

NOVA^{ET} VETERA

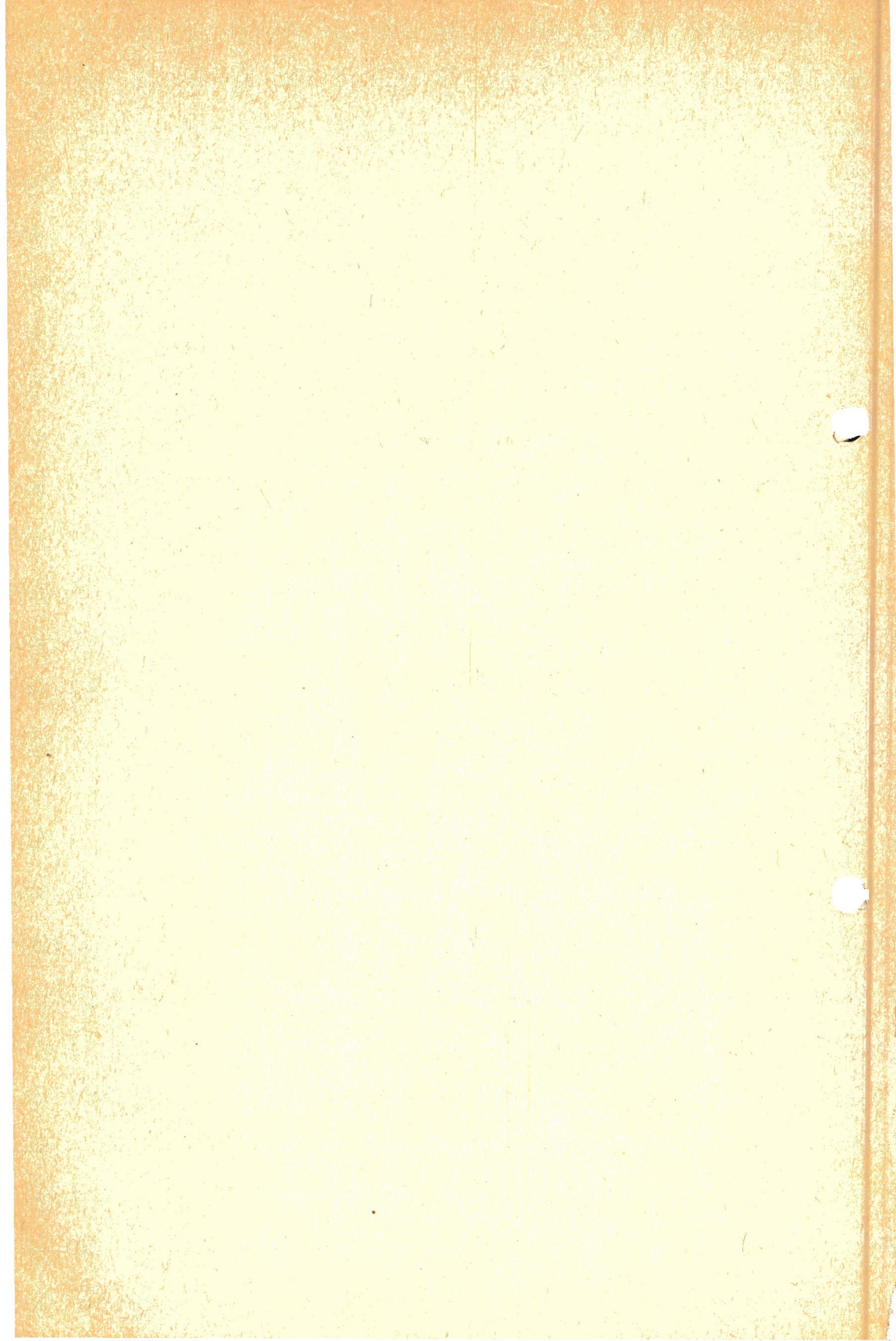
REVUE TRIMESTRIELLE

JACQUES MARITAIN • «Faisons-lui une aide semblable à lui»...	241
GEORGES M.-M. COTTIER, O. P. • <i>Le mystère de l'Eglise et l'histoire</i>	255
CHARLES JOURNET • <i>Les Eglises Orthodoxes</i>	275

NOTES

PIERRE MAMIE • <i>Peut-on écrire une «Théologie de l'Ancien Testament»?</i>	298
C. J. • <i>Vues de théologie missionnaire: Le livre récent de JEAN-PIERRE de Menasce, O. P.</i>	304

BIBLIOGRAPHIES • John Griffin, *Dans la peau d'un Noir* • Arthur Lourié, *Profanation et sanctification du temps, Journal musical, 1910-1960* • André Baron, *Léon Bloy. Luigi d'Apollonia, Le congrès de théologie de Toronto, 1967* • Jean de Fabrégues, *Après le Congrès pour l'Apostolat des laïcs* • Etienne Gilson, *Liturgies de masse* • Jacques Maritain, *La massification, Les moyens temporels pauvres.*
Jules Monchanin, *De l'esthétique à la mystique* • Roger Devos, *Saint François de Sales par les témoins de sa vie* • F.-J. Thonnard, *Précis d'histoire de la philosophie.*



«Faisons-lui une aide semblable à lui ¹»

1. Ce que je vais vous dire n'est qu'un petit intermède à vos travaux. Pour me reposer un peu de mes problèmes philosophiques, je me suis mis depuis quelque temps à rêver et à méditer sur la Genèse; et il me semble qu'un fragment de mes réflexions, qui a affaire à la création de l'homme et de la femme, et au «faisons à Adam une aide semblable à lui», tel qu'à mon avis il faut l'entendre, aurait peut-être chance de vous intéresser.

Je commence toutefois par quelques observations préalables. D'abord la perspective de mes réflexions est celle de la *lecture du texte* par un chrétien quelconque en quête d'intelligibilité, fût-il un vieux philosophe un peu délirant.

Ensuite, le «genre littéraire» de ce que nous lisons sur la création d'Eve formée de la côte d'Adam, et en général sur le Paradis terrestre, est le langage du mythe, où, comme Olivier Lacombe l'a admirablement montré, il faut voir une œuvre de l'imagination créatrice, de l'imagination vivifiée par l'intellect agent dans le supraconscient de l'esprit, par laquelle l'humanité a été nourrie de tant de vénérables archétypes et de tant de grandes et prophétiques vérités, proposées sous mode invérifiable et mélangées d'erreurs. Celui qui nous occupera remonte sans doute à des âges et des souvenirs très anciens, mais il a été purifié par la révélation divine. Ce qui nous est présenté sous une imagerie qu'il ne faut pas prendre à la lettre, et avec des détails descriptifs qui relèvent de cette imagerie, c'est un *contenu essentiel* d'une importance souveraine, un contenu de *vérités divinement révélées* offert sous forme cachée, et qu'il nous est demandé de découvrir, ou plutôt, mais ce n'est pas ce qui m'intéresse en ce moment, qu'il est demandé à l'Eglise de nous découvrir, comme elle l'a fait déjà, en particulier au Concile de Trente. Bref, c'est d'un mythe *vrai* qu'il s'agit ².

Ça, nous le savons par la foi; nous savons que la Bible nous transmet, à travers des instruments humains, la parole de Dieu révélant. Quels que

¹ Cette toute récente causerie, faite à Kolbsheim, et que son auteur veut bien nous permettre de publier, rejoint – faisons-le remarquer – la ligne de préoccupation ouverte par l'étude: «Vers une idée thomiste de l'évolution», *Nova et Vetera*, 1967, n° 2, pp. 87-136.

² Cf. *Le Paysan de la Garonne*, p. 54.

puissent être les conditionnements psychologiques ou socio-culturels de ces instruments humains, la parole du Dieu de vérité est là. C'est une absurdité d'imaginer qu'un chrétien en quête d'intelligibilité devrait lire la Bible *comme si* il était un de ses frères incroyants cherchant avec les lumières de sa seule raison si et comment la Bible peut le *conduire* à la foi. Un chrétien ne saurait lire la Bible, pour tâcher de comprendre, qu'en homme qui *a* la foi, comme un oiseau vole avec ses ailes et n'essaie pas d'imiter la marche d'un quadrupède. Il sait d'avance que là où la Bible use d'un langage mythique comme dans la Genèse, il ne peut s'agir que d'un mythe *qui dit vrai*, si difficile qu'il puisse être de déchiffrer ce qui est à la fois offert et caché sous son imagerie.

2. J'en viens maintenant à mon sujet. Il y a, comme vous le savez, deux récits de la création, et notamment de la création de l'homme. On attribue l'un à la source sacerdotale, et l'autre à la source yahviste. C'est une information intéressante, mais en quoi m'éclaire-t-elle? Les gens qui croient en finir avec un texte en expliquant *de quelle source* il vient et *comment* il a été rédigé sont à mon avis des escamoteurs. C'est *ce qu'il dit* qui m'importe. Que ça vienne d'une source sacerdotale ou d'une source yahviste, je peux certes tirer de là des précisions accessoires fort profitables. Mais pour l'instant, je m'en fiche, du moment que l'auteur principal, le Saint-Esprit, a voulu que ça se trouve dans le Livre sacré.

Lisons donc les deux récits de la création de l'homme. Le premier (Genèse, I, 26-27): «Dieu dit: 'Faisons l'homme à notre image et ressemblance, et qu'il domine sur les poissons de la mer, les oiseaux du ciel, les bestiaux, toutes les bêtes sauvages et toutes les bestioles qui rampent sur la terre'.

*«Dieu créa l'homme à son image,
à l'image de Dieu il LE créa,
homme et femme il LES créa».*

Le deuxième récit (Genèse, II, 7, 18, 21, 23): «Alors Yahvé Dieu modela l'homme avec la glaise du sol et insuffla dans ses narines un souffle de vie, et l'homme devint un être vivant». Et plus loin: «Yahvé dit: 'Il n'est pas bon que l'homme soit seul; faisons-lui une aide semblable à lui'». (L'Abbé Mamie suggère que, d'après l'hébreu, il vaudrait mieux dire: *je vais lui faire une aide comme son vis-à-vis*.) Et plus loin, après avoir fait comparaître les animaux de la terre, tous évidemment impropres à remplir un tel office: «Alors Yahvé Dieu fit tomber un profond sommeil sur l'homme, qui s'endor-

mit. Il prit une de ses côtes et referma la chair à sa place. Puis, de la côte qu'il avait tirée de l'homme, Yahvé Dieu façonna une femme et l'amena à l'homme. Alors celui-ci s'écria : 'A ce coup, c'est l'os de mes os et la chair de ma chair. Celle-ci sera appelée femme (*ishsha* en hébreu), car elle fut tirée de l'homme (*ish* en hébreu).'

Eh bien comment comprendre ces deux récits ? Le premier se rapporte à l'unité de la nature humaine et à l'égalité en nature et en dignité de l'homme et de la femme, dont la dualité, « homme et femme il *les* créa », est synonyme de l'*Homme* (avec une majuscule), et le constitue dans sa plénitude ontologique, « Dieu créa l'homme à son image, à l'image de Dieu il *le* créa ». L'autre récit se rapporte à la relation entre l'homme et la femme : Eve a été formée de la côte d'Adam.

Ce dernier mythe signifie, à mon avis, deux choses : d'une part, la femme est faite pour être la compagne et l'aide (II, 18) de l'homme. D'autre part, selon une remarque de Raïssa¹, qu'elle faisait en souriant et qui est d'importance majeure (cette remarque nous montre comment il faut lire dans la perspective mythique, – et grâce à un éclair de poésie, – un texte écrit en langage mythique), d'autre part Eve n'a pas été tirée directement comme Adam, du limon de la terre, mais d'une matière plus élaborée et plus raffinée, d'une chair déjà vivante et humaine, ce qui veut dire qu'elle a reçu en partage les qualités les plus délicates et du plus haut prix pour la race humaine, – celles qui ont été départies à l'homme étant à la fois plus puissantes et plus tournées vers l'action à mener à bonne fin, dans le domaine du monde comme dans celui de la pensée, aptes par conséquent à lui assurer par droit

¹ Cf. Raïssa MARITAIN, *Histoire d'Abraham ou la sainteté dans l'état de nature*, Nova et Vetera, 1935-III, pp. 259-260. « Dans ce progrès de l'humain que nous essayons de lire mot à mot dans le Genèse, remarquons, quoi qu'il en soit de la possibilité d'autres interprétations, que la femme a sauté un échelon. Elle n'a pas été prise à la terre, elle n'a pas été formée du sol comme l'homme. Poussière, par l'intermédiaire de la chair de l'homme, comme l'homme est poussière à travers la chair animale, elle a été faite d'une chair humaine, elle a été créée à l'intérieur du paradis, tandis que l'homme n'y est entré qu'après sa création.

« Ainsi, d'après la Bible, l'origine physique de la femme est plus noble que celle de l'homme. La rançon de ce privilège c'est que les exigences de Dieu et des hommes seront plus grandes à son égard, et même, pourrait-on dire, les égards divins. C'est Eve qui a, par sa faute, il est vrai, mais aussi par la hardiesse de sa décision, ce qui est propre à l'adulte, pris l'initiative qui acceptée par Adam a décidé du sort de l'humanité. Et c'est une femme encore qui, sans nul conseil humain, et par la plénitude de sa foi, a compensé en quelque sorte la faute d'Eve, et fait remonter vers le Sauveur et vers Dieu l'humanité qui s'égarait. Pour la même raison Dieu permettra que toutes les lois que feront les hommes, à eux seuls ou sous son inspiration, exigent toujours de la femme plus d'abnégation et de pureté, plus d'humanité. Les traces, le souvenir du stade terrestre et animal pèsent sur l'homme plus lourdement. Mais Eve est très semblable au meilleur Adam. »

de nature l'autorité dans la communauté familiale, – je dis *autorité*, je ne dis pas *domination* de maître à esclave, en d'autres termes, cette juste autorité qui respecte les droits et les libertés de ceux sur lesquels elle s'exerce et qui est indispensable à toute vie sociale. *Vir est caput mulieris*, c'est une loi de nature (qui, je le note entre parenthèses, doit nous faire regarder comme anormales les civilisations matriarcales, et qui condamne aussi l'illusion de ceux qui, au nom de l'égalité de nature entre l'homme et la femme, voudraient que dans l'Eglise le sacerdoce soit conféré aux femmes comme aux hommes).

O. k., donc, pour la fonction d'autorité dévolue à l'homme. Il reste toutefois qu'abusant de tout cela, pendant des siècles l'homme s'est imaginé qu'il était supérieur à la femme en raison de ces fonctions d'autorité qui lui ont été dévolues. C'est une erreur de première grandeur : les fonctions d'autorité dans la communauté sont tout à fait nécessaires et supposent des qualités particulières et particulièrement importantes, mais qui de soi ne sont pas les plus élevées ni les plus fines, et qui n'indiquent, sinon aux yeux d'un stupide orgueil, aucune supériorité de nature. L'orgueil dont je parle a régné avec une force inouïe dans toute l'antiquité païenne, et dans l'antiquité chrétienne aussi.

3. Ici une parenthèse philosophico-théologique : Aristote a donné une forme doctement philosophique à une telle mentalité, en regardant la femme comme un *homme manqué*, voir le *De generatione animalium*, chapitre 3, où il dit que *femina est mas occasionatus*, la femme est un homme occasionnellement raté par la nature. Voilà qui tranche clairement la question, si clairement, hélas, que saint Thomas a cru devoir adopter cette assertion d'Aristote, et nous explique, avec le renfort des vues pseudo-scientifiques de son époque, que *femina est aliquid deficiens et occasionatum*, la femme est quelque chose de déficient et d'occasionnellement produit, non pas sans doute par rapport à la nature universelle qui exige la femme pour la perpétuation de l'espèce, mais par rapport à la *nature particulière*, c'est-à-dire à telles conditions particulières empêchant par accident l'acte générateur d'atteindre parfaitement sa fin (Cf. Ia, 92, 1, ad 1). Il suit de là qu'à vrai dire seul l'homme répond parfaitement à la définition de la nature humaine (dont la différence spécifique est d'être doué d'intelligence et de raison), car il est ordonné *ad nobilius opus vitae, quod est intelligere* (même article), tandis que la femme est ordonnée à engendrer. Et encore : *naturaliter in homine magis abundat discretio rationis* (92, 1, ad 2).

Cette idée de la femme homme manqué, et de la masculinité comme sommet de la nature humaine, est contraire à la raison philosophique qui, du fait même qu'elle proclame l'unité de la nature humaine, proclame du même coup l'égalité en possession de la nature humaine, donc en valeur quant à ce qui constitue la différence spécifique humaine, entre les deux vis-à-vis qui se font face dans cette nature et qui possèdent chacun la personnalité humaine; et elle est contraire aussi au texte de la Genèse qui, dans le premier récit de la création de l'homme, nous dit qu'en créant l'Homme, Dieu l'a fait mâle dans un être humain et femelle dans l'autre. Mais la notion de la nature humaine comme culminant dans la masculinité, si aberrante qu'elle soit, n'a pas fini d'exercer son pouvoir dans notre inconscient, alors que la notion correcte est évidemment celle de la nature humaine comme *répartie entre masculinité et féminité, tout en gardant dans l'une et l'autre la même valeur et dignité.*

Loin donc d'accepter l'idée que *mulier naturaliter est minoris virtutis et dignitatis quam vir* (Ia, 92, 1, obj. 2), et de croire que ce qui atteste la différence spécifique de l'être humain (les activités de l'âme spirituelle qui, du reste, ne sont pas seulement le discernement rationnel), abonde naturellement dans l'homme plus que dans la femme, il faut dire que l'homme et la femme sont égaux en valeur et dignité humaines, mais en se partageant différemment les qualités de cette nature, en telle sorte que ce que l'un a en plus compense ce que l'autre a en moins, et que l'*être humain* n'est complètement accompli que dans *l'homme et la femme pris ensemble.*

Et je maintiens, quant à moi, que dans ce partage des qualités qui caractérisent les activités de l'âme intellectuelle et qui font la noblesse de notre nature, c'est la part dévolue à la femme qui comporte les qualités les plus acérées, les plus activatrices du mouvement de la vie et de l'esprit, et les plus précieuses pour l'homme. Dire cela n'est nullement attribuer à la femme une supériorité de nature sur l'homme, ce qui serait commettre à son profit la même erreur qu'on a si longtemps commise au profit de l'homme. L'avantage que je reconnais à la femme est en effet chèrement payé par le tribut, beaucoup plus lourd que celui de l'homme, que la nature lui impose en ce qui concerne la propagation de l'espèce.

Ajoutons que c'est une autre erreur capitale de chercher dans le sexe, que nous avons en commun avec les autres animaux, avec les bêtes, le fondement premier d'où dérivent et par où s'expliquent tous les autres caractères différentiels qui distinguent ces deux êtres humains, l'homme et la femme, autrement dit qui confèrent à tel individu humain cette propriété de sa

nature individuelle, en ses plus intimes profondeurs, en vertu de laquelle le *être-homme* est son être, et à tel autre individu humain cette propriété de sa nature individuelle, en ses plus intimes profondeurs, en vertu de laquelle le *être-femme* est son être. Le sexe ne fonde que la différence animale, si importante qu'elle soit, et si immédiatement évidente; il ne fonde pas les différences proprement *humaines* entre l'homme et la femme. Le sexe et la fonction de reproduction sont en effet *pour l'espèce* et pour la perpétuation de l'espèce, et *en ce sens* ce sont des parasites de la personne.

C'est dans les personnes et les qualités qui les distinguent comme telles que nous trouvons ce qui fonde les caractères différentiels en question: d'un côté l'autorité et la prudence, avec la puissance du muscle, de la conceptualisation rationnelle et de l'exécution qui leur correspond; de l'autre, les ressources de l'amour et de son inlassable inventivité, et la stimulation de ses impatiences et de son *alertness*, avec la gratuité des inspirations du supraconscient, la promptitude à voir et à s'émouvoir, et cet incomparable joyau de la nature humaine, l'intuitivité de l'esprit, qui leur correspondent, et avec une certaine faiblesse de muscle, de la conceptualisation rationnelle et de l'exécution qui leur correspond aussi; mais avec aussi plus de hardiesse et parfois de force d'âme qu'on n'en voit chez l'homme. Tout cela n'est pas fondé sur le sexe et la fonction d'engendrer, ni explicable par eux, c'est fondé sur la répartition des qualités différentielles proprement humaines que, comme l'indique bien le mythe vrai d'Eve tirée de la côte d'Adam et de sa chair humaine, Dieu a données en partage dès leur création à l'homme et à la femme, égaux (de par la complémentarité de ces qualités différentielles) dans une même nature et dignité. Eve a été créée pour être la compagne et l'inspiratrice de l'homme (inspiratrice, ça s'est diablement bien vu avec le premier péché...). Il n'est pas sans intérêt de noter, par parenthèse, que le «faisons-lui un vis-à-vis qui l'aide», *faciamus ei adjutorium simile sibi*, – n'oublions pas le *simile sibi*, si vexant à vrai dire pour une longue tradition de commentateurs vénératrice de la masculinité, et si mal comprise par elle, – se trouve consigné dans la révélation divinement faite à un peuple qui vivait pourtant en régime patriarcal.

4. Il va falloir que je m'arrête encore un moment pour essayer de préciser ma pensée, et ce que je viens de dire sur l'erreur qu'il y a à chercher dans le sexe le fondement premier d'où dérivent toutes les autres différences qui distinguent ces deux êtres *humains*, et non pas simplement animaux, que sont l'homme et la femme. Cela m'entraînera à vous proposer, dans une

digression philosophique, des vues un peu plus élaborées, mais qui me semblent bien nécessaires pour éclaircir nos idées sur une question qui préoccupe aujourd'hui tous les esprits, et où la bonne volonté la plus sincère ne suffit pas à compenser la confusion intellectuelle. Je ne pense pas seulement à nos explicateurs psychanalystes, ou à un effort, louable en lui-même mais trébuchant sur une fausse idée de la personne et de la liberté, comme celui de Madame de Beauvoir. Je pense aussi à un livre comme celui de Madame Yvonne Pellé-Douël, *«Etre femme»*, où les intentions les meilleures et les plus droites sont trahies par l'acceptation, comme d'une chose allant de soi, de l'erreur même que j'ai signalée.

Tout d'abord cependant, il convient de revenir sur le texte de la Genèse. Je pense que les deux récits de la création de l'homme doivent être pris *ensemble*, et se rapportent à deux vérités complémentaires qu'il importe de sauvegarder : le premier de ces récits ayant pour objet de marquer l'unité de la nature humaine et l'égalité en nature et en dignité de l'homme et de la femme (dès l'acte créateur par lequel l'homme est apparu sur la terre, la nature humaine a été mâle dans l'un et femelle dans l'autre) ; le second récit, formulé dans un langage mythique, – et donnant, *selon les convenances de ce langage*, la création d'Eve comme postérieure à celle d'Adam, – ayant pour objet de marquer la façon dont Dieu a voulu et a fait que la femme se différencie de l'homme.

Le soin avec lequel le Livre sacré insiste sur tout cela dans les deux récits en question me paraît très significatif. Première vérité : Eve et Adam, dont la dualité («homme et femme il *les* créa»), constitue l'homme dans sa plénitude ontologique («à l'image de Dieu il *le* créa»), Eve et Adam ont été créés dès l'apparition de l'humanité sur la terre, comme le dit le premier récit, – et comme le suggère une saine philosophie de l'évolution, laquelle, à mon avis, doit tenir qu'à l'instant où dans l'embryon issu de l'acte générateur d'un couple hominien sous une motion surélevatrice exceptionnelle et absolument unique de Dieu, s'est produite une disposition ultime appelant l'âme intellectuelle, Dieu a créé et infusé cette âme dans l'embryon. Et nous pouvons supposer que dans cette première apparition de l'être humain, ce sont ou bien deux jumeaux, l'un garçon, l'autre fille, sortis en même temps du sein de la mère hominienne (c'est l'hypothèse qui me plaît le plus), ou bien un garçon premier-né, puis une fille seconde-née, qui ont été ainsi créés par Dieu.

Après cela, l'autre vérité contenue dans le second récit. J'ai déjà noté que le symbolisme de l'histoire de la côte signifie que tout en ayant la même nature spécifique que l'homme, la femme est douée de qualités plus affinées,

mais moins puissantes. Et maintenant que dire du *ei faciamus adiutorium simile sibi*? A quelle fin? Engendrer des enfants et propager l'espèce humaine, et, à la différence des animaux, continuer à vivre ensemble, comme le note saint Thomas, homme et femme, dans la vie domestique où ils s'aident et se confortent l'un l'autre? Oui, sans doute. Mais il y a une fin bien plus haute que les Anciens n'ont pas mentionnée à cet endroit, parce que la dimension du temps et du progrès historique n'était pas suffisamment dégagée dans leur pensée.

Ce pour quoi l'humanité a été faite, c'est pour progresser sur la terre, à la fois pour y mener une vie temporelle et culturelle et une vie spirituelle de plus en plus élevées, et pour entrer finalement dans le royaume de Dieu et de la vision béatifique. Voilà la fin supérieure en vue de laquelle Eve a été faite l'aide et la compagne d'Adam, et à cet égard la multiplication de l'espèce humaine par la génération n'est qu'un moyen nécessaire. C'est pour mieux assurer le progrès de l'espèce humaine vers cette fin que la nature humaine a été dès l'origine partagée entre deux types sub-spécifiques distincts se complétant l'un l'autre. Et c'est pour ça justement qu'il fallait que dès la création d'Eve les qualités qui distinguent féminité et masculinité fussent différentes et complémentaires.

Ici une parenthèse. Si les premiers parents n'avaient pas péché, le progrès de l'humanité – un tel progrès est inimaginable pour nous – se serait produit *uniquement dans la ligne du bien*. A la fin, quand les hommes, toujours doués de la justice originelle et exempts de la mort, auraient peuplé la terre et assez grandi en spiritualité comme en civilisation, le monde se serait trouvé *disposé* à la transfiguration par laquelle il serait entré dans la gloire; et les hommes seraient entrés, sans passer par la mort (sinon par la mort à soi-même) dans la vision de Dieu. Mais le péché originel nous a placés dans un tout autre régime, où le progrès de l'humanité a lieu *à la fois dans la ligne du bien et dans la ligne du mal*, et avec quelle abondance de celui-ci. Alors c'est par une catastrophe, le coup de foudre de la fin du monde, et par la résurrection des morts, avec la séparation des bons et des méchants, que se produira la transfiguration finale, et que les bons entreront dans le royaume des cieux que le Christ Rédempteur leur a acquis. A la fin des temps, comme le rappelait lundi Olivier Lacombe, – quand Jésus reviendra il trouvera peu de foi sur la terre. Elle aura quasiment disparu du monde, elle sera toujours vivante dans l'Eglise, grâce peut-être seulement à quelques petits troupeaux, guère plus nombreux que ceux de la primitive Eglise, qui vivront pleinement de la vie et de la foi du Corps mystique, et dont les

pasteurs auront, comme ceux de la primitive Eglise, la fermeté dans la vérité et le courage héroïque appelés par leur mandat. Fin de la parenthèse.

5. Passons maintenant à mes réflexions philosophiques. J'ai parlé il y a quelques instants des deux types *subspécifiques*, masculin et féminin, qui se partagent la même nature humaine. Pour justifier ce mot, j'en appellerai à une analogie très éloignée, celle des races entre lesquelles se partage la nature humaine, – ce sont bien des types subspécifiques, ayant tous également la même humaine nature. Mais les diverses races proviennent d'une évolution, très tôt produite sans doute, mais qui a quand même pris du temps, et où l'accidentel a sans doute joué son rôle. Tandis que la distinction entre le type subspécifique masculin et le type subspécifique féminin est liée à la création même de l'homme et de la nature humaine.

En deuxième lieu il me semble important de noter que la différence des sexes a une tout autre signification ontologique chez l'animal et chez l'homme. C'est la sexualité avec ses répercussions biologiques et morphologiques qui fait toute la différence entre le mâle animal et la femelle animale, entre le cerf et la biche. Autrement dit, la typicité mâle et femelle est chez l'animal une typicité subspécifique d'ordre *purement fonctionnel*.

Au contraire, si toutes les remarques précédentes sont exactes, il faut dire que chez nous la fonction sexuelle, loin de faire toute la différence entre l'homme et la femme, n'est qu'une des propriétés d'une typicité subspécifique d'ordre essentiel¹ qui, dérivant de l'âme spirituelle, embrasse toute la nature, spirituelle et corporelle, de la personne humaine masculine ou féminine. La typicité masculine ou féminine n'est pas une simple typicité fonctionnelle ou génitale, c'est une typicité subspécifique *de nature* (de nature individuelle) ordonnée au progrès temporel et spirituel de l'espèce humaine vers sa fin, et impliquant une différenciation dans les qualités de l'âme, et qui comprend comme une de ses propriétés, mais seulement comme une de ses propriétés, si nécessaire qu'elle soit, la fonction génitale qui concerne l'animalité humaine.

On peut dire par suite, me semble-t-il, qu'il y a dans l'être humain, une bipolarité, – ordonnée au progrès général, tout le long du temps, de l'humain.

¹ Je veux dire type subspécifique qui concerne l'essence même (humaine) de la personne considérée. – Peut-être vaudrait-il mieux dire « type subspécifique d'ordre modal-essentiel ». (En disant *modal-essentiel*, j'entends: qui est un *mode* de l'essence humaine elle-même). Tout cela par opposition au « type subspécifique d'ordre purement fonctionnel » (quand on parle de la différenciation entre mâle et femelle chez les animaux).

nité vers sa fin, – quant à la différenciation entre être-homme et être-femme: il y a un pôle *charnel*, intéressant la propagation de l'espèce, du côté de l'animalité humaine et d'une de ses fonctions; et un pôle *spirituel*, – en ordre à la constitution de la personne humaine, – du côté de l'âme spirituelle qui est la forme substantielle de l'être humain: je parle de l'âme humaine *individualisée dans un sens ou dans l'autre dès sa création*, du fait que Dieu, en créant chacune, la destine à informer tel ou tel corps; je me bats avec les mots pour désigner cette complémentarité mutuelle au sein de la même nature humaine, – disons, si vous voulez, en demandant une métaphore aux chimistes qui nous parlent de l'acide tartrique dextrogyre ou lévogyre, que l'âme d'un homme est dès sa création *dextroversement* individualisée et celle d'une femme *lévoversement* individualisée.

Rappelons-nous ici que l'âme humaine n'est pas individuée *par* la matière (comme est l'âme sensitive des animaux), elle est, ainsi que je viens de le noter, et il y a un monde entre ces deux formules, elle est individualisée *en ordre* à la matière et à un corps déterminé, mâle ou femelle (d'où il suit qu'elle est masculine ou féminine *en vertu de la forme typique de son être même*). C'est pourquoi elle garde son individualité, son individualité masculine ou féminine, après la mort; et dans l'univers des ressuscités, où il n'y aura ni mariage ni génération, il y aura toujours des hommes et des femmes, dont les caractères différentiels n'auront rien à voir avec une fonction de leur corps qui aura disparu, mais dépendront de la typicité subspécifique due à leur âme «dextroversement» ou «lévoversement» individualisée, dès sa création, *en ordre* à leur corps, mais non individuée *par* lui. Et dans leur vie glorieuse, la femme (non plus comme épouse mais selon son être-femme) restera pour l'homme un vis-à-vis et une «aide», disons une compagne d'activité bienheureuse: en telle sorte que la nature humaine se trouvera toujours ontologiquement plénière de par leur mutuelle complémentarité. Ces traits caractéristiques de la féminité demeurent sûrement là-haut. Songez au souci que la Vierge prend de la terre, à l'espèce d'impatience qui la presse d'apparaître à de pauvres enfants pour nous réveiller un peu de nos torpeurs...

Tout ça veut dire qu'Eve, créée *pour aider* l'homme, non seulement à engendrer des enfants, mais à faire progresser à eux deux l'espèce humaine vers sa fin, a été aussi créée *comme aidant* l'homme à réaliser avec elle l'entière plénitude ontologique de la nature humaine, – autrement dit comme étant une personne dont l'*être-femme* est complémentaire de l'*être-homme* d'Adam: ce qui implique évidemment que, de son côté, Adam est une per-

sonne dont l'*être-homme* est complémentaire de l'*être-femme* d'Eve, de manière à réaliser avec elle l'entière plénitude ontologique de la nature humaine: «Dieu créa l'homme à son image, à l'image de Dieu il *le* créa, homme et femme il *les* créa».

Voilà pour le pôle spirituel de la différenciation entre homme et femme. En disant pôle spirituel, je ne veux pas dire que les qualités particulières à la femme et les qualités particulières à l'homme, comme celles que j'ai mentionnées tout à l'heure, procèdent toutes de puissances purement spirituelles telles que l'intellect, mais toutes sont spirituelles dans leur racine, comme provenant de l'âme spirituelle informant la matière et possédant, en même temps que les puissances de l'esprit, des puissances telles que les sens et l'imagination.

Quant au pôle charnel, j'ai déjà indiqué que la sexualité crée pour le mâle et la femelle des animaux une typicité d'ordre purement fonctionnel, ce qui n'est nullement le cas pour l'homme et la femme, dont la typicité est d'ordre essentiel ou modal-essentiel et ne comporte la fonction génitale que comme une de ses propriétés. Ça n'empêche évidemment pas la sexualité de jouer un rôle des plus considérables dans l'être humain et dans la vie humaine, et d'être la source non seulement des voluptés sensibles naturellement liées à son acte, mais aussi de joies magnifiquement humaines comme celles de la paternité et de la maternité, et de faire naître toutes sortes de tendances et d'activations précieuses à notre nature et aussi de frustrations, de complications psychiques et de misères, qui remontant de son corps affectent toute la personne humaine.

Remarquons en outre que la personne humaine étant celle d'un animal doué de raison, et l'âme humaine étant individualisée en ordre à un corps déterminé, le sexe et la fonction de génération, avec tout ce qui leur est lié dans le fonctionnement interne de la vie organique, – surtout chez la femme, qu'il s'agisse de l'espèce de complicité qui s'établit ainsi entre elle et la nature, ou qu'il s'agisse surtout de la gestation, où l'enfant est dans le sein maternel comme dans un nid naturellement sacré, – créent dans l'animalité humaine une sorte de consonance ou de correspondance harmonique avec ce qui, au pôle spirituel, et du côté de l'âme et de ses qualités particulières, constitue la personne humaine dans l'être-homme ou l'être-femme.

Il reste que l'idée régnante aujourd'hui, et qui, réduisant tout le problème au seul pôle charnel, fait regarder le sexe et la fonction génitale comme le fondement premier d'où dérivent et par où s'expliquent tous les autres caractères différentiels qui distinguent l'être-homme et l'être-femme est,

j'espère l'avoir montré, une erreur de base qui vicie toute notre perspective sur l'être humain. Autant expliquer le génie de Mozart par les activités biochimiques de sa rate ou de son foie.

Je termine cette trop longue digression en notant que tout ce que j'y ai dit concerne uniquement les membres de l'espèce humaine, personnes à la fois constituées par leur âme et ses qualités particulières dans la masculinité et la féminité, et œuvrant au service de l'espèce par une certaine fonction de la chair. Ça ne se trouve ni dans le monde des esprits purs, où chaque personne angélique est une espèce, ni dans le monde des bêtes, où chaque individu est seulement pour l'espèce et sa propagation.

6. Reprenant maintenant – je n'en ai pas pour longtemps – le fil des réflexions de premier jet qui me venaient à l'esprit en lisant la Genèse, je rappelle qu'avant de commencer ma digression philosophique, j'avais insisté sur la relation de personne à personne entre Adam et Eve, et noté qu'en vertu de la répartition des qualités différentielles proprement humaines que Dieu a données en partage, dès leur création, à l'homme et à la femme, dans une même nature et dignité humaines, Eve a été créée pour être la compagne et l'inspiratrice de l'homme, je dis dans toute leur œuvre à tous deux sur la terre.

Eve est aussi, je ne l'oublie pas, la mère du genre humain, mais c'est nous que cela intéresse avant tout, plus que la personne d'Adam (lequel est aussi notre père). Et n'oublions pas non plus que c'est *après le péché*, et à titre de châtiment, que dans la Genèse (III, 16), Dieu dit à Eve: «Ta convoitise te poussera vers ton mari, et lui dominera sur toi.» La *domination* en question de l'homme sur la femme, qui est tout autre chose (elle ne va pas sans faute d'orgueil de la part de l'homme) que l'autorité dont j'ai parlé dans mes premières remarques, et qui pendant de longs siècles s'est traduite par l'asservissement de la femme (celui-ci continue aujourd'hui sous d'autres formes, et grâce à l'idolâtrie bestiale de la sexualité qui dépersonnalise la femme et la porte à se tenir elle-même pour une chair destinée au plaisir de l'homme, ce qui, de soi, est désespérant, et fait que certaines se jettent dans une espèce de prostitution par haine de leur corps), la *domination d'asservissement* de l'homme sur la femme n'a absolument rien à voir avec la *nature* propre de l'un et de l'autre, elle n'a à voir qu'avec *les suites du premier péché*.

Je regrette de devoir ajouter que si saint Thomas n'a pas manqué de condamner l'asservissement de la femme, – *non debet a viro despici tanquam*

serviliter subjecta (Ia, 92, 3), – cependant l'erreur de base à laquelle je m'attaque, et qui a joué son rôle dans les tentatives de justification de l'asservissement séculaire de la femme : regarder la faculté d'aider l'homme à engendrer comme le seul privilège propre à la femme, et donc le sexe et la fonction de reproduction comme la caractéristique à laquelle se réduit en dernière analyse toute sa féminité, – les Anciens, et nos plus vénérés docteurs, l'ont commise de leur côté, en accord avec la mentalité de leur temps, et dans leur perspective à eux, à l'extrême opposé (« procréationniste », dirai-je) du sexualisme égocentrique de nos distributeurs de drogue philosophique pseudo-freudienne. Cela s'accordait du reste parfaitement avec les vues d'Aristote sur la femme comme homme manqué. On trouve ainsi dans leurs interprétations de la Genèse des assertions plutôt surprenantes, telles que la suivante, à laquelle saint Thomas a fait écho dans un *Sed contra* de la Ia, 98, 2 : S'il est dit dans la Genèse que Dieu a fait la femme comme l'aide de l'homme semblable à lui, eh bien l'aide en question *concerne uniquement l'œuvre de la génération*, et aucune autre œuvre, « car, (écoutons bien ça) pour n'importe quelle autre œuvre l'homme *aurait pu être aidé plus convenablement par un autre homme que par la femme* ». Voir de même, q. 92, 1, où saint Thomas enseigne catégoriquement ce *dicendum quod* ahurissant. (Après tout, n'est-ce pas, lui-même se trouvait très convenablement aidé dans son couvent par ses secrétaires et par les frères convers...). Il n'y a pas un mot dans le texte de la Genèse pour soutenir une telle assertion, qui méconnaît totalement l'évidente complémentarité du type féminin et du type masculin, et le fait que leurs qualités différentielles sont celles de l'âme spirituelle elle-même informant le corps selon qu'elle est individualisée dans un sens ou dans l'autre.

Saint Thomas s'est du reste gardé de pousser jusqu'à son terme extrême l'assertion qui me scandalise, et il la corrige fortement en notant dans un autre article (92, 3) que l'œuvre de la génération n'est pas la seule à considérer, et qu'il y a aussi (ce qui quand même ne va pas très loin) pour l'homme et la femme des œuvres à faire en commun dans la vie domestique¹. Si toutefois on poussait les choses jusqu'au bout dans la perspective ouverte par l'idée que l'unique objet en vue duquel Eve a été faite pour compléter

¹ « Mas et femina conjunguntur in hominibus, non solum propter necessitatem generationis, sed etiam propter domesticam vitam, in qua sunt aliqua opera viri et feminae, et in qua vir est caput mulieris ». Aristote, auquel saint Thomas se réfère (*Eth.*, VIII, lect. 12) avait fait la même remarque, à laquelle j'aurais pu me référer pareillement dans ce que j'ai dit plus haut (p. 249-250) sur la fonction génératrice chez l'homme et chez l'animal.

l'homme est la procréation, on devrait avec une mâle assurance (dont certains bien-pensants de jadis n'étaient pas exempts) ne voir en la femme que la femelle pondeuse qui aide Adam à se reproduire lui-même, sauf ratages accidentels dans l'œuvre de la génération, qui font produire une femme au lieu d'un homme. On comprend qu'allant logiquement à l'absurde, quelques pédants du moyen âge (de cet âge où pourtant, par ailleurs, le culte de la Vierge réhabilitait la femme, et où les troubadours exaltaient celle-ci) se soient sérieusement posé la question de savoir si la femme avait une âme, une âme spirituelle comme celle de son mari. Après tout une âme simplement animale n'aurait-elle pas suffisamment fait l'affaire, puisque la femme n'a été créée *in adjutorium viri* que pour servir à la reproduction ?

Ces vieilles histoires ne sont bonnes qu'à nous amuser, mais ce qui porte à des réflexions mélancoliques c'est l'idée que la noble pensée elle-même du Docteur Angélique n'a pas pu réussir, dans un domaine comme celui dont nous parlons, et où la pression du milieu culturel s'exerce si fortement sur l'esprit, à se délivrer tout à fait du climat de l'intelligentsia de son époque, et des préjugés qui y régnaient. C'est là une des servitudes de notre nature blessée, une servitude à laquelle nul n'échappe complètement. Si un esprit aussi magnifiquement libre que celui de saint Thomas n'y a pas échappé sur le point particulier qui nous occupe (la féminité et l'interprétation du *in adjutorium viri*), comment trop s'étonner de voir aujourd'hui une foule d'esprits serviles tenir pour leur premier devoir de s'adapter et, s'ils sont chrétiens (et animés de quelque zèle pastoral), d'adapter l'Évangile et la foi chrétienne aux exigences inconditionnées d'une culture de masse et d'une mentalité collective (pardon, «communautaire») pour laquelle le goût de la vérité métaphysique ou religieuse est une vieille défroque indigne de l'homme moderne ?

Il reste que, pour retourner à mon propos originel, qui concerne la lecture de la Genèse par un chrétien quelconque en quête d'intelligibilité, il semble spécialement important pour l'esprit de tâcher de faire cette lecture dans une liberté aussi entière que possible à l'égard de tout préjugé quel qu'il soit, qu'il vienne des humaines traditions des anciens (Jésus n'était pas tendre pour celles des docteurs de la loi) ou de la fatuité intellectuelle de nos chers contemporains.

JACQUES MARITAIN

Le mystère de l'Eglise et l'histoire

La question du sens de l'histoire, qui n'a cessé, tout au cours des XIX^e et XX^e siècles, de se poser avec une insistance croissante, intéresse à la fois le théologien et le philosophe. Cette question, très vaste, sitôt posée, en suscite une série d'autres. Le sens ne peut-il être dégagé que dans ses grandes lignes? peut-il être découvert à un niveau plus circonstancié? La contingence et l'unicité de l'événement ne s'opposent-elles pas à la prétention de détecter des lois du devenir historique? Et si de telles lois existent, de quelle nature sont-elles? par quel type de connaissance sont-elles perçues? On pourrait multiplier les interrogations.

La grandiose tentative hégélienne de systématiser l'histoire n'a pas cessé d'exercer sa séduction sur les esprits. Mais est-il certain que Hegel ait orienté la recherche dans la bonne direction? On peut en douter ¹.

Le théologien possède d'abord dans la Révélation elle-même des lumières décisives qui éclairent le mystère de l'histoire. Le philosophe chrétien se tournera vers ces lumières, mais son approche, en tant que philosophique, aura davantage recours à l'induction. *Pour une philosophie de l'histoire* de Jacques Maritain a ouvert, en ce domaine, des perspectives fécondes.

Les réflexions qui suivent sont d'ordre avant tout théologique. Les rapports de l'histoire du salut et de l'histoire profane y retiennent spécialement notre attention.

I-. DE QUELQUES «LOIS» HISTORIQUES

L'examen inductif de l'histoire, du point de vue théologique et philosophique, devrait permettre de dégager un certain nombre de lois. Nous essayons d'en formuler ici quelques-unes à titre d'exemples. Les considérations qui suivent ne sont donc nullement exhaustives. On peut discerner nombre d'autres lois semblables ².

¹ Je pense, par exemple, aux essais du P. Fessard qui, à mon avis, aboutissent à une sorte de réduction symbolique, qui laisse échapper de ses prises la substance même du devenir historique dans son originalité et son inventivité. J'ai discuté cette position dans un article de la *Revue Thomiste*, 1961, n. 1, *Hegel, la théologie et l'histoire*.

² Voir, à ce propos, C. JOURNET, *Le progrès de l'Eglise dans le temps*, in *Angelicum*, 43, 1966, fasc. 1, Rome.

1. Question préalable de méthodologie

Le théologien s'efforce de dégager un certain nombre de lois qui gouvernent la marche et le progrès de l'Eglise dans le temps. Une question de méthodologie est par là posée. De quel type de lois s'agit-il? quelle est leur valeur théologique?

Les principes de la théologie sont, en effet, contenus dans le dépôt révélé. A ce niveau Jésus lui-même, puis saint Paul, l'Apocalypse nous donnent de «mystérieux repères prophétiques» concernant la marche de l'Eglise jusqu'à la fin des temps, le mystère d'iniquité, les destinées d'Israël. C'est là que la réflexion théologique sur le mystère du temps de l'Eglise trouve ses lumières décisives.

Mais à côté de ces premières données, tirées de la Révélation, le théologien peut-il établir d'autres lois? Il faut, semble-t-il, répondre affirmativement. Et ceci selon une double voie. D'abord la théologie peut assumer des conclusions fermes d'ordre philosophique. Dans la mesure donc où la philosophie dégagerait certaines lois du devenir historique, envisagé selon sa dimension humaine, et dans la mesure où ces lois de l'histoire humaine auraient une incidence sur l'histoire du salut, le théologien pourrait légitimement intégrer à sa synthèse un apport qui lui viendrait de la pensée philosophique. De ce type seraient les lois concernant le progrès de la culture pour autant qu'elles ont une répercussion sur la vie de l'Eglise.

Ce n'est là qu'un premier aspect du problème. Car si la philosophie de l'histoire est une partie de la «philosophie morale adéquatement prise», le philosophe chrétien qui essaye de découvrir les lois de l'histoire, fera lui-même, dans plus d'un cas, appel aux lumières de la Révélation. De sorte qu'*en droit* certaines lois ne pourront être philosophiquement dégagées qu'à la lumière et avec l'aide de la théologie. Ainsi le champ des emprunts que le théologien fait au philosophe n'est certes pas supprimé, mais se trouve limité.

Ceci nous conduit à formuler une nouvelle question: n'y a-t-il pas, en théologie, une *voie inductive*, permettant de dégager de l'*histoire de l'Eglise*, envisagée dans la lumière théologique, diverses lois ou tendances? Nous répondrions affirmativement.

Saint Thomas, conférant à l'expression valeur d'analogie, parle de la nature, de la création, comme constituant une «révélation de Dieu» (on trouvera la racine de cette doctrine dans Rom. 1, 19-20). En effet, à partir de la création, l'intelligence métaphysique peut accéder à une certaine connaissance du créateur. D'une manière semblable, on pourrait parler d'une «révélation» de l'histoire. L'expression a, elle aussi, valeur analogique. C'est en tant que créée que la nature parle à l'intelligence naturelle du créateur. Une telle vue sera assumée par le regard surnaturel de la foi. La «révélation» analogique de l'histoire parle à la foi: on la comparera au regard théologique qui discerne dans la création des vestiges de la Trinité. Car l'Eglise est en elle-même une réalité surnaturelle; ses démarches sont guidées par l'Esprit Saint. Son temps, «le temps de l'Eglise», a sa spécificité propre.

Le théologien interrogeant l'histoire de l'Eglise pourra donc, par induction, dégager un certain nombre de lois. Celles-ci, à supposer que l'induction soit correctement effectuée, feront ressortir un aspect du mystère de l'Eglise connu par ailleurs, ou même aideront à deviner, toujours dans le mystère, la manière dont la Providence conduit l'Eglise. N'est-ce pas ainsi qu'a procédé, après Jean XXIII, *Gaudium et Spes* parlant des «signes des temps»?

2. Les signes des temps

Nous lisons dans la Constitution pastorale *Gaudium et Spes*, n. 4 § 1 :

«Pour mener à bien cette tâche [d'aider à l'instauration d'une fraternité humaine digne de la vocation de l'homme, cf. n. 3, § 2], l'Eglise a le devoir, à tout moment, de scruter les signes des temps et de les interpréter à la lumière de l'Evangile, de telle sorte qu'elle puisse répondre, d'une manière adaptée à chaque génération, aux questions éternelles des hommes sur le sens de la vie présente et future et sur leurs relations réciproques» (...)

Les *signes des temps* désignent ici les traits fondamentaux du monde dans lequel nous vivons. Un devoir des chrétiens est de connaître et de comprendre ce monde. Ce qui est connu se présente comme signes des temps et demande à être compris : connaissance et compréhension représentent deux étapes consécutives d'une démarche globale. L'attention et la réflexion de la raison, faisant appel aux ressources de diverses disciplines scientifiques, assurent la connaissance. Mais puisque dans les résultats de l'enquête ainsi menée, l'Eglise voit des signes, il s'agit ensuite de comprendre la signification de ces signes. Les signes appellent l'interprétation. Ainsi, à la lumière de l'Evangile, y a-t-il une herméneutique ecclésiale de l'histoire que nous vivons.

On sait que c'est l'encyclique de Jean XXIII, *Pacem in terris*, qui, le premier parmi les documents du Magistère, a conféré une telle importance à ce concept de *signes des temps*. Paul VI, avant le Concile, l'a reprise dans *Ecclesiam suam*.

L'expression n'est pas forgée de toutes pièces. Elle se trouve déjà dans le Nouveau Testament. Les signes y sont les annonciateurs des temps et des événements de l'histoire du salut. Ainsi les miracles de Jésus sont-ils signes que les temps messianiques sont arrivés (cf. Mt. 16 et parall.) : la faute des Pharisiens et des Sadducéens est de ne savoir interpréter ces signes bien que les éléments de cette interprétation soient en leur possession.

«Ainsi, le visage du ciel, vous l'interprétez bien, et pour les signes des temps, vous n'en êtes pas capables.»

Cette conception des Synoptiques a son correspondant dans l'Evangile de saint Jean.

De même, les catastrophes annonciatrices des temps eschatologiques sont-elles des signes des temps (cf. Mc. 13, Lc. 21, 5-38, Mt. 24 et les thèmes correspondants chez saint Paul et dans l'Apocalypse) ¹.

Par signes des temps, le Nouveau Testament entend donc les événements d'ordre messianique et eschatologique qui concernent la vie du Royaume de Dieu et ses destinées: manifestations prémonitrices, selon le mode voilé des signes, du Messie venu, de son second avènement attendu, ou de l'Anti-christ.

Il est clair que dans *Gaudium et Spes* l'expression indique à la fois une parenté avec le sens néo-testamentaire et une application différente. Les signes messianiques, par exemple, sont les miracles du Christ: il s'agit d'interventions directes de Dieu dans la trame de l'histoire. Dans la Constitution conciliaire, il est question de la configuration culturelle de notre époque. Qu'est-ce à dire? Tout serait-il absorbé par l'histoire sainte? A l'inverse, l'histoire sainte serait-elle «démystifiée», et confondue avec l'histoire profane, comme chez Lessing? La question touche à un nœud doctrinal.

On remarquera d'abord que les temps eschatologiques sont identiques au temps de l'Eglise dans lequel nous vivons: c'est pour l'Eglise que sont donnés les signes eschatologiques.

Le temps de l'Eglise, c'est aussi le temps de la Mission de l'Eglise, pour laquelle des points de repère sont nécessaires.

Mais la Constitution conciliaire ne porte pas directement et en premier lieu sur la mission comme telle, qui est l'annonce de l'Evangile. Elle porte avant tout sur la destinée temporelle de l'histoire humaine et sur le sens de la civilisation. C'est à ce niveau que l'Eglise est invitée à lire les *signes des temps*.

C'est dire qu'entre l'ordre du salut, manifesté par les signes eschatologiques, et l'ordre du devenir humain, il n'y a pas hétérogénéité absolue. Les deux ordres du Royaume et de la cité humaine, avec son œuvre, qui est la civilisation, ne sont pas étrangers l'un à l'autre, sans pour autant être confondus.

La prise de conscience qui s'opère à travers la doctrine conciliaire des signes des temps porte sur les rapports de la grâce et de la nature: ces rapports doivent également être considérés *dans le dynamisme de leur déploiement historique*.

La nature humaine, avec la raison et la liberté, possède un dynamisme qui la pousse à actualiser au cours du temps ses potentialités: telle est l'œuvre de culture aux dimensions sociales, qui donne à l'histoire son sens humain, c'est-à-dire d'être histoire.

Or nous savons que dans l'état concret d'une humanité déchue et rachetée, l'ordre de la grâce et l'ordre de la culture s'appellent l'un l'autre. Les conditionnements de l'histoire humaine ont leurs répercussions sur les destinées

¹ Cf. dans Kittel Th. W. z. N. T., III Bd, pp. 456-465 *kairos* (Delling), VII Bd, pp. 199-261, *semeion* (Rengstorff).

du Royaume de Dieu, tandis que la grâce et la lumière de l'Évangile sont requises par la nature et par la culture pour l'accomplissement même de leurs propres finalités.

En d'autres termes, c'est toujours à un approfondissement du *gratia non destruit naturam, sed perficit*, que nous sommes conviés. Certes l'ordre de la création a sa finalité propre, distincte de la finalité de la Rédemption. Mais distinction ne signifie ni indifférence, ni hétérogénéité. L'ordre de la création – dont la perception est au cœur de l'humanisme moderne, là où il n'est pas dévié – n'est pas une pure *materia circa quam* de l'histoire du salut. Il constitue aussi une histoire *sui generis*, dont on peut penser qu'elle sera récapitulée à la fin des temps, lors de la manifestation du Royaume.

Nous devons donc être attentifs à l'ordre de la création envisagé selon sa dimension historique, en référence à l'histoire du salut.

Or nous avons vu que, *mutatis mutandis*, de même qu'à propos de la connaissance du créateur à partir des créatures, il est légitime de parler analogiquement de *revelatio naturae*, de *loquela naturae*, ainsi l'histoire humaine elle-même parle à la foi de la Providence de Dieu. L'ensemble complexe des activités, ayant leur source dans les libres initiatives de l'homme, pour le bien et pour le mal, mais également marqué de servitudes et de déterminismes, est sous la mouvance des motions et est réglée par les permissions divines: de l'enchevêtrement de processus et d'événements qui sont l'œuvre de la créature humaine, rien n'échappe à Dieu.

Comme la *loquela naturae* n'est parfaitement comprise qu'à la lumière de la Révélation surnaturelle, ainsi en va-t-il du langage de Dieu investi dans l'histoire. Mais ce dernier langage est un langage de *signes*. Ainsi est-ce la présence d'un dessein providentiel pour l'homme présent, pour l'époque que nous vivons, que l'Église doit pressentir et déchiffrer.

Il est clair que dans la lecture de ces signes des temps, ou marques de la Providence au plan du devenir culturel de l'humanité dans sa connexion avec l'ordre du salut, la connaissance à laquelle on peut prétendre n'aura pas le caractère de certitude de la foi théologique qui a pour objet les mystères révélés. Cette connaissance, comme la connaissance historique, sera conjecturale et probable: c'est dire qu'une certaine sobriété est de rigueur. Et l'on se souviendra de la remarque d'Aristote au début de l'*Éthique à Nicomaque*: c'est faire preuve de manque de culture que d'exiger d'une science donnée un type de certitude que son objet ne saurait procurer.

Concernant directement l'ordre de la culture, la lecture des signes des temps revient à la raison naturelle, en tant qu'elle déploie son activité sous le ciel de la foi. Elle comporte deux instances. Dans un premier temps, elle est œuvre de philosophie chrétienne. Mais comme les réalités culturelles sont envisagées dans leur connexion à l'histoire du salut, dans un second temps il appartient au théologien de donner l'interprétation conclusive. Mais cette part reconnue au théologien ne doit pas méconnaître le nécessaire effort de recherche scientifique et de réflexion philosophique, et, plus généralement, d'attention, qui est requis. Précisément parce qu'il s'agit d'un

langage de signes, le risque existe de n'y pas prendre garde ou de ne pas lui prêter attention. Ni l'existence de l'écriture ni la détection du sens ne sont évidentes. L'histoire ne manquerait pas d'exemples de sommeil et d'absence de lucidité de la part des chrétiens, avec les graves conséquences qui s'en sont suivies. Il n'est certes pas facile de repérer dans la masse des données qui composent une époque, ce qui est vraiment nouveau et ce qui est vraiment décisif, car ce qui est le plus important n'est pas nécessairement le plus spectaculaire. Pour cette difficile lecture, certains seront aidés par les lumières du charisme de prophétie, qui viendra doubler les dons naturels d'intuition et de sagacité.

Comprendre son époque suppose une certaine sympathie, car c'est la sympathie qui permet de déceler les mouvements et les aspirations les plus authentiques. Mais une telle sympathie ne saurait éclipser l'indispensable sens critique. L'histoire est ambiguë; les forces du mal et de la destruction s'y déploient également. Certes, à l'instar des catastrophes annonciatrices de l'eschaton, l'iniquité peut aussi avoir valeur de signe. Mais interpréter consiste précisément à découvrir ce que le signe signifie. Il convient donc de discerner l'indice positif ou négatif des signes. La règle de «discernement des esprits» s'applique ici.

La sympathie non-critique, à priori approbative de tout ce qui a couleur de modernité, n'est en tout cas pas la voie adéquate conduisant à une lecture chrétienne des signes des temps. Et le conformisme de beaucoup de chrétiens aboutit inévitablement à paralyser leur jugement. Il y a un abîme entre le *conformari huic saeculo* dans l'ordre de la pensée et l'attention chrétienne aux signes des temps. C'est un grand malheur que beaucoup d'esprits aujourd'hui confondent l'un et l'autre.

En effet, la lecture des signes des temps a un aspect prophétique. Or cette lecture est discernement, avons-nous dit. L'approbation massive comme la condamnation globale ne sauraient s'allier avec la lucidité. Mais la lecture prophétique des signes implique la dénonciation du mal, alors que personne encore ne le perçoit ou ne veut le remarquer. Il est impensable qu'une lecture des signes des temps guidée par la foi ne rencontre pas le «monde» au sens où il est l'adversaire de l'Evangile. C'est pourquoi souvent la marque d'une authentique détection des signes des temps sera la *résistance*. Toute proportion gardée, l'exemple des prophètes d'Israël est éclairant. Que disaient les faux prophètes aux rois et au peuple? ce que ceux-ci avaient envie de s'entendre dire, l'approbation de leur manière de vivre et de penser. Les prophètes authentiques, au risque de subir persécution, avaient le courage de proclamer les *vérités* désagréables à entendre. Et si nous nous reportons à l'histoire des totalitarismes de la première partie du XX^e siècle, nous voyons que les chrétiens compréhensifs à l'«esprit nouveau» n'ont pas manqué, jusqu'au sein de la hiérarchie et du clergé. Des apologistes zélés ont tout de suite su montrer les «harmonies» entre les idéologies nouvelles et le christianisme. Mais aujourd'hui, avec le recul du temps, nous pouvons mieux reconnaître que les chrétiens lucides furent ceux qui, résistant au courant général, eurent le courage, souvent héroïque, de dire non. C'est

pourquoi prétendre discerner les signes des temps quand on se soumet aux impératifs de l'opinion générale est la pire imposture spirituelle.

3. Un « âge nouveau »

La Constitution *Gaudium et Spes* emploie, pour caractériser notre époque, l'expression « âge nouveau » (n. 4 § 2). Quel sens donner à cette formule, à première vue surprenante ?

En effet, c'est l'Écriture qui nous apporte les grandes divisions de l'histoire du salut, que la théologie appelle : âge de nature, âge de la loi, âge de la grâce. De ce point de vue, nous sommes *dans les derniers temps*. Il n'y a pas d'autre nouveauté que celle, radicale, qui nous a été apportée par le Christ. A la Parousie, ce qui se produira, ce sera la manifestation plénière de cette nouveauté par le Christ glorieux : « Voici que je fais toutes choses nouvelles. »

Aussi bien, dans le document conciliaire, l'expression ne saurait se rapporter directement à l'histoire du salut comme telle et à ses grandes étapes.

En parallèle, on remarquera que cette expression ou d'autres équivalentes, ont été employées par des idéologies modernes de l'histoire, qui étaient des sécularisations du christianisme ou qui, tout en s'opposant à lui, conservaient son schéma de l'histoire. Ainsi, dans les perspectives de l'*Aufklärung*, l'âge de la raison, dans la révélation de son évidence, devait succéder à l'âge obscurantiste des préjugés et de l'imposture. Auguste Comte, avec la loi des trois âges, se situe dans le prolongement de l'*Aufklärung*. Des schémas semblables se retrouvent au temps du romantisme. Les théories varient d'ailleurs quant au mode présumé du passage d'un âge à l'autre : progrès continu ou rupture apocalyptique. Dans le prolongement de ces théories, on trouve le thème marxiste du socialisme, fin de la préhistoire humaine. L'idéologie nationale-socialiste parlait de « l'homme nouveau ». A chaque fois on emprunte un schème au christianisme, qu'il s'agit d'évincer et de supplanter.

L'expression « âge nouveau », employée par *Gaudium et Spes*, a valeur au niveau de la lecture des signes des temps. Elle vise une époque de l'histoire humaine, envisagée dans sa référence à l'histoire du salut. La raison, éclairée par la foi, reconnaît l'apparition de mutations assez profondes pour marquer une nouvelle étape historique. Il s'agit d'une étape de l'histoire de la civilisation humaine, non d'une étape de l'histoire du salut. Mais une telle étape n'est pas indifférente à la vie de l'Eglise.

4. La valorisation du temps. Le sens des époques de l'histoire de l'Eglise

Une conception qualitative du temps découle de la Révélation judéo-chrétienne. Car le temps n'est plus seulement la mesure du mouvement cosmique avec sa régularité et ses récurrences mais il est encore et surtout temps *historique*, scandé par des événements uniques et irréversibles, qualitativement différenciés. Ainsi l'Incarnation rédemptrice constitue le centre de l'histoire : vers elle montent les siècles de préparation,

d'elle rayonne sa vertu sur la suite des siècles jusqu'à la fin des temps. Par là, la dimension qualitative du temps se superpose à la dimension proprement chronologique. Par ailleurs, le temps de l'Eglise, qui va de Pentecôte au Retour du Christ, est soulevé par l'attente de l'espérance; c'est celle-ci qui oriente la flèche du temps et qui imprime à l'histoire son impatience.

Dès lors l'histoire de l'Eglise sera marquée des mêmes caractères qualitatifs. En tant qu'elle est une histoire, un développement spirituel chargé de sens, elle connaît des périodes de maturation, des heures décisives; son devenir est irréversible. La conséquence est que chaque moment de l'histoire de l'Eglise a une signification propre.

On peut, dans ces perspectives, se demander quel est le sens du tournant historique opéré par le Concile. Celui-ci, à la différence des Conciles précédents, n'a peut-être pas une portée avant tout doctrinale, bien que la part de la doctrine y fût considérable: son contenu doctrinal, quoi qu'on en ait dit, est en pleine continuité avec la doctrine des Conciles antérieurs. Mais il a innové en inaugurant des attitudes nouvelles.

Une telle nouveauté d'attitude se vérifie dans le comportement à l'égard des non-chrétiens ¹, dans l'œcuménisme, dans le respect de la liberté religieuse, avec la liquidation des vestiges et séquelles de l'âge constantinien que cela implique, dans la prise de conscience accrue, à ce propos, de la spécificité du comportement de l'Eglise comparé à celui des sociétés politiques, dans la conscience de la responsabilité des chrétiens face aux grandes tâches du monde d'aujourd'hui.

Il y a là un événement d'une grande portée, que dépasse notre génération. Le sentiment de la mutation opérée existe chez la plupart des chrétiens mais en général la perception reste diffuse et est maladroitement exprimée. Beaucoup, se prévalant du changement survenu, dépensent inutilement (non sans un secret confort intellectuel) leurs énergies à critiquer le passé. Cette réaction peut même être malsaine en tant qu'elle libère des ressentiments procédant d'une insatisfaction subjective ².

Un examen attentif montre que le passé avait souvent ses raisons d'agir comme il agissait, que ses options étaient souvent justifiées, que parfois la voie suivie était dictée par la nécessité. Un tel jugement historique ne procède pas d'une vision historiciste. Car les changements d'attitudes qui se vérifient dans l'histoire de l'Eglise s'expliquent par deux raisons fort simples. La première est que les époques historiques dans lesquelles vit l'Eglise changent et qu'une époque nouvelle, posant des problèmes inédits à partir d'un point de vue différent de celui de l'époque précédente, demande des

¹ Voir, dans *Le Paysan de la Garonne*, les très belles pages que Jacques MARITAIN consacre à ce sujet, ch. IV, pp. 99 sv.

² Ainsi les critiques adressées à la Curie sont devenues un véritable point de fixation. Un tel phénomène, qui ne fait pas honneur à l'intelligence, ressortit aux mécanismes de la psychologie la plus élémentaire. Par ailleurs, un peu de sociologie dispenserait de ces manifestations incongrues: quelle organisation bureaucratique n'a pas ses pesanteurs et ne doit pas être périodiquement réadaptée? quel système ne comporte pas sa rançon d'inconvénients? quel homme n'a pas ses limites?

réponses nouvelles. Mais, plus radicalement, c'est en elle-même, en vertu de sa propre croissance, que l'Eglise trouve les motifs de ses changements d'attitude. Si son temps est irréversible, si elle est appelée à méditer, avec toujours plus d'intensité, le dépôt évangélique qui lui est confié, on conclura que la vie de l'Eglise connaît des maturations successives. Le déploiement du temps est nécessaire à la vérification de cette loi.

Mais de telles maturations ne peuvent s'opérer prématurément. Le risque doit être écarté d'une compromission ou du reniement des valeurs permanentes. Sans doute faut-il que la permanence de ces valeurs soit assurée, non seulement dans l'enseignement du Magistère, mais, pour ainsi dire, dans le subconscient du peuple de Dieu. Car la tendance spontanée d'une génération ou d'une époque est de s'affirmer en s'opposant à celle qui l'a précédée: un tel processus humain entrerait en conflit avec la continuité foncière de la vie de l'Eglise, si l'enracinement des valeurs essentielles n'était solidement garanti. Mais par ailleurs un tel enracinement ne peut se faire que par étapes successives. C'est pourquoi dans l'ordre des comportements concrets, chaque époque mettra l'accent d'une manière préférentielle et par là quelque peu unilatérale, sur telle ou telle valeur, de sorte qu'on parlera d'une certaine « dialectique » de l'histoire de l'Eglise: dialectique, il va de soi, qui n'implique pas négation de ce qui précède, mais actualisation successive de richesses multiples déjà présentes dans le trésor de l'Eglise, dont la loi de développement est celle d'un développement homogène.

Et comme l'homme oppose l'obstacle de son péché aux invitations de la grâce, aux diverses époques de l'histoire de l'Eglise, les maturations attendues seront plus ou moins parfaites, elles pourront même être arrêtées et entravées.

5. Les mythes historiques dans la vie du Peuple de Dieu

Au plan des comportements et des initiatives concrètes, il semble que l'élaboration de certains « mythes » soit nécessaire. Certes il faut préciser le sens que nous donnons ici au mot: mythe. Il ne connote pas, dans notre pensée, l'idée de fausseté, d'illusion ou de tromperie. Il désigne une représentation anticipatrice, forgée par l'imagination, portant sur des événements historiques à venir. Ces événements sont espérés, on travaille à leur avènement; cette attente et cet effort ont leur source, quand il s'agit de la vie du Peuple de Dieu, dans les vertus théologales. Ce que nous voudrions souligner c'est que toute grande action a besoin de projeter dans le futur un mythe anticipateur, mais que la puissance d'un tel mythe n'est pas à elle seule la garantie de sa réalisation, dans la mesure où l'avenir n'est jamais totalement entre nos mains, et comporte une grande part d'imprévisible.

Prenons un exemple. Le Concile a défini les principes et les normes théologiques de l'œcuménisme. Il a explicitement reconnu une inspiration de l'Esprit Saint à l'origine du mouvement œcuménique. Or au titre de mouvement historique et, de la part des chrétiens, d'attitude, il est porté et polarisé par une visée: la réalisation espérée, à un moment du temps, de

l'union des chrétiens. Mais le théologien est en droit de poser la question : cette union espérée doit-elle nécessairement s'accomplir à l'intérieur du temps de l'Eglise ? ne doit-elle pas au contraire demeurer jusqu'à la Parousie l'objet d'une aspiration chargée de souffrance ? L'écharde douloureuse, et toujours plus douloureusement ressentie, des divisions, n'accompagnera-t-elle pas le Peuple de Dieu jusqu'à la fin de son pèlerinage ? Au niveau des principes théologiques, on ne saurait donner une réponse catégorique à ces questions. Si Dieu a permis les catastrophes de la brisure, renouvelée, de l'unité, rien ne nous assure que le mal sera réparé dans le temps de l'histoire. Et cependant l'aspiration à l'union dans le temps de l'histoire soutient, au niveau de la vie de l'Eglise, le mouvement œcuménique : une telle aspiration concrétise ainsi sa visée dans un mythe historique.

Dans un autre domaine, l'idéal de chrétienté a nourri les siècles post-constantiniens.

Répétons que de tels mythes ne sont pas des erreurs : ils sont des concrétions imaginatives des valeurs chrétiennes sur lesquelles l'accent est mis de préférence. Mais ils sont essentiellement *historiques* : ils n'ont pas les promesses de la vie éternelle. Ils sont le revêtement temporaire d'une aspiration à la réalisation de certaines grandes valeurs chrétiennes. Cependant, si l'aspiration initiale peut procéder de l'Esprit Saint, il n'en va pas nécessairement de même de leurs éléments constitutifs, des moyens choisis, des voies suivies : ce sont là fruits de la réflexion et de l'invention humaines. De plus, ici comme partout ailleurs, il y a des rançons à payer, des déviations possibles. C'est pourquoi le plus souvent les réalisations concrètes qui résultent des mouvements et des actions portées par de tels mythes seront partielles, et, dans la mesure où elles procèdent de l'industrie humaine, marquées par l'homme, avec ses limites et ses péchés, en retrait par rapport aux promesses initiales.

En d'autres termes, de tels mythes ont valeur d'appui imaginaire pour une espérance et un effort pleinement authentiques. Ils n'ont rien de commun avec les mythes soréliens, qui sont, eux, des mensonges chargés d'une force psychique motrice, qu'on prétend nécessaire à la vie des sociétés. C'est pourquoi de percevoir leur nature n'engendre pas le scepticisme ou l'attitude du *als ob*. Car le chrétien sait que le but de son aspiration authentique, s'il n'est pas atteint à l'intérieur du temps de l'Eglise, le sera certainement à *la fin des temps*, et que son attente et son activité peuvent hâter la venue de la Parousie. C'est donc l'horizon eschatologique qui fournit un ferme appui aux projets concrets que le Peuple de Dieu s'assigne au cours de son histoire.

6. La loi des défis – Loi du progrès de l'Eglise dans la ligne doctrinale

Parlant du développement du dogme, C. Journet a parlé des défis, lancés au cours de l'histoire, à l'intuition de foi de l'Eglise. Le sens explicite offert par la donnée scripturaire initiale sur laquelle portait cette intuition devait se montrer assez vigoureux pour triompher de ces défis et les faire

tourner finalement à son propre avantage ¹. Nous proposons ici quelques remarques complémentaires.

Nous avons donc affaire à la loi spécifique du développement du dépôt révélé. Ce processus est guidé d'une part par les poussées de la charité désireuse de pénétrer toujours plus avant dans l'épaisseur du mystère révélé et d'autre part il est stimulé par les *défis* que lancent à l'Eglise les hérésies, les déviations, les erreurs humaines, ou encore les problèmes nouveaux qui surgissent au cours du temps. Il importe de souligner que le développement du dépôt révélé est homogène, qu'il obéit à sa loi propre de croissance: l'histoire, dramatique, contrastée, parfois fiévreuse et chaotique, offre les défis; la croissance dogmatique utilise ces défis pour activer son processus autonome. C'est une méprise, aujourd'hui fort répandue, que de prétendre que les définitions du Magistère sont dialectiquement *déterminées* par les erreurs auxquelles elles s'opposent: de là une conception, si l'on ose dire, stratégique du dogme; celui-ci est présenté comme une réaction défensive, voire, à la limite, une sorte de «mal nécessaire»; une fois disparue l'erreur qui l'a fait naître, on serait prêt à le laisser choir. On ne voit plus que, quelles que soient les occasions de leur apparition, les développements dogmatiques sont en eux-mêmes des enrichissements positifs, offerts à la contemplation vive de l'Eglise. Quant à la méprise que nous critiquons, elle a une double cause: la perte du sens contemplatif de la vérité, une lecture phénoménale, voire phénoméniste, de l'histoire, qu'on omet d'*interpréter théologiquement*, bien qu'il soit aujourd'hui beaucoup question d'herméneutique.

Le progrès doctrinal de l'Eglise met ainsi en évidence ce que nous appellerons *la loi des défis* qui sont lancés, au cours des siècles, à la conscience doctrinale de l'Eglise.

A cette loi devraient se rattacher des considérations sur les grandes catastrophes qui ont marqué l'histoire de l'Eglise. Un certain nombre de ces catastrophes comportent un aspect doctrinal, souvent prédominant: naissance de l'Islam, Réforme protestante, affirmation du rationalisme moderne, avec son extrême aboutissement, l'athéisme. Comment de telles catastrophes ont-elles pu se produire? Une première réponse, d'ordre général, nous renvoie à la lutte qui oppose la cité du mal à la cité de Dieu. Une seconde réponse, nullement exclusive de la précédente, partirait des données de la science historique. On dresserait le bilan des facteurs humains et de toutes les contingences historiques qui ont provoqué la crise. Mais l'explication de l'historien, nécessaire, ne saurait suffire au philosophe et au théologien, qui doivent la réinterpréter dans leurs propres perspectives. Ainsi, à partir de l'événement, le théologien se posera-t-il de nouvelles questions.

Par exemple, n'est-il pas en droit de constater qu'à des périodes de remise en cause radicale, d'instabilité et d'effervescence, succèdent de longues

¹ Ch. JOURNET, *Esquisse du développement du dogme marial*, Paris, 1954, cf. pp. 83 et sv.

périodes de cristallisation durant lesquelles une attitude, surgie une première fois à un moment déterminé du temps, se perpétue indéfiniment. Une telle attitude possède un caractère global, elle constitue un *type* historique (une *Gestalt*), non pas rigide, mais dynamique et fécond. Parlons de foyers de cristallisation, de modèles historiques souples.

Or il semble que de telles attitudes sont davantage que les simples résultantes d'habitudes sociales ou de traditions, dont l'origine serait à rechercher dans la contingence historique. Elles possèdent une espèce de «nécessité» historique, elles ont plutôt valeur de principes. A travers des divergences doctrinales parfois considérables, on peut, par exemple, retrouver une démarche typiquement protestante, douée d'un pouvoir de viabilité historique, auquel on ne saurait assigner de limites prévisibles.

Comment de tels *patterns* sont-ils nés? devaient-ils naître? pouvaient-ils ne pas naître?

La réponse serait: avec le progrès du temps, l'Eglise scrute toujours davantage la Révélation. La conséquence, au niveau de la réflexion théologique et de la réflexion philosophique (qui ne sont pas, comme le Magistère, assistées des lumières de l'Esprit Saint), est l'apparition de questions nouvelles dans le champ de la pensée. C'est là un processus normal qui tient au caractère discursif de la raison humaine. Or une fois qu'une question a été posée, l'ensemble des réponses possibles, qu'on peut lui apporter, est virtuellement inscrit dans la trame de l'histoire. Il y a ainsi une logique historique, je veux dire immanente au développement historique, des réponses possibles, quelle que soit la vérité ou la fausseté de ces réponses. Précisons que celles-ci peuvent être strictement doctrinales ou d'ordre davantage existentiel. Nous appelons donc réponses possibles, celles qu'on peut donner à une question nécessairement suscitée par une affirmation de la foi ou un comportement de l'Eglise.

Or il est *inévitabile* que l'esprit humain explore toutes les voies qu'il a entrevues. Telle conjoncture particulière (dans laquelle la liberté pourra jouer un rôle décisif) favorisera la «réalisation» historique de tel ou tel possible. Par exemple, l'affirmation de la Révélation amène la question: comment la Révélation est-elle possible? «La Révélation n'est pas possible» constitue l'une des réponses qui peut être apportée à la question. Il est statistiquement de la plus haute probabilité, que cette réponse sera un jour donnée et acquerra une sorte d'existence historique, quand un esprit puissant, capable d'entraîner des disciples et de forger une expression particulièrement vigoureuse de sa pensée, l'aura faite totalement sienne. A ce moment un nouveau sillon historique, capable de se prolonger dans la durée, sera tracé. Pensons, pour en rester à notre exemple, au rôle joué par le *Tractatus* de Spinoza. Mais plus radicalement, si le *Tractatus* trouve des disciples c'est d'abord parce qu'il formule avec une force géniale une réponse *possible* à une *question véritable*, elle-même suscitée par la tradition judéo-chrétienne. Si notre hypothèse est exacte, on peut conclure que ce ne sont pas tant les réponses données que *l'importance des questions en jeu*, qui assurent à ces réponses, même erronées et contestables, une sorte de pérennité historique.

La loi des défis que nous formulions plus haut se doublera, dans ces perspectives, d'une *topique*, possédant sa logique interne, de ces défis.

Ces vues, pour autant qu'elles sont exactes, nous mettent en garde contre des illusions naïves. On ne remonte pas le cours du temps, vers l'innocence du moment où la question n'était pas encore posée et formulée. A mesure que l'histoire avance, de nouvelles questions et les réponses divergentes à de mêmes questions, se multiplient. L'histoire ne va pas vers les simplifications. S'il existe une loi de convergence, elle ne s'applique pas à l'histoire des idées et des mouvements historiques. La tentation du syncrétisme naît du vertige devant ce phénomène. Et l'œcuménisme authentique doit savoir qu'il lutte à contre-courant d'une tendance irréversible à la plurification. Tant il est vrai que l'unité fait partie du mystère de l'Eglise et est donnée avec lui.

II-. CHRISTIANISME ET HISTOIRE PROFANE

1. *Le progrès de l'histoire profane*

Dans quel sens peut-on parler d'un progrès de l'histoire profane? quel est, à l'intérieur de ce progrès, la signification du progrès technique?

a) Parler de l'histoire humaine, c'est envisager l'humanité comme tout collectif, et, plus radicalement, la nature humaine possédée par chacun des individus qui composent cette collectivité. Parler du progrès de l'histoire, c'est discerner les voies selon lesquelles la nature humaine déploie, au cours du temps, ses potentialités. En effet se vérifie ici le principe: *natura propter operationem*.

Quant à la situation existentielle qui est celle de la nature humaine, elle est éclairée par le drame du péché et de la grâce. Le problème est donc théologiquement éclairé par l'adage: *gratia non destruit naturam, sed perficit*.

b) Envisager la nature humaine historiquement, c'est, disions-nous, considérer le devenir de l'*humanité* dans le temps. Or l'humanité peut être envisagée à un double point de vue: comme *species* (l'espèce *animal rationale* indéfiniment multipliée par les individus qui lui appartiennent), et comme *societas* (*société de personnes*). Dans le premier cas, l'espèce humaine est considérée génériquement, en tant qu'elle est *une* espèce; dans le second cas, la considération porte sur ce qui est *spécifique* de *cette* espèce. Celle-ci est composée d'individus qui sont des créatures spirituelles, des personnes ayant chacune valeur pour elle-même, et qui, en tant qu'elles déploient les activités spirituelles de connaissance et d'amour, forment à proprement parler une *société*. L'espèce comme telle, ni le nombre qu'elle implique, ne constituent encore la *société*, œuvre de raison, exigée par la nature de l'animal raisonnable.

Ainsi l'humanité, comme tout collectif, est une réalité *bipolaire* dans la mesure où la nature aboutit dans chaque individu à la personne, intelligente et libre, autonome, foyer de responsabilité et d'initiative. La personne à son tour est source et fin de la société humaine, de sorte que chez l'homme le spécifique, où joue la loi de la subordination de la partie au tout, est repris au niveau du social: la société est société de personnes et chaque personne est en elle-même un tout.

Le jeu des libertés, spécifiquement constitutif de l'histoire, s'inscrit cependant dans le développement de la nature: c'est une erreur, nourrie par l'idéalisme, que d'opposer nature et esprit; c'en est une autre que de ramener l'histoire à une «histoire naturelle». Car la personne est l'achèvement et le couronnement de la nature humaine. La nature humaine orientée à l'opération est donc orientée à l'opération libre, propre de la personne. Mais une telle opération, dans la mesure où elle n'est pas peccamineuse, est conforme aux exigences de la nature dont elle est l'opération.

c) Ainsi le rythme et le mode des développements humains sont diversifiés selon les types d'opération et leurs champs de réalisation: raison spéculative et niveaux du savoir, raison pratique et activité morale, poétique et technique. Or la proximité de chacun de ces champs avec la liberté spirituelle varie. Certaines activités liées à la corporéité subissent plus directement l'impact des déterminismes de la matière. Dire que le jeu des libertés est constitutif de l'histoire, ne revient pas à affirmer que la *liberté humaine* est la *liberté pure*. Cette identification est l'erreur de base des philosophies idéalistes de l'histoire. La liberté humaine est une liberté créée, et donc faillible et circonscrite de déterminismes, de par l'union de l'âme et du corps et de par l'impact du collectif sur les personnes.

d) La tendance au développement des potentialités naturelles de l'homme se conjugue constamment avec les choix posés par la liberté et leurs conséquences. Non que la liberté s'affirme contre la nature: au contraire, un choix moralement bon est conforme aux exigences de la nature humaine. Mais la liberté faillible fait des faux pas et est capable de reniements. Aussi bien la ligne de l'histoire est-elle irrégulière et accidentée: elle est sillonnée de régressions, de déviations, d'à-coups; elle connaît aussi des montées subites, des «chances». Et cependant, à travers ce cheminement turbulent de l'histoire, la nature humaine, aidée par la grâce, finit toujours par obtenir, tant bien que mal, la satisfaction de ses exigences profondes. La prise de conscience progressive de celles-ci marque le progrès de l'histoire. Mais on ne saurait parler du progrès comme d'une *loi naturelle*, analogue aux lois de la nature physique, si ce n'est au prix d'une extrapolation et d'une mise entre parenthèses de l'élément constitutif de l'histoire, qui est la liberté.

e) On posera ici une question: les étapes de l'histoire de l'Eglise ont-elles un lien intrinsèque, et lequel, avec les étapes de l'histoire du monde? Il est clair que l'Eglise, vivant dans le temps de l'histoire, doit déchiffrer les «signes des temps». Mais les développements historiques qui retentissent

dans la vie et dans l'histoire de l'Eglise, ne doit-on pas dire, d'une autre point de vue, qu'ils procèdent d'elle? Si, même par rapport au temporel, qui possède son autonomie propre et son propre développement, il y a *initiative de la grâce* ne devra-t-on pas dire que des époques historiques seront marquées, comme en contrecoup, par l'éclosion de valeurs, d'attitudes, spécifiquement ecclésiales? Le mode de cette éclosion variera; on ne sera pas toujours conscient de son origine: les promoteurs de valeurs, dont les racines sont dans la vie de l'Eglise, pourront même combattre celle-ci; ceux qui se réclament de l'Eglise pourront ne pas reconnaître à temps la marque chrétienne et l'authenticité de ces valeurs. De tels faits, dont l'histoire fournit de nombreux exemples, ne s'opposent pas à cette donnée plus radicale: par rapport à l'histoire profane elle-même, la grâce a valeur de ferment.

2. *Le christianisme et le caractère dramatique de l'histoire.*

L'adage théologique: *gratia non destruit naturam, sed perficit*, constitue un principe majeur éclairant la question des rapports entre l'Eglise et les sociétés politiques, entre l'histoire du Royaume de Dieu et l'histoire profane. Mais l'application de ce principe revêt des aspects multiples.

Dans son sens obvie, et, à vrai dire, essentiel, il signifie que de la grâce la société humaine reçoit lumière, consolidation et vigueur pour l'exercice de ses activités spécifiques. C'est ainsi que la Révélation a aidé la société politique à comprendre que le respect de la personne constitue une de ses valeurs propres fondamentales.

On peut envisager le même principe sous un aspect plus directement existentiel. L'ordre naturel et l'ordre surnaturel sont distincts mais non séparés. La grâce consolide la nature en exerçant notamment sur elle une sorte d'attraction. Et l'histoire religieuse, en tant qu'elle est sous l'impulsion immédiate de la grâce, imprime son rythme à l'histoire entière. Celle-ci en reçoit une allure dramatique. C'est ainsi que pour la culture elle-même, la prise de conscience de la destinée de la personne et de sa liberté, confrontée à l'absolu, devient centrale. L'aperception du mal est plus aiguë et le rend plus intolérable. L'espérance draine et active des espoirs temporels. Les impératifs de l'amour du prochain sont un puissant moteur de l'action. Les horizons divins de la destinée humaine, révélés par le christianisme, suscitent au sein même de l'action temporelle une impatience à laquelle cette action ne peut apporter d'apaisement.

En comparaison, la société antique semble vivre sous le signe d'une torpeur fondamentale; on y subit la tristesse du destin avec une sorte de sensibilité plus diffuse, moins aiguë, à la présence du mal, saisi sous la figure du malheur. On n'y a pas encore perçu les dimensions de l'aventure de la liberté personnelle. Avec le christianisme le rythme de vie des sociétés et de l'histoire s'accélère. Jean-Jacques Rousseau ne se trompait pas totalement quand il accusait le principe évangélique: «Rendez donc à César ce qui est à César et à Dieu ce qui est à Dieu» (Mt., 22, 21) d'avoir apporté un

élément de déséquilibre dans les sociétés. Seulement il s'agit d'un déséquilibre par en-haut, libérateur. Dorénavant l'horizon temporel de la cité ne peut prétendre suffire à l'homme. Son inquiétude de la transcendance est éveillée et avivée, et se manifeste jusqu'au cœur de la vie de la cité elle-même. Pour la cité, ce nouvel horizon attractif est un bien inestimable, mais ce n'est pas un facteur de simplification. Car par rapport à un conservatisme qui considérerait que l'iniquité, d'ailleurs souvent non saisie comme telle, est un ingrédient de la vie sociale, inscrit dans l'ordre naturel, le christianisme par son pouvoir de contestation et ses exigences éthiques, est un facteur de désordre.

Les perspectives doivent encore être élargies. Le caractère dramatique imprimé à l'histoire par le christianisme n'a pas pour cause l'impact de la grâce comme telle, mais le fait existentiel que l'ordre temporel vient s'inscrire dans une histoire dont les énergies et les finalités sont surnaturelles. Or cette histoire, dans sa trame la plus profonde, et invisible, comporte la libre adhésion des volontés aux appels de la grâce, mais aussi le refus, le rejet de cette grâce. L'histoire est, selon l'expression de saint Augustin, le lieu de combat des deux «cités» spirituelles, la Cité de Dieu et la «cité» du mal. La cité temporelle, bien qu'elle possède ses finalités propres, se trouve être le lieu de cette lutte. Il arrivera ainsi que les forces du mal inspirent à la cité temporelle des ambitions religieuses, absolues, démesurées, qui l'arrachent aux finalités de sa propre nature et la dressent en concurrente face à la cité de Dieu. Les grands totalitarismes modernes assignent à la cité temporelle une fin qui se prétend fin dernière ultime. Leur opposition au christianisme procède de leur volonté idolâtrique de diviniser le temporel.

Précisons qu'entre la cité de Dieu et la cité du mal, il n'y a pas parfaite symétrie, comme d'ailleurs le mal, qui est privation, n'est pas symétrique par rapport au bien. L'expression *cité de Dieu*, qui a des racines scripturaires, désigne l'Eglise, comme corps mystique, comme organisme vivant recevant ses impulsions et sa vie du Christ qui est sa Tête. Un tel ordre ne saurait exister dans la ligne du mal. C'est en tant qu'il pervertit un pouvoir de participation au gouvernement de l'univers qui lui revient à titre de créature spirituelle, que le démon exerce un certain rôle de «prince» et d'«organisateur» de l'iniquité; l'«ordre», dans la ligne du mal, qui en découle, est le fruit de ses suggestions, il est beaucoup plus précaire que le véritable organisme spirituel qu'est le Corps mystique du Christ. C'est donc par analogie à la Cité de Dieu qu'on parle de la cité du mal. La conspiration dans la malice ne peut aller contre ce fait plus fondamental que le mal comme tel est facteur de dispersion.

3. La loi de mimétisme et de caricature

Dans la perspective de ce qui précède on pourra vérifier, avec l'ère chrétienne, au niveau des rapports de l'Eglise et de l'Etat, une *loi de mimétisme ou de caricature*.

Les dieux antiques, comme le rappelleront Rousseau et Hegel, étaient au niveau de l'homme, membres de la cité. Il n'y avait pas lieu de distinguer entre l'homme et le citoyen, pour autant que la cité constituait l'horizon ultime: le droit de vie et de mort sur les nouveau-nés, l'éducation, etc., sont des signes de cette totale subordination. «Nous n'avons pas ici-bas de cité permanente», «notre cité (*conversatio*) est dans les cieux»: le principe de la distinction des choses de Dieu et des choses de César, de l'Eglise et de la société politique, a été un des grands apports nouveaux et décisifs du christianisme quant à la conception même de l'homme et de l'histoire.

Concrètement, l'affirmation de ce principe libérateur n'est pas allée sans luttes. Du côté des hommes d'Eglise, la tentation existera parfois de se subordonner instrumentalement la cité temporelle: alors le pouvoir spirituel n'est plus conçu pour ce qu'il est en réalité, une délégation du pouvoir du Christ au service de l'amour, mais on y voit une possibilité offerte d'exercer une domination sur d'autres hommes, par un moyen plus puissant et plus raffiné que la contrainte physique. Notons que la grâce, transmise par le canal des sacrements, ne peut être corrompue ni détruite par l'indignité du ministre. Mais du pouvoir et de l'autorité il est possible d'abuser et de mésuser.

Du côté de la société politique, la tentation constante sera de ne pas accepter la condition de fin infravalente du bien qu'elle assure, avec la relativisation que cela implique. La société et l'Etat revendiquent alors pour eux-mêmes la qualité de fin dernière ultime, de réalité accomplissant totalement l'homme. Telle est l'essence du totalitarisme. Il est remarquable qu'en s'attribuant ces prérogatives salvifiques et divines, l'Etat se pense sur le mode d'une Eglise. C'est ainsi qu'une ecclésiologie est sous-jacente à la conception hégélienne de l'Etat. Telle est la loi que nous avons appelée loi de mimétisme ou de caricature: caricature de l'Eglise par l'Etat ou les mouvements totalitaires.

Les théories totalitaires modernes peuvent se réclamer de la cité païenne de l'antiquité. Il n'y a pas identité cependant, car la cité antique, bien qu'elle impliquât la méconnaissance des personnes et de leur destinée transcendante, n'a jamais été affrontée directement à l'Eglise, elle n'a pas connu l'émulation qui pousse les totalitarismes à nier et à combattre la fin dernière transcendante, pour se proclamer l'absolu de l'homme et de son histoire.

Le messianisme ressortit à une considération semblable. Son modèle est fourni par le judaïsme comme religion ayant rejeté le Christ et détournant toutes les énergies de l'attente du Messie vers la réalisation d'un royaume messianique au niveau de l'histoire temporelle. Il semble que cette attitude, caractéristique du judaïsme, se reproduise, peut-être en plus opaque, chaque fois qu'un mouvement temporel, refusant le ciel de la transcendence chrétienne, entend capter les énergies de l'espérance, d'elle-même orientée vers le Royaume de Dieu, au profit d'un idéal temporel. Tous les mouvements totalitaires modernes sont messianiques. C'est là une de leurs notes distinctives. Ainsi des races, des peuples, des Etats, des classes sociales particulières ont tour à tour prétendu être les porteurs des destinées universelles de

l'humanité, au plan de l'histoire profane. Par là, des groupes, des sociétés temporelles, sont sorties de leurs limites, bouleversant le cours de l'histoire. Le messianisme politico-social qui attend la réalisation du Royaume de Dieu au niveau des sociétés humaines, et dans leur immanence, est une caricature du Royaume et de l'espérance du Royaume. Il constitue une des illusions les plus tragiques, et les plus sanglantes, sans cesse renaissantes, de l'ère historique du christianisme. Notons qu'il est significatif qu'un Engels et un Ernst Bloch reconnaissent explicitement une affinité entre le mouvement de Thomas Münzer et le marxisme. N'est-ce pas à cause du messianisme qu'il véhicule que de fortes personnalités juives ont été attirées par le marxisme et ont fourni au mouvement communiste certains de ses penseurs et de ses leaders les plus remarquables? Ajoutons que temporaliser l'espérance, et par là se tourner vers une forme de religiosité judaïsante, constitue une tentation permanente des peuples chrétiens. C'est un des motifs pour lesquels l'idéologie marxiste a connu chez eux d'abord ses plus grands succès.

4. *Le profane, valeur chrétienne*

Une grande confusion règne actuellement sur le sens des termes de *profane*, de *religieux*, de *sacré*. La confusion est telle que l'on voit des auteurs emprunter tour à tour les formules de Teilhard de Chardin et de Dietrich Bonhoeffer, sans sembler s'aviser qu'elles s'excluent mutuellement.

Quoi qu'il en soit de ce point, il reste que l'affirmation de la *valeur et de la consistance du profane* est un apport de la révélation judéo-chrétienne. La reconnaissance de l'ordre profane a pour premier fondement le dogme de la création: le monde est radicalement distinct du Dieu transcendant qui l'a créé et qui le soutient dans l'existence. Le second fondement est fourni par l'enseignement biblique sur la vocation de l'homme dans l'univers. La création matérielle est soumise à l'homme, elle est l'objet de son travail, il peut en user. On peut même penser que l'essor du projet scientifico-technique a dans ces vérités scripturaires sa racine théologique. L'autonomie relative du créé signifie donc sa non-confusion avec le divin, et, en vertu de cette non-confusion, sa disponibilité pour l'homme. Ajoutons encore que le créé, ne se confondant pas avec le divin, n'en partage pas le caractère sacré. Telle est la différence radicale qui sépare la religion d'Israël d'une religiosité païenne, qui ne cessera pas d'exercer ses tentations, comme le montre la lutte incessante que les prophètes mènent contre les idoles.

Distinction radicale du créé et de l'incrété: tel est le fondement du sens chrétien du profane. Mais celui-ci, en tant que créé, n'est pas coupé de Dieu, ni contraire à Lui. Pour l'homme qui la contemple, la création chante la gloire de Dieu. Et quand il dispose du monde physique, l'homme doit être orienté vers Dieu et référer à Lui l'usage qu'il fait des choses de ce monde. L'activité profane peut ainsi revêtir une signification religieuse en vertu de la finalité que l'homme lui confère. En elle-même elle constitue un ordre autonome, ayant sa propre densité et sa propre valeur.

La révélation néo-testamentaire de la vie divine communiquée à l'homme conduit à approfondir la distinction. Avec l'économie de la Rédemption qui comporte l'élévation gratuite de l'homme à la vie surnaturelle, certaines activités, considérées objectivement, appartiennent directement et par elles-mêmes au Royaume de Dieu, parce qu'elles procèdent de la grâce et ont pour fin la vie divine communiquée elle-même: c'est le cas des vertus théologales, des vertus morales infuses, de tout l'ordre de la vie sacramentelle et liturgique. Le baptême est une consécration, – en ce sens, la vie chrétienne est *sacrée*. – Quant aux activités profanes, elles ne perdent pas leur nature, bien que leur ensemble, qui s'inscrit dans le prolongement dynamique de la création, postule d'être, chez le chrétien, inspiré et orienté par la charité. Cette prise en charge par la charité ne les dénature pas, mais au contraire respecte leur autonomie. Ainsi le champ des activités profanes subsiste; il est, par l'énergie même de la grâce, consolidé en son identité, il n'est nullement sacralisé, ou «instrumentalisé» par rapport à l'ordre de la grâce. Dans une symbiose vitale, la vie surnaturelle confirme l'identité propre du créé. Cette symbiose n'est donc ni absorption, ni confusion; elle garantit l'éclosion des virtualités spécifiques du créé. Nous retrouvons le principe: *gratia non destruit naturam, sed perficit*.

Mais il apparaît aussitôt quelles seront les déviations possibles. *Le profane*, avons-nous dit, constitue *une notion et une valeur chrétiennes*. La tentation sera de le dresser contre le christianisme. La consistance propre reconnue au créé en tant que soumis au pouvoir de l'homme devient le prétexte à une revendication d'autosuffisance. Son autonomie est alors conçue comme close sur elle-même et absolue. L'ordre profane oublie son fondement qui est la création; il veut se suffire: il devient sécularisé. A la limite le processus de sécularisation conduit à l'athéisme.

Le profane dressé contre Dieu, le reniement de son caractère constitutif de créé, représente une perversion de la lutte contre les idoles. Chasser les idoles, c'est affirmer que rien dans la créature comme telle n'a le droit de s'identifier au divin, car seul Dieu est Dieu. Rien de créé, notamment, ne *représente* Dieu, nous le donne à saisir. Et cependant la création *parle* du créateur. La Bible maintient fermement ces deux vérités.

Qu'arrive-t-il quand le processus de destruction des idoles dévie? On oublie que la démarche procède d'une *mesure* qui est le Dieu Très-Haut: rien ne Lui est comparable ni égalable. On en vient à refuser au créé, non pas seulement toute prétention à fournir une image adéquate de Dieu, mais toute possibilité de parler de Dieu. C'est dire que le créé est alors dépouillé de sa propre condition de créé. On continue de dire: il est ce qui n'est-pas-Dieu, ce qui est vrai; mais on omet d'ajouter: il est ce qui est créé par Dieu et comme tel référé à Lui. Cette omission mutile radicalement la vision du créé. Pourtant la doctrine biblique est claire: tout en poursuivant la destruction des idoles, elle nous dit que l'homme est créé *à l'image de Dieu*. Là précisément se situe la déviation: quand la destruction des idoles, non contente de s'en prendre aux faux dieux, tourne à la rage nihiliste qui vise à abolir dans

l'homme l'image de Dieu. Aussi bien, un certain athéisme iconoclaste est-il phénomène post-chrétien. Il est la dernière hérésie chrétienne.

On comprend comment dans la perspective du pessimisme luthérien et de sa conception de la *corruptio naturae*, le profane puisse se présenter comme étant un profane sécularisé, areligieux. On admet comme normal que le créé ne puisse parler du créateur et semble vivre de sa vie pleinement suffisante dans l'oubli de Dieu. La destruction des idoles s'en prend également à l'image de Dieu, parce que cette image est considérée à ce point défigurée qu'elle est elle-même devenue une idole. La religion est idolâtrique, elle est même tenue pour la forme la plus perverse de l'idolâtrie. On saluera donc dans l'athéisme un processus de purification, qui révèle au monde sa propre identité profane, au sens de sécularisé. La ruine de la religion est le préalable nécessaire à l'irruption d'une foi, qui risque bien d'être un pur cri, et on ne voit guère comment elle peut encore être la foi du croyant, puisque tout rappel de Dieu dans l'homme et autour de lui, a été voué au néant. Par ailleurs, subrepticement on s'incline devant l'homme areligieux, comme étant l'homme enfin adulte; on approuve et on authentifie, en quelque sorte, le mouvement de l'athéisme moderne.

A l'opposé, dès que le sens de la créature dans son rapport au créateur, à cause d'une notion déficiente de la création, subit des infiltrations panthéistes, la confusion païenne entre le monde et le divin tend à renaître et la distinction du profane et du sacré n'est plus comprise. On pourra alors affirmer: «tout est sacré», mais ce sacré diffus est insaisissable et contamine le pur sens de la transcendance.

L'une et l'autre positions aboutissent d'ailleurs à un résultat identique: il suffit au chrétien de suivre le cours de ce monde, en le prenant «au sérieux», ou en adoptant une attitude de vénération et de ferveur; on ne veut plus qu'il soit d'abord un *consacré*, c'est-à-dire, un mis-à-part, ce qui ne veut pas dire un adversaire.

GEORGES M.-M. COTTIER, O.P.

Les Eglises Orthodoxes

C'est avec un sentiment de vénération, une silencieuse et fraternelle dilection, que nous avons parlé des Eglises orthodoxes, du titre de leur appartenance à l'unique Eglise du Christ, de leur état actuel de séparation de Rome, des événements qui en furent l'origine ¹. Quinze ans avant le second Concile du Vatican, nous avons pris garde de ne pas prononcer à leur sujet le mot de schismatiques. Nous les avons regardées comme des dissidences, et comme occupant un rang tout privilégié parmi les dissidences.

1. Une Eglise dissidente

Le concept d'Eglise dissidente est un concept composite. Une Eglise ou communion dissidente réunit en elle trois éléments en mutuelle interaction. Elle est faite avant tout de la part du trésor de l'Eglise du Christ qu'elle conserve en elle et dont elle ne consent pas à se séparer. Elle comporte un principe de dissidence qui s'attaque à ce trésor et vise à le dissocier. En sens contraire, elle est prévenue par les grâces de l'Esprit saint qui souffle sur elle et tente de la rassembler dans son unité originelle.

2. Une Eglise dissidente privilégiée

Du trésor de l'Eglise du Christ, les Eglises orthodoxes ont conservé et gardé au cours des siècles presque tout: la *doctrine* de foi, condensée dans l'Ecriture, qu'il faut lire à la lumière d'une tradition destinée à en manifester la cohérence et la transcendance; le caractère sacré d'un *culte* qui, plus qu'une expression spontanée de la piété des fidèles, est le lieu où, par les sept sacrements, se déversent sur eux les dons du salut; la vie enfin d'une *charité* sacramentelle, à qui ne manque que la plénitude de l'orientation et de la communion voulues par le Sauveur. C'est ici, en effet, que se fait sentir l'influence du principe de dissidence, nous voulons parler de la méconnaissance involontaire, non coupable, de l'excellence du privilège surnaturel donné à Simon Pierre de paître les brebis du Christ.

Nous dirions de l'Eglise orthodoxe qu'elle est secrètement déchirée par un conflit où viennent se heurter d'une part l'action néfaste du principe de

¹ *L'Eglise du Verbe incarné*, II², pp. 688-691; 719-763; 859-869.

dissidence qui pèse obscurément sur les cœurs, et d'autre part les initiatives salutaires de l'Esprit de communion, de *koinônia* (II Cor., XIII, 13), qui éclatent plus merveilleusement aux jours des grandes menaces et des malheurs collectifs. D'une part donc, en vertu de l'Esprit saint, du Christ, des sacrements, de la Vierge, de toute l'Eglise céleste des anges et des saints qu'elle accueille en elle, l'Eglise orthodoxe est divinement poussée et conviée à être pleinement *una* et pleinement *sub uno*, à progresser d'un même élan vers la pleine «unité de communion» et vers la pleine «unité d'orientation». Et d'autre part, en vertu de la pesée de l'ancienne rupture, elle est portée à refuser d'être *sub uno* et pour autant *una*, à s'élever contre l'«unité d'orientation» et pour autant contre l'«unité de communion»: d'où le danger pour elle des fragmentations en autocéphalies¹. De ces deux tendances, l'une vers l'union, l'autre vers la séparation, il semble que c'est aujourd'hui la première qui doive l'emporter, bien que le suprême dessein de Dieu sur l'Eglise orthodoxe et son avenir demeure pour nous impénétrable.

3. *A la racine du principe de dissidence*

Le principe de dissidence des Eglises orthodoxes est très caché. Il est d'ordre spirituel et théologique. Il échappe à l'attention des historiens. Il peut être inaperçu de ceux mêmes qui en sont victimes. Essayons de le mettre en lumière.

Les pouvoirs spirituels de régir ici-bas ses brebis en leur proposant en son nom le vrai à croire et le bien à faire, les apôtres les ont reçus du Christ sous une double forme: celle de pouvoirs *extraordinaires* destinés à inaugurer et planter l'Eglise; et celle de pouvoirs *ordinaires* destinés à conserver l'Eglise jusqu'à la consommation du temps.

Les apôtres en tant qu'apôtres, c'est-à-dire en tant que dépositaires *exclusifs* des pouvoirs extraordinaires destinés à fonder l'Eglise quant à son apparition dans le temps, – à la manière dont les ouvriers fondent un édifice qui leur survit, – sont *égaux* entre eux pour révéler le mystère du Christ, écrire des livres canoniques inspirés, instaurer de nouvelles communautés chrétiennes. Ils posent les fondements de l'Eglise (Ephés., II, 20); ils sont les douze fondements et les douze portes de la Jérusalem nouvelle (Apoc., XXI, 18–21). Pierre n'est alors pour eux que le *primus inter pares*. Ces pouvoirs sont intransmissibles.

Mais en tant que *premiers* dépositaires des pouvoirs ordinaires et transmissibles destinés à conserver l'Eglise, c'est-à-dire à la fonder quant à sa permanence dans la durée, – à la manière dont les soubassements portent l'édifice, – l'égalité *cesse* entre les apôtres. Un seul d'entre eux recevra *en particulier* (Mt., XVI, 19) le pouvoir de lier et de lier redistribué communément à tous (Mt., XVIII, 18); un seul d'entre eux sera établi comme *roc*, c'est-à-dire comme base visible, non sans doute unique, mais ultime, sur

¹ Cf. *op. cit.*, p. 690.

laquelle l'Eglise ne cessera de reposer (Mt., xvi, 18); un seul d'entre eux, quand il sera «revenu», aura mission d'*affermir* ses frères (Luc, xii, 32); un seul d'entre eux sera constitué *pasteur* de toutes les brebis du Christ et des agneaux qui les suivent (Jean, xxi, 15-17). ¹

A la mort des apôtres, les pouvoirs extraordinaires tombent: seuls demeurent les pouvoirs ordinaires et leur inégalité. Rome ne peut alors ignorer quels privilèges elle a reçus de Pierre. Mais dans les Eglises qui se trouvent hors du rayon de son influence prochaine, une hésitation semble se produire. De l'égalité des *apôtres* entre eux, la tentation est obscurément de conclure à l'égalité des *évêques* entre eux, et de ne reconnaître à l'évêque de Rome, successeur de Pierre, qu'une primauté d'honneur.

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

Nous avons pu voir dans ce passage de l'âge apostolique à l'âge postapostolique une des crises les plus graves qu'ait connues l'histoire de l'Eglise.

4. La nouvelle Rome

L'expression apparaît pour la première fois lors du deuxième Concile œcuménique, réuni en 381 à Constantinople, nouvelle capitale de l'Empire. Après avoir (canon 2) confirmé les droits et les privilèges des évêques

¹ «Les apôtres peuvent être comparés entre eux sous un double aspect: 1° en tant qu'*apôtres*, et tous alors étaient égaux; 2° en tant que *brebis du Christ*, privées après son Ascension de sa présence corporelle, et seul alors Pierre est pasteur, et les autres, brebis confiées à ses soins», CAJETAN, *De comparatione auctoritatis papae et concilii*, cap. 3, édit. Pollet, Rome, 1936, n° 23. — «Les apôtres ont reçu une autorité extraordinaire et déléguée dans l'exercice de leur *apostolat*, mais non dans l'exercice de leur *pouvoir ordinaire* de gouverner l'Eglise», JEAN DE SAINT-THOMAS, *In II-II*, qu. 1 à 7, disn. 1, a. 3, n° 22, édit. Vivès, t. VII, p. 187.

² Pour l'Orient orthodoxe, la primauté de Pierre, *Prima Sedes*, reste honorifique: «Les différences, s'il en existe, entre les diverses Eglises, sont d'ordre canonique et n'ont pas de valeur dogmatique... Les Orthodoxes relient ces affirmations à celle de l'égalité des apôtres dans l'apostolat. Notre position nous engage, par contre, à montrer que Pierre a été, par la volonté et l'institution du Seigneur, privilégié dans sa qualité même d'apôtre. Cela ne semble pas trop difficile...» Yves M.-J. CONGAR, dans l'ouvrage collectif: *Le Concile et les Conciles*, Paris, Cerf, 1960, p. 286. Très précisément, c'est à nos yeux dans sa qualité de *roc* sur lequel reposera l'Eglise, et de *pasteur des brebis* du Christ remonté au ciel, plutôt qu'en sa qualité d'*apôtre*, que Pierre a été privilégié.

d'Alexandrie et d'Antioche, et de ceux des diocèses d'Asie, du Pont et de Thrace, le Concile ajoutait (canon 3): «Cependant l'évêque de Constantinople a la primauté d'honneur après l'évêque de Rome, parce que cette ville est la nouvelle Rome».

Ainsi, écrit P. Th. Camelot ¹, «dans l'organisation de ce qu'on appellera plus tard les patriarchats, – calquée sur la distribution des diocèses civils, – les 150 Pères accordaient une primauté d'honneur à l'évêque de Constantinople, *la nouvelle Rome*. C'était consacrer la situation exceptionnelle qui était celle de Constantinople, depuis que la petite ville de Byzance était devenue capitale impériale. Cependant, si en 381 on a reconnu une certaine primauté d'honneur à l'évêque de la nouvelle Rome, aucune atteinte n'est portée aux droits des autres métropolitains, et la préséance de Rome n'est pas contestée: l'évêque de Constantinople demeurait au second rang *après l'évêque de Rome*. Mais, – et ceci est grave de conséquences, – il est visible que cette primauté était reconnue à l'Eglise de Constantinople *en raison de sa situation politique de ville impériale*, et que, si la préséance de Rome n'était pas contestée, c'était par égard à sa dignité politique de cité maîtresse du monde. L'autorité des sièges épiscopaux repose donc sur des situations politiques particulières. C'était une conception toute nouvelle dans l'Eglise».

Le Concile de Chalcédoine, en 451, qui cependant décernera au pape les plus magnifiques honneurs, soulignera, dans son 28^e canon, plus clairement encore qu'on ne l'avait fait en 381, que les privilèges de Rome et de Constantinople sont fondés sur la prééminence politique des deux cités impériales. Les 150 Pères de Constantinople, dit-il, «ont accordé justement au siège de l'ancienne Rome ses privilèges, parce que cette ville était la ville impériale. Pour le même motif..., ils ont accordé des privilèges égaux au très saint siège de la nouvelle Rome, jugeant avec raison que la ville qui est honorée de la présence de l'Empereur et du Sénat, et qui jouit des mêmes privilèges que l'ancienne ville impériale Rome, est comme celle-ci grande dans les affaires ecclésiastiques, étant la seconde après elle» ².

Sans doute les apôtres Pierre et Paul se rendent à Rome parce qu'elle est la capitale de l'Empire. Mais les prérogatives des évêques de Rome ont une tout autre origine. Elles sont d'ordre *spirituel*, non d'ordre *politique*. Et d'ordre non seulement *canonique*, mais *divin*. Elles sont inhérentes à leur qualité d'évêques successeurs de l'apôtre Pierre, à qui le Christ a remis les clefs de son Royaume.

Les légats pontificaux à Chalcédoine protesteront contre le 28^e canon, voté en leur absence. A l'évêque de Constantinople, Anatole, le pape saint Léon écrira, quelques mois plus tard: «Que Constantinople ait la gloire qui lui appartient, et que grâce à la protection de la droite de Dieu, elle jouisse longtemps du gouvernement de Ta Clémence; mais autre est la condition des affaires politiques, autre celle des choses de Dieu, *alia ratio est rerum saecularium, alia divinarum*» ³.

¹ P.-Th. CAMELOT, *Ephèse et Chalcédoine*, Paris, Orante, 1961, p. 163.

² *Ibid.*, p. 162.

³ *Ibid.*, p. 171.

5. Chalcédoine

Du point de vue catholique, le principe politique de la nouvelle Rome, qui fondait les privilèges du pape sur sa place occupée dans l'Empire, introduisait dans l'Eglise «une conception toute nouvelle».

Il en va différemment de la perspective orthodoxe. Elle nous met d'emblée en présence du conflit inhérent à toute confession dissidente. D'une part, en effet, – antérieurement à toute autre considération, et indépendamment des influences exercées sur les évêques et patriarches de Constantinople par les visées politiques des empereurs, – la conception de la «nouvelle Rome» pouvait se présenter aux yeux des Orientaux comme la mise en œuvre spontanée, allant de soi, de la méprise initiale et à peine consciente, suivant laquelle, à une collégialité d'*apôtres*, comme tels égaux entre eux en droit divin, succède une collégialité d'*évêques*, comme tels égaux entre eux en droit *divin*, qui ne diffèrent entre eux en tant qu'évêques que selon le droit *canonique* et les attributions qui leur sont conférées; et il est tout indiqué, dès lors, que, dans l'ordre canonique, le primat revienne à l'évêque siégeant dans la capitale de l'Empire. Tels sont les effets de ce que nous avons appelé le principe de dissidence.

D'autre part, l'Eglise orthodoxe est apostolique. Elle garde tout – presque tout – du dépôt divin qui lui vient des apôtres ses fondateurs. Elle confesse la transcendance de l'Eglise, Corps du Christ, Epouse du Christ, Royaume du Christ qui n'est pas de ce monde et capable, pour cette raison, d'unir en elle, sur un plan supérieur à celui qui leur reste propre, tous les peuples de la terre. Elle vénère l'Evangile. Les privilèges exceptionnels accordés par Jésus à l'un des apôtres, et que Pierre est venu déposer à Rome, elle en sent obscurément la force. Elle ne parvient pas à se dégager de leur mystérieuse emprise. Aux moments difficiles de son histoire, c'est à Rome que ses évêques auront recours. Dans la *Lettre* envoyée par les évêques de Chalcédoine à saint Léon, dont l'autorité s'était imposée, il faut voir plus qu'un témoignage de déférence: la gratitude et l'enthousiasme de l'Eglise entière, menacée par des erreurs de sens contraire, et qui vient de s'élever au-dessus d'elles jusqu'aux sommets où peut être confessée la pure doctrine de l'Incarnation, l'union sans confusion des deux natures, l'une divine, l'autre humaine dans la personne unique de son Sauveur: «Notre bouche s'est remplie de joie, et notre langue de jubilation... Quelle joie serait-elle supérieure à la foi? ... La doctrine du salut apportée par le Sauveur, et transmise selon sa volonté comme par une chaîne d'or, Tu l'as conservée au milieu de nous, interprète pour tous de la voix du bienheureux Pierre... Conduits par Toi, nous avons montré aux fils de l'Eglise l'héritage de la vérité... Nous étions comme à un festin impérial, faisant nos délices de ce repas spirituel que fut pour nous ta Lettre, et il nous semblait que l'Epoux céleste était au milieu de nous... Par tes représentants, Tu nous conduisais comme la tête conduit les membres»¹.

¹ P. L. t. LIV, col. 959.

L'Eglise ainsi restait unie à Chalcédoine dans le mystère suprême de son Chef, le Verbe fait chair. Le principe de dissidence œuvrait lui aussi, mais seulement au second plan ¹.

C'est par une citation de A. Harnack ² que P. Batiffol termine son livre sur *Le Siège apostolique (359-451)* : « Passé le milieu du V^e siècle, à mesure que l'esprit proprement byzantin prévalut dans l'Eglise d'Orient diminuée, le prestige de l'évêque de Rome déclina, et Constantinople y mit fin quant à elle ».

6. Les déchirures : Photius

La première apparaît avec Photius. Parlant du livre : *Le schisme de Photius, histoire et légende* ³, nous avons écrit : « C'est une victoire du démon que l'histoire des rapports entre Constantinople et Rome soit trop souvent écrite, de part et d'autre, avec un cœur obscurci par le défaut de rigueur critique, par l'esprit de passion, par le manque de magnanimité ; et il faut louer ceux qui, comme François Dvornik, travaillent à reprendre dans la lumière chacune des phases de ce douloureux procès. Nous reconnaissons avec lui, en Photius, un homme d'Eglise de grande envergure, une intelligence supérieure, un humaniste et un savant de premier ordre. Cependant le portrait qu'il trace de lui à la fin de son livre ne nous paraît pas parfaitement cohérent » ⁴.

D'où vient notre réserve ? Peut-être d'un certain flottement dans l'emploi du mot de schisme. Dvornik parle constamment du schisme de Photius. Mais on peut prendre ce mot *empiriquement*, avec un sens bilatéral, pour signifier une rupture donnant naissance à deux fractions en quelque sorte co-égales de l'Eglise. *Théologiquement*, il signifie, au contraire, qu'on aura d'un côté l'Eglise du Christ dans l'intégrité de sa structure ; elle aura pu être desservie par ses propres enfants, leurs péchés, leurs passions, leurs ignominies, leurs malades ou simplement le manque de ce génie qui les eût égalés aux difficultés de la conjoncture ; et qu'on aura de l'autre côté, si la

¹ Pouvait-on feindre de l'ignorer ? Devons-nous reprocher à saint LÉON de n'avoir pas fermé les yeux sur ce point ? Pierre BATIFFOL écrit, à propos du 28^e canon : « Ce canon allait conférer à l'évêque de Constantinople une primauté de juridiction sur tout l'Orient, comparable à celle que possédait Rome sur tout l'Occident. Comme cette primauté de Constantinople existait de fait, comme elle ne sera pas déconcertée par l'opposition de saint LÉON, il est permis de regretter que saint LÉON n'ait pas plutôt cherché le moyen de se concilier cette primauté orientale, en la reconnaissant, comme Julien de Kos lui en donnait le conseil, en s'assurant son concours par une liaison permanente et purement ecclésiastique. » *Le Siège apostolique*, Paris, Gabalda, 1924, p. 617. Le fond du débat n'était pas de l'ordre de la juridiction canonique. C'est la structure divine de l'Eglise du Christ, saint LÉON s'en rendait compte, qui, sur un point très précis, était ici mise en cause. Fallait-il se taire ?

² *Dogmengeschichte*, II⁴, p. 104.

³ François DVORNIK, Collection « Unam Sanctam », Paris, Cerf 1950, 662 pages.

⁴ *Eglise du Verbe incarné*, II², p. 869.

méprise s'aggrave, une dissidence, c'est-à-dire encore l'Eglise du Christ, mais *privée* d'un ou de plusieurs des éléments de droit divin essentiels à sa structure. Dvornik connaît ces choses, mais il est difficile, à qui travaille sur le plan de l'histoire, de toujours se référer à elles.

Quelle sera l'attitude du pape lors des événements qui, selon le caprice des empereurs, mettent alternativement sur le siège de Constantinople les deux évêques Ignace et Photius? La lettre d'intronisation que Photius, substitué à Ignace, envoie, en 860, au pape Nicolas I^{er} porte que «c'est du Père que, d'une manière immuable et ineffable, le Fils est engendré, et que l'Esprit procède»¹. Cela est orthodoxe, puisqu'il est dit dans l'Evangile que l'Esprit de vérité «procède du Père». Mais nulle part il n'est dit dans l'Evangile qu'il procède du Père *seulement*. Cela, Photius ne le dit pas dans sa lettre au pape. Il le dira ailleurs.

Le conflit éclatera à propos de la Bulgarie. Le pape voulait y envoyer des missionnaires romains; l'empereur et Photius comptaient la rattacher au patriarcat de Constantinople. Pour briser la résistance de Photius, le pape, qui ne l'avait pas encore reconnu officiellement, restitue la dignité patriarcale à Ignace. Photius riposte par une mesure encore inouïe: la condamnation solennelle du pape par le «concile» qu'il réunit à Constantinople en 867. L'Encyclique convoquant à ce concile les patriarches orientaux s'élevait avec violence contre la doctrine de la procession du Saint-Esprit *ab utroque*, prêchée par les Latins aux Bulgares: «O machinations diaboliques. On imagine des nouveautés en disant que l'Esprit saint procède non pas du Père *seulement*, mais aussi du Fils»².

Le 24 septembre 867, Basile assassine l'empereur Michel, prend sa place, contraint Photius à démissionner, rappelle Ignace, demande la convocation d'un grand concile à Constantinople, 869-870, sous la présidence des légats, où Photius est déposé et les actes de son conciliabule brûlés³.

Plus tard, Basile changera de politique. A la mort d'Ignace, le 23 octobre 877, Photius prend aussitôt sa place. La sentence solennelle portée contre lui sera levée trois ans plus tard par le pape Jean VIII. La paix sera faite entre Photius et Rome.

Sous Léon VI, fils et successeur de Basile, Photius est exilé. Mais il regagne l'estime de l'empereur et peut vivre tranquillement dans sa retraite de Hiéra. C'est alors qu'il écrit, ou du moins achève, sa *Mystagogie du Saint-Esprit*, où il enseigne que l'Esprit procède du Père *seulement*.

En surface la déchirure était refermée, mais elle avait gagné en profondeur. Et aussi en extension: la mésentente portait maintenant non seulement sur le privilège de Pierre, mais encore sur la procession du Saint-

¹ P. G., t. CII, col. 589.

² *Ibid.*, col. 725.

³ De ce concile, à nos yeux le IV^e de Constantinople et le VIII^e œcuménique, que reste-t-il, demande Dvornik? Il en reste un *fait*: la condamnation solennelle d'un schisme; et un *enseignement*: le rappel de certaines doctrines et de certaines mesures canoniques.

Esprit ¹. La conjoncture politique n'était pas propre à pacifier les esprits. Insuffisamment protégée contre l'invasion lombarde, la papauté avait depuis près d'un siècle cherché appui chez les Carolingiens et rompu politiquement avec Byzance.

7. Michel Cérulaire

L'Eglise est encore unie à l'extérieur quand Michel Cérulaire devient patriarche en 1043, mais la séparation s'est creusée dans les esprits et dans les cœurs. Entre Rome et Constantinople, l'état d'ignorance mutuelle est comme passé en coutume. On chemine parallèlement. Chose curieuse, le reflux du temporel sur le spirituel qui caractérise l'âge constantinien, et qui avait été si souvent un agent de division, contribue maintenant à rapprocher le pape et l'empereur tous deux menacés dans l'Italie méridionale par les Normands.

L'opposition vient de Cérulaire qui, pour maintenir son indépendance, s'élève avec violence contre les usages liturgiques des Latins. Léon IX, qui lui envoie ses légats, meurt le 13 avril 1054. Pendant un an, jusqu'au 3 avril 1055, l'Eglise est sans pape. Du point de vue canonique, le cardinal Humbert et ses compagnons pouvaient-ils se dire encore les représentants du Saint-Siège? «En tout cas on ne peut affirmer que les graves initiatives qu'ils allaient prendre, les maladresses qu'ils allaient commettre, avaient reçu le blanc-seing du pape défunt» ². Le samedi 16 juillet 1054, à l'heure de Tierce, au moment où le clergé de Sainte-Sophie se préparait à commencer la sainte liturgie, ils s'avancèrent vers le maître-autel, à la vue du clergé et du

¹ Le fascicule 3-4, juillet-décembre 1950, de *Russie et Chrétienté* étudié sous sa forme actuelle le débat dogmatique sur le *Filioque*. Signalons l'intervention du P. L.-B. GUÉRARD DES LAURIERS concernant l'exégèse des textes johanniques: «Dans ces conditions la procession a *Filio* n'a pas été déduite, elle est implicitement contenue dans le texte, et il suffit de chercher à comprendre le texte pour voir qu'elle y est nécessairement consignée», p. 152. Et la lumineuse étude du Père Th. CAMELOT: *La tradition latine sur la procession du Saint-Esprit a Filio ou ab utroque*, dont voici la conclusion: «1° Augustin n'est ici ni le seul ni le premier. De Tertullien à saint Ambroise il a eu des prédécesseurs dont il est le continuateur et l'héritier direct. Il n'a rien innové sur ce point et personne parmi ses contemporains n'a eu conscience qu'il innovait. 2° S'il est avéré qu'il savait mal le grec et qu'il n'a guère lu directement les Pères grecs, il était suffisamment informé de leur pensée, et ses prédécesseurs, Tertullien, Hiltaire, Ambroise, s'étaient formés à leur école. 3° Enfin et surtout nous n'avons pas affaire ici à une spéculation théologique indépendante, mais à une réflexion sur les données de l'Ecriture. Dire que l'Esprit procède du Père et du Fils, c'est pour Augustin, comme pour les autres Pères latins, une façon de chercher à rendre raison de façon cohérente des données de l'Ecriture», p. 192. — La doctrine des Pères grecs sur la procession du Saint-Esprit pendant les siècles antérieurs à Photius est exposée par Martin JUGIE, *De processione Spiritus sancti ex fontibus revelationis et secundum Orientales dissidentes*, Rome, 1936, pp. 96-196. — La raison profonde de la procession a *Filio*, ou *per Filium*, est donnée au Concile de Florence, en 1439: «Du fait que tout ce qui est au Père, le Père lui-même le donne à son Fils unique en l'engendrant..., cela même que l'Esprit saint procède du Fils, le Fils le tient éternellement de son Père», *Denz.-Schön.*, n° 1301.

² Martin JUGIE, *Le schisme byzantin, Aperçu historique et doctrinal*, Paris, Lethiel-leux, 1941, p. 200.

peuple, pour y déposer une sentence d'excommunication contre le patriarche ¹. La riposte ne se fit pas attendre: le dimanche 24 juillet, l'anathème est lancé contre le «libelle impie» des légats, ses auteurs, et ceux qui avaient participé d'une manière quelconque à sa rédaction ².

8. *Le Pape Paul VI et le Patriarche Athénagore: Désaveu solennel des événements de 1054*

Les tristes événements de 1054 ont été publiquement désavoués lors du deuxième Concile du Vatican. Ce fut une heure d'intense émotion quand, le 7 décembre 1965, veille de la clôture, lecture solennelle fut donnée, en français, de la déclaration commune du Pape Paul VI et du Patriarche Athénagore, également désireux de voir s'établir des relations de bienveillance entre les deux Eglises, celle de Rome et celle de Constantinople: «Parmi les obstacles qui se trouvent sur le chemin du développement de ces rapports fraternels de confiance et d'estime, disait la déclaration ³, figure le souvenir des décisions, actes et incidents pénibles, qui ont abouti, en 1054, à la sentence d'excommunication portée contre le patriarche Michel Cérulaire et deux autres personnalités par les légats du siège romain, conduits par le cardinal Humbert, légats qui furent eux-mêmes ensuite l'objet d'une sentence analogue de la part du patriarche et du Synode constantinopolitain.

«On ne peut faire que ces événements n'aient pas été ce qu'ils ont été dans cette période particulièrement troublée de l'histoire. Mais aujourd'hui qu'un jugement plus serein et plus équitable a été porté sur eux, il importe de reconnaître les excès dont ils ont été entachés et qui ont amené ultérieurement des conséquences dépassant, autant que nous pouvons en juger, les intentions et les prévisions de leurs auteurs, dont les censures portaient sur les personnes visées et non sur les Eglises, et n'entendaient pas rompre la communion ecclésiastique entre les sièges de Rome et de Constantinople».

Le Pape et le Patriarche déclarent d'un commun accord:

«Regretter les paroles offensantes, les reproches sans fondement et les gestes condamnables qui, de part et d'autre, ont marqué ou accompagné les tristes événements de cette époque.

«Regretter également et enlever de la mémoire et du milieu de l'Eglise les sentences d'excommunication qui les ont suivis, et dont le souvenir opère

¹ *Ibid.*, p. 205.

² *Ibid.*, p. 211. Toutefois le Siège apostolique et sa primauté ne furent pas directement attaqués. Plus tard, sous Urbain II, en 1089, après une enquête dans les archives de Sainte-Sophie, «on ne trouva aucun document officiel attestant que l'Eglise de Rome avait été séparée de l'Eglise byzantine et motivant la suppression du pape dans les dyptiques», *Ibid.*, p. 242.

³ On la trouvera intégralement dans Antoine WENGER, *Vatican II, Chronique de la Quatrième session*, Paris, Centurion, 1966, p. 453; cf. René LAURENTIN, *Bilan du Concile*, Paris, Seuil, 1966, p. 189.

jusqu'à nos jours comme un obstacle au rapprochement dans la charité, et les vouer à l'oubli ¹.

«Déplorer les fâcheux précédents et les événements ultérieurs qui, sous l'influence de divers facteurs, parmi lesquels l'incompréhension et la méfiance mutuelles, ont finalement conduit à la rupture effective de la communion ecclésiastique.

«Ce geste de justice et de pardon réciproque, le Pape Paul VI et le Patriarche Athénagoras I^{er} avec son Synode sont conscients qu'il ne peut suffire à mettre fin aux différends, anciens ou plus récents, qui subsistent entre l'Eglise catholique romaine et l'Eglise orthodoxe, et qui, par l'action de l'Esprit saint, seront surmontés grâce à la purification des cœurs, au regret des torts historiques, ainsi qu'à une volonté efficace de parvenir à une intelligence et une expression communes de la foi apostolique et de ses exigences» ².

On voit quel sens donner à la déclaration commune du Pape Paul VI et du Patriarche Athénagore. Elle ne résout pas, il est vrai, les difficultés qui subsistent entre Rome et Constantinople, plus généralement entre Rome et les différentes autocéphalies de l'Eglise orthodoxe. Mais elle est précieuse, elle apporte un témoignage solennel touchant d'une part la manière dont ces difficultés doivent être regardées et d'autre part le fait que la solution n'en peut être espérée que de l'intervention toute puissante de l'Esprit saint.

Bien des obstacles qui semblaient jadis et même naguère insurmontables

¹ Selon la perspective latine, les excommunications de 1054 étaient sans objet depuis la disparition des excommuniés; il n'y avait donc pas à les «lever». Selon la perspective orientale, au contraire, l'anathème «affecte les morts et préjuge en quelque manière du salut éternel. Bien plus, si elle porte sur des hommes en place: le patriarche Michel Cérulaire, en l'espèce, elle atteint ceux qui lui succèdent sur le même siège – en l'occurrence le siège de Constantinople; de ce côté donc, on souhaitait la formule: «levée des anathèmes». Il fallut donc chercher une formule polyvalente qui donnât pleine satisfaction des deux côtés», R. LAURENTIN, *op. cit.*, p. 188.

Dans son Message de Noël 1966, le Patriarche Athénagore salue le premier anniversaire de la «levée des anathèmes», qui fut «un don d'unité fait par Notre Seigneur Jésus-Christ à son Eglise divisée». Il ajoute: «A mesure que nous nous éloignons du moment historique où a été accompli l'acte ecclésiastique mutuel du 7 décembre 1965 entre les deux Eglises de Rome et de Constantinople, nous découvrons de plus en plus sa valeur comme un acte exemplaire d'une nouvelle manière ecclésiologique d'aborder le problème de l'unité des chrétiens.» *Doc. Cath.*, 1967, col. 349.

² La signification des événements de 1054 avait été précisée par Martin JUGIE, *Le schisme byzantin*, p. 230: «Dans le recul de l'histoire, les excommunications réciproques de juillet 1054 ont été considérées comme le terme fatal des schismes qui, depuis de longs siècles, séparaient périodiquement l'Eglise byzantine de l'Eglise d'Occident, et l'on a vu en Michel Cérulaire l'auteur du schisme définitif. En fait, quand on examine les documents de près, on s'aperçoit que ces anathèmes n'avaient pas la portée générale qu'on a voulu leur attribuer. Les légats romains n'ont pas lancé les leurs contre l'Eglise byzantine, mais contre un de ses patriarches et certains de ses clercs. Leur sentence elle-même paraît, du point de vue canonique, dénuée de toute valeur et n'a jamais été approuvée par le Saint-Siège. Quant à l'excommunication des légats par Michel Cérulaire et son synode permanent, elle n'atteint ni le pape ni l'ensemble de l'Eglise d'Occident; c'est une simple mesure de représailles contre des étrangers insolents, qui ont osé élever contre Cérulaire et son clergé les accusations les plus fantaisistes et en qui l'on n'a voulu voir que des émissaires du duc d'Italie, Argyros.»

sont aujourd'hui disparus. D'une part les défiances et les inimitiés politiques causées par les déviations successives de la Croisade, la création du Royaume franc de Jérusalem, l'instauration d'un Empire latin de Constantinople n'ont plus d'objet. D'autre part, la papauté, renonçant à son principat temporel sur les Etats de l'Eglise et à son rôle marginal de protectrice et tutrice de la chrétienté médiévale en péril, s'est merveilleusement décantée: le charisme transpolitique et transculturel donné par Jésus à Pierre brille d'un pur éclat spirituel. De grands espoirs sont permis.

9. *La prise de Constantinople*

Le 29 mai 1453, assiégée par les meilleures troupes du temps et un ennemi vingt fois supérieur en nombre, défendue héroïquement par le dernier de ses empereurs Constantin Dragasès, déchirée intérieurement par la haine qui opposait entre eux Grecs et Latins, abandonnée par l'Europe chrétienne pour n'avoir pas réussi à réaliser en elle l'union formellement consentie au Concile de Florence, la Ville reine, la Ville gardée de Dieu, la protégée de la Panhagia, la capitale d'un Empire plus que millénaire, était vaincue, envahie, livrée au massacre et au pillage pendant trois jours et trois nuits par les soldats turcs de Mahomet II. C'était la fin de la nouvelle Rome ¹.

10. *La Troisième Rome: Moscou*

La chute de Constantinople apparut en Russie comme le châtiment de sa trahison. Elle avait pactisé à Florence avec les Latins. Moscou devenait désormais la seule gardienne du trésor de la foi pure et des antiques traditions de Byzance. Dès la fin du XV^e siècle, Ivan III, par son mariage avec la dernière princesse de la dynastie impériale, avait cru pouvoir revendiquer cet héritage et arborer les aigles de Byzance sur ses armes. Et dès cette époque apparaissait la formule qui allait devenir la devise de la Russie: *Deux Romes sont tombées, Moscou est la troisième Rome, il n'y en aura pas de quatrième*. Ivan IV, en prenant le titre de Tsar (César), consacrait aux yeux de son peuple la restauration de l'Empire d'Orient par la Russie. L'Eglise fusionnait non seulement avec l'Etat comme à Byzance, mais avec la nation russe elle-même ².

¹ Cf. Gustave SCHLUMBERGER, *Le siège, la prise et le sac de Constantinople par les Turcs en 1453*, Paris, Plon, 1922.

² J.-N. DANZAS, *L'itinéraire religieux de la conscience russe*, Collection Istina, Cerf, s. d., p. 24. — Ce qui y est dit de Maxime le Grec et de son influence doit être corrigé par le livre de Elie DENISSOFF, *Maxime le Grec et l'Occident*, Paris, Desclée de Brouwer, 1943, 460 pages et dix planches. Maxime, né dans l'Orthodoxie, puis novice dominicain à Florence, puis moine athonite, reste à Moscou le champion de la cause grecque, garde ses sympathies à Savonarole et à Pic de la Mirandole, et ne devient que vers la fin de sa vie le starets du monastère de la Trinité-Saint-Serge.

Moscou, troisième Rome destinée à remplacer Byzance, l'idée religieuse russe devenue idéal politique, cela mettait en demeure les catholiques de rite slave fidèles à leur Eglise, de s'unir à Rome sur les bases formulées par le Concile de Florence: d'où le commencement d'une Eglise Uniate en Pologne et le fractionnement du rite slave en deux obédiences. L'opposition entre les deux peuples s'exaspéra pendant la lutte suprême que la Russie soutint contre la Pologne, au début du XVII^e siècle. «Le faux Dimitri, monté sur le trône de Moscou, avait été soutenu par les Polonais, il avait payé leur appui par son mariage avec une Polonaise catholique et sa propre abjuration. Cette trahison de l'idéal national fut vengée par son assassinat. Et quand, aussitôt après, la Russie se trouva plongée dans les désastres du Temps des Troubles, quand on vit une armée polonaise à Moscou et tout le pays déchiré par la guerre civile, foulé aux pieds par l'étranger, – ce fut l'Eglise qui fit appel à la guerre sainte. Elle la dirigea, elle en conserva la gloire dans la mémoire du peuple. Plus que les chefs qui conduisirent l'armée à la victoire, ce fut l'Eglise qui incarna pour l'âme nationale le souvenir de la levée en masse contre l'envahisseur. Le peuple n'oublia jamais l'image du patriarche Hermogène lui adressant ses appels enflammés et tombant sous les coups des Polonais, l'épopée du couvent de Saint-Serge assiégé par l'ennemi, lui résistant victorieusement, entraînant les troupes russes par ses exhortations à un moment décisif»¹. Ce furent les temps de la grande rupture.

Ces temps sont aujourd'hui changés. Ce qui reste dans la pensée russe, dit le même auteur, c'est une défiance et même une aversion à l'égard de l'Eglise romaine où elle croit voir une défiguration du christianisme. «Entre elle et Rome il y a un mur d'incompréhension. Et pour abattre ce mur il faut lui faire connaître ce qu'elle a toujours ignoré: la vie mystique de l'Eglise et de ses Saints»².

Les causes de division sont puissantes; elles viennent d'en bas. L'Eglise vient d'en haut. La part d'elle qui est gardée dans les dissidences, étant divine, demeure transcendante aux passions humaines et ne consent jamais à se laisser nationaliser. Elle ne cesse au contraire de demander à se libérer des entraves et à rejoindre sa plénitude.

11. Vladimir Soloviev: *Comment il circonscrit l'Eglise orthodoxe*

Plus encore peut-être que la souffrance de la division entre elles des autocéphalies et que la crainte du péril de la nationalisation de chacune d'elles, l'écho des grandes prophéties évangéliques sur la primauté de Pierre éveille dans bien des cœurs le désir de rejoindre ce centre d'unité visible que le Christ a voulu pour son Eglise.

En 1889, Vladimir Soloviev publiait en français son livre sur *La Russie et l'Eglise universelle* où l'on peut lire³: «Le cercle parfait de l'Eglise univer-

¹ J.-. DANZAS, *op. cit.*, p. 35.

² *Ibid.*, p. 134.

³ Paris, Stock, 5^e édition, p. 131.

selle a besoin d'un centre unique non pas pour être parfait, mais pour être. L'Eglise terrestre, appelée à embrasser la multitude des nations, devait, pour rester une société réelle, opposer à toutes les *divisions nationales* un pouvoir universel déterminé; l'Eglise terrestre, qui devait entrer dans le courant de l'histoire et subir, dans ses circonstances et ses rapports extérieurs, des changements et des *variations incessantes*, avait besoin, pour sauvegarder son identité, d'un pouvoir essentiellement conservateur et cependant actif, inaltérable au fond et souple dans les formes; enfin l'Eglise terrestre, destinée à agir et à s'affirmer contre toutes les *puissances du mal* au milieu d'une humanité infirme, devait être munie d'un point d'appui absolument ferme et irréfragable, plus fort que les portes de l'enfer.

«Or nous savons, d'un côté, que *le Christ a prévu cette nécessité* de la monarchie ecclésiastique en conférant à un seul le pouvoir suprême et indivisible de son Eglise. Et nous voyons, d'un autre côté, que *de tous les pouvoirs ecclésiastiques du monde chrétien, il n'y en a qu'un seul et unique* qui maintienne perpétuellement et invariablement son caractère central et universel, et qui, en même temps, par une tradition ancienne et générale, soit spécialement rattaché à celui à qui le Christ a dit: Tu es Pierre, et sur cette pierre j'édifierai mon Eglise, et les portes de l'Enfer ne prévaudront pas contre elle.

«La parole du Christ ne pouvait rester sans effet dans l'histoire chrétienne; et le principal phénomène de cette histoire devait avoir une cause suffisante dans la parole de Dieu. Qu'on nous trouve donc, pour *la parole du Christ à Pierre*, un effet correspondant autre que la chaire de Pierre; et qu'on découvre, *pour cette chaire*, une cause suffisante autre que la promesse faite à Pierre».

Soloviev a toujours considéré l'Eglise orthodoxe comme catholique. Il n'a jamais pensé que ni à Constantinople, ni à Chalcédoine, ni dans la suite des siècles, elle ait vraiment rejeté la primauté de Pierre, qu'elle se soit mutilée, qu'elle soit devenue dissidente: Tous les refus opposés à Rome, il les attribue à l'incompréhension des ministres qui l'ont desservie. Elle est restée pour lui la perle de l'Evangile qu'on a couverte de poussière, mais qu'on n'a pu altérer. Voici, à la fin de l'introduction de son livre sur *La Russie et l'Eglise universelle*, le couronnement de sa pensée: «Comme membre de la vraie et vénérable Eglise orthodoxe orientale ou gréco-russe, qui ne parle pas par un Synode anti-canonique, ni par des employés du pouvoir séculier, mais par la voix de ses grands Pères et Docteurs, je reconnais pour juge suprême en matière de religion celui qui a été reconnu comme tel par saint Irénée, saint Denys le Grand, saint Athanase le Grand, saint Jean Chrysostome, saint Cyrille, saint Flavien, le bienheureux Théodore, saint Maxime le Confesseur, saint Théodore le Studite, saint Ignace, etc. – à savoir l'apôtre Pierre, qui vit dans ses successeurs et qui n'a pas entendu en vain les paroles du Seigneur: *Tu es Pierre et sur cette pierre j'édifierai mon Eglise. – Confirme tes frères. – Pais mes brebis, pais mes agneaux*»¹.

La démarche qu'il avait si longtemps différée, – elle ne changeait rien

¹ *Op. cit.*, p. LXVI.

ni à sa pensée, ni à son attitude, – Soloviev l'accomplit le 18 février 1896, à Moscou, dans la chapelle Notre-Dame de Lourdes, devant un prêtre catholique de rite slave, Nicolas Tolstoï, et plusieurs témoins. Il fit suivre sa profession de foi de la déclaration que nous venons de rapporter. Il précisa: «J'appartiens à la vraie Eglise orthodoxe; car c'est pour professer, dans son intégrité, l'Orthodoxie traditionnelle que, sans être latin, je reconnais Rome pour centre du christianisme universel». Quand il mourut, quatre ans plus tard au cours d'un voyage, dans une maison de campagne du prince Troubetzkoï, à Ouskoïé, le seul prêtre qu'on put appeler fut le curé orthodoxe du village, M.S.A. Bielaïev»¹. Il fit ce que tout catholique devait faire, et sollicita de lui absolution et viatique.

12. Vassilij Rozanov: Conciliarité ou prérogative personnelle de Pierre?

Tout en voulant vivre et mourir dans le sein de l'Eglise orthodoxe, de l'Eglise russe qu'il a si tendrement aimée², Vassilij Rozanov (1856-1919) a senti profondément la force des passages de l'Evangile concernant la primauté de Pierre.

Dans une annexe à son livre: *La légende du Grand Inquisiteur de F.M. Dostoïevski*, où il rapporte de longs passages anticatholiques tirés de différentes œuvres de Dostoïevski, Rozanov ajoute: «Tout cela, comme résumé des faits, est peut-être juste. Mais on ne peut pourtant pas fermer les yeux sur la parole de conclusion, prononcée par le Christ, telle qu'elle est rapportée dans le dernier chapitre de l'Evangile de saint Jean. *Pais*: voilà l'origine de l'autorité contre laquelle Dostoïevski s'irrite en vain, de l'autorité unipersonnelle, exceptionnelle, et nullement collective, car cette parole si significative ne fut pas adressée au groupe des apôtres... Peut-on se représenter jusqu'à quelles limites s'est développé et se développera encore ce dernier testament du Sauveur, si bien mis en relief, si décisif, répété par trois fois, et, – ceci importe le plus, – juste avant l'Ascension au Ciel? Vraiment ces paroles ressemblent au manteau jeté par Elie à Elisée... L'Eglise était, est et sera toujours avec une coupole d'or, avec un sommet, et ne deviendra jamais le troupeau de Chigalev. Elle possède l'autorité, elle est hiérarchique,

¹ Mgr d'HERBIGNY, *Vladimir Soloviev, 1853-1900*, Paris, Beauchesne, 1934, pp. 314-316.

² «L'âme de l'orthodoxie est dans le don de la prière. Les rites, le culte, forment son corps. Celui qui penserait qu'en dehors des rites l'orthodoxie ne contient rien (Harnack, un Dorpatois, un Berlinoï) n'y comprendrait rien, malgré toute son intelligence.» – «Celui qui aime le peuple russe ne peut pas ne pas aimer l'Eglise. Parce que ce peuple et son Eglise font un. Et c'est chez les Russes seulement que ces deux éléments n'en forment qu'un seul.» (Eté 1911) – «Et je me suis précipité vers l'Eglise (fin 1911). Elle seule est chaude. Elle est le seul endroit chaud sur la terre... Voilà ma biographie et, mon destin.» (9 décembre 1911). – «L'Eglise est la seule chose poétique et profonde sur terre. Seigneur! que j'étais fou de travailler (onze ans durant) à la détruire! Quelle chance de n'y avoir pas réussi! Que serait devenue la terre sans l'Eglise? Brusquement elle n'aurait plus eu aucun sens et serait refroidie» (14 décembre 1911) – Dans V. ROZANOV, *L'apocalypse de notre temps*, Paris, Plon, 1930, pp. 135, 155, 163.

pyramidale, et une pyramide a bien un sommet. Le balbutiement de Dostoïevski à propos de je ne sais quel *christianisme authentique*, de je ne sais quelle *pure orthodoxie* qu'il aurait découverte, est au fond le retour réactionnaire à l'antique et *glorieux* monde slave..., au vieux principe du Vélés et du Daj-Bog [divinités païennes].»¹

Au chapitre: *Pourquoi tout ce bruit?* de son livre: *Auprès des murs de l'Eglise*, Rozanov s'adresse aux Slavophiles: «Il y a 1900 ans eut lieu l'événement de la Rédemption..., avec le testament du Rédempteur, exprimé en paroles extraordinaires et tout à fait remarquables: *Simon, fils de Jean, pais mes agneaux, pais mes brebis*. Voilà sur quoi tout est édifié... Il est vrai, le chœur des évêques de l'univers entier criera: – *Nous autres, nous sommes aussi des évêques, et à Rome aussi ce n'est qu'un évêque*. Mais ce cri est bien maladroit, car il est de toute évidence que dans l'Évangile de saint Jean, si profond et si mystérieux, dans le chapitre-conclusion, c'est à Pierre que tout a été confié, et cela à lui seul et d'un façon exceptionnelle... Le pape est la pierre sur laquelle tout repose, il paît tous [les agneaux], et en dehors de lui tout n'est que bavardage... Le pape est infaillible non comme Pie ou comme Léon, non en sa qualité d'homme portant tel nom, mais par sa dignité et sa fonction, dans sa mission et son apostolat, et *ex cathedra*... Les Slavophiles crieront: – *L'Eglise universelle, c'est nous, Khomiakov et Samarine, ou tout au moins le Synode*. Mais le pape, après avoir ouvert le chapitre XXI de saint Jean, leur lira que: *mes brebis* furent confiées à Simon Pierre en personne. Contre ces paroles du Rédempteur, les vicissitudes postérieures de l'Eglise ne peuvent quasi rien. Paroles particulières, merveilleuses, tout à la fin du quatrième, le plus mystérieux des Évangiles, prononcées d'un ton de Testament...

«En confiant les brebis et les agneaux personnellement et exclusivement à Pierre, le Sauveur, par ce fait même, écarta toute idée de collectivisme dans l'Eglise... *Il a plu au Saint-Esprit et à nous* (Actes vi, 28), ou: Il a plu au Saint-Esprit et à moi, cela ne revient-il pas au même? Ici, ni: *moi*, ni: *nous* n'a d'importance; ce qui importe, c'est l'Esprit saint, qui parle par beaucoup de langues ou par une seule langue, par le concile ou par le pape. – Il faudra donc être entièrement sceptique, et se méfier non seulement du pape, mais aussi du concile. Et dire que le Saint-Esprit n'est nommé que pour le titre. Et qu'en réalité c'est *nous* qui sommes présents, – nombreux, discutant, élucidant la vérité, nous limitant les uns les autres, nous espionnant et nous observant mutuellement, et par conséquent infaillibles, par opposition au pape qui, *seul, inventerait Dieu sait quels méfaits!* – Le pape prend conseil, il étudie lui aussi... Mais au moment décisif, *ex cathedra*, Pie ou Léon personnellement disparaît, et il ne reste plus que la fonction, le rôle de l'Apôtre, l'Esprit saint.»²

Comme Soloviev, Rozanov est frappé par la prophétie du Sauveur, qui, avant de nous quitter, confie à Pierre seul tout son troupeau.

¹ S. TYSZKIEWCZ, S. J., *Réflexions du penseur russe V. Rozanov sur le catholicisme*, dans *Nouvelle Revue de Théologie*, décembre 1952, pp. 1062-1074.

² *Ibid.*

13. *Paul VI: le primat évangélique de Pierre, principe de réconciliation des chrétiens*

En ouvrant, le 29 septembre 1963, la deuxième session de Vatican II, le pape Paul VI a parlé de ce qu'il appelle le «*drame spirituel*» du Concile, à savoir la condition des «*autres chrétiens*», c'est-à-dire «ceux qui croient en Jésus-Christ mais que Nous n'avons pas le bonheur de compter parmi ceux qui sont associés à nous par le lien de la parfaite unité du Christ. Cette unité, à laquelle ils devraient de soi participer en vertu de leur baptême, seule l'Eglise catholique peut la leur offrir, et ils y aspirent virtuellement et naturellement»¹. Le pape continuait en saluant avec respect les valeurs du patrimoine religieux originel et commun à tous que les Eglises séparées ont conservées et même développées.

Au seuil de la troisième session, le 14 septembre 1964, il déclarait que le travail de la recomposition de l'unité des chrétiens est «une chose nouvelle en regard de la longue et douloureuse histoire qui a précédé les diverses séparations», il suppliait les diverses communautés chrétiennes séparées de considérer comme fraternelle l'invitation à s'intégrer dans la plénitude de la vérité et de la charité voulues du Christ: «Nous réunissons dans Notre prière et dans Notre affection tous les membres encore détachés de la pleine intégrité spirituelle et visible du Corps mystique du Christ; et dans cet effort d'affection et de piété grandit Notre douleur, grandit Notre espérance. O Eglises lointaines et si proches de Nous! O Eglises, objet de Notre désir sincère! O Eglises de Notre incessante nostalgie! O Eglises de Nos larmes et que Nous voudrions pouvoir honorer en les embrassant dans l'authentique amour du Christ, – que parvienne jusqu'à vous, de ce centre de l'unité qu'est la tombe de Pierre, apôtre et martyr, de ce Concile œcuménique de fraternité et de paix, Notre cri affectueux: peut-être une grande distance nous tient-elle encore séparés; peut-être beaucoup de temps devra-t-il encore s'écouler avant que s'accomplisse la rencontre pleine et effective; mais sachez que déjà Nous vous tenons dans Notre cœur; et que le Dieu de miséricorde soutienne un si grand désir et une si grande espérance»².

L'Encyclique *Ecclesiam suam*, le 4 août 1964, avait touché directement à la question de la primauté romaine: «Une pensée nous afflige, celle de voir que c'est précisément Nous, défenseur de cette réconciliation des chrétiens, qui sommes considéré par beaucoup de nos Frères séparés comme y formant obstacle, à cause du primat d'honneur et de juridiction que le Christ a conféré à l'Apôtre Pierre, et que nous avons hérité de lui. Certains ne disent-ils pas que si la primauté du Pape était écartée, l'union des Eglises séparées avec l'Eglise catholique serait plus facile? Nous voulons supplier les Frères séparés de considérer l'inconsistance d'une telle hypothèse. Et non seulement parce que sans le Pape l'Eglise catholique ne serait plus telle; mais parce que l'office pastoral suprême, efficace et décisif de Pierre venant à manquer

¹ *Doc. Cath.*, 1963, col. 1355.

² *Doc. Cath.*, 1964, col. 1228.

dans l'Eglise du Christ, l'unité se déferait ; et on chercherait en vain ensuite à la refaire sur des principes qui remplaceraient le seul principe authentique, établi par le Christ lui-même : *Il y aurait dans l'Eglise autant de schismes qu'il y a de prêtres*, écrit justement saint Jérôme. Et il faut aussi considérer que ce pivot central de la sainte Eglise ne veut pas constituer une suprématie d'orgueil et de domination humaine, mais une supériorité de service, de ministère et d'amour. Ce n'est pas une vaine rhétorique d'attribuer au Vicaire du Christ le titre de *serviteur des serviteurs de Dieu*. »

14. Le « Décret sur l'Œcuménisme » et les Eglises orientales

Le troisième chapitre du « Décret *Unitatis Redintegratio* sur l'Œcuménisme » se propose d'examiner « deux sortes de scissions qui ont porté atteinte à la tunique sans couture du Christ :

« Les premières eurent lieu *en Orient*, soit par la contestation des formules dogmatiques des Conciles d'Ephèse et de Chalcédoine, soit plus tard par la rupture de la communion ecclésiastique entre les Patriarcats orientaux et le Siège romain. D'autres ensuite après plus de quatre siècles se produisirent *en Occident*, en conséquence d'événements que l'on a coutume d'appeler la Réforme...

« Mais ces diverses séparations diffèrent beaucoup entre elles, non seulement pour des raisons d'origine, de lieu et de temps, mais surtout par la nature et la gravité des questions concernant la foi et la structure ecclésiale. C'est pourquoi le Concile désireux de ne pas sous-estimer les conditions diverses des diverses communautés chrétiennes et de ne pas passer sous silence les liens qui subsistent entre elles malgré la division, juge opportun, en vue de procéder à une action œcuménique prudente, de présenter les considérations suivantes », n° 13.

Le paragraphe suivant donne un bref aperçu *de l'esprit et de l'histoire propre des Orientaux* : « Pendant plusieurs siècles, les Eglises d'Orient et d'Occident suivirent chacune leur propre voie, unies cependant par la communion fraternelle dans la foi et la vie sacramentelle, sous la direction de Siège Romain acceptée d'un commun accord, *Sede Romana moderante communi consensu*, lorsque s'élevaient entre elles des dissensions au sujet du dogme ou de la discipline. Le Concile se plaît à rappeler à tous, entre autres événements d'importance, qu'il y a en Orient plusieurs Eglises particulières ou locales, au premier rang desquelles sont les Eglises Patriarcales dont plusieurs se glorifient d'avoir été fondées par les Apôtres eux-mêmes ¹...

« On ne doit pas non plus oublier que les Eglises d'Orient possèdent depuis

¹ Rien n'empêche de reconnaître au Pape le titre de *Patriarche de l'Occident*, ni d'égaliser son patriarcat à ceux de ses frères de l'Orient, qui lui reconnaissent même une primauté d'honneur en raison de la place éminente occupée par saint Pierre dans le collège des Apôtres. C'est à un titre différent que le Pape est *Vicaire du Christ et chef suprême de toutes les brebis du Christ*. Cf. *Nova et Vetera*, 1965, p. 130, *Le Pape est-il pour les évêques un frère ?*

leur origine un trésor dont l'Eglise d'Occident a beaucoup reçu dans les domaines de la liturgie, de la spiritualité et du droit. On doit aussi estimer à leur juste valeur le fait que les dogmes fondamentaux de la foi chrétienne en la Trinité et en le Verbe de Dieu qui a pris chair de la Vierge Marie, ont été définis dans les Conciles œcuméniques tenus en Orient. Pour conserver leur foi, ces Eglises ont beaucoup souffert et continuent de souffrir», n° 14.

Seules sont évoquées les *raisons très générales de la dissidence*: «L'héritage transmis par les Apôtres a été reçu en des formes et des modalités diverses, et, depuis les origines mêmes de l'Eglise, il s'est développé, *explicata*, de manière variée selon la diversité des génies et des conditions de vie. Ce sont toutes ces raisons, sans parler des causes extérieures, qui, faute encore de compréhension mutuelle et de charité, ont donné prise aux séparations», n° 14.

Le Décret attire ensuite l'attention sur la richesse *liturgique* des Eglises d'Orient, sur leur *spiritualité* monastique et contemplative ¹, sur leur droit de se régir selon leur propre *discipline*, n°s 15 et 16. Il touche ensuite aux questions *doctrinales*:

«En ce qui concerne l'approfondissement, *exploratio*, de la vérité révélée, et pour connaître et proclamer les choses divines, c'est par d'autres méthodes et d'autres approches que l'Orient et l'Occident ont procédé. Il n'est donc pas étonnant que certains aspects du mystère révélé aient été parfois mieux saisis et mis en meilleure lumière par l'un que par l'autre, si bien que ces diverses formulations théologiques apparaîtront maintes fois complémentaires plutôt qu'opposées. Quant aux traditions théologiques authentiques des Orientaux, il faut le reconnaître, elles sont excellemment enracinées dans l'Ecriture sainte; elles trouvent dans la vie liturgique un déploiement et une expression; elles se nourrissent de la tradition vivante des Apôtres, des écrits des Pères orientaux; elles favorisent la droite orientation de la vie et mieux encore la contemplation plénière de la vérité chrétienne, *ad christianam veritatem plene contemplandam*», n° 17.

En conclusion, le Décret rappelle que pour rétablir ou garder la communion et l'unité il ne faut «rien imposer qui ne soit nécessaire» (Act., xv, 28). Il souhaite que tous les efforts tendent à réaliser peu à peu cette unité aux divers niveaux et dans les diverses formes de la vie de l'Eglise, surtout par la prière et par le dialogue fraternel concernant la doctrine ² et les néces-

¹ «On recommande instamment aux Catholiques d'accéder plus fréquemment à ces richesses spirituelles des Pères orientaux qui élèvent l'homme tout entier à la contemplation des choses divines», n° 15.

² Le dialogue portant sur des doctrines dont le fond est le même, mais qui ne diffèrent que par leur formulation ou l'inégal degré de leur élaboration est éminemment bienfaisant. Porte-t-il sur des points de doctrine opposés, on aurait tort de le croire stérile. L'expérience prouve au contraire qu'il peut être fructueux et mutuellement enrichissant. Le tout est alors de s'efforcer de détecter la racine de vérité, cachée dans la doctrine qui nous est opposée. Nous permet-on de citer ici la conclusion d'une étude: *Palamisme et Thomisme* (Revue Thomiste, 1960, n° 3, pp. 429-452) où nous avons marqué les points fondamentaux communs, puis les points de désaccord, du palamisme et du thomisme? «En signalant ces derniers, notre but a été, avant tout, de découvrir le moment où,

sités les plus urgentes du ministère pastoral de notre temps. Il garde l'espoir que «la muraille qui sépare l'Eglise d'Orient de celle d'Occident étant tombée, il n'y ait plus enfin qu'une demeure unique, reposant sur la pierre angulaire, le Christ Jésus, qui des deux êtres n'en fera qu'un, *qui faciet utraque unum*», n° 18.

Dans ces termes sur lesquels s'achève la considération sur les Eglises orientales du *Décret sur l'Œcuménisme*, on reconnaît, mais présentés comme un vœu et une grande espérance, les termes mêmes dont s'était servi, pour célébrer l'union qu'on croyait retrouvée, le célèbre *Décret d'Union «Laetentur coeli»*, proclamé solennellement, le 6 juin 1439, dans la cathédrale de Florence: «Que les cieux se réjouissent et que la terre exulte: la muraille qui divisait les deux Eglises d'Orient et d'Occident est renversée; la paix et la concorde sont rétablies; la pierre angulaire, le Christ, des deux Eglises n'en a fait qu'une, les joignant par le lien indissoluble de la charité et de la paix».

15. *Le chemin de l'unité selon le Patriarche Athénagoras:
un dialogue de la charité ouvrant un dialogue théologique*

Le 26 octobre 1967, dans la Basilique Vaticane, le Patriarche Athénagoras, au cours des émouvantes paroles adressées à son «Très Saint Frère dans le Christ» Paul VI, pour le remercier d'être venu, le 25 juillet précédent, «de l'ancienne Rome, cette ville antique et vénérable pour toute la chrétienté, à la nouvelle Rome, apporter à l'Orient le baiser de charité et de paix de l'Occident», a rappelé, avec une grande élévation de vue, dans quel esprit et de quelle manière le chemin peut s'ouvrir vers l'unité¹:

issues d'une même révélation et avançant d'abord sur la même voie, les deux théologies commencent à se séparer, et à partir duquel, par conséquent, il serait profitable de reprendre l'examen des raisons de leurs divergences.

«Pour ce qui est des doctrines sur lesquelles portent les désaccords, certaines d'entre elles sont regardées du côté catholique comme consacrées par une définition du magistère et donc comme relevant d'un assentiment de foi (absolue simplicité de Dieu, procession de l'Esprit saint *ab utroque* ou *per Filium*, vision immédiate de l'essence divine par les bienheureux, etc.). D'autres sont considérées, sinon par tous les théologiens orthodoxes, du moins par les palamistes, comme consacrées par le Synode de 1351 (distinction réelle entre l'essence divine increée et l'énergie divine increée). D'autres enfin sont tenues de part et d'autre comme étant de simples *theologoumena*.

«Il est clair que l'unité doctrinale peut exister sur le plan de la foi entre chrétiens qui divergent sur les matières théologiques. L'Eglise acceptera toujours dans son sein le fait de la pluralité des théologies. Cela ne signifie en aucune manière que plusieurs théologies opposées entre elles puissent être *en droit* simultanément vraies et intrinsèquement justifiables, ou au contraire qu'aucune ne puisse être vraie, à proprement parler; cela signifie simplement que la seule théologie vraie n'a pas encore été pleinement ni suffisamment manifestée. Et quand elle le serait, l'Eglise ne saurait cependant l'imposer, elle ne ferait que la recommander à l'attention de ses enfants. C'est la force de sa vérité intrinsèque qui peut seule imposer à l'esprit une théologie et la permanence de sa valeur éclairante pour résoudre les problèmes nouveaux qui se posent à chaque époque de l'histoire».

¹ Traduction française du texte grec dans l'*Osservatore Romano*, 27 octobre 1967.

«Le mouvement œcuménique, le deuxième Concile du Vatican, les conférences panorthodoxes, les conférences de Lambeth et les congrès pan-chrétiens des autres Eglises et confessions chrétiennes, les contacts avec Votre Sainteté et entre les autres chefs chrétiens, ont mis à nu devant les yeux de tous la lourde faute de la division de l'Eglise, et cela d'une telle manière qu'il n'est pas possible qu'existe aujourd'hui une Eglise locale, un pasteur ou un maître chrétien responsable qui ne connaisse pas la nécessité absolument urgente de guérir le mal.

«D'autre part, le fait que nous soyons tous sortis de notre isolement et de notre suffisance pour rechercher le terrain solide sur lequel a été fondée l'Eglise indivise, nous a révélé cette vérité que ce qui nous unit est beaucoup plus que ce qui nous sépare.

«Ces deux faits remplissent nos cœurs de la sûre espérance que ce sera toute l'Eglise catholique et toute l'Eglise orthodoxe, d'un commun accord, et avec le sens de leur responsabilité, qui s'achemineront vers leur union.

«Dans cette marche commune, qui sera une marche vers la vérité, une marche vers 'ce qui a été cru toujours, partout, et par tous', nous sommes appelés à continuer et à intensifier le dialogue de la charité de manière à en faire un événement précédant le dialogue théologique. Quant au dialogue principalement théologique, d'un commun accord de tous, nous le dirigerons d'une part vers l'interprétation de ce qui est déjà vécu en commun dans l'Eglise, d'autre part vers la recherche en esprit de charité et d'édification et vers l'expression en esprit de service, de la vérité.

«Ainsi nous espérons parvenir à apprécier exactement et à distinguer ces points de la foi qui doivent nécessairement être confessés en commun, de ces autres éléments de la vie de l'Eglise, qui, comme ne touchant pas à la foi, peuvent librement, selon la tradition de chacune des Eglises, constituer des aspects propres de la vie de chacune d'elles, aspects respectés par l'autre. Nous ne pouvons pas, certes, déterminer la longueur de la marche. C'est une question de foi dans l'issue finale, de beaucoup de prières, de sainte patience, de travail assidu, mais surtout une question de charité. En effet, c'est seulement dans la charité que nous pourrions nous purifier de tous les éléments négatifs que nous avons hérités du passé, que nous pourrions enlever les obstacles qui se dressent, que nous pourrions rétablir pleinement la confiance fraternelle réciproque et que, créant dans le respect mutuel une nouvelle mentalité, celle de la parenté, nous construirons de manière stable et sûre l'unité de nos Eglises dans le Christ Jésus, lui qui est la Tête de l'Eglise».

En mémoire de la rencontre du Pape et du Patriarche a été rédigée, et publiée dans l'*Osservatore Romano*, 29 octobre, la suivante *Déclaration Commune*:

«Le Pape Paul VI et le Patriarche Œcuménique Athénagoras I rendent grâce dans l'Esprit saint à Dieu, auteur et consommateur de toute œuvre bonne, de ce qu'Il leur a permis de se rencontrer encore une fois dans la sainte ville de Rome, afin de prier ensemble avec les Evêques du Synode de l'Eglise catholique romaine et avec le peuple fidèle de cette ville, de se saluer l'un l'autre d'un baiser de paix et de s'entretenir dans un esprit de charité et de franchise fraternelles.

« Tout en reconnaissant que dans la marche vers l'unité de tous les chrétiens un long chemin reste encore à parcourir, et que, entre l'Eglise catholique romaine et l'Eglise orthodoxe, il existe encore des points à éclaircir et des obstacles à surmonter avant d'arriver à l'unité dans la profession de foi nécessaire au rétablissement de la pleine communion, ils se réjouissent du fait que leur rencontre ait pu contribuer à faire que leurs Eglises se redécouvrent encore davantage comme Eglises sœurs.

« Dans les prières qu'ils ont offertes, dans leurs déclarations publiques et dans leur entretien privé, le Pape et le Patriarche ont voulu souligner leur conviction, qu'une contribution essentielle pour la restauration de la pleine communion entre l'Eglise catholique romaine d'une part et l'Eglise orthodoxe d'autre part est à trouver dans le cadre du renouveau de l'Eglise et des chrétiens, dans la fidélité aux traditions des Pères et aux aspirations du Saint-Esprit, qui reste toujours avec l'Eglise.

« Ils reconnaissent que le véritable dialogue de la charité qui doit être à la base de toutes leurs relations entre eux-mêmes et entre leurs Eglises doit être enraciné dans une fidélité totale à l'unique Seigneur Jésus-Christ et dans un respect mutuel de leurs propres traditions. Tout élément qui peut renforcer les liens de charité, de communion et activité commune est une cause de joie spirituelle et est à promouvoir; ce qui peut nuire à cette charité, communion et activité commune, est à éliminer avec la grâce de Dieu et la force créatrice de l'Esprit Saint.

« Le Pape Paul VI et le Patriarche Œcuménique Athénagoras I sont convaincus que le dialogue de la charité entre leurs Eglises doit porter des fruits de collaboration désintéressée sur le plan d'une action commune au niveau pastoral, social et intellectuel, dans un respect mutuel de la fidélité des uns et des autres à leurs propres Eglises. Ils souhaitent que des contacts réguliers et profonds puissent se faire entre pasteurs catholiques et pasteurs orthodoxes pour le bien de leurs fidèles. L'Eglise catholique romaine et le Patriarcat œcuménique sont prêts à étudier les manières concrètes de résoudre les problèmes pastoraux, surtout en ce qui concerne les mariages entre catholiques et orthodoxes. Ils souhaitent une meilleure collaboration dans les œuvres de charité, pour aider les réfugiés et ceux qui souffrent, et pour promouvoir la justice et la paix dans le monde.

« Afin que des contacts fructueux entre l'Eglise catholique romaine et l'Eglise orthodoxe puissent être préparés, le Pape et le Patriarche donnent leur bénédiction et leur appui pastoral à tout effort de collaboration entre professeurs catholiques et orthodoxes dans le domaine de l'étude de l'histoire, des traditions des Eglises, de la patristique, de la liturgie, et d'une présentation de l'Evangile qui corresponde à la fois au message authentique du Seigneur et aux besoins et aux espérances du monde d'aujourd'hui. L'esprit qui doit animer ces efforts est un esprit de loyauté à la vérité et de compréhension mutuelle, dans le désir effectif d'éviter les rancunes du passé et toute espèce de domination spirituelle ou intellectuelle.

« Paul VI et Athénagoras I rappellent aux autorités des nations et à tous les peuples du monde la soif de paix et de justice qui se trouve dans le cœur des hommes. Au nom du Seigneur ils implorent de chercher tout moyen pour promouvoir cette paix et cette justice dans tous les pays du monde».

16. *Le point de vue de la théologie de l'histoire du salut*

La théologie de l'histoire du salut voudrait aller plus loin que ce qu'on rassemble sous le nom d'histoire de l'Eglise.

Est-il question de l'Eglise en acte achevé, qui ne peut éclore que sous la fontaine de la hiérarchie, le théologien de l'histoire du salut s'efforcera de distinguer d'un côté l'Eglise qui, jusque dans les catholiques pécheurs, est sans péché, et de l'autre côté le *monde catholique*, où le mystère de l'Eglise, objet de foi théologique, est voilé et trahi par les ignorances et les péchés des catholiques.

Est-il question d'une dissidence telle que l'Eglise orthodoxe, le théologien de l'histoire du salut sait qu'elle a gardé presque tout du dépôt divin : le sens de l'infinie transcendance de Dieu, la foi en la Trinité, en la divinité du Christ, en la maternité virginal de la Théotokos, le mystère de la messe et des sept sacrements, le recours à l'intercession des anges et des saints, l'attente de la Parousie où le Christ reviendra pour juger le monde. C'est tout cela qui, sous le souffle unificateur de l'Esprit saint, partout où vit l'Eglise orthodoxe, travaille à la sanctification du monde et œuvre secrètement pour autant et comme par surcroît à fermer la brèche ouverte en elle par le principe de dissidence. La vue de toutes ces richesses est cause pour ce théologien d'une joie profonde. D'une manière plus générale, il sait que « tout le bien surnaturel que font les dissidents ou les non-chrétiens, en utilisant spontanément les ressources originales de leurs tempéraments personnels ou nationaux, enrichit la catholicité de l'Eglise du Christ, dont le vicaire est à Rome, même quand ce bien n'aurait pas de correspondance adéquate dans les extériorisations qui relèvent d'elle-même. De ce bien, elle est heureuse et exultante, elle n'est pas envieuse... Mais attention ! Ce qui manque alors à la catholicité de l'Eglise, ce n'est pas ce que détiennent les dissidents ; c'est précisément ce qui leur manque encore, et qu'ils détiendraient s'ils étaient pleinement intégrés dans l'Eglise »¹.

Comment ne pas faire confiance à une Eglise qui, au temps des persécutions récentes, a su comme aux premiers âges donner au Christ des témoins et des martyrs ? C'est une longue et âpre lutte que l'Eglise doit soutenir contre l'impérialisme des pouvoirs politiques qui, réclamant le tout de l'homme pour des tâches temporelles et des fins d'ambition terrestre, veulent, entre autres vexations, lui refuser *l'autonomie, le droit de régir canoniquement et de rassembler dans l'ici-bas ses enfants en vue des fins spirituelles de la vie éternelle*. De nos jours, c'est bien à ce propos la même et unique Eglise du Christ qui dans sa profondeur se trouve affrontée, en des régions différentes, avec le même irréconciliable adversaire, l'Etat athée, en Pologne catholique et en Russie orthodoxe².

¹ *Eglise du Verbe incarné*, II², pp. 1221-1222. — Même chez les vieux-croyants, les starovières, tout ce qui se fait de grand appartient au Christ. Comment lire le récit de la vie et de la mort de la dame Morozova et de sa sœur Eudoxie, — qui pourtant suivent Avvakum, — sans éprouver l'impression que la sainteté est avec elles ? Cf. Pierre PASCAL, *Avvakum et les débats de Raskol*, Paris, Istina, 1938.

² Sur la forme que prend aujourd'hui ce conflit en Russie, voir dans le fascicule 4, 1965-1966, de la Revue *Istina* l'étude de C.-J. DUMONT, O. P., *Remous dans l'Eglise en URSS*. Sous le régime des tsars « une mentalité s'était créée à l'intérieur de l'Eglise habituée à voir dans l'agrément et l'appui de l'Etat un élément majeur, sinon l'élément par excellence, de sa légitimité et de sa stabilité. Juridiquement, — comme cela demeure d'ailleurs en d'autres pays orthodoxes, le statut de l'Eglise était intimement incorporé à l'ensemble de la législation du pays. C'était ce que l'on appelle une législation *monocanonique*. Le droit civil et le droit ecclésiastique se présentaient comme un ensemble unique... La proclamation d'un régime de séparation de l'Eglise et de l'Etat, instauré par le pouvoir soviétique dès le lendemain de la révolution d'octobre, a bouleversé l'état antérieur des choses sans que, du côté ecclésiastique, on y ait été suffisamment préparé ». Aujourd'hui, nombreux sont ceux qui dans la hiérarchie n'ont point perdu

Une tristesse demeure, contre laquelle le théologien de l'histoire du salut ne peut se défendre. Celle de la dissidence qui s'est introduite au début en Orient sans presque qu'on la remarque, qui s'est ensuite trouvée favorisée par l'idéal constantinien des rapports du temporel et du spirituel, et qui peu à peu a paru rendre étrangères l'une à l'autre, d'une part l'Eglise en acte achevé, reléguée en quelque sorte à l'Occident, et d'autre part la portion d'elle-même par laquelle, privée de son intégrité, elle continuait néanmoins de subsister à l'Orient.

Comment ne pas rêver de ce qui aurait pu se passer si, au temps des poussées missionnaires médiévales, actives en Occident, l'Eglise s'était trouvée unie et sans brisure de l'Atlantique jusqu'à l'Oural et au-delà? L'Islam lui barrait la route vers le Sud, mais la Russie lui offrait vers l'Extrême-Orient la voie de terre qu'avaient en sens inverse parcourue les les Mongols. Plus profondément, n'est-ce point en sa partie orientale, grecque et slave, que l'Eglise était préparée par son génie, sa spiritualité, ses liturgies à rencontrer la sensibilité des vieilles cultures de l'Asie? Le caractère transcendant, universel, catholique de la prérogative donnée à Pierre par Jésus eût pu alors être mis tout de suite en pleine lumière, et il eût été évident à tous les yeux que ce que l'Eglise désire c'est, selon le mot d'un de ses papes, non pas que tous soient latins, mais que tous soient catholiques.

mars-octobre 1967

CHARLES JOURNET

«l'habitude de regarder vers l'Etat comme vers un élément de stabilité, voire sur le plan social de légitimité même de l'Eglise. Chez d'autres, plus jeunes, une disposition d'esprit fort différente conduit, en pratique, sensiblement au même résultat. La formation marxiste qu'ils ont reçue... les incline à voir dans l'Eglise une *superstructure* parmi d'autres. Quel que soit le caractère sacré qu'en vertu de leur foi ils doivent lui reconnaître, et que d'ailleurs ils ne lui contestent pas, ils ont peine à comprendre qu'en tant que société elle puisse prétendre à une certaine autonomie par rapport à l'Etat, qui, à eux aussi, paraît pour l'Eglise gage de légitimité et de stabilité». On voit l'enjeu du débat: «*Existe-t-il pour l'Eglise une liberté, une faculté inaliénable, de légiférer, de se donner un statut juridique?*» Et voici, chez les plus vigilants, le sujet de l'angoisse de conscience: «*Est-il admissible que l'Eglise puisse être confiée à la responsabilité suprême d'évêques pour qui l'existence d'une libre et indiscutable faculté pour l'Eglise de se donner un droit, un statut juridique, est proprement incompréhensible, inconcevable?*», pp. 355-358.

Peut-on écrire une «Théologie de l'Ancien Testament»?

Le P. R. de Vaux vient de publier, sous le titre *Bible et Orient*, «une partie des études» qu'il a écrites «depuis une trentaine d'années dans la *Revue Biblique* mais aussi, et pour un plus grand nombre, dans d'autres périodiques et dans des ouvrages collectifs»¹. Il nous rend ainsi un service précieux.

Les sujets traités sont ainsi classés: théologie biblique et critique littéraire, histoire d'Israël, institutions de l'Ancien Testament, manuscrits de la Mer Morte, archéologie et histoire des religions. «Le titre général répond suffisamment au contenu, cependant il veut surtout exprimer la conviction de l'auteur que la Bible, pour être bien comprise, doit être replacée dans son milieu historique et humain» (p. 8).

L'ancien directeur de l'Ecole biblique de Jérusalem nous donnait récemment la preuve de la sûreté et de la solidité de son jugement dans les pages d'introduction à la réédition de *la Méthode historique*, du P. Lagrange². Nous retrouvons ici l'archéologue, le critique, l'historien (et le professeur), dont il serait prétentieux de vouloir faire à nouveau l'éloge.

Nous retrouvons aussi le théologien: après un beau texte sur le P. Lagrange (pp. 9-22), s'ouvre la première partie du recueil: *Théologie biblique et Critique littéraire* (pp. 23-71), avec une étude aux vues nouvelles sur le *Reste d'Israël*³, des *Réflexions sur l'état actuel de la critique du Pentateuque*⁴ et

¹ R. DE VAUX, *Bible et Orient*, Paris, Cerf, 1967, 542 pages, avec un index et dix planches hors-textes.

² M.-J. LAGRANGE, *La Méthode historique, La critique biblique et l'Eglise*, introduction par R. de Vaux, O. P., Paris, Cerf, coll. Foi vivante, 1966. — L'édition originale de ce livre avait paru à la librairie Victor Lecoffre en 1903.

³ L'Auteur voit trois significations: «...à chaque époque, le Reste, c'est d'abord *ce qui échappera du danger présent*. Mais, derrière ce premier plan où les événements contemporains se dessinent plus nets dans la conscience du prophète, on en discerne un second, dominé par la personne du Messie: le Reste y est identifié à l'*Israël nouveau*... Ce n'est pas tout, car on devine un plan plus lointain et plus vaste encore: il se déploie à l'horizon des temps, lorsque le Reste, non seulement Israël nouveau, mais *Israël spirituel*..., subsistera seul devant Yahvé» (p. 38-39).

⁴ (publiés en 1953) «...Notre temps remet en question beaucoup de points que l'on considèrerait comme acquis. Certaines conclusions de nos devanciers résisteront à cet assaut, d'autres seront modifiées. Il est trop tôt pour apprécier les résultats de cette crise, mais on s'oriente certainement vers une théorie plus souple, moins livresque

un texte lumineux répondant à la question: *Peut-on écrire une «Théologie de l'Ancien Testament»?*¹ dont je voudrais présenter ici, par de larges citations, la thèse et les conclusions.

L'auteur rappelle d'abord qu'«en moins de trente ans, plus d'une demi-douzaine de 'Théologies de l'Ancien Testament' ont été publiées», soit chez les protestants, soit chez les catholiques. «Cependant, on s'interroge encore sur l'objet et sur les méthodes d'une théologie de l'Ancien Testament» (p. 59).

L'Auteur présente la thèse de G. von Rad²:

«...l'objet d'une théologie de l'Ancien Testament est ce qu'Israël lui-même a confessé sur Yahvé. Ces confessions sont moins des exposés de foi que des prises de conscience des rapports entre Dieu et son peuple» (p. 60).

«Pour le plus ancien groupe de traditions, l'histoire commençait avec les promesses faites à Abraham. Ce fut le Yahviste le premier qui, audacieusement, remonta à la création de l'homme; après lui, et dans une perspective différente, la tradition sacerdotale remonta jusqu'à la création du monde³. La création apparaît comme l'acte de Dieu qui inaugure l'histoire, une histoire qui, dès l'origine, est orientée vers Israël et son destin. C'est dans cette histoire que Dieu se révèle par ses actes et par ses paroles. *La foi d'Israël est entièrement fondée sur une interprétation théologique de l'histoire*» (p. 61).

«Mais cette interprétation est-elle vraie? L'étude des traditions a montré que les grands ensembles historiques de la Bible avaient été composés en combinant des traditions particulières, primitivement indépendantes et

que n'était la théorie documentaire classique, une théorie moins simple aussi...» (p. 57).

En 1963 et 1964, M. H. CAZELLES a publié dans SDB, t. VII, fasc. 38 et 39, cc. 687-858, une étude très ample et très dense, appuyée sur les recherches les plus récentes, dans son article *Pentateuque*. J'en retiens, pour éclairer ce qui suit, ces quelques lignes:

«On est de plus en plus porté à dire que les cinq livres *ne sont pas composés à partir de sources pour la plupart postérieures à l'époque mosaïque*, ce qui ne veut pas dire nécessairement *de Moïse*; plus ils sont tardifs, plus les documents ou strates cherchent à enregistrer des traditions prémonarchiques. Mais il faut aussitôt préciser *sources écrites ou orales* et voir dans les sources non les strates mêmes, mais les faits ou coutumes qu'elles retiennent et présentent à leur manière... Cependant une recherche historique qui ne s'attacherait qu'à des événements, sans pousser jusqu'à l'interrogation la plus profonde de l'âme religieuse de l'Israël biblique, serait aussi irrecevable. Le Pentateuque ne peut donc se comprendre qu'en fonction de la foi d'une communauté à la Révélation faite à son ancêtre que sa postérité serait un grand peuple, vivant sur une terre, sous un gouvernement et des prescriptions qui viendraient du Dieu même auquel l'ancêtre entendait obéir» (c. 858).

¹ Publié dans les *Mélanges Chenu* (Bibliothèque thomiste), Paris, 1967, pp. 439-449.

² G. VON RAD, *Theologie des Alten Testaments*. I, *Die Theologie der geschichtlichen Überlieferungen*, Kaiser, München, 1957, 2^e éd. 1962; II, *Die Theologie der prophetischen Überlieferungen*, 1960. — Trad. franç., Labor et Fides, Genève, 1963 (t. I. — La traduction du t. II est annoncée).

— *Offene Fragen im Umkreis einer Theologie des Alten Testaments*, in *Theol. Literaturzeitung*, LXXXVIII, 1963, cc. 402-416.

³ Le récit yahviste se lit en Gen. 2, 4b-25; le document sacerdotal, en Gen. 1,1-2, 4a.

hétérogènes, *en imposant à des événements disparates un cadre ou un sens qui leur étaient étrangers*; les découvertes des cent dernières années permettent aujourd'hui d'écrire une histoire ancienne de l'Orient où Israël est mis à sa place, qui n'est pas celle que lui donne la Bible. L'historien moderne, appliquant aux textes bibliques et extrabibliques les méthodes de sa science positive, écrit une histoire dans laquelle les événements s'enchaînent par l'action des causes naturelles ou humaines mais *dans laquelle Dieu n'intervient pas. Il ne nie pas Dieu, il se passe de lui*» (*ibid.*).

D'où cette affirmation majeure (toujours selon von Rad présenté par le P. de Vaux):

«Israël a eu un sens diamétralement opposé de son histoire: c'est une 'histoire sainte', une *Heilsgeschichte*, une histoire de Dieu agissant dans et par les événements du monde, plus précisément de Dieu conduisant les événements du monde à l'intention de son peuple Israël» (*ibid.*).

Ce qui conduit à deux types de narrations et d'explications des faits, dont G. von Rad donne des exemples. Ainsi la prise de Jérusalem par l'armée de Nabuchodonosor, en 597 et 587, et l'exil sont exposés et expliqués de deux manières:

«L'historien trouve à cette invasion étrangère et à ses conséquences une explication suffisante dans la rivalité politique des empires de Babylone et de l'Égypte, dans la révolte d'Israël contre Babylone dont il était le vassal, dans l'inégalité des forces en présence; l'historien explique cette guerre comme il fait de toute autre guerre.

«La Bible, elle, voit dans la ruine de Jérusalem et dans l'exil de sa population la punition des fautes religieuses d'Israël, le châtement que les Prophètes avaient annoncé, et elle voit dans les Babyloniens les instruments de la vengeance de Dieu» (p. 62).

D'où les conclusions que je résume ainsi:

1. «Toute l'histoire, toutes les institutions, toute la vie d'Israël sont vues sous une optique différente par le savant moderne et par les auteurs bibliques; ceux-ci *ne font pas* de l'*histoire*, ils proclament un *kérygme*.»
2. «Cette interprétation des faits n'est pas jugée *authentique* par l'historien moderne..., elle est l'*expression de la foi* d'Israël, de la conscience qu'il a eue des rapports existant entre Dieu et lui.»
3. «Cette prise de conscience est elle-même un fait d'histoire, et un fait qui a agi sur le développement de l'histoire.»
4. «Ce témoignage rendu par Israël est l'objet de la théologie de l'Ancien Testament.»
5. Ce témoignage est «multiple»: ce sont les grandes traditions, Yahviste, Elohistes, Deutéronomiste, Sacerdotale; les prophètes classiques et les apocalypses.

6. «Il n'est pas possible d'écrire *une* théologie de l'Ancien Testament: il y a *des* théologies qui varient avec les époques et les livres.»

7. «La seule unité qu'une théologie de l'Ancien Testament puisse rechercher est celle qu'Israël lui-même a perçue.»

8. «Le devoir du théologien est de retrouver l'unité du plan divin derrière la multiplicité des événements; les témoins de la foi en Yahvé lui indiquent la voie: ils ont reconnu dans les faits et les situations du passé les figures, les modèles, les *types* des choses à venir» (pp. 63-65).

Ici commencent la critique et la réponse du P. de Vaux:

1. «On peut étudier l'Ancien Testament *avec les préoccupations et les méthodes de l'histoire moderne...* La Bible est ainsi traitée comme n'importe quel document d'histoire. Cela est légitime, mais tout le monde convient que *ce n'est pas de la théologie*».

2. «On peut prendre l'Ancien Testament *comme le document de la foi d'Israël*, reconnaître la distance qui sépare l'histoire *vraie* de l'histoire *crue*, l'événement de son interprétation, et choisir d'étudier ce qu'Israël a cru, la conscience qu'il a eue de ses rapports avec Dieu au cours de son histoire. Cela est légitime aussi, mais *cela encore n'est pas de la théologie*, c'est une histoire de la foi d'Israël, une *histoire de la religion* de l'Ancien Testament» (pp. 65-66).

Qu'est-ce donc que la théologie? Quels sont les caractères de la révélation biblique? Qu'est-ce que l'histoire biblique? – «La théologie est la science de la foi, non seulement par son objet matériel mais par son objet formel, par la lumière sous laquelle elle travaille. *Fides quaerens intellectum*. Le théologien cherche l'intelligence de *sa* foi, guidé par les données de *sa* foi. En théologien chrétien, je reçois l'Ancien Testament comme la Parole de Dieu, la Parole de *mon* Dieu, adressée à son peuple élu, mais destinée aussi pour *moi* qui suis son descendant spirituel. L'Ancien Testament contient la révélation de *mon* Dieu» (p. 66).

«Cette révélation se fait dans l'histoire». La foi d'Israël «est fondée sur l'interprétation d'événements dans lesquels il a reconnu la main de son Dieu». La foi a un caractère «historique» (p. 66).

Dieu est «à la fois le maître des événements de l'histoire, qu'il dispose à son gré, et le maître de leur interprétation». Si l'on dit que Dieu se révèle dans l'histoire, cela «ne signifie pas seulement que Dieu suscite des événements qu'il laisse l'homme interpréter, ni seulement que Dieu donne aux événements qu'il n'a pas conduits un sens qu'ils n'ont pas» (p. 67).

Qu'est-ce que la Bible? Pour que les «faits et leur interprétation soient reconnus porteurs de la Révélation, pour que cette Histoire Sainte s'impose à la foi d'Israël et à ma foi, il faut qu'elle soit communiquée avec la garantie

de Dieu. La Bible n'est pas l'Écriture Sainte seulement parce qu'elle contient l'Histoire Sainte, elle l'est surtout parce qu'elle est écrite sous l'inspiration de Dieu pour exprimer, conserver et transmettre la révélation de Dieu aux hommes» (p. 68).

Entre l'interprétation de l'historien et l'interprétation divine, «il n'y a pas à demander quelle explication est vraie: elles le sont toutes les deux, mais à des plans différents et l'interprétation divine échappe au jugement de l'historien» (p. 69).

Tout ceci nous amène à cette première conclusion: *L'unité des deux Testaments est une donnée de foi mais le théologien qui l'accepte ne peut plus considérer un Testament à l'exclusion de l'Autre. Cela signifie qu'il ne doit pas y avoir une théologie de l'Ancien Testament et une théologie du Nouveau Testament: il ne doit y avoir qu'une théologie biblique, utilisant toutes les données de la Révélation* (p. 70).

Si l'on parle, par exemple, de *théologie d'Ezéchiel* ou de *théologie de saint Jean*¹ ou de *saint Paul*, ce ne sont pas des éléments indépendants, mais «interdépendants d'un édifice qui n'a toute sa signification que lorsqu'il est construit dans toutes ses dimensions» (p. 70).

La dernière conclusion du P. de Vaux est précise et exigeante: *L'opposition entre la théologie biblique et la théologie dogmatique doit disparaître parce que doit disparaître la distinction entre deux théologies* (p. 71). Partageant sans réserve cette affirmation, nous aimerions ajouter deux précisions.

Ch. Journet, dans son ouvrage *Le Message révélé*², se demande «comment la raison théologique procédera-t-elle, quelles voies suivra-t-elle... dans la tâche difficile mais passionnante qui lui incombe d'organiser les données relevant de la révélation, l'immense domaine du *revelabile*.» Il répond: «D'une manière générale, disons qu'elle pourra s'engager dans l'une des deux grandes voies tracées par les médiévaux et signalées par saint Thomas dans le Prologue de la Somme théologique: la voie ou l'ordre de l'exposition des Livres saints, *ordo expositionis Librorum*, la voie ou l'ordre de la synthèse, *ordo disciplinae*» (p. 167).

Je retiens que si la théologie est *une*, il y a plusieurs *ordres* ou plusieurs *voies* dans la présentation et l'organisation du *revelabile*.

Selon l'ordre *biblique*, le théologien, «suivant de livre en livre le développement de la révélation, voit ainsi émerger peu à peu des *thèmes*, qui finalement convergent et s'ordonnent à l'intérieur d'un cadre unique: celui du mystère du Christ. Le travail du théologien ne consiste donc pas à trouver dans l'Ancien Testament les éléments constitutifs d'une doctrine

¹ Quand nous parlons de *théologie de saint Jean*, nous parlons ici d'une théologie élaborée à partir des textes johanniques, non de la *théologie de Jean, le théologien*, qui est inspirée, dans ses prémisses et dans ses conclusions, cf. F. M. Braun, *Jean le théologien*, t. III, Paris, Gabalda, 1966, pp. 10-16.

² Desclée de Br., 1964.

chrétienne toute faite... Il voit la doctrine mûrir en quelque sorte sous ses yeux, suivant une dialectique fort significative» (p. 169) ¹.

Selon l'ordre de *synthèse* ou de la *théologie doctrinale*, le théologien «tentera d'organiser le *revelabile*, le savoir qui relève de la révélation, en hiérarchisant les vérités selon le degré de leur dignité; dans l'immense édifice de la doctrine, chacune trouvant sa place propre, à la fois sera éclairée par les autres et les éclairera» (p. 170).

Plus loin, Ch. Journet ajoute: «Il y a place, croyons-nous, pour un *troisième type* d'organisation du *revelabile*. Nous pensons à une *théologie de l'histoire du salut*, coïncidant avec les destinées de l'Eglise, laquelle est ici-bas le Royaume de Dieu... Une telle théologie de l'histoire du salut ambitionnerait, en s'aidant des apports révélés scripturaires et dogmatiques, et des élaborations de la théologie doctrinale, de donner quelque intelligence de *ce dessein éternel que Dieu a conçu dans le Christ Jésus, notre Seigneur* (Eph. 3, 11)...» (pp. 173-174).

*

On nous propose donc une seule théologie (R. de Vaux) et trois voies (ou trois ordres): la voie *biblique*, la voie de *synthèse doctrinale* et la voie de la *théologie de l'histoire du salut* (Ch. Journet). Je me demande si la première de ces voies ne pourrait pas être considérée comme une partie intégrante de la troisième: car dans la présentation d'une théologie des destinées de l'Eglise, le temps de *l'histoire sainte* – qui, à mon sens, s'ouvre avec la vocation d'Abraham et s'achève aux temps apostoliques – sera le temps proprement biblique et déjà proprement salvifique. La théologie de l'économie du salut déborde largement les frontières de l'histoire sainte, dans le temps et dans l'espace, mais elle la contient, comme son cœur et comme sa source. Le récit de la création et de la chute éclaire d'abord l'histoire des destinées d'Israël et, la dépassant, éclaire la totalité de l'histoire de la destinée des hommes et de l'univers, à sauver et à transfigurer. Ainsi les règles et les méthodes de la théologie biblique ne seraient pas autres que celles-là mêmes de la théologie de l'économie du salut. Il me semble qu'en suivant cette voie, et seulement par cette voie, on reste sous la lumière de la foi; ce qui est vital en théologie.

PIERRE MAMIE

¹ Citation de l'ouvrage de P. GRELOT, *Sens chrétien de l'Ancien Testament*, Tournai, Desclée et Cie, 1962, p. 439-440.

Vues de théologie missionnaire ¹

C'est parallèlement à ses travaux de spécialiste de la religion de l'Iran, alors qu'il professait un cours de missiologie à l'Université de Fribourg, que l'auteur, entre les années 1939-1947, a publié les études rassemblées dans ce petit livre lucide, dense, parfaitement écrit, accordé à toutes les délicatesses d'une charité évangélique et paulinienne et à tous les frémissements du mouvement du monde. Les précurseurs sont ceux qui les premiers expriment ce qui deviendra plus tard le patrimoine commun. Au moment de leur parution, ces études ont apporté bien des vues nouvelles: la confrontation avec les textes conciliaires fournit une preuve *a posteriori* de leur justesse et de leur fécondité. Pour illustrer cette convergence, une note, en tête de chacun des chapitres, renvoie aux documents du Concile qui traitent d'un sujet identique ou voisin. L'étude finale, 1964, exprime ce que l'auteur pense de la situation actuelle de la mission et de l'attitude du chrétien à son endroit.

1. «Notre tâche principale, disait l'auteur en ouvrant son cours de missiologie, consistera à interpréter théologiquement l'histoire de l'Eglise en tant que missionnaire, d'illustrer par là la théologie, et de l'amener à analyser des questions qu'elle avait trop tendance à reléguer parmi les recettes pratiques». Les chapitres de ce livre jalonnent le développement de ce magnifique programme. Le premier rapproche la *Catholicité de l'Eglise et l'Ordre de la charité*.

«Peut-on concevoir que la hiérarchie d'une Eglise soit entièrement étrangère? N'y aurait-il dans cette hypothèse que des inconvénients pratiques, réels certes, mais accidentels? A la rigueur, par exemple dans le cas exceptionnel des Eglises du temps des apôtres, rien ne s'oppose à ce que la hiérarchie soit tout entière d'importation. Encore n'est-ce là qu'un état de soi temporaire: l'âge apostolique est un âge de mission. Mais nous aurions sans doute tort de croire, parce que les pouvoirs hiérarchiques de l'Eglise sont surnaturels, qu'il est absolument indifférent à sa constitution, en tant qu'Eglise militante, que les porteurs de ces pouvoirs viennent de loin ou de près, soient missionnaires ou indigènes», p. 27.

C'est ici, au cœur même du mystère de l'unité de l'Eglise, qu'intervient la dialectique de la charité missionnaire:

¹ Pierre Jean de MENASCE, O. P., *Permanence et transformation de la Mission*, Paris, Cerf, 1967, 188 pages.

«Le précepte apostolique du Christ nous fait quitter les nôtres pour l'annoncer, comme étrangers, à d'autres en d'autres pays; mais c'est, au terme, pour susciter ailleurs que chez nous une Eglise de proches, une unité en laquelle se retrouve cette même proximité à laquelle nous, pour l'amour du Christ, nous avons renoncé. Tout le but de notre exil n'aura été que de transférer des hommes appartenant à une patrie terrestre autre que la nôtre, dans une nouvelle patrie qui est de tous les lieux et qui pourtant est bien la leur, qui n'est pas ce qu'elle est pour nous, un exil. La raison d'être de l'exilé du Christ est de préparer en son nom l'avènement d'une nouvelle vie de famille», p. 28.

D'où la remarque profonde par laquelle se clôt la première étude:

«La catholicité de l'Eglise n'est pas une loi de sociologie humaine enrôlée au service d'une idée. En dernière analyse, le mystère de l'Eglise, de sa catholicité comme de son unité, apparaît comme un mystère d'amour et de fécondité, comme le reflet dans le temps et dans l'espace du mystère même de la sainte Trinité», p. 31.

2. L'une des *Causes permanentes et actuelles de l'incroyance* étudiées dans le chapitre II est l'*historicisme*:

«Parce que les religions ont en commun les grands traits de la nature humaine, l'historicisme les met toutes sur le même plan, interprète l'une par l'autre (ce qui est légitime), mais le plus souvent la plus parfaite par la moins parfaite (ce qui n'est plus si légitime!). Le sorcier, c'est déjà le prêtre; l'orgie dionysiaque, c'est déjà la Messe; Plotin, c'est déjà saint Augustin... On trouve inessentiels, secondaires, les différences spirituelles précisément parce que l'on est déshabitué de la vie de l'esprit qui est une vie infiniment délicate, comme la vérité même. Un romancier contemporain s'est un jour amusé et un peu scandalisé, de ce qu'un schisme ait pu éclater et avoir des conséquences sur tout un continent, au sujet de la question de savoir si l'on peut décerner à la Sainte Vierge le titre de Mère de Dieu.

«Telle est la force de l'antidogmatisme de nos contemporains, j'entends leur refus de prendre au sérieux le *oui* et le *non*. Jésus, Dieu ou non? Véridique ou non? Il leur suffit de se dire chrétiens, mais alors en quel sens? On parle de vie spirituelle, de vie intérieure, mais est-ce un monologue ou un dialogue, et l'interlocuteur est-il mon inconscient, ou Dieu?... Comparons, à un ouvrage de l'époque du matérialisme militant et raisonneur, une étude moderne de psychologie ou d'histoire religieuse: peu d'antipathie manifeste, un intérêt éclairé, car tout est intéressant, l'erreur, l'illusion sont encore plus symptomatiques que la vérité banale, tout cela est également humain. On n'est pas pour, on n'est pas contre, on n'est ni fanatique, ni même sceptique. On constate...», p. 51.

Et voici la remarque finale:

«Le monde... veut que Jésus, ou du moins l'Eglise, se sauve en descendant de sa croix. C'est tout le secret de son incroyance.

«A l'opposé, il y a des âmes de bonne volonté qui, sans connaître encore la voie, soit qu'elles n'aient encore rien entendu, soit qu'on ne leur ait pas dit les paroles qu'il faut dire..., sont accueillantes à l'expiation. Le mystère de la foi, quand il leur sera exposé, ne rencontrera chez elles d'autre résistance que ce légitime tremblement de l'esprit que frappe une trop forte lumière», p. 55.

3. Des remarques profondes, – faut-il dire plus actuelles que jamais? – trouvent leur place dans l'étude sur *L'apostolat civilisateur et la colonisation chrétienne*:

«Quand nous parlons des splendeurs de l'Eglise missionnaire, souvenons-nous qu'en tout état de cause cet apport civilisateur ou culturel de la mission chrétienne n'est pas le bien proprement visé par l'activité missionnaire, lequel est d'édifier l'organisme surnaturel visible de l'Eglise du Christ; c'est un à-côté, l'effet d'une surabondance, ou le fardeau, vaillamment assumé, d'une suppléance», p. 60.

Le sous-titre de cette attachante étude est: *Considérations rétrospectives sur les Réductions du Paraguay*. Les documents sont résumés ou publiés intégralement dans la *Historia* de Pastells. Ils permettent «de recueillir les leçons d'un épisode qui fut tout autre chose qu'une idylle champêtre ou qu'une expérience de serre chaude. Les missionnaires de l'Amérique du Sud, moins d'un siècle après la Conquête, se trouvaient devant une question de vie ou de mort pour l'apostolat chrétien», p. 58. Pour protéger les Indiens contre l'exploitation des conquérants, on recourut «à ce qu'on appelle aujourd'hui, dans les pays où les questions de races sont aiguës, le système de la ségrégation: les Indiens habiteraient désormais des territoires qui, tout en relevant du gouvernement, seraient cependant fermés aux Espagnols», p. 59.

«Le testament d'Isabelle la Catholique demandait à l'égard des naturels de l'Amérique une stricte observation de la justice... Le caractère chrétien de la politique coloniale de Philippe II s'affirme à tout instant dans ses ordonnances qui, plus tard, seront incorporées aux lois des Indes. Il faut y admirer ce constant souci de justice à l'égard des indigènes, la préoccupation de mettre le pouvoir royal au service des faibles, le zèle apostolique...

«L'exécution ne fut pas à la hauteur de l'idée. Sans admettre toutes les critiques portées contre la *conquista*, il en reste suffisamment pour penser qu'elle ne fut pas moins souillée d'horreurs que d'autres expansions coloniales. Mais il est à l'honneur de l'Espagne que ce soit elle-même qui ait fourni les principaux réquisitoires, notamment de la part des missionnaires, conscients d'accomplir un devoir en renseignant et en alertant les souverains pour obtenir d'eux réformes et sanctions. Aujourd'hui, l'assiette de la souveraineté étant plus vaste, leur devoir sera parfois de former et de réveiller l'opinion publique...», p. 66.

Que les Jésuites perdissent la faveur royale, et c'en était fait d'eux et de leurs Indiens, de leurs cités et de leurs paroisses. Ainsi, en Chine, presque à la même époque, les missions subsistaient quasi par la faveur impériale acquise à l'astronome officiel, le P. Schall. Il suffit, pour provoquer sa chute, d'une calomnie de ses concurrents en astronomie; et la persécution fut générale, p. 68.

Le paternalisme politique et économique des Jésuites du Paraguay a rendu possible plus d'un siècle de vie chrétienne, constate l'auteur et il ajoute magnifiquement:

«L'Eglise est habituée à voir les instruments humains, dont elle est parfois contrainte de se servir, se briser entre ses doigts; elle sait que son action ne dépend pas d'eux de manière exclusive; ses apôtres, quand ils voyagent dans les navires de la civilisation, se tiennent prêts à achever la traversée en radeau ou à la nage», p. 69.

Le leitmotiv de l'étude en forme la conclusion:

«Quand les civilisations croulent, l'Eglise se fait, *volens nolens*, civilisatrice, au moins par les sommets. Aux apôtres du Christ de comprendre que leur tâche propre est infiniment plus haute que celle-là, et exige d'eux, plus que jamais, discernement et liberté», p. 71.

4. *Le rôle des laïcs en pays de mission* est daté en 1943. Les cris d'alarme, les appels pressants à la reconstruction de la civilisation humaine, que lancent les souverains pontifes, atteignent les pays de mission, avec cette différence qu'il s'agit de peuples à peine entamés par le christianisme ou fraîchement christianisés et très partiellement, auxquels il faut éviter à tout prix d'injecter un christianisme anémié, apeuré, devant l'immensité de ses tâches de reconstruction sociale.

«En pays de mission, le laïc chrétien va se trouver souvent devant tel usage social, – indigène ou importé, – le *travail forcé*, par exemple, qu'il ne peut combattre qu'en attaquant des intérêts puissants. S'il n'est pas, lui, disposé à sacrifier tout au moins la considération et la protection dont il jouit de la part de ces puissances, pour maintenir un climat de vérité dans l'opinion, du moins si l'action lui échappe, il est vain d'attendre grand-chose d'un accord international ou d'un contrôle supérieur, capable tout au plus de supprimer ou d'étouffer les abus les plus criants. On lui fera remarquer qu'il s'emploie à scier la branche sur laquelle il est lui-même assis... Privé de l'indépendance dont jouit le missionnaire, il est tenté d'abandonner à celui-ci l'initiative et le souci des grandes entreprises... Viendra un moment où le fonctionnement d'une œuvre sociale entreprise par l'initiative missionnaire excitera la jalousie ou la convoitise du pouvoir: la carence sociale du laïcat se trouvera ainsi avoir laissé libre jeu à l'omnipotence de l'Etat», p. 81.

Ce qui est dit du travail forcé vaut dans bien d'autres domaines: questions de *mariage*, d'*instruction* et d'*éducation*, d'organisation du *travail* ou de la *production*, *action médicale*:

«Que les laïques sachent se former solidement aux principes de la morale, de la politique, de la sociologie chrétiennes et envisager d'avance la vie 'coloniale' sous son jour positif, se laisser prendre à l'incontestable grandeur chrétienne d'une vie dans ces régions où l'après-guerre les conduira peut-être», p. 82.

5. Les quelques pages sur *les missions et l'après-guerre*, 1944, sont lucidement prospectives.

«Avec la cessation des hostilités militaires, avec tel ou tel changement de régime dans tel ou tel pays, on n'en a pas encore fini de liquider l'effroyable confusion sociale

et politique dont cette guerre n'a été que la manifestation la plus brutale et la plus symptomatique. Sans faire le prophète, on peut prévoir que la reconstruction proprement morale, sur le plan social et politique, là où elle se fera en dehors de l'influx des principes chrétiens, se fera dans la ligne des idéologies condamnées par l'Eglise: nationalisme outrancier de type raciste, ou communisme matérialiste, l'un et l'autre sous le signe de l'étatisme; les démocraties elles-mêmes... retrouveront pour leur compte des réalisations plus ou moins larvées des doctrines contre lesquelles elles s'étaient militairement dressées», p. 85.

Devant le désordre spirituel en matière temporelle, la tentation est de fuir, de se cantonner dans le spirituel, sans voir qu'on sanctionne ainsi une effroyable tension entre deux aspects de la vie humaine où le spirituel a grande chance de succomber. Il s'agit pour l'Eglise de faire pénétrer, dans les grands pays en pleine crise de croissance politique,

«la conception chrétienne de la droite subordination du temporel au spirituel, tout son enseignement sur la *personne*, la *famille*, le *travail*, la *nation* et l'*ordre international*.

«C'est cela qui préoccupe les esprits et à défaut de quoi le message surnaturel propre au christianisme risque de s'étioler; car les âmes sont incarnées dans un milieu où déjà elles se sentent très étrangères du seul fait de leur foi...

«Oui, c'est bien à l'Eglise qu'il incombe aujourd'hui de témoigner qu'elle est toujours la *gardienne du droit naturel* et que, de même qu'elle a 'fait' jadis l'Europe (et l'Europe s'est dé faite pour avoir apostasié), elle peut aujourd'hui continuer à 'faire' l'Asie ou l'Afrique, et dans un sens plus pur encore, puisqu'elle est plus effectivement dégagée du temporel qu'aux temps de la grandeur des Etats pontificaux ou du Saint Empire romain germanique, et plus consciente de la légitime diversité des régimes et des cultures, qu'aux temps où son rayonnement social coïncidait avec l'ère de la civilisation méditerranéenne», p. 87.

Voici la conclusion:

«Dira-t-on que tout cela est terriblement éloigné des exigences quotidiennes d'un missionnaire chargé de catéchiser des paysans chinois, des pasteurs du Ruanda ou des corroyeurs de Ceylan? Sans doute; mais la mission ne s'adresse-t-elle qu'à ceux qui n'ont que peu de part à l'édification et au gouvernement de ces pays? Les *pauperes* qui demandent à être évangélisés sont, aussi bien, les prétendues élites, si pauvres souvent de vérité et d'amour. Le monde des dirigeants chrétiens, pour réduit qu'il soit en pays de mission, doit-il végéter ou agir comme si son christianisme ne lui apportait ni lumière ni impulsion?», p. 88.

6. *Polarité de l'action missionnaire*, écrit en 1945, prend acte de la transformation profonde déjà opérée dans le statut missionnaire:

«Aujourd'hui nous apparaissent mieux les exigences de la 'cause matérielle' de la mission, à savoir le milieu à évangéliser, les difficultés apportées par la mentalité non chrétienne et notamment sous son aspect social... L'aspect *pastoral* de la mission passe au premier plan. C'est le signe d'une réalité profonde: à savoir que la mission, dès le début, sait qu'elle cessera d'être mission pour devenir Eglise constituée, *in facto esse*... Le missionnaire est ainsi appelé à se doubler d'un technicien», p. 91.

Ce que l'auteur veut suggérer c'est que la mentalité du *missionnaire*, de l'*apôtre* au sens fort, ne doit pas céder trop tôt le pas à celle du *pasteur*.

«Ce n'est que par sa surabondance dans le cœur du missionnaire que la foi parviendra à se répandre avec le degré d'intensité requis par 'l'état naissant' qui est celui de la mission... Il s'agit de cette *vie* de foi vive, *en plénitude*, qui est la condition d'une certaine prédication, précisément de la *prédication apostolique* qui pénètre pour la première fois dans une matière inerte ou hostile.

«Cet *état virulent de la foi*, cette *plénitude de contemplation*, c'est là, on le sait, la condition et le principe de la plus haute forme de la prédication chrétienne: celle qui tend à élever le fidèle jusqu'aux sommets, à répandre sur lui l'illumination qui, l'attirant vers la Vérité divine, le dispose plus directement à la vie du ciel...

«La prédication du contemplatif se définit par cette plénitude débordante. Par là, c'est une cause proportionnée à l'effet qu'on en attend: percée initiale de la foi chez l'infidèle, élévation éminente chez le chrétien; de toute façon c'est un régime où l'objet cru et aimé l'emporte sur l'application pratique, et contient celle-ci d'une manière éminente...

«Le ton doit être donné par cet esprit apostolique au sens où il est défini par la grande théologie...», p. 90-94.

Or, aujourd'hui, c'est le ton qui s'est déplacé, si l'on peut dire, et les conséquences en sont regrettables.

«Tout le bagage de technique et d'invention, nécessaire en sous-main, pour servir de moyens, d'instrument, finit par alourdir l'esprit, par l'empâter, par absorber le missionnaire au point qu'il discerne difficilement la *vraie hiérarchie des valeurs*, les fins et les moyens. Nous ne visons pas seulement ici l'activisme, excès excusable des actifs, mais aussi, et plus encore, un *certain pragmatisme dans la théorie même*.

«A certaines époques, le missionnaire s'est peu soucié de scruter les cultures humaines des peuples qu'il évangélisait et de leur rendre justice... Aujourd'hui on peut même dire que le *pendule est parvenu à l'autre extrémité de sa course*: il n'est question que de méthodes d'approche, d'adaptation..., p. 94.

«Nous voulons dire que l'apostolat actuel doit être plus que jamais un apostolat où les valeurs de l'esprit, donc de la foi surnaturelle, soient au premier plan: la *lutte n'est pas tant sur le plan pratique que sur le plan de la vérité*; en le proclamant, nous n'oublions pas que la vérité surnaturelle est *éminemment pratique*», p. 97.

7. L'étude sur la Polarité de l'action missionnaire nous orientait vers les sommets de la vie contemplative et apostolique. L'admirable étude sur *La théologie de la mission selon M. Kraemer* est un sommet théologique, un corps à corps où s'opposent sur des questions vitales, deux grandes théologies de la mission, l'une qui se développe dans la perspective luthérienne et barthienne, l'autre dans la perspective thomiste et catholique. Seuls deux vrais théologiens pouvaient s'affronter à un tel niveau. Le lecteur marquera les points. Nous ne pouvons donner ici que quelques passages signalant les accords et les divergences.

«Le *libéralisme protestant* niait presque l'*autorité* dont le Christ revêt son apôtre pour la transmission de son message; après l'autorité du gouvernement spirituel dans l'*Eglise*, c'était l'autorité même de la *Parole* qui en venait à être mise en question. Et ce n'était pas seulement le mode autoritatif du message, c'était son

contenu doctrinal lui-même, la valeur absolue de son enseignement qui paraissait nuire à l'efficacité de l'apostolat.

«Une fois de plus dans l'histoire du protestantisme, la pratique de l'œuvre missionnaire, qui est l'œuvre propre de l'Eglise, va dans une certaine mesure, ramener une pensée incertaine *dans des directions authentiques et éprouvées*. Le ferment de l'Evangile n'est pas (selon M. Kraemer) un ingrédient culturel; le Sacrifice du Calvaire et l'Incarnation qu'il commande ne sont pas *un couronnement postulé par l'attente morale de l'humanité livrée à elle-même*, la solution élégante qui arrange tout sans avoir rien à déplacer ni à éliminer. Mais en récupérant ces vérités, il va se faire un retour offensif aux *anciennes positions du pessimisme réformateur*... Parallèlement, et en conjonction paradoxale, vont s'intensifier d'une part le sens de la transcendance incomparable de la Révélation, de l'autre le sens de l'*absurdité radicale* de tout ce qui n'est pas Dieu, de la créature *contrainte de recevoir et de porter une Révélation qui n'altère pas foncièrement sa condition ambiguë*, p. 109.

«Il y a quelque chose de sain et de rafraîchissant dans la manière dont M. Kraemer veut affirmer le scandale du christianisme... Mais parce que la transcendance de la Révélation est saisie avant tout par contraste avec le naturalisme psychologique et culturel du libéralisme protestant, *parce que ses affirmations sont postulées par un réquisitoire, non par une contemplation*, il faut avouer que l'opposition que M. Kraemer dessine entre la Révélation et le monde apparaît pour le moins grossière, et, pour tout dire, anthropomorphe.

«*Comme pour toutes les théologies (et toutes les philosophies de type nietzschéen) qui partent du péché au lieu de partir de Dieu et qui, de ce fait, demeurent radicalement anthropocentriques, malgré tout l'effort pour rejoindre Dieu en lui-même, on peut dire qu'ici le bien est conçu sur le modèle du mal, que le bien est caractérisé en termes de négation, non de plénitude. Le refus de l'homme et son jugement apparaissent comme plus topiques que l'initiative créatrice et amoureuse de Dieu: le ton n'est donné ni par le premier verset de la Genèse, ni par le premier verset de l'Evangile selon saint Jean. L'anthropologie biblique est amputée de ses prémisses*», p. 115.

C'est la dialectique luthérienne (non hégélienne) qui est ici en cause:

«La théologie dialectique est allée jusqu'au bout dans cette voie, donnant libre cours à son ivresse de *saper tout l'humain du christianisme*, sans trop prévoir qu'elle ruinait ainsi *jusqu'au dogme de l'Incarnation*, qu'elle professe pourtant de revendiquer contre toute édulcoration libérale, mais qu'elle compromet, en fait, plus radicalement encore», p. 118.

«*La condition dialectique de l'homme n'est pas le fait de dire oui et non en même temps et sous le même rapport, mais bien de n'être pas encore entièrement réduit sous l'empire de la grâce: ce n'est pas un état de contradiction, mais un état de tension, une condition militante, non une condition absurde*», p. 124.

Signalons encore une remarque. D'une part, il en coûte à M. Kraemer de limiter le champ de la toute-puissance de la grâce divine;

«d'autre part, sa notion d'Eglise étant extrêmement imprécise et pauvre, il est privé d'une distinction indispensable entre l'appartenance visible et l'appartenance invisible au Corps du Christ qui est l'Eglise. Or, seule cette distinction nous permet d'affirmer sans contradiction, et que la grâce du Christ nous incorpore seule à l'Eglise, et que cette incorporation peut n'être pas *plénière*, qu'elle peut, entre autres, se faire sous un mode invisible, ce qui n'atteint pas la visibilité essentielle de l'Eglise elle-même», p. 129.

Les chapitres 8 et 9 traitent de *La doctrine sociale de l'Eglise et les missions d'Afrique*, et du *Nationalisme en pays de mission*. Le dernier chapitre donne son nom au recueil : *Permanence et transformation de la Mission*, 1964. L'acte essentiel de la mission ne change pas substantiellement ; mais comparée à la mission d'il y a cinquante ans, celle d'aujourd'hui atteste des transformations si frappantes qu'elles troublent les observateurs superficiels et le langage des théologiens mal assurés. Tout d'abord il faut compter avec la *reviviscence des religions*. C'est évident pour les religions universalistes comme le Bouddhisme et l'Islam. Mais les religions « locales », comme celles de l'Afrique bénéficient d'un prestige nouveau dû sans doute aux progrès de l'ethnologie religieuse, et qui s'exerce en retour sur leurs adeptes. Puis avec l'*expansion des athéismes*, il a suffi de moins d'une génération pour substituer à l'agnosticisme un athéisme avoué et militant. Après une ère de « triomphalisme » s'est diffusée une ère de *timidité apostolique* : on n'ose plus présenter, même avec humilité mais avec assurance le don de Dieu, faute d'amour. A l'égal de l'universalisme athée, les *raidissements nationalistes* s'opposent aux religions « étrangères ». Mais le changement le plus important qui menace l'esprit de la mission est à chercher avant tout « dans l'affaïssement, chez les chrétiens, de la pensée philosophique, sous l'impact d'une pensée exclusivement techniciste et par principe a-philosophique » :

« En fait, ce sont toutes sortes de philosophies qui s'introduisent plus ou moins ouvertement en théologie... En réaction contre un enseignement philosophique scolaire et sclérosé, c'est, abusivement, *toute une philosophie de l'être qui est mise au rancart*... Nous savons que la démarche apostolique première peut avoir à s'adresser au cœur plus qu'à l'esprit : on aborde les âmes par des questions vitales où c'est l'appétit du bien qui prime l'évidence de la vérité. Mais *une catéchèse pourra-t-elle esquiver l'instant de cerner et de défendre les mystères de la foi*, et comment le faire sans l'usage de notions proprement intellectuelles ? Or cet instant est aujourd'hui avancé, et par la diffusion de la pensée antireligieuse, et par la connaissance plus grande des religions non chrétiennes », p. 180.

Et voici la clef de tout, elle est dans *l'urgence missionnaire d'un retour à la contemplation* : « seule elle maintiendra le sens juste de la communion ecclésiale, *mystère de foi si souvent travesti en coude à coude communautaire*. Si bien qu'elle saura admettre humblement et patiemment ce qu'on appelle avec mépris la 'pêche à la ligne', dans la conviction que l'entrée d'une seule âme dans le Royaume entraîne, visiblement ou non, tout un ébranlement dans le monde des hésitants et des aveugles, et une grande joie dans le Ciel ».

Ce petit livre est un grand livre.

C. J.

Bibliographies

JOHN GRIFFIN, *Dans la peau d'un noir*, Gallimard 1966, 240 pages. Titre original *Black like me*.

«Comment un Blanc pouvait-il espérer apprendre la vérité autrement qu'en devenant un Noir? Bien que nous vivions côte à côte dans le Sud, toute communication entre les deux races avait simplement cessé d'exister. Chacune ignorait tout de l'autre. Le Noir du Sud ne veut pas dire la vérité au Blanc. Il sait depuis longtemps que s'il dit aux Blancs une vérité déplaisante, ils lui rendraient la vie intolérable. Il me sembla que la seule façon possible de combler ce gouffre entre nous était de devenir un Noir. Je décidai de le faire. Je me préparai à pénétrer dans un univers qui me parut soudain mystérieux et terrifiant. En prenant cette décision, je découvrais que, spécialiste des questions raciales, je ne connaissais en fait rien du véritable problème noir» (28 oct. 1959).

Il va se lancer dans une expérience folle, où d'autres moins doués que lui risqueraient de perdre définitivement l'équilibre de leur raison, (vers la fin, il sera dans son sommeil assailli de cauchemars et se réveillera en hurlant de terreur), et s'arrachera pour un temps à sa femme bien-aimée et à ses petits enfants, se soumettra à un traitement de pigmentation dont il ne reviendra qu'atteint d'un grave cancer de la peau. Pendant sept semaines il cheminera sur les routes des Etats du Sud, faisant de l'auto-stop, cherchant du travail sans en trouver, avec son passeport de Blanc qui pouvait le compromettre irrémédiablement, et, chose extraordinaire, répondant aux questions les plus imprévues, les plus indiscrettes, sans jamais l'ombre d'un mensonge. Ce qui inspire ce journal, qui ne ressemble à aucun autre, ce n'est pas la recherche de sensations nouvelles, la tentation surréaliste d'un Henri Michaux d'explorer les dangereux abîmes de l'infraconscient

psychique, c'est une magnanime charité théologique désireuse de s'enfoncer dans l'amour de Dieu pour découvrir les exigences de l'amour du prochain.

Ce n'est point chose facile. Vers la fin de son aventure, quand l'auteur arrive à la Trappe de Conyers, un Frère lui désigne dans *Scholasticism and Politics* un passage où il peut lire: «On invoque Dieu... et on l'invoque contre le Dieu de l'esprit, de l'intelligence et de l'amour — qui est aussi exclu et haï. Quel extraordinaire phénomène spirituel: il y a des gens qui croient en Dieu et cependant ne connaissent pas Dieu. On affirme l'existence de Dieu et en même temps son image est défigurée et altérée». L'auteur ajoute: «Et Maritain va jusqu'à dire que cette sorte de religion qui refuse la sagesse, même si elle se réclame du christianisme, en réalité en est aussi éloignée que l'athéisme. Je fus surpris que le philosophe français sût dépeindre aussi parfaitement les racistes de nos Etats du Sud. Puis je compris qu'il décrivait les racistes de tous temps et tous lieux», p. 203.

Les remarques profondes abondent:

«C'était un de ces jeunes gens qui connaissent un nombre impressionnant de faits, mais pas la vérité», p. 135.

Sur la haine: «Une fois de plus un œil haineux attira mon attention comme un aimant. Il émanait d'un homme blanc entre deux âges, à carrure lourde, bien habillé. Il était assis à quelques mètres de moi, me fixant du regard. Il est impossible de décrire l'horreur glacée que l'on ressent. On est perdu, écrasé par l'aveu de tant de haine, pas tellement parce que c'est une menace, mais parce que cela montre les êtres humains sous un jour si inhumain. On voit une sorte de démence, quelque chose de si indécent que l'indécence est terrifiante. C'était si nouveau pour moi que je n'arrivais pas à quitter des yeux le visage de l'homme. J'avais envie de lui dire: — Au nom du Ciel, qu'est-ce que vous êtes en train de vous faire?», p. 80.

Sur le désespoir. «La seule chose qui sauve le Noir du désespoir complet, est sa conviction, la vieille conviction de ses ancêtres, que ces choses ne lui sont pas destinées personnellement, mais à sa race, à sa pigmentation. Depuis longtemps, sa mère, ou sa tante, ou son professeur l'a soigneusement préparé, et lui a expliqué que comme individu il pouvait vivre avec dignité, même si cela n'était pas possible comme Noir», p. 71.

«Il fallait que le rire soit rabelaisien, sinon il devenait sanglot, et sangloter serait une prise de conscience, et prendre conscience impliquerait le désespoir», p. 105.

«Quand il regarde ses enfants et son logement, il se sent coupable de ne leur avoir pas procuré quelque chose de mieux. Son seul espoir de salut est finalement de s'en fichier éperdument, sinon il sombrerait dans le désespoir. Le désespoir émousse le sens de la vertu chez un homme. Plus rien n'a d'importance pour lui», p. 139.

«Personne, pas même un saint, ne peut vivre sans le sentiment de sa valeur individuelle. Les racistes blancs ont magistralement réussi à frustrer les Noirs de ce sentiment. De tous les crimes raciaux, c'est le moins évident, mais le plus odieux, car il détruit l'esprit et le désir de vivre», p. 171.

Et voici les magnifiques paroles d'un Noir au sujet des Blancs: «Ils sont enfants de Dieu, tout comme nous, dit-il. Même s'ils n'agissent plus beaucoup selon la loi divine. Dieu nous le dit nettement – nous devons les aimer, pas de *si*, de *et*, et de *mais*. Voyons, si nous les détestions, nous nous rabaïsserions à leur niveau. Il y a un grand nombre d'entre nous qui en sont là, d'ailleurs. – Beaucoup de gens, repris-je, avec qui j'ai parlé estiment que nous avons suffisamment tendu l'autre corde. – Et cependant on n'échappe pas à la vérité, fit-il remarquer. Si l'on cessait de les aimer, c'est alors qu'ils seraient les vainqueurs», p. 147.

A Montgomery, capitale de l'Alabama, grâce au pasteur Martin-Luther King, «règne comme une résonance de Gandhi. Le Noir a pris une position bien déterminée. Il ira en prison, supportera n'importe quelle humiliation, mais il ne renoncera pas à ses revendications. Il acceptera stoïquement insultes et abus pour qu'un jour ses enfants n'aient pas à les supporter. Cette attitude désarçonne et irrite le raciste blanc, parce que la dignité de l'attitude du Noir souligne l'indignité de la sienne. Il met son point d'honneur à provo-

quer les Noirs afin de leur faire commettre des actes vils, des actes de violence déclarée. Il ira souffler de la fumée de cigarette dans la figure d'un Noir, espérant que celui-ci s'insurgera et le frappera. Il pourrait alors lui faire subir de violentes représailles sous le prétexte de légitime défense», p. 179.

Voici la fin du livre: «Je prie le Seigneur que les Noirs ne gâchent pas leur chance de s'élever, de bâtir, grâce à la force acquise dans des souffrances passées, et, surtout, d'être au-dessus de la vengeance. Si une étincelle mettait le feu aux poudres, cela serait la tragédie insensée de l'ignorance contre l'ignorance, de l'injustice contre l'injustice – un massacre qui déchirerait quantité d'êtres humains innocents et de bon vouloir. Alors tous nous devrions payer pour n'avoir pas depuis longtemps, exigé la justice».

Dans un entretien qu'il a eu récemment à Paris devant un magnétophone, et publié dans les *Informations catholiques internationales* du 15 septembre 1967, pp. 4-6, John Griffin donne d'autres précisions: «Quand j'étais Noir, j'étais chassé de mon église. Je ne pouvais même pas assister à la messe dans les églises où j'aurais été accueilli à bras ouverts si je n'avais pas eu cette pigmentation. Je suis même allé dans des églises où j'avais donné un an auparavant des conférences et où j'avais été bien reçu; et quand je me suis présenté – le même homme, le même nom, les mêmes vêtements, mais dans la peau d'un Noir – j'ai été chassé; on m'a mis à la porte... Il y a des prêtres noirs dans le Sud, qui ne sont pas autorisés à célébrer la messe hors de leurs églises noires. Cela va changer, c'est certain. Mais c'est surtout le Gouvernement – et c'est cela qui est honteux – qui a déségrégué les écoles et les hôpitaux catholiques...»

Et ici, que dirons-nous, sinon qu'il est difficile d'être disciple de Jésus, d'être de l'Eglise sans la trahir faute de lucidité, d'initiative, d'amour et même de sainte folie, qu'elle cesse d'être en ses enfants sur les points mêmes où ils la trahissent, qu'elle est du côté du pauvre Noir qu'on chasse des églises non du côté de ceux qui le chassent, car l'Eglise, l'Eglise de Jésus qu'il confie à Pierre, elle est, et voici la plus belle, la plus simple définition que nous aimons à donner d'elle: *L'Eglise, c'est l'Evangile qui continue.*

ARTHUR LOURIÉ, *Profanation et sanctification du temps. Journal musical, 1910-1960,*

Saint-Petersbourg – Paris – New York, chez Desclee De Brouwer, 1966, 212 pages.

Il y aura un intérêt passionné et souvent, je pense, une joie profonde, pour les musiciens à méditer ce livre d'un très grand compositeur. Mais chacun y pourra trouver profit.

C'est dans la dernière étude, qui donne au livre entier son titre qu'on peut lire: «Le phénomène le plus caractéristique de notre temps s'identifie au fait que l'art se manifeste surtout sous l'aspect du mal et de la laideur. Le masque de Satan nous lorgne avec indécence, au milieu des tableaux, des couvertures de livres, des réclames de magazines et des pages des journaux; il est enregistré par la naïve caméra des journalistes. Même certains dessins d'enfants, aujourd'hui à la mode, semblent posséder un caractère vraiment démoniaque; ils sont irréguliers, disloqués, chaotiques», p. 186

Auparavant l'auteur avait cité Baude-laire: «*Il est plus difficile d'aimer Dieu que de croire en Lui. Au contraire, il est plus difficile pour les hommes d'aujourd'hui de croire au Diable que de l'aimer. Le monde entier l'admire, mais personne n'y croit. Subtilité sublime du Diable*», p. 59.

«La musique perdit son contact avec Dieu depuis le temps où elle cessa d'être un chant de louange venant de l'abondance du cœur. En revanche, elle s'est enfermée dans la coquille du formalisme et des règles fabriquées par la musique *pure*. Pure de quoi, voudrait-on demander? Dans le vrai sens du mot, elle n'est pas réellement *pure*, mais elle est *nettoyée* de tout sentiment humain et de toute émotion», p. 187.

«La panique s'est emparée du monde aussitôt que la charité a été tuée», p. 139.

La première partie se compose d'*Essais*. Le premier concerne la mélodie: «La supériorité de la mélodie sur le rythme est indubitable. Le rythme est l'organisation du temps musical et de l'espace musical, c'est une valeur relative, tandis que la mélodie est essentiellement une libération des conditions de l'existence temporelle et spatiale», p. 19.

Elle contient les admirables *Variations sur Mozart*. Voici sur la *Flûte enchantée*: «Mozart, emploie une magie qu'il a reçue de Dieu. Il se soumet à sa volonté uniquement pour atteindre par la prière la liberté de son esprit d'homme, pour confirmer un bonheur terrestre et temporel, non pas céleste et éternel. Tel est le sens de cette œuvre mystérieuse,

dissimulé sous l'attirail d'un conte pour enfants», p. 69.

Et sur le *Requiem* «sommet de la tragédie de Mozart. C'est la clé qui permet de comprendre le sens de son œuvre. Le *Requiem* est né sous la lumière de l'idée chrétienne et au plan du surnaturel. Le *Requiem* c'est la catharsis de Mozart, son repentir et sa purification. Ici le terrestre est vraiment sacrifié au céleste... Mozart ne prie plus désormais pour obtenir le bonheur terrestre: il prie Dieu de lui accorder une totale soumission à Sa volonté. Toute sa vie, vécue avec tant de passion, fond comme la cire. Le thème de la mort n'est pas ici une abstraction, il est le souci quotidien de Mozart lui-même. Mozart est mort avant d'avoir achevé son œuvre, mais bien auparavant les harmonies de la mort résonnaient dans sa musique, dans *Don Juan* et plus tôt... Le *Requiem* est entièrement bâti sur les harmonies de la mort. Mais cette fois la mort apparaît tout autre que dans le passé. Elle reste effrayante sans doute, mais Mozart dompte son effroi. La mort devient libération. La rupture avec le monde ne fait plus peur. Il y a longtemps qu'il a invoqué la mort, qu'il l'attend comme une consolation, *sa meilleure amie*, dit-il. Il est détaché de tout, même de l'art qu'il a servi si passionnément. Il a atteint la liberté suprême. Tout en lui est tourné vers Dieu, vers Dieu seul... Jamais, depuis les origines de la musique chrétienne, on n'a entendu une voix aussi pure, aussi humble, aussi douce, aussi pleine de sentiment religieux, que dans ces prières de Mozart au seuil de la mort», p. 69.

A propos de Mozart, l'auteur parle de «*magie*». C'est là une note très précieuse que J. Maritain définit, – voir la fin de ce petit livre, – pour en enrichir la philosophie de l'art et de la poésie, p. 196: «Mot dangereux chose dangereuse et désirable, il convient de proposer là-dessus quelques réflexions. Toute œuvre d'art est faite de corps, d'âme et d'esprit. J'appelle *corps*, le langage de l'œuvre, son discours, l'ensemble de ses moyens techniques; *âme*, l'idée factive, le verbum cordis de l'artiste, elle naît de l'abondance du cœur; *esprit*, la poésie. Il va de soi que le corps est l'instrument de l'âme. Mais je pense qu'il y a *magie* dans l'œuvre lorsque l'esprit est transcendant à l'âme, en quelque sorte séparé d'elle, – comme le *noûs* d'Aristote qui entrerait par la porte, – et que l'âme et le corps se trouvent à son égard pour ainsi dire annihilés, je veux dire deviennent ensemble,

l'âme comme le corps de l'œuvre, pur *instrument* d'un esprit étranger, signe par où passe une causalité supérieure, sacrement d'une poésie séparée, qui se joue de l'art. Il y a de la magie chez Schubert, chez Chopin, chez Moussorgski. La magie n'est pas toujours blanche. La magie de Lourié s'élève des ombres de l'humain traversées par la pitié qui tout assume, d'une sorte de catastrophe de l'être, qui a tout le poids d'une tragédie mais dont le caractère proprement tragique, c'est-à-dire désespéré reste problématique et pour ainsi dire en suspens, à cause du visage de Dieu, qui passe à travers les portes. Sa musique quand elle prie, franchit le seuil du recueillement surnaturel. La merveille, chez lui comme chez les autres princes de la magie, est qu'elle rend plus fort et plus dense l'art où elle passe, il lui obéit sans jamais plier». Le livre est dédié *A Jacques Maritain, frère et ami.*»

Mgr ANDRÉ BARON, *Léon Bloy*.

Parlant dans la *Revue de Paris*, avril 1967, de l'édition complète de l'œuvre de Bloy dont on vient de publier les trois premiers volumes, Mgr Baron cite une lettre de la mère de Bloy. «Pendant les années où son fils avait perdu la foi, elle fait entendre ses gémissements et ses exhortations et, lorsqu'il est revenu à Dieu, ses cris d'action de grâces. Or le style de ces lettres de la mère annonce si clairement celui des derniers ouvrages du fils qu'il est des phrases entières qu'on pourrait interpoler dans la correspondance de Bloy sans qu'il y ait de visible suture. Voici comment elle le supplie de revenir à la foi :

«Moi qui n'étais qu'une petite fille, ô mon Ami, lui écrivait-elle le 4 mars 1886, si je pouvais te dire toutes les extases et les ravissements qui, lorsque j'étais à ton âge, ont transporté mon âme; une exaltation et une illusion momentanées n'auraient pu m'occasionner de telles jouissances au pied du tabernacle, aux pieds de Jésus crucifié. Il n'y avait plus pour mon âme de monde ici-bas, les plaisirs, les fêtes, toutes les jouissances qu'il nous offre étaient moins que rien pour moi. Oh! il me semble qu'au sortir de ces entretiens avec mon Dieu, j'étais plus forte qu'une armée, j'aurais affronté le martyre avec joie et toute difficulté semblait disparaître. Ah! quels ravissements! Tout, dans les œuvres de Dieu, m'attendrissait, le chant d'un oiseau me faisait tressaillir, et j'aimais Dieu; une fourmi me remplissait

d'admiration, et j'adorais Dieu. Un être souffrant me faisait souffrir, et je suppliais Dieu d'avoir pitié de sa créature... Tout, tout dans la nature me criait Dieu et son amour.»

André Baron continue: «Il est impossible de s'y tromper. Le style de Bloy est déjà en gestation dans la sensibilité, l'enthousiasme religieux et la tendresse humaine de sa mère. C'est le style de la foi. La source commune à Marie Bloy et à son fils Léon, c'est bien cette foi *énorme immense* que chantait Verlaine dans ses Dédicaces et qui a brûlé le cœur du fils et de la mère. Leur style qui prendra chez Bloy la puissance et la couleur de l'homme Bloy et deviendra bien le sien, substantiellement le même sous les ornements de la période artiste, c'est le style d'une foi absolue, intransigeante, conséquente jusqu'en ses plus extrêmes exigences, jusqu'à travers le péché dont elle triomphera à la fin».

LUIGI D'APOLLONIA, S. J., *Le congrès de Théologie de Toronto*, dans *Relations*, octobre 1967, p. 252-256.

Deux idées se sont dégagées de ce congrès où «plus de deux mille avaient le droit d'écouter». La première est le rappel que la *Révélation de Dieu est le récit d'une histoire* à travers laquelle Dieu parle aux hommes par ses interventions, histoire sainte qui remonte à la création, qui va de la Promesse à son accomplissement dans la venue personnelle du Verbe, qui se continue dans l'Eglise et prépare le retour en gloire du Christ. «Le caractère *définitif* de la Révélation évangélique dans la plénitude du Christ, disait le P. Chenu dans une remarquable communication, loin d'être incompatible avec le développement, le comporte: le mystère du Christ est toujours en acte, non pas seulement en projetant des lumières anciennes sur des situations nouvelles, mais par une présence immanente dans la communauté de son Corps. *L'Eglise est la forme historique de la grâce*».

La deuxième idée concerne la *situation actuelle*. «Inutile de se le cacher. Quelque chose ne va pas dans l'Eglise. On le ressent largement et douloureusement: *Beaucoup ont l'impression très pénible de se trouver tout à coup livrés, sans protection, à l'incertitude de la place publique ou des grands chemins, comme s'ils avaient perdu leur foyer. Où allons-nous? Où serons-nous dans vingt ans? Devant tant de mutations et de mises en question, nous éprouvons nous-mêmes presque chaque jour*

une tentation d'inquiétude.» On croirait entendre le Paysan de la Garonne. Eh non ! c'est le P. Congar, absent, il est vrai pour cause de maladie, mais dont Etienne Gilson lit le texte. Les affirmations de la foi touchant le surnaturel pâlisent, explique-t-il, devant «l'homme, objet de connaissance et d'action transformatrice». L'ontologie scolastique a mauvaise presse. On lui a substitué des formulations en «style personnaliste, existentiel, anthropocentré», formulations qui souvent demeurent au stade de l'essai, de l'ébauche. «En toute hypothèse, on ne remplace guère les conclusions fermes d'autrefois que par une recherche. On demeure au stade des essais». Les théologiens sont forcément influencés par cette remise en question et par toutes ces mutations. Ils s'interrogent non pas tant sur les réalités religieuses que sur les formes dans lesquelles elles nous ont été proposées jusqu'ici. Ils en inventent de nouvelles qui risquent de vider la substance de la foi, «de jeter l'enfant avec l'eau du bain» — ce sont les mots de Congar — car on a beau dire, et avec raison, que ces formules sont toutes relatives, «il reste que l'absolu nous a été livré et communiqué dans ces formules relatives».

«Le cardinal Garonne décrivant le prêtre de demain a dit: «Il semble en particulier nécessaire et urgent, si l'on veut définir ou décrire le prêtre de demain, de se rappeler qu'on ne le définira jamais qu'à partir du prêtre de toujours». Et il apporta en exemple le Curé d'Ars, à la grande déception de quelques-uns, je dois à la vérité de le dire.

«Ce fut, toutefois, le P. de Lubac qui alla le plus loin, sans crainte d'appeler les choses par leur nom: «Il serait vain de vouloir l'ignorer: partout se multiplient, depuis quelques années, les signes d'une crise spirituelle telle que l'Eglise en fut rarement secouée. La crise moderniste, au début de ce siècle, en peut à peine être considérée comme un prodrome. Elle n'affectait pas l'ensemble de la conscience chrétienne... Sans rien devoir au Concile, (la crise présente) risque de le fausser, c'est-à-dire de le faire avorter. Déjà, ici et là, sous le nom de l'Eglise post-conciliaire ou d'Eglise nouvelle, ou d'Eglise du Vatican II», c'est une autre Eglise que celle de Jésus-Christ qui parfois cherche à s'instaurer, — si l'on peut parler d'instauration pour désigner un phénomène qui est avant tout de désintégration... Le danger qui maintenant menace n'est plus seulement celui d'une apostasie par immanentisme, c'est, comme l'a justement diagnostiqué M. Jacques Maritain, celui d'une «apostasie immanente».

Nous savons bien, certes, que l'Esprit du Christ en préservera toujours son Eglise. Mais il n'est écrit nulle part qu'elle sera toujours préservée de tout ravage». Le P. d'Apollonia continue: «Et je dois encore ici à la vérité de dire que de tels propos sur ce point ont été en général mal reçus».

JEAN DE FABRÈGUES, *Après le Congrès pour l'Apostolat des Laïcs*, dans France Catholique, 27 octobre 1967.

«Mais il n'y a pas d'Eglise sans laïcs ? Assurément, qui le nie ? Mais comment les laïcs sont-ils l'Eglise s'ils s'expriment *parallèlement* à elle ?

«A mesure que le Congrès se déroulait, le discours du Souverain Pontife à la messe du dimanche (cf *Osservatore Romano*, 16 oct. 1967) prenait plus de relief et plus de sens. Le Pape avait rappelé le texte de la Constitution conciliaire sur l'Eglise parlant des laïcs «organisés dans l'unique corps du Christ, sous une seule tête», il avait montré que l'hypothèse «de deux hiérarchies parallèles» — laïque et ecclésiastique —, était «une absurdité», oubliant «la structure de l'Eglise telle que le Christ l'a voulue», Eglise où le Peuple de Dieu n'est pas «pour lui-même son propre interprète de la parole de Dieu», où «l'efficacité est en proportion de l'attachement de chacun à ceux que le Christ a établis gardiens pour paître le troupeau du Seigneur».

«Qu'un cruel hiatus apparût entre cette pensée pontificale et ecclésiale et la perspective de certaines fractions souvent dominantes du Congrès, c'était clair quand des commentateurs bien informés pouvaient traduire sa pensée en écrivant que le discours du Pape «semblait en retard sur l'évolution du Congrès» et que même la conférence du P. Congar au Congrès était traitée par prétérition.

«C'est sur le problème de la «paternité responsable» que le hiatus a pris son tour le plus net: la motion adoptée parle de laisser «le choix des moyens scientifiques et techniques de réaliser une paternité responsable aux parents agissant conformément à la foi chrétienne et sur la base de consultations médicales et scientifiques». Le cardinal Roy, président de la Commission ecclésiastique du Congrès, a dû préciser, dans une note explicative, que le texte est une «constatation de fait», et que: «conformément à la foi chrétienne», comporte «foi éclairée par le Magistère». Telle est bien

la vision de l'Eglise; que des courants importants du Congrès aient voulu précisément écarter cette référence, c'était clair au témoin des séances.

« Sur le problème œcuménique aussi, la tendance à « faire abstraction des exigences doctrinales » pour se réduire à « une entreprise sentimentale, bâtie sur le sable » était évidente. Les termes que nous citons sont ceux du P. Wenger, dans un lucide et pacifique éditorial de *La Croix* ».

Que dirons-nous, sinon que tant que durera l'ici-bas, l'Eglise ne sera pas le Monde, qu'il y a antagonisme entre elle et le Monde, qu'elle sauve le Monde par des moyens qui ne sont pas ceux du Monde mais les siens propres, que c'est ainsi qu'elle est et restera toujours un *Petit troupeau* et un *Peuple immense* ?

ETIENNE GILSON, *Liturgies de masse*, in « *La société de masse et sa culture* », Vrin, Paris, 1967.

Cette étude fait suite à trois conférences, prononcées à Venise en 1964, analysant, du point de vue philosophique, les effets produits dans les domaines des beaux-arts, de la musique et de la littérature par l'intrusion des moyens industriels de reproduction et de diffusion mis au service de ce que l'on appelle maintenant la « culture de masse ».

La question que se pose Etienne Gilson est de savoir si ce mouvement ne s'est pas étendu au domaine religieux et, en particulier, à la liturgie catholique telle qu'elle apparaît depuis la fin du Concile Vatican II. Ne tient-on pas là l'explication de « certains phénomènes qui seraient autrement dénués de sens » ?

Il faudrait tout d'abord admettre que l'Eglise est elle-même une société de masse épondant à la définition d'Edward Shills: « La société nouvelle est une société de masse précisément en ce sens que la masse de la population a été incorporée dans la société ». Pour Etienne Gilson, cela semble évident: elle est « le type parfait de la société de masse, à laquelle tous ses membres appartiennent au même sens, au même degré, dotés des mêmes moyens et promis à la même fin surnaturelle, puisque le vrai chef de cette société est Dieu lui-même, devant qui tous les hommes sont égaux ».

Il en découle qu'à notre époque, une telle société ne peut que vouloir « atteindre les masses par des moyens de masse ». C'est ce

qui explique, par exemple, la promotion des langues vulgaires à la dignité de langues liturgiques. Si l'on veut, en effet, effacer ce que l'on a jugé être une division de la chrétienté « en sociétés inégales, dont les unes forment une sorte d'élite religieuse à qui l'accès direct des textes sacrés est réservé, alors que les autres comprennent l'immense masse des simples croyants incapables de participer directement au trésor de la révélation, de la prière et du culte », il faudra se résoudre à abandonner l'unité de la langue sacrée au profit d'une plus grande universalité qui est celle de « l'égale participation de tous à la source même du salut ».

Le même phénomène se manifeste en plus dans la qualité des traductions officielles dont la médiocrité ou la laideur semblent voulues pour favoriser la compréhension des textes par le plus grand nombre. Etienne Gilson rappelle le cas du « consubstantialisme Patri » traduit, dans le *Credo* français, par « de même nature que le Père », où l'on a intentionnellement écarté le seul mot précis, consacré par une longue tradition, pour lui préférer un terme moins exact mais jugé plus accessible à l'entendement des foules, en tenant compte du fait que, maintenant, ces textes ne sont plus qu'entendus et non plus lus par les fidèles dans leurs missels.

Cela n'est qu'un aspect « de cette vérité, commune à la peinture, à la musique, à la littérature et à la liturgie même, que toute massification entraîne une vulgarisation ». On peut l'observer également dans la conception des nouvelles églises dont il sera de plus en plus difficile de dire: « J'ai aimé la beauté de la maison de Dieu. » Gilson conclut: « De même qu'il est nécessaire que tous les Chrétiens ne parlent pas la même langue afin que tous communient à la même foi, de même l'est-il aussi que son art, sa littérature, ses mœurs, son culte et sa liturgie ne soient pas liés au goût et au savoir d'une élite intellectuelle ou sociale... Un abaissement de tous les niveaux accompagne fatalement toute mue de ce genre; cela est inévitable... »

Mais est-ce là sa vraie pensée ?

On se prend à en douter lorsqu'au cours de sa démonstration (par l'absurde?), il se met à énoncer des critiques et formuler des thèses qui la contredisent formellement. Ainsi ce commentaire à propos du « consubstantiel »:

On a peut-être voulu, pour gagner les masses, « s'ajuster au niveau intellectuel qui est le leur. Leur donner l'impression qu'ils comprennent un mystère n'est pourtant pas

une opération rentable à longue échéance. On commet une méprise analogue en partant de ce principe que les masses religieuses aiment la vulgarité. C'est tout le contraire... Dissimuler un mystère n'est pas une bonne méthode pour le faire accepter; mépriser les foules n'est pas une bonne manière de gagner leur suffrage. Le peuple n'est jamais vulgaire; il déteste plutôt qu'on affecte la vulgarité dans l'espoir de lui faire plaisir».

Etienne Gilson souligne par ailleurs les conséquences pratiques de l'abandon total du latin liturgique qui est «pour la chrétienté d'Occident, la seule langue maternelle qui soit, la seule dont on puisse dire qu'exprimer la foi chrétienne ait été la cause de sa naissance et demeure la seule raison d'être». En sacrifiant l'unité de la langue pour une plus grande universalité, on engendre d'autres divisions. Par exemple, un certain nombre de fidèles, plus grand qu'on ne veut le dire et qui ne sont pas toujours l'«élite», «instruits à prier d'une certaine manière, se trouvent aujourd'hui dans une église qui se dit la même, bien que sa manière de prier leur soit étrangère». Division dans le temps: «Chaque fois qu'une réforme se fait, il y a une génération sacrifiée.» Et dans l'espace: étrangers à leur Eglise deviennent également ceux, extrêmement nombreux aujourd'hui, qui se déplacent et doivent assister à des offices dans des langues dont ils ne saisissent pas un mot.

D'une façon générale, l'utilisation, dans l'Eglise, de moyens de masse à l'imitation de ce qui se fait dans les sociétés profanes pourrait entraîner, à la limite, une «perte de substance»: «Le péril n'est que trop réel pour la foi religieuse comme nous avons vu qu'il l'est dans les autres ordres. Au lieu de massifier la religion par la foi, on voit aujourd'hui se faire jour des tentatives pour massifier la foi sous le poids des moyens de masse. Ayant sacralisé les moyens de masse, on tente de désacraliser jusqu'à la foi». Et comme les «moyens de masse» ne connaissent pas la nuance et usent volontiers de la contrainte et du caporalisme, «le commun des fidèles se trouve engagé dans la nouvelle église de masse sans pouvoir faire plus que rêver à ce qui lui arrive».

Mais pourquoi avoir, au début, accepté, ou feint d'accepter, que l'Eglise est une société de masse au sens moderne du mot même si l'on ajoute, en passant, qu'elle «jouit d'un privilège unique, en tant que son unité vraie est d'essence totalement spiri-

tuelle»? Il eût été plus éclairant de parler d'emblée de sa transcendance à l'égard des sociétés humaines, car elle est l'Epouse «sans tache, ni ride, ni rien de semblable» bien qu'elle subisse aujourd'hui «les monstrueuses pressions que les sociétés de masse exercent sur tous leurs membres».

Fidèle à l'Evangile, l'Eglise catholique, qui est le Royaume de Dieu venu dans ce monde bien qu'il ne soit pas de ce monde, pour convertir le monde, non pour s'assimiler à lui, a toujours préféré aux moyens lourds les moyens pauvres. La présence d'un seul saint a toujours plus fait pour convertir le monde que les savantes stratégies des pastorales de sociologues. L'explication de certains «phénomènes» est donc plus complexe, plus ambiguë aussi, qu'Etienne Gilson ne semble le croire.

Lucien Méroz

JACQUES MARITAIN, *La massification - Les moyens temporels pauvres*

A propos du livre un peu trop résigné à notre avis de Etienne Gilson sur *La société de masse et sa culture*. Il est bon de se rafraîchir l'esprit en renvoyant à deux pages de J. Maritain. 1^o La première concerne la *massification*.

«C'est toujours les petites équipes et les petits troupeaux qui ont fait le grand travail. Il semble que dans notre âge il doive en être ainsi plus que jamais, précisément parce qu'il sera (il l'est déjà) un âge de massification par la technique. Il est sans doute possible de massifier complètement toutes nos activités et tous nos plaisirs, et notre imagination et notre inconscient, et, par voie indirecte, les habitudes intellectuelles d'un grand nombre. On ne réussira jamais à massifier complètement l'esprit (et le supraconscient de l'esprit) ni à aliéner complètement d'elle-même la personne individuelle, cette mystérieuse et scandaleuse pauvresse qui s'obstine à exister, et qui a des moyens à elle (un brimborion prononce, ne fût-ce que mentalement, quelques paroles en nommant un ami et en priant le ciel pour lui, et voilà, ça aussi, ça agit). Dans l'hypothèse (à laquelle je ne crois pas, malgré les voies dans lesquelles on travaille aujourd'hui) d'une totale massification du genre humain, il resterait à la personne individuelle, dans les cas (qui se rencontreront toujours) où elle ne serait pas complètement aliénée d'elle-même, de fuir soit dans la

névrose, soit en Dieu: ce qui promettrait beaucoup de fous et quelques saints»...

«Il semble que devant le procès de massification technique en train sous nos yeux, l'ordre du spirituel aurait, lui avant tout, son rôle à jouer en une affaire qui intéresse si gravement l'humanité. A ce point de vue, et du moins pour le moment, le *prospect* n'est, à parler franc, guère rassurant. En employant des moyens de masse les chrétiens obtiendront sans doute un certain nombre de résultats immédiats de nature à réjouir leurs pasteurs; mais recourir de préférence et sur une grande échelle, fût-ce pour les fins les plus élevées et avec les intentions les plus pures, à ce qui relève de l'empire de la technique, c'est contribuer du même coup à fortifier cet empire, avec toutes les menaces dont il regorge à présent, et (pour autant qu'on lui donne prise sur des choses qui, de soi, relèvent du spirituel lui-même) dans ce qu'il a de plus retoutable: ce qui rend le résultat final plutôt douteux...

«Il apparaît clairement que c'est plus que jamais l'affaire des petites équipes et des petits troupes de se battre le plus efficacement pour l'homme et pour l'esprit, et, en particulier, de rendre le plus efficace témoignage aux vérités auxquelles les gens aspirent désespérément, et dont ils sont, à l'heure présente, dans une jolie disette...»

Une réaction pourrait venir aussi du côté des techniciens eux-mêmes dont les meilleurs représentants se sentent anxieux devant le mystère de l'homme vrai. (*Le Paysan de la Garonne*, pp. 249-252).

²⁰ C'est dans *Religion et Culture*, 1930, qu'on peut lire les merveilleuses pages sur les *moyens temporels pauvres*, pp. 73-79. «Ce sont les moyens propres de l'esprit. La croix est en eux. Plus ils sont légers de matière, dénués, peu visibles, plus ils sont efficaces. Parce qu'ils sont de purs moyens pour la vertu de l'esprit. Ce sont les moyens propres de la sagesse, car la sagesse n'est pas muette, elle crie sur les places publiques, c'est le propre de la sagesse de crier ainsi, il lui faut donc des moyens de se faire entendre. L'erreur est de penser que les meilleurs moyens pour elle seront les moyens les plus puissants, les plus volumineux...

«Le monde périt de lourdeur. Il ne se rajeunira que par la pauvreté de l'esprit. Vouloir sauver les choses de l'esprit en commençant par aller chercher, pour le servir, les moyens les plus puissants dans l'ordre de la matière, c'est une illusion qui n'est

pas rare. Autant attacher des ailes de colombe à un marteau-pilon. A la limite c'est le grand Minotaure moderne lui-même, c'est l'équipage et la stratégie des grandes affaires financières qu'on chargerait de sauver les âmes...»

«Ce qui fait du monde moderne un terrible tentateur, c'est qu'il propose, il vulgarise tellement les moyens temporels riches, lourds, écrasants, il les emploie avec une telle ostentation et une telle puissance qu'il fait croire que ce sont là les moyens principaux. Ils sont principaux pour la matière, ils ne sont pas principaux pour l'esprit.»

JULES MONCHANIN. *De l'esthétique à la mystique*. Casterman, 1967, 138 pages.

«L'abbé Monchanin, après avoir quitté l'Europe et séjourné dix ans dans des villages de l'Inde du Sud, adonné à un humble ministère parmi les paysans tamouls, avait inauguré, avec un compagnon, une forme de monachisme voué à la Trinité et préfigurant la rencontre du Christianisme et de la civilisation indienne. Exode qui n'était pas évasion mais fidélité à un appel intérieur qui transcende toute valeur humaine. *De l'Esthétique à la Mystique* retrace, par anticipation, les étapes de cet itinéraire intellectuel et spirituel» (Avant-propos de E. Duperray). Les dix dernières pages sont consacrées à la *Spiritualité du Désert*. Le texte est précédé d'une grande introduction de 40 pages de Pierre Emmanuel intitulée: *La Loi d'exode*.

Rappelons la pensée de l'abbé Monchanin. Il estimait que, le danger de l'Inde étant l'acosmisme plutôt que l'athéisme, on ne la convertirait et on ne sauverait ses valeurs qu'en partant de la plus haute révélation divine, pour éclairer à ses yeux la vraie signification du monde. Le dogme de la Trinité, en lui enseignant la pluralité de personnes divines infiniment parfaites au sein même de l'Absolu, la conduira à comprendre la vraie distinction du toi et du moi dans les créatures. Le dogme de l'Incarnation rédemptrice en lui enseignant un sacrifice divin qui ne réduit pas le monde en fumée, mais qui le sanctifie sans le consumer - c'était déjà le sens de la révélation du buisson ardent - la conduira à comprendre le vrai prix de la création. Et il ajoute qu'une telle vue sur l'avenir de l'Inde est, en ceux qui sont travaillés et portés par elle, non seulement un désir ou une *induction* à partir du présent et

du passé, mais déjà une *anticipation* de cet avenir même, «un appel descendu jusqu'à nous de cette future Eglise, déjà agissante, déjà présente» (voir *L'Inde et la contemplation*, dans *Dieu vivant*, n° 3, pp. 13 à 49. «Comme le reste du monde, l'Inde n'a pu qu'ignorer les profondeurs de l'Amour Trinitaire qui, seules peut-être, rendent pensable la création elle-même. Et les autres profondeurs (les mêmes) de cet amour d'effusion qui s'incarne en l'unique Christ, qui sanctifie en le Paraclet et qui achève en l'Eglise eschatologique, au jour désiré de la Parousie, l'homme et toute chose en l'unité du Plérôme du Christ et du Paraclet: Dieu tout en tous et pour l'éternité» (J. Monchanin et Dom Le Saux, *Ermîtes du Saccidananda* 1956, p. 25).

L'abbé Monchanin croyait, semble-t-il possible «de transmuier globalement, — mais non sans discrimination, — la pensée brahmanique». C'est une autre voie d'approche plus foncière, plus connaturale à l'Inde, que propose aujourd'hui Olivier Lacombe, essayant de ressaisir, dans ce qu'il a d'authentique, *l'élan spirituel de l'hindouisme*. (Voir *Nova et Vetera*, 1964, n° 1).

Deux livres ont été publiés par Henri Le Saux: *Sagesse hindoue et mystique chrétienne*, 1965, éd. Centurion; *La rencontre de l'hindouisme et du christianisme*, 1966, éd. du Seuil.

ROGER DEVOS, *Saint François de Sales par les témoins de sa Vie*. — Textes extraits des Procès de béatification... (Annecy [1967.])

La substance des témoignages rassemblés au cours des procès de béatification ayant passé dans les biographies de saint François de Sales, ils n'ont plus à nous révéler, pour leur part, les traits essentiels de sa personnalité. Ces extraits, cependant, méthodiquement présentés apportent maints renseignements circonstanciés dans un style qui même retouché n'est pas sans saveur. M. Devos les a introduits par de rapides et pertinentes considérations sur l'autorité des témoins, (elle n'est pas infailible), et accompagnés discrètement, de notes explicatives et rectificatives. Celles-ci comme celles-là tendent à substituer à la simplification conventionnelle ou à l'amplification légendaire (la légende peut commencer tôt), la réalité plus nuancée, mieux mesurée, seule justement «édifiante». Il met en garde, opportunément, contre des interprétations que refuse l'histoire: une

prétendue mitigation par François de Sales des exigences chrétiennes, un «œcuménisme» qui aurait échappé complètement «aux institutions, aux coutumes, à l'Esprit général de son temps, combatif jusqu'à la cruauté. Il dénonce l'anachronisme comme le «péché mortel de l'historien» (M^{me} Kleinman dans son récent ouvrage sur *François de Sales et les Protestants* l'a-t-elle tout à fait évité?)

L'on souhaitait naguère la publication d'un *François de Sales peint par lui-même*, dont son admirable correspondance fournirait les éléments. (E. Le Couturier: *Lettres de Direction...* [1952.]) Ce nouveau recueil, composé avec le tact et la probité de M. D. ne le céderait pas en intérêt assurément au *François de Sales, peint par les autres*.

F. BOUCHARDY

F. J. THONNARD, A. A., *Précis d'histoire de la Philosophie*. Desclée et C^{ie}, 1966, 5^e édition, 1278 pages.

Le précis s'adresse aux étudiants et aussi au public cultivé. Il sollicite l'attention des incroyants et des croyants: «L'auteur voudrait s'adresser aux uns et aux autres, et souhaite qu'en le suivant à travers les âges, dans l'exposé des efforts et des tâtonnements de la raison à la poursuite du vrai, tous ses lecteurs apprennent à voir plus clairement le dessein de la Divine Providence qui a donné à l'homme le précieux rayon de la sagesse naturelle, pour le conduire à l'ineffable lumière de la grâce et de la foi catholique.» Dans les trois parties de l'ouvrage: Epoque grecque et romaine, Epoque patristique et médiévale, Epoque moderne, l'auteur fait effort pour dégager l'intuition fondamentale de chaque doctrine, son cheminement, sa réponse au problème de la destinée humaine.

On rêve d'une histoire de la philosophie qui ne nous proposerait que ces *images médiatrices* qui, selon H. Bergson, sous-tendent l'intuition infiniment simple, qui est à l'origine de chacune des grandes doctrines philosophiques. (cf. la *pellicule transparente* de Berkeley). Ce qui, du moins, est possible, à savoir dégager l'intuition fondamentale d'où dérive chacune des grandes philosophies, seuls les tout grands peuvent l'entreprendre et le réussir. On en trouvera un exemple magistral dans *La philosophie morale, Examen historique et critique des grands systèmes*, de J. Maritain, Paris, Gallimard, 1960. Prétérition dans le livre de Thonnard.



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.