

NOVA^{ET} VETERA

REVUE TRIMESTRIELLE



JACQUES MARITAIN • <i>De la grâce et de l'humanité de Jésus</i>	1
JEAN LALOY • <i>L'arme atomique et la paix</i>	24
M.-M. COTTIER, O.P. • <i>Perspectives sur l'athéisme</i>	30
CHARLES JOURNET • <i>Le mariage indissoluble</i>	44

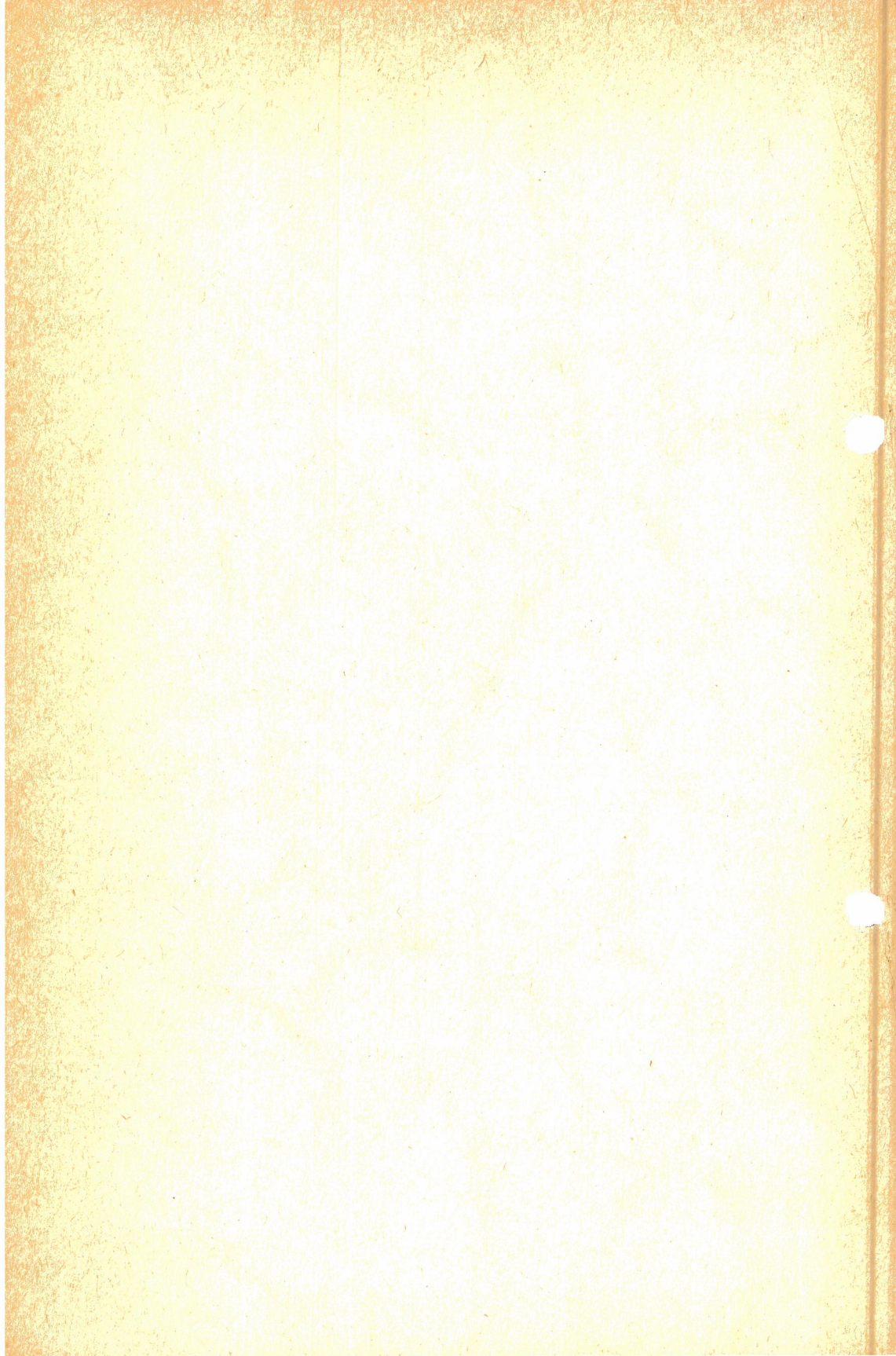
NOTES

JEAN LALOY • <i>Saul Friedländer: Pie XII et le III^e Reich</i>	63
Dom J.-B. PORION, O.C. • <i>Les religieuses contemplatives et le vote</i>	69
† MADELEINE DELBRÊL • <i>Une lettre sur la présence du chrétien au monde</i>	71

BIBLIOGRAPHIES • H. E. W. TURNER, *Jésus le Sauveur, Essai sur la doctrine patristique de la Rédemption* • KAROL WOJTYŁA, *Amour et responsabilité*.



XLI^e ANNÉE — N^o 1 — JANVIER-MARS 1966



De la grâce et de l'humanité de Jésus¹

1. Hésiterai-je à faire cet exposé parce que j'aurai l'air de marcher sur les plates-bandes des théologiens, moi qui ne suis pas théologien, mais simple philosophe? De fait, ce que je vais dire n'a aucune prétention à empiéter sur le savoir théologique. Ce sont les *private Meinungen*, les opinions privées d'un philosophe chrétien, – parvenu à l'âge où l'on délire un petit peu, – qui a une teinture de théologie et considère des *matières* qui sont l'objet du théologien. Mais il ne les considère pas du *point de vue* de la théologie et dans la perspective de la théologie, il les considère *dans la perspective d'un philosophe*, d'un *philosophe chrétien*. Je note en passant que la lumière de la philosophie chrétienne n'est pas, comme celle de la théologie, la lumière de la Foi illuminant la Raison pour faire acquérir à celle-ci quelque intelligence des mystères révélés, mais la lumière de la Raison confortée par la Foi pour mieux faire sa propre œuvre d'investigation intellectuelle: ce qui autorise la philosophie chrétienne, au sommet de ses possibilités, à s'occuper selon son mode propre des matières qui relèvent de la théologie; elle reste alors subordonnée à la théologie, mais elle est sans doute – à condition de s'être instruite auprès d'elle, – plus disponible à un travail de recherche et d'invention; à ce moment l'*ancilla* devient *research-worker*. Le dernier mot appartiendra naturellement au théologien. Mais c'est le philosophe, – le philosophe chrétien, autrement dit le philosophe dans l'état où la situation concrète de la nature humaine, tombée et rachetée, *demande qu'il soit*, – c'est le philosophe qui en pareil cas aura présenté au théologien l'hypothèse de recherche.

Enfin laissons tout cela, et disons simplement que je considérerai les choses dans la perspective d'un vieil homme qui cherche à lire l'Évangile naïvement et du mieux qu'il peut.

¹ Vues présentées dans une petite réunion de recherche, le 10 février 1964. L'auteur a revu et augmenté ce texte, mais en lui laissant sa forme originelle. Dans sa pensée, il s'agit d'une première approche, pour un travail à venir sur la grâce du Christ. Ces vues forment le premier chapitre d'un livre éventuel dont le titre serait le même que celui du présent article.

Mouvement progressif et parfaite unité

2. Je voudrais d'abord insister sur l'unité absolument parfaite du mouvement de la vie du Christ. Cela, je crois qu'il faut le regarder comme un privilège surhumain, ainsi que l'impeccabilité. La vie du Christ est un seul et unique mouvement, de l'alpha à l'oméga (et non pas, comme notre vie à nous, une succession de mouvements plus ou moins disloqués, d'époques qui sont chacune comme le renversement de l'époque précédente, et qui comportent un nouveau départ, parfois un nouveau commencement absolu). La vie du Christ est une trajectoire inouïe d'une parfaite unité.

Mais une trajectoire n'est pas un serpent qui se mord la queue, de sorte que le commencement soit à la fin et la fin au commencement. Le mouvement parfaitement un dont nous parlons est un mouvement, un progrès, comportant passage par des étapes, des périodes ou des phases diverses, *d'un point initial à un point final*, – du sein d'une petite Vierge d'Israël à la Souveraineté éternelle, à la droite du Père.

Fin de l'opération et fin de l'opérant

3. Je me demande si, en ce qui concerne l'Incarnation du Verbe comme voulue par le Père (on parle ainsi par appropriation, de fait c'est la Trinité tout entière qui l'a voulue), il n'y aurait pas avantage à introduire dans la discussion la distinction entre *finis operis*, disons la fin de l'opération elle-même¹, et *finis operantis*, la fin que se propose celui qui opère, – c'est là une distinction classique en philosophie.

Ce que je veux dire, c'est que la fin de cette opération divine qu'est

¹ L'Incarnation du Verbe est essentiellement rédemptrice, comme telle maison est essentiellement faite pour qu'y vivent des êtres humains. On ne veut pas dire par là que des êtres humains ne pourraient pas vivre ailleurs que dans une maison, ni que le Dieu tout-puissant n'aurait pas pu sauver le genre humain en usant d'un autre moyen que l'Incarnation du Verbe. On veut dire qu'elle-même, l'Incarnation du Verbe, n'a été voulue de Dieu et produite dans l'existence que pour la rédemption du genre humain (*ita quod, peccato non existente, incarnatio non fuisset*. Sum. Theol., III, 1, 3). Contrairement à Cajetan, nous ne pensons pas qu'on puisse un seul moment (sinon par abstraction, ou en laissant de côté tout ce qui, comme la cause finale, touche à la réalité existentielle) considérer l'Incarnation indépendamment de son « motif » réel, ou de la fin (*finis operis*) à laquelle elle est effectivement et essentiellement ordonnée, la rédemption du genre humain.

« C'est pour sauver le monde, écrit le cardinal Journet (*Nova et Vetera*, III, 1963), que le Verbe descend au milieu de nous, *propter nos et propter nostram salutem, descendit de cælis*. » (Voilà ce que j'appelle *finis operis*.) « Mais à lui seul le Christ est plus précieux que le monde, son humiliation appellera sur lui une exaltation au-dessus de toutes les créatures. » (Voilà ce que j'appelle *finis operantis*.)

l'Incarnation du Verbe, c'est la Rédemption, le travail que le Christ a mission d'accomplir ici-bas, et pour quoi il est venu, en d'autres termes le couple *Immolation* et *Résurrection*: d'un côté, la Croix, la Passion, l'Agonie, la Mort, – et, le troisième jour, la Résurrection: deux faces, pour ainsi dire, d'une même médaille.

Et il y a une autre fin, – fin de l'opérant, – à laquelle l'Incarnation et la Rédemption conduisent de par la volonté du Père, et qui est la sanction divine du travail rédempteur accompli par le Christ: *Sedet ad dexteram Patris*, c'est là le triomphe royal du Christ, la seigneurie universelle qu'il exerce par son humanité glorieuse, et qui éclatera au grand jour quand le cosmos sera entré en partage de la gloire des fils de Dieu. Cette fin finale vient en surplus par rapport à la Rédemption, *fin directe (finis operis)* de l'Incarnation du Verbe; c'est un surcroît, mais voulu dès l'abord (*finis operantis*) par la volonté du Père céleste.

*Dans l'œuvre rédemptrice accomplie par le Christ,
la Passion n'a pas été un simple moyen*

4. Revenons un instant sur l'œuvre de la Rédemption, autrement dit sur le couple Passion-Résurrection. Dans ce couple lui-même le premier terme est ordonné au second, mais comme une fin premièrement atteinte conduit à une autre fin. Il importe de bien marquer que dans l'œuvre rédemptrice la Passion et l'Immolation n'ont pas été un *simple moyen*. Elles sont une *fin*, la *fin première* de l'Incarnation, parce qu'elles sont la *victoire sur le péché*, l'accomplissement de la justice envers le Père. En sorte que la Passion du Fils de Dieu est aussi adorable que sa Résurrection, tout en étant ordonnée à celle-ci (l'autre face de la médaille), qui est la *victoire sur la mort*.

Attention, il faut tâcher d'être ici strictement exact, et je ne sais pas si j'en suis capable. Car lorsqu'on avance en tâtonnant, comme je fais, on risque toujours d'appuyer trop fort ici ou là, fût-ce un tout petit peu, et d'«écacher la pointe», ainsi que disait Pascal; et je n'ai pas la règle d'or dont Raïssa usait comme instinctivement.

La souffrance, l'agonie, la mort, ne sont jamais une *fin en elles-mêmes*. Mais *comme rédemptrices, comme instruments de l'amour et du don de soi dans la victoire sur le péché, comme épuisant sur l'absolument Innocent toute la douleur en laquelle fructifient les péchés des hommes*, – ce qui est satisfaire en plénitude à la justice du Dieu très saint, et délivrer le monde de son péché en

prenant sur soi le péché du monde, – elles sont une fin, la fin première elle-même pour laquelle le Verbe s'est fait chair et est devenu comme l'un de nous.

La Passion du Vendredi Saint est sans doute ordonnée à la gloire de Pâques, gage de la gloire de tous les élus, et de la finale transfiguration du monde. Mais elle n'est pas un simple moyen, elle est une fin, une fin intermédiaire. Et de soi cette victoire sur le péché, sur l'offense ou le mal de Dieu dont le libre néantement de la créature est la cause, est quelque chose de plus grand que la victoire sur la mort. Si, dans le couple Passion-Résurrection, Pâques apparaît comme un suprême accomplissement, c'est parce que, inséparable du Vendredi Saint, Pâques, loin d'effacer celui-ci, le suppose et le contient, en faisant déboucher le scandale de Dieu cloué au bois dans l'exultation de Dieu ressuscité et de la créature sauvée; la joie de Pâques est une éblouissante couronne de pur argent sur l'or sanglant du Vendredi Saint.

Les étapes de la vie du Seigneur
Les deux premières étapes

5. Je voudrais considérer maintenant les périodes ou étapes auxquelles je faisais allusion tout à l'heure, dans ce mouvement parfaitement un qu'est la vie du Christ. Il me semble qu'on pourrait compter huit étapes ou périodes dans cette vie du Seigneur. – Etape n° 1: La conception du Christ et sa vie intra-utérine. Dès le premier instant de sa conception il était Dieu, il avait la vision béatifique, il avait droit à être adoré, saint Jean Baptiste tressaille, exulte dans le sein de sa mère, la Vierge et saint Joseph l'adorent. – Etape n° 2: L'enfance. – Etape n° 3: La vie cachée à Nazareth. – Etape n° 4: La vie publique et la mission enseignante après son baptême et le jeûne au désert. – Puis(j'emploie le même chiffre pour rappeler que ces deux phases sont comme les deux faces d'une même médaille), Etape n° 5: L'Agonie et la Croix; et Etape n° 5 bis: La Résurrection. – Après cela, Etape n° 6: L'exercice par le Christ glorieux de la seigneurie universelle, pleinement et directement sur l'Eglise, et inchoativement, indirectement, sur le monde, jusqu'au jugement dernier. – Et enfin Etape n° 7: Après la résurrection des morts, cette même seigneurie universelle exercée pleinement sur le monde glorieux.

Il va de soi que de telles réflexions portent non pas sur le fils de Marie *comme Dieu*, ou selon seulement que sa Personne était le Verbe éternel, mais sur le fils de Marie *secundum quod homo*, en tant même que né de la

Vierge, ou en tant que tout ce que sa Personne éternelle opérait et souffrait dans son existence terrestre, soumise au temps, avait lieu par l'instrumentalité de Sa nature humaine et de Ses facultés humaines.

Revenons sur ces diverses périodes ou étapes, pour poser à leur sujet diverses questions. Certaines de ces questions, la première en particulier, ont une importance essentielle. Il se peut qu'avec quelques-unes des autres j'aie l'air d'enfoncer des portes ouvertes et de m'interroger parfois sur des opinions que personne probablement n'a jamais professées (ce qui ne veut pas dire qu'elles ne pouvaient pas cheminer plus ou moins souterrainement dans l'âme des gens). A vrai dire, je ne m'en soucie guère; il s'agit pour moi de débayer le terrain, avant de passer (dans le chapitre II) à un travail de réflexion plus constructif et plus doctrinal sur des thèmes mieux délimités.

Parlons d'abord de la période de l'enfance, et, déjà, de la conception.

6. Première question: dès sa conception il avait la plénitude de grâce, oui; mais cette plénitude de grâce a-t-elle augmenté? Saint Luc (2, 52) dit *oui*: «*proficiebat in sapientia et aetate, et gratia, apud Deum et homines*». Il grandissait en sagesse, en âge, *et en grâce*, devant Dieu et devant les hommes. C'est l'Evangile. Saint Thomas dit *non*, — en elle-même la grâce du Christ n'a pas grandi; elle ne pouvait grandir que selon ses effets et ses manifestations.

Y a-t-il là un conflit irréductible? Ce n'est pas mon avis. Il me semble qu'en poussant plus avant la distinction entre l'état de *comprehensor* et celui de *viator*, et en plaçant dans un monde intérieur absolument inaccessible à la conscience tout ce qui était propre à l'état de *comprehensor*, on arrive à des vues nouvelles qui permettent de sauver à la fois les vérités auxquelles saint Thomas s'attachait et ce qui est à mon avis le sens obvie de saint Luc.

La grâce habituelle a été donnée à l'Enfant Jésus, immensément plus haute que chez tous les hommes, et avec cette qualité unique d'être la grâce *en source*; mais elle-même, ne doit-on pas considérer qu'elle se trouvait à la fois sous les deux états différents de *comprehensor* et de *viator*? Et, dès lors, pourquoi sous l'état de *viator* n'aurait-elle pas pu grandir selon la loi de croissance des habitus? Je discuterai cela dans notre prochaine réunion. C'est notre problème absolument central.

7. Deuxième question: dès sa conception toutes les grâces de Dieu ont-elles passé par l'humanité de Jésus comme instrument conjoint de la divinité? A mon avis il faut répondre oui, si on pense seulement à l'emploi

fait par Dieu, comme d'une cause instrumentale, du simple *habitus* de la grâce dans l'âme du Christ; mais il faut répondre non si on pense à des *actes* de raison et de volonté, et à des décisions libres, procédant de cet *habitus* de la grâce, en sorte qu'avant son Ascension, que dis-je, dès le sein de sa mère, Jésus aurait exercé par l'activité de son intelligence humaine et de son libre arbitre humain un gouvernement royal sur tout l'univers des âmes.

Dieu peut se servir de n'importe quoi comme d'instrument pour produire n'importe quel effet. *A fortiori* il est bien clair qu'il a pu se servir comme d'instrument (instrument conjoint à la divinité) de la grâce sanctifiante *comme habitus*, – infus dans l'âme de Jésus dès sa conception, – pour donner toutes ses grâces aux hommes. Mais des *décisions libres*, des actes de raison et de volonté qui procèdent de cette grâce dans l'humanité de Jésus? Est-ce concevable? Faut-il imaginer que Jésus dans la crèche, – et dès le sein de sa mère, – exerçait les actes d'intelligence et de volonté de l'adulte? Alors il semble que nous soyons en face d'une espèce de parodie d'humanité.

Dire qu'il est dans les langes et qu'il gouverne tous les cœurs, cela est parfaitement vrai de *cette Personne* qui est dans les langes, ou du Verbe Incarné selon qu'il agit divinement, dans l'éternité, *par sa volonté incréée*, mais non pas selon qu'il agit dans le temps *par sa volonté humaine*. Cela n'est pas vrai, – sinon poétiquement, en vertu d'une de ces transpositions qui font la vie de la poésie, – de l'Enfant Jésus *selon qu'il est dans les langes*. Si c'était en tant qu'homme et par le moyen d'actes humains que l'Enfant Jésus gouvernait tous les cœurs, si l'Enfant Jésus était le dispensateur de toutes les grâces par la science quasi infinie de son intelligence (humaine) et l'empire de sa libre volonté (humaine), alors comment serait-il l'Enfant, le vrai Enfant d'homme – Personne divine vraiment incarnée – que dépeint l'Evangile et qu'adore notre cœur? Il serait plutôt une sorte de *dieu déguisé*, tel que la pensée païenne pouvait le concevoir. Bref, nous serions en face d'une espèce de merveilleux féérique qui est indigne du Christ et contraire au *verus homo*.

8. De même enfin, si dans une troisième question nous nous interrogeons sur la royauté universelle et la judicature universelle du Christ, il est clair que non seulement il exerçait comme Dieu, et de par son éternelle volonté divine, mais aussi qu'en vertu même de l'Incarnation il a en tant qu'homme *possédé* dès sa conception le droit à la royauté universelle et au jugement universel des âmes. Mais penserons-nous que l'Enfant Jésus *exerçait* ce droit selon qu'il était un enfant et par l'instrumentalité d'actes humains?

Imaginer que dès sa conception et son enfance Jésus exerçait ce droit et dirigeait le monde et l'histoire et jugeait les âmes par l'instrumentalité de ses actes humains, pendant qu'apparemment il se comportait comme un enfant, ce serait ajouter des mythes à l'Évangile comme ont fait les auteurs des évangiles apocryphes. Le droit dont nous parlons en ce moment, c'est après l'accomplissement de son œuvre rédemptrice, et comme *sedens ad dexteram Patris*, qu'il l'exerce en tant qu'homme, – dans sa vie glorieuse.

La troisième et la quatrième étape

9. Considérons maintenant la troisième période, celle de la vie cachée à Nazareth. Eh bien, ne doit-on pas penser que l'essentiel de cette vie c'était la *préparation*, en lui-même, la préparation à son œuvre? Nous avons là de longues années de vie purement contemplative – inimaginablement sublime – et de travail manuel. Et si ce que j'ai indiqué tout à l'heure est exact, la plénitude de grâce grandissait pendant ce temps-là dans le Christ *en tant que viator*, et grandira en lui jusqu'à la Croix. Je pense qu'à Nazareth il n'exerçait pas seulement la fonction de Sanctificateur universel en ce sens que les grâces de Dieu passaient à tous par l'instrumentalité de l'*habitus* de sa grâce infuse, mais aussi que dès lors il commençait d'exercer cette fonction par le moyen de ses actes humains, je veux dire qu'une fois Jésus sorti de la petite enfance, c'est par sa prière et les intentions de son cœur que les grâces de Dieu passaient à quelques-uns, à tels ou tels qu'il voyait, qu'il rencontrait dans les occasions de la vie, bref qu'il connaissait par sa «science expérimentale acquise».

Faut-il aller plus loin, et dire que des activités externes telles que la parole par exemple étaient aussi le moyen par lequel il communiquait les grâces du ciel? Je ne crois pas, sinon en ce qui concerne deux privilégiés: car déjà alors, – c'est ce que je vous propose, c'est une conjecture que je crois fondée, – il exerçait par le ministère de sa parole sa fonction d'Illuminateur et de Sanctificateur à l'égard, – mais à l'égard seulement, – de Marie et de Joseph; c'est un point sur lequel je voudrais revenir une autre fois. Quant à ses compagnons de travail, s'il en avait, et quant à ses amis, ses voisins, il priaît pour eux comme pour les autres hommes, – et quelle grâce d'être seulement regardé par lui! Et par son amour il leur rendait témoignage de l'amour de son Père. Mais il ne les enseignait pas. La mission enseignante, la proclamation de la Bonne Nouvelle n'avaient pas encore commencé, ni les signes et les miracles qui les confirmaient, ni les paraboles par où

elles arrivaient aux foules. C'est à Marie et Joseph que l'Évangile était annoncé, et de quelle façon plénière, et que Dieu et son mystère étaient «racontés». Eux, ils n'avaient pas besoin de paraboles, ni de signes et de miracles. La Vérité qui avait voulu partager leur vie, et leur être soumise comme à son père (aux yeux des hommes) et à sa mère (aux yeux de Dieu et aux yeux des hommes), – la Vérité leur dévoilait toute vérité.

10. La quatrième période à considérer est celle de la vie publique et de la mission enseignante, alors nous sommes en présence du *commencement décisif* et de la *fondation* de l'œuvre rédemptrice; Jésus exerce alors, pour un certain nombre de ses contemporains en Israël, qui pouvaient le voir et l'entendre et le toucher, il exerce non plus seulement par sa prière et les désirs de son cœur, mais aussi par son exemple, par sa parole, par des actions externes et des signes (et par des «Signes» miraculeux), sa fonction d'homme par lequel, en raison des actes qui émanent de sa plénitude de grâce, les grâces divines naissent dans les âmes. Et cela pendant sa vie terrestre elle-même. C'est ce qui est arrivé à l'égard des apôtres, des disciples, des saintes femmes, et de tous ceux auxquels il disait: «Tes péchés te sont remis», et de tout le petit peuple qui se pressait pour l'écouter. (Et nous pouvons penser aussi à tous ceux que dans la suite des siècles l'*éloquence*¹ de son exemple et de sa parole, comme de ses douleurs ici-bas, persuadera de le suivre.) De même il commence dès lors à exercer publiquement son droit d'être par ses actes d'homme l'Illuminateur des âmes (pensons à toute sa prédication, il est venu pour rendre témoignage à la vérité et pour la révéler), et aussi (sous une forme humble et limitée) son droit de Roi ayant charge du pouvoir juridictionnel et du gouvernement des hommes, – il exerce ce droit en tant qu'il *fonde l'Eglise* et qu'il lui donne sa *structure essentielle*. Et il a dit à Pilate, ne l'oublions pas, qu'il était Roi.

Les quatre dernières étapes

11. J'arrive maintenant aux périodes n° 5 et n° 5 bis, à la Passion et à la Résurrection. Là nous sommes en présence de la *consommation* de l'œuvre rédemptrice, à laquelle l'Incarnation est directement ordonnée. Nous sommes en présence de la victoire sur le *péché* et de la victoire sur la *mort*. Le Christ exerce pleinement (au moment de sa Passion et du sacrifice de la Croix, où il est prêtre et victime à la fois), il exerce pleinement dans le temps,

¹ Cf. *Journal de Raïssa*, pp. 45, 49, 289-290.

pour le rachat du monde entier et dans toute la suite des siècles, son *sacerdoce éternel* avant de l'exercer dans l'éternité.

Sa résurrection, dans laquelle il triomphe de la mort, et inaugure en lui-même la transfiguration glorieuse à laquelle aspire toute la création, met fin à son état de *viator*. Ressuscité, il n'est plus *viator*, il est dans la gloire éternelle, toutefois il vivra encore quarante jours parmi nous. Et pendant ces quarante jours il n'exercera pas encore, mais il sera déjà *en état* d'exercer pleinement, d'une manière qui embrasse *toute l'universalité* des âmes, son droit de *Sanctificateur* universel par l'humanité duquel et la libre *volonté humaine* duquel, comme instrument conjoint, passent toutes les grâces que Dieu donne.

Tant qu'il était *viator* il n'était pas en état d'exercer ce droit *pleinement*. Dès sa conception il avait la vision béatifique à un degré incomparablement plus haut que tous les autres hommes. Comme saint Thomas l'enseigne, en même temps que *viator* il était *perfectus comprehensor*, ce qui est très vrai mais exprimé dans un vocabulaire infortuné, car ce *comprehensor*¹ voyait mais ne *comprenait* pas l'essence divine (c'est impossible à toute créature); et le mot *perfectus* est un mot ambigu, Jésus avait dès sa conception une vision de Dieu tout ce qu'il y a de plus parfaite; mais à cette vision parfaite manquait une perfection complémentaire qui lui est connaturelle, - l'état de béatitude ou de gloire, - état auquel le Christ, le Verbe Incarné renonçait dès l'instant qu'il s'incarnait et était *viator*, comme il renonçait à beaucoup de privilèges de sa divinité elle-même (ça fait partie de l'humiliation dont parle saint Paul aux Philippéens). Nous y reviendrons dans la prochaine réunion, la vision béatifique était comme le ciel de l'âme du Christ, mais un ciel qui en quelque sorte était fermé (je veux dire que sauf par une lumière et une influence diffuses il n'envahissait pas les régions inférieures au supra-conscient de l'esprit). Elle ne béatifiait pas l'âme du Christ et tous ses pouvoirs. Elle n'était pas la règle et le principe prochain de tout l'agir du Christ et de toutes les opérations de son âme. C'est par l'instrumentalité des facultés de la nature humaine *dans l'état de voie*, - facultés parfaites par la grâce et la charité et la science infuse, - que passait, en tant qu'il agissait *secundum quod homo*, et comme soumis au temps sur terre, toute l'activité du Verbe Incarné. Tout ce qu'il exprimait aux autres et s'exprimait à lui-même dans sa conscience de *viator* demandait des *species expressae*, des concepts, des notions, qui se référaient

¹ La double signification, l'une stricte et propre, l'autre plus large du mot *comprehensor* est indiquée par saint Thomas, *Sum. theol.*, 1, 12, 7.

soit à sa science expérimentale, soit à sa science infuse, mais ne pouvaient pas provenir de la vision.

Au contraire, après la Résurrection où il cesse d'être *viator*¹ et passe dans l'état de gloire, la vision béatifique qu'il a toujours eue, et dans laquelle sont vus tous les hommes de tous les temps, prend possession de toutes ses facultés humaines béatifiées, et devient la règle immédiate de son agir. Alors il est en état d'agir en libre et souverain dispensateur de la grâce sur *l'universalité* des âmes qu'il voit dans la vision de Dieu, et qu'il ne peut voir que là, – il n'y a que dans la vision de Dieu qu'on puisse voir à la fois toutes les âmes de tous les temps.

Enfin après la Résurrection il est aussi en état d'exercer en tant qu'homme le *Pouvoir judiciaire universel*, que, comme *viator*, venu pour sauver, non pour juger, il n'était pas question pour lui d'exercer. Il en va de même pour la *Royauté universelle*, à laquelle, en tant qu'homme, il avait droit dès sa conception, mais que venu en humilité, et pour souffrir et racheter, il n'était pas en état d'exercer tant qu'il était *viator*².

12. Les pouvoirs dont je viens de parler, et que, *secundum quod homo*, il était en état d'exercer dès sa résurrection, – pouvoir de Sanctificateur universel, et de Juge universel, et de Roi universel, – c'est seulement quand il aura quitté la terre, et sera entré dans l'autre monde, le monde de Dieu, que ces divers pouvoirs passeront à l'acte, au cours des étapes glorieuses que, dans notre énumération, j'ai désignées comme étapes n° 6 et n° 7. Alors l'humanité de Jésus, en récompense et en sanction de l'œuvre rédemptrice qu'elle a accomplie sur la terre, est assumée dans la vie trinitaire elle-même, associée, par le Verbe auquel elle est hypostatiquement unie, aux relations éternelles de celui-ci avec le Père et le Saint-Esprit, appelée à participer aux privilèges de la Trinité dans le souverain gouvernement des créatures. *Sedet ad dexteram Patris*.

Cet exercice de la royauté ou seigneurie universelle, on peut le considérer d'abord (étape n° 6) selon que l'humanité du Christ glorieux le met en acte

¹ Dès le Vendredi Saint son âme séparée avait cessé d'être *in via*. Sur la descente du Christ aux enfers, cf. Charles JOURNET, «Le temps de l'Eglise entre l'Annonciation et l'Ascension», *Nova et Vetera*, III, 1963. – S'il m'est donné d'écrire le troisième chapitre de mon essai, j'aurai sans doute à y parler des quarante jours entre Pâques et l'Ascension.

² La seigneurie universelle lui était due, il la possédait en droit dès sa conception, au titre de l'union hypostatique, mais il n'en a pas usé pendant sa vie terrestre, et l'exercice en a été la sanction du mérite par lequel l'œuvre de la rédemption lui a acquis ce même droit. (Cf. Pie XI, encycl. du 11 décembre 1925, sur la fête du Christ-Roi).

durant notre histoire terrestre, jusqu'au jugement universel et à la fin du monde. Toujours contrarié mais constamment vainqueur, parce qu'il fait servir le mal à un bien plus grand, ne convient-il pas de dire qu'un tel exercice produit alors, quoique non sans pertes, quelque chose de mystérieusement *saint*, et où l'Amour incréé puisse se complaire, du côté de l'Eglise, ou du Royaume de Dieu pérégrinant ici-bas, selon que celui-ci dans sa vie propre est sans tache ni rouille tout en étant fait de membres pécheurs; mais que du côté du monde il n'en est pas ainsi, parce que le monde a son prince à lui qui le dispute sans cesse au Christ, et parce que le progrès dans le mal et le progrès dans le bien y sont toujours à l'œuvre simultanément?

Quant au pouvoir judiciaire du Christ glorieux, celui-ci l'exerce tout le long des siècles par le jugement particulier dont chaque âme est l'objet dans l'instant qu'elle se sépare de son corps; et il l'exercera à la fin des siècles par le jugement universel.

Deux questions ici, par parenthèse. En premier lieu: comment l'amour peut-il *juger*? Réponse: l'amour ne juge pas; il s'offre lui-même, et la grâce avec lui, à chaque créature humaine au moment de la mort. Et si elle le refuse alors, c'est elle-même qui déjà a appelé le jugement sur elle, car en rejetant l'amour elle lui fait céder la place à la *vérité*.

En second lieu: pourquoi le jugement universel, puisque chacun a été précédemment l'objet du jugement particulier? Réponse: ce n'est pas pour les âmes individuelles qu'a lieu le jugement dernier. C'est pour le monde, et pour le drame tout entier de l'histoire temporelle, récapitulé en un éclair, avec toutes les secrètes connexions et les responsabilités entremêlées qui ont été en jeu, et avec les mérites et les crimes des communautés comme des individus. «Malheur à toi, Chorazein! Malheur à toi, Bethsaïda!... Tyr et Sidon auront, au jour du jugement, un sort moins rigoureux que vous. Et toi, Capharnaüm, ...le pays de Sodome aura, au jour du jugement, un sort moins rigoureux que toi»¹. C'est avant ce jour-là que l'amour aura offert à chacun une suprême possibilité pour la vie éternelle. Le jour du jugement est le jour *de la Vérité*.

13. Après la résurrection de la chair, et avec la terre nouvelle et les cieux nouveaux, c'est la dernière étape (n° 7) de la vie du Seigneur qui prend place. Du côté du Christ glorieux lui-même, cette étape ultime ne se distingue nullement de l'étape précédente, puisque toutes deux sont dans l'instant sans fin de l'éternité, où il n'y a pas d'étapes ou de périodes. Mais elle se

¹ Mat., xi, 21-24.

distingue de la phase précédente du côté du terme atteint, du côté des créatures. Le temps de notre monde a pris fin, les élus sont entrés dans la gloire, la durée de la matière transfigurée, passée dans la condition de l'esprit, est un temps discontinu comme celui des anges. Alors il y a plénitude d'exercice absolue et absolument totale de la royauté du Christ glorieux sur le monde (et sur l'Eglise, qui désormais ne font qu'un). Et là il n'y a plus à exercer la judicature universelle, le jugement dernier a déjà eu lieu.

Un procès de tendance

14. On sait que, en ce qui concerne par exemple la question de la science d'Adam, une certaine tendance (d'origine platonicienne), apparaissait chez certains Docteurs, à mettre dans le Premier, dans le Père de toute l'espèce humaine, *toute la perfection* déjà en acte qui se trouvera dans l'espèce au cours de son développement.

Il me semble qu'en ce qui concerne une tout autre question (celle qui nous occupe maintenant, et où il s'agit des diverses périodes de la vie du Sauveur), une tendance analogue pourra se rencontrer dans la conscience chrétienne, et cette fois ce ne sera plus une affaire de doctrine, comme à propos de la science d'Adam, ce sera plutôt une affaire de disposition psychologique spontanée, et insuffisamment critiquée, qui nous incline affectivement vers une certaine manière de voir, laquelle devra être plus tard rectifiée.

La tendance à laquelle je fais allusion, et à laquelle, d'un point de vue un peu différent, je me suis déjà attaqué dans une section précédente, c'est une tendance à rabattre pour ainsi dire, quand on pense à la vie du Seigneur, l'oméga sur l'alpha, à reporter sur la première période (conception et enfance) des choses propres aux dernières étapes, – telles par exemple que la seigneurie universelle non seulement comme possédée en droit par l'humanité du Christ, mais comme exercée par elle. Et dans l'imagination des gens (je parle des gens mal instruits, non des théologiens) le prétendu exercice de cette seigneurie universelle de l'humanité du Christ dès la conception de celui-ci continuera naturellement toute sa vie, et se manifestera en plénitude à l'instant même de l'Agonie et de l'immolation sur la Croix. Il sue le sang, il est couvert de blessures, anéanti, il crie: «Pourquoi m'as-tu abandonné»? – et c'est le moment où non seulement il est vainqueur du péché, ce qui est absolument vrai, mais c'est le moment où il triomphe en majesté, où il est *vainqueur de la mort* (ce qui n'est pas vrai, puisqu'il va mourir, la victoire sur la mort c'est la Résurrection), et c'est le moment où

il *règne souverainement sur le monde*... Ce qui m'intéresse ici, ce n'est pas un procès de tendance *doctrinale* qui n'aurait aucun sens, c'est un procès de tendance psychologique, qui se réfère à certaines périodes de l'histoire de la conscience chrétienne collective, mais peut se référer aussi à certains faux-pas dans l'histoire de la vie spirituelle des âmes individuelles, qu'il s'agisse d'une piété mal instruite ou seulement de quelque outrance momentanée due aux prédominances affectives.

Soit un autre exemple, qui nous a déjà occupés. On peut se demander si parfois, en adorant l'Enfant Jésus que nous tenons (avec raison) pour le Souverain dirigeant le monde et l'histoire, nous ne nous imaginons pas en même temps qu'il était tel selon son humanité même et en tant même que né un jour à Bethléem, bref qu'il conduisait l'univers avec sa science infuse et ses petites mains d'enfant. *Puer senem regebat* ¹, rien de plus vrai, car en disant, à propos du Christ: «cet enfant», c'est la personne de celui-ci qu'on désigne, la Personne du Verbe Incarné, et c'est bien elle qui par son éternelle volonté divine dirigeait le vieillard Siméon ². Mais si on s'imagine que c'est l'Enfant Jésus *comme enfant*, ou par l'instrumentalité de sa nature humaine et de ses facultés humaines, qui dirigeait le vieillard, alors nous nous trouverions, ainsi que je l'ai remarqué plus haut, devant une espèce de mythe, et en même temps devant une conception de l'avènement du Sauveur apparentée à la manière de voir des princes des prêtres d'Israël, qui pensaient que le Messie vient *pour régner* (non pour souffrir). Une conscience chrétienne mal instruite regardera l'Enfant Jésus selon même qu'enfant comme roi du monde quant à l'exercice comme quant à la possession du droit de régner, dès l'instant même de sa conception. On se fait alors une idée du Christ qui ne diffère de celle du Messie des princes des prêtres qu'en ce que l'exercice de sa pleine royauté comme homme reste encore cachée à nos yeux, et en ce que ce Fils de Dieu venu *pour régner* doit passer par la souffrance. (Ne prend-on pas un remède amer pour guérir, ou un homme ne passe-t-il pas par des épreuves initiatrices avant d'être admis dans telle ou telle confrérie? Comme si la Croix n'était qu'un mauvais moment à passer! Comme si Jésus n'était pas «en agonie jusqu'à la fin du monde», et comme si, en témoignage de la *valeur intrinsèque infinie* du moment du temps où il

¹ Au graduel de la messe de la Purification: *Senex puerum portabat, puer autem senem regebat*.

² Cf. *Sum. theol.*, III, 16, 9: il n'est pas vrai de dire que «ille homo, demonstrato Christo, incoepit esse» (bien que, — *ibid.*, 16, 10, — il soit vrai de dire: «Christus, secundum quod homo, est creatura, vel incoepit esse»).

a souffert, il ne gardait pas ses plaies pour l'éternité!) Ainsi la psychologie chrétienne mal dégrossie et mal instruite dont je parle faisait *invisible*, non encore manifesté, cet exercice de la Seigneurie universelle par l'Enfant Jésus non pas seulement en tant que Dieu et par sa volonté divine, mais en tant qu'enfant et par sa volonté humaine. Invisible pourquoi? Parce que le Seigneur devait passer par la Croix, mais la Croix n'était qu'un *pur moyen*. Tellement pur moyen (dont le bien n'est que le bien de la fin) que c'est sur la Croix elle-même que l'exercice plénier de cette royauté universelle se manifeste d'abord.

Le Crucifié Pantocrator

15. Voilà, je le crains, ce que signifiait pour beaucoup l'image, si noble en elle-même, du Pantocrator sur la croix (je parle de ces crucifix où c'est le Christ pantocrator qui est représenté sur la croix). Ici je note tout de suite qu'il faut éviter deux extrêmes, un extrême que l'on pourrait appeler le *dolorisme* et qui consiste à *séparer* le moment de la Passion et de la douleur sur la Croix d'avec *l'unité parfaite du mouvement* sur lequel j'ai insisté, et d'avec la Résurrection; il me semble que c'est le cas de certains Christs espagnols, on ne voit que la torture et on insiste uniquement sur le déchirement de la nature humaine, comme si Dieu s'acharnait sur cet homme-là, son Fils, afin que sa mission ait son sommet et son accomplissement plénier dans la douleur, tout le reste n'étant qu'accessoire.

L'autre extrême, c'est ce qu'on peut appeler, d'un mot à la mode, le *triumphalisme*. Et c'est ce qui répond, je crois, ou répondait, – je dis dans le sentiment, l'instinct, les réactions psychologiques (et souvent aussi les réactions pratiques) de beaucoup – à l'image du Pantocrator sur la croix. Dans l'instant qu'il agonise et meurt sur la Croix et qu'il prend sur lui la malédiction du péché, non seulement il est vainqueur du péché, mais il règne en majesté, il exerce pleinement ses droits de Roi de gloire et de Dominateur du monde, il récapitule triomphalement toutes les grandeurs de l'humanité.

Bien comprise, c'est-à-dire comprise comme signifiant en même temps que la Passion du Seigneur, à la fois Sa Souveraineté comme Dieu et, *par anticipation*, la gloire et la plénitude de royauté dont en tant qu'homme il entrera en possession à la Résurrection et à l'Ascension, le crucifix portant le Pantocrator est un admirable raccourci symbolique; mais j'ai bien

peur que dans la psychologie commune (peut-être que je la calomnie, je ne suis pas historien), dans la psychologie commune des Byzantins (et de bien des Occidentaux avant saint François d'Assise) le *par anticipation* n'ait été souvent oublié. Et en ce cas, le crucifix portant le Pantocrator devient le symbole d'une conscience commune où le sens de la Croix est encore très insuffisamment développé. La Croix sur laquelle le Christ est cloué est alors le trône sur lequel celui qui en tant même qu'homme exerçait supposément Sa Royauté depuis sa conception se trouve élevé pour prendre possession de sa Gloire. Dans cette psychologie, dans cette *mentalité*, la Croix devient un simple moyen, bien plus, un simple épisode, un accident de la gloire.

Je vois là une des racines de l'aversion que j'ai souvent constatée chez mes amis orthodoxes russes envers l'idée de compassion avec le Christ et de co-rédemption par l'amour et la Croix. Quelle présomption, semblaient-ils penser, quel orgueil! Nul ne saurait coopérer avec Jésus, l'épisode de Simon de Cyrène n'est qu'un fait divers sans aucune portée préfigurative. Il ne faut pas seulement dire – en ce sens que Jésus *n'a reçu nul secours* d'autrui pour souffrir et pour accomplir l'œuvre dont lui seul était capable ¹, – qu'il a été seul à fouler le pressoir; il faut dire aussi, – en ce sens qu'il *n'a nullement donné* à autrui d'entrer en communion avec lui dans ses souffrances et dans son œuvre, – qu'il a été seul à porter sa Croix. Seul, – c'est-à-dire comme séparé des hommes, comme à part de son Corps Mystique, – seul le Christ a porté la Croix rédemptrice, moyen de notre salut, et escabeau de sa gloire, tandis que chacun porte sa croix, une croix purement humaine, en *imitant* plus ou moins le Christ, chacun pour sa pauvre petite part humaine, mais séparément de son œuvre à lui, sans *participer* par le Corps Mystique à l'œuvre rédemptrice de Jésus. Manière de voir aberrante! Ce qui est vrai, au contraire, c'est que chacun en effet porte bien sa propre croix, mais que cette croix de chacun est, *en réalité*, un tout petit peu de la Croix de Jésus. Il n'y a qu'une Croix, celle du Sauveur, – cette Croix, *Spes unica*, qui est la première fin de l'Incarnation, et à laquelle nous sommes appelés à participer.

Autrement dit, il est essentiel au Corps Mystique du Christ d'être co-rédempteur. Quand le Cardinal Journet dit que le Corps Mystique est dans

¹ L'ange dont parle saint Luc lui a sans doute apporté au jardin des Oliviers un réconfort et une consolation (comme des fleurs ou des parfums qu'on jetterait sur le corps d'un lutteur épuisé), mais il n'a diminué en absolument rien sa douleur et son effort sans pareils.

un état pérégrinal et crucifié, cela signifie qu'il est co-rédempteur. Le Verbe Incarné a voulu que les hommes sauvent le monde avec lui, non pas certes en ajoutant quoi que ce soit à ses mérites et à son Sang, mais en *appliquant* par leur souffrance et leur amour ses mérites à lui, ses mérites infinis et son Sang rédempteur tout le long du temps. Laissez-moi citer ici une page du *Journal de Raïssa*¹: «Je fais l'expérience, d'une certaine manière, écrivait-elle, de ce grand mystère énoncé par saint Paul, accomplir *ce qui manque* à la Passion du Christ.

Etant la Passion de Dieu, elle est à jamais ramassée dans l'éternel. Ce qui lui manque, c'est le *développement dans le temps*.

Jésus n'a souffert que pendant un certain temps. Il ne peut lui-même développer sa Passion et sa mort dans le temps. Ceux qui consentent à se laisser pénétrer par lui jusqu'à une parfaite assimilation accomplissent tout le long du temps ce qui manque à sa Passion. Ceux qui consentent à devenir *la chair de sa chair*. Terrible mariage, où l'amour est non seulement fort comme la mort, mais commence par être une mort, et mille morts...»

Et Raïssa ajoutait: «Il y a aussi un *accomplissement* de la Passion qui ne peut être donné que par des créatures faillibles, et c'est la lutte contre la chute, contre l'attrait de *ce monde* comme tel, contre l'attrait de tant de péchés qui représentent le bonheur humain. Ce don-là, Jésus ne pouvait le faire au Père; nous seuls pouvons le faire. Il y a une manière de racheter le monde et de pâtre, qui n'est accessible qu'aux pécheurs. En renonçant aux biens de ce monde que dans certains cas plus nombreux qu'on ne pense le péché nous aurait procurés, – en donnant à Dieu notre béatitude humaine et temporelle, nous lui donnons proportionnellement autant qu'il nous donne, parce que nous lui donnons *notre tout*, l'obole de la pauvresse de l'Evangile.»

La liturgie du Vendredi Saint

16. Des réflexions précédentes je voudrais retenir surtout ceci: la Croix répugne tellement à notre nature, il est si difficile aux hommes d'admettre la Croix, c'est un tel renversement des valeurs, qu'il a fallu très longtemps, et qu'il faudra aussi longtemps que le monde durera, pour que la conscience

¹ P. 228 (25 novembre 1934).

chrétienne entre davantage et finalement entre à fond dans l'épaisseur de ce mystère.

Et de même, ce n'est pas trop de toute notre vie, à chacun de nous, pour arriver, à la fin, à *regarder vraiment* la croix de Jésus. Même si notre foi théologale est sans défaut et si nous ne tombons dans aucune erreur doctrinale, nous nous refusons longtemps à ouvrir les yeux sur l'horreur et la déréliction signifiées par la croix. Nous cherchons des échappatoires.

17. Je viens de parler d'un état d'esprit pour lequel la Croix se trouve plus ou moins masquée par la gloire. Il arrive aussi, – et cette fois c'est une vérité plus profonde encore qui obscurcit nos yeux, – que la Croix se trouve recouverte et voilée pour nous par la tendresse de l'amour.

Alors nous parlons de la *douce croix*. La douceur de la croix, il y a là une bien étonnante communication des idiomes. *Ego*, dit Jésus, *ego sum mitis corde*, – c'est la douceur de son cœur qui passe à l'instrument de son supplice. C'est la tendresse de son amour pour nous, et c'est la tendresse aussi de notre amour pour lui, qui ne veut pas que soit si cruel le bois où il a été pendu pour nous. Ce bois devient flexible et compatissant, sa rigueur est attendrie par les larmes de l'amour. A cet égard je ne connais rien de plus émouvant, et de plus significatif, que les strophes et l'antienne du *Pange lingua* telles que l'Eglise les chante après les Impropères du Vendredi Saint.

O Croix fidèle, arbre d'unique
noblesse entre tous,

Nulle forêt n'en produit de tel,
en sa frondaison, sa fleur, son fruit.

Doux bois qui par des clous de douceur
soutiens un fardeau si doux.

...L'Agneau pour être immolé
est élevé sur le tronc de la croix.

Il languit, abreuvé de fiel;
les épines, les clous, la lance

Ont percé le tendre corps. De lui
l'eau et le sang jaillissent;

O terre, océans, astres, monde,
par quel fleuve êtes-vous lavés!

Fléchis tes rameaux, arbre altier,
relâche tes fibres trop denses,

Et que cette rigueur s'assouplisse
 qu'en naissant du sol tu reçus;
 Et étends sur ta tendre couche
 les membres du Roi des cieux.
 Toi seule as été digne
 de porter la victoire du monde...
Dulce lignum, dulces clavos,
dulce pondus sustinet.

Bois de l'amour, n'est-il pas vrai, clous de l'amour, portant l'Amour. L'Agneau est mort par amour, et notre amour lui répond. Et par la vertu de l'amour tout devient doux dans cette mort, et même les clous, les supplie, et même la Croix.

Et en voilant ainsi à nos yeux la rigueur native de la Croix, c'est sans doute une vérité très grande que l'amour nous annonce prophétiquement, – j'entends l'ineffable douceur des effets et des fruits des tourments du Crucifié, et cette douceur aussi, cette douce-amère douceur des fruits futurs de nos propres douleurs, – qui quelquefois (pas toujours) commencera même de se faire connaître à nous sur le rebord de cette terre.

La sainte Croix

18. Mais dans sa réalité nue la croix elle-même n'est pas douce, non! ni les clous, ni la lance, ni la sueur de sang, ni le *Père, pourquoi m'as-tu abandonné.*

La croix est dure, abominablement dure. En raison de notre faiblesse cette dureté peut nous rester plus ou moins longtemps plus ou moins dissimulée. Un jour arrive où il faut bien qu'elle apparaisse, et alors notre esprit est comme frappé d'égarement. Tous nos os ont été brisés, notre être saccagé, tout s'efface de ce que nous avons cru comprendre. Une main implacable a passé, qui nous a jetés vivants dans l'abîme de la mort. La voilà, la douce croix.

Ce n'est rien de dire qu'elle nous met en face de l'intolérable. Il faut aller plus loin, reconnaître que la croix, quand elle se montre toute nue, telle qu'elle est, c'est l'*inadmissible* qu'elle nous impose.

Est-il admissible que des milliers d'êtres faits à l'image de Dieu périssent misérablement dans des chambres à gaz et des wagons plombés, écrasés comme de la vermine par d'autres êtres humains? Est-il admissible qu'il

y ait des hommes qui meurent de faim, des enfants qui soient livrés à la prostitution, des âmes immortelles, – et telle ou telle dont vous avez pu entrevoir la beauté, – qui courent en foule vers l'enfer? Est-ce que Rachel peut admettre que ses fils lui soient pris par la mort? Et tant de mères, dans le pays de Bethléem, dont Hérode a massacré les nouveau-nés?

Nous sommes trop futiles cependant pour savoir *ce qu'est* la douleur des autres. Mais maintenant, quand c'est nous-mêmes qui sommes atteints, alors les écailles nous tombent des yeux. Nous voyons tout à coup que l'inadmissible emplit le monde, et que la mort, fût-ce d'un seul homme, – parce que le principe immanent de sa vie est un immortel esprit, – et que les larmes, fût-ce d'un seul innocent, – parce qu'il est innocent, – sont en réalité des choses que la pensée se refuse à admettre. Elles ne sont pas seulement intolérables à la sensibilité. Elles sont inadmissibles à l'esprit.

Heureux si, quand nous sommes vraiment frappés nous-mêmes, nous ne nous sentons pas sur le point de dire à Dieu: puisque votre amour pour moi me traite de cette façon-là, eh bien mon amour pour vous vous rendra la pareille; et rien n'est plus facile, car vous êtes le plus vulnérable des êtres.

Et puis une vérité se fait jour en nous: si la croix nous impose ainsi l'inadmissible, c'est parce que d'abord la liberté de l'homme a imposé à Dieu ce qui est *inadmissible à Dieu*: le péché, le mal de Dieu; et Dieu, non pour se venger, mais pour faire miséricorde aux hommes, et pour me racheter moi-même, a envoyé son Fils parmi nous pour lui faire souffrir en toute plénitude, un certain jour où tous les temps sont rassemblés, ce qui est *inadmissible à l'homme*, – l'inadmissible auquel depuis la chute il arrive un jour à chacun de se heurter au détour du chemin. Et ce que le Christ a souffert le Vendredi Saint, c'est un rayon, un des innombrables rayons de cela qui atteint maintenant notre chair, et est imposé, ou, pour parler plus vraiment, proposé à notre cœur.

En vérité y a-t-il rien de plus foncièrement inadmissible que ces réalités scandaleuses qui sont au cœur de notre existence ici-bas et dont le nom est: Dieu fait chair, Dieu en agonie, Dieu condamné, Dieu conspué et flagellé, Dieu couronné d'épines, Dieu cloué à la croix, Dieu mort, Dieu enseveli et ressuscité?

Alors, est-ce que nous accepterons l'inacceptable, est-ce que nous admettrons l'inadmissible? Cela ne se peut pas. Nous n'admettrons pas, nous *adorerons* l'inadmissible; on n'«accepte» pas la croix, on la prend, on *adore* la croix.

Nous adorons la croix

parce qu'elle est la sainte Croix,
 parce que nous la recevons d'une adorable Main,
 parce qu'elle nous ouvre le ciel,
 et parce que par elle nous souffrons avec Jésus, et rachetons avec lui nos frères.

La récapitulation des douleurs

19. Cette co-rédemption à laquelle j'ai déjà fait allusion tout à l'heure, voilà la plus haute lueur pour nous guider dans notre nuit. Elle implique une certaine récapitulation dont il faut maintenant parler, – ce sera mon dernier point.

Nous savons que le Christ récapitule toutes choses en lui. Cela signifie, en un sens eschatologique, la récapitulation finale et triomphante de tout ce qu'il y a de grandeur et de puissance, d'intelligence, d'amour et de beauté dans l'être créé réuni à l'Être incréé, dès lors que le Christ ressuscité siège à la droite du Père et lui remet le Royaume. C'est là cette récapitulation glorieuse sur laquelle les Russes orthodoxes aiment à insister, et qui s'accomplit dans le Verbe Incarné avant de venir à son terme dans la transfiguration du cosmos. Ajoutons que par voie de régression on peut retrouver une telle récapitulation, sous des formes non pas encore glorieuses et dans son principe premier, en remontant jusqu'au point de départ originel, à la conception du Christ, où, du fait de sa structure ontologique, il réunit en lui l'humanité et la divinité.

Maintenant, ce que je voudrais noter, c'est qu'avant la récapitulation finale et triomphante il y a dans le Christ, – cette fois dans le Christ souffrant, – *une autre récapitulation*, cette récapitulation de «tout le sang innocent répandu sur la terre depuis le sang d'Abel le juste jusqu'au sang de Zacharie» dont il est parlé dans saint Luc (xi, 50) et saint Matthieu (xxiii, 35), la récapitulation, comme dit saint Irénée ¹, *de tout le sang des justes et des prophètes versé depuis le commencement*, qui est aussi la récapitulation de toutes choses blessées par le péché, et récapitulées en lui, en Jésus, *pour les sauver*, «pour sauver, à la fin, en lui-même, ce qui avait péri au commencement en Adam».

Cette récapitulation-là a eu lieu, comme le remarque saint Jérôme, «dans la Croix du Seigneur et dans sa Passion», en ces heures suprêmes qui commencent à l'agonie et s'achèvent à l'immolation du Christ.

¹ Cf. Charles JOURNET, «L'entrée du Christ dans son Eglise pèlerinante», *Nova et Vetera*, janvier-mars 1964, p. 67.

Qu'est-ce que tout cela implique, sinon qu'au moment de sa Passion Jésus a *récapitulé en lui toutes les souffrances de l'humanité*? Il n'a pas seulement porté les péchés du monde, il a aussi porté, récapitulé en lui *toute la douleur humaine*. «Comme il a pris ma volonté, il a pris ma tristesse», entendons ce mot de saint Ambroise ¹ en son sens le plus profond.

En parlant de cette récapitulation des douleurs, je parle des souffrances que Jésus a *portées* comme il a *porté* les péchés du monde ², – *mystiquement* et par compassion, dans le corps et dans l'âme de tous ceux (c'est l'humanité entière) qui sont ses membres, – je ne parle pas des souffrances qu'il a *personnellement* souffertes en son corps et son âme à lui ³, et qui n'ont été que le point maximum de cette masse sans bornes de douleurs. Pascal, bien que cela ne soit vrai qu'en un sens virtuel-éminent ⁴, a eu raison d'écrire, dans le *Mystère de Jésus*: «Je pensais à toi dans mon agonie», entendons: non seulement pour te guérir de tes péchés, mais pour souffrir avec toi tes douleurs.

20. Gardons-nous donc d'imaginer que Jésus ayant pris sur lui tous les péchés du monde, Dieu se serait acharné contre lui comme s'il était seul au monde, envoyant sur cet homme-là un monceau de souffrances inventées pour lui *séparément* de la commune souffrance humaine, et destinées à lui *séparément* de toute la masse de l'humanité, – en sorte que les autres hommes porteraient de leur côté leurs propres souffrances *séparément* des souffrances du Christ. Alors la question se poserait, me semble-t-il: pourquoi les souffrances de l'Agneau de Dieu n'ont-elles pas délivré le monde de la souffrance ⁵, d'une souffrance qui ne sert à rien puisque tout a été payé par les souffrances du seul Jésus, pris à part des autres hommes?

¹ *De Fide, ad Gratianum Imperatorem*, II, c. 7, a. 53. Cf. *Journal de Raïssa*, p. 143.

² «Fait malédiction pour nous». (Gal., III, 13). – *Eum qui non noverat peccatum, pro nobis peccatum fecit.* (II Cor., v, 21).

³ C'est seulement de ces souffrances-là qu'il est question dans la *Somme théologique* (III, 46, 5 et 6).

⁴ Je dis *virtualiter*: car les douleurs comme les péchés de chacun sont bien là, mais *in confuso*, dans la Douleur universelle et le Péché universel que Jésus a assumés dans son agonie au jardin. Et je dis *eminenter*: car le Verbe *secundum quod Deus* voit éternellement, dans sa science divine, les douleurs comme les péchés de chaque être humain distinctement connu au sein de la multitude innombrable des hommes. Et, dans son agonie au jardin, c'est pour chacun, tel qu'il savait que Dieu le voit distinctement, que Jésus *viator*, sans lui-même voir ainsi, dans ses facultés humaines conscientes, chaque individu distinctement au sein de la multitude innombrable des hommes, a accepté de porter et prendre sur lui la Douleur de tous, comme le Péché de tous.

⁵ Les souffrances de l'Agneau n'ont pas délivré le monde de la souffrance, elles ont toutefois modifié, si je puis dire, le régime de la souffrance ici-bas. D'une part, en

Il est bien vrai que tout a été payé par les souffrances du seul Jésus, mais comme chef de l'humanité, en communion avec tous les autres hommes, et récapitulant en lui toutes les douleurs de tous les autres hommes. Ainsi que je le disais tout à l'heure, il n'y a qu'une seule Croix, celle de Jésus, à laquelle tous sont appelés à participer. Jésus a pris sur lui toutes les *souffrances* en même temps que tous les *péchés*, toutes les souffrances du passé, du présent et de l'avenir, ramassées, concentrées en lui comme dans un miroir convergent, dans l'instant que par son sacrifice il devenait, – d'une manière *pleinement consommée* et par le souverain exercice de sa liberté et de son amour d'Homme achevant dans la suprême obéissance et la suprême union l'œuvre qui lui a été confiée, – la tête de l'humanité dans la victoire sur le péché.

Et ainsi, d'une part, il n'a pas dispensé l'espèce humaine de la masse de souffrances engendrée par le péché (le péché d'Adam et nos péchés personnels), mais il a rendu toutes ces souffrances méritoires de la vie éternelle, saintes et rédemptrices *en lui-même*, et co-rédemptrices *dans l'Eglise*, qui est à la fois son Epouse et son Corps mystique.

D'autre part, nous ne sommes plus seuls à souffrir nos souffrances (nous ne l'avions jamais été, mais nous n'avons su cela que quand il est venu). Nos souffrances, il les a souffertes avant nous, et il a mis en elles, avec la grâce et la charité, une vertu salvatrice et le germe de la transfiguration. Ainsi la souffrance humaine n'est pas abolie, parce que les hommes, par le Sang du Christ et les douleurs du Christ et les mérites du Christ, *auxquels ils participent*, sont avec lui les co-auteurs de leur salut. Et de même qu'ils participent au Sang du Christ et aux douleurs du Christ et aux mérites du Christ selon des façons très diverses, – depuis la manière du Bon Larron,

effet, depuis l'avènement du christianisme, certaines souffrances que le monde ancien avait certes connues, mais pas au même degré –, souffrances des persécutés pour la justice, des haïs, calomniés ou mis à mort à cause du Sauveur (*maintenant venu*), souffrances, aussi, des *disciples* qu'Il fait entrer d'une manière particulièrement profonde dans l'œuvre co-rédemptrice, et n'oublions pas non plus, hélas, les souffrances infligées (à des non-chrétiens ou à d'autres chrétiens) par des chrétiens au cœur étroit, dur, ou affamé de conquête, – tout cela a augmenté le volume de la souffrance humaine. D'autre part, – sans parler des accroissements de la joie de l'esprit, en particulier de cette joie que les Anges ont annoncée à Bethléem, – et sans parler non plus des moments de répit apportés à la douleur humaine, là où elles l'ont pu, par les œuvres de miséricorde, – on dirait qu'après des millénaires d'immobilisme ou de progrès très lent, on voit se produire sur la terre, dans les régions du moins que Dieu préparait à accueillir le christianisme, et dans celles où il s'est répandu, une étonnante accélération des activités de civilisation, ayant pour effet de libérer les hommes de conditions de vie et de souffrances écrasantes (tandis que surgissent des souffrances nouvelles et des servitudes nouvelles). Le bilan est l'affaire des anges.

qui ne fait que s'avouer pécheur et demande merci, jusqu'à la manière de la Vierge, et des Saintes Femmes et de saint Jean au pied de la Croix, qui s'offrent en victimes (même et surtout celle qui est immaculée) avec Celui qu'ils aiment, – de même c'est selon des façons très diverses que les hommes sont les co-auteurs de leur salut, recevant toujours et donnant plus ou moins, parfois un seul mouvement final de consentement à la grâce et d'amour suppliant (et quand ils donnent davantage c'est qu'ils ont reçu davantage). Voilà l'idée de la co-rédemption, qui désigne une réalité absolument essentielle du Corps Mystique. Rédimés et co-rédempteurs, tous le sont, les pécheurs et les saints, le grand troupeau des pauvres traînants et le petit troupeau des disciples.

*

J'ai beaucoup parlé de la croix, et, je le crains, comme un bavard et un lourdaud. Les poètes savent tout dire en quelques mots. Je me tourne vers Raïssa :

O Croix qui divises le cœur
O Croix qui partages le monde
O Croix divine bois amer
Prix sanglant des Béatitudes
Royale Croix Signe impérieux
Croix ténébreuse gibet de Dieu
Etoile des Mystères
Clé de la certitude

Jacques MARITAIN

L'arme atomique et la paix¹

- Plan:*
- I. Le caractère des relations internationales actuelles et les problèmes qu'elles posent.
 - II. Les réponses données le plus souvent à ces problèmes.
 - III. Vers un nouveau type de rapports internationaux.

I. LE CARACTÈRE DES RELATIONS INTERNATIONALES ACTUELLES ET LES PROBLÈMES QU'ELLES POSENT

A. Evolution naturelle des rapports entre Etats

a) A l'époque classique, les Etats, qui sont essentiellement ceux de l'Europe, n'entretiennent que des rapports *diplomatiques*. Ni le commerce, ni la technique, ni la culture ne jouent grand rôle dans les rapports internationaux. Le rôle de la diplomatie est de maintenir *l'équilibre*. Il faut empêcher *l'hégémonie*. Contre l'ancienne idée des deux glaives, le Pape et l'Empereur, se développe celle d'une *République d'Etats souverains*.

b) Aujourd'hui les rapports sont plus *complexes*. Les Etats sont plus de cent, les uns énormes, les autres minuscules. Ils se *groupent*, non seulement à l'ONU, mais en divers organismes régionaux, groupements de défense, de coopération politique, économique, culturelle, technique.

c) Dans cette phase nouvelle, apparaît une tension entre la *souveraineté*, expression de la volonté d'indépendance, et la nécessité d'une *organisation* des rapports internationaux.

Cette évolution est affectée par deux faits importants:

- la révolution bolchevik de 1917
- l'arme nucléaire de 1945.

¹ Schéma d'une Conférence donnée à Rome, le 24 octobre 1965.

B. La révolution de 1917

a) La rupture de l'unité formelle (l'ancienne République des Etats), déjà matérialisée par la guerre de 1914, devient totale. Lénine lance un défi à l'ensemble du monde. Il ne reconnaît rien de commun entre la République socialiste russe et les autres Etats. Il les défie non au plan de la *puissance*, mais au plan de la *raison*, au nom d'une conception de l'homme et de l'histoire, d'une philosophie.

b) Le résultat est un Etat qui se pense à la fois comme *unique* et *universel*. Lui *seul* transforme l'humanité. Il doit la transformer *partout*.

c) La racine de la division du monde n'est pas dans l'idée socialiste. Elle est dans le fait qu'un Etat *limité* géographiquement se voue à une action *universelle*. Il est *sans égal*. En même temps il est *un parmi d'autres*. La tension est forte.

d) Les effets sont négatifs et positifs. L'effet négatif est la division, la coupure, la tension. L'effet positif est d'introduire, dans le monde classique des rivalités, des intérêts et de l'équilibre, une dimension nouvelle, *le souffle de la conscience intellectuelle et morale*.

e) La coupure est profonde. Les deux morceaux du monde sont dissemblables, n'ont plus de règle commune. La contradiction semble insurmontable. Mais une issue autre que la guerre est possible: *un changement dans la conscience*. Au-dessus des rapports de force, un nouvel élément vient au premier plan: la rationalité. A cet approfondissement, *l'arme atomique* en ajoute un autre.

C. L'arme atomique

Son *origine* est, elle aussi, dans la raison humaine. Elle est l'œuvre de savants, d'orientation internationaliste et pacifiste, qui jugent nécessaire de la fabriquer pour parer au risque qu'Hitler ne l'utilise le premier pour dominer le monde. L'arme atomique reflète le XX^e siècle, le développement inouï des sciences physico-mathématiques, le développement inouï des entreprises de tyrannie et d'asservissement. Ce n'est pas une arme comme les autres. La dominer n'est pas facile. La supprimer est quasi-impossible.

Son *effet* est disproportionné à la politique. Sa puissance de destruction est sans commune mesure avec les buts de la politique. Nul ne sait comment l'employer à des fins politiques. D'où un travail de réflexion à son sujet.

Militairement, les doctrines de la dissuasion s'élaborent à partir du paradoxe initial: *comment tirer des effets d'une arme qui n'est efficace qu'à condition de n'être pas employée réellement ?*

Politiquement, les recherches sont moins développées. D'un côté, le risque de destruction absolue tend à relativiser tous les enjeux politiques, toutes les rivalités. D'un autre côté, le même risque cristallise les situations les plus absurdes (pays divisés après la dernière guerre) et par là renforce la division. L'arme, par son poids, empêche le mouvement vers l'unité que son poids rend de plus en plus désirable. Elle constitue ici aussi un paradoxe, sous la forme suivante: *l'arme de destruction absolue est-elle compatible avec l'Etat de souveraineté absolue?*

II. RÉPONSES DONNÉES LE PLUS SOUVENT À CES PROBLÈMES

Elles se divisent en quatre types: la *réprobation*, la *conservation*, l'*évolution*, l'*organisation*.

A. La *réprobation* ou la *condamnation*, soit de l'*arme*, soit de la *guerre*.

La condamnation de l'arme, dans un monde divisé où l'opinion des uns est libre tandis que celle des autres est dirigée par l'Etat, agit de façon dissymétrique et de toutes façons ne supprime pas le risque résultant de son existence.

La condamnation de la guerre figure déjà dans la Charte des Nations-Unies. L'exception de la légitime défense qu'on ne peut éliminer dans les conditions du monde actuel suffit à laisser passer tous les déchaînements de la violence.

La réprobation, si elle peut avoir certains effets, ne suffit pas.

B. La *tradition* ou la *conservation*

Selon ce type de réponse, les différentes armes nucléaires s'équilibrent. Elles incitent leurs possesseurs à la sagesse. On peut chercher à limiter le nombre des puissances nucléaires, mais il faut se résigner à vivre avec l'arme.

Cette réponse contient un grain de vérité. Elle est réaliste. Mais elle est très peu sûre. Elle rend le pire trop probable.

C. *L'évolution*

Beaucoup, frappés par le phénomène de prise de conscience qu'entraîne l'effet destructeur de l'arme, pensent que les grandes divergences vont s'atténuer, que les régimes vont *converger*. Lorsque ce mouvement aura porté ses fruits, l'arme deviendra inutile. Elle cessera d'être dangereuse. Avant de parvenir à ce stade, on peut, pour commencer, pratiquer la *coexistence pacifique*, dans laquelle la rivalité est maintenue mais le recours à la guerre nucléaire proscrit si possible.

La théorie évolutionniste est teintée d'optimisme naturaliste et de matérialisme historique. Elle reflète une certaine tendance des événements, mais on ne peut s'y fier.

D. *L'organisation ou la création d'institutions internationales*

a) *Les Nations Unies*

Leur rôle est utile mais, sous l'universalité des principes, la diversité des souverainetés et la division des régimes subsistent.

b) *Le désarmement*

Si souhaitable qu'il soit, il ne résout pas la question. Dans un monde techniquement désarmé, si politiquement des Etats se querellent, l'arme renaîtra. On ne s'en débarrasse pas par la seule technique. Le même argument s'applique à la doctrine américaine de l'*arms' control* (contrôle de la force).

c) *L'organisation mondiale*

C'est l'issue raisonnable. Mais elle paraît inatteignable.

Que faire donc?

Deux attitudes sont possibles.

On peut prendre un peu de *réprobation*, un peu de *conservation*, un peu d'*évolution*, un peu d'*organisation* et formuler des jugements nuancés mais peu efficaces.

On peut considérer qu'à un problème politique il faut une réponse politique à la dimension de ce problème, dimension qui est très grande.

III. VERS UN NOUVEAU TYPE DE RAPPORTS INTERNATIONAUX

Le monde actuel de l'anarchie internationale tempérée par la crainte de l'assassinat est irrespirable.

Le monde futur de l'organisation mondiale fondée sur le droit semble inatteignable.

De l'un à l'autre, existe-t-il une voie?

L'approfondissement de la conscience politique est un élément nouveau dans l'ordre international. Il a une grande valeur.

Exemple: la Cité du Vatican. Elle est mieux à l'abri des entreprises de force que les anciens Etats de l'Eglise. Sa sécurité repose sur l'opinion du monde, non seulement celle des chrétiens, mais aussi des non-chrétiens. Elle n'est pas à l'abri de toute entreprise de force, mais elle est mieux garantie par son statut moral que par aucun appareil de puissance.

Partant de là, on peut s'efforcer d'éclairer cette conscience naissante à plusieurs niveaux.

Au niveau de la *morale politique*:

rejeter le naturalisme immanent à tous les Etats, qui s'exprime dans la doctrine de la souveraineté absolue, véritable culte du monde moderne; *affirmer* que l'ordre des valeurs est au-dessus des Etats, qu'il n'est pas issu d'eux;

reconnaître que les contradictions actuelles (au lieu du *progrès*, la menace d'*anéantissement*; au lieu de l'*indépendance*, la menace de *sujétion*; au lieu du règne de la *raison*, la menace du *fanatisme*) remettent en cause les philosophies de l'histoire issues de l'humanisme moderne anthropocentrique.

Au niveau de l'*action politique*, formuler certains principes:

a) L'objet de la politique n'est pas le *succès*, l'accroissement de la puissance ou du prestige, la défense des intérêts, mais la *réconciliation*, la reconnaissance mutuelle, l'acceptation d'une diversité naturelle tempérée par l'unité morale qui naît de la tolérance.

b) La voie vers cet objectif est la transformation des uns et des autres, notamment sous la forme de *sacrifices de souverainetés*. Les groupements existant à l'Ouest, à l'Est, au Sud peuvent être utilisés à cette fin, pourvu qu'ils s'orientent (même progressivement) vers l'idée de *réconciliation*. Il ne s'agit pas de détruire les Etats mais de les encastrent dans un ordre qui ne peut se créer que graduellement.

c) La condition d'un tel mouvement est la *capacité de modifier sans recours à la force les situations litigieuses*:

- consolider et élargir les zones où déjà la guerre est exclue comme instrument de la politique;
- passer à l'avance des accords de résolution des conflits (recours à des tiers) entre Etats ou groupes d'Etats;

- codifier la dissuasion (pas de recours à l'arme nucléaire sans avoir épuisé des procédures spécifiques de règlement des conflits);
- créer des organismes (régionaux ou universels) chargés spécialement d'abord de l'étude puis de l'application de ces procédures;
- accepter dès maintenant le principe de sacrifices (territoriaux ou autres) pour permettre la solution des litiges.

d) Ces principes devraient s'appliquer aux problèmes actuels.

Les *alliances militaires* tendraient à devenir des *organismes de coopération* entre leurs membres, et à stabiliser leurs rapports avec les groupes rivaux;

Les *pays divisés* se verraient reconnaître le *droit à l'unité* sous réserve d'accords tendant à assurer une sécurité satisfaisante;

Les *guerres civiles* seraient soumises à des modes de règlement à définir (organismes régionaux, par exemple);

et ainsi de suite (rapports avec les pays sous-développés, liberté de circulation des hommes et des idées, etc.).

Pour commencer, l'étude de ces différentes suggestions serait entreprise séparément d'abord, puis en commun par les différents Etats ou groupes d'Etats, et à l'intérieur d'entre eux par des personnalités indépendantes des gouvernements.

Dans cette perspective, qui s'ouvre à toutes les nations sans distinction et leur impose à toutes des changements, le problème de l'arme atomique tend à changer de nature. Le problème de la division du monde, qui a déjà évolué, change aussi. Les forces d'unité qui existent réellement peuvent se frayer une voie. La justice que les Etats déclarent vouloir pratiquer à l'intérieur de leurs frontières (question sociale, répartition des richesses, etc.) s'exerce peu à peu dans l'ordre international.

Ces réformes sont possibles. Elles ne sont pas révolutionnaires. Elles sont apparemment mineures. Mais elles sont très difficiles. De fortes tendances naturalistes, pragmatiques ou idéologiques favorisent le maintien de la souveraineté absolue, surtout dans les Etats grands ou moyens.

Le risque que courent ces Etats si la politique ne tient pas compte des transformations techniques, peut être le commencement de la sagesse. L'arme atomique, phénomène essentiel de cette fin de siècle, peut, par la terreur qu'elle répand, aider à éviter les catastrophes.

On ne la domine pas en la supprimant, ce qui est impossible, mais en s'élevant au-dessus d'elle. C'est non moins difficile. Ce n'est pas impossible. Il n'y a pas d'autre voie.

JEAN LALOY

Perspectives sur l'athéisme

1. La dimension existentielle de l'athéisme occidental

Quand nous essayons de cerner les causes de l'athéisme moderne, nous ne pouvons faire abstraction du contexte historique dans lequel cet athéisme a surgi comme phénomène à la fois culturel et religieux. C'est face au christianisme, c'est-à-dire face à Dieu tel qu'il s'est fait connaître dans la Révélation que s'affirme cet athéisme, qui est ainsi lié à l'incroyance. On parle couramment aujourd'hui «des croyants et des athées»: pour être inexacte, cette bipartition n'en est pas moins significative.

Certes le rejet de la révélation judéo-chrétienne, ou même de l'idée d'une révélation possible, n'équivaut pas à l'athéisme. Le déisme du XVIII^e siècle en témoigne. On n'oserait non plus prétendre qu'au cœur de chaque démarche individuelle qui aboutit à l'athéisme il y ait un refus explicite de la révélation surnaturelle, envisagée directement en elle-même. Le véritable athéisme conséquent implique ce rejet, mais l'athéisme peut se constituer à un niveau purement philosophique, laissant de côté la question d'une révélation: ainsi, par exemple, aboutira-t-on au matérialisme en vertu de prémisses posées en fonction de l'examen du cosmos matériel.

Mais si l'on envisage, non plus telle ou telle démarche individuelle, mais le milieu culturel dans lequel cette démarche s'inscrit, on doit constater que la culture occidentale, ayant subi l'influence du christianisme, est marquée par une idée précise de Dieu. Cette idée est celle de Dieu personnel qui s'adresse à l'homme et auquel celui-ci est invité à répondre: la possibilité métaphysique de cette interpellation et de cette réponse repose, du côté de l'homme, sur la nature de personne de chaque individu humain. L'ouverture de l'intelligence et de la volonté de l'homme individuel sur un Absolu, avec lequel il peut entrer directement en dialogue, par-delà tous les impératifs du cosmos ou de la société, voilà l'héritage indélébile que le christianisme, même quand il n'est plus reconnu, a laissé à notre culture. C'est dire que chaque personne humaine a une destinée propre, de portée transhistorique et que Dieu est concerné dans cette destinée. La nature même de la foi, en tant que réponse de l'homme à l'initiative du Dieu qui se révèle implique une décision de la volonté libre.

C'est pourquoi l'athéisme comportera deux aspects: à la négation théorique de Dieu il ajoutera la négation, ou le refus, de l'attitude existentielle

par laquelle le sujet humain entre en relation personnelle avec le Dieu vivant. Pour l'athéisme la voie d'accès théorique, qui consiste dans la négation intellectuelle de l'existence de Dieu, se double d'une voie d'accès *religieuse*, qui consiste à récuser ou à critiquer l'ensemble des attitudes existentielles par lesquelles l'homme noue le dialogue avec Dieu. Dieu est nié, non pas seulement en tant que cause du cosmos, mais encore et surtout en tant que Dieu personnel, que l'homme est invité à rencontrer dans les profondeurs de son propre esprit. Cette rencontre est constitutive d'une vie religieuse, au sens spécifique de l'héritage judéo-chrétien.

Mais il est clair que les deux aspects que nous venons d'évoquer peuvent être conjoints et qu'ils agissent en corrélation. Un diagnostic sur les causes de l'athéisme qui s'arrêterait à un seul de ces aspects serait incapable de fournir une explication de l'ensemble d'un phénomène complexe. D'abord parce qu'il n'y a pas d'attitude spirituelle, même soumise à de fortes pressions du préconscient, qui ne soit guidée par la pensée; mais ensuite et inversement, les retentissements des options existentielles profondes dans le champ de la pensée claire ne sont pas à minimiser.

C'est ainsi que tout un courant de l'athéisme moderne, qualifié par Paul Ricœur d'athéisme du «suspçon», se présente comme une contestation radicale de l'authenticité humaine de l'attitude religieuse. Or la manière dont est conduite la mise en accusation est significative. Il ne s'agit pas de confronter les attitudes religieuses inauthentiques et la norme de l'authenticité religieuse. La contestation de l'authenticité se transforme rapidement en négation de la spécificité du domaine religieux. Aussi la démonstration s'efforce-t-elle d'opérer une réduction de ce domaine à des causes et à des motivations immanentes à l'homme malade. En ramenant la vie religieuse à une racine sociologique ou psychologique, on prétend en faire la pathologie.

L'attitude religieuse et la sphère entière du religieux sont ainsi dénoncées comme inauthentiques, comme constituant une «aliénation» de l'humain». Il est clair qu'une telle inauthenticité ne peut être déterminée que grâce aux critères de ce qui fonde l'authenticité humaine et c'est pourquoi la véritable discussion doit porter sur la nature et la validité de ces critères. Or le critère, à partir duquel comme d'un *a priori*, on juge de l'aliénation, c'est une certaine conception de l'humanisme, qui inclut dans la définition même de l'homme une volonté de pure immanence et le rejet corrélatif de toute transcendance. «L'homme est pour l'homme l'être suprême». Tel est le critère à partir duquel un jugement est porté sur «l'authenticité» de la «religion». Les exégètes de la pensée marxiste classique, par exemple, qui prétendent que celle-ci s'en prend à «la religion» plutôt qu'elle ne nie l'existence de Dieu restent à la surface du système; ils omettent d'examiner, ce qui pourtant est essentiel, le problème des critères présumés par l'explication marxiste de la religion; or l'athéisme est déjà impliqué dans ces critères.

Il est probable que beaucoup de marxistes, en vertu de l'attention extrême accordée par le marxisme à la dimension sociale de la vie humaine, s'en tien-

nent au plan pour ainsi dire phénoménologique de la religion comme faisant ou ayant fait historiquement échec à certaines revendications sociales. Cela signifie que ces marxistes ne sont pas pénétrés totalement par la philosophie dont ils se réclament ou qu'ils commencent à discuter certains postulats et certains jugements, inadéquats à leurs yeux, de cette philosophie. Mais il convient d'interroger un système de pensée là où il manifeste ses fondements et est développé selon sa plus grande cohérence.

2. *Nécessité et insuffisance du témoignage*

On a dit et redit que le comportement infidèle des chrétiens était responsable de l'athéisme et qu'en conséquence, pour reconduire les athées sur le chemin de Dieu, ce qui importait avant tout était la qualité du témoignage. La nécessité d'un tel témoignage, singulier et collectif, ne saurait être mise en doute. Elle est affirmée dans le Nouveau Testament: «Ayez au milieu des nations une belle conduite afin que, sur le point même où ils vous calomnient comme malfaiteurs, la vue de vos bonnes œuvres les amène à glorifier Dieu, au jour de sa Visite» (I P. 2, 12). «La religion pure et sans tache devant Dieu notre Père consiste en ceci: visiter les orphelins et les veuves dans leurs épreuves, se garder de toute souillure du monde» (Jc., 1, 27). Il est vrai également qu'un athéisme pratique de beaucoup de gens qui professaient la religion des lèvres mais dont la vie était une négation de Dieu a pu frayer la route à l'athéisme théorique. Une purification des gestes et des paroles, mais aussi et surtout des intentions intérieures, est donc requise. Du renouveau de la fidélité et de la cohérence chrétiennes, comme un fruit, naîtra le «beau témoignage». Mais ce serait une erreur de penser qu'à lui seul ce témoignage suffise. Il est capable de susciter des questions, de faire réfléchir: tel comportement désintéressé n'entre pas dans le schème d'explication admis en vertu duquel un «intérêt» de classe se camoufle sous une action d'apparence altruiste. La remise en cause de l'explication, reçue sans examen préalable, du fait religieux conduit ainsi à poser à nouveau le problème pour lui-même. Mais ce problème doit faire l'objet d'une recherche intellectuelle. L'athéisme moderne, qui se veut «constructif» et conscient, a des racines doctrinales, il se situe au niveau des problèmes fondamentaux de la pensée. C'est donc là qu'une discussion sérieuse doit le rejoindre. Certains diagnostics rapides – et faciles – sont davantage révélateurs du sujet qui les porte que de l'objet qui est visé: peur de prendre la mesure du phénomène, cécité devant sa profondeur spirituelle? On se défend mal de l'impression que ce que l'on désire avant tout dans ces diagnostics est de se rassurer soi-même.

D'ailleurs l'athéisme enveloppé dans une critique de la religion, ou de l'attitude religieuse, peut revêtir lui-même diverses formes. L'humanisme marxiste qui procède d'une opinion métaphysique d'immanence radicale en est une, consciente, délibérée chez les pères du système. L'humanisme athée

d'un Camus est d'une frappe différente, non seulement parce que politiquement Camus s'est opposé aux communistes ou parce que dans ses œuvres l'expérience humaine débouche sur la solitude de l'individu. Mais le plus caractéristique est l'idéal esthétique de la vie que propose cette pensée. A son tour cet idéal esthétique révèle l'intention de constituer une morale autonome, je veux dire qui rejette délibérément le problème de ses propres fondements métaphysiques. L'absurde de Camus, héritier de grands moralistes, est, comme le *Fatum* des stoïciens, une sorte de toile de fond sur laquelle évolue un homme dont toute la dignité consiste à composer ses gestes et ses attitudes. C'est comme si l'absence de motivation transcendante permettait de dessiner l'acte de l'individu d'un trait plus net, plus pur. Il est remarquable que Camus qui sans cesse côtoie le problème du nihilisme, l'ait finalement éludé et rien n'est plus significatif à cet égard que l'esthétisme auquel aboutit *L'Homme révolté*, en singulier contraste avec les pages lucides consacrées à Nietzsche ou à Dostoïevsky. Le succès de cette œuvre s'explique sans doute par les qualités du grand écrivain, mais aussi parce qu'elle rejoint une attitude fort répandue. L'athéisme en tant que fait de culture est présent à beaucoup d'esprits contemporains, dans lesquels il est comme refoulé par un processus d'inhibition. La morale autonome constitue une sorte de refuge, où la dignité et l'altruisme ont leur place, contre les questions radicales qui sont posées par l'athéisme dès qu'on l'examine dans ses fondements. Au cœur de la totale remise en question, la morale autonome offre un havre où les valeurs et le sens continuent d'avoir cours. Mais précisément ces valeurs, ce sens, peuvent-ils encore avoir cours, autrement que par un artifice du regard qui se détourne des fondements? Une éthique qui fait délibérément abstraction des critères de l'authenticité, ne peut situer celle-ci qu'au plan esthétique du geste et de la posture. Elle peut être séduisante, surtout dans une tradition culturelle davantage marquée par les moralistes que par les métaphysiciens. Mais la critique des attitudes religieuses qu'elle commande paraîtra arbitraire pour autant qu'elle isole artificiellement ces attitudes de la situation métaphysique de l'homme d'où elles découlent. En définitive, l'humanisme peut-il reposer sur la mise à l'écart préalable des interrogations métaphysiques qui surgissent au cœur de l'esprit de l'homme? L'humanisme conséquent est celui qui porte en lui la question des fondements de l'humanisme.

On ne peut totalement séparer affirmation de Dieu et réponse religieuse de l'homme. Car l'idée que les hommes ont de Dieu dicte leur comportement à son égard. Dire, par exemple, que l'idée de Dieu n'entraîne aucune obligation pour l'homme, s'entendrait à partir d'une conception qui ferait de Dieu un principe impersonnel et n'exerçant pas sa providence à l'égard des hommes. A l'opposé, la Révélation évangélique de la paternité de Dieu commande toute la « religion » chrétienne. On sait que tout un courant de l'athéisme moderne, auquel Camus précisément n'est pas étranger, prend le contre-pied de cette Révélation et entend proclamer l'émancipation de l'homme moderne devenu « adulte ». La foi, la religion sont rejetées parce

qu'elles correspondraient à un âge infantile de l'homme. D'une manière semblable, on posera que la foi en Dieu implique un abaissement de l'homme. Là encore, un examen approfondi du problème nous renvoie au niveau métaphysique. Que signifie, à ce plan, la maturité de l'esprit ? quelle est la valeur culturelle et sociale d'un tel concept ? Opposer Dieu et l'homme dans un rapport de concurrence, n'est-ce pas partir d'une idée fausse et de l'un et de l'autre ?

3. *Les multiples voies de l'athéisme*

Phénomène massif de culture, l'athéisme moderne n'est cependant pas un phénomène homogène. Il revêt des formes multiples, qui ne sont pas toujours conciliables entre elles. Pour autant que l'athéisme s'exprime dans des comportements éthiques, plus ou moins délibérés et conscients, il convient d'établir la typologie de ses diverses manifestations. Dans la mesure où il est élaboré au plan théorique, il faut l'examiner dans les systèmes de pensée où il trouve ses principes les plus patents et sa cohérence la plus achevée.

Mouvements politiques ou artistiques, personnalités qui s'imposent, philosophies : on peut discerner quels sont les foyers spirituels et culturels à partir desquels l'athéisme comme phénomène de culture se répand à une échelle sociale de plus en plus large, mais du coup de plus en plus indéterminée, aux frontières floues. Alors des distinctions deviennent nécessaires. Ce qui frappe d'abord est la crise générale des valeurs, communément reçues jusqu'ici, la mise en question généralisée, le doute. Les modes de pensée véhiculés par la science et la technique, comme l'exigence de vérification, ou les bouleversements constants subis par le paysage culturel de la civilisation industrielle sont des facteurs non négligeables qui peuvent introduire l'athéisme indirectement pour autant qu'ils ruinent les certitudes traditionnelles. Un tel processus serait l'objet d'une *sociologie de l'athéisme*.

La tendance à considérer l'homme comme un objet de manipulation technique, au plan économique et au plan politique, les sollicitations auxquelles il est artificiellement soumis dans l'économie d'abondance favorisent le naturalisme et le matérialisme des masses, qui sont entraînées vers un athéisme qui est oublié de Dieu, et de l'homme lui-même ; les *mass-media* qui devraient offrir les chances d'une vraie culture populaire contribuent le plus souvent à l'organisation systématique du « divertissement » consistant à « occuper » et « détourner » les hommes d'eux-mêmes, et qui est impuissant à procurer leur authentique épanouissement, leur « bonheur », « car il vient d'ailleurs et du dehors ». Il ne s'agit pas de nier les possibilités humaines offertes par la civilisation technique, mais on ne peut méconnaître que son orientation présente, économique et éthique, jetant violemment l'homme dans

l'extériorité, est ruineuse pour l'humanisme et fraye la voie à un athéisme du vide.

On ne peut identifier purement et simplement athéisme et incroyance. Celle-ci est, à proprement parler, le rejet du Dieu de la révélation. La première grande rupture avec la foi chrétienne dans les temps modernes fut le déisme, qui a atteint son apogée aux XVIII^e et XIX^e siècles. Sa tentative d'instaurer une « religion naturelle » est significative. Aujourd'hui sa tradition est loin d'être éteinte.

L'athéisme politique est une des formes caractéristiques de l'athéisme moderne. Au sens strict, il désigne une conception de l'homme, de la société et de l'Etat, et une pratique d'organisation et de gouvernement de la société, directement inspirées par l'athéisme. Celui-ci marque les lois, les institutions, l'école, la culture dirigée. La force doctrinale de l'athéisme politique vient de ce qu'il tire les conclusions éthiques et sociales du principe d'immanence. Quand Rousseau a proclamé la supériorité de la religion païenne sur la religion chrétienne, parce que la première ignorait la distinction perturbatrice entre ce qui revient à Dieu et ce qui revient à César, il a formulé les termes d'une des options les plus décisives qui s'imposent à l'époque moderne. Si l'homme n'est pas une personne spirituelle directement ouverte au dialogue avec le Dieu transcendant, que devient l'individu? En vertu de quoi conserve-t-il des droits face à la totalité politique? Les diverses formes de totalitarisme ont pu employer le langage du divin; elles se rejoignent toutes en ceci qu'elles prétendent mobiliser l'ensemble des activités de l'homme au service d'un tout politique devenu la norme suprême de l'existence, exclusive de la transcendance.

Mais l'athéisme politique peut encore désigner le phénomène social de l'apostasie des masses qui se séparent de la pratique religieuse ou de l'Eglise, pour des motifs politiques. Il est vrai que cette rupture s'opère souvent au profit de mouvements politiques inspirés de l'athéisme. Mais là encore il faut user prudemment des vocables. Une telle rupture est loin de signifier dans tous les cas une option en faveur de l'athéisme.

A ce propos, le problème historique et doctrinal de l'anticléricalisme est important. D'où provient la réaction anticléricale? procède-t-elle du légitime refus des intrusions ecclésiastiques dans le domaine temporel? est-elle protestation contre la collusion entre la puissance spirituelle et des intérêts conservateurs? s'inspire-t-elle au contraire d'une conception de la laïcité qui revendique une totale autonomie du temporel? La question du témoignage se pose à ce niveau. Est-ce que l'Eglise apparaît dans sa spécificité propre? Le phénomène de l'anticléricalisme s'impose à la réflexion chrétienne précisément parce que des mouvements athées l'ont repris à leur compte, en prétendant réduire le spirituel comme tel à un *instrumentum regni*.

L'athéisme politique, lié à l'anticléricalisme, peut encore revêtir la forme de la révolte anarchiste. Celle-ci est protestation libertaire contre l'institu-

tion comme telle, en qui on voit la source du mal; plus radicalement, elle s'en prend à la notion même d'ordre sociale, et finalement à Dieu responsable de cet ordre. L'Eglise est honnie en tant qu'elle fait partie des institutions et qu'elle consacre leur tyrannie du poids de son autorité spirituelle. Dans quelle mesure la révolte anarchiste est-elle le refus légitime d'un ordre social donné inique, ou une révolte portée sur le plan métaphysique? La question doit être examinée dans chaque cas. Mais nous pouvons penser que le Dieu «garant de l'ordre social» visé par l'anarchisme est souvent une représentation caricaturale du vrai Dieu.

La révolte contre le milieu social et familial, avec les valeurs et pseudo-valeurs dont il est porteur, conduit souvent à un athéisme qui s'en prend à une image frelatée de la religion et de Dieu plus qu'au vrai Dieu, et qui justifie que l'on fasse appel pour y répondre au témoignage des chrétiens. Ce serait cependant une naïve erreur que de penser que toute forme d'athéisme se ramène à ce qui n'est peut-être qu'un pseudo-athéisme.

Mais du fait même que l'athéisme a pris des dimensions sociales, la situation personnelle des individus qu'il atteint, à titre d'idéologie plus ou moins latente dans la culture ou dans la société, sera loin d'être uniforme. Les conceptions intellectuelles peuvent être plus ou moins cohérentes, les convictions plus ou moins profondes; l'attraction de l'athéisme peut être subie avec une intensité variable. Finalement, la démarche de chacun est personnelle; elle est constamment susceptible de remise en question. La profondeur de l'esprit, que la grâce peut secrètement inviter ou visiter, n'est jamais adéquatement reflétée dans le discours clair. Aussi bien le respect des personnes et de leur itinéraire spirituel, est-il un guide plus sûr dans le dialogue avec les athées que certains clichés, appelés «pastoraux», outrageusement simplificateurs.

4. *Athéisme ou pseudo-athéisme?*

Certains athées sont en réalité des pseudo-athées: en eux-mêmes ils n'ont pas détruit toute ouverture d'invocation et de générosité vers un Dieu transcendant, qui demeure pour eux innommé et inconnu. Semblable ouverture, qui se situe dans les profondeurs de l'esprit, peut coexister chez un homme avec, au plan des idées claires et formulées, un système de pensée athée. Une telle coexistence constitue une incohérence, mais sa possibilité est inscrite d'une part dans la nature même de l'esprit humain, avec l'existence d'un inconscient spirituel, et d'autre part dans le mode secret de certains cheminements de la grâce ¹.

¹ Voir à ce sujet, J. MARITAIN, *La dialectique immanente du premier acte de liberté* dans *Raison et Raisons*, Paris, LUF, 1947, pp. 131-165; *La signification de l'athéisme contemporain*, Paris, Desclée de Brouwer, 1949, 44 pages.

Quant à la négation théorique de Dieu, elle peut, dans ce contexte, soit découler d'une philosophie qui exclut Dieu en vertu de ses principes, soit s'en prendre à une fausse représentation de Dieu et constituer ainsi l'athéisme d'un faux dieu. Nous dirons donc que l'athéisme théorique est pleinement achevé et conséquent quand il développe dans un esprit toutes ses exigences existentielles, avec la volonté d'éliminer l'ensemble des séquelles logiques et morales de l'idée de Dieu. A ce moment-là l'ouverture dont nous parlions plus haut est abolie et nous avons le véritable athéisme, l'athéisme résolument assumé. En ce sens, dans son dynamisme existentiel, le rejet d'une caricature de Dieu peut revêtir deux significations diamétralement opposées. Il peut procéder d'une exigence, informulée et inconsciente, de ce que doit être la vraie transcendance. Alors le pressentiment du vrai Dieu commande la négation d'une fausse image de Dieu. Mais il se peut aussi que la révolte contre une image caricaturale de Dieu serve de véhicule et de prétexte au refus de la transcendance. L'apologétique à rebours de l'athéisme, faisant appel aux aliénations et aux servitudes dont la religion serait responsable, stigmatise parfois des déviations réelles. Mais celles-ci servent à illustrer une négation préalable de la transcendance. C'est pourquoi, le seul fait qu'elle s'en prend à ces caricatures de Dieu ne permet pas d'assimiler une profession d'athéisme au pseudo-athéisme.

Beaucoup l'affirment cependant à la suite de Jules Lagneau¹ qui ne reconnaissait d'athéisme possible que «l'athéisme pratique» qu'il identifiait d'ailleurs au «mal moral». Mais «en dehors de cet athéisme pratique, il n'y a pas vraiment d'athéisme (...). Le véritable athéisme consisterait à nier, non l'existence, mais la réalité de l'absolu. Cet athéisme est impossible; l'absolu est toujours affirmé comme le but où tend la nature et comme l'objet de l'intelligence et de la volonté». Ceux qu'on nomme athées, en réalité «nient Dieu parce qu'ils s'en font une idée plus haute que leurs contemporains»; ils nient les formes qui n'expriment pas complètement le parfait. «De sorte que ce que l'on appelle ordinairement l'athéisme est nécessaire, non pas seulement au progrès, mais à l'existence même de la croyance en Dieu». Mais les affirmations de Lagneau sont strictement dépendantes de sa philosophie qui penche vers le monisme et qui dans l'explication du processus de la connaissance est marquée d'ontologisme: Dieu apparaît ainsi confondu avec la règle immanente du connaître et celle-ci à son tour est comme absorbée par la loi morale. D'autre part, en ramenant, dans son argumentation, l'athéisme au moment de la négation dans la démarche de connaissance de l'absolu, Lagneau commet un singulier paralogisme. Il confond avec l'athéisme qui nie l'existence de Dieu, la négation qui, dans la théologie négative, porte sur le mode imparfait dont notre esprit le connaît et l'exprime. L'affirmation de Dieu soutient donc cette négation, qui, loin de la remettre en cause, la

¹ Voir Jules LAGNEAU, *Célèbres Leçons et Fragments*, 2^e éd. revue et augmentée, Paris, P.U.F., 1964, pp. 282-284.

perfectionne et qui constitue une instance critique dans laquelle l'esprit humain prend la mesure de l'inadéquation qui existe entre l'objet divin dont il affirme l'existence et sa propre capacité finie et imparfaite de le concevoir. Il est significatif par ailleurs que dans le vocabulaire de Lagneau l'existence prenne le sens dégradé de contingence.

Quoi qu'il en soit de cette philosophie en elle-même, retenons ici que la thèse de l'impossibilité du véritable athéisme en est essentiellement dépendante et n'en saurait être détachée comme une proposition ayant valeur par elle-même.

On peut rapprocher la thèse de Lagneau d'une opinion classique en théologie, selon laquelle un homme ne peut être radicalement athée *de bonne foi*. L'esprit humain ne doit-il pas conclure du spectacle du monde à l'existence de son Auteur? Si l'élaboration philosophique de la preuve est une entreprise difficile, la démarche, sous sa forme spontanée, est pour ainsi dire naturelle. Ainsi, que l'on s'inspirât d'une théorie ontologiste pour laquelle Dieu est donné *a priori* dans tout acte de connaissance ou que l'on admit le caractère *a posteriori* de l'affirmation de l'existence de Dieu, on s'accordait sur la conclusion: il est impossible, sinon par un acte d'aveuglement volontaire, de nier l'existence de Dieu. Cette position procède d'une vue fondamentale de l'anthropologie chrétienne: l'esprit de l'homme, de par sa nature même, est orienté vers la connaissance et l'amour de Dieu. Si aujourd'hui nous nuançons l'affirmation, c'est que nous percevons mieux quels rapports complexes jouent dans la vie de l'esprit entre nature et culture. Ce qui est spontané, au sens de natif, ne s'exprime pas toujours, ni dans tous les domaines ni avec une égale intensité, dans une culture donnée. L'adage: «l'habitus est une seconde nature» a une dimension culturelle. L'éveil de la pensée se produit dans un horizon de culture déterminé. La culture est là, au berceau de la vie de l'esprit, avec un langage déjà exercé, des points de vue préférentiels, des réponses; une culture particulière n'est pas nécessairement la vestale du feu originel de l'esprit; ses traditions peuvent être le chemin des sources, mais aussi de puissants facteurs d'inhibition. La mémoire culturelle ne décante pas par elle-même l'acquis accumulé, qui mêle aux intuitions profondes des tâtonnements et des égarements. Participer vraiment à la culture c'est être conscient de ce fait et porter l'expérience de l'héritage dans un regard critique qui réfère avec indépendance la culture à ses fondements. Ce pouvoir de recul est d'ailleurs un des actes le plus précieux que puisse nous apprendre une culture vivante. C'est un fait que les penseurs qui ont le mieux compris leur temps sont ceux qui ont eu la vigueur aristocratique et intempestive d'une «considération inactuelle». Tenant compte de la force d'impact du facteur culturel, nous dirions que la démarche réelle, profonde, de l'esprit vers Dieu, peut être, au plan de la pensée conceptuelle et claire, recouverte et obnubilée par un système de pensée exclusif de Dieu. Entre ceci et cela une dissociation reste possible et c'est pourquoi il est légitime de distinguer entre athéisme véritable et athéisme

apparent. De soi celui-ci conduit à celui-là, mais il n'y aboutit pas toujours. Il y a athéisme radical et achevé, quand le rejet de Dieu investit la totalité de l'esprit jusque dans les profondeurs de son subconscient (spirituel), et jusqu'à ce centre intime où se nouent les choix vitaux. Mais il arrive aussi que sincèrement, au niveau de sa conscience claire, un homme se croit athée, sans que cette conviction détruise en lui toute ouverture à l'Absolu, une telle ouverture demeurant secrète et masquée. L'expression, qui a portée théologique: *de bonne foi* doit être bien comprise. Elle ne renvoie pas à une donnée de psychologie facilement obvie, mais aux choix décisifs, fondamentaux, de l'esprit acquiesçant au mystère de la transcendance, ou, à l'inverse, contre les postulations essentielles de sa propre nature, s'y déroband.

Le drame de la chrétienté occidentale ébranlée et en voie de liquidation depuis la Renaissance et surtout à partir de l'âge classique, a été d'entendre la *mala fides* des athées libres penseurs en un sens superficiel, irrespectueux du secret sacré des personnes. Ses défenseurs se sont crus autorisés à tirer les conséquences politiques du diagnostic ainsi posé. Il est remarquable qu'aujourd'hui nous assistions à une grande clarification historique: c'est l'athéisme politique qui se réserve le privilège de l'intolérance. Et c'est logique, car par définition un tel athéisme ignore la spécificité du spirituel et partant les droits de la personne humaine.

Mais quittons ce thème pour envisager un aspect plus décisif encore du problème. Comme nous le notions au début, l'athéisme moderne se situe historiquement et existentiellement dans un contexte chrétien. Ceci signifie que Dieu nié par lui est Dieu qui se révèle et attend de l'homme la réponse de la foi. Nous avons distingué athéisme et incroyance; précisons que l'athéisme moderne, dans plusieurs de ses espèces majeures, est une forme extrême de l'incroyance, comme refus de la foi. Or le propre de l'acte de foi est de n'être pas une adhésion de la seule intelligence, parce que l'objet cru n'est pas évident, mais d'être une adhésion qui suppose l'apport nécessaire de la volonté. Dans l'acte de foi la volonté libre intervient d'une manière décisive. C'est dire que la rencontre de Dieu dans la foi s'adresse et à l'intelligence et à la volonté. Il y a choix, libre décision; la liberté de la personne est directement engagée. Ainsi certaines formes d'athéisme, comme l'a relevé J. Maritain, sont en réalité des manifestations d'anti-théisme. D'une manière générale, l'intelligence et la volonté, parce qu'elles sont des facultés spirituelles, s'enveloppent l'une l'autre. En conséquence un libre choix peut avoir son retentissement jusque dans les profondeurs de l'intelligence; par choc-en-retour, les options pourront ainsi se projeter dans le champ éidétique. Certes, de soi l'intelligence est première et éclaire les choix de la volonté. Comment donc est-il possible qu'elle soit infléchie par des facteurs d'ordre volitif? Remarquons que l'intelligence humaine liée aux sens et soumise au discours rationnel, occupe le dernier degré dans la hiérarchie des esprits. Quant aux objets supérieurs, et à Dieu d'abord, elle ne les atteint ici-bas que médiatement, grâce à des concepts tirés de la

réalité sensible. C'est vraiment qu'elle connaît les réalités spirituelles qui la dépassent mais puisque le connu en tant que tel est présent dans le connaissant, il y revêt une modalité mesurée à ce dernier et par là inadéquate au mode d'être qu'il possède dans la réalité. La volonté, au contraire, est tendance qui se porte directement à l'objet aimé considéré en lui-même; elle ne connaît donc pas, à l'instar de l'intelligence, la servitude des médiations. Il est vrai que pour aimer un objet il faut d'abord le connaître. Mais une connaissance peut être vraie tout en étant imparfaite dans son mode. Il n'y a donc pas contradiction à ce que la volonté se porte vers l'objet tel qu'il est en lui-même, dans la totalité de sa perfection d'être, bien que de ce même objet l'intelligence qui l'éclaire ne lui fournisse qu'une idée imparfaite. C'est en se référant à la différence des démarches de l'intelligence et de la volonté, que saint Thomas notait qu'ici-bas il est préférable d'aimer Dieu que de le connaître. Ainsi le dynamisme de la volonté la jette vers l'absolu accepté, ou violemment rejeté, et la force de cet élan peut aller jusqu'à entraîner la raison, dont initialement elle dépend, mais qui est fragile dans la mesure où, immédiatement proportionnée aux réalités sensibles, elle ne rejoint l'Absolu qu'au terme d'un discours laborieux et pour le connaître selon son propre mode très imparfait. Cette influence de la volonté sur l'intelligence ne se limite pas à son application à tel ou tel objet de pensée; c'est par la voie de la connaissance par connaturalité que cette influence s'exerce jusque sur le contenu de la pensée. Or nous avons vu que la volonté intervient dans l'acte de foi. L'adhésion à Dieu, rencontré et connu dans la foi, ou le refus de cette adhésion, nous permettent de mesurer quel abîme constitue la libre volonté de l'homme, directement confrontée à l'Absolu. Ceux qui nient la possibilité de l'athéisme n'ont jamais pressenti ce qu'est la liberté.

5. L'athéisme purificateur?

On parle couramment de «l'athéisme purificateur de la foi». Que signifie exactement cette formule? Quand Lagneau tient un langage analogue par rapport à la connaissance de Dieu, il commet un parallogisme. Il est plus exact d'affirmer que l'athéisme lance aux croyants un défi qui les provoque à mieux laisser la pureté de la foi théologale informer leur esprit et à mieux peser les actes et les paroles par lesquels ils confessent cette foi. Semblable exigence requiert notamment un effort de rigueur intellectuelle concernant les concepts et les expressions employés quand Dieu est en cause.

On touche ici à une question fondamentale. En effet, la tradition judéo-chrétienne repose sur la certitude que Dieu s'est révélé aux hommes, qu'il s'est fait connaître à eux et que le langage humain a servi d'instrument à cette communication. Conjointement, cette tradition est, de toutes les grandes traditions religieuses et culturelles, celle qui se montre la plus exigeante quant à l'affirmation de la transcendance et de la sainteté du «Nom

incommunicable». La révélation judéo-chrétienne implique ainsi d'une part que l'on reconnaît au langage humain, et du même coup aux «représentations» auxquelles il se réfère directement, la capacité d'exprimer valablement la réalité divine. Mais d'autre part, en même temps qu'elle insiste sur cette validité, elle est à l'origine d'un examen critique du langage, qui en fixe les limites et qui précise son inaptitude à fournir une expression adéquate de Dieu, inaptitude qui reflète exactement celle de notre esprit à en avoir une conception adéquate. Il y a à la fois validité et inadéquation. Entre l'objet divin et les paroles qui l'expriment vraiment, valablement, il y a un abîme infini, mais cet abîme ne discrédite pas le langage, il le situe. La théologie négative, à la suite du traité des *Noms divins* du pseudo-Denys, a permis de dégager les trois instances par lesquelles passe le langage quand il veut parler de Dieu : l'affirmation, la négation, la voie d'éminence. Deux intuitions majeures soutiennent la structure du discours sur Dieu : la première est l'intuition de la valeur de vérité du langage humain qui désigne vraiment les perfections divines, rejointes par voie de causalité ; la seconde est la nette aperception de l'inadéquation du mode humain de concevoir (vraiment) les choses divines par rapport au mode d'être infini qui est celui de cette réalité divine désignée. L'instance de la négation purifie donc le concept vrai de sa modalité finie. Par une réflexion critique sur le signe formel proportionné à soi-même dont elle use, l'intelligence humaine dénonce la disproportion radicale qui existe entre ce concept considéré précisément selon sa modalité humaine et non selon la perfection, analogiquement saisie, qu'il rend présente, et cette même perfection dans sa propre réalité divine. La voie d'éminence, dans une sorte d'adoration de l'intelligence, débouche sur l'ineffabilité du mode divin, infini, selon lequel est réalisée en Dieu une perfection vraiment connue de nous. Dire que nos concepts sont dépassés ne signifie pas qu'ils soient déclassés, ou purement approximatifs. Leur exactitude même les fait pour ainsi dire éclater de l'intérieur devant la réalité qu'ils signifient analogiquement, sans la circonscrire, parce que l'analogué supérieur, infiniment distant, n'est saisi que dans l'analogué inférieur, auquel notre esprit est connaturel. La mesure de l'inadéquation est donnée dans l'exactitude même du concept et du langage qui lui est proportionné. La négation dont il s'agit dans la théologie négative procède donc d'une appréhension aiguë du mystère de l'incompréhensibilité et de la transcendance de la réalité, plus réelle que toute réalité par nous concevable, de Dieu. Une telle négation n'est là que pour donner à une affirmation qui restera toujours trop débile et trop fragile, toute la force possible. C'est commettre une grossière confusion que de rapprocher de cette négation, qui est l'aveu de la faiblesse de l'esprit créé face à l'Absolu qu'il est néanmoins capable de connaître, la négation de l'athéisme qui porte directement sur la réalité de cet Absolu, sur l'existence de Dieu. Il n'en reste pas moins symptomatique qu'il se soit trouvé des penseurs pour tomber dans une pareille méprise. Elle s'explique dans la perspective d'un essentialisme outrancier pour lequel le mot «exister» a perdu toute densité.

La voie de négation s'applique aux perfections propres, c'est-à-dire à ces perfections analogiques, pour lesquelles il n'y a pas contradiction qu'elles soient réalisées selon le mode créé ou qu'elles soient attribuées à Dieu, parce que de soi leur concept n'implique pas des limites. Ainsi, par exemple, de la bonté, de la sagesse. Parallèlement, le langage sur Dieu utilise des métaphores, dont certaines sont des anthropomorphismes. La Bible la première s'engage sur ce chemin. Et pourtant les anthropomorphismes parfois poussés, que dans une démarche de pédagogie progressive évidente elle emploie, ne créent pas d'équivoque parce qu'ici la liberté dans le langage a pour appui l'insistance sur l'unicité de Dieu. Pendant de longs siècles la raison humaine a sans doute vécu sous un régime où elle était enveloppée dans l'imagination. Dès ce temps une aperception authentique de la transcendance du Dieu unique était possible. La vraie métaphore est perçue ou pressentie comme telle; aussi est-ce faire preuve d'un faux purisme que d'identifier les métaphores aux «fausses représentations» de Dieu. Celles-ci se situent ailleurs. La déviation survient quand on communique à d'autres êtres, réels ou imaginaires, ou au monde le «Nom incommunicable», de telle sorte que la transcendance, l'unicité de Dieu sont compromises et contestées. Il est remarquable que ce soit une expression métaphorique: le «Dieu jaloux» qui ait tracé le cercle de feu autour du Nom très saint. Cette même déviation peut prendre une forme plus subtile, qui est proprement philosophique: on attribue à Dieu comme lui convenant en propre et directement, des propriétés qui sont le propre du créé ou qui sont conçues univoquement selon le mode qu'elles possèdent au plan de l'être créé. De telles représentations nient de fait, ou tendent à nier, le mystère de la transcendance. Ce sont elles qui constituent de fausses représentations de Dieu. A ce sujet, les grandes théodicées rationalistes ne sont pas indemnes de reproches et l'on peut penser qu'elles ont frayé la voie à un certain athéisme. Celui-ci d'ailleurs ne sera pas nécessairement un véritable athéisme pour autant que procédant d'un pressentiment obscur de l'incompréhensibilité de Dieu il en rejette des images trop basses. Ainsi on a pu prendre pour de l'athéisme un apophasisme inspiré du sens de l'ineffabilité de Dieu.

Remarquons encore que métaphores et images, parce que leur incapacité à exprimer le mystère de Dieu en lui-même est évidente, fournissent la matière au langage des mystiques. Ces derniers devinent obscurément, dans une expérience savoureuse, quel abîme est ce mystère. Leur expérience est ineffable, aussi ne peuvent-ils que l'évoquer, la suggérer, empruntant à la poésie. Ici la parole renvoie à une silence essentiel. Parfois dans leur marche purifiante vers l'union à Dieu, les spirituels traversent une nuit crucifiante. Ce qu'ils expérimentent alors c'est l'abîme de différence qui sépare le créé de l'Incréé. Du côté de ce dernier, aucun avant-goût ne les soutient: c'est la nuit. Le seul goût qu'ils éprouvent est celui du rien de la créature, qui ne leur offre plus ni appui ni repères. A la fin de sa vie, sainte Thérèse de l'Enfant Jésus ne s'étonnait plus qu'il y ait des athées. La saveur du néant de la créature pécheresse perçue dans le miroir invisible du silence de Dieu, peut éclair-

rer le désespoir du nihilisme. Chacune de ces deux expériences se situe à un extrême: là s'arrête leur ressemblance, car ces extrêmes sont des antipodes qu'on ne saurait confondre.

Instance négative dans l'affirmation de l'éminence du mystère divin, évocation métaphorique de son ineffabilité et de son vertige, à chaque fois ce qui est donné est l'adoration du Transcendant, de Celui qui est l'océan de l'Exister. L'athéisme peut naître d'une réaction contre des systèmes de pensée ou des attitudes qui rabaissent ce mystère au niveau du monde. Mais lui-même, dans la mesure où il est un athéisme véritable, se situe, par définition, au plan d'une immanence, close sur soi, de l'homme et du monde. On ne peut parler de purification que lorsque nos modes de penser, de formuler et d'agir sont éprouvés au feu de la Transcendance. Là où cette purification fait défaut, le langage sur Dieu facilement offre prétexte à la critique athée qui, en ce sens, est une invitation à la rigueur purificatrice.

Fr. MARIE-MARTIN COTTIER, O. P.

Le mariage indissoluble

1. L'enseignement de saint Paul
L'indissolubilité du mariage chrétien
Les secondes nocces
La séparation des corps
2. Les paroles de Jésus
Saint Luc
Saint Marc
Saint Matthieu
3. L'Eglise sera-t-elle trouvée fidèle à un tel message ?
Elle va se heurter au monde
Est-elle sans réponse devant les vies tragiquement brisées ?
Que pense-t-elle du faux pas de ses autres enfants ?
4. Que s'est-il passé dans l'Eglise grecque ?
Le témoignage des trois premiers siècles
Où commence une bifurcation
Faut-il suivre la pente ? Une intervention insolite dans l'aula conciliaire
5. Quels mariages peuvent-ils être dissous ?
Même consommé, le mariage *non* sacramentel peut être brisé pour une raison grave
Le cas du mariage sacramentel *non* consommé
6. Conclusion

«Quiconque verrait dans le Concile...
une sorte de christianisme plus commode
et moins exigeant, ferait erreur.»

PAUL VI

Une doctrine, une doctrine nouvelle, il est vrai, et dont l'exigence, jusqu'alors inouïe, va surprendre même les apôtres, a été annoncée au monde, – aux chrétiens qui sont dans le monde, – par le Seigneur Jésus lui-même, concernant la nature du mariage sacramentel consommé. Ce mariage n'est dissous devant Dieu que par la mort. Il lie les époux par un lien qu'ils ont librement déposé eux-mêmes dans les mains de Dieu, par une donation sur

laquelle ils ne reviendront pas, quelque brisée que puisse plus tard être ou paraître leur vie, et dont Dieu seul dans le secret reste désormais le Gardien.

Ce n'est pas que l'Eglise, celle d'aujourd'hui, ni celle des apôtres, ait pu prendre elle-même la responsabilité d'une telle doctrine. Comment l'eût-elle osé? Elle tremble d'être porteuse d'un message qui ne peut illuminer le monde qu'en surprenant le monde. Elle tremblerait pourtant plus encore de trahir en taisant ce message; elle ne cesse d'entendre résonner en elle la parole de l'Apôtre: «Malheur à moi si j'allais ne pas évangéliser!» (I Cor. ix, 16).

2. L'enseignement de saint Paul¹

Au temps où il écrivait la première épître aux Corinthiens, vers Pâques 57, saint Paul a recueilli la plus ancienne tradition de l'Eglise. Les Apôtres vivaient encore, qui avaient entendu eux-mêmes les paroles du Christ, qui connaissaient l'interprétation que le Seigneur leur en avait donnée en leur particulier. Or il proclame l'absolue indissolubilité du mariage entre chrétiens. Il n'est nullement question d'un divorce pour cause d'adultère.

L'indissolubilité du mariage chrétien. – Après avoir établi l'excellence de l'état de virginité, et la liberté qui appartient aux chrétiens de se marier ou de ne pas se marier, saint Paul s'adresse ainsi aux fidèles de la communauté de Corinthe:

«Quant aux personnes mariées, voici ce que je prescris, *non pas moi, mais le Seigneur*: Que la femme ne se sépare pas de son mari, – en cas de séparation, *qu'elle ne se remarie pas, ou qu'elle se réconcilie avec son mari*, – et que le mari ne répudie pas sa femme», I Cor., vii, 10-11.

L'Apôtre vise ici les époux qui se sont mariés après avoir fait profession de christianisme, ou qui mariés avant leur conversion se sont fait baptiser l'un et l'autre sans s'être séparés. Il parlera ensuite «des autres»: ce sont les fidèles dont le conjoint n'a pas adhéré au christianisme.

Cette prescription, il ne la porte pas en vertu de sa seule autorité apostolique, mais au nom du Seigneur: il se fonde donc sur ce que le Seigneur a enseigné aux Apôtres et aux disciples, et qu'il a appris par la tradition.

Le principe évangélique contrastait avec le droit qui était observé dans

¹ Nous empruntons ici le commentaire même de Jean DAUVILLIER, professeur de droit à l'Université de Toulouse, dans *L'Orient Syrien*, 1964, pp. 266 et suiv.

les milieux juifs ou païens. Les termes employés laissent bien entendre qu'à Corinthe la femme pouvait librement divorcer. Cependant, saint Paul n'admet aucune atténuation, aucune exception à la loi du mariage conclu entre chrétiens.

Les secondes nocces. — Seule la mort pourra dissoudre le mariage chrétien. Alors, le mariage n'étant établi par Dieu que pour les besoins de la vie terrestre, les secondes nocces seront permises :

« Ignorez-vous, frères, — je parle à des gens experts en fait de loi, — que la loi ne s'impose à l'homme que durant sa vie ? C'est ainsi que la femme mariée se trouve liée par la loi au mari tant qu'il est vivant ; mais si l'homme meurt, elle se trouve dégagée de la loi du mari. C'est donc *du vivant de son mari qu'elle portera le nom d'adultère*, si elle devient la femme d'un autre ; mais en cas de mort du mari, elle est si bien affranchie de la loi *qu'elle n'est pas adultère en devenant la femme d'un autre* », Rom. VII, 1-3.

« La femme demeure liée à son mari aussi longtemps qu'il vit ; mais si le mari meurt, elle est libre d'épouser qui elle veut, dans le Seigneur seulement. Pourtant elle sera plus heureuse, à mon sens, si elle reste comme elle est. Et je pense bien, moi aussi, avoir l'Esprit de Dieu », I Cor. VII, 39-40.

Le même conseil sera donné dans l'épître aux Romains :

« Je dis toutefois aux célibataires et aux veuves qu'il leur est bon de demeurer comme moi. Mais s'ils ne peuvent se contenir, qu'ils se marient : mieux vaut se marier que brûler », Rom. VII, 8-9.

Mais c'est un conseil difficile et l'Apôtre plus tard suggérera aussi le remariage :

« Je veux donc que les jeunes veuves se remarient, qu'elles aient des enfants, gouvernent leur maison et ne donnent à l'Adversaire aucune occasion d'insulte. Il en est déjà qui se sont fourvoyées à la suite de Satan », I Tim. v, 15.

La séparation de corps. — Si le mariage chrétien est indissoluble, la séparation sera néanmoins permise. Saint Paul examine l'hypothèse d'une séparation qui pourrait être légitimée par un juste motif, qu'il ne précise pas, — par exemple l'infidélité du conjoint. Dans ce cas, jamais la femme, qu'elle ait été répudiée ou quelle ait pris l'initiative de la séparation, ne peut conclure une nouvelle union. Et il va de soi qu'il en est de même pour le mari. Au regard des obligations fondamentales qui découlent du mariage. l'Apôtre place constamment les époux sur un pied d'égalité. On peut dire, qu'ici aussi, il établit le premier les bases de ce qui sera plus tard la séparation de corps, qu'organisera le droit canonique classique. Il n'en précise pas

non plus les motifs, ce qui laisse entendre que l'infidélité n'est pas nécessairement la seule cause qu'on puisse invoquer. Mais ce conjoint ne peut prendre que deux partis: vivre dans la continence, ou se réconcilier avec l'autre. C'est permettre éventuellement d'user de la répudiation alors prévue par le droit séculier, puisque la juridiction de l'Eglise n'est pas reconnue par les Cités païennes, ni par le droit de l'Empire. Mais en aucun cas le conjoint qui a ainsi divorcé légalement ne peut conclure une nouvelle union.

2. Les paroles de Jésus

Elles sont rapportées dans les Evangiles synoptiques. Le plus sobre est saint Luc; le plus circonstancié, saint Matthieu.

Saint Luc. — Voici son texte:

«Quiconque répudie sa femme et en épouse une autre commet un adultère; et quiconque épouse une femme répudiée par son mari commet un adultère», xvi, 18.

La polygamie était en recul dans le monde juif, mais la répudiation de la femme par son mari désireux de prendre une autre épouse, y était fréquente. Elle était réglée par le Deutéronome, xxiv, 1, et par les usages rabbiniques. Elle était permise uniquement au mari et devait se faire par écrit: le mari rédigeait ou faisait rédiger par un scribe le *get*, le libelle de répudiation. A la suite de cet acte, la femme cessait d'être appropriée par le mari et d'être interdite aux autres. Elle n'acquerrait droit de se remarier que si elle recevait l'acte de répudiation. Sa situation était précaire. Le mari ne devait user de son droit de répudier que pour une raison grave. C'était bien ce que soutenaient les partisans de Chammaï; mais l'école d'Hillel laissait cours au caprice du mari, c'était pour elle un motif suffisant de répudiation que d'avoir laissé brûler un plat¹. Quelle est, devant ces faits, l'attitude du Sauveur? La répudiation, *quelle qu'elle soit*, donnant *droit au remariage*, est désormais *exclue* par lui.

Saint Marc. — La question posée à Jésus par les Pharisiens est simplifiée dans saint Marc. L'essentiel seul de la réponse de Jésus restaurant l'absolue indissolubilité du mariage est d'abord rapporté, puis la surprise provoquée

¹ M.-J. LAGRANGE, *L'Evangile de Jésus-Christ*, 1928, p. 393.

chez les disciples eux-mêmes devant une révélation si inouïe. Voici son texte :

« Les Pharisiens, s'étant approchés, lui demandèrent pour le mettre à l'épreuve, s'il est permis à un homme de répudier sa femme. Il leur répondit : « Que vous a prescrit Moïse ? » Ils dirent : « Moïse a permis d'écrire un billet de répudiation et de répudier. »

« Mais Jésus leur dit :

« C'est à cause de la dureté de votre cœur qu'il a écrit pour vous ce précepte. Mais, à l'origine de la création, Dieu les fit homme et femme ; c'est pourquoi l'homme quittera son père et sa mère, et les deux deviendront une seule chair. Ainsi ils ne sont plus deux, mais une seule chair. Ce que Dieu donc a uni, que l'homme ne le sépare pas !

« Rentrés à la maison, les disciples l'interrogèrent de nouveau là-dessus. Et il leur dit : « Celui qui répudie sa femme et en épouse une autre, commet un adultère à son égard. Et si une femme répudie son mari et en épouse un autre, elle commet un adultère », x, 2-12.

Ainsi la répudiation n'autorise jamais le remariage. L'étonnement des disciples devant une telle révélation sera souligné davantage encore chez saint Matthieu.

On aura remarqué que saint Marc, comme saint Paul, parle non seulement du mari qui répudie sa femme, seul cas prévu par la loi juive, mais pareillement de la femme qui répudie son mari. Sa catéchèse, destinée au monde païen, précise ainsi la pensée du Christ en l'appliquant au monde grec et romain qui, pour lui, donnait à la femme le droit de prendre l'initiative de rompre le mariage ¹.

Saint Matthieu. — 1. A la question de l'indissolubilité du mariage, la réponse de Jésus est dans saint Matthieu ce qu'elle est dans saint Marc, dans saint Luc, dans saint Paul. Comment en serait-il autrement ?

Le récit de saint Marc allait tout de suite à l'essentiel, à savoir, la légitimité de la répudiation suivie d'un remariage : « Est-il permis à un homme de répudier sa femme ? » La réponse du Seigneur est : Non !

Selon saint Matthieu, la question des Pharisiens est double et enveloppée. Elle porte d'abord et ouvertement sur la légitimité des motifs de répudiation : « Est-il permis de répudier sa femme *pour n'importe quel motif* ? » Elle porte aussi, cela va sans dire, sur la liberté du remariage, que concédait la répudiation.

La réponse du Seigneur sera double. La répudiation, la séparation des époux, n'est permise que pour une raison grave, — le cas d'infidélité est

¹ Sur le divorce dans le monde païen, cf. J. DAUVILLIER, *loc. cit.*, p. 270.

donné en exemple, – mais le remariage reste interdit : « Quiconque répudie sa femme, – hors le cas d'infidélité, – et en épouse une autre commet un adultère. »

Saint Matthieu, étant *seul* à signaler une *double* question des Pharisiens, sera donc *seul* à signaler une *double* réponse de Jésus¹.

2. On peut lire maintenant le texte de saint Matthieu :

« Des Pharisiens s'approchèrent de lui pour le mettre à l'épreuve et dirent : « Est-il permis à un homme de répudier sa femme pour n'importe quelle raison ? » Il répondit : « N'avez-vous pas lu que le Créateur dès l'origine *les fit homme et femme*, et qu'il a dit : *C'est pourquoi l'homme quittera son père et sa mère et s'attachera à sa femme, et les deux deviendront une seule chair* ? Ainsi ils ne sont plus deux, mais une seule chair. Ce que Dieu donc a uni, que l'homme ne le sépare pas ! »

« Pourquoi donc, lui dirent-ils, Moïse a-t-il prescrit de donner un billet de répudiation, quand on répudie ? » Il leur répondit : « C'est à cause de la dureté de votre cœur que Moïse vous a permis de répudier vos femmes ; mais à l'origine il n'en était pas ainsi. Or je vous le dis, quiconque répudie sa femme, – hors le cas d'infidélité, – et qui en épouse une autre, commet un adultère », XIX, 3-9.

Dans ce dialogue, où on lui oppose l'Écriture, Jésus répond par l'Écriture. L'Écriture était pleine de tolérances qu'elle se réservait un jour de dissiper. Au temps d'Abraham, elle avait toléré la polygamie, puis un peu de lumière s'était fait. Au temps du Deutéronome (XXIV, 1) c'est la répudiation qui restait tolérée. L'heure était venue maintenant de manifester le contenu mystérieux du récit de la Genèse (I, 27 ; II, 24) sur le mariage et sur « la loi fondamentale inscrite par le Créateur dans la nature complémentaire de l'homme et de la femme. Certains parmi les Juifs avaient pressenti l'impor-

¹ M.-J. LAGRANGE, *Saint Matthieu*, 1923, pp. 369-370. Le P. Lagrange cite ici *Le Pasteur d'HERMAS* ; puis il renvoie à TERTULLIEN, dont le témoignage a souvent été invoqué à contre-sens : « Le Christ a permis le divorce en cas d'adultère, mais il n'est jamais permis s'il est posé en vue d'un second mariage : *dico enim illum condicionaliter nunc fecisse divortii prohibitionem, si ideo quis dimittat uxorem, ut aliam ducat* », *Contra Marcionem*, IV, 34.

Voir aussi Dom Jacques DUPONT, *Mariage et divorce dans l'Évangile*, Abbaye de Saint-André, 1959, p. 156 : « Il est parfaitement légitime d'éclairer les incises de Mt., v, 32 et XIX, 9, par ce qu'on sait de la pratique chrétienne primitive en matière de divorce. Les enseignements parvenus jusqu'à nous recommandent l'interprétation qui, seule aussi, fournit un sens cohérent aux textes évangéliques et retient l'enseignement de Jésus dans sa lettre comme dans son esprit : un mariage contracté après répudiation mérite la qualification d'adultère ; mais la répudiation elle-même pourrait être légitime en cas d'inconduite. La rigueur de cette doctrine est étonnante ; acceptée par Paul, par Hermas, par tous les écrivains chrétiens des trois premiers siècles, elle n'a pu s'imposer à la chrétienté que parce qu'elle était d'abord enseignée par l'Évangile. En précisant la pensée de Jésus, Matthieu n'a pas gauchi l'enseignement du Maître ; la répudiation qu'il déclare légitime n'est pas le divorce tel que les Juifs le comprennent, mais un « divorce » après lequel un nouveau mariage serait adultère. »

tance de ce texte pour une juste intelligence de l'institution conjugale: Malachie¹, l'auteur de Tobie, les gens de Qumrân. Pour faire la pleine lumière, il fallait une révélation nouvelle»².

3. Voici la fin du texte de saint Matthieu. Elle laisse voir le trouble des disciples devant les exigences du mariage chrétien et devant les invitations sans cesse plus hautes, plus pressantes, de la sainteté évangélique.

«Les disciples lui dirent: «Si telle est la condition de l'homme envers la femme mieux vaut ne pas se marier.»

«Il leur répondit: «Tous ne comprennent pas cette parole, mais seulement ceux à qui cela est donné. Car il y a des eunuques qui sont nés ainsi du sein de leur mère; il y en a qui le sont devenus par les hommes; il y en a qui se sont eux-mêmes rendus tels en vue du Royaume des Cieux. Que celui qui peut comprendre, comprenne», XIX, 10-12.

La dignité, la sacramentalité du mariage chrétien, saint Paul, – sans méconnaître le privilège de la virginité, – l'exaltera dans le grand texte aux Ephésiens, v, 25-33, où l'union des époux apparaît comme le reflet et l'ombre portée sur le plan des réalités d'ici-bas, de l'union mystérieuse et indivisible du Christ et de son Eglise: «Maris, aimez vos femmes comme le Christ a aimé l'Eglise, il s'est livré pour elle...»

3. L'Eglise sera-t-elle trouvée fidèle à porter ce message?

Que la tâche de l'Eglise soit facile, qui pourrait le penser?

Elle va se heurter au monde. – Elle est chargée par son Seigneur d'annoncer au monde tant de choses que le monde a peine à entendre: la révélation du Verbe qui, étant Dieu, se fait chair; la révélation d'un partage des cœurs entre la grâce et le péché, le ciel et l'enfer; enfin la révélation de mystérieux sacrements: Comment le baptême d'eau peut-il conférer une nouvelle naissance? Comment le corps du Seigneur peut-il être donné en nourriture? Comment le mariage peut-il être à ce point sacré que celui qui répudie sa femme pour en épouser une autre commette un adultère, qu'en brisant

¹ «Prenez donc garde à vous-mêmes, et que nul de vous ne soit infidèle à la femme de sa jeunesse. Car je hais la répudiation, dit Yahvé le Dieu d'Israël. Je hais celui qui couvre ainsi de violence son propre vêtement, dit Yahvé Sabaot», Malachie, II, 16.

² Dom J. DUPONT, *op. cit.*, pp. 221-222.

l'union qu'il avait lui-même voulue il sépare ce que Dieu a uni? Autant de choses qui ne vont point faciliter cette vie et qui vont heurter le monde. Aussi bien, ce n'est pas la mission de l'Evangile de «faciliter» la vie; encore moins de la rendre plus pesante; mais de la transfigurer, et par surcroît de transfigurer la mort. Que fera donc l'Eglise?

En un temps où toutes les opinions ont cours et où toutes les doctrines sont brouillées, le Concile de Trente, dans le canon 7 de sa vingt-quatrième session, envisageant le cas précis du mariage sacramentel consommé, rappelle solennellement, à qui veut être fidèle à l'Evangile et à l'Apôtre :

«que le lien du mariage ne peut être dissous par l'adultère d'un des conjoints,

«qu'aucun des deux, même le conjoint innocent, irresponsable de l'adultère, ne peut, du vivant de l'autre, contracter un nouveau mariage,

«qu'il y a adultère quand le mari, séparé de sa femme coupable, en épouse une autre, ou que la femme, séparée de son mari coupable, en épouse un autre » ¹.

L'Eglise pouvait-elle se taire? Pouvait-elle dire autre chose sans trahir?

L'Eglise est-elle sans réponse devant les vies tragiquement brisées? – «Qu'il se sépare, mais ne se remarie pas». Quand, par la faute d'un des époux les liens sacrés du foyer auront été brisés, quand les fins du mariage auront été trahies, ce sont encore les mots de Jésus, qui ont paru durs aux disciples eux-mêmes, que l'Eglise dira au conjoint innocent et désemparé. Les situations tragiques ne manquent pas ici-bas. Ne peut-on pas dire qu'il y a toujours un moment de nos vies où elles attendent chacun de nous? Le moment pour lequel nous aurons dit si souvent en nous tournant vers notre Père des Cieux: Ne nous induisez pas en tentation, ne nous mettez pas à l'épreuve; mais si pourtant la tentation, l'épreuve, devait venir, alors qu'elle ne soit pas plus forte que nos pauvres forces, ne nous laissez pas succomber dans l'épreuve, dans la tentation, mais délivrez-nous du Mal.

Devant ces situations tragiques, l'Eglise ne paraîtra-t-elle pas trop souvent désarmée, impuissante? Quand ses enfants, qui l'aiment et qui savent bien qu'ils sont aimés d'elle, se tournent vers elle, brisés par les formes multiples du mal, les maladies qui ne pardonnent pas, la mort d'un enfant, l'angoisse de l'avenir, les deuils, les catastrophes cosmiques, par les maux plus atroces encore enfantés par la perversité des hommes, les iniquités, les tyrannies, la cruauté, les meurtres, l'Eglise n'aura-t-elle donc rien à leur dire?

¹ Denz.-Bann., n° 977.

Oh si ! Elle a beaucoup à leur dire, elle a de grandes choses à leur dire. Elle leur rappelle que le Sauveur a voulu lui-même entrer dans notre tragédie, qu'il n'est pas venu pour éliminer mais pour illuminer nos épreuves, nos combats, jusqu'à notre détresse et jusqu'aux affres de la mort. Elle leur dit que, si leur rêve d'un mariage béni a été anéanti, si l'espoir d'un bonheur certes légitime leur est arraché, ce n'est pas un signe que Dieu détourne d'eux son visage ; c'est au contraire le signe mystérieux d'une invitation, – pareille à celle que Jésus propose au jeune homme fortuné de l'Evangile : « Si tu veux être parfait va, vends ce que tu possèdes..., et tu auras un trésor aux cieux... » (Mt. XIX, 21), – et qui les fera passer à un plan de vie plus difficile sans doute, plus purifié, où ils seront visités par des grâces qui leur étaient encore inconnues et où il pourra leur sembler à certains moments que les béatitudes évangéliques viennent elles-mêmes en quelque sorte à leur rencontre. Et s'ils hésitent, s'ils disent « qu'ils ne sont pas des saints », qu'ils n'ont pas voulu d'une telle vie, qu'elle ne peut leur être destinée, l'Eglise leur répondra qu'en effet ils ne pouvaient pas la vouloir *avant* que ces malheurs ne leur adviennent, mais qu'ils *peuvent* la vouloir *depuis* que ces choses leur sont advenues, et que, quand Dieu ouvre une voie à l'âme fidèle, ce n'est point pour la laisser succomber en route, mais pour la porter jusqu'au but.

Que pense-t-elle du faux pas de ses autres enfants ? – Il y a, l'Eglise ne le sait que trop, la multitude de ses autres enfants qui, devant leur foyer déserté, commencent peut-être de lutter, puis perdent pied, s'avouent vaincus, et finissent par s'engager sur la voie très large que leur ouvre le monde.

Au sens où il est écrit que « Dieu n'a pas envoyé son Fils dans le monde pour *juger* le monde, mais pour que le monde soit sauvé par lui » (Jean, III, 17), l'Eglise, elle non plus, ne les *jugera* pas. Ce n'est pas elle, c'est Dieu qui dans le ciel tient la balance où se contrepèsent le bien et le mal de chaque vie humaine. L'Eglise non plus ne les excommunie pas, puisque leur dessein n'est pas de la renier et d'apostasier. Elle les abandonne simplement à leur propre décision. Décision qui est, non pas selon le Christ, ils le savent bien, mais selon le monde. Tant donc que durera cette décision, qu'ils ne demandent pas à l'Eglise de les recevoir aux sacrements du Christ. Elle a mission de les dispenser fidèlement : « Qu'on nous regarde, dit l'Apôtre, comme des serveurs du Christ et des dispensateurs des mystères de Dieu ; or, ce qu'on demande à des dispensateurs, c'est que chacun soit trouvé fidèle » (I Cor., IV, 1-2).

L'Eglise ne les *juge* pas. Ils sont toujours ses enfants. Elle continue de les aimer. C'est du monde non encore sorti de son péché qu'il est écrit que, pour l'en sortir, Dieu l'a tant aimé qu'il a donné son Fils unique (Jean III, 16). Elle prie constamment pour eux dans le silence de son cœur. Elle est en sollicitude pour eux, attentive à eux, prête à accourir au moindre signe de leur part.

Elle ne leur fait pas de reproches. Elle sait qu'ils ont dans leur cœur un remords. Elle leur demande de ne pas étouffer ce remords secret. Il est salutaire. C'est par là peut-être qu'un jour ils seront sauvés.

Oh certes, toujours le remords est lourd à porter. Et le moyen pour s'en défaire est ici facile. Le monde et le Prince de ce monde ne cessent de le leur suggérer. C'est l'Eglise, soufflent-ils à leur oreille, qui est intransigeante, dure et sans pitié. On commencera donc, pour se justifier, d'accuser l'Eglise. Il faudra bien finir, devant les paroles du Christ et de l'Evangile, par accuser le Christ et l'Evangile et par donner raison aux arguments du monde et du Prince de ce monde.

Oh! vous qui ne cessez pas d'être ses enfants, n'accusez pas l'Eglise. Aimez-la comme elle vous aime. Elle vous aime, elle nous aime, non pas toujours à la manière dont nous souhaiterions d'être aimés, mais à la manière toujours dont Dieu, notre unique Sauveur, nous demande d'accepter d'être aimés. Lisez son Evangile, écoutez son Eglise. Aimez à visiter Jésus présent corporellement dans ses tabernacles. Il vous écouterait dans le silence quand, pour le supplier, vous reprendrez la prière si intime du publicain. «O Dieu, sois-moi propice, à moi pécheur!» (Luc, XVIII, 13). Faites tout le bien qu'il vous sera possible de faire; répandez autour de vous toute la lumière qu'il vous sera possible de répandre. Si, de cette union qui ne peut être qu'aux yeux des hommes un mariage, il vous vient des petits enfants, portez-les au baptême de Jésus.

Surtout n'accusez pas l'Eglise. Le grand signe de votre humilité, le grand signe d'espérance que vous nous laissez, c'est que vous n'aurez, ni dans votre cœur, ni dans vos paroles, accusé l'Eglise de Jésus.

4. Que s'est-il passé dans l'Eglise grecque?

Le témoignage des trois premiers siècles. — Il n'existe primitivement dans l'Eglise qu'une tradition. Elle est fidèle à l'Evangile. Elle enseigne l'indissolubilité absolue du mariage chrétien.

Elle est attestée dans le livre du *Pasteur*, écrit en grec, à Rome, par HERMAS, entre les années 142-155. Un croyant a une femme chrétienne et apprend qu'elle est adultère: si elle persiste dans son péché, le mari n'a plus le droit de vivre avec elle, car il partagerait sa faute et participerait à l'adultère. «Qu'il la répudie et qu'il reste seul. Mais si, après avoir répudié sa femme, il en épouse une autre, lui aussi, alors, commet l'adultère». Si après la répudiation, la femme se repent et veut revenir à son mari, celui-ci doit l'accueillir, «car il faut accueillir celui qui a péché et se repent, mais non plusieurs fois»¹. Cette attitude vaut d'ailleurs aussi bien pour la femme que pour l'homme. Telle est l'interprétation la plus ancienne qu'un chrétien de Rome donne des textes évangéliques. Il n'admet aucune exception, ni au profit du mari dont la femme est adultère, ni au profit du conjoint innocent qui est répudié. Et chacun des époux est placé sur un pied d'égalité.

Même témoignage dans saint JUSTIN qui, lui aussi, écrit en grec, à Rome, et qui sera martyrisé vers l'an 165: «Celui, dit-il, qui épouse la femme répudiée par un autre commet un adultère». C'est l'héroïsme qu'il demande à la femme abandonnée, il en est conscient, car aussitôt après il cite les paroles du Sauveur sur ceux qui se sont faits eunuques en vue du Royaume des cieux, paroles qui ne se lisent que dans l'évangile de saint Matthieu (xix, 11-12). Il regarde «ceux qui, selon la loi humaine, contractent un double mariage» comme «coupables devant notre Maître»².

C'est encore à saint Matthieu (v, 32; xix, 9), lu comme nous l'avons fait que se référera CLÉMENT D'ALEXANDRIE (150-215) dans les *Stromates*: «En ce qui concerne le mariage, l'Écriture établit manifestement qu'il n'est jamais permis à l'un des conjoints de le rompre: *Tu ne renverras pas ton épouse, hors le cas d'infidélité*. Et elle déclare adultère le conjoint qui, du vivant de l'autre, se remarie»³.

Pour ORIGÈNE (185-255) la pensée du Christ et de l'Apôtre ne fait aucun doute. Il constate, dans son commentaire de saint Matthieu⁴, que certains

¹ *Précepte*, iv, 1, 4-8.

² *Apologie* I, xv, 3-6. — La deuxième *Apologie*, II, 1-8, approuve une chrétienne qui s'est séparée devant la loi de son mari vivant dans la débauche.

³ *Stromates*, II, 33; P. G. t. VIII, col. 1095.

⁴ P. G., t. XIII, col. 1245, n° 23. — «Contrairement à ce qu'ont pensé certains critiques (Erasmus, Launoy, Tournely), Origène voit donc nettement dans les incises (de saint Matthieu) la séparation et non le divorce. S'il y a eu fornication, le mari est obligé

chefs d'Eglise, vraisemblablement pour éviter de plus grands maux, ont pris sur eux de permettre à la femme séparée de se remarier. Mais, il y insiste, une telle décision est contraire à la loi du mariage telle qu'elle a été établie à l'origine et révélée dans l'Ecriture, *contra legem initio datam et scriptam*. Il rappelle ici le précepte de l'Apôtre soit aux Corinthiens: «La femme demeure liée à son mari tant qu'il vit» (I, VII, 39); soit aux Romains: «C'est du vivant de son mari que la femme est appelée adultère, si elle épouse un autre homme» (VII, 3).

TERTULLIEN, nous l'avons dit, a souvent été allégué à contre sens. Voici donc, – outre le texte du *Contra Marcionem* que nous avons rapporté plus haut, – quel est, selon F. Cayré¹, le résumé de sa doctrine sur le mariage:

«Dans l'*Ad uxorem* (200-206), écrit à l'occasion de quelque danger de mort qu'il avait couru, il recommande à sa femme de ne pas se remarier, et, à cette occasion, il expose sa pensée sur le mariage, dont il parle avec grande estime, malgré son culte pour la continence. Il suppose, d'ailleurs, un mariage béni par l'Eglise et constituant un vrai sacrement. Le lien conjugal est indissoluble; l'adultère n'autorise que la séparation de corps, même pour le mariage contracté avant le baptême, ce qui est la négation partielle du *privilegium paulin*. Le baptême a sanctifié ce mariage. Tertullien admet ici les secondes noces, mais avec des réserves.

«Dans l'*Exhortatio Castitatis* (208-211), la désapprobation des secondes noces s'accroît et Tertullien en vient ici à jeter le discrédit jusque sur le premier mariage.

«Le *De monogamia* (après 213) est un écrit montaniste; il condamne formellement, au nom du Paraclet, tout nouveau mariage... Il présente le mariage comme un moindre mal que Dieu tolère seulement².»

Où commence une bifurcation. – 1. Le texte d'Origène que nous venons de signaler est éclairant. Les évêques dont il parle sont simplement impuissants à faire respecter la loi de l'indissolubilité. Ils ne songent sans doute guère, pas plus qu'Origène lui-même, à lui trouver des exceptions dans l'Evangile.

de renvoyer sa femme et n'est donc pas responsable de l'adultère que serait le remariage de cette dernière», Henri CROUZEL, S. J., *Virginité et mariage selon Origène*, Paris, 1962 p. 152.

¹ F. CAYRÉ, A. A., *Précis de Patrologie*, Paris, 1927, t. I, p. 231. L'*Ad uxorem* date de la période catholique; l'*Adversus Marcionem* (207-208) de la période semi-montaniste; les deux derniers écrits de la période montaniste.

² «Dans sa carrière militante, Tertullien a exagéré de plus d'une manière l'indissolubilité du mariage; il ne l'a jamais méconnue... Parmi tant d'erreurs que nous avons relevées dans sa théologie du mariage, il garde intact le mérite d'avoir constamment affirmé l'indissolubilité du lien conjugal», Adhémar d'ALÈS, S. J., *La Théologie de Tertullien*, Paris, 1905, pp. 474 et 465.

Origène «souligne deux fois que leur conduite est contraire à l'Écriture, et une fois qu'elle est en opposition avec la loi primitive remise par le Christ en vigueur. Malgré la modération du ton, c'est là la plus forte désapprobation qu'il puisse exprimer»¹.

2. A partir du IV^e siècle, les hésitations vont se multiplier. Elles viennent de ce que la loi civile, même après les modifications apportées par les empereurs chrétiens, accordait au mari le droit de contracter un nouveau mariage quand son épouse était tombée dans l'adultère. Saint Basile parle de cette loi, qu'il appelait coutume, et qu'il déclare contraire à l'Évangile.

La législation ecclésiastique des Grecs ne se dégagera pas entièrement des principes du code civil, suivant en cela une pratique contraire à celle de l'Eglise d'Occident. C'est alors qu'on pensera à une relecture du verset de saint Matthieu, v, 32; XIX, 9:

«Quiconque répudie sa femme, – hors le cas d'infidélité, – et en épouse une autre commet un adultère».

En isolant ce texte des passages parallèles de saint Luc, de saint Marc, de saint Paul, on proposera de lire:

«Quiconque répudie sa femme et en épouse une autre commet un adultère, sauf dans le cas d'infidélité [de sa femme]».

3. Un pas de plus serait fait. L'adultère ne devait pas rester l'unique raison de divorcer; d'autres causes pouvaient lui être assimilées. Dans le texte de saint Matthieu sur l'infidélité du conjoint, texte qui, suivant elle, autoriserait un nouveau mariage, «l'Eglise byzantine n'a voulu voir que l'application, à titre d'exemple, des causes qu'admettait le droit civil. Car c'est par le droit civil que le divorce est entré dans l'Eglise byzantine. Cela s'explique par la dépendance que l'évêque de Constantinople, qui doit l'importance de son siège au voisinage du Basileus, manifeste vis-à-vis du pouvoir séculier»². La législation de Justinien sur le divorce, insérée dans le Nomocanon en

¹ H. CROUZEL, *op. cit.*, p. 150.

² Jean DAUVILLIER et CARLO DE CLERCQ, *Le mariage en droit canonique oriental*, Recueil Sirey, 1936, p. 85.

XIV titres, énumérait neuf causes de divorce proprement dit, reconnues pendant toute l'époque byzantine, du IX^e au XV^e siècle, auxquelles d'autres causes viendront successivement s'ajouter ¹.

Faut-il suivre la pente? Une intervention insolite dans l'aula conciliaire. –

1. Se déclarer défenseur de l'enseignement évangélique sur l'indissolubilité du mariage chrétien, mais au nom même de cet enseignement réclamer pour les époux abandonnés le droit de contracter un nouveau mariage chrétien, c'était assurément, de la part d'un évêque catholique, étonner ses frères et concentrer sur soi l'attention du monde.

Était-ce ouvrir à l'œcuménisme une voie sûre, sainte, exempte de pièges et d'illusions?

Était-ce vraiment une voie de fidélité à l'enseignement même de Jésus, de l'Apôtre, de la tradition unanime des premiers siècles chrétiens, – comme a cru pouvoir l'assurer, lors de son intervention du 29 septembre dans l'aula conciliaire, Mgr Elias Zoghbi, Vicaire patriarcal pour l'Égypte du Patriarcat d'Antioche des Melchites?

C'était en tout cas et à n'en pas douter inviter l'Église catholique à descendre à son tour une pente où s'était engagée sa Sœur Orthodoxe. C'était lui demander de transformer sa croyance, de renoncer à une doctrine qu'elle lisait expressément dans trois des évangiles et dans deux des grandes épîtres de saint Paul; qu'elle avait recueillie comme un héritage sacré de la foi et de

¹ Cf. Martin JUGIE, *Theologia dogmatica christianorum orientalium*, Paris, 1930, t. III, pp. 460-462.

Sur la doctrine des Pères grecs au IV^e siècle: S. Grégoire de Nazianze, S. Jean Chrysostome, S. Basile, S. Epiphane, voir R. SOUARN, *Adultère et lien du mariage d'après les Pères de l'Eglise*, Dict. Théol. Cath. col. 475-483; J. PARISOT, *Adultère cause de divorce dans les Eglises orientales*, Dict. Théol. Cath., col. 505-507; Jean DAUVILLIER, ouvrages cités. Nous avons utilisé, en outre, une importante étude ronéographiée ayant pour titre: *L'indissolubilité du mariage et le cas d'adultère dans la discipline matrimoniale de l'Eglise Orientale dans les premiers siècles*, datée de Rome, le 23 novembre 1965, dont l'auteur est l'Archimandrite Athanase HAGE, Supérieur Général de l'Ordre Basilien Chouairite Melkite, et dont voici la conclusion: «La tradition générale de l'Eglise orientale des cinq premiers siècles, à l'exception d'une ou deux voix discordantes, affirme catégoriquement le caractère indissoluble du lien matrimonial, même en cas d'adultère. C'est ce que certains canonistes et théologiens de l'Eglise orthodoxe avouent franchement, reconnaissant que l'Eglise ancienne a ignoré la pratique du divorce et l'a condamnée, même en cas d'adultère... Ce n'est que plus tard que la pratique du divorce finit par s'établir dans les Eglises orientales sous l'influence de la loi civile. Au IX^e siècle surtout, les neuf causes de divorce assignées dans la Novelle cxxvii furent insérées dans le Nomocanon des XIV titres de l'Eglise byzantine et mis en pratique. Bien d'autres causes seront apportées à la liste de Justinien surtout à partir du XVI^e siècle.»

la pratique des premières générations chrétiennes; qu'elle avait maintenue contre vents et marées tout au long du moyen âge, en luttant, à l'intérieur même de ses enfants, contre l'esprit de ce qu'il faudra toujours avec l'Evangile appeler l'esprit du Monde ¹.

Et c'était peut-être par surcroît mésestimer l'effort même de l'Eglise catholique melkite ².

2. Du journal *La Croix*, 3 octobre 1965:

«Nous avons demandé à Sa Béatitudo Maximos IV, – Patriarche grec-Melkite Catholique d'Antioche, – ce qu'il pensait de la récente intervention de Mgr Elias Zoghbi sur l'indissolubilité du mariage en cas d'infidélité de l'un des conjoints. Sa Béatitudo nous a donné les précisions suivantes:

«Mgr Zoghby, comme tous les Pères du Concile, jouit de la pleine liberté de dire ce qu'il pense. Et, quoi qu'il soit notre vicaire général en Egypte, il n'engage naturellement que sa propre personne.

¹ Sur l'*Adultère et le lien du mariage dans l'Eglise latine du Ve au XVIe siècle*, voici, dans le Dict. Théol. Cath., col. 497, la conclusion générale de l'étude de A. VACANT: «1° Du Ve au XVIe siècle, les enseignements authentiques des papes et des conciles où l'élément ecclésiastique dominait, ont affirmé unanimement l'indissolubilité absolue du mariage en cas d'adultère d'un des époux. – 2° A l'exception de quelques collecteurs de canons qui écrivaient en Allemagne du IXe au XIe siècle, et de quelques auteurs du XVIe siècle, tous les docteurs dont les écrits sont parvenus jusqu'à nous, ont enseigné la même doctrine. – 3° Malgré les lois civiles, la pratique réputée chrétienne a été partout conforme à ces enseignements jusqu'au VIIIe siècle dans l'Eglise latine. – Du VIIIe siècle au XIIe siècle cette pratique s'est continuée dans la plupart des Eglises de l'Occident, ainsi qu'en font foi les pénitentiels eux-mêmes. – 5° Cependant du VIIIe au XIIe siècle, et même jusqu'à une époque un peu postérieure, les mariages semblent avoir été rompus, et remplacés par de nouvelles unions, dans les Eglises germaniques, en cas d'adultère incestueux. On justifiait cet usage sur les capitulaires des diètes de Verberie et de Compiègne, reproduits par le *Paenitentiale Ecclesiarum Germaniae*. – 6° Du VIIIe siècle au XIe, les Eglises franques et anglo-saxonnes qui se servaient du pénitentiel de saint Théodore ou d'autres qui y étaient apparentés, ont dû, conformément à ces pénitentiels, lorsque la femme se rendait coupable d'adultère, laisser rompre le mariage par son mari et tolérer en ce cas de nouvelles unions, non seulement de la part du mari innocent, mais encore de la part de la femme répudiée. – 7° Du XIIe au XVIe siècle, on n'a pas toléré dans aucune Eglise latine de semblables pratiques. La coutume de ne jamais se remarier du vivant de son conjoint même adultère ou incestueux était rangée parmi celles dont le souverain pontife ne dispensait jamais.»

² «Les décrets du XIe Concile de Carthage, tenu le 13 juin 407, sont repris dans la collection dite Codex canonum Ecclesiae Africanae. Le canon 102 du Codex (8e canon de Carthage) est ainsi conçu: *Des époux séparés ne doivent pas contracter d'autre mariage, mais ils doivent se réconcilier ou vivre comme étant séparés. On demandera aux Empereurs de rendre un décret sur ce point...* Ce canon est repris dans notre collection Melkite sous le n° 100. Le commentateur ajoute une glose fort intéressante, flétrissant le mari ou la femme qui laisse son conjoint, sous prétexte d'entrer en religion, et qui ensuite cherche à s'unir à une autre personne: *Ils seront soumis, dit la glose, à la peine des fornicateurs et des adultères, car ils ajoutent foi à la loi de Justinien, le roi qui a établi des motifs touchant*

« Personnellement, je n'ai eu connaissance de cette intervention qu'au moment où je l'ai écoutée à la réunion conciliaire.

« Quant au fond du problème, l'Eglise doit tenir fermement à l'indissolubilité du mariage, car, si, dans certains cas, l'époux innocent se trouve durement éprouvé par suite de cette loi, la société domestique serait ébranlée et ruinée sans cette loi. De plus, si le divorce proprement dit devait être permis pour cause d'adultère, rien ne serait plus facile, à des époux conscients, que de créer cette cause.

« La pratique contraire des Eglises Orientales Orthodoxes peut se prévaloir de quelques textes de certains Pères. Mais ces textes sont contredits par d'autres et ne constituent pas, dans tous les cas, une tradition suffisamment constante et universelle pour porter l'Eglise catholique à un changement de discipline sur ce point.

« Cette question, néanmoins, avec les nuances voulues, aurait pu être portée devant le Concile comme une difficulté sérieuse à résoudre dans le dialogue avec l'Orthodoxie. Mais présentée telle quelle, sans les précisions nécessaires, elle peut créer de la confusion dans les esprits. »

3. Quelque chose reste encore à dire, et je pense que c'est important.

Il y a une discipline, une pratique, qui considère le mariage sacramentel consommé comme indissoluble même dans le cas d'adultère d'un des conjoints. C'est la discipline de l'Eglise catholique.

Et il y a une discipline, une pratique, qui considère le mariage sacramentel consommé comme soluble dans le cas d'adultère, et dans d'autres cas estimés équivalents. C'est la discipline des Eglises orthodoxes.

Donc deux disciplines parallèles. Nous sommes ici *sur le terrain de la constatation historique et empirique*.

La première discipline peut faire l'objet de critiques. On la déclarera intransigeante, impraticable, inhumaine, etc. Et c'est alors que va se poser la question solennelle, qui fera passer *dans un domaine supérieur, celui de la foi*. Qui rendez-vous responsable de l'enseignement touchant l'indissolubilité absolue du mariage chrétien? Contre qui portent vos critiques?

Vous pouvez dire: La responsable est l'Eglise, l'Eglise catholique. Elle est intransigeante, insensible, inhumaine. Elle exige l'impraticable. Elle s'obstine dans sa résistance aux postulations du monde.

Et voici la réponse de l'Eglise: Vos critiques atteignent quelqu'un d'autre que moi. Elles portent, sur ce point de l'indissolubilité absolue du mariage

la dissolution du mariage... Mais le grand apôtre Paul nous a rapporté l'enseignement du Seigneur à savoir: ce que Dieu a uni au ciel, aucun homme ne peut le séparer; il a dit aussi: que celui qui est lié à une femme ne cherche pas à s'en séparer, et que celui qui est libéré d'une femme ne cherche pas à s'unir à une autre. Ce texte clair montre: 1° la discipline intransigeante de l'Eglise Orientale et en particulier de l'Eglise Melkite sur le point de l'indissolubilité du mariage même en cas d'adultère; 2° la réaction de certaines des Eglises Orientales contre le droit civil quand il interfère dans le droit ecclésiastique et cherche à le supplanter», Archimandrite Athanase HAGE, loc. cit.

chrétien, contre un enseignement que je n'ai pas fait, l'enseignement immédiat de Jésus à ses disciples, l'enseignement de l'Apôtre aux toutes premières communautés de Grèce et d'Italie, et dont le Christ et les apôtres ne m'ont constituée que la dépositaire. Si donc, dans cet enseignement touchant l'indissolubilité absolue du mariage chrétien, il y a, à vos yeux et de votre point de vue, *erreur*, reconnaissez simplement, – je crois, Moi, Eglise, avoir autorité, et sur ce point assistance absolue, pour vous le dire, – reconnaissez simplement que cette *erreur* est inscrite dans l'Evangile et qu'elle est inscrite dans saint Paul. Prenez donc consciemment et ouvertement vos responsabilités, c'est la seule chose que je puisse vous demander.

Voilà le sens profond et permanent du canon 7 de la vingt-quatrième session du Concile de Trente ¹:

«Si quelqu'un dit que l'Eglise est dans l'*erreur* quand elle enseigne, selon la doctrine évangélique et apostolique, que le lien du mariage *ne peut* être dissous par l'adultère d'un des conjoints...»,

si quelqu'un dit cela, s'il voit en cela une «erreur», c'est une «erreur» qui se lit dans l'Evangile et dans l'Apôtre.

5. *Quels mariages peuvent-ils être dissous?*

Le mariage, tout mariage, réclame *de soi* l'indissolubilité: en raison de la donation inconditionnée que se font mutuellement les époux; et en raison des enfants qu'ils ont *ensemble* à introduire dans la vie. Mais le mariage ne résiste pas à toutes les causes *extérieures* de destruction. La plus impérieuse est la mort. Il y en aura d'autres. Le mariage sacramental consommé est le seul à n'être brisé que par la mort.

Même consommé le mariage non sacramental peut être brisé pour une raison grave. – 1. C'est la doctrine même de saint Paul. Il envisage le cas du chrétien, – ou de la chrétienne, – dont le conjoint n'est pas chrétien. Il énonce alors une solution qui est personnelle et qu'il ne tient pas de la tradition: «*C'est moi qui leur dis, non le Seigneur*». Mais il la donne en tant qu'Apôtre qui a reçu pouvoir d'édicter les règles de la loi nouvelle:

«Si un frère a une femme non croyante qui consente à cohabiter avec lui, qu'il ne la renvoie pas. Une femme a-t-elle un mari non croyant qui consente à cohabiter avec elle, qu'elle ne renvoie pas son mari...»

¹ Denz.-Bann., n° 977.

«Mais si la partie non croyante veut se séparer, qu'elle se sépare; *en pareil cas, le frère ou la sœur ne sont pas liés*», I Cor. VII, 12-13; 15.

Il est question dans ce texte aux Corinthiens de personnes qui ne sont venues à la foi qu'après leur mariage, le conjoint demeurant non baptisé. Ce conjoint non baptisé consent-il à cohabiter sans offenser les lois chrétiennes? Alors que la partie chrétienne y acquiesce, et le lien du mariage, – d'un mariage qui était légitime et consommé –, persiste. Mais si le conjoint non baptisé s'y refuse, alors le mariage pourra être brisé, et le frère ou la sœur, c'est-à-dire le chrétien ou la chrétienne, ne seront plus liés. Ainsi, selon l'Apôtre, un mariage véritablement contracté (*ratum*), valide et même consommé pourra, pour une raison grave, être dissous en faveur de la partie chrétienne. Voilà ce qu'on appelle le *privilege paulin*.

2. Ce privilège devait au cours des siècles connaître de nouvelles applications, être étendu par les souverains pontifes à des vastes régions. La traite des noirs avait créé des situations tragiques. De jeunes êtres avaient été arrachés à leurs foyers, à leurs tribus, à leur continent et transportés en Amérique. Les missionnaires qui les approchaient avec amour n'avaient pas de peine à leur apporter l'Evangile et le baptême du Christ. Ils avaient été mariés, légitimement, validement, avec des conjoints séparés d'eux à jamais, mais avec lesquels toute communication était désormais impossible. Ils étaient maintenant baptisés. Leur situation n'était-elle point pareille à celle de ces baptisés dont parle l'Apôtre, empêchés irrémédiablement de cohabiter, et dont l'Apôtre déclare qu'ils sont désormais déliés? Le 25 janvier 1585, le Pape Grégoire XIII faisait paraître la Constitution *Populis ac nationibus*¹, par laquelle il autorisait ces chrétiens maintenant baptisés à s'unir entre eux par le sacrement du mariage. C'est l'esprit même de l'Eglise qui paraît dans cette intelligence du privilège paulin.

Le cas du mariage sacramentel non consommé. – C'est un mariage valide-ment consenti et contracté (*ratum*) entre baptisés, et donc *sacramentel*. Il peut néanmoins être dissous pour des raisons graves.

Soit dans l'Eglise d'Orient soit dans celle d'Occident, ce mariage était rompu par la profession religieuse solennelle d'un des époux. Le lien du mariage non consommé n'est encore que spirituel; le lien du mariage,

¹ C'est le *Document VIII*, reproduit en appendice du Code du Droit canon. Voir aussi les Documents VI et VII.

consommé est, en outre, charnel. Le premier lien, pensait-on, peut être détruit par la profession solennelle, qui est une «mort spirituelle», comme le second est en fait détruit par la «mort charnelle».

Une question ici se pose, qui trouvera sa solution vers la fin du moyen âge. La profession solennelle est-elle l'unique cause de dissolution du mariage sacramentel non consommé? Ou n'est-elle qu'un cas d'espèce, une cause parmi d'autres équivalentes qui pourraient, elles aussi, une fois leur présence constatée par l'Eglise, lui permettre, dans la lumière de l'assistance de l'Esprit saint, de prononcer la dissolution du mariage sacramentel non consommé? C'est pour ce dernier sens que l'Eglise elle-même s'est déclarée. Et l'on voit, ici encore, que chaque fois qu'elle est sûre de ne pas trahir, c'est à l'indulgence que l'incline son cœur.

6. Conclusion

L'Eglise, sur le point du mariage indissoluble, annonce un message qui la dépasse. Elle ne peut le porter que dans l'humilité, l'adoration, la foi. Dans la confiance aussi.

Elle sait qu'elle sera contredite; que, venu pour rendre témoignage à la Vérité, son Seigneur a fini sur une Croix; mais qu'en suivant cette voie, il a néanmoins sauvé le Monde.

«Il est venu chez les siens, et les siens ne l'ont pas reçu; mais à tous ceux qui l'ont reçu il a donné le pouvoir de devenir enfants de Dieu» (Jean, I, 11-12). Ils ne l'ont *pas* reçu, et pourtant ils l'ont *reçu*. Paradoxe de l'Evangile.

Paradoxe aussi de la doctrine du mariage indissoluble. Elle scandalise et elle sauve. Elle est entrée dans le monde comme un scandale pour les disciples et pour le monde; mais, désormais, pour les disciples et pour le monde, quelque chose aura été révélé, irréversiblement et pour toujours, à savoir un respect encore insoupçonné dû à la dignité de la femme, à la dignité du foyer, à la dignité de l'enfance.

Comment l'Eglise céderait-elle? C'est le trésor de Dieu qu'elle porte en elle comme en un vase fragile, II Cor., IV, 7. Elle porte un Soleil, dont les ondes se diffusent mystérieusement jusqu'au sein des ténèbres, et sans lequel la pauvre race des hommes finirait tout entière dans la nuit du désespoir.

20 janvier 1966.

CHARLES JOURNET

Saul Friedländer: Pie XII et le III^e Reich¹

Le livre de S. Friedländer se présente comme l'œuvre d'un historien. Mais ce n'est pas un livre d'histoire. L'ouvrage est conçu comme un élément de réponse à une question grave. Cette réponse, il ne la donne pas. Il mérite cependant d'être lu.

En tant qu'historien, l'auteur examine, analyse, publie des documents. Il désire «s'en tenir, autant que possible, aux documents». Mais l'on se prend à souhaiter qu'il relise le chapitre qu'a écrit à ce sujet H. Marrou dans son livre «De la connaissance historique» et peut-être aussi quelques-uns des chapitres suivants. D'une part, et M. Friedländer en est conscient, ces «documents» sont les rapports des représentants du III^e Reich auprès du Saint-Siège. D'autre part, ils ne forment pas une suite complète. Les documents résultent d'un choix. Quelles règles ont guidé ce choix? On ne nous donne pas de critères précis. Enfin, et malgré le désir de l'auteur de ne publier que des documents in extenso, souvent ceux-ci sont résumés ou découpés, ou bien encore relatifs à d'autres documents qui, eux, ne sont pas publiés. Le livre n'est donc pas un recueil de documents. Il est l'exposé d'une thèse, celle de l'auteur, fondée sur un choix de documents. C'est cette thèse qu'il convient brièvement d'examiner.

La question à laquelle le livre tente de répondre est celle qu'a posée M. Hochhut. Pourquoi le pape n'a-t-il pas agi publiquement pour défendre les Juifs contre l'extermination? Pourquoi s'est-il tu? Une telle question, posée par un auteur qui dédie son livre «à la mémoire de mes parents, tués à Auschwitz» exige une réponse aussi profonde que l'angoisse qui l'a dictée. Comment, étant donné ce qu'on sait de la pensée et de la personne du cardinal Pacelli, puis du Pape Pie XII, expliquer, comprendre ce fait indéniable, la prudence, la réserve, le silence du Pape? Peut-on, en s'inspirant des archives du III^e Reich, trouver des éléments de réponse? La chose, bien que fort difficile, n'est pas impossible. Mais elle suppose la mise en œuvre de grands moyens, de grandes qualités et d'une grande pénétration.

Si prudent que soit l'auteur, dont la bonne foi paraît grande, si modérées que soient ses conclusions, elles se ramènent à ceci: Pie XII a eu pour l'Allemagne une «*prédilection que ne paraît pas avoir atténuée la nature du régime nazi*»; Pie XII craignait «*une bolchevisation de l'Europe, plus que toute autre chose et espérait, semble-t-il, que l'Allemagne hitlérienne éventuellement*

¹ Paris 1964 232 p. avec une postface d'A. Grosser.

réconciliée avec les Anglo-Saxons, serait le rempart fondamental contre toute avance de l'Union Soviétique vers l'Ouest». Sans expliquer par là le silence du pape, l'auteur estime en tout cas que ces deux éléments de connaissance sont *«fortement étayés par les textes allemands»*. Il laisse à chacun le soin d'en tirer les conclusions qui lui paraissent justes.

Que faut-il en penser?

A. *Pie XII a eu une «prédilection» pour l'Allemagne*

p. 19

Selon l'ambassade d'Allemagne «Pacelli est considéré comme très ami de l'Allemagne (sehr deutschfreundlich)».

p. 22

Le cardinal Pacelli a déclaré «qu'il avait toujours eu la plus grande sympathie pour le peuple allemand...»

p. 24

Pie XII «ajoutait ses vœux les plus sincères pour le bonheur du peuple allemand»

p. 25

Lettre de Pie XII à Hitler (6 mars 1939) «Déjà au cours des longues années, chères à notre mémoire, que nous avons vécues en Allemagne, en qualité de Nonce apostolique, nous avons fait tout ce qui était en notre pouvoir pour établir d'harmonieux rapports entre l'Eglise et l'Etat, dans un esprit de mutuelle entente et de franche collaboration, dans l'intérêt des deux parties, puis nous avons cherché à pourvoir de façon satisfaisante à la mise en œuvre de ce qui avait été statué».

Malgré les commentaires qu'en donnent les diplomates allemands, et, à leur suite, Mgr Giovanetti (L'action du Vatican pour la paix, 1939-1940 Paris 1963) et M. Friedländer, cette phrase ne peut s'entendre qu'en un sens. Du temps de la république de Weimar, tout allait bien. Depuis, c'est-à-dire depuis Hitler, «nous avons cherché, etc.» mais vous, Hitler, qu'avez-vous fait?

p. 30

Allocution à des pèlerins allemands «Nous avons toujours aimé l'Allemagne... Nous nous réjouissons de la grandeur, de l'essor et du bien-être de l'Allemagne... Mais, pour cette raison même, nous désirons également que les droits de Dieu et de l'Eglise soient toujours reconnus, car chaque grandeur a une base d'autant plus sûre que ces droits sont mieux défendus et deviennent les fondements sur lesquels s'édifie cette grandeur».

L'expression des sentiments favorables à l'Allemagne, qui est parfois accompagnée de messages de politesse à l'égard des dirigeants du Reich, est,

généralement le premier temps d'un discours dont le deuxième contient un avertissement. C'est le cas lors de l'audience du 1^{er} janvier 1941 (p. 51) et également dans l'entretien avec Ribbentrop (p. 54) dont le compte-rendu, rédigé peut-être par le Ministre, est d'ailleurs sujet à caution.

Des propos de ce genre peuvent irriter aujourd'hui. Etant donné leur origine (rapports de diplomates nazis), ils ne peuvent être reçus sans quelque réserve. Même en les considérant comme authentiques, ils manifestent des sentiments mêlés: une bienveillance pour le peuple allemand et une méfiance à l'égard du régime. Pour les apprécier à leur juste valeur, il eût fallu disposer de points de comparaison, tirés des déclarations de Pie XII aux représentants d'autres pays. Ce n'est peut-être pas le style de Pie XI. Mais on ne peut dire que la «prédilection» du pape n'a pas été atténuée par le régime nazi. On cherche en vain dans les rapports des représentants d'Hitler des formules favorables à ce régime. On n'en trouve pas. Et, dans la diplomatie de toujours, l'hommage rendu au *peuple* dissimule généralement une critique du *gouvernement*. Voir les messages russes et chinois des dernières années.

B. Crainte du bolchevisme

Un fait certain, comme l'indique M. Friedländer (p. 80) est que le Saint-Siège n'a jamais pris position en faveur de l'action du Reich contre la Russie Soviétique.

Un autre fait est que Pie XII n'a pas de sympathie pour le communisme, spécialement pour son extension à l'Italie.

Les diplomates allemands essaient de tirer de cet état de choses des conclusions. Celles-ci ne sont pas très convaincantes.

Dans un cas, le 27 décembre 1942, la scène est la suivante (p. 166): «Le pape évita de lui-même de toucher à des sujets politiques ou à des questions de politique religieuse et n'exprima son assentiment à mes remarques que par des mouvements de tête appropriés: il en fut ainsi lorsque je soulignai la signification historique que représentait pour le monde entier l'héroïque combat de l'Allemagne à l'Est, le danger du bolchevisme...», etc. On peut s'interroger sur la valeur de *mouvements de tête appropriés* pour manifester une solidarité quelconque. Ils peuvent, pour le commun des mortels, signifier que le pape souhaite mettre fin à la conversation.

Le deuxième exemple est la conversation du 5 juillet 1943 entre le nouvel ambassadeur M. v. Weizsäcker et Pie XII (p. 170). «Situation mondiale. Ce thème me donna l'occasion de mettre pleinement en valeur l'action allemande contre le bolchevisme. Le pape parla de ses propres expériences avec les communistes à Munich en 1919. Il condamna la formule inintelligente de nos ennemis qui exigeaient une reddition inconditionnelle. Il déclara en même temps que, dans l'immédiat, il n'existait aucune base pour une tentative concrète en vue de rétablir la paix. Je répondis que mon gouvernement n'attendait rien de tel.»

Telles sont les paroles prêtées à Pie XII. Elles ne l'engagent en rien. Cela n'empêche pas l'ambassadeur de déclarer que le pape a «mené l'entretien avec une nuance d'empressement qui, lorsqu'on aborda le sujet du combat contre le bolchevisme se transforma en une reconnaissance d'intérêts communs avec le Reich». Cette «nuance» qui se transforme en «reconnaissance» sans d'ailleurs s'exprimer, réside peut-être plus dans la cervelle de l'Ambassadeur que dans la conversation de Pie XII.

D'autres fois c'est Abetz qui transmet des propos très vagues d'un collaborateur de Laval (p. 175) ou du cardinal Suhard (p. 177) qui veut «expliquer au pape que l'armée allemande et l'Eglise sont les seuls boucliers capables de protéger l'Europe contre le communisme». Si le Cardinal veut l'expliquer, c'est que le pape ne l'a pas compris. Comment croire, d'autre part, à des propos retransmis (de quelle source?) par des agents eux-mêmes peu scrupuleux?

En juillet 1943 le cardinal Maglione fait savoir au maréchal Badoglio dans un document que l'ambassadeur d'Allemagne a vu «par hasard», que «le sort de l'Europe dépend d'une résistance victorieuse de l'Allemagne. L'armée allemande est le seul rempart possible contre le bolchevisme».

Le 3 septembre 1943, l'ambassadeur d'Allemagne rapporte des propos de Pie XII inquiet d'un effondrement à l'Est, désireux du maintien d'une «Allemagne forte, essentielle pour l'Eglise catholique». Ces propos sont de deuxième main. On se demande si Pie XII pouvait vraiment compter sur Hitler pour défendre l'Eglise. Peut-être pense-t-il à une autre Allemagne?

Enfin, en décembre 1943, un «agent» des services de renseignement s'entretient avec le pape, lequel «laisse entendre que désormais seul le national-socialisme représentait un rempart contre le bolchevisme». Immédiatement après, le pape indique qu'il ne voit dans le Reich aucune «volonté d'entente» avec l'Eglise. Quelle valeur attribuer à ces propos? Que valent les notes des services de renseignement, par nature incontrôlables, rédigées par des agents irresponsables? Que signifie ce «laisse entendre» qui rappelle les «mouvements de tête appropriés» de décembre 1942 et la «nuance» devenue «reconnaissance» de juillet 1943?

En tout cas, quels qu'aient pu être les sentiments du Pape, quelqu'un ne s'est pas trompé sur les rapports de l'Allemagne et du Saint-Siège. C'est Hitler, qui n'a cessé de chercher à étouffer l'Eglise, de repousser les protestations du nonce, de menacer et d'invectiver. De tout cela, quelqu'écho est certainement parvenu à Rome (cf. en particulier, pp. 152-163).

Devant tant d'inconnues, il est impossible de se prononcer. M. Friedländer le reconnaît. Mais il a du mal à se retenir de porter un jugement. Parfois, il le fait. On comprend son inclination et on sympathise avec lui, sans pouvoir partager, au vu des documents présentés, ses convictions personnelles.

Dans quelques cas, le livre contient, semble-t-il, des erreurs.

a) Selon M. Friedländer, qui s'appuie sur des documents non publiés, «l'Eglise espérait que son action serait autorisée dans les territoires reconquis

sur le bolchevisme» (p. 143). En l'absence de tout texte, il est difficile de savoir de quoi il s'agit. On pourrait penser au problème religieux en Galicie, à la question des catholiques de rite oriental unis à Rome. Mais on en est réduit aux conjectures.

b) p. 129, M. Friedländer s'étonne qu'en janvier 1943 le pape ait pu faire état d'«atrocités bolcheviques» dans une conversation avec le représentant américain auprès du Vatican. Il se demande à quelles atrocités Pie XII pouvait faire allusion, trois mois avant les révélations de Katyn. La réponse est facile. En 1943, les Polonais qui ont été déportés en URSS entre 1939 et 1941 sont sortis de Russie. Ils ont accumulé des preuves nombreuses. Le petit livre *La Justice soviétique* publié par leurs soins à Rome en 1945 cite d'innombrables cas remontant à 1939, 1940 et 1941. Comment le pape n'eût-il pas été au courant?

c) p. 138, M. Friedländer croit savoir que le patriarche orthodoxe de Constantinople «envoya à tous ses évêques dans les Balkans et en Europe centrale, une note leur enjoignant d'aider les Juifs...» Il est peu probable que les choses se soient passées ainsi.

*

Ce serait dépasser le cadre de ces notes que de chercher à examiner la troisième question, celle de l'attitude du pape à l'égard de la catastrophe qu'a affrontée le peuple juif, abandonné et sans défense.

La lettre à Mgr von Preysing (pp. 129 à 137) montre quelques-uns des problèmes que le pape s'est posés. Ils semblent d'un autre ordre que les considérations politiques à l'égard du bolchevisme. Il n'y a dans cette lettre aucune complaisance pour le régime hitlérien, aucune illusion sur son caractère véritable, aucune idée de «rempart». Or, c'est dans tout le livre le seul texte confidentiel authentique de Pie XII.

Attendons donc, sur cette question comme sur les autres, la publication des documents annoncés.

Notons pour finir que M. Friedländer, comme M. Grosser, se font de l'Eglise, de son chef le Pape, de sa fonction et de son rôle, une idée insuffisante. Selon M. Friedländer, le pape est un «chef spirituel, dont les mobiles sont souvent influencés par des considérations d'ordre essentiellement religieux». Souvent! Selon M. Grosser, dans sa postface, «le pape... est nécessairement à la fois Créon et Antigone». Il n'est pas nécessaire pour comprendre l'action ou la pensée d'un Pape d'être catholique. Mais il est indispensable de se faire une idée exacte de l'objet que l'on veut étudier.

Quels que soient les mérites de M. Friedländer, son livre reste une introduction à l'étude de la question posée. Après la lecture du livre, la question demeure à peu près entière.

P. S. – Le premier volume des *Actes et Documents du Saint-Siège relatifs à la seconde guerre mondiale*, récemment publié à la Cité du Vatican sous le titre *Le Saint-Siège et la guerre en Europe (mars 1939-août 1940)* donne plusieurs documents relatifs à la visite de Ribbentrop au Pape (Doc. n° 254 à 260, pp. 383-394). Les *Notes de Mgr Tardini* (Doc. n° 257) ne sont pas à proprement parler un compte-rendu, mais le récit de ce que Pie XII a dit à Mgr Tardini sur cet entretien qui semble s'être déroulé en tête à tête. Ce récit est, comme on pouvait s'y attendre, très différent de celui de Ribbentrop reproduit par M. Friedländer. Il ne confirme pas «les points essentiels rapportés par Ribbentrop»: le Pape n'a pas «ouvert la conversation en manifestant une fois de plus sa vive sympathie pour l'Allemagne». Il a «insisté sur les griefs concrets du Saint-Siège contre le Reich». Il a mis en doute que la victoire d'Hitler en Allemagne en 1933 ait permis d'éviter la bolchevisation du pays. Il a demandé l'envoi d'un conseiller de la Nonciature de Berlin à Varsovie, demande que le Cardinal Maglione, dans ses entretiens avec Ribbentrop, a répétée avec insistance, et que le Ministre n'a cessé d'éluder. «Il y a peu de résultats à attendre de la visite au Vatican du Ministre allemand», conclut le mémorandum du Cardinal Maglione (n° 259). On est loin d'une discussion entre le Pape et Ribbentrop sur la «reconnaissance d'une hégémonie de fait de l'Allemagne en Europe centrale et orientale» et sur l'éventualité d'une «libération de la Russie» (Friedländer, *op. cit.* p. 56).

JEAN LALOY

Les Religieuses contemplatives et le vote

Ayant soumis à nos amis de la Chartreuse la Note parue dans *Nova et Vetera* 1965, pp. 224-228, nous avons reçu la réponse suivante qu'ils nous permettent de publier.

Procura Generale
Dei Certosini
Tomba Di Nerone
Via Cassia, 434-Telefono 324. 323
Roma

Ce 20 décembre 1965

Au Révérend Père Martin Cottier, O.P.

Mon Révérend et cher Père en Notre-Seigneur,

J'ai tenu à m'assurer, avant de vous écrire au sujet de l'article de Nova et Vetera, concernant le vote des Religieuses cloîtrées, que le sentiment de notre Révérend Père Général coïncidait avec le mien. Il m'a confirmé en effet dans ce sens. Ayant conscience de répondre très imparfaitement à notre vocation, nous hésiterions à prendre la parole pour défendre la vie contemplative; mais nous sommes vraiment heureux de votre initiative, qui consone avec les aspirations de nos Moniales comme avec les nôtres: nous souscrivons sans réserve à votre jugement et aux raisons que vous avancez.

«Comme s'il s'agissait, dites-vous, de s'immerger dans le monde, pour se confondre avec lui! Et comme si le monde à sauver n'était pas porté dans la prière des âmes contemplatives! Appartenir au Dieu Saint entraîne séparation: cela me paraît inscrit dans la grâce chrétienne comme telle, — les contemplatifs

ne font que vivre à fond cet aspect essentiel. Si ensuite on va au monde, ce ne peut être que le fait d'un second temps et en vertu d'un surcroît. Mais les chrétiens semblent aujourd'hui avoir peur d'être séparés.»

Comme nous le disait récemment M. Maritain, le rôle des contemplatifs n'est pas d'aider l'Eglise d'une façon ou d'une autre, mais d'être l'Eglise, et toute contribution au bien commun qui les écarte de la ligne de leur vocation, ne saurait entrer en balance avec cet intérêt essentiel.

Il y a là une pesée des valeurs qui semblait aller de soi naguère encore, conservée comme elle l'était expressément par les Pontifes Romains dans le trésor de la Foi. Il semble difficile aujourd'hui à beaucoup de personnes, même parmi les clercs, de maintenir cette estime de la prière, du recueillement, de la clôture et de la solitude qui la préservent: n'est-ce pas sous la pression d'un sentiment de masse, par osmose de tendances culturelles, étrangères en vérité à la vie de l'âme et à sa vocation éternelle?

C'est pourquoi nous avons salué avec reconnaissance votre article, mesuré dans sa conclusion et appuyé sur des arguments précis: nous trouvons notamment bien fondées les objections que vous faites au vote lui-même, émis sans informations suffisantes pour poser un acte responsable dans l'ordre civique et politique. Il faut respecter les cloîtres ou les supprimer: la vie contemplative est à prendre ou à laisser.

Vous remerciant encore, mon Révérend Père, ainsi que le R. P. Kaelin, je vous prie de croire à mes sentiments fraternels en Notre-Seigneur.

FR. J. BAPT. M. PORION, O. CART.

Présence du chrétien au monde

Au moment où l'Episcopat français vient d'autoriser, dans des conditions renouvelées, un petit nombre de prêtres à travailler en usine dans un but strictement sacerdotal¹ la lettre suivante, que Madeleine Delbrêl adressait en juillet 1950 au Père Loew, alors que l'expérience des prêtres-ouvriers marchait déjà vers une crise dramatique, est un rappel, qui n'a rien perdu de son actualité, de ce qui fait l'essence de la vocation missionnaire.

Nous devons à l'amitié du P. Loew, Supérieur de la MOP, qui, en collaboration avec le P. Guegen, OMI, prépare l'édition des principaux textes de Madeleine Delbrêl, de pouvoir publier cette lettre splendide.

Madeleine Delbrêl, dont *Nova et Vetera* a déjà parlé, a été brusquement arrachée à ses amis le 13 octobre 1964. L'importance de sa personnalité et de son message pour la Mission ouvrière ne manqueront pas, nous en sommes persuadés, d'apparaître toujours plus clairement dans les années à venir. Dans la *Lettre aux amis de la Mission ouvrière Saints Pierre et Paul*, du 14 septembre 1965, le P. Loew écrit à son sujet :

« Certes, Madeleine était tout à fait indépendante de notre groupe, cependant depuis toujours elle était l'amie partageant recherches et soucis de la Mission. Musicienne, poète, humoriste, cette gasconne ne se laissait enfermer dans aucune catégorie, car l'absolu de Dieu dont elle était pétrie échappe à toute classification humaine.

« Dans son livre : *Ivry, ville marxiste, terre de mission*, elle avait su poser – et c'est immense – le problème de la présence du chrétien en plein monde, et spécialement en milieu marxiste et athée. Pour elle, il ne pouvait être question d'une double appartenance, car elle n'appartenait qu'à Dieu. Mais cette appartenance unique lui donnait une telle force d'affection, une telle capacité d'amour, à la fois spontané et lucide, pour tous les êtres, qu'elle en devenait réellement le prochain dès l'instant où elle les rencontrait. C'est un fait, d'apparence minime, qui, un jour, avait frappé le cœur de Madeleine, toujours si attentif à recevoir des êtres et des événements ce qui pouvait lui être une parole de Dieu. Un militant, ardent dans son athéisme, avait sa propre sœur religieuse cloîtrée. Tout les séparait. Cependant, à cause de leur tendresse fraternelle antécédente, jamais deux êtres ne s'étaient

¹ Comme l'a clairement expliqué Mgr. Veuillot, archevêque-coadjuteur de Paris, président du Comité épiscopal de la Mission ouvrière, dans une déclaration au journal « La Croix », du 26 octobre 1965, n. 25. 192.

mieux compris : pour lui, cette religieuse était vraiment sa sœur avant d'être religieuse, et, pour elle, cet homme athée était son frère avant d'être athée. Ce qui était lien de chair entre ces deux êtres, Madeleine avait su le transposer dans le lien de la grâce, qui, dans le Christ et par lui, nous unit à tout homme venant en ce monde. Et parce que l'amour qui en résulte est enraciné antérieurement à toutes les divergences, et plus solide qu'elles, il ne cherche pas à les atténuer dans des mimétismes trompeurs.

« Quant à la foi, pour Madeleine, elle était réalité surnaturelle faite justement pour être vécue en plein monde : « là où elle est le plus niée, là elle doit être le plus annoncée ». Mais pour cela, elle doit être « en bonne santé, ni amputée, ni altérée, ni mêlée de ce qui n'est pas elle... alors elle tient, mais en souffrant, en combattant. »

« Ainsi, Madeleine, par l'exemple vécu de l'absolu de sa foi, joint à l'absolu de sa proximité aux êtres, nous aide et aidera l'Eglise de l'après Concile à vivre une présence au monde, qui ne soit pas une identification à lui mais un don. » (*N. D. L. R.*)

LETTRE DE MADELEINE DELBRËL

10 juillet 1950

Je pense que le fil conducteur, c'est la comparaison (dire plutôt : la conjonction, la continuité, l'homogénéité) de la vocation chrétienne et de la vocation missionnaire.

Un missionnaire est avant tout un chrétien.

Pour lui, être missionnaire, c'est l'épanouissement de sa vocation chrétienne. Si la mission est une amputation de cette vocation chrétienne, c'est qu'il y a quelque chose qui ne colle pas.

Le missionnaire, c'est quelqu'un qui perçoit avec force l'obligation de dilater le Règne de Dieu dans la mesure même où lui-même le reçoit. (Plus exactement et profondément : le missionnaire est un envoyé, un mandaté ; cela d'abord). Il est en charnière entre ce Royaume qu'il porte en lui, et le monde auquel tend ce Royaume.

Dans la mesure même où cette charnière est profondément ancrée dans le monde, le missionnaire risque de perdre la foi dans le « sens unique » du salut qui ne peut venir que de Dieu par le Christ.

Il risque de confondre progrès humain et salut, et de se mettre à la remorque des recettes de bonheur que le monde charrie en ce moment.

Il risque de donner au monde la paternité de certaines idées-forces qui sont en réalité des parcelles d'Évangile séparées de leur contexte et prises en charge par des secteurs humains.

Il risque de souder le message du Christ à d'autres messages, d'en faire un élément du salut de l'homme par l'homme, de mettre l'Évangile au service de causes qui ne sont pas purement et simplement celles du salut.

Il peut oublier que Dieu seul «est», que le monde ne produit lui-même ni vie, ni vérité, ni amour.

Il risque de perdre la foi dans le Royaume des Cieux qui est l'amour personnel dans le Christ de Dieu pour chacun de nous, et de chacun d'entre nous pour chacun des autres. C'est à travers ce chacun que nous pouvons aimer l'humanité.

Le monde livré aux mystiques humaines oscille entre deux pôles où «chacun» est sacrifié à une abstraction.

Ce sera l'individualisme égoïste (capitalisme), qui, au nom du mieux-être d'une catégorie d'individus, rejettera les autres dans une misère collective.

Ce sera le collectivisme (communisme, fascisme, etc.) qui, au nom de la collectivité, sacrifiera certains individus «pas d'accord».

Le Royaume de Dieu, c'est la rencontre de Dieu et d'une humanité composée de $1 + 1 + 1...$

Il ne s'agit pas d'une masse anonyme, mais il est reçu par Pierre, Jacques, Jean, et communiqué personnellement par eux à d'autres Pierre, Jacques, Jean...

Il risque d'aimer le monde plus que les hommes...

Il risque d'en faire une réalité absolue, alors qu'il n'est qu'un relatif, qu'un possible sans cesse modifié par le jeu des forces bonnes ou mauvaises de tous les cœurs de tous les hommes.

Le monde est sans importance, ce sont les hommes qui sont importants, car il est ce qu'ils sont.

C'est pourquoi il doit nous intéresser, car il est le signe de la multiplication ou de la diminution des péchés.

On risque aussi de faire du monde une abstraction, de croire qu'un monde rebâti de nos mains marcherait par un élan acquis et donnerait le salut.

Le monde, ce sont les vivants de chaque jour qui le font et le défont. Ce

n'est pas en travaillant au monde qu'on le rendra meilleur; c'est chaque homme meilleur qui fait un meilleur monde.

On risque aussi de faire coïncider le bilan du Royaume de Dieu, et le bilan du monde. Or, ce n'est pas la somme des cités justes qui constituera la Jérusalem céleste, mais la somme de tout l'amour qui, dans une Eglise petite ou grande, composée de saints nombreux ou peu nombreux, élargie à des hommes connus ou inconnus, réactivera la Rédemption pour une multitude.

Royaume de Dieu et monde juste ne coïncident pas forcément. Des périodes de chaos, de férocité, peuvent donner lieu à des passions, à une intensité de foi, qui peuvent sauver en masse des hommes malfaisants sur la terre et les introduire dans la vie éternelle.

Le cheminement du Royaume de Dieu dans le monde est à des fins d'éternité: le moyen doit nous intéresser dans la mesure où la fin nous intéresse; mais la perspective doit être respectée.

Le Christ que nous avons à vivre, doit se traduire dans notre vie. Il ne doit être ni rectifié, ni adapté.

La vie ne s'adapte pas aux vivants; la vérité ne s'adapte pas aux yeux qui la voient:

LE CHRIST EST CE QU'IL EST

On ne peut le faire autre. On ne peut pas le faire autre chose que de l'amour. On ne peut pas modifier son amour qui est d'abord amour de Dieu, et amour des hommes par conséquence.

On ne peut pas changer sa manière d'aimer, qui est d'assumer l'état foncier de l'homme en face de Dieu; prière de celui qui naît sans cesse de Dieu, et qui l'empêche d'être un grand bonhomme! croix de celui qui est sauvé par la croix, et sauvé par participation à la croix. Le chrétien ne réussit que quand il échoue.

On ne peut pas changer son amour qui pèse vers tous les malheureux, les pécheurs, les malades, et ceux qui pleurent leurs morts, les petits, les disgraciés, les pauvres de dons ou d'amour, les pauvres d'argent...

Si notre vie est vécue davantage avec les uns qu'avec les autres, cela ne nous autorise pas à ne donner notre cœur qu'aux uns au détriment des autres.

On ne peut pas changer Sa violence qui a été seulement une violence de

vérité, mettant les hommes en face de la vérité, mais les laissant libres d'y conformer leur vie.

Il n'a pas violenté leur vie de l'extérieur: il l'a fait exploser de l'intérieur.

Il n'a pas refusé son amour à des hommes sous prétexte que leur catégorie sociale était mauvaise. Il a aimé les publicains, et n'a pas fait la révolution contre leur système d'impôts. Il a aimé le centurion, et n'a pas levé une armée contre les occupants.

Plus tard, saint Paul ne prêchera pas la révolte des esclaves, mais le cœur des chrétiens se révoltera devant le fait de posséder des esclaves.

Quand on lui demande: «Qui est mon prochain?» il ne répond pas: les pauvres, les malades, les Juifs..., il répond: «un homme descendait de ...», et celui qui lui devint proche était justement un Samaritain.

Il a personnellement brisé les faux absolus du monde: l'argent, l'honneur, la puissance, en les refusant librement; mais Il ne les a pas rebâtis en établissant une autre société humaine avec de nouvelles hiérarchies d'honneur, de puissance, et de richesse.

Il a vaincu le monde en le situant dans le relatif; car la victoire du monde sur l'homme, c'est de se présenter à lui comme un absolu.

Pour rappeler à l'homme chrétien son indépendance du monde, il l'a inséré dans une société visible, visage du Royaume dont il est membre.

Société de pécheurs sauvés, mettant dans le monde à titre institutionnel le début du Royaume de Dieu, le Christ lié à chacun, et chacun à chacun.

L'Eglise est le signe permanent du sens unique du salut.

Il faut que le chrétien reçoive d'elle le salut. C'est par elle qu'il se développe en Lui (sacrements, prière). C'est par elle que lui sont communiquées les exigences de Dieu.

Il faut que le chrétien consente à recevoir d'elle des directives qui ne se réfèrent à aucun salut selon le monde.

La foi pratique en l'Eglise est le signe demandé au chrétien de son appartenance au monde. Les conflits qui découlent pour lui de son obéissance à l'Eglise sont souvent seuls capables de lui faire produire les actes et les attitudes de la foi.

Mais, si le Royaume des Cieux n'est pas du monde, il est dans le monde. Parfait en droit, en fait il est en germe; et ce germe doit croître dans la terre, agir comme le levain dans la pâte, comme le sel dans les aliments, comme la lampe dans la nuit.

Cela exige un contact vital du chrétien avec ses frères croyants à cause du devoir d'unité, mais aussi incroyants à cause de la diffusion du Règne de Dieu. Le chrétien doit être au milieu des hommes. Le Christ dont il vit ne lui fournit pas des ailes pour une évasion vers le ciel, mais un poids qui l'entraîne vers le plus profond de la terre. Cette vocation au monde, qui semble être spécifiquement l'essentiel de la vocation missionnaire, n'est que la connaissance de la saisie de nous-mêmes par le Christ.

Diminuer, amoindrir notre soudure au Christ et à l'Eglise, c'est, malgré toutes les apparences, diminuer ce qui en nous pèse vers le monde et nous permet de nous y enfoncer.

C'est la condition d'un amour du monde qui ne soit pas une identification à lui, mais un don.

De tout cela il résulte pour notre vie pratique dans le tournant où toutes les branches de la Mission sont en ce moment: que ce à quoi nous sommes appelés n'est pas un certain salut temporel de l'humanité, mais le même salut que le Christ est venu apporter, qui est un salut *sur*naturel, demandant des moyens *sur*naturels, moyens qui ne viennent que d'en-haut.

Si, parce que nous aimons les marxistes et vivons au milieu d'eux, nous prenons leurs méthodes, leurs mouvements, comme moyens de salut, nous faisons absolument fausse route.

Nous n'avons pas à avoir une sorte de fierté, quand ils nous tendent la main pour travailler au salut temporel dont ils pensent être les agents. Nous pouvons faire route avec eux, quand certaines de leurs attitudes coïncident avec les attitudes que le Christ réclame de nous; mais en nous refusant à venir de la même source, et à aller au même but.

Nous ne devons pas oublier que notre combat vise le mal et que toutes les misères ne sont l'objet de notre lutte que parce que signe et conséquence du mal. Nous ne devons pas les considérer comme des absolus et accepter par exemple à la légère un système politique qui supprimerait une large part de ces misères, mais serait basé sur des attitudes sociales opposées à la volonté de Dieu: politique officiellement athée, etc...

A l'opposé, nous ne devons pas davantage accepter de participer à des systèmes sociaux dont le fruit est la misère et le mécanisme (même s'il n'est pas une doctrine) l'écrasement d'une masse au profit de l'égoïsme de quelques-uns.

Si la confusion des deux plans monde et Royaume de Dieu a amené

l'Eglise à des alliances impures avec le capitalisme (l'Eglise n'a jamais fait cette « confusion », et n'a jamais contracté des alliances impures), il ne faut pas, sous prétexte de rupture avec celui-là, essayer de la souder à d'autres systèmes qui, parce que temporels et du monde, l'alourdiraient pour demain de chaînes qu'elle ne doit pas porter. Voir à ce sujet la vie du Père Lebbe en Chine, qui n'a pas résisté à la séduction d'un temporel qui, il y a 25 ans, était d'avant-garde, et qui est maintenant du passé.

Se méfier de l'aventure courante chez les militants ouvriers. Beaucoup ont été fascinés par le Christ; par lui ils ont compris l'injustice prolétarienne; ils ont voulu la partager, lutter contre elle. Cette lutte, au départ, était un élément de leur amour pour le Christ: mais un renversement s'opère: c'est la lutte qui devient l'essentiel, et le Christ est à son service.

Se méfier aussi de perdre, au contact de la mystique « classe » ou « masse », le sens de la rencontre Dieu-chacun.

Si une part de notre amour est de nous harmoniser à un certain dénominateur commun du milieu où nous vivons, ce ne peut être qu'en fonction de l'autre part de notre amour qui est de porter dans l'épaisseur de ce milieu le Christ vécu par nous-mêmes, un nous-mêmes allant jusqu'aux limites du possible dans notre identification au Christ.

Cela suppose que nous sommes obligatoirement des étrangers dans le morceau du monde dont nous aurons pourtant partagé au maximum tout ce que le Christ ne condamne pas. Ce que la masse porte en elle de vital ne doit pas nous faire perdre de vue tout ce que la masse a reçu et doit recevoir de chacun. Penser par exemple à tout ce qui dans le sens de justice et d'amour de la masse vient d'un saint Vincent de Paul: si des multitudes de gens ne peuvent plus voir sans indignation un enfant abandonné, c'est qu'un cœur d'homme en a été en premier révolté.

Il faut nous méfier encore de considérer certains secteurs humains comme impropres à la pénétration du Christ. Les catégories « patrons », capitalistes, R.P.F., etc., tendent dans les milieux missionnaires à être considérés comme les « damnés du ciel ». La catégorie cache l'homme.

De même il y a une tendance à l'évasion des secteurs qui ne sont pas le prolétariat. Il semble qu'on se trouve en face d'un manque de génie, d'invention, qui laisse supposer qu'on ne laisse pas assez l'Esprit Saint à ses initiatives.

Les fonctions sociales pèsent sur la vie chrétienne, comme des absolus que l'on subit telles qu'elles sont ou presque, ou que l'on quitte.

L'exode des militants vers le travail ouvrier me semble être seulement la première étape et peut-être la plus facile, d'un renouveau évangélique dans l'Eglise.

La deuxième, plus difficile, devrait être l'explosion des professions, des situations sociales sous la poussée du même esprit de pauvreté et d'amour.

Pour ce qui est de la «rectification» du Christ et de son message, les tentations sont fortes.

Là encore on est entraîné à séparer une part du message du reste, à désobéir à certains aspects pour obéir aux autres; tomber dans la violence de fait au nom de la justice, ou dans l'injustice pour certains au nom de la justice à faire aux autres.

La prise de conscience du malheur économique des masses entraîne à se désintéresser, à mépriser le malheur plus grand des pécheurs qui peuvent être des riches, à n'être miséricordieux pour les malades, ou pour ceux qui pleurent leurs morts, que si ce malheur est doublé de pauvreté. La pauvreté elle-même est réduite à une notion matérielle: on va moins volontiers aux pauvres de dons, aux infirmes moraux ou psychologiques.

«Les petits» risquent eux-mêmes de n'être plus discernés par nous. Nous les confondons avec la notion de prolétariat qui est loin de les recouvrir. Et cette notion de prolétariat elle-même, nous risquons de la confondre avec le communisme, sans percevoir que le militant est déjà riche d'un idéal, d'une formation, etc...

Enfin, nous risquons de nous laisser entamer par les méthodes ou les mystiques d'efficacité. Nous risquons de confondre la confiance qu'on nous fait et le rapprochement des êtres vers le Christ.

Nous avons du mal à croire à la puissance de l'échec.

Vis-à-vis de l'Eglise, nous jouons facilement avec son Unité. Pleins de délicatesse pour ne pas rompre l'unité avec les incroyants, nous jouons avec légèreté l'unité avec les chrétiens. Nous pesons les décisions de l'Eglise au poids de l'impression qu'elles feront au monde, non au poids de la vérité. Nous la rationalisons, en ne comprenant pas que son «Mystère» vivant au cœur du monde doit forcément, un jour ou l'autre, nous écraser entre le monde et lui; et que c'est le seul moyen de nous faire produire les actes de Foi nécessaires au salut de ceux que nous aimons.

MADELEINE DELBRËL

Bibliographies

H. E. W. TURNER, *Jésus le Sauveur, Essai sur la doctrine patristique de la Rédemption*, présenté par Jean-Pierre Jossua O. P., traduit par Marcelle Jossua, Edit. Cerf, 1965, 172 pages.

1. L'histoire de la théologie de la rédemption depuis le début du siècle est marquée par la redécouverte des doctrines antérieures à saint Anselme. L'attention a été attirée sur la manière dont les Pères ont approché ce mystère, en un temps où la *via crucis* était certes suivie religieusement, mais où la *theologia crucis* n'était pas encore en mesure de donner à la question *Cur Deus homo*, une réponse d'ensemble. Ce sont ces « multiples aspects d'un unique salut » que nous propose dans un petit livre captivant H.E.W. Turner, théologien anglican, professeur à l'université de Durham.

2. Comment, du point de vue qui est le nôtre, comprendre le *mystère de la rédemption* ?

Il y a eu une *catastrophe*. S. Paul parle de « désobéissance ». Ne songeons point à une légère « déviation », mais bien à une « chute à pic » (cf. pp. 79 et 93). L'homme y a perdu non point sa nature, créée à l'*image* de Dieu, mais la *similitude* divine dont elle avait été initialement revêtue (pp. 69, 79, 97, 104), à savoir la grâce originelle, l'amitié divine, les privilèges de l'immortalité corporelle et de l'exemption des misères de la vie présente.

Et il y a eu une reprise en mains par Dieu de ce qui avait été saccagé, une *récapitulation* (pp. 68, 73) sur un mode majeur de la destinée de l'homme, non pour rendre simplement à l'humanité la *grâce adamique*, mais pour la porter plus haut que jamais, en lui conférant la *grâce christique*. L'initiative ne pouvait que descendre d'en haut. Le Verbe se fait chair, il prend notre condition humaine, il accède ainsi au dessein divin mystérieux de sauver la « désobéissance » de l'homme par « l'obéissance » de l'Homme, de rééquilibrer

la création déséquilibrée (Rom. VIII, 20) de racheter la dette de l'homme non à un prix d'or ou d'argent, mais du sang de l'Agneau (I Pierre I, 19), de satisfaire, en compensant et surcompensant indiciblement l'offense. Il épouse l'humanité dans le sein même de ses détresses. Il ne vient pas pour éliminer, mais pour illuminer les peines, les souffrances, la mort, la lutte terrible contre le monde et le Prince de ce monde. Il est le Fils monogène du Père, il communique à tous ceux qui ne s'y refusent pas les grâces de la filiation adoptive, capable d'illuminer en chacun d'eux les peines, les souffrances, la mort, la lutte contre ce monde, contre Celui à qui « appartient la gloire des royaumes de ce monde » (Luc IV, 6). Il les divinise déjà au sein même de la croix, en même temps qu'il les entraîne après lui vers la divinisation de sa résurrection et de son ascension glorieuses.

3. Est-ce que l'essentiel de la théologie biblique et traditionnelle de la rédemption n'est pas résumé dans ces textes dont chacun nous renverrait à l'Écriture ? Est-ce que les « quatre traditions » que H. Turner essaie de rassembler dans ce qu'il appelle « une tentative moderne pour réinterpréter la doctrine de l'expiation », p. 122, n'y sont pas présentes ? Les trois premières de ces traditions, à savoir « le *Logos Paidagogos* menant les siens vers une expérience toujours croissante d'illumination ; le *Christ Victime* associé au mysticisme médiéval de la passion ; le *Christus Victor* offrant à l'humanité, tel son représentant, une victoire » ne lui apparaissent que comme des explications partielles d'une vérité sur laquelle la quatrième tradition, celle « de la *divinisation* insiste essentiellement : la rédemption est fondamentalement, principalement, une transfiguration, l'élévation de la vie humaine... grâce à la participation par tout ce que fut et réalisa le Christ historique, à la vie même du Dieu Trine et à ce qu'il a de plus personnel », p. 127. « Parler de divini-

sation, c'est dire d'une manière ramassée que par la rédemption, la vie de toute la Trinité est rendue accessible aux chrétiens», p. 99. A quoi nous consentons pleinement, en précisant que la divinisation *commence* dans la croix, pour *s'achever* plus tard dans la gloire.

Et ainsi est soulignée l'importance de II Pierre 1, 4, qui est «à la base» de toute cette tradition: «*Afin que vous deveniez participants de la nature divine*, vous étant arrachés à la corruption qui est dans le monde, dans la convoitise» (sur ce texte, voir les pp. 76, 82, 88, 126). Plusieurs beaux textes des Pères sont cités à l'appui de cette tradition. S. Irénée: Le Verbe «à cause de son immense amour s'est fait ce que nous sommes afin de faire de nous ce qu'il est lui-même», p. 80, 150. «La gloire de Dieu, c'est que l'homme vive; la vie de l'homme est de voir Dieu», p. 81. S. Athanase: «Le Verbe se fait chair afin que nous soyons divinisés», pp. 92, 100. S. Augustin: «Il s'est fait participant de notre mortalité afin que nous soyons participants de sa divinité», p. 103. Voir aussi les textes présentés, pp. 149-157.

4. Les mérites de ce petit livre sont grands. Oserons-nous dire que les catégories: «physique, métaphysique, mystique, eschatologique», auxquelles recourt l'auteur semblent plutôt embrouiller qu'éclaircir ses analyses? Peut-être donne-t-il encore l'impression de manquer d'une théologie suffisamment élaborée de la grâce créée (grâce adamique, grâce capitale du Christ, grâce christique), voire de la grâce d'Union? Il lui paraît enfin que la théologie du mystère de la rédemption est encore à faire; mais ceux qui essaieront de parcourir dans la *Somme théologique* les grandes questions concernant la vie du Sauveur, sa passion, sa glorification, où tous les beaux textes de l'Ecriture et tant de passages significatifs des Pères sont rassemblés, pourront différer d'avis. Et puis comment nous accorderions-nous avec l'auteur, quand il refuse, p. 54, de «prendre au sérieux» l'enseignement du Nouveau Testament sur l'existence et l'activité des démons?

C J

KAROL WOJTYLA, *Amour et responsabilité*, Paris, Société d'Editions internationales, 1965, 286 pages.

1. Un livre sain, objectif, traitant de tous les problèmes les plus délicats concernant

l'amour humain, la chasteté, le mariage, la régulation des naissances..., étudiées du point de vue d'une profonde *philosophie de la personne humaine*. C'est bien la seule manière de construire valablement «une morale pour notre temps et pour d'autres temps». L'auteur, qui fut professeur de philosophie morale à l'Université catholique de Dublin, est maintenant archevêque-métropolitaine de Cracovre.

2. En consonance avec l'étude sur l'indissolubilité qu'on lira dans ce fascicule même citons ces lignes:

«Nous devons admettre que, dans leurs rapports conjugaux, l'homme et la femme s'unissent en tant que personnes et que leur union dure tant qu'ils vivent, c'est-à-dire aussi longtemps que leurs âmes restent unies à leur corps (selon les thomistes, l'âme séparée du corps n'est pas, faute d'intégrité, une personne). Par contre, nous ne pouvons admettre que leur union ne dure qu'aussi longtemps qu'ils le veulent, car c'est précisément ce qui serait contraire à la norme personnaliste fondée sur le concept de la personne en tant qu'être. De ce point de vue, l'homme et la femme qui ont eu des rapports conjugaux par suite d'un mariage valablement contracté sont objectivement liés par un lien que seule la mort de l'un d'eux peut dissoudre. Le fait qu'avec le temps l'un des conjoints ou tous deux cessent de vouloir cette union n'y change rien; cela ne peut d'aucune manière annuler cet autre fait qu'ils sont objectivement unis en tant que mari et femme. Il peut arriver que l'un des époux ou tous deux ne retrouvent plus la base subjective de leur union, il se peut même qu'un ébat subjectif apparaisse qui s'y oppose au point de vue psychologique ou psychophysiologique. Un tel état justifie leur séparation de corps, mais il ne peut annuler le fait qu'ils restent objectivement unis, précisément en tant qu'époux. La norme personnaliste, qui est au-dessus de la volonté et des décisions des personnes intéressées, exige que cette union dure jusqu'à la mort. Toute autre conception met la personne dans la situation d'objet de jouissance, ce qui équivaut à la destruction de l'ordre objectif de l'amour, où la valeur supra-utilitaire de la personne se trouve affirmée», p. 201

3. Voici la fin de la préface écrite par le P. de Lubac pour ce livre: «Si l'*aggiornamento* conciliaire, lancé par Jean XXIII et pour-

suivi avec ténacité par Paul VI, doit être nécessairement à la base du renouvellement intérieur, selon l'esprit évangélique, l'ouvrage de Mgr K. Wojtila doit grandement y contribuer. Il est apte à dissiper quelques-unes des illusions qui le compromettaient. Parmi bien des signes, en effet, qui entretiennent aujourd'hui notre espérance, il en est aussi quelques autres qui suscitent de l'inquiétude. Le Saint Père y faisait allusion, le mois dernier, en

disant: *Quiconque verrait dans le Christ un relâchement des engagements intérieurs de l'Eglise envers sa foi, sa tradition, son ascèse, sa charité, son esprit de sacrifice et son adhésion à la Parole et à la Croix du Christ, ou encore une indulgente concession à la fragile et versatile mentalité relativiste d'un monde sans principes et sans fin transcendante, ou une sorte de christianisme plus commode et moins exigeant ferait erreur.»*

C. J.

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.