quand nous assistons passivement aux multiples offenses perpétrées contre la dignité de l'homme. Mais ces offenses, nous savons aussi qu'elles ne viennent pas du christianisme, elles viennent du péché et de l'aveuglement des hommes qui le trahissent. Car le sens de la personne que nous apporte le christianisme nous pousse à lutter pour la défense des droits de l'homme, de tout homme.

Nous savons aussi que la réponse marxiste, loin d'apporter un remède, ne fait qu'aggraver le mal. Si l'homme n'est pas la personne humaine, mais une collectivité fraternelle qui se profile à l'horizon du futur, la conscience n'a plus de critères pour condamner les crimes actuels perpétrés par ceux qui prétendent avoir vocation historique de construire cet Homme qui n'existe pas encore. Au nom de l'Homme, l'existence des hommes réels est relativisée. La « résignation », l'extraordinaire silence des consciences communistes devant les offenses faites aux innocents au nom du système sous Staline pose un problème majeur à la réflexion des marxistes. Condamner Hitler et excuser Béria comme un accident bénin, c'est au fond consentir



même à Hitler. Il ne faut pas opposer l'efficacité de l'action et le respect de l'homme ni poser que le sacrifice de celui-ci est la condition de celle-là. Car l'homme qui s'habitue à mépriser autrui dans l'adversaire, méprise l'homme en soi-même, et perd le sens de l'humanité et de la fraternité qu'il entendait promouvoir; la lutte qu'il avait entreprise change pour lui de nature. Le fait du stalinisme d'une part et celui de la menace thermonucléaire de l'autre contraignent aujourd'hui les marxistes à réfléchir sur «le rôle de la violence dans l'histoire» et sur la qualité humaine des moyens employés dans une lutte pour l'homme. La théorie concernant la violence, le rôle de la révolution, la lutte des classes, l'Etat, constitue une partie particulièrement élémentaire et peu développée de la doctrine marxiste. D'ailleurs, sur ces points, les auteurs classiques du marxisme n'ont fait que reproduire des thèmes trop communs dans la pensée politique de l'Occident ou refléter des mœurs trop répandues. Pendant des siècles l'action politique soustraite à toute règle morale, a été abandonnée à la ruse et à la force. Par une sorte de démarche positiviste, dissimulée par l'aura romantique dont bénéficia au début l'idée de «révolution», la pensée marxiste a codifié le fait. Il semble également qu'en laissant libre cours, tout en la dépouillant des inutiles scrupules de l'hypocrisie, à la pratique de l'amoralisme politique, cette pensée entendait, dans son subconscient éthique, protester contre cette même pratique.

#### 8. *Le sens de l'athéisme marxiste*

Ayant marqué quels pressentiments valables contenus dans le christianisme il entendait assumer, M. G. définit le sens de l'athéisme marxiste, dont le combat est «un combat pour l'homme». A la différence d'autres formes d'athéisme, l'attitude des marxistes est «pleine de positivité»:

«nous luttons pour l'homme, et la logique de cette lutte nous conduit à l'athéisme lorsque les réponses apportées par les religions aux questions que pose l'homme sont indignes de ces questions, lorsque, sous prétexte de surnaturel, on nous offre du sous-humain, des religions de l'irrationalité ou de la résignation par exemple».

Dans leur littéralité, ces affirmations pourraient signifier que l'athéisme des marxistes est purement *méthodique*, qu'il est une forme que revêt le combat pour l'homme face à certaines formes dégradantes de la religion. M. G. cite à cet endroit le texte d'Engels sur les ouvriers allemands qui «en ont tout simplement fini avec Dieu». L'athéisme signifie donc ici la lutte concrète contre certaines formes historiques de la croyance en Dieu. Mais

nous avons vu que le marxisme est déjà athée, à un titre plus fondamental et dans un sens plus radical, en tant qu'il fait de l'homme l'être suprême pour l'homme.

L'athéisme méthodique s'oppose à l'attitude «dogmatique», «méta-physique», «car si la grandeur de l'homme s'affirme dans l'exigence de répondre à des questions», la faute est de prétendre y apporter «une réponse dogmatique»,

«toujours liée à un certain état des connaissances, et qui se donne pour définitive, voire sacrée, alors qu'elle porte le stigmate des insuffisances provisoires d'une époque».

Les explications scientifiques, et non les acquis de la science, sont, il est vrai, sans cesse à reviser. Mais au plan philosophique ou au plan religieux, il y a des connaissances certaines touchant l'homme et sa destinée. M. G. lui-même développe toute son argumentation à partir d'un concept rigide de l'homme et de son devenir, qu'il ne tient apparemment pas pour provisoire et transitoire.

Le texte poursuit: «La protestation de l'athéisme a donc une valeur purificatrice». Qu'est-ce à dire? purifier signifie rendre à sa pureté. Purifier des manifestations religieuses de leurs déformations ou d'éléments parasitaires veut donc dire les ramener aux normes religieuses authentiques. On peut aussi entendre que la critique des athées est un défi bienfaisant qui contraint les théistes à purifier leur manière de parler de Dieu et de l'honorer. La phrase est équivoque: il ne s'agit pas de purifier une dimension religieuse de l'homme, reconnue comme authentique, de ce qui la souille ou la recouvre, c'est cette dimension elle-même qui est posée comme inauthentique. Ce n'est pas la religion qui est purifiée c'est l'homme qu'on prétend purifier de la religion. Cette «purification» est une négation. Elle ne mesure pas les «ersatz» de totalité et d'infini, «qui stérilisent et humilient la pensée» à la dimension religieuse de l'homme, mais à une exigence «humaine», définie *a priori* comme excluant la religion, «de totalisation par un savoir et une action qui nous rendraient le réel transparent».

M. G. apporte quelques exemples de «la protestation de l'athéisme», «légitime et nécessaire à l'honneur de l'homme».

Ainsi cette protestation s'est élevée contre ceux qui condamnèrent Galilée et Darwin. Sans aborder pour elle-même la question, on remarquera que d'une part cette protestation ne procède pas nécessairement de l'athéisme et que d'autre part des régimes politiques inspirés de l'athéisme marxiste n'ont pas hésité à attenter à la liberté de l'esprit. Et le temps n'est pas très

éloigné où M. G. lui-même faisait appel, dans ses ouvrages, à l'autorité «purificatrice» des Lyssenko et des Jdanov.

En quoi également est spécifique de l'athéisme la protestation «contre ceux qui à chaque époque rabaissent l'idée de Dieu jusqu'à tenter de la trouver dans les failles provisoires de notre savoir»? M. G. a raison de rejeter une démarche erronée. Mais ce rejet ne serait fondé en athéisme que s'il était prouvé simultanément qu'il n'y a pas d'autre approche possible de Dieu que celle qui à bon droit est récusée. N'est-ce pas plutôt à partir d'un sens vrai de ce que Dieu est et de ce qu'il n'est pas que cette fausse idée peut être valablement jugée?

Enfin la protestation s'en prend à

«toutes les images grossières de la Création ou du Jugement dernier, de l'Enfer, du Paradis ou des miracles, contre toutes ces images caricaturales de l'infini qui sont, par excellence, le crime contre l'esprit».

Que veut-on dire exactement? Est-ce que ce sont les idées mêmes de Création, de Jugement dernier, etc., qui sont des «images grossières»? Ou vise-t-on des caricatures qui trahissent ces idées elles-mêmes? Dans cette dernière hypothèse, il faut répéter ce que nous disions: c'est l'idée authentique, non sa négation par l'athéisme, qui condamne la caricature. Faut-il retenir la première hypothèse? Alors, c'est juger bien hâtivement de ces grands dogmes. On peut ne pas partager la conviction que l'homme est appelé à jouir éternellement de la vision de Dieu, ou que ses actions ont un tel poids qu'elles engagent sa destinée éternelle. Il est désinvolte d'affirmer que ces idées sont «le crime contre l'esprit». Et l'idée de création, saisie dans toute sa profondeur métaphysique, est-elle plus absurde que les pauvres réfutations qu'un Engels en propose dans *La Dialectique de la Nature* en recourant au mythe de l'éternel retour?

Ces dogmes expriment des réalités spirituelles. Mais ils ont aussi reçu des transcriptions, dans l'ordre des images, qui ont nourri des chefs-d'œuvre de l'art occidental. *La Divine Comédie* ou la Chapelle Sixtine seraient-elles des images grossières? Et si la conviction de la foi en ces sublimes réalités spirituelles s'accompagnait, dans les masses analphabètes des siècles passés, de représentations homogènes à leur niveau de culture, ces représentations, dans la mesure où elles aidaient à l'enracinement de la croyance aux dogmes eux-mêmes, n'étaient nullement dégradantes. Il est clair qu'à notre âge scientifique cette imagerie a disparu ou est en voie de disparaître et qu'il n'est nullement question de la maintenir. Antonio Gramsci, qui était un fils



du peuple, avait perçu la valeur de la culture populaire de l'âge présocratique.

Ce n'est pas l'Eglise qui prétend que des «images caricaturales de l'infini» constituent un langage «pour les simples». Tenir un tel raisonnement est, en effet,

«la forme la plus redoutable du mépris de l'homme, celle qui consiste à l'arrêter dans son développement à ce stade des mythologies ou des magies primitives au lieu de l'appeler à chercher des réponses plus hautes».

On peut relever que la propagande antireligieuse, telle qu'elle est menée en Russie soviétique, offre un bon exemple de ce mépris de l'homme justement stigmatisé<sup>1</sup>. M. G. lui-même avait eu le courage d'exprimer publiquement sa gêne devant le niveau intellectuel de la lutte conduite, avec l'appui du pouvoir, par M. Illytchev.

### 9. *Le fondamental et le mythique*

Il revient ainsi à l'athéisme purificateur de «donner sa pleine signification à l'apport du christianisme». Et puisque «le fondamental est parasité par le mythique et masqué par lui», il convient d'opérer une démythisation. C'est donc en fonction du «fondamental» que le mythique sera défini et situé. Nous saisissons ici qu'à la racine de la démarche des marxistes il y a un *acte de foi*. Ce qui a valeur normative, en effet, est une certaine image de l'homme qui se veut métaphysiquement émancipé de la transcendance, qui se pose à soi-même comme sa propre fin et qui puise en soi l'énergie nécessaire à sa propre réalisation. Bref, l'homme est pour l'homme l'être suprême. Tel est le postulat auquel est accroché tout le système.

«Le fondamental, ce sont ces exigences de liberté, d'amour, d'unité humaine, qui sont l'âme de l'activité créatrice de l'homme dont l'horizon s'élargit à chaque étape du développement de l'homme (...) L'homme n'est pleinement homme que lorsque il a l'ambition d'être plus que ce qu'il est, lorsqu'il se forge de lui-même cette image infiniment agrandie à laquelle, depuis des millénaires il donne le visage d'un Dieu (...) Pour un moment tout ce que les hommes ont rêvé de plus beau sous le nom de Dieu est non pas derrière nous, mais devant nous, comme une tâche à accomplir.»

Mais si l'homme explique ainsi Dieu, c'est parce que l'option marxiste l'a divinisé au départ, en posant en lui la source de tout sens. Dieu ne peut être l'image que de l'homme *divinisé*. Mais d'où vient à l'homme cette idée de

<sup>1</sup> Cf. NIKITA STRUVE, *Les Chrétiens en U.R.S.S.*, Le Seuil, Paris, 1963, ch. XII, p. 235-254.

divinité? Comment un être qui se pose la question de ses origines et de ses fins peut-il être source première de sens?

C'est dans les perspectives d'un processus de développement de l'homme conçu comme immanent à soi-même, que M. G. parle ensuite de la transcendance. Il ne désigne pas par là un absolu transcendant, exclu par principe, mais le «dépassement» de l'homme. «La transcendance, c'est l'expérience par laquelle l'homme prend conscience qu'il est un dieu en fleur». Mais reconnaître ainsi à l'homme le pouvoir de devenir un dieu par lui-même, c'est poser au départ sa divinité sous forme potentielle. C'est à partir de ce postulat qu'on porte un jugement de valeur sur l'«émergence quotidienne du transcendant» vérifiée dans les conquêtes scientifiques ou artistiques, dans l'amour qui va jusqu'au don de soi, dans les révolutions libératrices. Dépasser peut signifier franchir une limite sans que cet acte implique une supériorité qualitative; il peut aussi signifier, et tel est le cas ici, aller au-delà, dans le sens d'une plus grande perfection. Mais n'est-ce pas supposer qu'un objectif est assigné au processus en cours et que ce qui est est mesuré par ce qui doit être, comme l'imparfait par le plus parfait?

Un humanisme pour lequel l'homme, même s'il se «dépasse», reste l'être suprême, voilà la norme qui permettra la démythisation du christianisme.

#### 10. *Le christianisme démythisé*

Ce n'est pas sans souffrance qu'un chrétien lit ce que M. G. écrit du Christ. Celui-ci, en effet, ne reste intéressant que pour autant qu'il constitue une image, un modèle de l'homme tel qu'on l'a défini. Et puisque cet homme est posé comme l'être suprême, tout ce qui dans l'être et dans la vie du Christ porte la marque de Dieu est rejeté comme une intolérable atteinte à la plénitude humaine. Comme si dans sa volonté idolâtrique de diviniser l'homme, le marxisme ne pouvait voir en Dieu qu'un concurrent pour l'homme. En quoi le fait que l'humanité soit appelée à partager la vie de Dieu constituerait-il une amputation pour l'homme? L'amitié divine ennoblit l'homme; et dans sa vocation surhumaine, celui-ci ne perd pas, mais au contraire épanouit par surcroît, son humanité.

Mais l'homme du marxisme semble jaloux de Dieu et c'est pourquoi M. G. n'accepterait qu'un Christ qui serait un héros humain, renvoyant à l'homme sa propre image. Ce qui importe donc

«c'est qu'il y a environ vingt siècles, des hommes ont conçu l'idée d'une communauté sans limite, et une forme de vie qui est une première préfiguration de l'homme total par le sentiment, vécu jusque dans la mort et par elle, de sa respon-

sabilité personnelle à l'égard de cette totalité. Cette vie et cette mort nous donnent, à travers les limitations de l'époque qui en a formé l'image, le modèle le plus haut de la liberté et de l'amour, de l'ouverture de l'homme sur une destinée infinie.

En d'autres termes, l'Evangile n'a de valeur que pour autant qu'il contiendrait une ébauche de la conception marxiste de l'homme. D'ailleurs M. G. nous avertit qu'il ne pose pas ici «le problème de l'existence historique du Christ». On sait, en effet, que la propagande marxiste courante nie cette existence. Une étude des écrits du Nouveau Testament, menée avec la rigueur de la science historique, interdit d'y trouver le contenu qu'y verse M. G. Nous ne sommes plus au temps de Strauss ou de Bruno Bauer. Mais on saisit quelle est l'idée directrice de M. G. : puisque le christianisme est réductible à une «idée» de l'homme, l'existence ou la non-existence historique du Christ devient un aspect du problème accessoire et par là négligeable.

D'ailleurs cette grande «idée» est malheureusement déformée par «la lettre des textes évangéliques». Nous savons, en effet, que c'est la lettre qui tue... Aussi puisque toute intervention du divin est une offense faite à l'homme, il faut purifier l'Evangile de tout ce qui arrache le Christ (qu'il soit un homme historique ou mythique, peu importe) à la commune condition humaine. Ainsi de sa naissance virginale, de ses miracles, qui font de lui un «magicien», de sa mort enfin qui nous est «volée», qui n'est pas une vraie mort puisque on le fait ressusciter».

A ce propos, M. G. évoque

«cette splendide mort de l'homme qui se sent responsable du destin de tous, et qui donne à sa vie son sens et sa beauté en la sacrifiant au service du tout de l'humanité».

A la lumière de la foi chrétienne, la mort offerte volontairement nous révèle sa valeur de don dans le Christ mort et ressuscité, parce que cette résurrection nous atteste que la fin de la destinée temporelle n'est pas une abolition pure et simple de la destinée de la personne spirituelle et que même la part corruptible de l'homme est sacrée et sera récapitulée dans le spirituel. Le sacrifice qu'on nous propose ici a tout, au contraire, d'une immolation à une idole. Le chrétien ne peut que dire et sa compassion devant une générosité apparemment dépensée pour le néant et son espérance que cette offrande aveugle soit secrètement assumée par la grâce. Car l'illusion est tragique : que signifie le sacrifice total d'individus intégralement mortels au service d'un tout qui n'est que leur totalité ? Les numéros périssent dans une somme qui n'existe que par eux-mêmes, les individus réels sont engloutis dans le mirage d'une abstraction.



Du point de vue marxiste, le christianisme a donc perverti la signification du Christ

«en le retranchant de l'histoire réelle des hommes, pour en faire autre chose qu'un homme, un mythe semblable aux autres mythes».

Une comparaison avec les dieux grecs reprend les lieux communs d'un Hainchelin dans son ouvrage sur *Les origines de la religion*<sup>1</sup>. Dans ce domaine aussi, nous espérons que la pensée marxiste procédera à un nécessaire examen critique.

Semblable perversion atteint la liberté humaine dès lors qu'on en fait un don divin :

«Cet amour n'est pas de ce monde: l'on m'enseigne qu'il existe déjà et que le Christ nous a déjà rachetés. L'histoire des combats humains pour la liberté et l'unité humaines n'est plus alors qu'une histoire truquée puisque nous sommes déjà rachetés.»

Là encore la présentation est caricaturale. Le don divin serait exclusif de la liberté humaine. Comme si l'initiative divine n'avait pas pour effet de susciter, en réponse, la libre initiative de l'homme. Nous sommes rachetés: cela signifie que l'amitié divine perdue à la suite du péché, nous est rendue par ce Dieu qui ne cesse pas de nous aimer. La réponse à cette amitié doit être volontaire et c'est elle qui nous pousse à être, sur le plan historique, des collaborateurs efficaces de Dieu.

Mais, nous l'avons vu, M. G. rejette ce qui est pour lui le «mythe» chrétien du Christ, au nom de l'*a priori* de ce qu'à notre tour il nous faut aussi appeler un mythe: celui de l'homme, être suprême qui réalise sa divinité collective dans l'immanence de l'histoire. C'est en ce sens qu'il entend «comprendre, intégrer et réaliser» «le fonds humain du christianisme».

### 11. Dialogue, collaboration, émulation

De leur côté, les chrétiens sont invités à comprendre la vertu «purificatrice» du marxisme «à l'égard de tous les spiritualismes désincarnés» et «à ne pas désertier le combat des hommes». M. G. décèle dans les masses chrétiennes une poussée qui les conduit à quitter de vieux préjugés, parmi lesquels il énumère soit des jugements désuets sur la science et la technique, sur le goût de vivre, sur le pseudo-ordre social, soit la méconnaissance de la supériorité du socialisme. Simultanément le mouvement tend «à briser

---

<sup>1</sup> Ed. revue et corrigée, Ed. Sociales, Paris, 1955.

l'étreinte des puissances économiques et politiques qui solidarisent le destin de l'Eglise avec celui de leurs privilèges». De sorte qu'une perspective immense s'ouvre devant communistes et chrétiens, non seulement de dialogue, mais de «travail en commun», «d'enseignement mutuel et d'émulation», pour assurer «la construction sans fin d'une cité des hommes».

L'ensemble de l'argumentation cependant atténue singulièrement la portée que suggèrent ces formules conclusives. Car il ressort que la purification proposée est une évacuation du christianisme et que le combat pour l'homme est un combat pour la réalisation de l'homme conçu selon le canon marxiste. Les chrétiens sont ainsi invités à renoncer à ce qui à leurs yeux est essentiel, jusque dans la réalité même de l'humain. En somme, en récompense de leurs bons et loyaux services dans l'édification du «socialisme», on leur promet l'euthanasie. On conviendra que c'est là une notion originale de l'émulation.

Tant il est vrai qu'une construction de la cité des hommes suppose la *conscience* de ce qu'est l'homme. A aucun moment le dialogue amorcé par M. G. n'aborde ce point, dont on n'aura pas vu l'importance ou qu'on aura voulu éviter. C'est là une lacune capitale. Il est significatif que M. G. qui affirme la valeur purificatrice de l'athéisme par rapport à la religion, n'exerce pas sa sagacité critique à peser ses propres présupposés. «L'approfondissement théorique» du marxisme, dont parle l'article de *La Lettre*, reste au stade de l'intention.

La seule ouverture est dans la reconnaissance du caractère authentique des *questions* qui sont à l'origine de la religion. Par contre tout ce qui est dit du dogme chrétien et du Christ est «dogmatiquement» tiré d'un arsenal usé. Historiquement la position de M. G. est explicable. Elle est un reflet objectif des contradictions de la déstalinisation qui est pour le P. C. français une épreuve particulièrement rude. On proclame la nécessité de la déstalinisation tout en redoutant les aventures du révisionisme. «L'approfondissement» critique demeure donc une prétention.

Nos remarques critiques ne procèdent pas d'une volonté de polémique. Mais il nous semble que la clarté et la rigueur sont condition indispensable d'un dialogue que nous ne repoussons pas, mais dont nous croyons mesurer certaines difficultés.

## **Arme atomique, désarmement, paix <sup>1</sup>**

1. Rappelons d'abord l'origine de l'arme atomique. Elle est dans une grande mesure, l'héritage de l'entreprise hitlérienne de déchaînement de la violence sans limite. Lorsqu'en effet Einstein, sous l'impulsion du physicien hongrois Leo Szilard, s'adressa à Roosevelt en septembre 1939 pour lui recommander d'entreprendre la fabrication de l'arme atomique, il savait que la réussite éventuelle du projet poserait à l'humanité des problèmes d'un genre nouveau; Einstein savait que la capacité de destruction de l'arme serait telle que la possession d'un petit nombre d'engins de ce genre pourrait donner à un Etat, celui qui les fabriquerait le premier, l'empire du monde. La responsabilité qu'il prenait était grande. Qui cependant accuserait Einstein d'ambitions hégémoniques ou de propension au culte de la violence? S'il a écrit sa lettre, c'est pour une raison simple. Le risque, à ses yeux, était grand que Hitler fabriquât cette arme. Une fois Hitler en possession de l'arme, le monde entier pouvait être réduit en servitude. Face à un mal aussi terrible, la fabrication de l'arme par les Etats-Unis, quelque risque qu'elle représentât pour l'avenir, était, pour Einstein (et aussi pour nous qui examinons vingt-cinq ans plus tard ce problème), un mal moins grand.

2. Ce problème des origines mérite d'être examiné d'un peu près. D'un côté, nous avons Hitler. Il fait la guerre. Il dévaste la Pologne. Il a ravagé la conscience politique allemande. Il est déjà politiquement hors la loi. Non seulement le déchaînement de la force brute, mais l'affirmation absolue de soi-même et de son peuple, la négation de tout, aussi bien la négation de l'existence des autres que celle de la loi morale ou du droit naturel, l'isolent absolument du reste du monde. L'entreprise hitlérienne est totalitaire dans le sens qu'Hitler est tout et le reste n'est rien. Dès lors, il n'y a plus de langage, plus de dialogue, plus rien. Le seul recours est d'anéantir celui qui prétend à l'empire total. Sous ce premier aspect, la bombe atomique, avec sa capacité de destruction totale, est comme la conséquence matérielle, la représentation réelle de la folie totalitaire du monde moderne. La bombe est le miroir d'un certain aspect du monde. L'on ne s'en débarrassera pas aisément.

---

<sup>1</sup> Conférence prononcée à Munich, le 24 janvier 1965.



D'une façon plus générale, l'arme atomique est née de la désintégration de la société politique, de l'effondrement qui s'est produit en Europe et dans le monde après la première guerre mondiale, de l'immense vague de ressentiment et d'angoisse provoquée par les guerres et les crises, du chaos politique et moral dans lequel ont vécu les hommes. L'arme n'est pas seulement un phénomène technique. Elle est liée à toute une série d'ébranlements profonds de la conscience philosophique, religieuse et politique et, de ce point de vue, doit être considérée avec un certain respect. L'homme qui, depuis cent ans, prétend être le seul dieu de l'homme reçoit soudain un pouvoir plus destructeur que les plus grandes forces de la nature et il prend peur. Est-ce à cela que pensaient aboutir les philosophes français du XVIII<sup>e</sup> siècle, les hégéliens de droite ou de gauche, les marxistes de toute obéissance? L'invention de l'arme atomique est un moment sans précédent. C'en est fini de l'optimisme. Et le pessimisme risque de conduire à la catastrophe. N'y a-t-il plus de choix?

3. Même les adeptes les plus convaincus de la nécessité ou de la fatalité historique sont ébranlés. Si l'humanité est menacée par elle-même de sa propre destruction, les hommes, dans leur instinct profond, comprennent qu'il n'est pas possible d'en rester là, d'attendre passivement la catastrophe. Lorsque le jeu des forces historiques conduit ouvertement à l'anéantissement, le primat de la volonté et de la liberté redevient clair. Il faut faire quelque chose. Que peut-on faire?

4. Le premier mouvement est de chercher à un péril issu apparemment de la technique un remède technique. L'on peut espérer par exemple qu'une nouvelle invention non moins stupéfiante permettra de contrôler et maîtriser l'instrument d'anéantissement. C'est faire grande confiance à la science et cela ne résout pas la question de savoir ce qu'il faut faire d'ici là. L'on peut également chercher à se débarrasser de l'arme, à la supprimer, de façon à supprimer, avec les risques qu'elle représente, le scandale qu'elle constitue. Dans cette deuxième voie la plupart des Etats, des mouvements politiques et des dirigeants responsables se sont avancés depuis vingt ans. L'on a parlé de désarmement, l'on a négocié sur le désarmement, l'on continue à négocier et à parler à ce sujet, mais l'on n'est arrivé jusqu'ici à pratiquement aucun résultat. Les causes de cet échec sont diverses. L'on peut en distinguer certaines.

5. L'idée que l'humanité peut vivre un jour sans souci du péril atomique est une illusion. Tout progrès technique est acquis pour toujours. L'on ne revient pas à l'état d'innocence. Supposons par exemple qu'un accord de désarmement intervienne, que l'on établisse un contrôle strict, qu'une autorité internationale exerce des droits d'inspection sur toute la surface de la terre. La paix semble assurée. Un conflit éclate, deux Etats se disputent, l'organisation suprême ne parvient pas à les calmer ni à les contraindre. La guerre commence. Pour peu qu'elle se prolonge, les armes atomiques réapparaissent. Supposons encore que la paix règne grâce au désarmement atomique. Un Etat, soit fabrique quelques armes en secret, soit annonce qu'il en a conservées par devers lui et défie le monde. Que se passe-t-il? Enfin, hypothèse plus aisée encore, les grands Etats nucléaires se sont mis d'accord pour policer le monde. Ils sont soumis à des contrôles et à des limitations. Une force internationale atomique existe. Les grands Etats, sans même se disputer, sont en désaccord. Comment empêcher les conflits? Comment empêcher qu'ils ne fassent renaître le risque atomique? Le désarmement n'est pas en soi une solution. Il est moyen. Mais ce moyen n'est pas absolu. Le risque existera toujours.

6. Beaucoup, conscients de cet aspect des choses, se tournent alors dans deux directions. Les uns se limitent à rechercher des mesures partielles de désarmement, assurant plus de stabilité, diminuant les risques, confirmant le statu quo actuel, dans l'espoir que les appétits de domination se calmeront. C'est une voie possible, mais, d'une part, elle ne supprime pas le problème de fond, d'autre part, elle est liée si étroitement aux problèmes politiques concrets qu'elle demeure hérissée de difficultés. D'autres, remontant la hiérarchie des valeurs, s'orientent vers une condamnation de la guerre. Dès l'instant, disent-ils, que la guerre peut entraîner de tels massacres, elle a cessé d'être un instrument de la politique et il faut en proscrire l'usage. Ce terrain est plus sûr que les précédents car il cherche à guérir l'une des causes du mal, non ses symptômes. Mais l'on se heurte à de nouveaux paradoxes. D'une part, cette condamnation de la guerre est déjà en vigueur. La Charte des Nations Unies interdit à ses membres de se faire justice à eux-mêmes.

«Les membres de l'Organisation s'abstiennent dans leurs relations internationales de recourir à la menace ou à l'emploi de la force soit contre l'intégrité territoriale ou l'indépendance politique de tout Etat, soit de toute autre manière incompatible avec les buts des Nations-Unies.»

Les Etats membres sont tenus par les engagements qu'ils ont pris d'épuiser tous les recours et de se soumettre en définitive au verdict des organismes de

règlement pacifique des conflits, ou aux mesures décrétées par le Conseil de Sécurité, doté à cet effet, au moins en principe, d'un appareil de coercition. Indépendamment du fait que, chacun le sait, le système ne fonctionne pas depuis l'origine, il comporte de toute façon un trou, celui de la légitime défense, trou que nulle ingéniosité juridique ne peut combler. Or, par ce trou, passe toute la violence qui continue à s'exercer. La guerre à proscrire dans le monde actuel, c'est la guerre faite «pour obtenir justice d'une violation de droits» comme le dit l'Encyclique *Pacem in Terris*. Mais comment interdire à quiconque est menacé d'une conquête par la force de se défendre, si aucune autorité ne peut lui apporter la sécurité voulue? Comment la condamnation de toute guerre comme injuste, condamnation juste en elle-même s'il s'agit des moyens, peut-elle s'appliquer dans un monde où la violence continue à s'exercer, à l'abri des constructions juridiques acceptées par tous mais très inégalement respectées? Condamner la guerre, et spécialement la guerre atomique, dans un monde violent, c'est affaiblir les moins violents, renforcer les plus violents, et risquer par là de la provoquer.

7. L'on arrive ainsi au cœur du problème de principe. La proscription de l'arme, l'interdiction de la guerre n'amènent pas la paix, parce que la question de la guerre et de la paix est d'un autre ordre. Peut-on, à l'époque atomique, continuer à envisager côte à côte l'existence de l'arme de destruction absolue et de l'Etat de souveraineté absolue? C'est la question de l'organisation politique du monde qui est posée. Ou bien les souverainetés absolues se maintiendront et, dans ce cas, l'arme absolue risque fort d'échapper à tous les contrôles. Ou bien ces souverainetés absolues s'inclineront devant une autre règle politique, et l'arme absolue continuera à entraîner des effets et à créer des risques, mais ces conséquences et ces risques commenceront à agir dans le sens positif. C'est ce que dit l'Encyclique *Pacem in terris* lorsqu'elle déclare :

«A l'axiome qui veut que la paix résulte de l'équilibre des armements on doit substituer le principe que la vraie paix ne peut s'édifier que dans la confiance mutuelle. Nous estimons que c'est là un but qui peut être atteint, car il est à la fois réclamé par la raison, souverainement désirable et de la plus grande utilité».

Ainsi le scandale de l'arme atomique ne peut être surmonté ni par des mesures techniques (le désarmement par exemple) ni par des mesures morales (la condamnation de la guerre). Celles-ci peuvent contribuer à l'amélioration de la situation, mais intervenant dans un monde ambigu, elles exercent un effet ambigu lui aussi. Pour être surmonté, le scandale atomique exige une



transformation de la société internationale plus profonde que toutes les révolutions entreprises jusqu'ici.

8. A ce point, l'on est tenté d'abandonner toute espérance. Si vraiment la solution est à ce prix, cela ne veut-il pas dire qu'il n'y a pas de solution et que la fatalité l'emporte? La réponse cette fois est à chercher dans les faits. Le monde est-il semblable à celui qui existait en 1939? En un sens, il l'est. Les haines de race, les querelles nationales, les oppositions de toutes sortes prolifèrent, tandis que la grande coupure entre sociétés vouées au culte d'elles-mêmes et sociétés reconnaissant à l'homme une autre fin qu'elles mêmes, si elle a changé de point d'application depuis 1939, n'a pas pour autant disparu. L'on voit là apparaître tous les motifs de prolifération des armes atomiques à la surface de la terre. L'on ne peut cependant ignorer un aspect positif de cette division du monde en deux. Le fait même de l'existence de deux foyers atomiques principaux produit dès maintenant des effets importants. Non seulement les deux principaux responsables s'équilibrent, se contiennent et par là contiennent les autres, mais, sous l'empire des nécessités, une part importante des penseurs politiques explore le problème paradoxal des armes qui ne sont utiles que si l'on ne s'en sert pas. De ce problème, encore tout pragmatique, celui de la dissuasion et de ses règles complexes, l'on peut un jour parvenir à un autre: celui des conditions politiques à créer pour que les armes ne soient pas employées. L'on n'en est pas encore là. Le bloc de l'Est s'est borné jusqu'ici à définir une théorie de la coexistence pacifique qui peut s'exprimer par le terme de «victoire sans guerre». L'on cherche à éviter le pire sans sacrifier le mauvais. Ce n'est pas une bonne solution. De l'autre côté, l'on pense plutôt en termes de «victoire par conversion de l'adversaire», ce qui est mieux mais ce qui laisse encore à la force même potentielle un rôle trop grand, eu égard aux risques qu'elle comporte. Il ne sera pas facile d'aller plus loin tant que le communisme se caractérise par l'intolérance et le primat de la force. Il a commencé à changer, spécialement en Europe. Mais ce changement est encore très insuffisant, puisque le refus de la «coexistence idéologique», c'est-à-dire de la tolérance intellectuelle et religieuse maintient un mur, non seulement réel comme celui de l'Elbe et de Berlin, mais politique et moral, plus provocateur de troubles que l'équilibre atomique si souvent dénoncé à tort comme le plus grand mal. Il y a donc un grand chemin à faire encore pour parvenir jusqu'à la paix sans victoire, la paix par dépassement mutuel qui est la découverte d'un nouvel ordre, le rejet de l'ancien, tant à l'Est qu'à l'Ouest.

Mais la direction est indiquée. Si elle l'est, c'est que l'on a réussi depuis vingt ans à résoudre, provisoirement et précairement, mais enfin à résoudre le problème de la résistance à l'expansion sans recours à la guerre, au moins sous sa forme la pire.

9. D'autres signes favorables existent dans le monde. Des efforts réels ont permis dans certains cas de dépasser le cadre des souverainetés nationales, et d'édifier les premiers degrés d'un nouvel ordre international. C'est le cas en Europe; c'est le cas jusqu'à un certain point entre pays unis par l'alliance atlantique; c'est le cas pour les pays membres d'organisations économiques plus larges et entre lesquels déjà tout recours à la guerre semble réellement impossible. Or il y a vingt ans ces pays étaient mortellement ennemis. On découvre là le rôle positif du passage des masses du niveau de l'instinct à celui des idées. Une fois une idéologie comme celle du nazisme ruinée, l'on s'entend aisément, car les vieilles rancunes «héréditaires» ne parviennent plus à se justifier face aux problèmes du monde qui vient peu à peu à l'existence. D'autres forces, par exemple économiques, poussent dans le même sens. L'on pourrait multiplier les exemples. L'idée qui se dégage ainsi est celle d'un univers en proie à la dispersion, au morcellement et à la division, mais où, sous l'influence des faits (et parmi ceux-ci, l'équilibre atomique est l'un des plus grands) des courants d'unité se développent, comme cela n'a guère été le cas jusqu'ici.

10. La tâche dès lors n'est pas de supprimer ou de condamner l'arme qui, contenue, opère de tels effets. C'est d'utiliser le respect et la crainte qu'elle inspire pour, partant du monde actuel, s'efforcer d'élever la conscience politique à un niveau plus élevé. L'objet est d'éroder peu à peu la notion de souveraineté, derrière laquelle se cache celle de la violence comme régime normal de l'humanité. Le moyen, c'est d'attaquer peu à peu cette souveraineté, là où l'on peut agir sur elle. Le chemin le plus sûr est donc de diminuer la sienne propre. Risque-t-on ainsi d'affaiblir à l'excès certains Etats, tandis que d'autres maintiendraient leur prétention et leur puissance? Il semble que non, si les sacrifices de souveraineté se font au bénéfice d'institutions placées au-dessus des Etats et dont le but explicite serait justement d'assurer la stabilité et la paix, non simplement de canaliser la violence. Une telle politique conduit à une transformation profonde des structures des pays occidentaux. Elle peut avoir un effet sur les pays du Sud, et, à travers eux, sur ceux de l'Est ou certains d'entre eux. D'ici là, il faut multiplier les insti-

tutions et les méthodes permettant de trancher les conflits et de transformer les situations sans recours à la force, tâche difficile qui justifierait de nombreux développements. A l'extrémité de la perspective apparaît un monde non pas uni, mais organisé, où de grands ensembles fondés sur de réelles structures fédérales, débarrassés des intolérances et des fureurs idéologiques, pourraient commencer à travailler pour la paix et par là priveraient peu à peu de leur valeur les armes d'anéantissement quelles qu'elles soient.

11. Ce monde n'est pas celui de l'utopie. C'est le monde de l'avenir. Sans cet avenir, il n'y aura pas de monde. Nous en sommes encore séparés par des abîmes, dont le principal est l'idéologie totalitaire, héritage du siècle passé, inadaptée tant au présent qu'à l'avenir. Sous le poids atomique, cette idéologie a commencé à évoluer; sans ce poids, elle risque de se cristalliser. Sous le même poids, le système occidental des souverainetés est en train d'évoluer; sans ce poids, il risque de se cristalliser. Au lieu donc de s'en remettre au désarmement et à la condamnation de la guerre, il faut, partant de ce qui est, et qui est terrible, chercher ce qui peut être et qui soit meilleur.

Si une déclaration de principe devait être faite à ce sujet, elle devrait placer comme impératif politique à long terme s'imposant à tous la tolérance et la réconciliation. A moyen terme, l'on parlerait de la limitation des souverainetés au bénéfice d'organisations supra-étatiques responsables, c'est-à-dire représentatives et soumises au contrôle. Enfin, à court terme, l'on évoquerait la nécessité de rendre au monde bloqué par l'équilibre atomique la mobilité et la souplesse, par la création de méthodes de solution pacifique des conflits. C'est dans ce cadre que l'on pourrait évoquer le problème du contrôle et de la dévalorisation de l'arme atomique, à mesure que les objectifs politiques seraient réalisés. De telles déclarations auraient pour but non de résoudre les problèmes politiques, mais d'ouvrir les perspectives, de façon que les responsables recherchent eux-mêmes les méthodes.

12. En conclusion l'on peut dire que rien n'est facile dans le monde actuel, mais que les dimensions des problèmes y sont devenues grandes. Le mal est très grand. Seul un bien plus grand encore peut maîtriser ce mal. La pratique de la politique concrète fera peut-être apparaître un jour qu'un monde qui n'accepte pas la transcendance va à sa ruine, non seulement morale, mais physique.



# De la Vierge Marie et de la Collégialité

## Notes théologiques

Sera-t-il possible de prendre occasion très librement du livre du P. Antoine Wenger <sup>1</sup>, des Augustins de l'Assomption, pour présenter, d'un point de vue purement théologique, quelques réflexions sur l'un ou l'autre des sujets traités au cours de la troisième session du deuxième Concile du Vatican? Le propos du P. Wenger est «d'insister sur l'histoire des textes et le déroulement des débats, sans évidemment perdre de vue leur aboutissant». Sa méthode relève à la fois «du journaliste et du théologien: du premier qui voit, du deuxième qui juge l'événement replacé dans l'exactitude que permettent un minimum de recul déjà, l'accès aux sources, et l'avantage d'avoir été témoin d'un bout à l'autre de l'événement conciliaire» <sup>2</sup>.

La part du journaliste est de donner, non sans quelque passion, du relief aux rubriques mouvementées: «émoi considérable», «heures d'inquiétude», «suspenses», «rumeurs alarmistes», «malentendus survenus en dernière instance», etc. Elle est encore de donner le laissez-passer à des expressions qui demanderaient à être examinées de près <sup>3</sup>, mais ces traits ne sont que la rançon d'une rédaction rapide. Et l'auteur pourra citer les paroles que lui confiera le Pape: «Il ne faut pas attacher trop d'importance aux remous passagers, aux répercussions extérieures qui ne sont que l'aspect phénoménal du Concile. Les yeux de la foi, par-delà les apparences, cherchent à saisir la réalité du Concile, qui est un mystère. Le dessein de l'Esprit saint n'apparaît pas immédiatement dans les diverses entreprises qui constituent l'élément matériel du Concile. Mais nous savons qu'il est une heure de grâce, un moment fort dans le temps de l'Eglise. Il est comme l'heure qui sonne, précédée et suivie de silence» <sup>4</sup>. Dans une autre occasion, Paul VI laissera

---

<sup>1</sup> Antoine WENGER, A.A., *Vatican II, Chronique de la troisième Session*, Paris, Centurion, 1965, 496 pages.

<sup>2</sup> *Op. cit.*, p. 10.

<sup>3</sup> Cf. par exemple: «la découverte par Rome de sa dimension totale qui embrasse toutes les Eglises chrétiennes», p. 26; «la dualité des pouvoirs souverains, d'une part le Pape seul, d'autre part le Pape avec les évêques», p. 76; «les protestants qui, *non sans raison*, estiment que la législation actuelle de l'Eglise catholique sur les mariages mixtes impose des obligations contraires à leur conscience à des chrétiens qui ne sont pas ses sujets, en leur faisant promettre d'élever leurs enfants dans la religion catholique», p. 218, etc. Les soulignements sont de nous.

<sup>4</sup> *Op. cit.*, p. 461.

paraître le regret que l'information de la grande presse ait baissé au cours de la troisième session, du fait que l'on a moins cherché à mettre en lumière la valeur des débats et des conclusions qu'à divulguer certains aspects secondaires «parfois avec des informations complètement fantaisistes et qui ne correspondaient en aucune façon à la réalité»<sup>1</sup>.

A deux reprises, le P. Wenger intervient avec une certaine ampleur, et il faut lui en être gré, comme théologien spécialiste en choses des Eglises orientales : une première fois pour évoquer le rôle de Marie, mère et médiatrice selon la théologie byzantine ; une seconde fois pour traiter soit des rapports des antiques patriarchats d'Orient avec le Siège de Rome, soit du dialogue actuel entre Rome et l'Orthodoxie. Une occasion nous est ici offerte de comparer entre elles, pendant un instant, les attitudes respectives à l'égard de la Vierge Marie, du catholicisme, de l'orthodoxie, du protestantisme.

### I. — DE LA VIERGE MARIE

«Toutes les générations me  
proclameront bienheureuse.»

Luc 1, 48

La Vierge Marie est dans l'Eglise comme Médiatrice, comme Mère, comme Première des membres du Christ rachetés, ressuscités, glorifiés.

### I. — LA VIERGE MÉDIATRICE

#### *Marie, Mère et Médiatrice selon la théologie byzantine*

Par souci d'un œcuménisme qu'on peut estimer mal compris, puisqu'il tendait à entretenir plutôt qu'à dissiper une équivoque, plusieurs Pères demandaient que le Concile s'abstînt de se prononcer sur la question de la médiation de la Vierge Marie.

Le P. Wenger parle à ce propos «de l'ignorance chez les protestants et les catholiques de la théologie mariale de l'Orient. Devant cette ignorance, dit-il, il arrive souvent que les Orientaux eux-mêmes, peu assurés de leur tradition sous l'aspect scientifique, se taisent, comme s'ils n'avaient rien à dire. Je regrette vivement, par exemple, ajoute-t-il, que lors du débat marial aucune voix de l'Orient ne se soit fait entendre, alors que ces évêques jouissaient d'un préjugé favorable et se faisaient d'autant plus volontiers écouter qu'ils apparaissaient au-dessus de la mêlée. Peut-être ont-ils pensé que cette querelle était uniquement entre latins et protestants. Mais n'était-ce pas un

<sup>1</sup> *Ibid.*, p. 462.

motif de surcroît pour parler et se faire entendre des uns et des autres, et pour montrer que les divers points du dogme marial sont l'héritage de l'Eglise indivise?»<sup>1</sup>

Quelques beaux textes sur la Vierge sont transcrits. Elle est «Mère des apôtres», «puisque le Fils unique et Verbe de Dieu a appelé ses disciples ses frères» (Théoteknos de Livias, vers 600). Elle est médiation entre Dieu et les hommes d'une manière ontologique par l'Incarnation, et d'une manière morale par l'intercession: «Elle a été médiatrice tout d'abord par son enfement surnaturel, et maintenant par l'intercession de sa maternelle assurance» (saint Germain de Constantinople, † 733). «Elle est deuxième médiatrice auprès du premier Médiateur» selon Jean le Géomètre (X<sup>e</sup> siècle), qui fonde la maternité spirituelle de Marie sur la corédemption: Marie, explique-t-il, est notre Mère parce que, par ses souffrances au pied de la Croix et tout au cours de sa vie, par le souvenir toujours actuel qu'elle en garde en son cœur, par le soin qu'elle prend maintenant encore de notre salut, elle accomplit à l'égard des hommes dans l'ordre spirituel le rôle qu'une mère remplit à l'égard de ses enfants. «Elle est la Mère de la nouvelle création» écrira plus tard le patriarche de Constantinople Philothée, l'un des docteurs du palamisme<sup>2</sup>.

### *Le texte conciliaire sur l'intercession médiatrice*

Voici le passage principal de la Constitution *Lumen gentium* relatif à l'intercession de la Vierge<sup>3</sup>: «A partir du consentement que Marie donna par sa foi lors de l'Annonciation et qu'elle maintint sans chanceler au pied de la Croix, sa maternité dans l'économie de la grâce se perpétue sans interruption jusqu'à la consommation de tous les élus. Après son Assomption au ciel, en effet, elle ne se décharge pas de ce rôle secourable, mais continue, par son innombrable intercession, de nous concilier les dons du salut éternel. Son amour maternel la rend attentive à ceux qui sont les frères de son Fils, dont le pèlerinage n'est pas achevé et qui se trouvent engagés dans les périls et les épreuves, jusqu'à ce qu'ils parviennent à la patrie bienheureuse. C'est pourquoi la bienheureuse Vierge est invoquée dans l'Eglise sous les titres d'Avocate, d'Auxiliatrice, d'Aide, de Médiatrice. Sans même que vienne la pensée que cela puisse en rien déroger ou rien surajouter à la dignité et à l'efficacité de l'unique Médiateur, le Christ.

<sup>1</sup> «Devant cette situation, nous avons souvent regretté de n'avoir pas pu continuer nos recherches de théologie mariale et de n'avoir pas publié les très nombreuses homélies mariales inédites d'orateurs byzantins que nous avons ramenés de l'Athos, mais aussi de Rome, d'Athènes, de Moscou, ou trouvés – en grand nombre – à Paris. Bien que dans un cadre hérité des apocryphes, ceux-ci ont tissé une théologie mariale qui enseigne la parfaite exemption du péché de Marie, Mère de Dieu, son intégrale virginité, son assomption en corps et en âme après la mort, sa parfaite intercession auprès de son Fils, à cause de l'assurance maternelle qu'elle a auprès de lui.» *Op. cit.*, pp. 121-122.

<sup>2</sup> *Op. cit.*, pp. 126-139.

<sup>3</sup> Nous retraduisons le texte latin.



«Nulle créature, en effet, ne peut être comparée au Verbe incarné et au Rédempteur. Mais si le sacerdoce du Christ peut être participé à des degrés divers par les ministres et par le peuple fidèle, et si l'unique Bonté divine peut être réellement diffusée à des degrés divers dans les créatures, pareillement l'unique médiation du Rédempteur peut, loin de l'exclure, susciter à des degrés divers une coopération parmi les créatures, en dépendance de l'unique source.

«Ce rôle subordonné de Marie, l'Eglise n'hésite pas à le proclamer, elle ne cesse d'en faire l'expérience, elle le signale à l'affection des fidèles; l'assurance de cette protection maternelle ne peut que les porter à adhérer plus intimement au Médiateur et au Sauveur», n° 62.

### *Les difficultés protestantes*

1. Les difficultés qu'éprouvent entre autres les protestants à admettre une autre médiation que celle de l'Incarnation rédemptrice, — médiation annoncée dans l'Ancien Testament, puis refusée, comme portant ombre à la transcendance divine, par le judaïsme et l'islam orthodoxes, mais cependant pressentie parfois dans les milieux mystiques des hassidim et des soufis, — viennent en partie de ce qu'ils se méprennent sur *la nature de la médiation d'intercession*. Ici, comme souvent ailleurs, ils juxtaposent au lieu de subordonner. Ils posent en principe que ce qui est demandé aux saints et accordé par eux ne peut être en même temps demandé au Christ et accordé par lui; que ce qui est fait par les saints à leur manière ne peut être fait en même temps par le Christ à sa manière. Est-ce que l'enfant qui reçoit la vie de ses parents ne la reçoit pas en même temps et tout entière de Dieu? Jésus serait-il venu pour nous dispenser de prier et d'intercéder pour le salut du monde et pour, par sa médiation, évacuer la nôtre? Ou est-il venu pour que, soulevés par la puissance unique de son intercession médiatrice, nous puissions, à notre manière dépendante, *avec lui, en lui, par lui*, supplier et intercéder, et demander que le règne de Dieu arrive et que sa volonté soit faite? De même que la terre porte la lune mais qu'elle-même, et tout ce qu'elle soulève, est portée à son tour par le soleil, ainsi la prière d'intercession médiatrice et *corédemptrice* des chrétiens et de l'Eglise et de la Vierge, avec tout ce qu'elle soulève, est elle-même portée par la suprême prière d'intercession médiatrice du Christ, qui seule peut être *rédemptrice*, seule infinie, car seul le Christ n'est pas un pur homme, mais le Verbe fait chair.

Refuser de «prendre au sérieux», — comme on aime à dire aujourd'hui, — la médiation corédemptrice des *chrétiens et de la Vierge*, c'est refuser du même coup de prendre au sérieux l'invitation que nous fait le Christ de dire avec lui le *Pater* pour le salut du monde. Et refuser de «prendre au sérieux» la *distance* qui sépare la médiation corédemptrice des simples fidèles de la médiation corédemptrice de la Vierge, qu'est-ce, sinon refuser de prendre au sérieux la singularité du message évangélique adressé à la Mère de Dieu, — ou peut-être même, mais alors le mal est irréparable, — refuser plus ou moins consciemment de prendre au sérieux que le Christ *est Dieu*?

S'ouvrir à l'intercession médiatrice de la Vierge, c'est la supplier de nous prendre près d'elle, à ce point de l'espace et du temps d'où, au témoignage immédiat de l'Evangile, est partie l'adoration la plus humble, la plus pure, la plus magnanime, la plus absolue du mystère de l'Annonciation, du mystère de la Nativité, du mystère de la Rédemption sanglante de la Croix. Se fermer à l'intercession médiatrice de la Vierge, c'est renoncer au désir de participer à cette entrée dans l'intérieur du mystère du Christ qui, selon l'Evangile, a été, reste et restera toujours le privilège de la Vierge.

2. Nous venons de dire que les résistances protestantes à une médiation corédemptrice des fidèles et de la Vierge viennent pour une part d'une méprise touchant la nature de la médiation rédemptrice du Christ qui, loin de l'exclure, suscite au contraire la médiation corédemptrice de ses membres. Elles viennent pour une autre part de l'incertitude où les protestants sont laissés par leurs Eglises quant aux conditions de la vie dans l'au-delà antérieurement au Jugement dernier. Du côté catholique la réponse est nette. Le principe immédiat qui commande la doctrine traditionnelle de l'intercession tant des saints que de la Vierge est proclamé par saint Jérôme, qui l'opposait aux erreurs de Vigilance: «Si les apôtres et les martyrs, lorsqu'ils étaient vivants dans leur corps et avaient encore à s'inquiéter de leur propre sort, pouvaient prier pour les autres: à plus forte raison le peuvent-ils au lendemain de leur couronnement et de leur victoire... Etienne, imitateur de son Seigneur et premier martyr dans le Christ intercède pour ses persécuteurs (Actes, 7, 60), et maintenant qu'il est auprès du Christ, son pouvoir serait-il moindre?»<sup>1</sup> Saint Thomas d'Aquin le formulait en ces termes: «C'est la charité qui est au principe de la prière faite pour autrui. Mais la charité des saints est devenue plus parfaite au moment où ils ont passé de l'exil à la patrie. Ils prient donc d'autant plus pour ceux qui sont encore en pèlerinage. Et puisqu'ils sont plus près de Dieu, leurs prières sont plus efficaces. C'est d'ailleurs l'effet d'une disposition divine de secourir ce qui est inférieur par ce qui est supérieur. C'est pourquoi il est dit, Hébr., 7, 25, que le Christ est toujours vivant pour intercéder en notre faveur»<sup>2</sup>. Faudrait-il penser que ses amis, toujours vivants auprès de lui, se désintéresseraient de sa prière d'intercession?

Mais que reste-t-il de cette grandiose doctrine de *l'Eglise, communion des saints* – des saints de l'ici-bas et des saints de l'au-delà, – si, comme le pense Calvin, «le Seigneur ne nous a laissé nulle communication avec les morts quand il les a retirés de notre compagnie»<sup>3</sup>?

3. La question peut être posée maintenant. Que serait-il advenu si le Concile, impressionné par les hésitations de certains Pères, – sans doute

<sup>1</sup> P. L., t. XXIII, col. 344.

<sup>2</sup> II-II, qu. 83, a. 11.

<sup>3</sup> *Institution chrétienne*, livre III, ch. 20, n° 24, Genève-Paris, 1888, p. 408.



inavertis des raisons dernières et dogmatiques de l'opposition protestante, et désireux avant tout de manifester leur bienveillance aux observateurs, – avait effacé de son texte la doctrine de la médiation de la Vierge? Le mouvement œcuménique capable d'orienter les esprits de tous vers la très pure révélation du Christ rédempteur aurait-il progressé? aurait-il gagné en limpidité? ou en confusion?

## II. MARIE, MÈRE DE L'ÉGLISE

1. La Vierge Marie est dans l'Eglise comme Mère, elle est au cœur même de l'Eglise. La doctrine de Marie, *Mère de l'Eglise*, chère au souverain pontife Paul VI, semble née dans sa pensée d'une expérience et d'une prise de conscience exceptionnelles de sa propre responsabilité de Chef de l'Eglise du Christ, – qui n'est telle que si elle est sainte, – à un moment décisif de son développement deux fois millénaire.

2. Le titre de Marie, Mère de Dieu *et de l'Eglise* avait été proposé aux Pères lors de la deuxième session. Il ne fut pas retenu par la Commission. On objecta qu'il était d'origine relativement récente. On voulut distinguer dans l'Eglise d'une part «les pasteurs et les fidèles», d'autre part «l'institution». Marie, disait-on, est Mère des premiers, mais non de l'institution<sup>1</sup>.

Mais pratiquer une telle vivisection, n'était-ce pas introduire précisément dans le débat une fausse-idée-claire? La Vierge Marie échappe certes à l'ordre des grandeurs de hiérarchie; elle se tient tout entière dans l'ordre des grandeurs de sainteté, qui sera celui de la vie du ciel. Au pied de la Croix, sa médiation ne peut être que supplication. Elle supplie pour que soit exaucée par le Père céleste la supplication même de Celui qui, à des titres si différents, est communément leur Fils, *et qu'ainsi naisse l'Eglise de la Loi nouvelle*. Elle supplie en d'autres mots pour que puisse se communiquer au monde l'amour même dont le Père aime son Fils (Jean, 17, 26) et redéborder sur les hommes la surabondance de la grâce qui était dans le Christ (Jean, 1, 16), – à savoir la grâce pleinement christique et christoconformante, qui maintenant nous arrive à travers les *sacrements* et demande à se laisser orienter par les pouvoirs *juridictionnels*, bref la grâce qui, en tant que *sacramentelle et orientée*, représente en sa plénitude *l'âme créée de l'Eglise*, la formant et la vivifiant de l'intérieur, et qui conditionne l'habitation en elle de l'Esprit saint *Ame incréée de l'Eglise*: «Si quelqu'un m'aime... mon Père l'aimera, et nous viendrons à lui et nous ferons chez lui notre demeure» (Jean, 14, 23).

3. Joindre autrefois son intime supplication à la supplication du Christ en Croix pour obtenir que  *naisse l'Eglise plénière et totale de la Loi nouvelle*;

<sup>1</sup> A. WENGER, *op. cit.*, pp. 95, 104, 112, 117.



joindre aujourd'hui son intime intercession à l'intercession toujours vivante du Christ en gloire (Rom., 8, 34, Hébr., 7, 25) pour obtenir que *perdure et se développe* l'Eglise plénière et totale de la Loi nouvelle, – qui est ici-bas le lieu de ceux qui normalement et par vocation sont invités à être non simplement des sauvés, mais encore dans le Christ, par le Christ, avec le Christ, des sauveurs des autres, – voilà, en clair, le rôle maternel de la Vierge Marie à l'égard de l'Eglise de la Loi nouvelle.

4. Docile à la lumière qui s'était formée en lui, le Saint Père ne pouvait que passer par-dessus les scrupules non fondés des Commissions et proclamer ouvertement à Saint-Pierre, à la fin de la troisième session : *Marie très sainte, MÈRE DE L'EGLISE, c'est-à-dire de tout le peuple de Dieu, aussi bien des fidèles que des pasteurs*. Il ne faisait d'ailleurs que prêter sa voix au vœu tacite du Concile : « A peine le Pape avait-il prononcé le titre de Marie Mère de l'Eglise, que nous vîmes la nef de Saint-Pierre, qui ressemblait jusque-là à une mer très calme, toute blanche de chapes et de mitres, s'agiter comme une onde subitement soulevée par le vent. Les Pères se levèrent pour donner leur assentiment et leur accord à la décision du Pape. Les applaudissements ne finissaient pas. Beaucoup de Pères ôtèrent leur mitre en signe de dévotion et d'assentiment »<sup>1</sup>.

### III. LES DOGMES DE L'IMMACULÉE CONCEPTION ET DE L'ASSOMPTION DE MARIE

La Constitution a rappelé les dogmes de l'immaculée Conception et de l'Assomption de Marie : « La Vierge immaculée, *préservée par Dieu de toute atteinte de la faute originelle*, après avoir accompli le cours de sa vie terrestre, fut élevée corps et âme à la gloire du ciel, puis établie par le Seigneur Reine de toutes choses, et rendue ainsi plus semblable à son propre Fils, Seigneur des Seigneurs (Apoc., 19, 16), victorieux du péché et de la mort », n° 59.

Très différentes, et même radicalement opposées entre elles, sont, à l'égard de la doctrine mariale catholique, les attitudes de l'orthodoxie et du protestantisme.

#### *La confrontation avec l'Orthodoxie*

1. La doctrine catholique et la doctrine orthodoxe se situent sur une même courbe, déterminée par les *quatre* points communs suivants : maternité divine et virginalité de Marie (Jésus est vrai Dieu et vrai homme, Marie est, sans ambiguïté, Mère de Dieu, Théotocos), sa plénitude de grâce et sainteté

<sup>1</sup> A. WENGER, *op. cit.*, p. 119.

sans tache, sa prière d'intercession, son assomption corporelle auprès de son Fils.

Sur cette courbe commune, un *cinquième* point, que nous n'avons pas inscrit, fait difficulté: celui de la dépendance de la Vierge par rapport à la rédemption universelle des hommes par le Christ.

2. Avant toutes choses il faut tenir cette vérité première que, si la Vierge est sainte et sauvée, elle ne peut l'être que par la rédemption du Christ. Mais il n'y a compensation, expiation, rédemption que par rapport à un péché. Si la Vierge est rachetée, c'est donc d'un péché. Et alors comment serait-elle toute sainte? Tel est le «défi» majeur qui se puisse adresser à la doctrine de la sainteté de Marie. Tel est le problème, apparemment insoluble, qui préoccupera les siècles chrétiens. Il est d'abord posé en Orient, puis sera finalement résolu en Occident, non certes par les seuls docteurs, moins encore par le seul peuple des «fidèles non théologiens», mais par l'Eglise en tant qu'inafailliblement assistée par l'Esprit saint.

3. C'est l'honneur de l'Orient, avec Origène et saint Basile, d'avoir d'abord soumis la Vierge à la rédemption de la Croix. L'erreur fut alors de penser que cette rédemption tombait sur un péché que la Vierge aurait elle-même commis. Mais, dès lors, pouvait-elle être la toute Sainte, la Panhagia? On était dans l'impasse. Que faire? On maintint la doctrine de la pureté sans tache de la Vierge; mais l'on cessa désormais de parler de sa rédemption par le Christ <sup>1</sup>.

Cependant le problème de la rédemption de la Vierge réclamait une solution. L'Occident, attentif à scruter la révélation paulinienne du péché originel, allait la préparer. Ce n'est pas d'un péché personnel, c'est du péché d'origine que la Vierge est rachetée. Mais comment? Etant fille du premier Adam, elle *devait* en droit le contracter. Mais, prédestinée à devenir la Mère du second Adam, elle est *en fait* préservée de ce contact, par un effet anticipé de la rédemption sanglante de la Croix. Nul homme ne peut être sauvé s'il n'est racheté par la Croix du Christ: voilà le principe. Et voici maintenant, entre nous tous et la Mère virginale de Dieu, sa différente application: pour nous tous, la rédemption qui nous sauve est *purification* du péché originel contracté par voie de naissance; pour la Vierge, la rédemption qui la sauve est *préservatrice* de la contagion du péché d'origine.

4. Et dès lors apparaît la raison profonde du dogme de l'Assomption de la Vierge. L'Orient, qui, avec un sûr instinct, célébrait et magnifiait cette fête, ne pouvait guère, en effet, chercher à la justifier autrement que par référence aux récits apocryphes de la Dormition <sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Cf. notre petit livre *Esquisse du développement du dogme marial*. Paris, Alsatia, 1954.

<sup>2</sup> L'homélie de Théoteknos, évêque de Livias, en Palestine (VI<sup>e</sup>-VII<sup>e</sup> siècle), «est remarquable par son ancienneté, par son contenu doctrinal, *par le fait notamment qu'il*

L'Assomption de Marie est un corollaire de son immaculée Conception. La raison profonde, biblique, révélée de l'Assomption, la voici. Il est révélé, selon l'apôtre, que pour les membres du Christ qui sont *touchés* par le péché de nature ou originel, la loi de corésurrection – ou du moins de conglorification: «nous ne mourrons pas tous, mais tous nous serons changés», I Cor., 15, 51 – dans le Christ est *entravée* jusqu'à la fin du monde, c'est-à-dire jusqu'au moment où le péché originel sera vaincu pleinement en tant que péché de toute la nature humaine: *a)* par l'interruption de la génération qui le propage, *b)* par la résurrection de tous ceux qu'il aura condamnés à mort: «Le dernier ennemi qui sera détruit, c'est la mort», I Cor., 15, 26. C'est là une révélation générale.

La proposition corrélatrice générale est, du même coup, elle aussi, révélée, à savoir que, pour un membre du Christ qui ne serait *pas* touché par le péché de nature ou originel, la loi de corésurrection dans le Christ ne serait *pas* entravée et s'appliquerait tout de suite, par ressemblance avec le Christ. Si donc il est révélé que Marie, rachetée par le Christ, est membre du Christ sans avoir été touchée par le péché de nature ou originel, il est révélé que la loi de corésurrection dans le Christ s'applique à elle tout de suite, sans délai, par ressemblance avec le Christ.

Sur la courbe de la doctrine mariale commune au catholicisme et à l'orthodoxie, un cinquième point, qu'il faut mettre à la deuxième place, demande dès lors à s'inscrire. Ce qui donnera: 1° la vocation de Marie à sa maternité divine et virginal (Théotocos); 2° *sa rédemption préservatrice du péché d'origine par une anticipation des effets de la Croix sanglante*; 3° sa plénitude de grâce et de sainteté; 4° sa prière d'intercession; 5° son assomption corporelle auprès de son Fils.

### *La confrontation avec le Protestantisme*

1. La doctrine de la Vierge, promulguée au nom du christianisme de l'Ecriture par le catholicisme et l'orthodoxie, est repoussée par le protestantisme au nom même du christianisme de l'Ecriture. Voilà donc, mise en problème à propos de la Vierge, la notion même qu'il faut se faire du christianisme.

2. On peut poser ici trois questions.

1° *La maternité divine et virginal* de Marie est-elle une doctrine essentielle du christianisme de l'Ecriture?

---

*appelle la fête du 15 août l'Assomption de Marie et non la Dormition*, nom qui, à partir du VII<sup>e</sup> siècle, l'emportera dans toute la tradition byzantine. Ce changement de titre n'a d'ailleurs pas été sans conséquence sur l'objet de la fête et a malheureusement contribué à donner une trop grande place aux récits apocryphes de la Dormition racontant le trépas de Marie. *Seuls les orateurs qui étaient en même temps des théologiens ou des spirituels ont su dépasser le récit pseudo-historique pour s'élever à la contemplation du mystère de l'Assomption de Marie*». A. WENGER, *op. cit.*, p. 126. (Souigné par nous.)



*Oui*, pour le courant qui, dans le protestantisme, confesse sans équivoque la divinité du Christ.

*Non* certes, pour le courant qui, dans le protestantisme, hésite à reconnaître en Jésus le Verbe fait chair, et cherche à remplacer Jésus-Dieu par le Dieu de Jésus.

La ligne de partage se fait ici selon la réponse que donnera le protestantisme à la question posée par Jésus à Simon Pierre: «Mais vous, qui dites-vous que je suis?» (Mt. ,16, 15).

2° La *rédemption préservatrice du péché d'origine* est-elle une doctrine essentielle du christianisme de l'Écriture?

*Oui*, si l'Écriture nous révèle: a) une privation de la grâce adamique, que Marie, comme fille d'Adam, devait encourir; b) la sainteté incomparable de Marie comme Théotocos; c) et dès lors la nécessité d'une rédemption qui ne pouvait être pour elle que préservatrice.

*Non*, pour les deux courants qui se divisent le protestantisme:

a) pour le courant qui, bien que confessant comme nous le péché d'origine et notre rédemption par le Christ, estime l'homme incapable d'être justifié intrinsèquement par la grâce christique.

b) et, plus radicalement bien sûr, pour le courant qui refuse de prendre au sérieux la révélation de la catastrophe originelle et de la nécessité de notre rédemption par la mort d'un Dieu.

La question préalable, entre le protestantisme traditionnel et nous, est ici celle d'une justice simplement *imputée* et extrinsèque ou d'une justice *réelle* et intrinsèque, et conséquemment d'une Eglise qui est ou le *pur signe*, ou déjà la *réelle présence* parmi nous, du Royaume de Dieu, sous son état pérégrinal et crucifié. Et cette seconde question préalable, elle aussi, est grave.

3° L'*assomption corporelle* de la Vierge dans la gloire céleste est-elle une doctrine essentielle du christianisme de l'Écriture?

*Non*, bien sûr, d'abord pour le courant qui dans le protestantisme rejette comme un mythe la résurrection corporelle du Christ lui-même et la résurrection corporelle future de ses membres.

Puis, pour le courant qui dans le protestantisme confesse avec nous sans équivoque la résurrection corporelle du Christ et la résurrection corporelle future des chrétiens; mais qui, estimant la Vierge touchée par le péché originel, ne peut que renvoyer à la fin du monde sa résurrection et son assomption corporelle dans la gloire, auxquelles il croit comme nous<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Karl BARTH sait très bien reconnaître dans la conception virginale le *signe* inouï du *mystère* inouï de l'Incarnation. Mais, niant la réalité intérieure de la grâce créée, conformément à la doctrine protestante, il lui devient impossible de voir que la faveur divine comble la Vierge *intérieurement*. Marie reste pour lui *intrinsèquement pécheresse*; intrinsèquement, elle n'est pas plus favorisée qu'Elisabeth et le reste de l'Eglise. *Esquisse d'une dogmatique*, 1950, p. 97.

*Oui, a)* si le Christ est vraiment ressuscité pour tirer après lui dans la gloire de sa résurrection corporelle ceux qui lui appartiennent (on tient ici le fondement scripturaire *suprême* du dogme de l'assomption de Marie); *b)* et si la résurrection corporelle, retardée jusqu'à la fin du monde chez les membres du Christ touchés par le péché originel, ne le pouvait être chez la Vierge toute sainte (voilà le fondement scripturaire *prochain* du dogme de l'assomption de Marie).

«Direz-vous que la Vierge est *sans* péché? Alors vous entrez dans la profondeur du récit de Luc, 1, 25-26, qui vous la montre mise à part pour Dieu, inondée de grâce, digne Mère du Dieu Sauveur, bénie entre les femmes, bienheureuse par-dessus toutes les générations. Alors, sans même peut-être en prendre conscience, vous avez choisi pour l'assomption corporelle de la Vierge. Direz-vous, au contraire, que la Vierge est *touchée* par le péché? Alors vous pourrez garder la lettre du récit de saint Luc, mais vous l'aurez trahi dans ses profondeurs. Vous aurez blessé, sans même peut-être en prendre conscience, la plus sainte des résonances du mystère de l'Incarnation rédemptrice: vous pouvez, vous devez désormais nier l'assomption corporelle de la Vierge»<sup>1</sup>.

3. Nous disions qu'à propos de la Vierge la notion même qu'il faut se faire du christianisme et de l'Eglise était mise en problème. Mais la solidarité de ces deux notions pourrait-elle nous étonner? L'Ecriture elle-même ne nous dit-elle pas qu'avant d'avoir à nous enfanter à la vie de la grâce, à ce moment suprême où il lui est donné d'enfanter le Christ, la Femme vêtue de soleil, à savoir l'Eglise, est tout entière enfermée dans la Vierge Marie?

Un théologien comme Karl Barth saisit, avec toute la netteté désirable, que les doctrines sur la Vierge, du catholicisme d'une part, et du protestantisme d'autre part, sont, en vertu d'une logique inéluctable, le résultat de la vision initiale qu'ont, d'une part le catholicisme et d'autre part le protestantisme, du Christ et de son œuvre. Le P. Jérôme Hamer résume ainsi la pensée de Karl Barth sur ce point: «Le dogme mariologique catholique n'est pas seulement une excroissance de la théologie, mais est bel et bien le dogme central de l'Eglise romaine à partir duquel il faut juger l'ensemble. Ce qui concerne la Vierge n'est pas fortuit ou périphérique: Marie est l'expression la plus claire de l'hérésie catholique, elle est le type et le résumé de la doctrine de la coopération humaine à la rédemption, et dès lors elle est aussi la synthèse de la conception catholique de l'Eglise»<sup>2</sup>.

4. Doctrine de la coopération humaine à l'œuvre de la *rédemption*, doctrine de la *Vierge*, doctrine de l'*Eglise*. Ajoutons: doctrine *eucharistique*. Une correspondance étroite, note le P. de Lubac, s'établit toujours entre les

<sup>1</sup> Cf. notre brochure: *La définition solennelle de l'Assomption de la Vierge*, 1950.

<sup>2</sup> Jérôme HAMER, O. P., *L'attitude des protestants devant la doctrine mariale*, Dinant, 1952, p. 138.



doctrines ecclésiales et les doctrines eucharistiques: «Réalisme eucharistique, réalisme ecclésial: ces deux réalismes s'appuient l'un sur l'autre, ils sont le gage l'un de l'autre. Le réalisme ecclésial assure le réalisme eucharistique, et celui-ci à son tour confirme celui-là. La même unité du Verbe se reflète en l'un et l'autre. Aujourd'hui, c'est surtout notre foi en la *présence réelle*, explicitée grâce à des siècles de controverse et d'analyse, qui nous introduit à la foi au corps ecclésial: efficacement signifié par le mystère de l'Autel, le mystère de l'Eglise doit avoir la même profondeur [...]. En vertu de la même logique interne – et cette contre-épreuve a son prix, – ceux qui dans les temps modernes exténuent l'idée traditionnelle de l'Eglise corps du Christ, se trouvent exténuer aussi la réalité de la présence eucharistique. C'est ainsi que Calvin s'efforce d'établir une même idée de *présence virtuelle* du Christ en son sacrement et en ses fidèles. Sa raison est la même en l'un et l'autre cas: *Car Il est au ciel et nous sommes ici-bas en terre*. Et le pasteur Claude, lorsqu'il veut écarter le témoignage que les apologistes tirent des Pères en faveur de la doctrine catholique de l'Eucharistie, se voit obligé de contester leurs textes concernant l'Eglise. Comment, en effet, l'Eglise serait-elle réellement édifiée, comment tous ses membres seraient-ils rassemblés en un organisme réellement un, par le moyen d'un sacrement qui ne contiendrait qu'en symbole Celui dont elle doit devenir le corps et qui seul peut en faire l'unité?»<sup>1</sup>

Par la même logique inconsciente, mais inéluctable, ceux qui, entre protestantisme et catholicisme souhaitent l'établissement d'une unité œcuménique de *confusion*, se trouvent entraînés à mettre entre parenthèses la doctrine de la présence véritable et corporelle par voie de *transsubstantiation* du Christ sacramenté.

5. La doctrine de la Vierge, on le voit, ne fait que déceler, – elle ne les crée d'aucune manière, – les graves divergences qui séparent le protestantisme et le catholicisme touchant l'essence même du christianisme révélé dans l'Ecriture sainte. Il ne servirait de rien de masquer l'importance de ces divergences. A quelle triste union de protestants et de catholiques aboutirait-on en demandant aux uns et aux autres de se mettre un bandeau sur les yeux et de renoncer à scruter les profondeurs d'une révélation qu'ils pensent que Dieu lui-même est venu leur apporter? C'est la voie contraire qu'il faut suivre. Notre premier amour doit être de la Vérité pour elle-même, dont Catherine Mansfield, je crois, écrivait: «La vérité est la seule chose digne d'être possédée, elle est plus émouvante que l'amour.» Notre second amour sera pour demander qu'elle descende dans le cœur de tous les hommes. Dans nos propres cœurs, afin qu'elle cesse d'y être captive de nos étroitures; et dans le cœur de ceux qui, au nom de la révélation évangélique *imparfaitement saisie*, s'opposent à nous, pour demander, non qu'ils cessent de s'opposer à nous tant qu'ils voient qu'ils le doivent, mais qu'elle *achève de*

<sup>1</sup> *Corpus mysticum*, Paris, 1944, pp. 288-290.



se découvrir à eux, et que, ne se soumettant qu'à elle, ils voient s'abolir par surcroît toutes les causes de leurs difficultés <sup>1</sup>.

Tout ce que nous venons de dire sur la Vierge Marie peut servir à écarter les obstacles et à dissiper les incompréhensions; mais pour l'aimer, la bénir, se confier à elle, il faut qu'à un moment de notre vie quelque chose comme un voile se soit déchiré au fond de notre cœur.

## II. - DE LA COLLÉGIALITÉ

« Simon, fils de Jonas, m'aimes-tu  
plus que ceux-ci? ... Pais mes brebis. »  
Jean, 21, 15-18

A propos de la collégialité, c'est la question plus ample des grandeurs de hiérarchie, plus précisément des *pouvoirs hiérarchiques chez les apôtres, le souverain pontife, les évêques*, que nous sommes conduits à débattre. Les grandeurs divines de hiérarchie, essentielles à l'Eglise pérégrinante, ne sont pas cependant ses valeurs suprêmes; elles sont au service des grandeurs plus divines de sainteté. Nous voilà donc contraints de laisser hors de notre présente enquête ce qui dans l'Eglise est principal; que le lecteur ne l'oublie pas.

A propos par exemple des apôtres, nous ne retiendrons ici que leurs pouvoirs *hiérarchiques*. Mais s'il fallait définir le sens du mot apostolat chez les apôtres, il y faudrait inclure et mettre en première place la *charité*. Princes des grandeurs visibles de hiérarchie, ils ont été encore princes des grandeurs cachées de charité, d'une charité éminente, «apostolique», couronnée par le martyre, suprême ressemblance avec le Christ, et communicable comme par contagion à leurs disciples des temps futurs. Au mot du Sauveur: *Ignem veni mittere in terra* (Luc, 12, 49) répondra celui de son apôtre: *Charitas Christi urget nos* (II Cor., 5, 14). Détachée de l'ardente charité des apôtres, l'activité que l'on continuera d'appeler apostolique sera-t-elle plus efficace qu'«une cymbale qui retentit»?

### *Deux temps de l'Eglise: temps apostolique et temps postapostolique*

Une première distinction va permettre de clarifier le débat: la distinction entre la période *apostolique*, ou de fondation de l'Eglise, et la période *post-apostolique*, ou de conservation de l'Eglise. Les pouvoirs hiérarchiques sont

<sup>1</sup> A deux reprises, à propos de l'attitude du Concile, p. 119, puis du Pape, p. 304 le P. Wenger fait état de la gêne des observateurs protestants et du malaise qu'il en a lui-même ressenti, au moment de la proclamation de la doctrine de la Vierge: «Les observateurs protestants furent assurément peïnés. Le professeur Cullmann ne fit pas mystère de son chagrin. Les Frères de Taizé gardèrent le silence, mais les questions qu'ils se posaient n'étaient pas moins graves», p. 304. Il s'efforce de dissiper «l'ombre infiniment regrettable ainsi projetée sur l'acquis œcuménique du Concile». Qu'est-ce à dire, sinon que sous couleur de préserver la *charité*, on n'avait pas réussi à dissiper complètement, de part et d'autre, l'ombre d'un œcuménisme de *confusion*?

actifs ici et là. Ils sont les moyens dont Dieu se sert pour *fonder* son Eglise durant la période apostolique, et pour la *conserver* durant la période postapostolique.

Ils sont de deux sortes: 1° les *pouvoirs d'ordre*, dont dépend la validité du culte chrétien: célébration du sacrifice de la messe et dispensation des sacrements; ils confèrent une consécration ontologique, ils sont indélébiles, ils agissent par voie d'efficience instrumentale (*interior influxus*). 2° Les *pouvoirs d'annoncer* au nom du Christ les choses à croire et à faire dans son royaume; ils sont conférés par désignation ou par délégation expresse ou tacite, ils sont résiliables, ils agissent par voie morale de proposition, en matière soit spéculative et magistérielle, soit pratique et disciplinaire (*exterior gubernatio*).

La distinction de nature de ces pouvoirs explique que leur sort va différer lorsqu'ils passeront de l'ère apostolique à l'ère postapostolique <sup>1</sup>.

### *Le pouvoir d'ordre*

La plénitude du pouvoir d'ordre, donnée immédiatement par le Christ aux apôtres et possédée d'une manière égale par eux tous, demeure sans aucun changement quand elle passe de l'ère apostolique à l'ère postapostolique. Ce qu'elle a été dans les apôtres, elle l'est aujourd'hui identiquement chez le pape et les évêques. Sur ce point, les apôtres, le pape, les évêques sont *frères dans l'épiscopat*.

Achevons, en nous référant à la Constitution *Lumen gentium* et à la Note explicative préliminaire, de préciser ce qui constitue, dans la ligne de l'ordre, le charisme épiscopal. Lors de sa consécration, l'évêque reçoit: 1° une qualification ontologique permanente lui permettant de sanctifier le peuple chrétien par l'exercice intégral du sacrement de l'ordre et de conférer notamment la confirmation et les ordres majeurs: voilà d'abord, selon le Concile ce qui concerne la charge, l'office de sanctifier, *munus sanctificandi*. Cette qualification qui, même chez un évêque qui serait vraiment schismatique et vraiment hérétique, pourrait toujours passer valablement à l'exercice, mérite, au sens plein, le nom de pouvoir, *potestas ad actum expedita*. 2° Une qualification ontologique permanente, le disposant, l'habilitant radicalement à enseigner et à régir le peuple chrétien: voilà ce que le Concile appelle encore une charge, un office: *munus docendi et regendi*. Mais cette charge, à la différence de celle de sanctifier, reste inapte à passer d'elle-même à l'exercice valide; elle ne peut mériter, au sens plein, le nom de pouvoir, *potestas ad actum expedita*. Elle n'incorpore dans le collège épiscopal que partiellement,

<sup>1</sup> Le Christ agit sur l'Eglise comme la tête sur le corps par voie d'*influx* intérieur et par voie de *renseignements* extérieurs. S. Thomas, III, qu. 8, a. 6.

La distinction entre pouvoir *sacramentel* et pouvoir *juridictionnel* est explicitée dans II-II, qu. 39, a. 3. Les trois pouvoirs ou caractères sacramentels qui assurent *instrumentalement* ou *ministériellement* la validité du culte chrétien sont ceux du baptême, de la confirmation, de l'ordre; de ces trois pouvoirs, seul le pouvoir d'ordre est *hiérarchique*, III, qu. 63.



sous l'aspect sacramental-ontologique, *munus sacramentale-ontologicum*. L'incorporation ne s'accomplira que par la communion hiérarchique avec le chef du collège et ses membres, et c'est grâce à cette communion que, par délégation expresse ou tacite, – voilà l'aspect canonico-juridique, *aspectus canonico-juridicus*, – sera conférée la plénitude des pouvoirs divins de juridiction, et que les charges, *munera*, d'enseigner et de régir pourront passer à l'acte, mériter au sens plein le nom de pouvoirs, *potestates ad actum expeditæ*, et librement s'exercer <sup>1</sup>.

Ayant brièvement rappelé ce qui concerne la plénitude hiérarchique dans la ligne ontologique de l'ordre, – plénitude qui appartient à tous les évêques validement consacrés et qui crée un lien profond et indestructible entre le catholicisme et l'orthodoxie, – nous pouvons passer à l'étude des pouvoirs *juridictionnels* ou *annonciateurs* de la vérité qui est à croire et à faire dans le royaume de Dieu. Ce n'est donc pas sur la ligne de l'ordre, c'est uniquement sur la ligne juridictionnelle que diffèrent entre eux les pouvoirs hiérarchiques soit des apôtres, soit du pape, soit des évêques.

#### *Les pouvoirs d'annoncer la doctrine du Christ*

Dans la dispensation des sacrements les ministres du Christ agissent comme des purs *instruments* et dès lors avec infailibilité.

Dans la proposition de la doctrine du Christ, leur part d'initiative est plus grande, ils agissent plutôt comme des *causes secondes*. Dès lors et dans la mesure où s'accroît leur intervention, la faillibilité les menace. D'où la nécessité du secours de grâces prophétiques, grâces de *révélation* et d'*inspiration* pendant l'ère apostolique; grâces d'*assistance*, absolue ou prudentielle, pendant l'ère apostolique.

#### *L'âge apostolique*

Les pouvoirs d'annoncer avec autorité les choses à croire et à faire dans le royaume du Christ ont été donnés sous une double forme: celle de pouvoirs *extraordinaires* destinés à fonder l'Eglise pendant la période apostolique, celle de *pouvoirs ordinaires* destinés à la conserver pendant la période postapostolique.

Les apôtres ont reçu d'une manière *égale* les pouvoirs extraordinaires, mais d'une manière *inégaie* les pouvoirs ordinaires. *En tant qu'apôtres* ils sont égaux pour construire l'Eglise, et Pierre n'est alors que *primus inter pares*: mais en tant que l'un d'entre eux est *pasteur* et les autres *brebis*, ils sont inégaux pour conserver jusqu'à la fin du monde le troupeau du Christ <sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Constitution, n° 21 et *Note explicative préliminaire*, n° 2.

<sup>2</sup> «Apostoli inter se possunt comparari dupliciter. Primo inquantum *apostoli*, et sic omnes fuerunt aequales. Alio modo inquantum *oves Christi*, ab eo hic corporali conversatione separatae, et sic Petrus solus est pastor et reliqui apostoli oves sub illius cura», CAJETAN, *De comparatione auctoritatis papæ et concilii*, cap. 3, édit. Pollet, Rome, 1936, n° 23.

«Apostolis esse datam auctoritatem quasi extraordinariam et delegatam in ratione *apostolatus*, non tamen æqualem in ratione *ordinariæ potestatis* ad gubernandam Eccle-



Au jour de Pentecôte, le charisme de l'apostolat descend non seulement sur l'ensemble du corps apostolique, mais *tout entier sur chacun des apôtres en particulier*: «Des langues comme de feu leur apparurent et s'étant divisées, il s'en posa une sur chacun d'eux, et tous furent alors remplis de l'Esprit saint et commencèrent à parler en d'autres langues... Alors Pierre, debout avec les onze, éleva la voix...» (Act., 2, 3-4, 14). En la période postapostolique, au contraire, l'autorité suprême ne se divisera pas entre les évêques comme les flammes de Pentecôte pour être tout entière en chacun d'eux; elle sera tout entière dans un seul d'entre eux et *participée collégialement* par tous les autres. On s'égarerait en concluant de l'égalité des membres du collège des apôtres à l'égalité des membres du collège des évêques.

L'autorité extraordinaire est donnée aux apôtres *pour fonder l'Eglise quant à son apparition dans le temps*, à la manière dont les ouvriers fondent un édifice qui leur survit. Ils fondent *ex æquo* l'Eglise (Ephés., 2, 20); ils sont les douze fondements et les douze portes de la Jérusalem nouvelle (Apoc., 21, 18-21). Cette autorité extraordinaire est intransmissible.

#### *L'Eglise, en tant qu'enseignante, est apostolique à deux titres*

Si l'on appelle pouvoirs apostoliques ou apostolat l'ensemble des pouvoirs juridictionnels que les apôtres possédaient soit à titre extraordinaire, soit à titre ordinaire, on dira que pour une part l'apostolat s'est *éteint* avec ceux qu'on nomme les apôtres par excellence; et que pour une autre part l'apostolat *persévère* jusqu'à nous et durera toujours. En conséquence, l'Eglise enseignante sera dite apostolique à deux titres: en tant que *fondée* par les pouvoirs extraordinaires des apôtres, voilà l'apostolat juridictionnel strict; et en tant qu'*héritière* des pouvoirs ordinaires des apôtres, voilà l'apostolat juridictionnel au sens dérivé, ou pontificat soit suprême (pape) soit subordonné (évêques).

#### *Les pouvoirs ordinaires destinés à conserver l'Eglise*

1. En tant que dépositaires *exclusifs* de l'autorité extraordinaire, les apôtres sont donc égaux entre eux. Mais en tant que *premiers* dépositaires de l'autorité ordinaire et transmissible, destinée à conserver l'Eglise, c'est-à-dire à la fonder, non plus quant à son apparition dans le temps, mais quant à sa *permanence dans la durée*, l'égalité cesse entre les apôtres.

2. Un seul d'entre eux est constitué *pasteur* de toutes les brebis et de leurs agneaux (Jean, 21, 15-17). Un seul d'entre eux est établi comme *roc*, c'est-à-dire comme ultime base visible sur laquelle l'Eglise ne cessera de reposer (Mt., 16, 18). Un seul d'entre eux, quand il sera «revenu», aura

siam», JEAN DE SAINT-THOMAS, *In* II-II, qu. 1 à 7, disp. 1, a. 3, n° 22, édit. Vivès, t. VII, p. 187.

Dans un même texte, saint Thomas avait noté que Paul était *soumis* à Pierre et qu'il était son égal «*aliquo modo*», II-II, qu. 33, a. 4, ad 2.

mission d'*affermir* ses frères (Luc, 12, 32), En lui, l'autorité ordinaire et transmissible trouve son dépositaire, non certes unique, mais *suprême*, son foyer d'irradiation.

3. «Ce que *tu* délieras sur la terre sera délié dans les cieus...» (Mt., 16, 19). «Ce que *vous* lierez sur la terre sera lié dans le ciel...» (Mt., 18, 18).

Le même pouvoir de lier et de délier est donc donné tout entier: à Pierre *seul* qui est le roc, et à Pierre *joint* aux soubassements de l'édifice; à Pierre *seul* qui est pasteur et à Pierre *joint* aux brebis que suivront les agneaux.

Il y a donc en droit divin deux *sujets*, deux *exercices* de l'autorité ordinaire permanente, transmissible, nécessaire à la conservation de l'Eglise. Mais ces deux sujets, ces deux exercices ne sont qu'*inadéquatement* distincts, car la présence de Pierre est requise ici et là. La *Note explicative*<sup>1</sup> dira: «*Distinctio non est inter Romanum Pontificum et Episcopos collective sumptos, sed inter Romanum Pontificem seorsim, et Romanum Pontificem simul cum Episcopis*».

Et quand on demande la raison pour laquelle le Sauveur a voulu ce *double* sujet, ce double exercice, d'un *unique* pouvoir suprême, la réponse sera, semble-t-il, qu'une telle disposition est requise en raison de la tension résultant dans l'Eglise d'une part de son *unité*, d'autre part de sa *catholicité*.

#### *Passage de l'âge apostolique à l'âge postapostolique*

On voit ce qui va se produire à ce moment. Les pouvoirs extraordinaires tombent, les pouvoirs ordinaires sont mis à nu.

C'est une des crises les plus graves qu'ait connues l'histoire de l'Eglise. Rome ne peut alors ignorer quel privilège elle a reçu de Pierre. Mais dans les Eglises qui se trouvent hors du rayon de son influence prochaine, on voit se produire une certaine hésitation. Tout semblera parfois se passer comme si l'on avait cru que les évêques étant successeurs des apôtres, il leur suffirait de s'accorder ensemble pour pouvoir créer par leur communion, et dispenser à l'Eglise universelle, cette forte unité que les apôtres pouvaient lui assurer de leur vivant.

Voilà précisément où se glissait une part d'illusion – qui cependant n'a jamais réussi à triompher universellement –. On ne pouvait passer du gouvernement des apôtres au gouvernement des évêques sans dénivellation: et ce qui, suivant le plan providentiel, était destiné à rétablir l'équilibre nécessaire à la vie et à l'unité de la grande Eglise, c'était le plein exercice de la primauté romaine. Cette vérité, Rome ne pouvait l'oublier.

#### *Le double exercice du pouvoir suprême*

1. Le pouvoir suprême sur l'Eglise universelle réside d'abord tout entier dans le souverain pontife seul, son exercice est alors *personnel*. Et il réside

<sup>1</sup> N° 3.



encore tout entier dans le souverain pontife joint au Collège épiscopal, son exercice est alors *collégial*.

2. Entre l'autorité du pape seul et l'autorité du pape joint au Collège épiscopal, l'opposition est impossible. La même autorité plénière se retrouve de part et d'autre. Il n'y a pas plus d'*autorité* dans le collège épiscopal joint à son chef que dans son chef seul, mais il y a plus de *participants* à l'autorité et c'est pour eux un grand privilège et une grande responsabilité. Ici se vérifie la loi capitale de la participation, fréquente en théologie. C'est ainsi que Dieu et le monde ne font pas plus d'*être* et de perfection que Dieu tout seul, mais plus de *participants* à l'être: après la création, disaient profondément les anciens, il n'y a pas plus d'existence, *plus esse*, mais seulement plus d'existants, *plura entia*. Pareillement, la sainteté ou l'autorité du Christ et la sainteté ou l'autorité de son Eglise ne font pas *intensivement* plus de sainteté ou d'autorité, mais *quantitativement* plus de participants à la sainteté ou à l'autorité du Christ.

3. «Il relève du jugement du souverain pontife, à qui a été confiée la responsabilité de tout le troupeau du Christ, de déterminer, selon les besoins de l'Eglise qui varient au cours des temps, la manière dont il convient qu'il exerce sa sollicitude, soit par intervention personnelle, *modo personali*, soit par intervention collégiale, *modo collegiali*. Pour régler, promouvoir et approuver l'exercice collégial, le souverain pontife procède suivant sa propre discrétion, en considération du bien de l'Eglise»<sup>1</sup>.

### *Une éversion de l'Evangile*

Elle consisterait dans ce qu'on a proposé d'appeler la «collégialité *papale*», dont la notion n'a pas réussi à aboutir au cours de la troisième session du Concile, mais qui devrait, certains l'espèrent, s'imposer lors d'un autre concile à venir.

On peut la présenter sous une formule qui semblerait de simple *bon sens* et l'on dira que le pape est obligé en conscience, suivant sans doute sa propre discrétion, de tenir compte le plus possible de l'épiscopat mondial. Sous une formulation *absolue*, qui pourrait paraître idéale à quelques esprits, elle signifierait que, de même que le collège ne peut rien sans son chef, le chef ne peut rien sans le collège, auquel il est lié totalement et inséparablement et hors duquel il est dépourvu de son autorité suprême.

Il n'y aurait dès lors qu'un seul *sujet*, qu'un seul *exercice* authentique du pouvoir suprême, et il est *collégial*. Le rôle du chef, qui ne s'exercerait pleinement qu'à l'intérieur du collège ne serait qu'un rôle *arbitral*<sup>2</sup>. De ce fait,

<sup>1</sup> Note explicative, n° 3.

<sup>2</sup> Le Cardinal Béa a souligné l'erreur de ceux qui «considèrent que l'assemblée des évêques (*sans* le Pape!) est déjà le Concile, qu'elle constitue la suprême autorité de l'Eglise, aux décisions de laquelle le Pape n'a pour ainsi dire qu'à donner sa bénédiction. Cette conception ne répond certainement pas à la doctrine de l'Eglise sur la collégialité». *Documentation Catholique*, 4 avril 1965, col. 639.



les textes évangéliques signifiant la prérogative exceptionnelle que Pierre devait transmettre à ses successeurs seraient à reviser et l'interprétation que l'Eglise en a donnée jusqu'à nos jours, exigerait d'être soumise à des sois-disant «ressourcements».

### *L'exercice personnel du pouvoir suprême*

1. Le rôle de l'Eglise privée de son chef se borne à *désigner* le sujet sur lequel, en vertu des promesses évangéliques, descendra le pouvoir suprême. Seul le Christ peut *conférer* ce pouvoir. Le pape est vicaire du Christ, non de l'Eglise.

2. L'exercice personnel du pouvoir suprême peut être ordinaire ou solennel.

Il est *solennel* quand, par un jugement irrévocable le pape définit, pour l'Eglise universelle, un point touchant la foi et les mœurs. Ainsi furent définis, par exemple, les faits de l'immaculée Conception et de l'Assomption de la Vierge Marie.

Le pape alors exerce *seul* son pouvoir. Cela veut dire qu'il n'est pas accompagné du corps épiscopal pour *promulguer* la définition. Mais il est toujours accompagné des évêques et des fidèles qui acceptent, accueillent, *intériorisent* en eux cette définition. Elle est intériorisée, il importe de le souligner, sur un double plan: 1° sur le plan de l'Eglise *enseignante*, par le corps épiscopal dispersé dans le monde et assisté infailliblement pour la faire sienne et l'enseigner à son tour avec autorité; 2° sur le plan de l'Eglise *croynante*, par la foi de tous les fidèles: pape, évêques, clercs, laïques.

Le pape n'exerce son pouvoir que dans la *dépendance* du Christ et dans des *conditions* précises, à savoir quand il définit pour l'Eglise universelle les choses de la foi et des mœurs. Et sans doute le souverain pontife ne peut parler ainsi qu'après une enquête approfondie; mais ce n'est pas en vertu de cette enquête, c'est en vertu de l'assistance à lui promise que, s'il définit une chose, nous savons qu'elle est infailliblement vraie.

3. Et il y a, de la part du pape, un exercice *ordinaire* de son pouvoir suprême sur l'Eglise universelle.

La mission du souverain pontife est: a) de rappeler sans cesse, à temps et à contretemps, les grands enseignements de la révélation évangélique; b) de prendre les mesures d'ordre canonique, magistérielles et disciplinaires, ordonnées à promouvoir la pureté de la vie chrétienne.

Son pouvoir ordinaire, le souverain pontife peut l'exercer soit *immédiatement*, par exemple dans les encycliques; soit par la *médiation* d'organes délégués et pour autant qu'il les couvre de son autorité <sup>1</sup>.

<sup>1</sup> «Et l'on ne doit pas croire que ce qui est proposé dans les Encycliques ne réclame pas de soi l'assentiment, sous prétexte que les pontifes n'y exerceraient pas le *pouvoir suprême* de leur magistère. Cet enseignement relève du magistère ordinaire, et de ce magistère vaut aussi la parole: *Qui vous écoute, m'écoute*. Le plus souvent d'ailleurs, ce

Il faut noter que le magistère ordinaire exercé par le souverain pontife seul relève de soi du pouvoir « canonique » auquel est promise une assistance prudentielle. Le pape définit-il infailliblement ? aussitôt son magistère relève du pouvoir « déclaratif » et devient solennel.

### *L'exercice collégial de l'autorité suprême*

1. Le collège ou corps épiscopal est de droit divin. Son *chef*, désigné par l'Eglise, tient immédiatement du Christ son autorité. Les évêques en deviennent *membres* : a) initialement, par la consécration épiscopale, qui leur confère une qualification ontologique indélébile ; b) pleinement, par la survenance d'une détermination canonique ou juridique, émanée de l'autorité suprême, et d'où résultera pour le sujet consacré sa communion hiérarchique avec le chef du collège et ses membres <sup>1</sup>.

2. Le *pape* est sujet du pouvoir suprême et plénier sur l'Eglise universelle. Le *collège épiscopal*, en union avec le pontife romain, son chef, et jamais sans ce chef, est lui aussi sujet du pouvoir suprême et plénier sur l'Eglise universelle.

Comment entendre cela ? Le pape verrait-il son pouvoir personnel se diluer dans le collège, où son rôle ne serait plus alors qu'arbitral ? On retomberait alors dans l'erreur de la « collégialité *papale* » que nous avons signalée.

La vérité est autre. Le pape garde intégralement dans le collège sa charge de vicaire du Christ et de pasteur de l'Eglise universelle <sup>2</sup>. Qu'on pense, si l'on désire une image, à une lumière qui, sans rien perdre de son intensité, rend par surcroît lumineux ce qu'elle traverse. Ainsi le pape communique sans le diviser son pouvoir suprême au collège.

Du fait qu'il est chef du collège, le souverain pontife peut seul poser certains actes qui ne reviennent d'aucune manière aux évêques, par exemple convoquer le collège, et le diriger, approuver ses normes d'action, etc. <sup>3</sup>.

3. Le pouvoir suprême collégial s'exerce d'une manière *solennelle* quand le pape et les évêques sont réunis en *concile œcuménique*. Un concile n'est œcuménique que s'il est comme tel confirmé ou tout au moins accepté par

qu'exposent et enseignent les Encycliques appartient déjà, à un autre titre, à la doctrine catholique. » PIRE XII, Encyclique *Humani generis*, A.A.S., 1950, p. 568. Par les mots « pouvoir suprême » que nous avons soulignés, le pape entend ici manifestement l'« instance suprême » et solennelle du magistère.

<sup>1</sup> Cette détermination canonique, expresse ou tacite, émanée du Souverain Pontife, a-t-elle valeur de *simple condition désignant* le sujet consacré auquel le Christ conférerait *immédiatement* la plénitude de la juridiction collégiale ? Ou a-t-elle valeur de *délégation transmettant* au consacré, par la *médiation* du Souverain Pontife, la plénitude de cette juridiction collégiale ? Dans les deux cas, la juridiction collégiale est de *droit divin*, et dans les deux cas la juridiction des membres est en droit divin *subordonnée* à celle de leur chef.

<sup>2</sup> Note *préliminaire*, n° 3.

<sup>3</sup> Note *préliminaire*, n° 3.



le successeur de Pierre. C'est la prérogative du pontife romain de convoquer de tels conciles, de les présider et de les confirmer <sup>1</sup>.

Les décisions pourront être prises soit en matière «déclarative» et sous la garantie d'une assistance infaillible, soit en matière «canonique» et sous la garantie d'une assistance prudentielle. Les évêques sont alors *coparticipants* – à titre non individuel, mais collégial – du charisme du souverain pontife; ils font un avec lui pour promulguer, avec la même autorité et dans la même lumière.

4. Le pouvoir suprême collégial est exercé d'une manière *ordinaire*, en union avec le pape, par les évêques résidant sur toute la terre. C'est en tant que le chef du collège appelle les évêques «dispersés» à agir collégialement, – ou du moins qu'il leur donne son approbation ou sa libre acceptation, – que leur action commune deviendra un véritable acte collégial <sup>2</sup>.

En tant que pasteur suprême de l'Eglise, en effet, le souverain pontife peut exercer à son gré son pouvoir en tout temps, comme le requiert sa charge. Mais quant au collège, s'il existe toujours, il n'agit pas cependant en permanence d'une manière *strictement* collégiale. Il n'est pas sans cesse «en plein exercice»; il n'agit d'une manière strictement collégiale que par intervalles, et ce n'est qu'*avec le consentement de son chef*. On dit «*avec le consentement*», pour écarter l'idée d'une *dépendance* par rapport à une intervention *extérieure*, le mot «consentement», au contraire, évoque d'une part, la *communio*n entre le chef et les membres et suppose d'autre part une nécessaire intervention du chef <sup>3</sup>.

La mission du magistère collégial ordinaire est double. Elle est, d'une part, de rendre présente sur toute la terre la vérité de la révélation évangélique <sup>4</sup>. Elle est, d'autre part, d'assurer sur le plan canonique l'unité catholique et la pureté de la vie chrétienne.

#### *L'exercice du pouvoir canonique par l'évêque dans son diocèse particulier*

Le pouvoir *collégial* des évêques «déclaratif» ou «canonique» s'étend à l'Eglise universelle; il est secouru par une assistance absolue dans le premier cas, et prudentielle dans le second cas. Le pouvoir canonique qui revient à l'évêque en tant que chef d'une Eglise locale est *particulier*; il représente, selon Franzelin, une «autorité de providence particulière»; il est soutenu par

<sup>1</sup> *Constitution*, n° 22.

<sup>2</sup> *Ibid.*

<sup>3</sup> *Note préliminaire*, n° 4.

<sup>4</sup> «Est à croire de foi divine et catholique tout ce qui est contenu dans la Parole de Dieu écrite ou transmise, et que l'Eglise, soit par un *jugement solennel*, soit par son *magistère ordinaire et universel*, propose à croire comme divinement révélé.» Vatican I, session III, cap. 3, Denz. n° 1792.

A la question: Peut-il y avoir définition de la foi par le magistère ordinaire des évêques unis au Souverain Pontife? Nous répondrions par l'affirmative. Cf. *Le message révélé*, Paris, 1963, p. 114.



une assistance divine efficace pour l'ensemble des cas mais qui reste *hic et nunc* faillible.

Selon les mots de l'Apôtre: «L'évêque doit être en état d'exhorter selon la saine doctrine et de réfuter ceux qui la contredisent» (Tit., 1, 9). Gardien dans son diocèse de la foi et des mœurs, l'évêque a pour tâche: 1<sup>o</sup> de rappeler aux fidèles les grands enseignements touchant la foi et les mœurs (message premier); 2<sup>o</sup> de transmettre les mesures prudentielles d'ordre général promulguées pour l'Eglise universelle (message secondaire); 3<sup>o</sup> d'exercer lui-même, sous sa propre responsabilité, le magistère canonique en vue d'assurer dans son diocèse une meilleure acceptation du message premier et du message secondaire universel. «Bien que les évêques isolés ou réunis en conciles particuliers ne possèdent pas l'infaillibilité doctrinale, ils sont pourtant, sous l'autorité du pontife romain, vrais docteurs et maîtres des fidèles confiés à leurs soins», dit le Code de Droit Canon <sup>1</sup>.

Par ces trois caractères, à savoir: 1<sup>o</sup> par son origine, qui est de droit divin; 2<sup>o</sup> par sa nature, qui est celle d'un pouvoir ordinaire et non seulement vicaire ou délégué; 3<sup>o</sup> par sa finalité propre, qui est de permettre à l'Eglise d'«exister-avec», de «vivre-avec», de «souffrir-avec», de se «réjouir-avec» chacun des peuples de l'univers, – le pouvoir des évêques diffère essentiellement de celui, par exemple, des congrégations romaines et des nonciatures. En outre l'évêque résidentiel reste responsable de son Eglise particulière, et si précieux que soit le secours qu'il peut recevoir des Conférences épiscopales, il ne saurait être réduit par elles au rang de simple instrument.

### *Le pape est-il pour les évêques un frère?*

1. Dans la *ligne du pouvoir d'ordre*, le pape est un évêque comme les autres. Il est parmi tous les évêques du monde validement consacrés, catholiques ou orthodoxes, un «frère dans l'épiscopat».

Qu'en est-il dans la *ligne des pouvoirs juridictionnels* transmis par les apôtres à leurs successeurs?

En raison du *primat*, le pape est roc et les autres, fondations sur le roc; le pape est pasteur et les autres, brebis sous le pasteur. La distance est infranchissable.

Mais par le *collège*, les évêques entrent dans la lumière même du primat, ils deviennent coparticipants du charisme du souverain pontife, une étroite communion hiérarchique s'établit. Elle suffit pour que, sans renoncer à son privilège, le souverain pontife puisse en vérité les appeler «frères».

Reste la *ligne de la charité*: ici le pape peut être en plénitude le «frère» de tous les évêques du monde, de tous les chrétiens du monde, de tous les hommes du monde. Jésus envoie Marie de Magdala auprès de ses «frères» (Jean, 20, 17), il a été lui-même l'aîné d'une multitude de «frères» (Rom., 8, 29), il a voulu devenir en tout semblable à ses «frères» (Hébr., 2, 17).

<sup>1</sup> Can. 1326.

2. Que l'on puisse maintenant, mais sous des aspects secondaires *relevant des contingences historiques et ressortissant au droit canon*, rapprocher entre elles, en les regardant comme Eglises-sœurs, soit les Eglises dites «apostoliques» parce qu'elles ont été fondées par des apôtres, soit les Eglises «patriarcales» qui formaient l'ancienne Pentarchie: Rome, Constantinople, Alexandrie, Antioche, Jérusalem, cela est évident. Et de ce point de vue, quand on le fera avec l'exactitude requise, rien n'empêchera de reconnaître au pape le titre de «*patriarche de l'Occident*», ni d'égaliser son patriarcat à ceux de ses frères de l'Orient<sup>1</sup>, – qui lui reconnaissent même une primauté d'honneur en raison de la place éminente occupée par saint Pierre dans le collège des apôtres. L'important sera de préciser que l'on ne parle pas alors du pape en tant que vicaire du Christ et chef suprême de toutes les brebis du Christ.

Pourra-t-on, en outre, en tant qu'il est «*évêque de Rome*», égaliser le pape aux évêques résidentiels de la chrétienté? Oui, si l'on imaginait que l'épiscopat «romain» se *juxtapose*, chez le pape à son épiscopat «suprême». Mais nous ne regardons pas cette vue comme fondée: nous pensons qu'en raison de l'unité du sujet où ils se rencontrent, son épiscopat particulier se *résorbe* dans son épiscopat universel. C'est là un cas unique. En ce sens le pape est évêque de Rome, mais non de Breslau ou de Cologne<sup>2</sup>.

3. On n'accordera jamais trop d'attention ni de respect aux formes contingentes, historiques et canoniques, que l'Eglise peut revêtir au cours des âges, auxquelles elle peut communiquer comme un reflet de sa sagesse intérieure, de son ordonnance, de sa beauté, auxquelles peut s'attacher le cœur des peuples chrétiens. Elles ne peuvent néanmoins sans méprise être élevées au plan de la structure divine et permanente que le Christ a voulue pour son Eglise en la confiant à Pierre.

#### *La primauté romaine et les Eglises orthodoxes*

1. Le débat sur les Eglises orientales catholiques, écrit le P. Wenger, «montra clairement que la question centrale, autour de laquelle s'est faite la séparation d'avec l'Orthodoxie, et se fera donc la réunion, est celle des rapports des antiques patriarchats d'Orient avec le Siège de Rome, lui-même patriarche d'Occident, et, comme successeur de Pierre, chef de tout le Collège apostolique. L'élaboration de la théologie des rapports entre le Pape et les

<sup>1</sup> Ou éventuellement à d'autres patriarchats qui pourraient se constituer légitimement dans le reste du monde.

<sup>2</sup> «Le pape est *évêque de Rome*, mais non évêque d'un autre diocèse ni d'une autre ville; il n'est ni évêque de Breslau ni évêque de Cologne, etc. Mais en sa qualité d'évêque de Rome il est en même temps pape, c'est-à-dire *pasteur et chef suprême de l'Eglise universelle*, chef de tous les évêques et fidèles, et son pouvoir papal doit être écouté partout et toujours, et non pas seulement dans des cas spéciaux et exceptionnels.» *Déclaration collective de l'épiscopat allemand*, adressée au Chancelier de Bismarck, et expressément approuvée par Pie IX, datée de 1875.



patriarches est l'une des tâches œcuméniques des années à venir, indispensable pour les progrès de l'unité entre l'Orient et l'Occident»<sup>1</sup>.

Il ajoute, avant de rappeler quelques données permettant de mieux saisir les motifs théologiques, historiques, psychologiques qui sont à l'origine de la douloureuse séparation : « Pendant des siècles, polémistes grecs et latins se sont réciproquement reprochés des hérésies, se sont jeté à la figure des anathèmes. Aujourd'hui, par un triste retour des choses, nous sommes portés à ne voir dans la séparation que malentendus historiques et incompréhensions psychologiques. Sans ignorer le poids de ces facteurs et malgré la pente naturelle de mon esprit, qui me porte vers cette thèse, j'éprouve quelque mal à me rallier pleinement à cette solution. Quelque chose me retient de conclure que le grand malheur de la division des Eglises ne puisse être que le résultat de malentendus humains. *Si les Eglises ont été divisées, la pureté et l'intégrité de la foi, d'une manière ou d'une autre, n'étaient-elles pas en jeu ?* »<sup>2</sup>

2. La déchirure qui s'est produite presque insensiblement entre l'Orient et l'Occident est, avant la Réforme protestante, l'événement le plus douloureux de l'histoire du christianisme. Les dissentiments se sont accumulés au cours des siècles. Des griefs innombrables, allant des reproches les plus futiles aux accusations les plus graves, ont envenimé le débat, et créé sur tous les plans, celui de la sensibilité et de l'intelligence, de la politique et de la culture, de la théologie et de l'exégèse, de la liturgie et de l'organisation canonique, un climat d'animosité. Le ciel s'est obscurci, rendant impossible, sauf en de rares circonstances et chez de très grands esprits, une étude sereine des vrais problèmes et de leur solution.

Seule une telle étude permettrait de mettre en lumière les points qui aujourd'hui paraissent irréductibles : celui du primat juridictionnel du successeur de Pierre sur toutes les brebis du Christ, et celui, qui en est le corollaire, du développement dogmatique postérieur à la date de notre mutuelle disjonction. La question est de savoir, *car tout est là*, si ces points : a) se situent dans le prolongement authentique de la tradition des premiers siècles chrétiens, b) et si leur explication permet de rencontrer le sens le plus profond de l'Écriture.

La tâche actuelle, qui est immense, est de rendre possible une telle confrontation en dissipant tous les faux problèmes, les peurs, les défiances, les préventions. Elle demande de part et d'autre une grande élévation de cœur et une foi absolue en la transcendance de la vérité apportée du ciel par le Sauveur. Le premier pas, le plus difficile, mais décisif, inaugurant ce rapprochement, a été accompli par la rencontre à Jérusalem du souverain pontife Paul VI et du patriarche Athénagoras.

5 mai 1965.

CHARLES JOURNET

<sup>1</sup> *Op. cit.*, p. 250.

<sup>2</sup> *Ibid.* C'est nous qui soulignons.



## Poème de l'amour mendiant

Si tu passes  
Fais-moi passagère  
Et qu'on éteigne la lumière  
Dans l'espace  
Si ce n'est toi quelle blessure  
Durer si tu ne dures  
Fleurir si tu ne cueilles  
Voir trembler les feuilles  
Pour rien  
Rompre le pain  
Des jours le pain des nuits  
Quand le soleil est creux comme un tambour  
Quand l'amour fuit  
Pour toujours

Mais si tu vis  
Douceur plus que douceur  
Beauté plus que beauté  
Immortel zénith  
Oh! si tu vis  
Et que mon cœur se glace  
Et que ma voix se fige  
Et que mes yeux se perdent dans la brume  
Pour toujours

Non! mon cri perce ta gloire  
Descends ne tarde plus  
Trouble ce temps de marbre – les nénuphars  
Passent comme des cygnes –  
Fouille la vase mets à nu  
La chétive l'indigne  
La plus boueuse la noire  
La dernière syllabe  
De ta création

J'ai désiré pour toi d'être pauvre et sans ruse  
Oh! le sais-tu  
Les mots jadis les mots mes cornemuses  
Se sont tus  
Les routes ont plié bagage  
Et les fleuves si beaux je ne les suivrai plus  
Dans leurs pèlerinages  
Ma vie se creuse comme un puits  
Pour toi j'ai désiré tout ce que je ne puis  
J'ai fait mon amer paradis  
De tes refus  
Oh! le sais-tu

Mais tu n'en saurais rien  
Que ton non serait mien  
En ses très douces profondeurs  
Qu'ai-je à moi hors de toi  
Chaque étincelle sur mes lèvres  
S'allume dans ton cœur  
Sur le bois morts le feu se lève  
Je brûle c'est toute ma loi

Ah! si l'amour pouvait tuer  
J'armerais ton bras  
Je te dirais sois sans pitié  
La bataille est perdue et le jour baisse  
Ne m'abandonne pas  
Aux pentes de la nuit  
Tu me poursuis tu me blesses  
Arrache encore ma vie



Celui qui me brûla  
Plus que la braise ardente  
Et si jalousement me consuma  
Que je tombai en cendres  
Maintenant où est-il  
La lumineuse terre alla  
Se perdre dans les sables  
La mer engloutit les îles  
Mais où est-il  
Celui qui d'un seul trait m'incendia  
Et fit le monde plat  
Comme la table

Si tu veux tout  
Fais vite  
Ne permets pas que je me tourne  
Vers ce que je quitte  
Cache ma tête dans ta robe  
Sois mon cloître ma terre  
Mon ciel ou mon enfer  
Et que l'éternité nous dérobe

Oh ! c'est folie  
Mais qui de nous a perdu la raison  
Toi qui touches ma pauvre vie  
Ou moi limon  
Qui t'aime et te désire  
Je n'en veux rien savoir  
Ton silence peut suffire  
Si tu m'y fais boire

Ma misère engloutie  
Comme un grain dans la mer  
Le temps délibère  
Peut-être aux Antilles  
Ou ailleurs  
Les saisons ont fini  
De passer par mon cœur  
Ni l'été ni l'hiver  
N'entreront plus ici  
Ou l'ombre ou la lumière douce  
Le jour s'est brisé comme un verre  
Au diamant de la source

ANNE PERRIER.

## Le «Carnet de Notes» de Jacques Maritain<sup>1</sup>

Comment parler sans le déflorer de ce *Carnet*? Ce n'est pas un livre, l'unité en est plus ténue et toute secrète. Ce sont, pour une part du texte, les épaves échappées au naufrage du temps, les signes épars d'une courbe de vie que les anges ont pu lire sans à nul instant s'attrister, où tout a été transparent, rien à dissimuler. Ce n'est pas pour lui qu'écrivait alors l'auteur, – parmi les chères photographies qui nous sont livrées et qui nous bouleversent en nous rappelant les voix naguère entendues, les siennes manquent, – c'est pour rendre témoignage à une œuvre devant laquelle il s'efface, où Dieu et son mystère étaient en cause, où beaucoup de prière et beaucoup de souffrance ont été enfouies, et qui, si Dieu le veut, pourrait avoir dans l'avenir, pour des âmes pareillement orientées, la valeur d'un signal et d'un appel.

A 16 ans la résolution de l'auteur est prise: se consacrer au prolétariat et à l'humanité, préparer la révolution, aider si peu que ce soit au bonheur et à l'éducation de l'humanité. Quelques années plus tard, au temps de ses fiançailles, c'est déjà le désespoir:

Tous nous n'avons que le destin que nous nous sommes fait. C'est notre âme projetée dans le temps qui nous revient sous forme d'événements concrets. Nous ne sommes pas trompés. Nous nous trompons.

Et puis nous avons tort d'espérer. Toujours, malgré nous, l'espoir s'insinue. On ne le reconnaît pas, mais il est là. Il prend possession de nous doucement et hypocritement, pour se donner plus tard l'occasion d'un éclat de rire, p. 18.

Un peu après, quand la foi chrétienne, l'Eglise, se présente à lui, c'est le consentement des chrétiens à l'injustice terrestre qui les heurte tous deux, Raïssa et lui.

Il faudra être au milieu d'eux comme des étrangers, venus d'ailleurs. Loin de fuir la maison terrestre de Dieu, nous nous tournerons vers elle et nous y entrerons. Mais comment se mêler aux horribles enfants qui y festoient? Nous demeurerons écartés, sur le seuil. Nous ne repousserons aucune vérité, nous ne séparerons pas Dieu d'avec son Eglise, la charité d'avec le culte; nous garderons le tout de la foi. Mais comment faire pour ne pas entrer en même temps dans la famille des satisfaits qui au nom de leur salut éternel ont pris parti contre le salut temporel du monde? p. 41.

---

<sup>1</sup> Paris, Desclée de Brouwer, 1965, 424 pages.



Trois mois plus tard, après le baptême, la caricature de la « religion, garantie de l'ordre établi », n'est plus à ses yeux qu'un mythe bourgeois passé au service de l'athéisme. La distinction s'est faite pour toujours entre le « christianisme » qui est divin et le « monde chrétien », où le mal a sa part. Ce sont « les chrétiens – pour autant du moins qu'ils savent de quel esprit ils sont, et s'y montrent fidèles, et ce n'est sans doute pas le plus grand nombre, – qui travaillent de la façon la plus profonde et la plus vraie au *salut temporel* du monde ».

Il y a un peu partout dans ce *Carnet* des traits écrits en caractères ineffaçables. De Véra, avant le baptême, il est dit :

Sûrement elle avait ses propres problèmes, elle aimait trop la beauté pour pouvoir se satisfaire de la condition humaine. Mais de ce qui se passait au dedans d'elle, jamais un mot; notre mutuelle confiance n'avait pas besoin de paroles, p. 259.

Dans l'émouvant parallèle des deux sœurs :

Elles avaient cette même promptitude de l'esprit, cette même finesse de sensibilité, de perceptivité comme aérienne, ce même sens de l'humour dans les larmes qui provient chez les enfants d'Israël non du sang ni de la chair, ni d'une hérédité raciale, mais de l'espèce de raffinement ou d'aiguïssement de la nature que depuis Abraham et Moïse la grâce a opéré dans ce peuple et sa culture. Une telle qualité, qui est aussi une aptitude particulière à la souffrance, peut s'exaspérer chez certains, mais chez d'autres, elle est le sceau d'une sorte de dignité royale, p. 253.

En 1954, à Princeton, au cours d'une longue maladie où lui vint l'idée de ce *Carnet*, l'auteur écrivait :

Que suis-je donc moi-même ? Un professeur ? Je ne crois pas ; c'est par nécessité que j'ai enseigné. Un écrivain ? Peut-être. Un philosophe, je l'espère. Mais aussi une espèce de romantique de la justice, trop prompt à s'imaginer, à chaque combat livré, qu'elle et la vérité auront leur jour parmi les hommes. Et aussi peut-être une espèce de sourcier collant son oreille sur la terre pour entendre le bruit des sources cachées, et des germinations invisibles. Et aussi peut-être, comme tout chrétien, en dépit et au milieu des misères et des défaillances et de toutes les grâces trahies dont je prends conscience au soir de ma vie, un mendiant du ciel déguisé en homme du siècle, une espèce d'agent secret du Roi des Rois dans les territoires du prince de ce monde, prenant ses risques à l'instar du chat de Kipling, qui s'en allait tout seul, p. 10.

Et cette extraordinaire page dont nous ne détachons qu'un fragment :

Je crois qu'on se trompe parfois en imaginant que l'unité d'une communauté chrétienne supprime l'incommunicable, et devrait être conçue comme celle de je ne sais quel pieux camping où des effusions qui supposément livreraient le tout de chacun seraient mises sur la table, dans une grande soupière toute fumante d'allégresse familiale.

Notre expérience en tout cas a été bien différente. Je ne pense pas qu'il y ait jamais eu entre trois êtres humains d'union plus étroite et plus profonde que celle qui existait entre nous...

Et pourtant non seulement la personnalité de chacun différait de celle des deux autres, et non seulement chacun avait pour la liberté des deux autres un

respect sacré; mais au sein de cette merveilleuse union d'amour qu'avait faite la grâce de Dieu, chacun gardait sa solitude intacte. Quel mystère! Plus nous étions unis, et plus chacun cheminait seul; plus chacun portait les fardeaux des deux autres, et plus chacun était seul à porter son fardeau. En sorte que l'unité du petit troupeau n'a fait que grandir avec les années, mais que la solitude de chacun n'a fait que s'approfondir en même temps, parfois cruelle à vrai dire. C'était la part de Dieu.

[...] Et ma solitude à moi? Il me semble que c'était celle d'une espèce de scaphandrier maladroit, avançant comme il pouvait au milieu de la faune sous-marine des vérités captives et des larves du temps. On ne saura jamais à quelles tentations de tristesse noire et de désespoir un philosophe peut être exposé à mesure qu'il descend dans la connaissance de soi-même et de la grande pitié qui est au monde. C'est dans la nuit qu'enfin sera ici-bas son repos, si dans cette nuit plus proche de Dieu que le jour, plus désolée aussi, une invisible main qu'il aime le conduit comme un aveugle, pp. 104-105.

Ces lignes écrites à Kolbsheim en 1961 sont un écho de celles écrites à Rome en 1947, qui bouleversaient Massignon, et qui terminent le *Court Traité*.

«...Comme tout chrétien, en dépit et au milieu des misères et des défaillances, un mendiant du ciel déguisé en homme du siècle, une espèce d'agent secret du Roi des Rois dans les territoires du prince de ce monde.» Après avoir passé tant d'années à distinguer les deux plans du spirituel et du temporel – qu'on a continué de confondre, d'où la crise actuelle des mouvements de la jeunesse catholique – et avoir insisté sur la nécessité d'une prise en charge du temporel par les laïcs l'auteur va laisser parler librement ici, dans les derniers chapitres du *Carnet*, le «mendiant du ciel et l'agent secret du Roi des Rois».

D'abord, à la fin du chapitre consacré aux cercles thomistes, pp. 235-254: «Il est aujourd'hui tellement parlé du *laïcat* qu'on me permettra sans doute de proposer à mon tour quelques modestes réflexions à ce sujet. Aussi brèves que j'ai pu, du reste.

Tendre à la perfection de la charité n'est-il pas prescrit à tous? Et de par leur baptême les laïcs ne sont-ils pas membres de l'Eglise comme les clercs et les religieux, ce qui veut dire que si à un titre spécial ils sont *dans* le monde, eux non plus cependant, pour autant qu'ils sont fidèles à leur vocation chrétienne et au vœu de leur baptême, ne sont pas *du* monde, p. 236.

L'auteur pense au peuple des fidèles, célibataires et mariés, puisque la condition *normale* de la vie laïque est le mariage. Il reste réservé à l'égard des groupes qui, en continuant d'avoir toutes les apparences de la vie laïque, prononcent les trois vœux propres aux religieux et sont en quelque sorte amphibies. Mais ce serait une aberration de vouloir constituer ainsi une sorte d'armée secrète ayant pour objet le *pouvoir* et visant à conquérir, pour le service de Jésus-Christ, le plus d'empire possible sur les structures de la communauté temporelle. L'Action catholique, définie comme une participation des fidèles à l'apostolat de la hiérarchie, ne peut grouper qu'un nombre restreint de baptisés. Le peuple fidèle, dans son ensemble, engagé



dans les tracasseries et les vicissitudes du monde, et qui reste à côté de ces mouvements, est invité, lui aussi, à être « parfait comme le Père céleste est parfait ».

Il est demandé au clergé d'être prêt à l'instruire, à l'éclairer, à l'assister; il n'est pas demandé au clergé de l'*organiser*. Les prêtres sont des ministres du ciel parmi les hommes, ils ne sont pas des organisateurs en compétition sur la terre avec les leaders du mouvement ouvrier ou les propagandistes d'un Parti. Et il n'est pas souhaitable que le laïcat chrétien risque de se trouver un jour divisé en fidèles de première zone dûment organisés et embrigadés, et fidèles de seconde zone, infortuné sous-laïcat sans insigne à la boutonnière, p. 241.

L'organisation ne fait pas tout. Fait-elle même le principal?

Imagine-t-on un Pascal, — voire pour une époque donnée, un Chateaubriand ou un Joseph de Maistre, — imagine-t-on un Dostoïevski, un Léon Bloy, un Péguy, un Bernanos *organisés* en équipes de travail communautaire? C'est sûrement difficile à concevoir. Qu'on n'oublie pas cependant que ces laïcs inorganisés, et inorganisable, ont fait pour la foi chrétienne, dans les âmes et dans la culture, plus que beaucoup d'associations pieuses et de bataillons de « christianisme de choc ». Il semble que certains poètes et certains grands écrivains soient comme les voix par où se manifeste au monde l'espèce de sens prophétique en travail dans le peuple fidèle, et dont un Berdiaev avait si profondément conscience, p. 246.

Convient-il même d'organiser les gens mariés en équipes où ils apprendront à mieux résoudre les problèmes propres à leur état de vie?

A coup sûr, chacun des époux peut se lier, soit pour son progrès spirituel, soit pour n'importe quelle autre activité, à tous les groupements ou organisations qu'on voudra. Mais a-t-on en vue le foyer conjugal lui-même, c'est précisément lui qui est l'« organisation », la structure essentielle et irréductiblement autonome demandée et créée par le mariage, et cela, à la différence de toute autre « organisation », en vertu d'une exigence première de la nature elle-même et de son Auteur, et par la grâce d'un sacrement. Un foyer chrétien est en lui-même une communauté consacrée à Dieu dans l'ordre laïc, comme une Abbaye ou un Carmel dans l'ordre religieux. Et non pas seulement, — s'il s'agit d'un mariage réellement chrétien, — pour engendrer et élever une descendance et pour que les deux époux soient dans cette vie terrestre le complément et le soutien l'un de l'autre, mais aussi pour qu'ils marchent ensemble vers la vie éternelle et la perfection de la charité, avec l'espérance de pouvoir, à travers toutes les défaillances humaines, déboucher à la fin sur le ciel, p. 247.

« La *hiérarchie* ecclésiastique — c'est là un des grands achèvements de notre âge — a décidément renoncé à user d'un bras séculier, ou, plus exactement, elle s'est délivrée des services trop chèrement payés d'un tel bras, qui ne demandait (prince, Etat ou parti politique) qu'à s'appesantir sur elle et sur la liberté des âmes », p. 242. D'autre part, « la prise de conscience opérée de nos jours par le *laïcat* chrétien, marque un tournant décisif dans l'histoire de l'Eglise ».



Dieu veuille que se multiplient... les foyers de rayonnement spirituel qui, dispersés dans la grande nuit elle-même de la commune misère humaine, seront sur cette pauvre terre comme de nouvelles constellations de foi et d'amour, p. 252.

Ce qui dans l'avenir... reviendrait avant tout au laïcat chrétien, là où il veut être vraiment disciple du Sauveur, c'est, me semble-t-il, le rayonnement produit, en raison de la mystérieuse solidarité des âmes, – à partir des nouvelles constellations dont je viens de parler, – non seulement sous l'influence des activités spécifiques des divers foyers d'énergie qui les composent, mais aussi par la vertu, sur laquelle Bergson insistait tant, de l'exemple héroïque, et par celle de la prière, et de la souffrance unie à la passion du Christ.

A mettre les choses au mieux, ces foyers dispersés de rayonnement spirituel deviendraient un jour, si la liberté humaine ne se dérobe pas trop, comme le ferment qui fera lever toute la pâte.

A mettre les choses au pis, ils deviendraient une diaspora plus ou moins persécutée, grâce à laquelle la présence de Jésus et de son amour demeurera malgré tout dans un monde apostat, p. 253.

Le chapitre final du *Carnet*, paru ici-même, 1964, n° 3, qui s'intitule *A propos de l'Eglise du ciel*, a déjà apporté par ses deux premières parties: 1. *Notre attitude envers l'Eglise du ciel*, et 2. *Les défunts*, beaucoup de lumière à beaucoup de fidèles brisés par des deuils. La troisième partie: *Sur la prière*, à partir de quelques vues très simples, renouvelle en quelque sorte dans notre esprit la question de la nécessité, du sens et du prix merveilleux de la prière <sup>1</sup>.

Et voici le chapitre majeur de tout l'ouvrage: *Amour et Amitié* commence par distinguer ces deux termes<sup>2</sup>, l'amitié étant don de ce qu'on a, et l'amour de ce qu'on est, puis étudie successivement les diverses sortes d'amour humain, puis l'amour de charité et l'Amour incréé, puis l'amour fou humain et l'amour fou pour Dieu. La seconde partie sur *L'état mystique* a pour sous-titres: Amour et amitié dans la charité. Régime de l'amour fou et régime de l'amitié. L'instant de la mort. Contemplation ouverte et contemplation masquée. Vie contemplative et vie active dans le régime de l'amour fou. Sur le mot contemplation. Saints exemplaires et saints inapparents. La

<sup>1</sup> C'est dans une note profonde des pages pleines de fraîcheur sur *Notre premier voyage à Rome* qu'on trouvera expliquée la notion d'un *inconscient de l'esprit* qu'il convient de substituer à la notion trop confuse et trop matérielle de l'*Inconscient collectif* de Carl Gustave Jung, p. 128.

<sup>2</sup> Le mot *amitié*, défini ici avec toute la précision nécessaire, est emprunté au sens «courant», où il dit moins que le mot *amour*. On peut renverser les rôles et donner au mot amitié un sens «réservé». Transposant avec une hardiesse inouïe ce que les Anciens avaient dit de plus pénétrant sur l'amitié – et purifiant ce mot des lourdes équivoques dont ils l'avaient chargé – saint Thomas sera je crois le premier à *définir* la charité comme un *amour d'amitié*, à savoir comme un amour parfait de dilection, – «amicitia est perfectissimum inter ea quæ ad amorem pertinent», III Sent., 2, 2, 1, – comportant la réciprocité, l'intercommunion, l'intimité du dialogue, et à rejoindre par cette voie l'Evangile: «Il n'est pas de plus grand amour que de donner sa vie pour ses amis. Vous êtes mes amis si vous faites ce que je vous commande. Je ne vous appelle plus serviteurs... je vous appelle amis...», Jean, XV, 13-15. C'est à l'intérieur même de cette *amitié* qu'il faut reporter la distinction ici proposée entre *Amour* et *Amitié*.

troisième partie: *Sur le mariage chrétien*, porte: Mariage, amitié et amour. L'état de mariage, le régime de l'amitié avec Dieu et le régime de l'amour fou pour Dieu. L'état de père ou de mère de famille est compatible avec le progrès dans la contemplation infuse et dans l'amour fou de Dieu. L'amour fou humain n'est pas compatible avec le progrès dans la contemplation infuse et dans l'amour fou de Dieu. L'auteur du *Cantique des cantiques*. Bien que la contemplation chrétienne n'exige pas la chasteté du corps, elle a cependant une affinité avec elle. Les mérites de la chasteté. Les vœux de religion. La promesse du sous-diacre dans le rite latin.

Il ne serait pas possible, on le devine, de résumer sans les trahir, ces pages qui, en raison de leur élévation et de leur densité, demandent à être lues dans le silence, qui se situent dans le prolongement de la *Note sur l'appel à la vie mystique et à la contemplation* (Opuscule sur la *Vie d'Oraison*, 1924, pp. 74-96) et qui par l'introduction de la notion bouleversante d'*amour fou*, rouvrent sous nos yeux les perspectives de l'extraordinaire chapitre final des *Degrés du savoir* sur la mystique sanjuaniste et le *Todo y Nada*.

Mais tout cela doit être caché. « Je ne parle ici, qu'on me comprenne bien, dit l'auteur, ni comme un philosophe (que je suis), ni comme un théologien (que je ne suis point). Je propose seulement quelques réflexions tirées de l'expérience d'un vieil homme, qui a vu bien des choses, et qui se souvient de ce qu'Aristote disait des vieillards dont il convient de prendre les jugements en considération, même s'ils ne savent pas en donner les raisons (ou s'ils les donnent de travers)... J'espère qu'on accordera aux pensées ici exprimées un peu des privilèges de la sagesse du grand âge. J'ai naturellement essayé de mettre mes réflexions dans un certain ordre logique. Mais ce n'est là qu'une vieille habitude à laquelle il ne faut pas se laisser prendre. A d'autres de traiter ces questions sous forme systématique et dans les termes techniques appropriés ».

7 mai.

CHARLES JOURNET

## **L'apparition à Marie de Magdala**

*A l'endroit où Jésus avait été crucifié, il y avait un jardin, et dans le jardin un tombeau neuf où personne encore n'avait été mis* (Jean, 19, 41). C'est là que ses amis secrets, Joseph d'Arimathie et Nicodème, déposèrent Jésus.

C'était le vendredi, au soir. Puis vint le sabbat, le lourd, accablant, irrespirable silence du sabbat. Toute l'ardente attente des siècles bibliques, toute la sainte espérance du monde semblait s'être effondrée avec la mort de Jésus. Il s'était fait connaître comme le Messie, les gens de Samarie avaient acclamé en lui le Sauveur du monde. Il était venu pour triompher du Mal sous toutes ses formes. Il était plus fort que le péché, la maladie, la mort. Avant de ressusciter Lazare, il avait dit : *Je suis la résurrection et la vie*. Puis on l'avait cloué sur une croix et bafoué : « Il est Roi d'Israël ! qu'il descende maintenant de la croix et nous croirons en lui » (Mt., 27, 42). Et il n'était pas descendu de la croix. Il avait même crié : « Mon Dieu, mon Dieu, pourquoi m'as-tu abandonné ? » (Mt., 27, 46). Tout finissait dans le sang, et apparemment dans le désespoir.

Apparemment. Car, en fait, la rédemption du monde s'était accomplie au cœur même des ténèbres de ce Vendredi saint. « Ayez confiance, j'ai vaincu le monde », avait dit Jésus (Jean, 16, 33). Oui, mais qu'elle est mystérieuse, la victoire dont il parle ! Il faudra toute la foi des fidèles de tous les temps jusqu'à la fin du monde, pour en déchiffrer la signification ; et, pour manifester que cette foi des fidèles n'est pas folie, il faudra, au matin de Pâques, le miracle de la résurrection.

Marie de Magdala se tenait seule près du sépulcre. Elle était venue très tôt, alors qu'il faisait obscur, obscur en dehors, et plus encore dans son cœur. La pierre avait été ôtée. Elle avait pensé à une profanation. Les plus aimés des disciples, Pierre et Jean, avaient trouvé le tombeau vide, les bandelettes à terre, le linge qui couvrait la tête plié à part. Et soudain, ils avaient compris. Non, le tombeau n'avait pas été violé. Le Christ était parti. Il s'était levé de la mort, ressuscité. Mais qu'est-ce que cela pouvait signifier ?



Était-il transféré dans l'au-delà, ne le verrait-on plus jamais? Ou bien était-il ressuscité comme Lazare, se cachant quelque part, dans un autre pays? C'était le désarroi. Les deux disciples s'en retournèrent chez eux.

*Mais Marie se tenait près du sépulcre, en dehors, pleurante.* Elle n'a pas encore compris que Jésus est ressuscité. Elle pense toujours que ses ennemis l'ont arraché. Mais où aller le chercher? Elle ne peut se détacher de ce lieu. Elle attend, sans savoir quoi, avec l'obstination de l'amour.

*Et comme elle pleurait, elle se pencha vers le tombeau et elle vit deux anges vêtus de blanc, assis là où reposait le corps de Jésus, l'un à la tête, l'autre aux pieds.* C'est sur la place qui est entre les deux anges, que tout de suite se porte son regard. Cette place est *vide*. Le Seigneur n'est plus là. Pourtant les anges ne sont pas inquiets. Ils ne s'agitent pas. Ils sont assis. Le temps de la tragédie est terminé. C'est déjà, dans ce tombeau, la paix suprême de l'éternité. L'un des anges est vers les pieds de Seigneur; elle les avait naguère, chez Simon le Pharisien, arrosés de ses larmes, essuyés de ses cheveux, couverts de ses baisers, oints de parfum. La place de la Madeleine dans l'iconographie chrétienne restera pour toujours aux pieds de Jésus. A la tête, nimbée par les épines et les rayons de gloire qui lui traversent les mains, Fra Angelico, lui, mettra la Vierge Marie.

*Les anges lui dirent: «Femme, pourquoi pleures-tu?»* Elle ne s'émeut pas de leur présence. Bérulle a ici un grand mot: elle ne s'attarde pas aux anges, elle cherche le Roi des anges.

«Femme, pourquoi peures-tu?» Jésus va reprendre lui-même ces mots. Mais, il veut, pour que le choc ne soit pas trop violent, qu'ils lui soient d'abord portés par ses anges. Quand Dieu pense donner de très grandes grâces, ou de lumière ou de souffrance, – soit au genre humain soit à quelque âme particulière –, il les fait ordinairement pressentir obscurément, pour que nous ne soyons pas écrasés sous l'épreuve et que nous puissions la soutenir sans être brisés ni défaillir. «Femme, pourquoi pleures-tu?» C'est un premier signal. Elle répond en disant sa douleur: *Ils ont enlevé mon Seigneur et je ne sais où ils l'ont mis.*

*En disant cela elle se retourna.* Elle venait de sentir tout à coup, derrière elle, une présence. Elle se retourna *et elle vit Jésus qui se tenait là, mais elle ne savait pas que c'était Jésus.* Elle avait les yeux pleins de larmes. Et puis, Jésus avait mis comme un voile entre elle et lui. Il pouvait tempérer le rayonnement et la puissance de sa présence, comme il le fera, le soir même de ce jour de Pâques, avec les disciples d'Emmaüs.

*Jésus lui dit: Femme, pourquoi pleures-tu? Qui cherches-tu?* C'est bien Jésus qui parle, mais d'une voix neutre, distante, étrangère. Il reprend la question des anges; et il ajoute: «*Qui cherches-tu?*» Ah! il sait bien qui elle cherche, mais il veut le lui faire dire, le lui faire crier, parce qu'en le criant elle attisera davantage la flamme de son désir. C'est aussi comme cela que Jésus nous traite. Il veut que nous lui criions, à certains moments, que nous l'aimons. Il nous met peut-être lui-même dans la sécheresse, l'impuissance, la ténèbre, pour que les grandes demandes du *Pater* que nous répétons quoditiennement se changent parfois dans nos cœurs en appels de détresse.

*Et elle, pensant que c'était le jardinier, lui dit: Seigneur, si c'est toi qui l'as emporté, dis-moi où tu l'as mis, et j'irai le prendre.* Quelle parole! C'est pure folie. Elle ne mesure même pas l'impossibilité de ce qu'elle dit. Mais qu'importe! Jésus a obtenu maintenant ce qu'il voulait, qu'elle crie son amour.

*Jésus lui dit*, mais avec sa voix à lui, cette voix avec laquelle il lui avait dit une première et inoubliable fois: «*Tes péchés sont pardonnés*». Cette voix de Jésus, on aimerait tant l'avoir entendue, au moins une fois; la couleur de ses yeux, l'avoir vue, au moins une fois.

*Jésus lui dit: Marie! Elle se retourna, et lui dit en hébreu Rabbouni! c'est-à-dire Maître! Jésus lui dit: Ne me touche pas, «Noli me tangere».*

Elle a fait un mouvement. Etait-ce pour se précipiter vers lui? A l'Arena de Padoue, on voit la Madeleine à genoux qui tend les mains avidement vers le Sauveur. Mais lui l'évite et la tient à distance. Il est penché pour s'éloigner. Sa main est sur la même verticale que les deux mains de Madeleine, c'est le seul lien qui les unit. Voilà le *Noli me tangere* de Giotto.

Il y a celui de Fra Angelico au couvent de Saint-Marc à Florence. Dans le petit jardin de Pâques le Christ est en blanc, la Madeleine, à genoux, en rose. Elle ne le regarde pas. Ses deux mains sont tendues, mais on voit bien qu'elle n'essaiera même pas de le prendre. A quoi bon? Elle l'a dans le cœur. C'est une contemplative, elle n'a pas besoin d'aller quérir son Dieu au dehors. Elle ne tend les mains que pour livrer le don de son amour. Le tombeau est ouvert derrière elle; c'est elle qui en semble sortie pour entrer dans l'éternité,

Il y a la peinture de la Sainte-Baume, où, devant la majesté impériale et rayonnante d'un grand Christ byzantin, la Madeleine lève les mains pour se protéger et détourne son visage.

Et il y a le texte de Pascal. Il pense à l'apôtre Thomas et il écrit: «Il me semble que Jésus-Christ ne laisse toucher que ses plaies après sa resurrection. *Noli me tangere*. Il ne faut nous unir qu'à ses souffrances.» Il se peut qu'en

ce matin de Pâques, Madeleine se soit jetée aux pieds de Jésus en gloire, pour les baiser, une dernière fois, mais à l'endroit des stigmates.

Voilà ce que peut deviner la contemplation des peintres et des penseurs. En fait, que s'est-il passé? Une rencontre inexprimable, qui ne nous livrera son secret que dans l'éternité.

*Jésus lui dit: Ne me touche pas, car je ne suis pas encore monté vers le Père.* Il n'est pas encore monté vers le Père. Il ne faut pas le toucher. Sinon par ses plaies. C'est bien lui, le Christ ressuscité, le Seigneur de la *gloire*, qui maintenant descend à nous, mais toujours à travers sa *croix*. Il n'y a d'autre moyen de le toucher que sous les apparences disjointes du pain et du vin où il ne veut nous arriver que dans les rayons de sa Croix sanglante. Oh! nous aurions un autre désir, dont parle saint Paul dans la seconde épître aux Corinthiens, 5, 1-4, ne pas mourir, éluder la croix du Christ, toucher sans délai la gloire du Christ, afin, dit l'apôtre, que ce qui est mortel en nous soit englouti par la vie.

«Ne me touche pas, car je ne suis pas encore monté vers le Père», cela veut dire: Dans l'autre vie, dans l'au-delà de la mort, alors *oui*, je vous toucherai *par ma gloire*, et il n'y aura plus ni deuil ni cri ni douleur, et je ferai toutes choses nouvelles, et le toucher de ma gloire transfigurera non seulement vos âmes, mais encore vos corps ressuscités, et l'univers tout entier, qui sera le lieu d'habitation des corps ressuscités, et qui lui aussi aura part à la liberté de la gloire des enfants de Dieu (Rom. 8., 21).

*Mais va trouver les frères et dis leur: — Je monte vers mon Père et votre Père, mon Dieu et votre Dieu.* Un texte porte: va trouver *mes* frères. Quel mot de tendresse! Saint Paul le reprendra: «L'Esprit rend témoignage à notre esprit que nous sommes enfants de Dieu. Enfants, et donc héritiers, héritiers de Dieu et cohéritiers du Christ.» Mais Jésus peut-il nous appeler frères? Oui, si nous avons avec lui Dieu pour Père. Tout de suite, pourtant, se creuse la différence. Jésus est Fils unique du Père, par voie de *génération éternelle*, Dieu de Dieu, Lumière de Lumière, engendré et non créé, consubstantiel au Père. Nous sommes enfants de Dieu, de la Trinité tout entière, par voie d'abord de *création*, puis d'*adoption*. Entre la paternité de la génération éternelle et la paternité de la libre création et adoption, la dénivellation est infinie. Elle est marquée par Jésus: Je monte vers *mon* Père et *votre* Père, *mon* Dieu et *votre* Dieu.



*Marie de Magdala alla annoncer aux disciples qu'elle avait vu le Seigneur et qu'il lui avait dit ces choses.* Bérulle écrira: «Marie de Magdala, apôtre des apôtres». Certes elle n'est pas chargée d'une mission hiérarchique comme les apôtres, qui s'en iront porter l'Evangile à toutes les nations. On est aux premières heures de l'Eglise; tout se fait dans le silence. Dans la pénombre de la prédication évangélique où se forment les convictions les plus secrètes et les plus intimes, Marie de Magdala annonce aux apôtres que le Christ ressuscité n'abandonne pas son Eglise, au moment où, pour lui permettre de remonter dans sa gloire, elle se présente afin de le relayer ici-bas sous la croix et dans les épreuves.

*Pâques 1965.*

CHARLES JOURNET

## Bibliographies

OLIVIER A. RABUT, *La vérification religieuse, Recherche d'une spiritualité pour le temps de l'incertitude*, Collection «Cognitatio Fidei», Ed. du Cerf, Paris, 1964, 111 pages.

On perçoit dans ce petit livre une vibration qui ne trompe pas: il est le fruit d'une méditation personnelle, il puise sa sève dans une expérience profonde que la délicate allusion des pages sur la souffrance et l'anticipation de la mort laisse deviner, p. 28 s.: «Il arrive qu'un homme traverse des moments dont il sort renouvelé; ses yeux se sont ouverts; il est enfin parvenu à comprendre deux ou trois données simples et essentielles. Et si la découverte se fait payer très cher, son importance est telle qu'on ne regrette rien.» Le sujet, abordé avec une rare justesse de vision et d'expression, est de grande importance: quelle voie de recherche s'impose, dans l'actuelle «situation épistémologique» à ceux qui ayant eu l'intuition de l'incomparable bonté du christianisme sont cependant retenus par une série d'obstacles intellectuels relatifs à tel ou tel dogme? Une adhésion inchoative doit être possible qui ne sacrifie rien des exigences de cette rigueur intellectuelle qui est un des caractères positifs de l'esprit critique moderne. Ainsi se précise une attitude d'«adhésion suspensive» où «rien n'est sacrifié de la participation à la sève chrétienne, pour autant qu'elle est source de vie et de lumière. Rien n'est sacrifié des exigences d'une vérification qui veut être réelle et qui demande de grands délais», pp. 77-78. «Incertain» certes, mais «qui est un exercice éminent de la foi; elle doit nous laisser entièrement réceptifs à l'Eglise, tout en refusant, par sens de l'Absolu, de déclarer certain ce qui ne l'est pas», p. 98. Le P. Rabut ouvre ainsi les voies à une pastorale qui tient compte des modalités implicites que peut revêtir la foi et de la patience du cheminement de la grâce dans les esprits. Il a le mérite de le faire en valorisant pleinement les

requêtes intellectuelles de l'homme. S'il peut ménager dans l'attitude de foi la place d'incertitudes qui attestent le sérieux de la recherche, c'est qu'il distingue deux étapes de la saisie intellectuelle; l'examen critique est précédé d'une vue simple, d'un «premier regard» qui permet de reconnaître le «niveau» «l'horizon» où se situe le vrai problème, p. 51-52. «Ce qui frappe, c'est l'altitude où se situe la vraie grandeur du christianisme; on la cherche toujours trop bas; et de même, si on querelle l'Eglise, c'est d'ordinaire à un plan inférieur où, en effet, elle est vulnérable», p. 80. «L'une des tâches historiques de l'Eglise a été de maintenir, à travers son intransigeante dogmatique, l'idée d'une *grandeur* de la réalité», p. 83. Notons de belles pages sur l'agapé, «mode d'amour supérieur, de nature non mondaine», établi au plan des richesses éternelles, p. 43 sv., et sur la foi, p. 87 sv.

La conclusion suggère de fécondes perspectives pastorales. Le style est heureusement accordé à la noblesse de la pensée.

M. M. Cottier, O.P.

PRUCHE, Benoît, O.P.: *Histoire de l'homme, Mystère de Dieu*, Une Théologie pour les laïcs, Desclée De Brouwer, 1961, 451 pages.

«*Histoire de l'homme, Mystère de Dieu* est (...) un essai de théologie, pour les laïcs, qui se veut attentif aux manières inattendues dont l'homme d'aujourd'hui se pose des problèmes peut-être éternels» (p. 10).

Le but de ce livre n'est donc pas de «reconduire immédiatement à la Bible, mais de clarifier les questions d'ensemble soulevées par la lecture des Livres saints, de répondre aussi par la tradition de l'Eglise...» (p. 10).

En fait, le titre de cet ouvrage recouvre

un exposé de la doctrine chrétienne dont l'envergure équivaut au plan de la Somme de saint Thomas, auquel il faut joindre un traité de l'Eglise. Du reste, un simple coup d'œil jeté sur les tables analytiques finales suffit à nous convaincre de la complexité et de l'universalité des sujets qui sont ici traités. La rubrique « sous-développés » y voisine avec « surnaturel » et « existentialisme » avec « extrême-onction » !

Pourtant, nous dit-on, « on n'a pas visé à être complet, mais mordant et vrai » (15). Sans doute, il eût été impossible d'analyser jusque dans leurs dernières implications tous les problèmes qu'on aborde dans ce livre. Même en 451 pages ! On a donc volontairement cédé à la tentation de la facilité, estimant qu'on y gagnerait en clarté et en intelligibilité auprès du lecteur laïc à qui — ne l'oublions pas — ce livre est adressé. « On a voulu, ici être avec eux et, pour ce faire, poser les questions qu'ils se posent, comme ils se les posent (page 10).

Ce souci d'adaptation et de « vérité » est très louable mais il comporte ses risques. Car, les vérités chrétiennes les plus sublimes, si elles exigent une présentation moderne qui les rendent acceptables et compréhensibles à nos contemporains, ne supportent pourtant jamais la trivialité. Hélas, entraîné parfois par un désir un peu trop vif de « faire peuple », l'auteur succombe à ce travers regrettable. A titre d'exemple, qu'on nous permette de reproduire ici sa « description » de la vision béatifique, mystère surnaturel s'il en est : « Quel mystère ! On n'en finira pas de regarder, bouche bée. On sera béat, béant de joie, d'admiration, on en bavera de surprise, les yeux écarquillés » (p. 96).

On peut douter que le laïc soit flatté de se reconnaître dans ce langage. Il y a une condescendance qui peut être offensante.

Autre danger. Le souci de donner une couleur moderne aux problèmes de toujours incite parfois l'auteur à noircir le tableau plus qu'il ne faut. A ce sujet, les premières pages de l'ouvrage ont une teinte quelque peu apocalyptique et, disons le mot, artificielle. « La révolte gronde dans le monde... » (p. 21). « S'il faut à la révolte que la contrainte s'appesantisse sur l'être révolté, il est sûr qu'elle plane aujourd'hui sur tous les hommes. L'inconnu règne sur le monde de demain ; c'est l'inconnu dans l'avenir de l'Univers en expansion ; l'inconnu sur la pullulation possible, probable, d'autres intelligences que la nôtre... » (p. 26).

Là encore, le laïc n'appréciera pas outre mesure ce cadre décidément surfait — les éditoriaux de tous nos quotidiens s'en font les échos — et qui est introduit ici comme une pièce étrangère devant servir de décor au reste de l'ouvrage.

Mais notre critique aurait tort de passer sous silence les nombreux et réels mérites de ce livre. Nous pensons vraiment qu'il peut aider les laïcs et même les prêtres qui sont souvent empruntés lorsqu'ils doivent leur parler. Le chapitre consacré à la création et au péché originel avec tous les problèmes exégétiques, psychologiques, paléontologiques qu'il implique, est tout simplement remarquable. De même, l'exposé sur la morale met justement l'accent sur l'imitation du Christ et la charité. Si le lecteur profane éprouvera quelque gêne à suivre l'auteur dans ses méditations sur l'« Acte pur d'exister » (pp. 71-74), ou sur le mystère des « Relations subsistantes » (p. 92), il se réjouira de découvrir presque à chaque page de larges extraits de la Parole de Dieu, accompagnés d'un bon commentaire. De fréquentes et intéressantes citations de saint Augustin et de saint Thomas augmentent encore le prix de cet ouvrage. Les Pères grecs ne sont pas oubliés dans ce concert d'autorités. Il est vrai que parmi eux c'est saint Basile qui se taille la part du lion. (L'auteur a du reste édité dans la collection « Sources Chrétiennes » le Traité de saint Basile sur le Saint-Esprit. Faut-il lire dans ce fait l'explication d'une préférence, sans doute légitime, mais assurément trop exclusive ?)

Enfin, les laïcs auront-ils désormais accès à certains textes conciliaires éminents (Florence, Trente, Vatican I) qu'ils auront la joie de découvrir dans leur langue maternelle. Ils seront surpris de constater l'actualité de cet enseignement et pourront y trouver une réponse à leurs préoccupations concrètes.

G. Musy, O.P.

*Pastorale du péché*, Ouvrage collectif, Bibliothèque de Théologie, Série II, Théologie morale, vol. 8, Desclée et C<sup>ie</sup>, 1961, 269 pages.

« Pastorale du péché » fait suite à « Théologie du péché », ouvrages collectifs publiés sous la direction de Ph. Delhaye, professeur aux facultés théologiques de Lille et de Lyon.

Le premier volume devait examiner le péché comme étant « une rupture d'amitié



avec Dieu », le second l'étudiant « du côté de l'homme » (1-2). Si le premier travail devait rassembler neuf collaborateurs, le second n'en réunit que quatre, dont deux seulement fournissent une contribution vraiment substantielle et intéressante. A elles seules, en effet, les études de B. Häring et de C. Vogel justifient cette publication.

Disons d'emblée leur mérite : Nos deux auteurs ont su éviter d'emprisonner le débat dans une optique casuistique, ainsi que le titre de l'ouvrage pouvait nous le faire craindre. En donnant à leurs réflexions un tour délibérément théologique ou historique, ils ont manifesté leur intention de ne pas allonger d'un nouvel exemplaire la liste déjà trop longue des collections de « recettes » à l'usage des confesseurs. L'ensemble de leurs travaux constitue un exposé complet et approfondi sur le sacrement de pénitence dont les aspects théologiques (Häring) et historiques (Vogel) sont justement mis en évidence.

Le P. Häring se propose tout d'abord d'examiner la nature de la conversion, considérée comme un fait à la fois individuel et social. Cette recherche est fondée sur une connaissance scripturaire et liturgique exactes et elle met heureusement en valeur les implications communautaires ou ecclésiales de la conversion, perspectives oubliées et négligées pendant longtemps au bénéfice d'une morale subjective (au sens étroit du mot). Le P. H. a raison d'inscrire l'acte personnel de la conversion dans le cadre général et eschatologique « de la grande séparation (...) opérée par le combat du Christ contre le Royaume des ténèbres » (p. 66). Elle doit prendre la forme d'une adhésion publique au Royaume de Dieu et par conséquent à l'Eglise (au moins implicitement). Dès lors, « l'invitation à l'apostolat n'est pas faite au chrétien par-dessus le marché, au terme de sa conversion. Si la conversion est vraiment (...) une acceptation du Royaume qui vient, le souci actif pour ce Royaume ne peut absolument pas être une sorte de supplément » (p. 77).

Une deuxième section, d'allure plus psychologique et pastorale, analyse « la voie de la conversion et les actes principaux qui la jalonnent » (p. 66). Ce qui nous vaut un exposé sur chacun des éléments qui définissent le sacrement de pénitence : contrition, aveu des fautes, satisfaction. Là encore, la perspective pastorale a su sauvegarder les droits de la théologie. Notre auteur a eu parfaitement raison de ne pas présenter le

repentir « comme un acte isolé du croyant » mais « comme une rencontre authentique, sous le voile des sacrements, avec le Christ crucifié et ressuscité » (p. 107). Mais nous le suivrons moins volontiers dans l'application qu'il fait de cet axiome général : « Dans le repentir, le croyant ressent la douleur du péché avec la même angoisse que le Sauveur au Jardin des oliviers et sur la Croix » (p. 105). « Chaque repentir salutaire actualise pour nous cet événement du salut » (p. 104). Nous ne pensons pas que les sentiments du Christ au Calvaire, victime *innocente* pour nos péchés, fussent les mêmes que ceux du pécheur contrit qui regrette son *propre* manquement. N'ayant pas fait l'expérience de notre péché, le Christ n'a pu éprouver psychologiquement le dégoût et l'amertume qu'il laisse dans l'âme du pécheur, ni surtout cette rupture d'amour avec Dieu qui est sa conséquence la plus funeste. A moins de partager une conception rigoriste de la Rédemption qui fait du Christ sur la Croix notre substitut adéquat, chargé réellement de nos péchés, et contre lequel s'exercent la vindicte et l'ire du Père éternel. Cette théologie impitoyable – qui fait injure à la fois à l'amour du Père et à la sainteté du Fils – semble séduire le P. H. : « Le croyant contrit voit son péché et son état de pécheur à la lumière du terrible jugement divin frappant le Christ sur la croix... » (p. 105).

D'autre part, nous voulons relever en page 118 un défaut de clarté dans la pensée ou du moins une imprécision terminologique. Le point est du reste d'importance.

Abordant le thème traditionnel de l'attrition et de la contrition, le P. H. nous laisse penser que par l'effet du sacrement de pénitence « la contrition en soi imparfaite se trouve élevée, selon sa virtualité immanente, au niveau de la contrition parfaite ». Devons-nous comprendre qu'il y a continuité et homogénéité entre ces deux états d'âme ? La contrition ne serait-elle qu'une attrition un peu moins rudimentaire ? Et la grâce du pardon divin – l'effet même du sacrement – ne serait donc pas le principe interne de cet acte subjectif au terme duquel l'âme se convertit à Dieu ? C'est en tout cas ce que suggère la fin du paragraphe : « normalement », « si tout se passe bien », la célébration du sacrement qui a déjà octroyé la grâce divine provoque encore – par mode de conséquence ? – « chez celui qui en bénéficie un acte de charité et de contrition parfaite ».

Nous retrouvons dans les pages consacrées

à la confession le même souci de donner à l'aveu des fautes toutes ses dimensions ecclésiastiques et sacramentelles. « L'aveu que nous sommes pécheurs et que par nous-mêmes nous ne sommes que ténèbres fait partie intégrante de la profession de foi baptismale » (129). Ainsi, l'aveu doit se poursuivre de l'ombre du confessionnal jusqu'à dans « le milieu où nous avons péché et dans lequel nous vivons » (p. 130). C'est en ce sens qu'il pourra devenir une authentique profession de foi, renouvelant les protestations baptismales.

L'étude de C. Vogel complète heureusement l'article du P. Häring. Elle se présente comme une recherche fouillée sur l'évolution historique du système pénitentiel dans l'Eglise latine. Son but est de « montrer comment et pourquoi d'une pénitence (et d'une réconciliation) accordée une seule fois au fidèle durant sa vie et se déroulant en trois temps chronologiquement très espacés (aveu et entrée en pénitence – expiation dans l'*ordo paenitentium* – réconciliation) s'est faite l'évolution vers le système actuel d'une pénitence sacramentelle réitérable à volonté, s'accomplissant en un temps unique (aveu suivi de la réconciliation immédiate), les œuvres pénitentielles imposées étant pratiquement inexistantes » (p. 148). L'enquête est menée avec sérieux et acribie, la documentation ancienne et moderne abonde et les remarques critiques sont bienvenues. Une place prépondérante est faite dans ce travail à la Gaule ancienne, et, particulièrement la pratique et l'enseignement de saint Césaire d'Arles. Sans doute, l'auteur a-t-il raison de mettre à profit ses recherches antérieures à ce sujet et de nous en faire part, mais il court le risque de déséquilibrer l'ensemble. Ainsi, nous aurions aimé être renseignés davantage sur la période des origines – en particulier sur la pratique pénitentielle de l'Eglise primitive – et nous trouvons vraiment trop succinct le paragraphe consacré à la transition du régime de la pénitence tarifée au système actuel.

Un exposé clair, des tableaux suggestifs, un style nerveux rendent la lecture de cet article attrayante et à vrai dire passionnante. Ce trait mérite d'être relevé. Nous sommes trop accoutumés au divorce que les auteurs (surtout théologiens ou historiens) veulent établir entre la rigueur scientifique et l'aisance de la forme pour que nous n'applaudissions pas à une tentative inverse.

En comparaison des deux études analysées

plus haut, les contributions du chanoine Leclercq et du professeur Nodet paraissent marginales. La première nous apporte quelques réflexions plus psychologiques que théologiques concernant la tentation et la seconde en des pages assurément intéressantes, mais vraiment trop brèves, analyse le sentiment de culpabilité à la lumière de la psychanalyse.

G. Musy, O.P.

*Pubblicazioni dell'Istituto di Filosofia dell'Università di Genova.*

L'Institut de philosophie de l'Université de Gênes veut être un point de rencontre d'un dialogue philosophique dans un climat de libre discussion et de respect réciproque où le contrôle ne vient pas de l'extérieur, d'une inféodation à un organisme d'Etat, mais des exigences internes des problèmes soulevés. M. Sciacca, directeur des publications de cet Institut, nous dit dans l'introduction du premier volume de la collection que le travail de cet organisme est inspiré par la certitude que « la dignité de la pensée réside dans la libre recherche de la vérité ».

Parmi les huit volumes reçus signalons d'abord le n° 10 de la collection : quatre conférences de Louis de Raeymaeker réunies sous le titre de *Riflessioni su temi filosofici fondamentali* (96 p., 1957). La première, « Les transformations des ontologies anciennes et la métaphysique de l'être chez saint Thomas », montre combien ce dernier a su reprendre les intuitions les plus justes des philosophes grecs pour les repenser dans une synthèse nouvelle et originale. Dans la deuxième l'auteur analyse « L'expérience de l'être et la compréhension de sa signification métaphysique », étude fort bien menée sur les différents points de vue qu'ont le philosophe et le savant sur la même réalité dont l'affirmation « qu'elle est » permet le départ d'une considération métaphysique. C'est, nous semble-t-il, dans sa troisième conférence que Mgr de R. se montre le plus captivant en analysant avec beaucoup de finesse « Le problème métaphysique de la causalité » : c'est surtout entre l'homme et son monde ambiant (par rapport auquel il jouit d'un certain recul de par son esprit) que l'on peut découvrir une interaction causale ; à partir de là on la retrouve partout dans l'univers matériel (caractérisé justement par une passivité, une inertie de chaque partie par rapport à celles qui l'entourent). A



ce plan de causalité « horizontale » l'ensemble des êtres finis est complet, se suffit à lui-même. Ce n'est qu'en l'abondant dans sa réalité d'être qu'on découvre la raison réelle de son existence : une cause non finie, source de tout l'ordre des causes particulières en leur être même, à un plan de causalité « verticale ».

La dernière conférence a pour titre « Thomisme, néothomisme et le problème de la multiplicité des doctrines ». En comparant philosophie et sciences positives l'auteur remarque que s'il y a progrès linéaire en science (où le retour à des traités anciens n'a qu'un intérêt historique) ce n'est pas le cas en philosophie où les penseurs de tous les temps sont comme réunis autour d'une même table, apportant chacun ce qu'il a saisi de la vérité. En particulier les « néothomistes », convaincus que leur maître a su découvrir les traits principaux de la structure du réel s'efforceront de refaire son expérience en fonction de leur situation dans le monde actuel, et sauront ainsi soulever des problèmes nouveaux et trouver des accents que saint Thomas n'a pas eus.

Dans cette même collection, signalons aussi le n° 12 d'Alberto Caracciolo, *Studi Jaspersiani* (191 pages, 1958), dont le premier chapitre (p. 9-80), dédié au « Problème de la démythisation dans le dialogue entre Bultmann et Jaspers », est plein d'intérêt.

Les autres volumes qui nous sont parvenus sont les suivants : *Relazioni e Discussioni* (1951-1952) (168 p., 1953), volume d'introduction à la collection. Alberto Caracciolo, *Arte e Pensiero nelle loro istanze metafisiche* (Ripensamento dei problemi della Critica del Giudizio (n° 3, 194 p., 1953) ; Romeo Crippa, *Il realismo integrale di M. Blondel* (n° 5, 202 p., 1954) ; Nunzio Incardona, *Metafisica di una crisi* (il s'agit de la crise actuelle dans la vie de l'esprit) (n° 6, 262 p., 1955) ; Fausto M. Bongioanni, *Evidenza dell'uomo nel lavoro* (nos 11, 223 p., 1958) ; Santino Cavaciuti, *La teoria linguistica di Benedetto Croce* (nos 13, 192 p., 1959).

Les nos 1, 3, 5, 6 ont paru chez Fratelli Bocca Editori, Milano-Roma, tandis que les nos 10, 11, 12, 13 chez Marzorati, Milano.

Fr. Piero Mancini, O.P.

MAX KALTENMARK, *Lao Tseu et le Taoïsme*, Paris, Seuil, 1965, 190 pages.

Le fond du tableau est assez sombre. Lao Tseu – le recueil ne reçoit sa forme définitive

qu'au III<sup>e</sup> siècle avant J.-C. – ne croit pas à la survie d'une âme personnelle. Les êtres visibles ne sont que les innombrables formes transitoires que prend la Vie issue du chaos primordial. Ces monades de vie apparaissent en ce monde comme plante, animal ou être humain, disparaissent dans l'informe pour réapparaître sous une autre apparence. La vie et la mort sont deux aspects d'un même phénomène : une sortie et une rentrée, loi commune à tous les êtres. Mais il semble que le Saint puisse, mystiquement, se placer en dehors de ce procès en réalisant dans son esprit le vide parfait qui l'identifie à la vacuité, à l'ultime simplicité du Tao, p. 82. « Le retour est le mouvement du Tao ; dans la faiblesse est l'efficacité du Tao. Tous les êtres de ce monde naissent du Visible ; le Visible naît de l'Invisible. » p. 56.

En politique, c'est encore le « primat de l'informe » qui est enseigné : « Qui prétend être au-dessus du peuple doit se soumettre à lui en parole ; qui prétend le guider doit le suivre... Lorsque le Saint gouverne, il vide les cœurs et remplit les ventres, il affaiblit les volontés et fortifie les os, faisant toujours en sorte que le peuple reste ignorant et sans désir. Et il veille à ce que ceux qui savent n'osent intervenir. Il pratique le non-agir et toutes choses sont bien ordonnées », pp. 64-69. « La plus grande perfection est semblable à l'eau, laquelle est la meilleure bienfaitrice de dix-mille êtres, mais ne lutte jamais... C'est parce qu'elle ne lutte jamais qu'elle ne se trompe pas », p. 71.

L'auteur conclut que « le Taoïsme en tant que religion, se trouve dans une situation peu brillante. Sa décadence est d'ailleurs ancienne et depuis longtemps il ne survivait guère que sous la forme d'un syncrétisme empruntant un peu à chacune des Trois religions : Confucianisme, Bouddhisme, Taoïsme. En revanche, le Taoïsme philosophique continue à susciter un vif intérêt... Le caractère énigmatique de ses sentences est certainement pour beaucoup dans cet attrait extraordinaire, mais sans doute aussi notre époque frénétiquement active aime-t-elle s'entendre dire les bienfaits du non-agir et de l'ataraxie », p. 185.

C. J.

DOM JEAN LECLERCQ, *Aux Sources de la spiritualité occidentale, Etapes et Constantes*, Paris, Cerf, 1964, 318 pages.

Dans la première partie, intitulée *Etapes*, est posée la question des origines du mona-



chisme. « Les premiers documents écrits attestant l'existence de moines remontent au III<sup>e</sup> siècle et sont orientaux. Mais avant qu'il y ait des textes, et pour qu'il y en ait, il faut qu'il y ait des hommes faisant ce dont les textes parlent. Or il semble bien que partout où il y a Eglise, dès que le christianisme s'implante en un endroit, il apparaît des ascètes, des chrétiens et des chrétiennes qui entendent l'appel adressé à certains par notre Seigneur Jésus-Christ: *Si tu veux être parfait...* » Ils s'imposent des obligations qui n'incombent pas à tous, ils se distinguent de l'ensemble des fidèles, puis peu à peu, comme en vertu d'une sorte d'exigence intérieure, ils se séparent même physiquement et matériellement. « On peut dire qu'il y a un monachisme à partir du moment où des chrétiens se retirent du monde... Vaste phénomène anonyme, auquel il serait impossible d'assigner un initiateur, encore plus un fondateur ou un législateur; il s'agit plutôt d'une manifestation spontanée de la vie de l'Eglise, et que son universalité même porte à considérer comme une manifestation *nécessaire* de la vitalité chrétienne: le monachisme est un fruit de l'Evangile », p. 17. La vie monastique est, depuis ses origines, essentiellement contemplative. « A cette aspiration, et aux réalisations auxquelles elle donne naissance, il n'y a pas d'explication autre que l'Evangile et la grâce de Jésus-Christ. Personne ne pouvait les imaginer d'avance, ni ensuite les expliquer d'une façon rationnelle et entièrement claire. Elles sont une manifestation de l'ordre du mystère. Elles sont donc, comme lui, universelles et éternelles », p. 18.

Les *constantes*, par exemple à Cluny, sont les mêmes aux diverses périodes: « Monachisme comme vie d'Eglise, comme vie cachée en Jésus-Christ, comme existence apostolique – semblable à la vie commune et dépouillée des disciples autour du Seigneur et dans la première communauté de Jérusalem – comme accomplissement du mystère de la Pentecôte, comme mépris du monde, retour au paradis, anticipation de la paix éternelle, de la louange que rendent à Dieu les êtres associés aux anges », p. 152. Ce mot de mépris du monde demanderait ici à être expliqué, selon saint Paul, Phil. III, 7-8. Les moines n'ont méprisé ni leur père et mère, ni les pauvres de ce monde. La Règle « n'est, en aucune façon, une charte économique; c'est un programme de perfection spirituelle: il vise à maintenir, à organiser même une présence au monde. Mais cette présence est celle du spirituel, qui

dans son ordre est toujours agissant. Le temporel en profite dans la mesure où le spirituel est sauf. A priori, rien dans les principes posés n'annonce la prospérité, le développement économique. Si celui-ci s'ensuit, c'est uniquement par surcroît », p. 245. Citons encore ces lignes importantes: « *La vie monastique est une forme de vie religieuse qui n'a pas de fin secondaire...* Saint Benoît et la tradition ne livrent qu'une formule qui soit applicable à la vie monastique en son essence et en toutes circonstances: *chercher Dieu*, rien de plus. Les moines ont accompli bien des réalisations au service de l'Eglise, mais ils n'ont jamais dit qu'elles leur fussent essentielles, qu'ils se fussent donnés à Dieu en vue de les accomplir, bref qu'elles constituassent pour eux une fin, même secondaire. *Vivre à Dieu seul*: cette expression traditionnelle résume leur programme essentiel », p. 306.

Le témoignage de l'histoire, ainsi étudiée, sur l'origine et la constance de la vie religieuse à travers les siècles, est précieux pour le théologien de l'Eglise. Comment n'y verrait-il pas une des manifestations privilégiées de la sainteté de l'Epouse du Christ?

C. J.

SAINT FRANÇOIS D'ASSISE, *Le Cantique du Soleil*, Adaptation française et posface d'Eric E. Thilo, Fribourg, Photographies de Karl Jud, Editions Aldus Manutius, Zurich et Stuttgart.

18 photos en pleine page représentant des effets de lumière, et en regard, les strophes du *Cantique du Soleil*, traduites dans une langue limpide par E. Thilo, et précédées d'une petite entrée:

*Voici l'hymne joyeux du frère soleil  
et de toutes les créatures  
que saint François  
malade et presque aveugle  
fit, au jardin de sainte Claire,  
près du couvent de Saint-Damien,  
en l'an mil deux cent vingt-cinq  
à la louange du Créateur.*

Le texte en vieil italien du *Cantico*, qui est donné à la fin de ce bel album est, dans une transparente *Postface*, inséré dans la vie de saint François. Il ne comprenait d'abord que les strophes sur le soleil, la lune et les étoiles; le vent, le temps et les nuages; l'eau, le feu et la terre. Mais ayant appris qu'à Pérouse

les anciennes querelles s'étaient rallumées, le saint joignit une nouvelle strophe:

*Soyez loué, Seigneur,  
pour tous ceux qui pardonnent  
et pour l'amour de vous  
supportent la souffrance et les tribulations  
Et bienheureux sont ceux qui apportent la paix  
car c'est par vous, Très-Haut  
qu'ils seront couronnés.*

Le cinquième vers: *Beati quelli che 'l sosterano in pace*, qui s'écrit aussi dans de vieux textes: *che le*, se traduirait mieux sans doute: *Bienheureux ceux qui les supporteront en paix*. (Cf. *Gli scritti di San Francesco d'Assisi e I Fioretti*, a cura di Augusto Vicinelli, Arnoldo Mondadori editore, 1955, pp. 241 et 245.)

Quelque temps après, «un certain frère lui ayant dit que sa maladie était sans remède et qu'il lui restait bien peu à vivre» (*Ibid.*, p. 242), il fit venir frère Ange et frère Léon, leur fit chanter le *Cantique de frère soleil et des autres créatures* qu'il avait lui-même composé, et, avant la dernière strophe, en ajouta une pour notre sœur la Mort:

*Soyez loué, Seigneur, pour notre sœur la mort  
à qui nul homme vivant ne saurait échapper  
Malheur à ceux qui meurent  
dans les péchés mortels  
mais bienheureux ceux qu'elle trouvera  
fidèles à vos très saintes volontés  
car la seconde mort ne les atteindra pas*

E. Thilo écrit: «Les savants nous expliquent que le *Cantique* fait partie d'une famille de textes qui prend naissance dans les Ecritures saintes: *Louez le Seigneur, soleil et lune...*» et il ajoute: «Ce qui nous fait toucher du doigt l'humilité de saint François, lequel n'a sans doute jamais voulu créer une œuvre littéraire...» Mais avec quelle vérité aimait-il lire ces textes de l'Ecriture pour pouvoir unir spontanément, à tous les bienfaits de la vie, celui de la mort!

Mystérieuse liberté des saints! Trois siècles et demi plus tard, saint Jean de la Croix demandant à une carmélite de Beas à quoi elle passait l'oraison et l'ayant entendu répondre: «A admirer la Beauté de Dieu et à me réjouir qu'il l'ait», fut si transporté de cette répartie qu'il ajouta, lui aussi, cinq strophes à son *Cantique spirituel*:

*Réjouissons-nous, mon Bien-Aimé,  
Allons-nous-en nous voir en ta Beauté...*

C. J.

SAINT THOMAS MORE, *Lettre à Dorp - La Supplication des âmes*. Textes traduits et présentés par Germain Marc'Hadour, 278 pages. - SAINT JOHN FISHER, *Discours, Traité de la Prière, Ecrits de Prison*, Textes traduits et présentés par Jean Rouschause, 194 pages - Collection «Les Ecrits des Saints», Editions du Soleil Levant, Namur.

*La Supplication des âmes*, en 1529, est une défense du purgatoire, écrite par Thomas More, encore Conseiller de Henry VIII, en réponse à un pamphlet intitulé *Supplique des mendiants*, qui conseillait au roi de confisquer les biens du clergé, de supprimer le célibat ecclésiastique, etc.; on ne lèse pas les morts, y disait-on, en dépouillant l'Eglise, puisque les messes et les prières dites pour leurs âmes sont peine perdue.

Le *Traité de la Prière* (vers 1525-1530), de John Fisher, traite de la nécessité, des fruits, de la méthode de la prière. Le saint y laisse paraître son cœur: «Le désir qui, dans le cœur des saints, ne s'éteint jamais, est une prière perpétuelle, et par lui nous frappons sans cesse aux portes de la divine miséricorde pour obtenir la grâce et l'assistance de Dieu.» L'émouvante Prière composée en prison (1533), peu avant son martyre, est un hymne à l'amour de Dieu: «Je sais, ô Père miséricordieux, que tu es ici présent bien que je ne te voie pas. Mais toi, tu m'entends et tu me vois, et aucun secret de mon cœur ne t'est caché. Tu sais bien que c'est ton seul Esprit que je demande; tu connais l'objet de ma prière et mon désir de le posséder. Me voici, Père chéri, pour te supplier avec tout l'élan de mon cœur, de me communiquer ton Saint-Esprit.»

Tous deux, le laïc Thomas More et l'évêque John Fisher, au moment où la polémique protestante soulevait en Angleterre, par tous les moyens, la passion populaire contre l'Eglise, sont descendus pour essayer de sauver la foi des humbles, sur le terrain d'une controverse trop âpre pour que leur espoir de l'éclairer pût aboutir. A la différence de ceux de Newman, leurs écrits théologiques ont de ce fait perdu leur valeur. C'est dans leur prière, dans la noblesse incomparable de leur vie, dans leur martyre qu'il faut rencontrer leur témoignage. Et dans certains mots magnifiques qu'ils ont prononcés, comme celui de John Fisher parlant de ses adversaires: «Je ne condamne pas la conscience des autres. Que leur conscience les sauve, comme la mienne doit me sauver.»



BARTHÉLEMY DE LAS CASAS, *L'Evangile et la force*, Paris, Cerf, 1964, 224 pages.

Sous ce titre Marianne Mahn-Hol présente dans une première partie la *vie* mouvementée et héroïque de Las Casas (1474-1566), et une étude sur la *portée de son message*. Las Casas, espagnol, a voulu dénoncer lui-même, en témoin, les cruautés de la conquête espagnole. Les ennemis de l'Espagne, certes non moins coupables qu'elle, se sont ensuite emparés de ses documents pour accabler l'Espagne. Au vrai, la protestation de Las Casas marquait, dans la lumière de la doctrine de saint Thomas et de l'école dominicaine de Salamanque, une prise de conscience héroïque, qui est toute à l'honneur de l'Espagne, des exigences de l'Evangile et de leur opposition radicale au machiavélisme des colonisateurs de tous les temps. Une seconde partie présente la traduction de textes de Las Casas, groupés sous quatre titres principaux : 1. *La théorie de l'évangélisation*; 2. *Il faut porter la foi aux Indes*; 3. *Domination temporelle et mission spirituelle*; 4. *Guerre et évangile*. Un tableau des repères chronologiques aidera le lecteur. Précieux petit livre, riche de signification actuelle.

C. J.

JEAN-PIERRE DE CAUSSADE, S.J., *Lettres spirituelles II*, Texte établi et présenté par Michel Olphe-Galliard, S.J., Collection Christus n° 16, Paris, Desclée De Brouwer, 1964, 284 pages.

Ce second tome des *Lettres* du Père de Causade (1675-1740) adressées à quelques religieuses de la Visitation de Nancy, est enrichi d'un *index analytique* des deux volumes. On pourra, si l'on veut, commencer la lecture par la dixième partie, intitulée *Avis et Maximes*. C'est une source à laquelle on peut boire sans cesse. Quiconque le fera n'en reviendra pas sans avoir senti sa pensée s'élever et son cœur se rectifier : « O mon Dieu, quand vous plaira-t-il de me faire la grâce de demeurer habituellement dans cette union de ma volonté avec votre volonté adorable, où sans rien dire on dit tout, où l'on fait tout en vous laissant faire... » « Pour éviter tout trouble sur le passé ou sur l'avenir, voici une grande maxime en trois mots : il faut laisser le passé à la grande miséricorde de Dieu, l'avenir à son aimable providence, et donner tout le présent à son amour par notre fidélité à sa grâce, Amen. »

C. J.

NEWMAN, *Essai sur le développement de la doctrine chrétienne*, Paris, Desclée De Brouwer 1964, 550 pages.

Voici le quatrième volume de la collection « Textes newmaniens » comprenant les principales œuvres de Newman, traduites, introduites, expliquées. Le premier volume contient les *Sermons universitaires*; le deuxième les *Ecrits autobiographiques*; le troisième les *Esquisses patristiques*.

Jusqu'en 1841, Newman adoptait la position des grands théologiens anglicans du XVIII<sup>e</sup> siècle. On définissait l'*anglicanisme* en l'opposant d'une part au *catholicisme romain* à qui l'on reprochait d'avoir altéré la foi et les pratiques de l'Eglise primitive; et d'autre part au *protestantisme* qui substituait aux innovations romaines des innovations non moins graves. L'anglicanisme restait seul à représenter l'Eglise des premiers siècles.

Entre 1841 et 1842, Newman abandonne l'idée d'une Eglise qui n'évoluerait que pour se corrompre. Certains changements lui sont apparus comme un fait irrécusable, apparent dans toutes les communions chrétiennes. De ces changements lesquels seront légitimes? « La question va se préciser ainsi: les développements de l'Eglise romaine sont-ils des développements qui trahissent une simple décomposition du type primitif, ou bien au contraire des développements qui maintiennent celui-ci à travers des circonstances elles-mêmes changées? Toute la question est là, et non pas ailleurs. Elle est de savoir si tout développement n'est qu'une corruption, et, sinon, quelles sont les caractéristiques des développements qui ne le sont pas. » A la différence de l'évolutionnisme darwinien qui tend à expliquer comment on passe d'un type à l'autre, « le développement newmanien, sans du tout nier que la nature ou l'histoire présente en abondance des évolutions de ce genre, s'applique tout juste à en distinguer les changements qui, loin de dissoudre la continuité d'un type, ne font que l'affirmer. » Tel est le thème de l'*Essai*.

Les études antérieures de Newman anglican avaient éveillé en son esprit un grand respect de l'Eglise catholique. Pourtant elle lui paraissait avoir dévié de la vérité. Il écrivait alors : « Quand nous considérons l'excellence des dons de l'Eglise de Rome et la force des droits qu'elle possède, elle et tout ce qui dépend d'elle, à notre révérence, à notre amour, à notre gratitude, comment pourrions-nous la combattre comme nous le



faisons; comment pourrions-nous nous empêcher de nous attendrir et de nous jeter dans ses bras, — s'il n'y avait les paroles de la Vérité qui exige d'être préférée au monde entier: *celui qui aime son père ou sa mère plus que moi n'est pas digne de moi?*» En avertissement de la première édition de l'*Essai*, octobre 1845, Newman, qui a rejoint l'Eglise catholique, rappelle ces paroles et il ajoute qu'«il ne pensait guère en les écrivant, qu'un moment viendrait où il s'apercevrait que l'obstacle qui barrait, croyait-il, la voie à la communion avec l'Eglise de Rome, était destitué de tout fondement solide».

L'*Essai sur le développement de la doctrine chrétienne* reste un grand livre. Non seulement par son contenu, mais encore par le drame spirituel qui s'y déroule. Traduit par Marcel Lacroix, de l'Oratoire, introduit par Louis Bouyer, l'un des meilleurs connaisseurs de Newman, admirablement édité, — il semble que l'heure où il paraît, celle de l'œcuménisme, soit enfin venue où il pourrait révéler toute sa signification et produire ses plus beaux fruits.

C. J.

RÉJEAN ROBIDOUX, O.M.I., *Roger Martin du Gard et la religion*. (Aubier [1964]).

Du début de sa carrière à la fin, R. Martin du Gard a déclaré sans ambages comme sans agressivité ostentatoire que le sentiment religieux lui était étranger — à plus forte raison impossible un acte de foi positive («un type de bonne foi mais de nulle foi»). De cette incrédulité Réjean Robidoux s'est appliqué à scruter les sources et les raisons, à indiquer les nuances successives, à montrer comment elle se traduit dans le comportement de l'homme et retentit dans les inventions de l'écrivain. Son livre, bien documenté, d'une lecture aisée procède d'une admiration, d'une sympathie avouées qui n'empêchent pas d'ailleurs des réserves et des critiques (p. 227, par exemple, sur la notion de la foi). Il se développe sur un double plan, biographique et littéraire, de façon que se vérifie et se confirme l'accord présumé (pour l'essentiel) entre la pensée régissant la vie de R. Martin du Gard et l'inspiration générale de son œuvre (p. 379).

Tout en tenant grand compte d'influences aux effets dissemblables et d'importance inégale: amitié au départ de Marcel Hébert, lecture de Le Dantec, relations plus tard avec

Gide... etc., l'on s'attache surtout à relever les mouvements d'une réflexion (sans grande rigueur méthodique) sollicitée, animée et hantée, semble-t-il, par la présence au monde de la souffrance et de la mort; à montrer la conscience que l'écrivain, en rupture de tradition, prend de soi, de son tempérament, de sa vocation de romancier, bref de sa personnalité. Selon un schéma simplificateur (qui n'est pas de Réjean Robidoux), cette personnalité se définirait d'abord par sa tendance à la négation, au refus, son inaptitude, vite acceptée, à poursuivre sa recherche dans l'abs-trait, son rejet de toute «métaphysique» réputée illusoire. Elle restreint le champ de son investigation à l'immédiatement perceptible ou visible, à l'actuel, au concret, l'idée n'étant saisie que dans tel individu en telle situation, qui la conçoit et l'exprime. Dans l'ordre de la moralité, par intermittence au moins, les normes objectives sont niées; les faits, les actes sont admis au titre des droits ou découlant des enchaînements nécessaires qui leur méritent une sorte de justification. Un «devoir» subsiste-t-il? Aucun autre, pour chacun, que de se bien connaître, de se réaliser en son authenticité...

L'honnêteté naturelle de R. Martin du Gard, sa loyauté, sa bonté de tous reconnue, ne peuvent taire leurs objections, leurs protestations et ne pas reculer. D'autres tendances — positives celles-ci — vont à rétablir la distinction entre le normal et l'anormal, à condamner un individualisme farouche malfaisant, insoucieux de la souffrance des autres, et de leur bonheur (voir les lettres à Lalle-mant, NRF 1958). Il désirerait que son œuvre romanesque ne fût pas une fin en soi, se rangeât, en dépassant les moyens de connaissance et les objets de jouissance, au service de l'action en faveur de la paix et de la fraternité humaine... Serait-ce là sa foi? Peut-être, mais une foi qui se sait fragile, sans appui, facilement contredite et ruinée, en l'absence d'un optimisme natif, ou d'une espérance tenace, par le spectacle de l'histoire en cours. Aussi l'évoquerions-nous plutôt dans l'attitude d'un quasi solitaire qui se veut fidèle à soi-même, soumis à un ordre assez cruel et sans nom, auquel il oppose toutefois une stoïque sérénité.

Réjean Robidoux se défend de vouloir «annexer» Martin du Gard — «annexion» malaisée; mais il souscrit au jugement de Martin-Chauffier: «S'il ne cherchait pas Dieu, Dieu ne l'avait jamais perdu, et la place de ce juste, de ce bon, de ce grand si insoucieux

des faveurs terrestres, avait toujours été marquée, à son insu, auprès de lui.» L'amour chrétien ne prétend pas, que je sache, percer les secrets de Dieu; en revanche, il est vrai qu'en droit il s'exerce dans un champ sans limite, d'où personne n'est banni, et moins que tout autre quiconque à qui vous lie n'importe quelle gratitude. Et la confiance, peut-on croire, est à la mesure de sa plus pure ferveur.

F. B.

GABRIEL MARCEL, *Regards sur le théâtre de Claudel*, Paris, Beauchesne, 1964, 176 pages.

Laissons la parole à l'auteur: «Ce petit livre apporte d'abord le témoignage d'une admiration qui ne s'est pas démentie depuis un demi-siècle pour celui que l'auteur regarde comme un des plus grands génies créateurs qui aient paru sur la scène poétique. Mais c'est du seul dramaturge qu'il est ici question.

«Les chroniques ici rassemblées sont présentées dans l'ordre même où elles ont paru pour répondre aux exigences de l'actualité théâtrale. On les a retenues telles quelles, sans rien faire pour atténuer les contradictions qu'on relèvera entre des jugements portés sur une même œuvre à de longs intervalles.

«Le propre du génie claudélien est de ne pas nous laisser en repos et de susciter en nous des remous parfois violents. On observera d'autre part que ce sont les œuvres du début – *la Ville et Tête d'Or* – qui ont été représentées le plus tardivement et qui d'ailleurs ont le plus directement atteint les jeunes. Ce sont peut-être celles qui touchent le plus immédiatement un esprit rebelle à tout dogmatisme.

«On constatera que l'auteur, au terme du voyage intérieur dont ces chroniques marquent les étapes, s'est trouvé conduit à formuler de graves réserves sur la grande synthèse baroque qu'est *le Soulier de Satin*, donnant au contraire une adhésion enthousiaste aux œuvres dans lesquelles se poursuit un débat passionné entre l'anarchiste marqué par Rimbaud et le converti saisi par la Grâce.

«Qu'on s'accorde ou non sur ce point avec l'auteur, on ne pourra manquer de reconnaître – ce qui ressort de la conférence publiée en tête du volume, – que l'œuvre dramatique de Claudel marque l'invasion de la Grâce dans le théâtre français de la fin du XIX<sup>e</sup> siècle dont l'indigence spirituelle est hélas flagrante:

il y a là une des plus grandes novations qui se soient produites dans notre littérature.»

L'étonnant n'est pas que l'esprit rebelle à tout dogmatisme» de l'auteur voie ses objections au Claudel baroque du *Soulier de Satin* prendre de plus en plus de consistance, c'est bien plutôt qu'il ait su parfaitement comprendre et résumer le *Soulier de Satin* dans une des premières études de ce petit livre, intitulée *Claudiel poète planétaire*. (On devine que son attitude en face de la *Divina Commedia* serait pareille?) Mais l'auteur y insiste: «L'intérêt de ce petit livre-ci, dit-il, me semble consister plutôt en ce qu'il fait apparaître l'espèce de contestation fondamentale à laquelle cette œuvre [de Claudel] peut donner lieu pour un esprit avant tout soucieux de sauvegarder les droits de l'existential et répugnant à voir ceux-ci minimisés ou même annulés au sein d'une vue globale de l'univers spirituel à laquelle la créature ne saurait en aucun cas prétendre», p. 7. C'est choisir Kierkegaard contre Hegel, ce qui est très bien. Mais n'y aurait-il pas peut-être une Sagesse plus haute et plus pure?

La première étude, sur *L'irruption de la grâce dans le théâtre français du XX<sup>e</sup> siècle* associe au nom de Claudel celui de l'auteur du *Dialogue des Carmélites*. Elle commence par un exposé des caractères généraux «de ce qu'on pourrait appeler le théâtre courant entre 1890 et 1910», et où «il est impossible de ne pas être frappé de la place disproportionnée qu'y occupe l'adultère ... Pour qu'il en fût ainsi, il fallait à la fois que l'institution du mariage fût battue en brèche – et qu'elle gardât néanmoins une certaine valeur non point sacrée sans doute, mais sociale. Ce qui frappe, lorsque l'on reprend ces pièces auxquelles les contemporains semblaient accorder une importance qui nous paraît aujourd'hui disproportionnée, c'est ce qu'on pourra appeler l'*agnosticisme mou* qui s'y exprime. Il ne suffit pas de dire que les personnages sont étrangers à la religion: ils ne paraissent d'une façon générale éprouver rien qui ressemble à une inquiétude métaphysique quelconque. On ne voit d'ailleurs pas non plus qu'ils se préoccupent beaucoup des problèmes sociaux ou internationaux qui pourtant commençaient à se poser avec acuité», p. 12. La fin de cette première étude est très belle. L'auteur vient de parler du *Dialogue des Carmélites*, et il ajoute: «Ce qui me paraît essentiel dans les œuvres sur lesquelles je me suis penché au cours de cette conférence, c'est qu'elles incitent le jugement critique à se



dépasser en reconnaissant ses propres limites et à s'achever en invocation. N'est-ce pas en vérité le *Veni Creator* qu'il conviendrait au moins de murmurer en présence de ces œuvres où il est si évident que le génie humain est comme pris en charge par une Grâce qui l'accomplit et le transfigure ? », p. 38.

Gabriel Marcel a donné en allemand une courte autobiographie. Il est né le 7 décembre 1889 à Paris. A la fois attiré dès sa jeunesse par la philosophie, le théâtre, et plus encore par les grands musiciens, et tout à côté d'eux par Proust. En philosophie, il s'est rangé d'abord du côté de la descendance spirituelle de Kant ; il rencontre Bergson. Il doit peu à Péguy, Gide, Valéry. Sa conversion se place en 1929. L'influence de Charles Du Bos fut beaucoup plus importante que celle de Mauriac ; cependant c'est une lettre de Mauriac qui, au dernier moment, en fut l'occasion décisive. Impossibilité d'entrer en contact étroit avec le thomisme et Jacques Maritain, malgré son amitié avec les Dominicains, dont le P. Maydiou. Plus tard, grande influence sur lui de Gustave Thibon. Sa devise : « Collaborer, selon la mesure de mes pauvres forces, à humaniser un monde, qui menace de se perdre dans la Haine et l'Abstraction. »

C. J.

GINO SEVERINI, *Témoignages, 50 ans de réflexion d'un artiste*, Editions Art Moderne, Rome, 1963, Album de 276 pages.

Georges Borgeaud écrit dans son *Introduction* : « Du livre de Severini on peut tirer la leçon fondamentale que de nos jours, l'art a perdu exigences et rigueur, pourquoi ne pas le dire, son âme, du moins ce qui lui permettait de toucher au sacré. Il est devenu plutôt un atelier d'où sortent de jolis objets, éléments du décor de la vie dont les mérites tiennent davantage à l'habileté manuelle qu'à la pensée, comme la dentelle aux doigts de celle qui l'a brodée. Severini dit qu'il faut que l'art redevienne un métier difficile. C'est un beau et pertinent cri d'alarme ! Que l'on tende l'oreille à ce que cette bouche formule. Elle a le droit d'exiger le silence, elle a donné ses preuves, en un demi-siècle de peinture, elle a fait pour son temps plus que n'importe quel pinceau fou qui crève la toile, l'éclabousse dans un geste d'escrimeur. Aucune amertume ! Au contraire, Severini attribue du talent à ceux-là même qui s'égarent, en regrettant de

les voir se prendre, par manque de réflexion, par goût du paradoxe, des jeux, par ambition, par trop d'indulgence envers eux-mêmes. »

Citons, au hasard de la lecture, quelques vues propres à exciter la réflexion du lecteur :

« On peut faire un chef-d'œuvre en peignant une *maternité* et ce chef-d'œuvre, du fait de son authenticité, montera spontanément vers Dieu ; mais il pourrait se faire que cette maternité ne soit jamais une Madone : entre la Maternité et la Madone, il semble qu'il y ait un cheveu, mais il y a en réalité un abîme infranchissable pour l'artiste s'il ne croit pas en la Madone comme y croit un enfant.

« On peut dire que la décadence de l'art religieux est inversement proportionnelle au progrès accompli par l'art quant à la perfection de sa *forme*, dont l'irradiation devient finalement le but unique de sa recherche.

« Ce qui émeut profondément le spectateur dans les peintures des catacombes de saint Calixte ou de sainte Agnès, ce n'est ni la perfection des *moyens* ni la splendeur de l'art considéré en lui-même, c'est plutôt le *contenu* de cet art, sa façon directe et sûre de monter vers Dieu sans se perdre dans des complications intellectuelles ; c'est en somme la foi en Dieu et en l'au-delà qui s'empare impérieusement de l'âme de ceux-là mêmes qui ne croient en rien et sont forcés pendant un moment d'en subir l'emprise.

« C'est Giotto qui porta le premier coup à la religiosité de l'art, probablement à son insu et involontairement. Avec la révolution accomplie par Giotto, la peinture murale cesse d'être ornementale pour devenir progressivement peinture de chevalet et s'oriente ainsi vers une autre fin, qui la détourne de son but principal.

« A l'époque de Giotto, on peignait sur des panneaux de bois avec les *moyens* propres au mur ; avec Raphaël, on commence à peindre le mur avec les *moyens* propres au tableau... La mosaïque devient plus picturale qu'ornementale et le beau métier de la fresque se déforme également jusqu'à devenir une peinture à l'aquarelle.

« Aujourd'hui la manière de dire préoccupe et compte plus que ce qu'on veut dire. L'art est devenu conscient de lui-même comme il ne l'a jamais été ; il dévore pour ainsi dire son contenu. Il en résulte un merveilleux élan vers la *création pure*, vers la poésie à l'état d'extrême pureté ; et cela est beau et noble en soi. Mais ce qui blesse au départ un tel élan, c'est le péché d'*angélisme* dont la plupart des artistes sont pénétrés. A l'exem-



ple de Rimbaud, ils aspirent à quelque chose de magique; ils veulent que des formes sorte un enchantement; mais en même temps, ils renoncent souvent à toute connaissance sensible; ils la nient et la remplacent par l'abstraction et le raisonnement. Aussi l'artiste vit-il dans un état ininterrompu de tension, qui détruit sa sérénité.

«La pureté ne peut pas être atteinte avec des programmes esthétiques, avec des systèmes, etc.; elle naît surtout de ce que nous sommes et de cet état d'innocence qui est en chaque poète, quoique à des degrés différents, depuis l'humble artisan de Ravenne jusqu'au grand génie de la peinture de la Renaissance.

«Les petits cubes de toutes les couleurs, dans les mains du véritable mosaïste, réveillent à son insu, en son âme, une infinité de choses à dire. Intelligence et sensibilité, imagination et intuition, tout est réveillé au contact des nouvelles réalités spirituelles et matérielles apportées par le nouveau monde chrétien, et l'on peut vraiment affirmer que la peinture a été inventée ou réinventée alors.

«L'homme, sans s'en rendre compte, s'est peu à peu déshumanisé, dépersonnalisé, mécanisé. Au lieu de dominer la machine, c'est la machine qui le dévore. Il croit, parce qu'il se sert d'un frigidaire et d'une auto qui le porte sur les routes à 150 à l'heure, être le maître du frigidaire et de l'auto, alors que c'est le contraire. Et voici que maintenant on s'en va sur la lune et qu'on peut faire le tour de la Terre en se promenant dans le cosmos. Pauvres hommes qui furent un temps à la ressemblance de Dieu, les voici à présent à la ressemblance d'une roue ou d'un engrenage qu'on met en marche en pressant un bouton. L'homme est en train de s'identifier toujours plus à la machine et c'est là l'homme nouveau annoncé à grand fracas par le marxisme: un robot. Le monde, dit Berdieff, traverse une agonie qui fait penser à celle du monde antique.»

L'auteur parle avec émotion de Boccioni et de Marinetti. Il a connu Apollinaire, Matisse, et tout leur entourage. Dans un chapitre où il est question de «démolir les idoles sans abîmer la dorure», il nous livre ses impressions sur Kandinsky, Mondrian, Klee, etc.

De beaux dessins reproduits, par exemple aux pages 49, 55, 93.

MARIE-THÉRÈSE HUBER, *Tactique de Dieu*, Editions Saint-Augustin, Saint-Maurice, 1965, 142 pages.

La tactique de Dieu est d'amener ses amis à travers la croix à la plus haute joie. Trois exemples contemporains illustrent ce thème: Edel Quinn, dactylo et apôtre, Elisabeth Leseur, dans un salon de Paris, Jérôme Jægen, député et mystique (thèse présentée à l'Institut pontifical des Carmes Déchaux, à Rome).

LOUIS MAGLIOLA, *Le Seigneur Jésus*, éditions Saint-Augustin, Saint-Maurice, 1964, 270 pages.

Des «cours de religion» au Collège Saint-Michel lui étant confiés, M. l'abbé Magliola, désireux de mettre ses élèves en contact direct avec ce que nous savons des péripéties de la vie du Sauveur, «a disposé le texte des quatre évangiles en un seul récit suivi», — criblé de signes rouges, — renouvelant une tentative qui date des premiers temps chrétiens; qui demeure une perpétuelle sollicitation pour nos esprits, et qui paraît certes légitime, voire irrésistible, du point de vue d'une immédiate pédagogie. C'est plus tard seulement que le fidèle, aidé ou non d'une synopse, aimera rencontrer le mystère de Jésus dans le contexte même de chacun des quatre évangiles qui, par leurs différences le voilent tout ensemble et le manifestent; qu'il pourra deviner, sous l'état où ils nous sont parvenus l'intention d'une pédagogie plus secrète et plus subtile; et convenir, avec le P. Lagrange, que tels qu'ils nous ont été laissés, les évangiles sont la seule Vie de Jésus-Christ qui se puisse écrire. Cf. *Nova et Vetera*, 1964, p. 122

C. J.

LUC VUAGNAT, *Les Comètes du Songe*, *Poèmes 1964*, avec dix fusains de l'auteur, La Nouvelle Pléiade, Paris, 100 pages.

Les comètes du poètes genevois décrivent leurs ellipses précises dans un ciel de jeunesse. Clarté, tendresse fugitive de l'instant, spontanéité du geste et promptitude de l'image, une pointe d'humeur parfois ou le jeu métallique de la rime, contemplation brève puis l'inquiétude soudaine de celui qui se sait roi d'un fragile royaume, curiosité du

C. J.

regard dévorant de vastes espaces de neige ou de verdure, le chant de l'amour dans le cœur du trouvère,  
*et le vol enchanté de mon âme émotive.*

Certains tableaux surprennent comme des photographies tombées d'un album de souvenirs de vacances: *Autostrada del sole, Camping, L'Aéroport, Le building, Le jet d'eau de Genève...* et cette *Tondeuse*, brebis mécanique affamée de gazon, qui nous assourdit de son ronron frénétique! Le rythme est jeune et la démarche légère, chorégraphie insouciant de *La patineuse* fée abolissant le monde par ses fiers mouvements, ou *Promenade alpestre* dans le décor d'une estampe gracieuse, sous *Le soleil d'Italie* ou le *Soleil d'hiver*.

Luc Vuagnat tisse avec soin sa trame poétique sur un métier classique. Il sait sans doute tout ce que la voix du poète peut gagner de vigueur nouvelle à se soumettre à la contrainte de la forme respectée; mais c'est aussi faire courir à l'inspiration le risque de se laisser séduire par les traits magiques d'une beauté formelle ou les faciles apparences d'un paysage fragile, et nous n'irons pas jusqu'à dire qu'elle n'y paraisse jamais succomber. D'où ces gravures sans doute finement colorées, aux nuances sensibles, d'une pureté de regard presque enfantine, musicales et cristallines, dessinées sur le verre comme les étoiles de givre sur la vitre par les matins d'hiver (*Le viaduc, bourrasques neigeuses, brouillard, givre en montagne, chute de neige, la pluie, ... Les poissons rouges*) mais qui ne suscitent en nous qu'une émotion fraîche et fugitive, comme la perle de rosée n'est le prisme que pour un instant de l'insaisissable soleil.

Aussi préférons-nous suivre le poète quand il entreprend «ce détour vers l'intérieur, cette descente dans son propre univers», qui était pour Rilke la marque d'origine authentiquant la démarche lyrique. Dans ce pays nouveau, la nature elle-même est revêtue d'une dimension nouvelle, *L'arbre* s'entoure d'une diffuse lumière, et *Le chêne* mystérieux silencieusement se dédouble et semble vivre de cette même sève qui est le sang du poète:

*Le chêne tend son front vers l'espace brillant,  
 Il plonge son pied dur au cœur chaud de la terre;*

*Métropole d'oiseaux et guitare du vent  
 Il jette jusqu'à nous ses éclats de lumières.*

Pour saisir l'Arbre et l'Automne, la suggestion du fusain se fait aussi plus vivante et sensible au dessin de la ligne, aux volumes de lumière.

C'est alors dans le calme d'*octobre* un oiseau qui passe, vol troublant d'une aile dorée fuyant vers la mort de l'hiver; c'est, dans le ciel envahi par l'orage, *L'éclair* déchirant brusquement la paix d'un cœur effarouché; c'est *l'Inquiétude* et le doute, quand à l'heure de *L'éveil* le monde par une fente du volet fermé glisse sa baguette de fée.

*Mais si le temps n'est pas ce bouquet de rayons  
 Que laisse présager ce long trait de lumière...  
 ... Ne serait-il pas beau de prolonger mon rêve  
 Qui fait d'une clarté, un monde lumineux...?*

Car le poète entre ses bras doit protéger cet instant qui s'enfuit comme un oiseau qui passe, ces instants d'amour semés dans ses espaces, *Le beau souvenir* au fond de sa pensée, celui d'une femme par qui *L'enchantement* s'opère:

*Pour que le bonheur monte il suffit que tu passes  
 Et le temps qui m'échappe est un rosier grim-pant.*

Ce *Bonheur* désormais, qui mêle sa musique jusqu'au plus fort de l'absence, suscite au cœur du troubadour comme un anneau de lumière une chanson nouvelle, le *Chant d'amour*, l'appel au tendre partage de l'aimante compagnie: *Viens!*

Mais il est un rivage de paix profonde où cette vague enchantée pourtant doit se rompre, où le soleil lui-même «se brise en écume magique»:

*Un homme est à genoux dans ce lieu de prière,  
 venu pour ... y baigner son pauvre cœur  
 tragique.*

Dans le silence d'une nef où «deux vitraux de couleurs ont croisé leurs feux purs», entre les mains de «l'Amour du grand Dieu qu'il révere» le poète se confie et dévoile sa peine. Alors dans son âme allégée du fardeau de sa pesante misère, au plus intérieur de lui-même, il entend sourdre bientôt le Chant royal et solennel, le balancement large et véridique d'une implorante *Prière*:

*Comme l'aveugle cherche un filet de lueur  
 L'homme ne peut lever ce rideau de mystère  
 Qui voile à son regard Votre Unique splendeur*



#### BIBLIOGRAPHIES

*Et sur lequel se rompt Votre élan de lumière;  
Dans le vaste chaos de ce siècle navrant  
Faites qu'il Vous atteigne après chaque tour-  
nant,  
Malgré le désespoir, le deuil, la maladie,  
La misère, les coups, la honte ou la folie;  
Malgré le monde amer déserté par l'amour,  
Restez mon bon Sauveur, en sa joie abolie,  
Le parfum de son âme et l'éclat de son jour.*

.....

*Faites-lui le front pur et faites mon Seigneur  
Que son rêve soit frais tel un champ de bruyère,  
Que son esprit se baigne en sa prime candeur,  
Que votre Nom très haut soit sa rose trémière,*

*Que le soleil rayonne au vif de son tourment,  
Que la frêle bonté toujours reste fleurie,  
Que Votre Sainte Loi lui serve de vigie,  
Que le divin bonheur puisse élever sa tour  
Afin d'être en tout lieu sur la route suivie  
Le parfum de son âme et l'éclat de son jour.*

*Pour que l'instant qui fond soit la goutte de  
pluie  
Qui porte sa tendresse à la feuille alanguie,  
Pour que chaque réveil lui soit un gai bonjour  
Restez mon Créateur en le cours de sa vie  
Le parfum de son âme et l'éclat de son jour.*

Ph. Baud



# NOVA ET VETERA

Direction: Charles Journet

Rédaction: R. P. Marie-Martin Cottier, O.P.

4, avenue Saint-Paul, 1208 Genève.

Edition et administration: Librairie L. Méroz, boulevard  
Georges-Favon 12, 1200 Genève.

\* \* \*

## Conditions d'abonnement: Suisse et étranger :

Abonnement annuel ordinaire : Fr. 12.—

Abonnement de soutien : » 15.—

Le numéro : » 3.—

Compte de chèques postaux: Genève 12-10232 (Revue  
*Nova et Vetera*).

**France :** Abonnement annuel: Fr. 14.—

Le numéro : » 3.75

Compte de chèques postaux : Paris 18.509.59  
(Revue *Nova et Vetera*)

Les abonnements sont annuels et partent toujours du  
N° 1 de l'année en cours.