

NOVA^{ET} VETERA

REVUE TRIMESTRIELLE

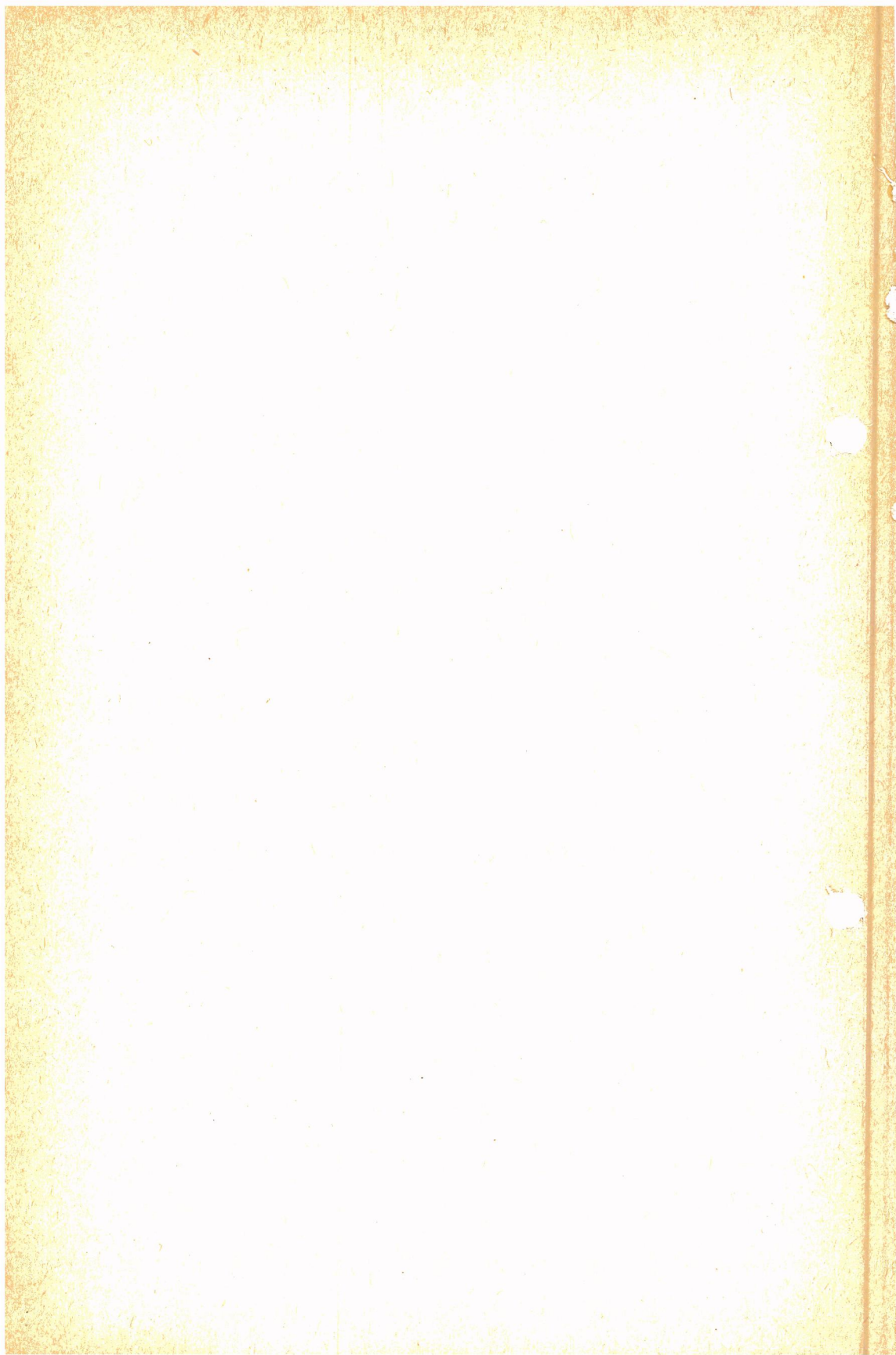
JACQUES MARITAIN • <i>Quelques réflexions sur le sacrifice de la Messe</i>	1
GEORGES M.-M. COTTIER, O. P. • <i>L'athéisme religieux</i>	36

NOTES

CHARLES JOURNET • <i>Le récit biblique de la chute originelle</i> , selon le P. Lagrange	56
CHARLES JOURNET • « <i>Les Evangiles de l'Enfance et la Critique historique</i> » Le livre du P. Daniélou	65

BIBLIOGRAPHIES • Paul VI, «*Demeurez fermes dans la foi, Entretiens du mercredi*» • Jean Guitton, *Dialogues avec Paul VI*.
Rogier, Bertier de Sauvigny, Hajjar, *Nouvelle histoire de l'Eglise*, n° 4, *Siècle des lumières, Révolutions, Restaurations* • Jean Laloy, *Le Socialisme de Lénine*.
Louis Gardet, *L'Islam, Religion et Communauté* • J.-Ch. Didier, *Faut-il baptiser les enfants? La réponse de la Tradition*.

XLIII^e ANNÉE — N° 1 — JANVIER-FÉVRIER 1968



Quelques réflexions sur le sacrifice de la Messe

(présentées à une petite réunion des responsables des Petits Frères de Jésus,
Toulouse, 15 mai 1965)

I. — LE PROBLÈME

1. Je viens de lire deux Notes sur la Messe où des Frères dont j'apprécie tout particulièrement le savoir et la compétence ont proposé, dans la perspective où se placent d'ordinaire les théologiens, des vues très intéressantes qui pourtant me laissent insatisfait. Et cela m'a remémoré des choses que j'avais pensées depuis longtemps, mais sans les formuler d'une manière articulée. Alors, j'ai tenté de rédiger maintenant mes réflexions, en dépit de la fatigue dont je souffre ces semaines-ci; je ne vous sou mets donc ce papier de travail qu'avec une certaine appréhension, non pas, sans doute, en ce qui concerne la substance du contenu, mais en ce qui concerne l'expression, et un vocabulaire que j'ai peur de n'avoir qu'imparfaitement maîtrisé. En tout cas, l'approche et la perspective de ce que je vais vous proposer sont très différentes, je crois, des diverses explications avancées par les théologiens, (fût-ce par notre cher «abbé»¹ Journet qui m'a mis sur la voie, et dont le livre sur la messe est riche de tant de vérités, je reviendrai dans un instant sur ce livre). Peut-être la différence en question est-elle due à des habitudes de penser philosophiques, qui orientent la recherche même quand un philosophe qui s'est pas mal nourri de théologie (il a de grands amis théologiens) se risque à réfléchir théologiquement sur des matières théologiques.

Il paraît sans doute bien présomptueux de proposer une idée nouvelle sur un sujet aussi vénérable que la Messe, et sur lequel les théologiens ont travaillé depuis si longtemps. Cependant on se trouve en présence d'une si étonnante diversité d'opinions parmi ces mêmes théologiens, qu'on se

¹ A la date à laquelle j'ai fait cet exposé aux Petits Frères, il était depuis quelques mois le Cardinal Journet.

demande si elle n'est pas due au fait que la perspective dans laquelle ils se tiennent comporte sans doute des difficultés inextricables.

Dans une annexe de son livre sur la Messe (Annexe II, pp. 333-355), Mgr Journet a tracé un résumé historique bien édifiant à cet égard :

1^o Certains théologiens cherchent dans la Messe une destruction sacrificielle distincte de celle de la Croix. Pour *Bellarmin*, et pour les *Salmanticenses*, c'est la communion du prêtre consommant le Christ glorieux qui constitue cette destruction. – Pour *de Lugo*, il y a sacrifice parce que dans la consécration le Christ (glorieux) est détruit quant à son mode humain d'existence. Pour *Lessius*, la double consécration constitue une immolation mystique du Christ (glorieux).

2^o Aux yeux de *Suarez* – le seul logique dans cette auguste assemblée, mais aux dépens de saint Paul et de l'unité absolue du Sacrifice du Christ –, la Messe est un sacrifice «spécifiquement et essentiellement» différent du Sacrifice de la Croix.

3^o Pour le *Père de la Taille*, le Christ est au ciel à l'état de victime et d'immolation, d'hostie perpétuelle, et c'est l'Eglise qui, par son acte d'offrande, s'approprie cette hostie perpétuelle. – Pour *M. Lepin*, le Sacrifice de la Messe est simplement l'offrande que le Christ glorieux fait de lui-même sous les signes représentatifs de son immolation passée.

4^o Pour le *Cardinal Billot* et le *P. Garrigou-Lagrange*, l'offrande invisible du Christ glorieux sacramenté, jointe à un signe extérieur d'immolation, suffit à constituer un sacrifice propre et réel.

5^o Pour d'autres encore, comme *Dom Vonier* et le *Cardinal Lépiciér*, la présence du Christ glorieux sur nos autels représente et applique le Sacrifice de la Croix qui se trouve ainsi présent d'une certaine manière.

Notons enfin la très juste critique faite par Mgr Journet (p. 106, note) de l'opinion de *Bellarmin*, qui attribue au Christ glorieux un acte sacrificiel, – lequel, du reste, n'étant plus, en propre, ni méritoire, ni satisfactoire, mais seulement impétratoire, est autre que l'acte sacrificiel de la Croix.

Eh bien, on peut penser qu'une telle variété d'opinions opposées – et apparemment arbitraires – est signe qu'on ne s'est pas mis en route dans la bonne direction, autrement dit, qu'on se place dès l'abord dans une fausse perspective en cherchant du côté du *Christ glorieux*, tel qu'il est au ciel et sur nos autels, l'explication du Sacrifice de la Messe. Ne ferait-on pas mieux de se placer dans une autre perspective? Dès là qu'il s'agit de *sacrifice*, n'est-on pas, en réalité, dans la perspective du *Christ passible*,

tel qu'il a été au Calvaire, dans le Sacrifice absolument unique par lequel il a racheté le genre humain d'un seul coup, *semel*? N'est-ce pas dans cette perspective-là qu'il faut chercher la solution dont nous avons besoin?

La position de l'abbé Journet va bien au-delà de la sarabande d'opinions théologiques dont je viens de parler, et elle se situe sur un autre plan. Car l'intuition centrale et l'idée directrice de l'auteur est que le Sacrifice de la Messe *est identiquement l'acte sacrificiel lui-même du Calvaire*. C'est de l'abbé Journet (dans d'anciennes conversations déjà, bien avant son livre), que je tiens cette idée centrale; et c'est là une raison, parmi des milliers d'autres, de ma gratitude envers lui.

Il me semble toutefois que (sans doute pour ne pas se fonder sur une thèse philosophique propre à l'école thomiste, – la présence *physique* de tous les moments du temps à l'éternité divine –, et qui est à mes yeux le pivot de tout, mais qui n'est pas acceptée par bien des théologiens ¹), notre maître et ami, dans sa systématisation théologique, n'est pas encore allé assez loin ². D'après cette systématisation, le Sacrifice du Calvaire nous est rendu lui-même présent, lors de chaque messe, par son *application opérative* à un nouveau moment du temps et par le *contact de sa vertu spirituelle rédemptrice*. L'acte sacrificiel du Calvaire, on le voit alors comme «au-dessus du temps» par la vertu spirituelle (autrement dit les contacts de la vertu spirituelle rédemptrice) «de l'unique acte sacrificiel du Christ» ³.

Mais n'y a-t-il pas une distinction réelle entre le contact d'une vertu spirituelle et l'acte ontologique lui-même d'où procède cette vertu? De sorte qu'en rigueur de termes, ce n'est pas, quoi qu'on veuille, *l'acte sacrificiel* lui-même de la Croix, mais seulement le *contact spirituel de sa vertu rédemptrice* que, dans une telle perspective, il faudrait déclarer présent à chaque messe? C'est pourquoi je pense qu'il faut aller plus loin, et dire que le Sacrifice du Calvaire est, par l'intermédiaire de sa présence «physique» à l'éternité divine, rendu lui-même miraculeusement présent à un moment de notre temps, chaque fois qu'une Messe est célébrée.

Il me semble que, quand il s'agit de la Messe, nous avons affaire à un problème, par rapport au *temps*, analogue à celui de l'Eucharistie par

¹ Aux yeux de ces théologiens (timides métaphysiciens selon moi), c'est seulement en tant que *connus* de Dieu que tous les événements du temps sont présents à son éternité. (Mais comment un événement pourrait-il être connu de l'Eternité créatrice – pour laquelle il n'y a ni passé ni futur – sans lui être *ontologiquement* présent?)

² Cf. Charles Journet, *La Messe*, Paris, Desclée De Brouwer, 1957, pp. 93–97.

³ Ibid., p. 99.

rapport à l'*espace*. Dans le cas de l'Eucharistie, comment le Corps du Christ, tout en restant au ciel, peut-il être présent aussi sur tous les autels du monde? Dans le cas de la Messe, comment le Sacrifice du Christ, tout en ayant eu lieu à un moment du temps définitivement passé, peut-il être présent aussi à tous les instants du temps où le prêtre prononce les paroles sacramentelles? Evidemment il ne faut pas chercher à calquer une réponse sur l'autre.

Il est souhaitable d'autre part, que la solution proposée soit simple (je dis dans son principe). Je ne crois pas que les solutions qui exigent dès le principe des considérations raffinées soient généralement bonnes. Il faut aussi qu'effectivement réalisée dans un cas unique, elle puisse valoir pour tous les autres cas semblables imaginables – c'est ainsi que dans le cas de la transsubstantiation on peut imaginer d'autres cas où un corps présent dans un lieu serait miraculeusement rendu, par transsubstantiation, présent aussi à un autre lieu.

La solution que je vais vous soumettre me paraît propre à satisfaire la raison quand elle tâche d'entrevoir un mystère de foi qui la dépasse infiniment; elle me plaît parce qu'elle est du réalisme le plus cru; mais je ne chercherai pas à vous convaincre, je me contenterai de vous exposer du mieux que je pourrai ma manière de voir.

2. Avant cela, cependant, il me semble qu'il y a avantage à considérer brièvement les difficultés auxquelles on se heurte quand on lit les exposés ordinaires des théologiens sur la Messe, et qui obligent, selon moi, à chercher une solution plus radicale. Sans entrer à ce propos dans aucune controverse théologique particulière, je voudrais donc, avant de commencer mon exposé, faire trois remarques très générales concernant la distinction, tout à fait juste et nécessaire en elle-même, mais formulée d'une manière infortunément équivoque, entre *immolation sanglante* (au Calvaire) et *immolation non sanglante* (à la Messe).

1^{re} remarque. – Quand on qualifie d'une certaine façon une immolation ou un sacrifice, le qualificatif employé peut se rapporter au mot «immolation» d'une double façon.

D'une part, il peut se rapporter à *l'acte lui-même d'immolation*, à *ce qui constitue* l'immolation elle-même: on dira par exemple qu'elle est «physique» si elle consiste dans la mise à mort de la victime; ou qu'elle est «purement spirituelle» si elle consiste dans un acte de parfaite abnégation.

D'autre part (j'anticipe ici sur ce que j'aurai à expliquer dans mon exposé) le qualificatif employé peut se rapporter à la manière dont l'immolation est présente à un certain moment du temps, – disons à son *mode de présence* à un certain moment du temps. Au Calvaire, l'immolation de Jésus a été présente à un certain moment du temps de l'histoire du monde où les Juifs étaient soumis à l'empire de Rome. A la Messe, cette même immolation, comme j'y insisterai tout à l'heure, est rendue présente – par miracle – à un certain moment de notre temps à nous.

2^e remarque. – Il est bien évident qu'une immolation consistant dans la mort de la victime (c'est-à-dire, si celle-ci est un animal, dans la destruction de son corps et de son âme à la fois, ou, si la victime est un homme, dans la destruction de son unité ontologique, la séparation de son âme et de son corps), une telle immolation est différente *par nature ou par ce qui la constitue en propre* d'une immolation qui ne consiste pas dans la mort de la victime.

Comment pourrait-on dire qu'une immolation consistant dans la mise à mort d'une victime et une immolation ne consistant pas dans la mise à mort d'une victime ne diffèrent que par le mode? La mort n'est pas un mode.

3^e remarque. – Quand dans les discussions sur le Sacrifice de la Messe, il est question d'«*immolation sanglante*» et d'«*immolation non sanglante*», les qualificatifs «*sanglant*» et «*non sanglant*» peuvent être compris comme se rapportant soit à l'immolation *elle-même*, soit à la manière dont elle est présente à un certain moment du temps (et, du même coup, à la manière dont elle est offerte), disons à son *mode de présence à un moment du temps* et à son mode d'oblation.

3. Dans le premier cas (si le qualificatif se rapporte à l'immolation elle-même), dire qu'il n'y a qu'une différence de mode entre l'immolation *sanglante* du Calvaire (immolation *consistant dans la mise à mort* du Christ, dans la séparation de son âme et de son corps), et l'immolation *non sanglante* de la Messe, immolation *qui ne consisterait pas dans la mise à mort* du Christ (laquelle n'a eu lieu qu'une fois, sous Ponce Pilate, et n'est pas renouvelée sur l'autel), – dire qu'entre ces deux sortes d'immolation il n'y a qu'une différence de mode serait un artifice verbal entièrement vain. Répétons-le, la mort n'est pas un mode. Etre ou n'être pas, mourir ou ne pas mourir, rien ne fait une différence plus essentielle. Une immolation sanglante en elle-même ou consistant dans la mise à mort diffère essen-

tiellement d'une immolation non sanglante en elle-même ou ne consistant pas dans la mise à mort.

Supposons donc que l'on qualifie par les mots *sanglant* et *non sanglant* l'immolation elle-même. Alors, et dans une telle perspective, si l'on tient avant tout que la Messe est un *sacrifice réel*, il s'ensuivra que ce sacrifice réel est *autre* que celui du Calvaire; il faudra dire qu'à un seul sacrifice sanglant accompli sur la Croix font suite tout le long des temps, sur nos autels, des sacrifices non sanglants qui diffèrent en nature du Sacrifice du Calvaire.

Ou bien si (toujours dans la même perspective) on tient avant tout que le Sacrifice du Christ est un sacrifice *absolument unique* (celui du Calvaire), et donc qu'au Calvaire et à la Messe on a affaire au même et absolument unique sacrifice, celui du Calvaire, il s'ensuivra que ce même et unique sacrifice, accompli dans le passé, a été réel sur la Croix mais n'est pas réel à la Messe; il faudra dire que le seul sacrifice *réel* a été celui du Calvaire, et que les sacrifices qui se succèdent sur nos autels sont seulement des sacrifices *symboliques et figuratifs*, dans lesquels la mort du Christ, (quoi qu'il en soit de sa vertu spirituelle, dont l'efficacité, sacramentellement ou non, s'étend à tous les instants du temps jusqu'à la fin du monde, pour nous racheter et nous sauver) est seulement *représentée* et *commémorée*.

4. La foi catholique nous demande cependant d'énoncer d'un même souffle que le Sacrifice de la Messe est un sacrifice *réel et proprement dit*, non une simple commémoration, et que néanmoins, c'est essentiellement le *même sacrifice* que celui du Calvaire, parce que le Sacrifice du Christ est *absolument unique*.

Sommes-nous donc requis de concilier l'inconciliable? ¹ Entre une position qui affirme la *réalité* du Sacrifice de la Messe mais implique la négation de l'unicité absolue du Sacrifice du Christ, et une position qui affirme l'*unicité absolue* du Sacrifice du Christ mais implique la négation de la réalité du Sacrifice de la Messe, l'esprit peut aller et venir comme un oiseau battant de l'aile va d'un coin de sa cage à l'autre; il ne peut opérer aucune conciliation véritable.

¹ C'est ce que, à mon avis, on cherche à faire quand on dit que l'application, aujourd'hui, de la vertu spirituelle du sacrifice accompli dans le passé est le sacrifice lui-même de nouveau présent, ou encore que le Christ glorieux portant avec soi son acte rédempteur est, du fait de sa présence eucharistique sur l'autel, un Christ actuellement sacrifié.

Plus on réfléchit à la difficulté formulée dans des termes non pas simplifiés mais *dénudés* comme ceux dont j'ai fait usage, plus il apparaît qu'une seule issue est concevable : les mots *sanglant* et *non sanglant* se rapportent, non à l'immolation elle-même, mais à son *mode de présence* à tel ou tel moment du temps.

L'immolation comme telle est celle, et *uniquement celle* du Christ au Calvaire, sous Ponce Pilate, immolation consistant dans la mise à mort de la victime ou immolation *sanglante* en elle-même. Mais le *mode* selon lequel cette immolation sanglante se *présente* à tel ou tel moment du temps est lui-même, c'est bien évident, *sanglant* dans le cas du Calvaire, et, comme nous le verrons, *non sanglant* dans le cas de la Messe : c'est alors un mode de présence miraculeux, dû à ce signe « à portée existentielle » qu'est la double consécration (séparée) de l'hostie et du calice, et qui signifie la mort du Christ, – son immolation sanglante – par une action *non sanglante* que le prêtre accomplit sous nos yeux.

Et notons tout de suite que le mode de l'oblation (sanglant ou non sanglant) suit le mode de présence de l'immolation. Telle est la sorte de présence à un certain moment du temps, telle est aussi la sorte d'oblation. Il y a eu, opérée par Jésus sur la Croix, une oblation (de lui-même et de son sacrifice) qui était immanente à l'immolation elle-même et ne faisait qu'un avec elle. Cette oblation était sanglante comme l'immolation elle-même et comme la présence de celle-ci à un certain moment de l'histoire du monde. Et il y a, à la Messe, une oblation du sacrifice sanglant accompli sur la Croix (avec l'oblation – sanglante – inséparable du sacrifice lui-même) qui est, – aujourd'hui à la Messe – une oblation non sanglante, comme est non sanglant le miraculeux mode de présence à notre temps de l'immolation elle-même. Le mode est *non sanglant* selon lequel, sur nos autels, la même et unique immolation, immolation sanglante en soi, celle du Calvaire, – est maintenant, à chaque Messe célébrée ici-bas, offerte à Dieu ¹ par Jésus

¹ Cette oblation a lieu sur la terre. Il y a une autre oblation, *au ciel*, – et sans nul rite visible à nos yeux – éternellement faite par Jésus.

L'oblation par Jésus du sacrifice accompli sur la Croix n'a pas cessé avec la mort du Christ, elle continue pour toujours ; mais dès le premier instant – terminant l'*ultimum tempus* de la vie de Jésus ici-bas – de l'état de séparation où son âme s'est trouvée avant l'état définitif de réunion qui est celui du Christ ressuscité, cette oblation a cessé d'être sanglante. Et non sanglante aussi est l'oblation par laquelle, après la Résurrection et l'Ascension, Jésus glorieux continue au ciel d'offrir son immolation sanglante accomplie une fois pour toutes sur la Croix.

Comment, cependant, pourrait-on *offrir* ce qui *n'existe* plus ? Si l'oblation du sacrifice de la Croix continue éternellement au ciel, c'est que, comme tout moment et tout

glorieux et par son ministre, le prêtre, qui sert d'instrument à sa toute-puissante volonté; (– et offerte aussi – d'une manière également non sanglante – par la communauté unie au prêtre, comme a été autrefois non sanglante l'oblation de Jésus mourant qu'au pied de la Croix la Vierge, saint Jean et les saintes femmes ont faite au Père, en s'unissant spirituellement à l'acte par lequel Jésus donnait sa vie).

La Messe est un sacrifice *réel et proprement dit*; et pour qu'il y ait identité entre le Sacrifice de la Messe et celui du Calvaire, il ne suffit pas qu'il y ait dans les deux cas une seule et même victime, il faut qu'il y ait dans les deux cas une seule et même mise à mort. Il faut donc que chaque Messe, – parce que l'immolation sanglante du Christ sur la Croix s'y trouve à un moment donné rendue réellement quoique invisiblement présente, sous mode non sanglant par le prêtre agissant sous nos yeux –, fasse coïncider le moment en question de notre temps *avec le moment lui-même de l'immolation du Christ au Calvaire*, autrement dit nous transporte en quelque façon, nous rende présents à ce moment du temps passé où a eu lieu le Sacrifice réel et sanglant du Christ, – auquel, si invisible qu'il nous reste, l'action du prêtre nous fait, pendant un instant, réellement assister. Voilà le nœud du mystère.

Comment est-ce possible, c'est ce que nous devons avant tout nous demander dans nos réflexions sur la Messe. Et c'est seulement de cette façon, je crois, qu'on a chance d'apercevoir, pour autant que de telles choses nous pouvons acquérir obscurément quelque intelligence, la «solution plus radicale» dont je parlais tout à l'heure. Vous voyez pourquoi j'ai dit, au début de notre entretien, que la question essentielle qui se pose au philosophe et au théologien, quand ils essaient de se faire une idée du mystère du Sacrifice de la Messe, doit se formuler en fonction de la présence *dans le temps*, comme la question essentielle au sujet du mystère de l'Eucharistie se formule en fonction de la présence *dans l'espace*.

événement du temps, l'immolation du Calvaire, passée en ce qui concerne le temps, est immuablement présente à l'éternité divine.

Quant à l'oblation *sur la terre* de l'immolation du Calvaire, c'est par la messe qu'elle y continue; et le Christ glorieux en est sans doute l'agent principal, mais selon qu'il use du ministère du prêtre agissant lui-même à l'autel.

II. — PAR LE MOYEN DU SIGNE SACRIFICIEL,
LA TOUTE-PUISSANCE DIVINE NOUS REND PRÉSENTS
AU SACRIFICE DE LA CROIX ÉTERNELLEMENT CONSERVÉ AU CIEL

5. Abordons maintenant notre problème. Le principe sur lequel je me fonde avant tout, c'est celui qu'on peut appeler le principe de saint Pierre Damien, royal principe intrépidement affirmé par lui, et auquel l'école thomiste est fidèle (il s'agit de la transcendance de Dieu qui éblouit en quelque façon l'intellect humain) : Tous les instants du temps sont *physiquement* présents à l'éternité divine. J'ai rappelé cette doctrine dans le *Court Traité* (pp. 143-145), et aussi dans *Dieu et la permission du Mal* (pp. 78-79). Chaque moment du temps est présent à l'éternité divine, non seulement selon qu'il est connu d'elle, mais physiquement, c'est le mot employé par les théologiens, ou dans son être même, ontologiquement. Voyez là-dessus Jean de Saint-Thomas : *Cursus theologicus*, tome II, disputatio 9, art. 3. Tous les moments du temps sont présents à l'éternité divine, — où il n'y a nulle succession, mais qui est un instant qui dure sans commencement ni fin, — parce que les idées créatrices tiennent sous leur propre mesure à elles, qui est l'éternité, et qui transcende infiniment le temps, les choses matérielles qu'elles font être et dont la mesure propre est la succession du temps. Selon le texte de saint Pierre Damien¹, «l'aujourd'hui divin est l'éternité incommutable, indéfectible, inaccessible, à laquelle rien ne peut être ajouté, de laquelle rien soustrait. Et toutes les choses qui ici-bas surviennent en se succédant les unes aux autres, et en coulant à mesure dans le non-être ... se tiennent devant cet aujourd'hui et persévèrent immobiles devant lui. Dans cet aujourd'hui-là ce jour est encore immobile, où le monde a pris son origine. Et déjà néanmoins ce jour est aussi présent où il sera jugé par le juge éternel».

Voilà ce qu'écrit saint Pierre Damien. Tout l'écoulement du temps, tous ses moments successifs, tout le troupeau des jours est tenu et possédé d'un seul coup par l'Instant suprême de l'Être infini. Ce qui est complètement unimaginable ; c'est le mystère propre de l'infinie transcendance de Dieu.

Eh bien, il en est ainsi pour l'événement central de l'histoire humaine, la mort et le sacrifice de Jésus-Christ sous Ponce Pilate. Cet événement a eu lieu à un instant du temps de l'histoire du monde. Et, comme dit

¹ Ep. IV *De Omnipotentia*, cap. 8, P. L. 145, col. 607 B.

saint Pierre Damien, *il se tient devant l'aujourd'hui divin et persévère immobile devant lui*, il est éternellement présent à l'instant éternel de Dieu.

La Messe nous transporte, pour ainsi parler, devant cet événement *éternellement présent* à la durée divine et qui dans sa durée propre est une chose *passée* (mais conservée au ciel), et elle rend présents à cet événement *d'autres moments*, d'autres *aujourd'hui* sur la terre que celui qui lui a été propre ici-bas. C'est *par l'intermédiaire de l'éternité* qu'aujourd'hui sur la terre nous sommes réellement, physiquement (et non pas par le souvenir ou par la pensée) mis, à un certain moment, par miracle, en présence du passé, en présence de l'événement passé de l'immolation du Christ au Calvaire. Au moment le plus solennel de la Messe nous sommes réellement rendus présents au Sacrifice de la Croix tel qu'il a eu lieu dans le passé; mais s'il en est ainsi, c'est parce que, par l'effet (miraculeux) d'un signe rituel («à portée existentielle») accompli sur l'autel nous sommes réellement, physiquement, rendus présents à ce même Sacrifice de la Croix tel qu'il est éternellement conservé au ciel, tel qu'il se tient immuablement présent à l'éternité divine.

Et comprenons bien que c'est à cet événement passé tout entier, dans sa pleine et totale réalité, que nous sommes ainsi rendus mystérieusement présents selon qu'il est éternellement conservé au ciel. Ce n'est pas seulement l'acte suprême d'amour du Christ se livrant pour nous, ce n'est pas seulement son oblation intérieure qui sont là, devant nous, c'est aussi l'effet physique de son suprême acte d'oblation, par lequel son âme a effectivement quitté son corps, c'est la consommation elle-même de son sacrifice, sa mort sur la Croix. Qui dit sacrifice dit mort et immolation, il n'y a pas moyen de sortir de là. A la célébration de la Messe, le Christ meurt tous les matins sous nos yeux, de la mort qu'il a volontairement subie une seule et unique fois sur le Calvaire; cet événement toujours présent à l'éternité divine nous fait mystérieusement face, tel quel, dans sa pleine réalité, par l'action du prêtre comme cause instrumentale quand il effectue (j'y reviendrai tout à l'heure) le signe de la double consécration. Et nos yeux, à ce moment-là, regardent la mort du Christ en présence de laquelle ils sont mis, mais ce qu'ils voient est seulement le signe effectué sur l'autel.

6. En tout cela, comme je viens de l'indiquer, l'*agent principal* ne peut être que Jésus glorieux, le Prêtre éternel causant miraculeusement, par un acte de sa volonté toute-puissante, la préstantialité de nouveaux moments

du temps à l'événement passé selon qu'il est conservé au ciel, immuablement présent à l'éternité divine. Mais pour produire cet effet un certain processus opératoire, si je puis dire, est requis du côté de la terre. Car il n'est pas possible que l'événement du Calvaire se produise de nouveau – tel qu'il a été – comme un événement de notre temps. Pour que nous soyons de nouveau en sa présence, il y a besoin d'un autre événement, – un événement numéro deux – qui prend place dans notre histoire à nous, et par le moyen duquel nous sommes placés sans le voir devant l'événement numéro un, le sacrifice et la mort du Christ.

Il faut donc *un homme parmi nous*, le prêtre, qui soit *agent instrumental* de la causalité toute-puissante de Jésus, et qui produise cet événement numéro deux à un certain moment de notre temps.

Et il faut que l'événement numéro deux produit par lui dans notre temps soit lui-même *miraculeux* – comme moyen du miracle par lequel l'événement passé, éternel en Dieu, est réactualisé pour nous.

Et il faut que l'événement numéro deux produit par le prêtre soit un *signe* sous les voiles duquel l'événement numéro un, l'événement du Calvaire, est devant nous maintenant, à un moment de notre temps, sous un mode de présence *non sanglant* : puisqu'il affecte maintenant notre temps, non pas sous le mode de présence qui lui a été propre à un moment donné de l'histoire, mais sous le mode de présence propre au *signe* produit dans notre temps et par le moyen duquel il nous fait face maintenant.

L'événement numéro deux, produit par le prêtre, c'est la double consécration, par deux actes séparés, de l'hostie et du calice ; par laquelle figurativement, ou dans le *signe* produit, le Corps et le Sang du Christ sont représentés comme séparés, et qui *signifie* la mort, – la mort réelle –, du Christ. Cette double consécration est l'*instrument* ici-bas par lequel la volonté toute-puissante du Christ glorieux nous met miraculeusement en présence, aujourd'hui, de l'événement, éternel en Dieu, mais définitivement passé quant à l'histoire humaine, qui a eu lieu au Calvaire.

7. Attention, comprenons-nous bien ! Je ne parle pas ici de la *chose* faite par le prêtre, je parle de la dualité de l'*action* par laquelle il la fait. Je ne parle pas de la transsubstantiation elle-même, du changement lui-même que les paroles de la Consécration opèrent, et par lequel, quand il a été dit « Ceci est mon Corps », et « Ceci est le Calice de mon Sang », il y a sur l'autel, à la place du pain, le Corps du Christ, et, à la place du vin, le Sang du Christ. Cela, c'est ce qui concerne le *sacrement de l'Eucharistie*. Alors

le terme atteint par ce signe divinement efficace que sont les paroles sacramentelles, c'est le Corps du Seigneur présent là où nous sommes, sous les espèces du pain, et qui va être mangé par le prêtre et par les fidèles, et le Sang du Seigneur présent là où nous sommes, sous les espèces du vin, et qui va être bu par le prêtre et (dans le rite oriental, et aussi en certains cas particuliers prévus dans le rite latin) par les fidèles.

Au contraire, ce dont je parle, et qui concerne le *Sacrifice de la Messe*, c'est l'action consécrationnaire elle-même selon qu'elle est double ou se fait en deux moments séparés, consécration du pain d'abord, puis du vin tout de suite après. C'est dans l'intervalle de temps entre l'une et l'autre consécration que le Sacrifice de la Messe en tant qu'immolation, s'accomplit, l'immolation commence avec la consécration du pain, s'achève avec celle du vin. Le signe par l'instrumentalité duquel est accompli le Sacrifice de la Messe, c'est la dualité même ou la division, la séparation inscrite dans l'acte consécrationnaire¹, en sorte que rendant le Christ glorieux présent sur l'autel *comme si* (en figure, non en réalité) son Sang et son Corps étaient séparés l'un de l'autre, il *annonce* ou *signifie* l'immolation et la mort du Christ passible, cette immolation et cette mort qui ont eu lieu dans le temps, sur le Calvaire, et auxquelles, par un miracle de la Toute-Puissance, notre temps à nous est rendu présent pour un court moment, – l'intervalle dont je viens de parler entre les deux consécérations.

Il est parfaitement normal que se rapportant à cette chose permanente qui est l'espace, je veux dire rendant présents, sous des voiles impénétrables, le Corps et le Sang du Christ glorieux dans notre espace, le signe qui produit ou effectue la transsubstantiation eucharistique ait pour terme quelque chose, – l'hostie consacrée, ou le vin consacré –, qui soit là parmi nous pour y demeurer un certain temps.

¹ C'est pourquoi les deux consécérations sont nécessaires pour que nous soyons miraculeusement placés en face de l'immolation *accomplie*, ou de la mort du Christ sur la Croix. J'ai indiqué que du côté du signe sacrificiel (à portée existentielle), l'immolation commence avec la consécration du pain, s'achève avec celle du vin. C'est dire que le signe sacrificiel n'est lui-même effectivement achevé ou consommé qu'avec la consécration du vin, en sorte que la *mort du Christ*, qui a été instantanée, ne nous est rendue présente qu'à cet instant-là de notre temps. Dans l'intervalle qui sépare la consécration du pain de celle du vin, c'est le bref *fieri* ayant pour terme la mort du Christ, – le suprême don qu'il a fait de lui-même sur la Croix, et le *consummatum est*, et le *Pater, in manus tuas commendo spiritum meum* –, qui, me semble-t-il, nous est rendu miraculeusement présent.

On comprend ainsi que si la messe est interrompue après la première consécration, le sacrifice de la messe a bien pu commencer, mais n'est pas *accompli* en tant même qu'immolation. (Il n'est du reste, comme nous le verrons plus loin, *finale*ment consommé comme acte de religion que par la communion du prêtre.)

Tandis que se rapportant à cette chose fluente qui est le temps, je veux dire rendant présentes à un moment de notre temps, sous des voiles impénétrables, l'immolation et la mort du Christ passible, il est parfaitement normal que le signe qui fait *être* réellement *maintenant*, aujourd'hui, devant nous, invisiblement, le sacrifice qui a eu lieu une fois pour toutes *sub Pontio Pilato*, ait pour terme quelque chose, – le suprême don de soi de Jésus sur la Croix –, qui soit parmi nous pour y passer en quelques brefs instants, deux minutes peut-être ¹. Ce quelque chose qui passe si vite est le centre absolu de la Messe.

En d'autres termes, ce à quoi le double signe sacrificiel nous rend présents, c'est un événement qui a passé dans le temps. Une fois cet événement – la mort du Christ sur la Croix, – rendu présent à notre temps, le signe sacrificiel (qui se réfère au Christ *passible*) a terminé son office. Ce qui continue ensuite sur l'autel ² n'a plus affaire au Christ passible, mais au Christ glorieux que la transsubstantiation a rendu présent («localement» mais non comme «dans un lieu» ou circonscrit par un lieu) parmi nous, et qui va devenir notre nourriture par la communion.

8. J'espère avoir montré comment dans la solution que je propose, le Sacrifice de la Messe est un miracle *comme* la transsubstantiation, et qui a lieu *en même temps* que la transsubstantiation, mais c'est *un autre miracle* que la transsubstantiation ³.

¹ Je sais bien que la relation du signe au signifié étant d'ordre purement intentionnel (en tant qu'il appartient au signe de *faire connaître* autre chose que lui), il est tout à fait possible qu'un signe très bref se rapporte à une chose qui a duré beaucoup plus longtemps. Mais le signe sacrificiel est aussi un signe à *portée existentielle*. Et à ce titre il a pour objet de faire coïncider un moment de notre temps avec un moment du temps passé. C'est pourquoi il me semble que la durée du moment en question doit être la même en ce qui concerne le signe et en ce qui concerne le signifié, – sur l'autel comme sur la Croix : à savoir le bref intervalle de temps pendant lequel, dans la réalité historique, ont eu lieu *les derniers moments* proprement dits de la vie du Seigneur, les suprêmes actes de pensée, de volonté, d'amour –, d'amour *trop grand*, dépassant toute capacité humaine ici-bas, – en vertu desquels son âme s'est séparée de son corps, et il est mort sur la croix.

² Je pense ici spécialement aux rites qui, après la double consécration continuent jusqu'au *Pater*. Ce sont là des rites qui ont seulement valeur de signe et ne sont plus «à portée existentielle» comme étaient les signes sacramentels et le signe sacrificiel. Leur signification obvie à pour objet l'oblation que l'Eglise fait à Dieu de l'immolation de son Fils; on peut penser qu'ils signifient aussi, symboliquement, la Passion de Jésus continuant dans son Corps mystique.

³ Qu'on me comprenne bien! Les deux miracles distincts dont je parle, (celui par lequel nous sommes, à un moment de notre temps, rendus présents à l'événement qui s'est passé sur le Calvaire au temps de Ponce Pilate et de Caïphe, et celui par lequel le Corps glorieux du Christ est rendu présent sur nos autels, et à un lieu – sans être

En raison de la même action sacrificielle ou du même signe sacrificiel de la double consécration, nous avons affaire à deux miracles distincts accomplis en même temps et inséparablement liés l'un à l'autre: le miracle qui nous rend présents, pour un moment, à l'immolation du Christ passible, en un temps passé (éternellement conservé), – et le miracle qui rend le Corps et le Sang du Christ glorieux présents sur l'autel, à une certaine place de l'espace dans lequel nous nous trouvons nous-mêmes. De par l'institution de l'Eucharistie telle que le Christ l'a voulue, c'est là un double miracle simultanément produit par l'instrumentalité de la même action rituelle et du même signe rituel, qui, en tant que comportant dualité ou division dans l'action consécratoire, est *signe sacrificiel*, et, en tant que transsubstantiant le pain et le vin, est un *signe sacramentel*. Le miracle de la réactualisation de l'immolation du Christ passible (vera sacrificatio), et du changement du pain et du vin au Corps et au Sang du Christ glorieux pour que ce Corps soit mangé et ce Sang bu par le prêtre (communion), constituent tellement un seul et même mystère que si la communion du prêtre venait à manquer la Messe ne serait pas réellement célébrée: car le sacrifice n'est *consommé* (au sens de porté à son terme final) que lorsque la victime immolée est elle-même *consommée* (sa chair mangée, et son sang bu).

Comment essayer de comprendre cela? Je dirai que dès le Canon de la messe le sacrifice est déjà *pleinement accompli et pleinement agréable à Dieu*, – c'est le même sacrifice que celui du Calvaire, pleinement accompli *par l'Homme-Dieu*, et pleinement accompli *quant à son acceptation par le Père*: sacrifice du Fils de Dieu mourant sur la Croix pour racheter le monde, et dont les mérites infinis, et le suprême don de soi dans une charité infinie, satisfont en toute plénitude la justice divine et l'amour divin. Mais pleinement accompli déjà *en ce qui regarde Dieu*, il ne sera cependant que par la communion du prêtre porté au terme final auquel il est ordonné, *en ce qui regarde l'Eglise et le rite sacré* qu'elle accomplit tandis qu'elle chemine sur la terre. Il importe en effet de remarquer qu'au moment où il communie le

circonscrit par lui – de notre espace) sont si étroitement conjoints et unis qu'on pourrait plutôt les désigner comme deux faces distinctes d'un seul et même miracle: car c'est dans l'acte même, et en vertu de l'acte même de la transsubstantiation qu'ils sont tous deux accomplis: le premier selon que pour *opérer* la transsubstantiation le prêtre procède à deux consécrations différentes, – celle du pain et celle du vin –, dont la dualité même signifie la mort du Christ, et donc nous rend réellement présents (sans que pourtant nous puissions la voir) à cette mort elle-même sur le Calvaire; le second selon que l'*effet* propre de la transsubstantiation est de rendre le corps et le sang du Christ glorieux réellement (bien qu'invisiblement) présents sous les espèces du pain et du vin consacrés.

prêtre n'agit plus en tant que ministre du Christ, comme il a fait lors de la consécration, mais en tant que ministre de l'Eglise, au nom de l'Eglise tout entière et comme tenant sa place devant Dieu.

Rappelons-nous ici que Dieu ne se plaît pas à la destruction comme telle, à la mort prise en elle-même; il s'y plaît seulement selon qu'elles sont une nécessité pour la transformation en une vie supérieure: immolé sur la Croix le Vendredi-saint, le Christ après trois jours a «rebâti le Temple» et est ressuscité, entrant dans la vie de gloire qui convenait à sa divinité. Et, en ce qui concerne non plus le Verbe incarné, mais les simples hommes, Dieu ne fait passer les âmes par des morts et des destructions que pour les introduire à la vie divine. L'immolation de la victime n'était agréable à ses yeux, dans les sacrifices de l'Ancienne Loi, que parce qu'ils préfiguraient symboliquement, par la manducation de la victime, cette autre manducation par laquelle il nourrit maintenant de lui-même la créature qu'il a faite et qu'il veut conduire à la vie éternelle.

Et considérons d'autre part les merveilleux changements que la Loi Nouvelle, en faisant passer du symbole à la réalité, a apportés dans l'univers du sacré. Le sacrifice du Christ sur la Croix a été un acte de religion (*Holocaustata pro peccato non tibi placuerunt. Tunc dixi: ecce venio*)¹ qui transcendait à l'infini la vertu de religion.² Au centre de la messe, du suprême acte

¹ *Heb.*, 10, 6-7.

² *Heb.*, 7, 26-27: «Oui, tel est précisément le grand-prêtre qu'il nous fallait, saint, innocent, immaculé, séparé désormais des pécheurs, *élevé plus haut que les cieux*, qui ne soit pas journellement dans la nécessité, comme les grands-prêtres, d'offrir des victimes d'abord pour ses propres péchés, ensuite pour ceux du peuple, car ceci il l'a fait une fois pour toutes en s'offrant lui-même»; 9, 11-14: «Le Christ, lui, survenu comme grand-prêtre des biens à venir, traversant *la tente plus haute et plus parfaite qui n'est pas faite de main d'homme, c'est-à-dire qui n'est pas de cette création*, entra une fois pour toutes dans le sanctuaire, non pas avec du sang de boucs et de jeunes taureaux, mais *avec son propre sang*, nous ayant acquis une rédemption éternelle. Si en effet du sang de boucs et de taureaux et de la cendre de génisse, dont on asperge ceux qui sont souillés, les sanctifient en leur procurant la pureté de la chair, combien plus le sang du Christ, *qui par l'Esprit-Saint s'est offert lui-même sans tache à Dieu*, purifiera-t-il notre conscience des œuvres mortes pour que nous rendions un culte au Dieu vivant.» Tout ce qui est dit là dépasse infiniment le domaine propre de la vertu morale de religion.

Je parle dans mon texte d'un acte de religion qui transcende à l'infini la vertu de religion. Pour user d'une très lointaine similitude, saint François d'Assise et saint Benoît Labre avaient la vertu morale de prudence, mais les actes de paradoxale prudence qui caractérisent leur vie ne transcendaient-ils pas cette vertu?

Je n'ignore pas qu'un acte élicité par une vertu morale (qui, comme toutes les *virtutes humanae*, parfait l'homme selon qu'il est *mû par la raison*, cf. *Sum. theol.*, I-II, 68,1) peut être impéré par la charité, et même être par là rendu héroïque: saint Thomas ne nous dit-il pas (II-II, 124,2) que le martyre est un acte de la vertu de force impéré par

de religion que l'Eglise accomplit, il y a ainsi, lors de la consécration, quand l'unique Sacrifice est renouvelé sous des voiles, un acte de religion – celui du Christ lui-même, en présence duquel nous nous trouvons – qui transcende à l'infini la vertu de religion. Et si la Victime immolée, à présent glorieuse, est finalement mangée par le prêtre, et après lui par les fidèles, ce n'est pas pour rendre agréable à Dieu un sacrifice qui déjà, étant celui de l'Agneau rédempteur, a été pleinement agréé par Dieu dès la consécration; c'est pour que du côté des hommes et de leur acte de religion, qui transcende lui aussi l'ordre propre de la vertu de religion, l'Epouse immaculée soit maintenue et fortifiée dans sa vie et son unité, et achève en elle-même, tout le long des temps, «ce qui manque» – quant à l'application, non quant aux mérites – «à la passion du Sauveur». Voilà pourquoi le sacrifice de la messe n'est porté au terme final auquel il est ordonné que lorsque, déjà effectué par les paroles de la consécration, et déjà pleinement agréé de Dieu, l'Eglise y communie elle-même en la personne du prêtre qui mange le Corps et boit le Sang du Seigneur, – le peuple fidèle prenant part, lui aussi, quand il communie après le prêtre, à cette consommation finale du sacrifice de la messe (cf. plus loin § 20).

Une dernière remarque maintenant sur le «signe sacrificiel» de la double consécration. Si on entend par signe efficace un signe qui *cause ou produit ce qu'il signifie* (comme c'est le cas pour les paroles sacramentelles «ceci est mon Corps», qui causent la transsubstantiation), ce que j'appelle le

la charité et porté par là à la perfection suprême («martyrium est actus maximae perfectionis», *ibid.*, a. 3)?

Je maintiens cependant qu'ainsi impéré l'acte en question *transcende l'ordre propre de la vertu morale du même nom*: surtout s'il est l'effet de la motion ou inspiration de Dieu, laquelle vaut mieux que la raison, en d'autres termes s'il émane (ce qui est certes le cas du martyre, le Don de Force aussi est là) de l'un des Dons du Saint-Esprit, qui «disposent l'homme à être *mû divinément*» (I-II, 68,1).

Combien plus encore en est-il ainsi si l'acte considéré est l'exécution de la Volonté Incréée elle-même décidant de toute éternité l'Incarnation rédemptrice – c'est, dans les cieux, la volonté du Père, comme aussi, en une absolue identité, celle du Fils, Seconde Personne de la Trinité, et c'est de même, sur la terre, la volonté divine de cette Seconde Personne descendue dans la chair: volonté divine du Christ à laquelle une incomparable effusion du Saint-Esprit, dans l'âme humaine et la volonté humaine de celui-ci, le fait obéir jusqu'à la mort, – lui faisant accomplir ainsi *un acte de religion qui transcende à l'infini la vertu de religion*.

Dira-t-on cependant, *ad contrarium*, que c'est la vertu morale de religion qui *élicite* l'acte en question? Il n'est pas élicité par elle, il est plutôt *tiré d'elle*, sous la régulation suprême de la charité, par le souffle qui emportant divinement toute l'âme, emporte cette *virtus humana* là – dans l'oblation du Dieu fait homme mourant d'amour sur la Croix – où tous les moyens et les mesures et les motions de l'humaine raison sont dépassés.

signe sacrificiel, – la dualité ou séparation qui se manifeste dans l'action par laquelle le prêtre rend le Seigneur présent sur l'autel –, n'est pas un signe « efficace ». Mais si on entend par signe efficace tout signe qui cause par lui-même un effet dans l'être (soit qu'il produise ce qu'il signifie, soit, si le signifié a eu lieu dans le passé, qu'il le rende présent de nouveau à un moment du temps), alors il faut dire que la double consécration est un signe efficace, qui fait que la chose qu'il signifie (le sacrifice du Christ) et qui s'est produite autrefois, *est maintenant là*, de nouveau, à tel moment du temps. Cependant, afin d'éviter tout risque de confusion, je préfère employer l'expression *signe à portée existentielle* pour caractériser le signe de la double consécration.

Les paroles sacramentelles « ceci est mon Corps », « ceci est le calice de mon Sang », changent la substance du pain en celle du Corps du Christ, et la substance du vin en celle de son Sang, en sorte que le Christ glorieux, sans cesser d'être au ciel, est aussi *là (hic)*, je veux dire présent à tel lieu de notre espace. La double consécration fait que l'immolation du Christ, sans cesser d'être passée, est aussi *là (nunc)*, je veux dire présente à tel moment de notre temps. A la fonction propre du signe s'ajoute, par la toute-puissance divine, le pouvoir de faire atteindre le signifié réellement et existentiellement.

Le signe sacrificiel de la double consécration est un signe à portée existentielle dont le Christ glorieux se sert afin de réactualiser pour nous, par un miracle de sa toute-puissance, le sacrifice que, lorsqu'il était passible ici-bas, il a accompli sous Ponce Pilate, et qui, à chaque Messe, est de nouveau *là*, en tant que présent à un certain moment de notre temps.

III. – PRÉSENCE MIRACULEUSE À UN ÉVÉNEMENT EN CE QUI CONCERNE LE TEMPS (MAIS NON L'ESPACE) OÙ IL A EU LIEU

9. Tout ce que je viens d'indiquer à grands traits, il convient, arrivés à ce point, de le considérer de plus près, pour en éprouver la vérité et tâcher de donner les précisions nécessaires.

Commençons par la notion de *présence*. C'est l'idée avec laquelle nous travaillons. Disons plus précisément : l'idée qui nous occupe est celle de *présence à un événement « situé » lui-même à tel moment du temps ou de la durée*. Voyons si nous pouvons approfondir un peu cela.

Etre présent à quelque événement (c'est-à-dire à un certain complexe spatio-temporel), n'est-ce pas être situé soi-même dans l'espace et dans le temps de manière à pouvoir soit toucher, soit voir ou entendre les choses qui se passent alors? Je ne pense pas qu'on puisse définir la *présence* sinon en faisant appel aux sens. La notion de présence est sans doute analogue (nous disons par exemple «se mettre en présence de Dieu», comme nous disons aussi «se tenir auprès de Dieu»); mais dans sa signification première ou son premier analogué, le mot «présence» se rapporte au monde matériel, au monde de l'espace-temps. Et naturellement, dans ce monde-là, nous ne sommes *présents* à quelque chose que lorsque sont réunies pour nous toutes sortes de conditions relatives non seulement au temps, mais aussi à l'espace, à la possibilité d'exercer nos sens, bref à tout le contexte physique et historique de l'événement. Je suis présent à un spectacle lorsque, à un temps donné que je lis sur ma montre et qui est celui où les acteurs donnent ce spectacle, je suis à une certaine place dans un théâtre et que je peux ou pourrais voir et entendre ce qui se passe sur la scène. (Je dis «je peux ou je *pourrais*», parce que si, par exemple, on joue derrière le rideau, ou si les lumières restent éteintes, ou si je suis aveuglé ou sourd, je suis bien physiquement présent au spectacle et le spectacle m'est bien physiquement présent, bien que de fait je ne puisse pas en jouir.)

Ainsi donc, ce qui est essentiellement impliqué dans la notion de présence, c'est une condition d'espace-temps, c'est *d'être là* (*Dasein*) dans le temps et dans l'espace au même moment et au même lieu où *est là* aussi la chose ou l'événement à quoi on est présent.

Cela étant donné, la présence qui nous occupe, celle qui fait que pendant la Messe je deviens à un certain moment réellement présent au Sacrifice du Calvaire, (et du même coup le Sacrifice du Calvaire me devient réellement présent), mais cette fois sans que je puisse en aucune façon atteindre l'événement par mes sens, cette présence essentiellement mystérieuse et surnaturelle est un *analogué* de la présence sensible dont je viens de parler.

10. Eh bien, ce qu'il importe de noter dans la présence que nous considérons, c'est une disjonction, – que seule peut opérer la toute-puissance divine¹ – entre présence dans le temps (*Dasein* au sens de *esse nunc*) et

¹ On trouve dans l'ordre naturel quelque chose qui ressemble d'infiniment loin à une telle disjonction. Je puis en effet, à l'aide d'un télescope, observer dans le monde des astres un événement qui se passe à une énorme distance de moi, et auquel, donc, apparemment, je suis «présent dans le temps» sans lui être «présent dans l'espace».

présence dans l'espace (Dasein au sens de *esse hic*) ; entre présence à un certain moment du temps et présence à un certain lieu de l'espace. C'est la première sorte de présence, la présence *au temps*, (notre présence *au temps*), qui seule est en jeu.

Le prêtre et les fidèles sont réellement et miraculeusement rendus eux-mêmes présents *au moment du temps* où un événement, – l'immolation du Christ et sa mort sur la Croix –, a eu lieu en un certain point de la terre, bien qu'ils ne soient nullement *situés* eux-mêmes dans le *lieu de l'espace* où cet événement s'est produit. Le lieu en question est celui où s'est accompli le Sacrifice du Christ, – et où, hors du temps, il s'accomplit toujours selon qu'il est physiquement ou ontologiquement présent à l'éternité divine. Nous n'y sommes situés nous-mêmes qu'en pensée ou en esprit, non réellement, dans l'espace.

Semblablement, du fait même que je suis rendu présent au moment du temps où le sacrifice s'est accompli, il faut dire que le sacrifice se trouve rendu présent à un certain moment de mon temps. Mais pas plus que je ne suis rendu présent moi-même au lieu où le sacrifice s'est accompli, (pas plus, en d'autres termes, que je ne suis moi-même *situé* dans ce lieu) le sacrifice n'est rendu présent au lieu ou situé dans le lieu où j'existe. Il n'est pas placé sur nos autels.

Le sacrifice du Christ se tient devant l'Instant éternel de Dieu et «per-sévère immobile devant lui». Mais ce n'est pas au lieu où il s'est accompli, c'est au moment du temps où il s'est produit que la toute-puissance divine nous «transporte» pour ainsi dire, nous rend nous-mêmes miraculeusement présents par la double consécration, en faisant réellement et invisiblement coïncider un moment de notre temps avec ce moment-là.

11. Considérant donc le temps propre de l'événement du Calvaire et le temps propre de cet autre événement qu'est la Messe à laquelle j'assiste, imaginons l'aujourd'hui de la condamnation et de l'immolation du Seigneur, l'aujourd'hui du Vendredi-Saint, comme une sphère sur la surface de laquelle un tout petit segment, presque un point, marque le très court moment où Jésus a consommé son sacrifice et remis son âme au Père. Et imaginons l'aujourd'hui au cours duquel j'assiste à la Messe comme une

Mais, de fait, le télescope, en prolongeant ma vision, rend l'organe de ma vue physiquement ou spatialement présent à l'événement en question, tandis que ce même événement peut être temporellement très distant de moi, – il peut en effet avoir disparu depuis très longtemps au moment où me parvient la lumière qui me le fait voir.

autre sphère sur la surface de laquelle un tout petit segment, presque un point, marque le très court moment (deux minutes peut-être) pendant lequel le prêtre opère la double consécration.

Pour nous faire une image du miracle par lequel le Sacrifice du Calvaire se trouve réellement quoique invisiblement rendu présent à chaque Messe célébrée ici-bas, nous dirons que la toute-puissance divine fait alors que la sphère de ce jour du temps passé qui a été l'aujourd'hui du Vendredi-Saint, – et qui en ce qui concerne la durée d'ici-bas n'existe plus, n'est plus rien, mais qui est toujours présente à l'éternité divine et impérissablement conservée en elle – vient toucher la sphère de ce jour du temps présent qui est l'aujourd'hui où j'entends la Messe. Ces deux sphères se touchent en un point qui sur la sphère de l'aujourd'hui du Vendredi-Saint, marque le moment de l'immolation du Christ, et sur la sphère de l'aujourd'hui de la Messe à laquelle j'assiste marque le moment de la double consécration. Du fait du contact ainsi établi – autrement dit en vertu de la sorte d'extase, miraculeusement produite, d'un moment de notre temps dans l'éternité divine –, les deux points en question coïncident, ils sont un point commun aux deux sphères; les deux moments en question, celui de la consommation du sacrifice (marqué sur la première sphère), et celui de la double consécration (marqué sur la seconde) ne font qu'un seul moment, enveloppe temporelle de l'événement signifié par la double consécration: je suis, dans mon temps à moi, réellement simultanisé au moment du temps de Jésus où il a remis son âme au Père.

C'est ainsi que par la double consécration nous sommes réellement quoique invisiblement rendus présents au Sacrifice du Calvaire, et le Sacrifice du Calvaire nous est réellement quoique invisiblement rendu présent. Il *est là* (est nunc), pour être offert aujourd'hui sur la terre, sous mode non sanglant, par Jésus glorieux et par le prêtre son agent instrumental ici-bas, et par nous-mêmes unis spirituellement au prêtre ¹, – comme il a été offert sous mode sanglant le Vendredi-Saint, par le Christ cloué à la Croix.

Le moment dont je viens de parler est comme une fenêtre par laquelle, juste comme je vois l'autel, je verrais aussi le Calvaire et la Croix si la coïncidence en question, – qui ne concerne qu'une brève tranche de temps,

¹ Sans que pour cela on puisse dire que les fidèles «concélébrent» avec le prêtre! Le prêtre seul effectue, en raison du sacrement de l'Ordre qu'il a reçu, le *sacrifice* de la messe, seul il l'offre *sacramentellement*. La communauté des fidèles ne l'effectue en aucune façon, et ne l'offre qu'en *s'unissant spirituellement* à l'oblation sacramentelle faite par le prêtre lors de la consécration. Cf. plus loin, § 20.

et qui suffit pour l'invisible, intangible et miraculeuse présence qui résulte de la double consécration –, s'étendait à toutes les autres conditions spatio-temporelles requises par la présence *sensible*, notamment au lieu même où j'existe actuellement, autrement dit si j'étais un contemporain du Christ et me trouvais au Golgotha lors de la crucifixion. (Mais alors je n'aurais pas besoin de cette fenêtre miraculeuse.)

Pendant la Messe, au moment de la double consécration, j'assiste au Sacrifice du Calvaire *comme si* j'y étais (dans l'ordre de l'espace et de toutes les conditions susdites), parce que *j'y suis* réellement dans l'ordre de l'unique moment miraculeusement rendu commun au temps où Jésus a vécu et au temps pendant lequel je vis moi-même.

12. On voit comment il faut, à mon avis, se représenter les choses. Le signe qui se produit sur nos autels et occupe un bref moment de notre temps, – la double consécration –, signifie, en un abrégé d'une extraordinaire plénitude, tout ce qui s'est passé dans l'âme et le corps du Christ lorsque, dans un moment très court lui aussi, il a consommé son sacrifice et est mort sur la Croix. Et, signe à *portée existentielle*, il rend tout cela présent à notre temps, du fait même qu'il rend un moment de notre temps *présent à tout cela*, nous situant par là, pour un moment, dans le même temps que tout cela.

Dire, en effet, que le Sacrifice du Calvaire est réactualisé pour nous à la Messe, c'est dire que par le moyen du signe (à portée existentielle) qui se produit sur l'autel, la toute-puissance divine nous met, pendant le moment de notre temps où la double consécration prend place, en face de quelque chose qui transcende absolument le temps: l'événement signifié lui-même selon qu'il *est éternellement présent à l'éternité divine*. Et du même coup, par l'intermédiaire de la présence de cet événement à l'éternité divine, nous voilà aussi mis en face de ce même événement tel qu'il a eu lieu selon sa propre nature d'événement du temps, – autrement dit comme ayant eu lieu à un moment du temps passé, sous Ponce Pilate; nous voilà, en définitive, situés pour un moment dans le même temps que cet événement. Nous sommes ainsi, – en vertu de la toute-puissance divine usant du signe sacrificiel comme d'instrument –, miraculeusement rendus présents nous-mêmes à un moment passé, et à la réalité existentielle qu'il contenait; ce qui dès lors permet de dire aussi (c'est le même résultat, exprimé en d'autres termes, et comme un simple corollaire) que ce moment passé et la réalité existentielle qu'il contenait nous sont maintenant miraculeuse-

ment présents, d'une manière invisible, et sous le signe visible de la double consécration.

Remarquons, à ce point, que comme présent à l'éternité divine le Sacrifice du Calvaire existe sous deux aspects différents. D'une part, il est là sous un mode *étranger à sa nature d'événement dans le temps*, le mode de l'éternité divine et des idées divines. D'autre part, évidemment, il est là aussi sous le mode qui est *propre à sa nature d'événement dans le temps*, postérieur à tel événement et antérieur à tel autre: bref, parlant de lui aujourd'hui, nous devons dire que dans sa présence à l'éternité divine il se trouve, d'une part, sous l'aspect d'événement *éternel*, et, d'autre part, sous l'aspect d'événement *passé*. A la fois éternel et passé, sous deux rapports différents, ça n'est pas commode à concevoir; c'est bien pourtant ce que dit saint Pierre Damien; je relis son texte: «Dans l'aujourd'hui divin où tous les êtres persévèrent immobiles devant lui, ce jour est encore immobile où le monde a pris son origine; et déjà néanmoins ce jour est aussi présent, où il sera jugé par le juge éternel». Le jour où le monde *a pris* son origine est évidemment passé par rapport au jour où il *sera* jugé; et cependant l'un et l'autre sont *éternels et immobiles* devant l'aujourd'hui divin.

Pour prendre une métaphore tout à fait inadéquate, mais quand même utile, je dirai que nous pouvons imaginer le cours tout entier du temps comme solidifié, comme un *immense espace* présent à l'éternité divine, et dans lequel n'importe quelle partie se trouve spatialement *avant* telle partie et *après* telle autre. C'est là l'image d'un *passé conservé*.

Il est clair, d'autre part, que si on faisait abstraction de la présence de l'événement à l'éternité divine on aurait affaire à un *passé* non conservé. Et il est clair également que le signe effectué sur l'autel ne signifie pas l'événement selon qu'il est purement et simplement passé, autrement dit selon qu'il n'est plus. Comment nous mettre en présence de ce qui n'est plus?

Ce que le signe sacrificiel effectué par le prêtre signifie, et à quoi il nous rend présents, c'est l'événement *passé* comme *conservé* en Dieu. C'est donc bien dans ce qui est éternellement présent à l'aujourd'hui divin que nous sommes mis en présence du Sacrifice du Calvaire, mais il garde évidemment là son mode connaturel d'événement (passé pour nous) ayant eu lieu à un certain moment du temps, sous Ponce Pilate.

Ainsi donc, tandis que par la transsubstantiation le corps glorieux du Christ est placé sur l'autel à un certain lieu de notre espace, au contraire, par la double consécration, c'est la tranche de notre temps pendant laquelle

elle a lieu qui se trouve coïncider avec un certain moment du temps passé, du temps qui n'est pas notre temps, mais le temps des contemporains de Jésus. c'est *nous* qui pendant un instant sommes miraculeusement rendus contemporains de Jésus viator et de Ponce Pilate, et avons alors sous les yeux, – invisiblement, dans et par le signe produit sur l'autel, et sous le mode de ce signe –, ce qui s'est passé dans l'âme et le corps du Seigneur au Calvaire, et dans le contexte historique du temps de Pilate. Ce que je peux dire de mieux pour exprimer cela, c'est que par la vertu du signe sacrificiel, un certain moment de notre temps est rendu miraculeusement *participant à l'éternité divine, pour s'y confondre avec un certain moment d'un certain temps passé conservé en elle*. Voilà cette sorte d'extase d'un moment de notre temps dans l'éternité divine dont j'ai parlé tout à l'heure.

IV. – LE MODE DE PRÉSENCE EST NON SANGLANT
PAR LEQUEL LE SACRIFICE EN LUI-MÊME SANGLANT
SE TROUVE RÉELLEMENT ET INVISIBLEMENT DEVANT NOUS

13. Résumons-nous. Nous avons vu ce que signifie la double consécration, la consécration séparée de l'hostie et la consécration séparée du calice, c'est un événement qui a lieu dans le passé et qui est présent à l'éternité divine. C'est le sacrifice absolument unique, celui du Calvaire. A tel moment de notre temps, nous sommes, par un miracle de la toute-puissance divine, et par le moyen et le pouvoir d'un signe produit sur l'autel, mis en face de cet unique Sacrifice que nous ne voyons pas, caché comme il est sous les voiles du signe par lequel nous lui sommes rendus présents.

Disons que nous sommes pour un instant *contemporanisés à cet événement* passé pris dans sa pleine réalité comme sacrifice du Christ passible donnant sa vie pour nous, – tandis que le *mode de présence* sous lequel il touche notre temps à nous (ou, plus exactement, il occupe un de ses brefs moments, il y passe) n'est pas le mode de présence qu'il a eu dans l'histoire, c'est le *mode de présence* du *signe* qui le signifie sur nos autels. Autrement dit c'est bien au *sacrifice sanglant* que nous assistons par le pouvoir du signe, au sacrifice réel et sans nulle altération ni diminution, qui a eu lieu sous Ponce Pilate; à la mort du Christ, au *Pater, in manus tuas commendo spiritum meum*.

Mais sous un *mode de présence* qui n'est pas sanglant, parce que c'est celui du *signe* qui dans notre temps à nous signifie ce sacrifice, et qui fait

qu'à un moment de notre temps nous sommes miraculeusement contemporanisés à la chose signifiée.

Dire que le Sacrifice de la Messe est non sanglant, c'est dire qu'il n'y a pas sur l'autel une victime que le prêtre mettrait à mort par la lance ou par le couteau. Je crois toutefois que le mot «sacrifice non sanglant» appliqué à la Messe a créé dans les esprits un terrible embrouillage.

On s'est cassé la tête pour essayer de rendre le *sacrifice lui-même*, le sacrifice dans sa structure même, *non sanglant*, pour le priver par conséquent d'une qualité qui est essentielle à sa réalité.

Alors que ce n'est nullement le sacrifice lui-même, – la chose signifiée –, qui est rendu non sanglant, c'est son *mode de présence* à notre temps, – par et dans un signe –, qui est *non sanglant*. Le Sacrifice du Christ est réactualisé à la Messe, par mode non sanglant, cela veut dire que ce sacrifice, en lui-même sanglant, est signifié sur nos autels, et, – par le pouvoir du signe –, invisiblement atteint par nous dans sa réalité, sous *un mode de présence à notre temps* qui est celui du signe – non sanglant – par le moyen duquel et sous les voiles duquel nous lui sommes contemporanisés.

Il n'y a pas de sang coulant à nos yeux sur nos autels, comme il y a eu du sang coulant sur la Croix aux yeux des saintes femmes et des soldats romains, mais ce sang qui a coulé sur la Croix, il fait essentiellement partie de la réalité à laquelle, pour un bref moment, nous sommes miraculeusement contemporanisés, et en face de laquelle, sans qu'elle ait rien à voir avec notre espace, nous sommes du même coup miraculeusement mis. Le Précieux Sang répandu pour nous fait essentiellement partie de tout ce qui s'est passé dans l'immolation du Christ sur la Croix (blessures sanglantes de ses pieds et de ses mains, blessures sanglantes faites par la couronne d'épines, et, juste après la mort du Seigneur, le coup de lance perçant son cœur), – bien que tout ce qui se passe *sur nos autels* ait lieu sous *un mode non sanglant*, le mode du signe à portée existentielle, le mode selon lequel la double consécration prend place dans notre temps à nous.

14. Voilà l'essentiel de ce que je voulais vous proposer. Faut-il encore ajouter quelques remarques?

J'ai dit au début que la solution proposée pour le cas de la Messe doit être valable pour n'importe quel autre cas analogue imaginable.

Imaginons qu'il s'agisse de réactualiser pour nous cet événement passé qu'a été la résurrection de Lazare. Ici encore les mêmes principes sont valables. Cet événement est physiquement présent à l'éternité divine. La

volonté toute-puissante du Christ peut faire être là, devant nous, à un moment de notre temps, cet événement passé éternellement conservé dans l'aujourd'hui divin. Elle se servirait pour cela d'une cause instrumentale humaine qui produirait dans notre temps un événement numéro deux lui-même miraculeux, lequel est un signe à portée existentielle: en sorte que par le pouvoir de ce signe nous soyons un instant contemporanisés à la résurrection de Lazare telle qu'elle a eu lieu dans son temps à elle.

On peut imaginer de même n'importe quel événement passé auquel, de la même façon, par la toute-puissance divine usant d'un agent instrumental humain et d'un signe produit par celui-ci dans notre temps, nous nous trouverions un instant contemporanisés.

La présence physique ou ontologique de tous les instants du temps à l'éternité divine; la toute-puissance divine; un homme lui servant d'instrument, pour produire à un certain moment de notre temps un certain signe à portée existentielle, – voilà ce qu'il faut pour que n'importe quel événement du passé se trouve, si Dieu le veut, invisiblement rendu présent, dans sa réalité même, non à notre espace, mais à notre temps, sous les voiles d'un signe produit dans notre temps.

Et, bien sûr, le mode de présence sous lequel l'événement en question est ainsi réactualisé pour nous dans notre temps à nous, n'est pas le même mode de présence sous lequel il a existé dans le passé. Car ce mode de présence, c'est celui du *signe* par lequel il est signifié dans notre temps.

15. Nous voilà revenus au mode non sanglant dont, en ce qui concerne la Messe, je parlais tout à l'heure. C'est un mode de présence propre au *signe* par le moyen et le pouvoir duquel, à un moment donné de notre temps, nous nous trouvons contemporanisés au Sacrifice du Christ au Calvaire.

C'est une méprise qui gâte tout de chercher à mettre ce mode non sanglant *dans le sacrifice lui-même*, qui est la *chose* invisiblement réactualisée pour nous par le moyen du signe occupant une tranche de notre temps. Le mode non sanglant est celui du *signe* sur nos autels. Mais le sacrifice lui-même auquel nous sommes rendus présents par le moyen du signe, c'est le sacrifice dans *son intégrité existentielle*, – acte souverain de charité, oblation intérieure, oblation extérieure, mort, tel qu'il a été au Calvaire et tel qu'il est pour toujours dans l'éternité divine. On n'y peut rien changer, on n'en peut rien retirer, Dieu même ne le peut pas. C'est à l'événement tel qu'il a eu lieu dans le passé, sang et douleur y compris –, c'est à cet événement

passé que nous sommes, pour un moment de notre temps, miraculeusement contemporanisés. C'est donc le Christ souffrant et mourant qui, dans son temps à lui, dans le temps du Calvaire, est l'objet devant lequel nous place invisiblement le signe de la double consécration produit dans notre temps à nous. Tandis qu'au contraire, par la transsubstantiation, c'est le Christ glorieux, tel qu'il existe *maintenant* au ciel, qui est présent sur l'autel.

Il serait vain de chercher dans cette présence du Christ *glorieux* le moindre élément d'explication de la Messe *comme sacrifice*, comme perpétuant le Sacrifice de la Croix (sinon en tant que cette présence du Christ glorieux sous les espèces sacramentelles est elle-même ordonnée à la communion du prêtre, par laquelle le sacrifice est définitivement consommé). Cette communion à la chair et au sang du Christ glorieux est ce qui vient *à la suite* de l'immolation, ce qui la couronne pour ainsi dire. C'est à la manducation de la victime immolée qu'a affaire la transsubstantiation comme telle. Il est admirable de penser qu'à la Messe on est d'abord en présence du Christ souffrant et mourant (*immolation*), et puis, pour la manducation de la Victime immolée, c'est le Christ glorieux, le Roi éternel de toute la création, qui nous est donné.

V. — LES TEXTES QUI FONT AUTORITÉ, ET L'INTERPRÉTATION QU'ILS DEMANDENT

16. Pour conclure, il serait facile, je crois, de montrer que la manière de voir que je propose concorde avec les textes rapportés par Denzinger, et tout d'abord, en particulier, avec les déclarations classiques du Concile de Trente.

Signalons un certain nombre de textes essentiels:

Premier texte (Concile de Trente, Denzinger-Schönmetzer, 1740): Le Christ s'est « offert à Dieu le Père une seule fois (*semel*) sur l'autel de la Croix, en y souffrant la mort (*morte intercedente*), afin d'opérer là une rédemption éternelle ».

« A la dernière Cène, 'en cette nuit où il a été livré' (I Cor. XI, 13), il a laissé à l'Eglise son épouse bien-aimée un sacrifice visible (selon que l'exige la nature humaine), par lequel ce qui allait être une fois pour toutes (*semel*) accompli sur la Croix par l'effusion du sang serait représenté... et la vertu salutaire de ce sacrifice serait appliquée à la rémission des péchés qui sont commis par nous chaque jour ».

Deuxième texte (Concile de Trente, 1743): «Dans ce sacrifice divin qui s'accomplit à la Messe, ce même Christ est contenu et immolé d'une manière non sanglante (*incruente immolatur*), qui sur l'autel de la Croix 's'est offert une fois pour toutes d'une manière sanglante, *semel se ipsum cruenta obtulit* (Heb. ix, 14-27)' »¹.

Les mots «immolé d'une manière non sanglante» ou sous un mode non sanglant (*incruente immolatur*) peuvent être entendus, comme nous l'avons vu, soit de la nature même ou du constitutif formel de l'immolation, soit de son mode de présence à notre temps. Dans le premier cas on s'expose à des difficultés insurmontables. C'est donc du *mode de présence à notre temps* qu'il faut entendre ces mots. Le *incruente* se rapporte au *signe* de la double consécration, laquelle représente d'une façon *non sanglante* et sous mode *visible* sur l'autel (dans un signe à portée existentielle) l'immolation sanglante du Seigneur au Calvaire, rendue elle-même par le signe en question *réellement et invisiblement* présente à un moment de notre temps. L'immolation n'est visiblement sur l'autel que dans le signe qui la représente sous un mode non sanglant.

C'est bien ce qui est dit dans le troisième texte que je voudrais vous signaler (Concile de Trente, 1741): le Christ, après avoir célébré l'ancienne Pâque, «a institué une Pâque nouvelle, à savoir lui-même à immoler *sous des signes visibles* par l'Eglise et le ministère des prêtres, *se ipsum ab Ecclesia per sacerdotes sub signis visibilibus immolandum*, en mémoire du passage par où il a quitté ce monde pour aller au Père, quand il nous a rachetés par l'effusion de son sang».

Cette immolation sous des signes visibles, accomplis par l'Eglise et le ministère des prêtres, ne peut être un sacrifice réel, un *vrai* sacrifice *proprement dit* (*verum et proprium sacrificium*), (Denz., 1751) que si elle ne diffère pas, dans son essence ou son constitutif propre, du sacrifice absolument unique («par une oblation unique il a rendu parfaits pour toujours ceux qu'il sanctifie», Heb., x, 14) par lequel «Jésus s'est manifesté une fois pour toutes (*semel*) pour abolir le péché» (*ibid.*, ix, 26) et «s'est offert une fois pour toutes (*semel*) pour ôter les péchés d'un grand nombre» (*ibid.*, ix, 28), – autrement dit, si elle est l'immolation du Calvaire, l'absolument unique immolation qui nous a tous rachetés une fois pour toutes, et en

¹ La formule *semel se ipsum cruenta obtulit*, «s'est offert lui-même une seule fois d'une manière sanglante», condense trois passages de l'Épître aux Hébreux (ix, 14, 27 et 28). De fait le mot *cruente* (d'une manière sanglante) qui pourrait faire croire à quelque allusion à une autre oblation, – non sanglante –, ne figure pas dans l'Épître aux Hébreux.

présence de laquelle, tout le long des temps, nous sommes mis par les *signes visibles* produits sur l'autel, chaque fois qu'une Messe est célébrée.

Quatrième texte (Concile de Trente, 1743): «Il n'y a en effet qu'une seule et même victime, le même (Jésus) s'offrant aujourd'hui par le ministère des prêtres qui s'est offert alors sur la Croix, la diversité étant seulement dans le mode d'oblation, *sola offerendi ratione diversa*. De cette oblation sanglante sur la Croix les fruits sont recueillis en toute abondance par l'oblation non sanglante.»

Ici, je noterai que le mot *oblation* peut être pris comme synonyme du mot *immolation*, en ce cas le texte que je viens de citer s'explique de la même façon que le précédent.

Mais le mot *oblation*, comme je l'ai déjà indiqué au début, peut aussi être pris au sens strict d'*offrande*, qu'elle ne fasse qu'un avec l'acte d'immolation ou qu'elle en soit distincte. En ce cas, il faut dire qu'il y a bien deux oblations de type différent: l'oblation *sanglante* que le Christ souffrant et mourant a faite de lui-même au Calvaire; et l'oblation *non sanglante* que le Christ glorieux, et le prêtre qui agit en son nom, et aussi les fidèles qui s'unissent à la Messe par la prière, font aujourd'hui sur nos autels grâce au signe visible de la double consécration. Oui, mais oblation non sanglante de quoi? C'est l'offrande de la victime immolée au Calvaire, l'offrande du Sacrifice de la Croix dont la réalité (*passée mais conservée* dans l'éternité divine) nous est, par le moyen du signe visible à portée existentielle, rendue réellement quoique invisiblement présente à un moment donné de notre temps.

Cinquième texte (Encyclique de Pie XII, *Mediator Dei*, sur la Liturgie, 3847): «Le sacrifice de l'autel n'est pas une pure et simple commémoration de la crucifixion et de la mort de Jésus-Christ, mais un vrai et propre acte sacrificiel (*vera ac propria sacrificatio*)¹ où par son immolation non sanglante le Souverain Prêtre accomplit cela même qu'il a fait jadis sur la Croix, s'offrant lui-même au Père éternel comme victime parfaitement agréée...»

Sixième texte (*ibid.*, 3848): «Le mode selon lequel le Christ est offert est cependant différent.» Et après avoir rappelé que ce mode a été sanglant sur la Croix, mais ne peut plus l'être aujourd'hui, en raison de l'état de gloire où se trouve maintenant la nature humaine de Jésus, le Pape ajoute que sur nos autels «l'acte sacrificiel se trouve manifesté de façon frappante

¹ Cf. ci-dessus, *verum et proprium sacrificium* (Denz., 1751).

par des signes externes qui sont des indices de la mort (*sacrificatio per externa signa, quae sunt mortis indices, mirando quodam modo ostenditur*). Car «par la transsubstantiation du pain en le corps du Christ et du vin en son sang», les espèces eucharistiques «figurent la séparation sanglante du corps et du sang (*cruentem corporis et sanguinis separationem figurant*)»... En sorte que par ces indices distincts le Christ Jésus est, dans le sacrifice de l'autel, «signifié et montré à l'état de victime (*in statu victimae significatur et ostenditur*)».

Notons bien ces *externa signa quae sunt mortis indices*. La double consécration est un *signe de mort et d'immolation*. Mais un signe seulement, à portée simplement figurative ou symbolique? Non, c'est un signe à portée *existentielle*, comme les paroles sacramentelles sont des *signes efficaces*. La double consécration est un signe de mort et d'immolation à portée *existentielle*, qui nous rend, pour un court moment de notre temps, miraculeusement présents au Sacrifice du Calvaire.

Septième texte (*ibid.*, 3852): «Cette immolation non sanglante, où par les paroles de la consécration le Christ est rendu présent sur l'autel à l'état de victime, est accomplie par le prêtre seul, en tant qu'il représente la personne du Christ, mais non pas en tant qu'il représente celle des fidèles (*ab ipso solo sacerdote perficitur, prout Christi personam sustinet, non vero prout christifidelium personam gerit*).

17. Comme dans les textes du Concile de Trente, et en un langage peut-être un peu durci, on retrouve dans les textes de Pie XII l'expression d'*immolation non sanglante*, et du même coup l'infortunée équivoque, que j'ai signalée au début, de cette expression. Pareille équivoque aussi dans l'expression «à l'état de victime».

On pourrait comprendre en effet qu'il se produit sur nos autels une immolation non sanglante en elle-même, dans sa nature ou son constitutif propre, immolation qui serait d'une part un sacrifice vrai et propre, une *vera et propria sacrificatio*, et qui d'autre part consisterait *seulement* dans le fait que le Christ est *signifié à l'état de victime*, parce que la consécration eucharistique *figure* la séparation sanglante de la chair et du sang. Il semble si difficile de faire tenir ensemble ces deux affirmations qu'une telle conception risque fort, on peut le craindre, d'aboutir à la notion contradictoire d'un «sacrifice vrai et propre» qui ne serait qu'un sacrifice *figuratif* ou symbolique.

A mon avis, l'interprétation correcte est toute différente. Elle consiste

à dire que le Sacrifice de la Messe est «un vrai et propre acte sacrificiel» où, – en vertu du signe «visible» (à portée existentielle) de la double consécration «figurant» de façon non sanglante «la séparation du corps et du sang», en sorte que le Christ y est signifié «à l'état de victime», – le seul et unique sacrifice accompli une fois pour toutes, l'immolation sanglante elle-même du Christ sur la Croix *est maintenant*, par miracle, réactualisée pour nous, c'est-à-dire *rendue réellement quoique invisiblement présente, sous mode non sanglant, à un certain moment de notre temps*.

18. Enfin j'indique que dans la manière de voir que je propose il est bien clair que la Sainte Cène a été *la première Messe*, – *et célébrée par le Christ lui-même* –; cette première Messe n'a différé des Messes célébrées maintenant que parce que le Prêtre visible aux yeux des hommes y était Jésus en personne, et parce que, dans la transsubstantiation, c'est au corps et au sang, non du Christ glorieux, mais du Christ encore passible, que le pain et le vin y ont été changés.

En ce qui concerne le sacrifice, aucune différence cependant: car la présence de tous les événements de notre temps à l'éternité divine vaut pour le futur comme pour le passé; c'est donc le sacrifice – sanglant – de la Croix lui-même, encore futur¹ le Jeudi-Saint, mais éternellement présent à l'éternité divine, qui s'est trouvé ce jour-là *pré-actualisé*, ou rendu réellement quoique invisiblement présent à notre temps, par le signe à portée existentielle, visible et non sanglant, de la double consécration².

¹ Notons l'emploi du futur dans la Vulgate, en Matthieu, xxvi, 28: «Hic est enim Sanguis meus novi testamenti, qui pro vobis *effundetur*...», qui *va être répandu* pour une multitude. Les participes grecs, chez Matthieu comme chez Marc et Luc, sont des participes présents, mais un participe présent reste, comme un adjectif, indéterminé quant au temps *implicitement signifié*, et peut avoir un sens futur («quand il nous quittera, son départ, *salué* avec joie par quelques-uns, sera regretté par beaucoup»: *salué* veut dire «qui sera salué») ou un sens passé («quand il nous a quittés, son départ, *salué* avec joie par quelques-uns, a été regretté par beaucoup»: *salué* veut dire «qui a été salué») aussi bien qu'un sens présent («il nous quitte; son départ, *salué* avec joie par quelques-uns, est regretté par beaucoup»: *salué* veut dire «qui est salué»).

Et n'est-ce pas en vertu d'un sens traditionnellement reconnu dans la communauté chrétienne que la Vulgate, dans le récit évangélique le plus complet de la Sainte Cène, emploie le futur (*effundetur*)? C'est par fidélité à cet *effundetur* de la Vulgate que le Canon romain de la messe l'a conservé: «qui pro vobis et pro multis *effundetur* in remissionem peccatorum», qui *va être répandu*...

Au surplus, la Bible de Jérusalem, qui traduit d'après le grec, met aussi, – et en Marc et Luc comme en Matthieu, – «qui va être répandu».

² Le sacrifice de la Cène a été un sacrifice *non sanglant* (quant au *mode de présence*) comme le sacrifice de l'autel. Et non seulement le signe de la double consécration, qui rendait présent à un certain moment du temps le Sacrifice du Calvaire, était un signe

Or ce fait que la Cène a été la première Messe est affirmé de la façon la plus explicite, on l'a vu plus haut, par le Concile de Trente (Denz., 1740).

VI. — LES DEUX MOMENTS ESSENTIELS DE LA MESSE

19. Il y a deux moments d'importance capitale à la Messe: le moment absolument central du sacrifice, qui est aussi (bien qu'il s'agisse là de deux miracles distincts) le moment de la transsubstantiation; et le moment de la communion, où le prêtre, puis les fidèles, procèdent à la manducation de la victime immolée sur le Calvaire et maintenant glorieuse «à la droite du Père».

Le moment absolument central, le moment du sacrifice en tant qu'immolation, est le très court intervalle de temps qui va de la consécration du pain à la consécration du vin, ou d'une Elévation à l'autre. Si à ce moment-là notre âme et notre corps se prosternent, c'est que, pour quelques instants, notre temps s'ouvre alors sur l'éternité pour se confondre avec le temps pendant lequel le Christ a été immolé au sein des plus cruelles douleurs.

En vertu des signes visibles qui, tout en rendant Jésus présent sur l'autel rendent son immolation sanglante invisiblement présente, sous un mode non sanglant, à un bref intervalle de notre temps, nous voilà mis, sans que nous puissions les voir, en face du Calvaire et de Jésus sanglant sur la Croix.

Pendant les quelques instants qui séparent la consécration du pain et l'élévation de l'hostie de la consécration du vin et de l'élévation du Précieux Sang, sachons bien, dans la foi, de quel miracle les rites sacrés nous font témoins, rendons grâce à Jésus de son immolation *réactualisée* devant nous, et unissons-nous à cette immolation, de laquelle notre pauvre amour et nos pauvres et douloureuses croix tiennent une vertu co-rédemptrice ¹.

non sanglant; mais c'est le souverain Grand-Prêtre, le Christ *encore vivant sur la terre*, qui, le Jeudi-Saint, a été le premier prêtre offrant le sacrifice de la messe, quand par la double consécration il a rendu, ce jour-là, invisiblement présent à un certain moment du temps, au cours du dernier repas avec ses disciples, le Sacrifice du Calvaire qui a eu lieu le lendemain.

¹ Il importe aussi de comprendre que tandis que le prêtre (et par lui, l'Eglise entière) offre à Dieu le sacrifice rédempteur auquel la double consécration nous rend présents (et que Jésus mourant a offert sur la Croix, et que Jésus glorieux offre du haut du ciel lors de chaque messe célébrée ici-bas), — en ce même moment le prêtre (et, par lui

Et puissions-nous jeter dans cet acte d'union tout notre amour et un don total de nous-mêmes! C'est le moment où nous participons à la Messe de la façon la plus profondément active et c'est pour nous un moment d'absolu silence.

Car il n'est traversé que par un cri que seuls ont pu entendre ceux qui étaient là quant au lieu dans l'espace comme quant au moment dans le temps, et qui fait plier le genou à toute la création, – le grand cri de Jésus remettant son esprit entre les mains du Père.

C'est à d'autres moments de la Messe qu'il convient aux fidèles d'élever la voix. Et le moment *par excellence* où il leur convient d'élever la voix, et de chanter dans une commune allégresse, c'est bien celui où après la sainte réalité de l'immolation sacrificielle, la Messe nous dévoile la sainte réalité de l'agapè. C'est le moment de la communion eucharistique, le moment du festin sans pareil où en se nourrissant par le Saint-Sacrement de Jésus lui-même, les fidèles ne sont pas seulement assumés en quelque façon dans sa propre vie humano-divine, purifiés et fortifiés comme des membres dans les veines desquels passent sa grâce et le sang de son cœur, ils sont aussi, par Lui et en Lui, mystérieusement unis les uns aux autres, de manière à rendre chaque fois plus intime et plus profonde l'unité du Corps mystique. C'est pendant la communion des fidèles, et aussitôt après elle, qu'à la Messe le chant sacré devrait retentir avec le plus d'éclat, de douceur et de pureté, dans une unanime exultation.

20. Quelques explications sont peut-être nécessaires ici. Le prêtre, au moment de la double consécration, a accompli le sacrifice de la messe et l'a offert sacramentellement (en vertu du sacrement de l'Ordre), en une oblation que, comme il l'a demandé juste avant la consécration, Dieu qui chérit son Eglise a rendue parfaitement pure et agréable, – *quam oblationem tu, Deus, in omnibus, quaesumus, benedictam, adscriptam, ratam, rationabilem, acceptabilemque facere digneris*, – et par laquelle l'Eglise présente à Dieu, pour qu'il l'accepte de nouveau des mains de l'Eglise, l'offrande que Jésus a faite de lui-même une fois pour toutes sur la Croix. Et, plus tard, quand il a communiqué au Corps et au Sang du Christ, le prêtre a consommé le sacrifice, l'a porté au terme final auquel il est ordonné.

(l'Eglise entière) offre aussi à Dieu le sacrifice co-rédempteur accompli par le Corps mystique cheminant, tout le long des temps, à l'état pérégrinal et crucifié (sacrifice qui, lui aussi, a été offert sur la Croix par le Christ notre Chef, et est maintenant offert par lui dans la gloire).

C'est assez pour que la messe soit réellement et complètement célébrée. Mais ce n'est pas encore assez à l'égard des intentions de l'amour divin, qui veut que les fidèles aussi communient au Corps du Christ. Il y a là comme une sorte de surabondance ¹ par rapport à la célébration, par où le sacrifice déjà accompli, offert, et consommé, s'épanche pour ainsi dire sur la communauté des fidèles, et qui répond à ce qu'a prescrit le Seigneur Jésus. C'est sa volonté expresse que tous ceux qui le suivent reçoivent ce sacrement: «*Prenez et mangez: ceci est mon corps... Buvez-en tous: ceci est mon sang, le sang de la nouvelle alliance...*» ²

Lors de la consécration, je le rapelle, les fidèles n'effectuent nullement avec le prêtre (voire au même titre que lui, comme certains semblent attirés à le penser par sympathie pour nos frères protestants) le sacrifice de la messe, ni l'oblation qui en est inséparable. Mais quand le Corps du Seigneur leur est donné, les fidèles participent à ce sacrifice par leur acte de piété personnelle, ils y communient, ils y entrent: en ce sens que lorsqu'il va recevoir le fruit du sacrifice, le peuple fidèle, après le prêtre et comme le prêtre l'a fait, consomme lui aussi le sacrifice (le porte à son terme final) en consommant (mangeant) l'Agneau sacrifié, maintenant glorieux au ciel. Pie XII, dans l'encyclique *Mediator Dei*, a expressément marqué ce rôle des fidèles ³. Comme le prêtre (mais pas au même titre que lui, par qui c'est l'Eglise qui agit), ils amènent le sacrifice (déjà pleinement accompli) à se reverser finalement sur la créature, quand ils reçoivent le sacrement de vie, le Christ sacramenté qui les unit à lui et les unit entre eux au plus profond de cet intime de l'âme accessible à Dieu seul. C'est la réitération bénie de la sainte Cène ⁴,

¹ C'est peut-être en raison de cet aspect de surabondance qu'au cours de l'histoire les coutumes prévalentes dans l'Eglise en ce qui concerne la communion des fidèles ont tellement varié, jusqu'à ce que, depuis le Concile de Trente, l'importance de la fréquente communion se soit imposée avec de plus en plus de force. Cf. Charles Journet, *La Messe*, p. 313.

² Mat., 26, 26-28. — En ce qui concerne la communion sous une seule espèce, cf. Charles Journet, *op. cit.*, pp. 272-273. «Nous savons 'que le Christ une fois ressuscité des morts ne meurt plus, que la mort ne le domine plus' (*Rom.*, 6,9), que son corps et son sang ne sont plus séparés, que, où est son corps est aussi son sang, et que dès lors en les recevant sous les seules espèces soit du pain soit du vin, on le reçoit tout entier, tel qu'il est dans sa gloire. L'on mange sa chair et l'on boit son sang.»

³ «Chaque fois, en effet, que le peuple renouvelle ce que le divin Rédempteur a accompli [en faisant manger et boire son sang] à la dernière Cène, le sacrifice est vraiment consommé.» Cf. Charles Journet, *op. cit.*, p. 125.

⁴ Je note par parenthèse que dans la nouvelle liturgie, si attachée pourtant à l'esprit communautaire, les signes extérieurs rappelant le repas eucharistique manquent singulièrement. Rien ne distingue extérieurement la file des fidèles allant recevoir debout la communion d'une file de gens étrangers les uns aux autres faisant la queue pour passer

où Jésus a donné à ses disciples son corps à manger et son sang à boire, et s'est fait Lui-même la sève mystique qui, passant pour le transformer dans les secrètes profondeurs de l'être de chacun, nourrit à travers les siècles l'unité du Corps mystique, afin qu'il vive de la charité divine et de la charité fraternelle. «Qui mange ma chair et boit mon sang demeure en moi et moi en lui ¹.» «Qui me mange vivra par moi ².» «La coupe de bénédiction que nous bénissons n'est-elle pas communion au sang du Christ? Le pain que nous rompons n'est-il pas communion au corps du Christ? Puisqu'il n'y a qu'un seul Pain, nous sommes tous un seul Corps, nous qui participons au Pain unique ³.»

21. A celui qui assiste à la Messe en concevant les choses comme je l'ai fait ici, la Messe apparaît comme comportant trois grandes parties distinctes.

Une première partie va du *Confiteor* du début à la Préface. Lectures et prières, tout, là, concerne avant tout la *préparation des fidèles assemblés dans l'église*, – toute petite portion du peuple chrétien, même s'ils sont une grande foule –, au sacrifice qui va s'accomplir sous leurs yeux et auquel ils vont s'unir, (cette préparation au sacrifice et orientation vers le sacrifice étant spécialement marquées à partir de l'offertoire).

La deuxième partie va de la Préface (inclusivement) jusqu'au *Pater* (inclusivement). Ici ce ne sont pas seulement les fidèles assemblés dans tel lieu particulier du culte, c'est l'Eglise universelle tout entière qu'il faut voir mystiquement rassemblée autour du prêtre; c'est *au nom de l'Eglise universelle* qu'il offre – comme ministre et instrument dont, au ciel, use Jésus glorieux – le sacrifice ou l'immolation de la *Victime éternelle*. C'est au sacrifice ou à l'immolation de Jésus réactualisée, et à laquelle un moment de notre temps est rendu miraculeusement présent, que cette deuxième partie de la Messe, – la plus sainte et la principale –, est essentiellement dédiée; le sacrifice absolument unique y est de nouveau, pour quelques instants, *actuellement* replacé sous le regard de notre foi.

Et après ces quelques instants c'est encore sous l'état de victime – mais,

à un guichet. Pour évoquer par le comportement extérieur le souvenir de la sainte Cène, ne suffirait-il pas que (ainsi qu'on le faisait au XIII^e siècle) deux acolytes tiennent les bouts d'une nappe devant laquelle les fidèles iraient s'agenouiller, réunis coude à coude, pour recevoir les saintes espèces de la main du prêtre, comme les convives d'un même repas? (Note ajoutée, février 1968.)

¹ Joan., 6,56.

² Joan., 6,57.

³ I Cor., 10, 16-17.

cette fois, en ce qui concerne seulement les symboles offerts à nos yeux – que le Christ est *signifié*, – non plus, comme au moment de la double consécration, le Christ passible mourant sur la Croix, mais le Christ glorieux, tel que, sous les saintes espèces, il se trouve *apparemment* livré sans défense entre les mains du prêtre, élevé, abaissé, porté ici et là sur l'autel (et plus tard, avant l'*Agnus Dei*, rompu). Tout cela est purement symbolique mais riche d'un sens profond ¹.

Enfin la troisième et dernière partie de la Messe est celle qui commence après le *Pater*. Alors la perspective change de nouveau : tout est maintenant tourné vers la préparation à la réception du sacrement de l'Eucharistie, et vers l'appel à la miséricorde divine à l'égard des *personnes individuelles* dont la victime immolée, maintenant glorieuse, va devenir la nourriture.

En premier lieu c'est le prêtre lui-même, qui, d'une part, en tant que célébrant, va (quel que soit l'état intérieur de son âme) porter le sacrifice à sa consommation finale par la communion au Corps et au Sang du Seigneur, et qui, d'autre part, en tant que personne humaine, doit être en état de grâce pour recevoir le sacrement pour la vie éternelle.

En second lieu, c'est chacun des fidèles qui, en étant admis à la cène eucharistique, vont eux aussi, comme nous l'avons vu, participer à la consommation finale du sacrifice, mais pour lesquels il s'agit d'abord et avant tout, – s'ils sont, comme ils l'espèrent, dans la grâce de Celui qui les a aimés le premier – de recevoir la vie de leur vie, de communion en communion, jusqu'à la plénitude de son âge.

JACQUES MARITAIN

¹ C'est alors que prend toute sa valeur la considération (sur laquelle insistait le Père de la Taille) de l'*état de victime* dans lequel le Christ glorieux se trouve signifié sous les espèces du pain et du vin consacrés. Ce n'est point là ce qui constitue le sacrifice de la Messe ; et il ne s'agit pas là d'un état réel du Christ glorieux mais seulement d'un état signifié. Il reste qu'une telle signification a une très haute importance, selon qu'elle se rapporte à cette réalité qu'est la passion du Christ *continué dans le Corps mystique* dont au ciel il demeure toujours la Tête vitalement unie à ses membres. (Et il reste aussi que si le Christ est ainsi signifié à l'état de victime sous les espèces eucharistiques, c'est en vertu de l'immolation réelle du Christ passible à laquelle le Sacrifice de la Messe nous rend miraculeusement présents, et de laquelle il est la réitération sous le mode non sanglant de la double consécration.)

L'athéisme religieux

Dans l'histoire de l'athéisme, on rencontre à plusieurs reprises la volonté exprimée de joindre à un athéisme professé l'attitude religieuse. On peut donc parler d'athéisme religieux. Mais il est clair que l'athéisme retentit sur la conception même que l'on se fait de la religion. Forberg, Feuerbach et Auguste Comte illustrent, chacun à sa manière, cette tentative.

I. — LE CONTEXTE CULTUREL

1. Le problème du lien entre athéisme et religion est en grande partie commandé par la problématique sur la religion qui est celle du temps de l'*Aufklärung*; plus précisément, il est fonction de l'écho de la philosophie des Lumières dans la pensée protestante allemande. Le dessein de l'*Aufklärung* vise à subordonner totalement la religion à la judicature de la raison: *La religion dans les limites de la simple raison*: le titre du célèbre ouvrage de Kant est significatif d'une orientation générale des esprits. Mais cette soumission de la religion à la judicature de la raison peut s'opérer à travers trois attitudes, dont on pourrait avancer des exemples historiques. La première position est la plus radicale: on élimine la religion pour aboutir à un humanisme irrégieux ou areligieux. La seconde position consiste à réduire la religion à la philosophie. La troisième enfin procède à une réinterprétation de la religion. Notons que ces trois attitudes ne se rencontrent pas toujours à l'état pur, elles peuvent se trouver conjuguées. Souvent, il sera plus exact de parler de tendance dominante que de position tranchée.

Avec la pensée protestante allemande du temps de l'*Aufklärung*, nous sommes au confluent de deux courants. A l'élimination du surnaturel, c'est-à-dire du mystère ainsi que du miracle et de la prophétie, élimination qui représente l'héritage de Spinoza et de Lessing, se joint une notion subjective de la foi. L'accent est mis sur la subjectivité. En d'autres termes, l'immanence de la raison n'est plus, comme chez Spinoza, une immanence de la raison objective, mais une immanence du sujet connaissant, quelle que soit par ailleurs la définition que l'on donne de ce sujet. Aussi le protestantisme de l'*Aufklärung* préfère-t-il comme d'instinct, à l'élimination, le processus de réinterprétation. Le sujet est le point de référence et il a valeur de critère. Un certain nombre de données chrétiennes pourront ainsi être conservées, mais ce sera en fonction de lui. Il en va ainsi de la foi et de la religion, qui constituent les deux concepts principaux. Kant le premier illustre cette attitude, quand dans la *Critique de la raison pratique*, pour

désigner l'accès, purement pratique – nous pourrions dire: purement existentiel, – aux réalités nouménales que sont Dieu, l'immortalité et la félicité, qualifiées, quant à leur statut théorique, de postulats, il fait appel au terme de foi (*Glaube*). Cette foi d'ailleurs ne s'inscrit pas avec une nécessité évidente dans la doctrine kantienne de la moralité et de l'autonomie de la raison pratique. C'est là un point qui fera difficulté plus tard, mais qui n'intéresse pas directement notre sujet. Relevons que c'est à partir de la problématique des deux *critiques* kantiennes (la *Critique du Jugement* n'intervient pas ici), que se développent des tentatives de restauration de la religion, selon la voie de la réinterprétation. On reproche, en effet, au kantisme triomphant la sécheresse de son trop rigoureux rationalisme.

2. Il faut citer d'abord les fameux *Discours sur la religion* (1799) de Schleiermacher. Le point de vue est apologétique. Il s'agit de faire front au courant d'irrégiosité et d'impiété consécutive à l'*Aufklärung*. Pour cela il faut restaurer la religion en la réinterprétant selon la philosophie dominante, qui est celle de Kant. Pour ce faire, on accepte les affirmations majeures de cette philosophie. Celle-ci a fixé le statut de la raison et de la moralité. C'est pourquoi, à côté de ces domaines, on définit la religion comme constituant une faculté *sui generis*, autonome, que Kant aurait omis de considérer. Cette religion n'est donc ni de l'ordre de la raison ni de l'ordre de la moralité: elle est de l'ordre du sentiment. Et, en effet, Schleiermacher voit dans le sentiment de dépendance l'essentiel de la religion. La religion est ainsi constituée par le sentiment comme tel. On peut ajouter que le contexte doctrinal dans lequel s'exerce ce sentiment est secondaire et relatif. Le Schleiermacher des *Discours* est panthéiste, mais il admet qu'à la limite on puisse être religieux *et* athée. Il faut relever que pour lui Dieu n'est pas personnel. La nouvelle notion de la religion doit permettre le sauvetage de celle-ci. Mais avec elle, on a quitté l'ordre du connaître. Cela signifie que la religion tend à se définir en faisant l'économie de son objet ou encore que cet objet n'est plus, si l'on peut dire, un objet objectif, donné dans l'ordre de la réalité; c'est l'objet en tant que saisi subjectivement dans le sentiment et le nourrissant. En conséquence la religion va se replier et se concentrer dans l'expérience: le noyau de la religion, ce sera l'expérience définie comme sentiment (*Gefühl, Gemut*). On sait que Hegel a réagi d'une manière polémique contre cette conception et qu'il a entendu assurer un statut rationnel à la religion. Mais cette réaction conduira à un autre excès, puisqu'au terme la religion est absorbée par la philosophie de la religion.

Il faudrait également mentionner un auteur, un peu antérieur, dont la démarche annonce déjà celle de Schleiermacher: Jacobi¹. C'est ce dernier que vise explicitement Hegel quand il s'en prend à l'idée de savoir immédiat

¹ Voir à ce sujet mon étude *Foi et surnaturel chez F. H. Jacobi* in *Revue thomiste*, n. 2, 1954.

(*das unmittelbare Wissen*)¹. Pour Jacobi également la philosophie et la moralité ont été définies par Kant et par Fichte: à côté d'elles, la foi se présente comme sentiment, elle est une sorte d'intuition (*Anschauung*) portant sur l'objet de la métaphysique dont les *Critiques* ont fermé l'accès par voie rationnelle. La religion n'a pas à intervenir au plan de la philosophie ou au plan de la moralité, car celles-ci sont autonomes. Mais dans sa sphère, comme pur sentiment, elle est, elle aussi, autonome.

3. Peut-être que des efforts comme ceux de Schleiermacher et de Jacobi pour sauver la religion étaient-ils encore favorisés par une constante de la pensée protestante: celle-ci est sans cesse portée à réinterpréter pour dégager ce qui constitue l'essence du christianisme. (*Das Wesen des Christentums*: avant d'être le titre d'un ouvrage de Harnack, c'est celui du fameux livre de Feuerbach). Sans cesse il faut dégager à nouveau le noyau essentiel, continuellement perdu de vue, surchargé par la tradition et saisi d'une manière déformée. Il y aurait ici une étude intéressante à faire sur la conception que les religions se font du temps. Dans la conception protestante à laquelle nous faisons allusion, le temps est ce qui corrompt et dénature. C'est pourquoi la tâche de la pensée est de remonter le cours du temps vers l'origine. Pour la pensée protestante classique, les critères étaient donnés par l'Écriture *index sui*. Maintenant les critères sont fournis par la philosophie de l'*Aufklärung*, avec cette conséquence extrêmement importante que la religion devient avant tout une dimension de l'homme. Je veux dire qu'après Kant et à partir de Jacobi et de Schleiermacher, la religion devient une donnée anthropologique *sui generis*. Notons en passant que l'opposition entre *foi* et *religion*, divulguée par les écrits de Dietrich Bonhoeffer, remonte à Karl Barth qui marque par là son rejet de l'immanentisme de Schleiermacher. Il faut ajouter que de telles oppositions de mots n'ont de l'importance que pour autant qu'on ne perd pas de vue la définition précise que leur donnent les auteurs. Car la foi chez Jacobi avait à peu près le même sens que la religion chez Schleiermacher.

II. — FORBERG ET L'«ATHEISMUSSTREIT»

4. C'est dans le contexte qui vient d'être succinctement évoqué qu'éclate en 1798 une bombe intellectuelle, sous la forme d'un petit écrit ayant pour titre *Le développement du concept de religion*². L'auteur, un penseur de second rang, le recteur Forberg, est patronné par Fichte, alors à Iéna, qui publie l'essai dans le *Philosophisches Journal* dont il est rédacteur en chef.

¹ Voir, par ex., *Enzyklopädie*, § 61 sv.

² Cet écrit et le dossier de la controverse doctrinale qu'il a suscitée ont été publiés par Hans LINDAU, *Die Schriften zu J. G. Fichte's Atheismusstreit*, hrsg. von H. L., Georg Müller éd., München, 1912, p. xxix-387. L'écrit lui-même occupe les pp. 37-58. Dans son important ouvrage *Introduzione all'ateismo moderno*, Editrice Studium, Roma, 1964, p. 1017, Cornelio FABRO a consacré un chapitre à l'*Atheismusstreit*: *Evidenza e Oscurità dello «Atheismusstreit»* (Forberg-Fichte), pp. 485-520.

Si ce texte bref a eu un tel retentissement c'est sans doute parce que Forberg tirait clairement quelques conclusions des positions philosophiques auxquelles nous avons fait allusion.

La religion, commence par affirmer Forberg, est une foi pratique dans un gouvernement moral du monde. Il s'agit d'une foi vivante, au sens de foi vécue, dans le Royaume de Dieu qui doit venir sur la terre. «Celui qui croit à un ordre moral du monde, et qui y croit pratiquement, celui-là seul a une religion». Forberg précise le sens de l'expression: Royaume de Dieu. Etre religieux, en effet, c'est croire pratiquement au triomphe final du bien. D'autre part,

«l'esprit supérieur, qui gouverne le monde d'après des lois morales, est la divinité (*Gottheit*), et c'est là l'unique concept de Dieu dont la religion ait besoin ou plutôt par lequel la religion elle-même devient possible. Les concepts spéculatifs de Dieu, comme ceux d'être (*Wesen*) le plus réel, infini, absolument nécessaire, sont étrangers à la religion, ou du moins lui sont indifférents.»

Fichte apportera son approbation aux idées de Forberg, en leur donnant une formulation plus tranchante, mais aussi en introduisant une référence à la raison pratique.

«Notre monde est la matière de notre devoir (...) Ainsi, en le considérant comme le résultat d'un ordre moral du monde, peut-on bien appeler révélation le principe de la foi dans la réalité du monde sensible. C'est notre devoir, qui se révèle en lui. C'est cela la véritable foi, cet ordre moral est le *divin* (*das Göttliche*), que nous admettons (...).»

Il n'y a pas d'autre Dieu que cet ordre moral «vivant et agissant». Par ailleurs on ne saurait attribuer à Dieu ni la personnalité ni la conscience, qui sont marques de la finitude. Dieu ne peut être une «substance particulière»¹.

Forberg précise que la foi, telle qu'il vient de la définir, s'accommode également du monothéisme et du polythéisme, de l'«anthropomorphisme» et du «spiritualisme».

Mais cette foi, sur quel fondement repose-t-elle? Nos convictions (*Überzeugung*) s'alimentent à une triple source: l'expérience (*Erfahrung*), la spéculation et la conscience (*Gewissen*). Or il n'y a pas d'expérience contraignante du succès du bien. C'est même le contraire qui peut sembler se produire. «Celui qui cherche la divinité hors de soi, dans le cours des choses, ne la trouvera jamais». Quant à la voie de la spéculation, Forberg rejette les arguments en faveur de l'existence de Dieu qui ont été traditionnellement avancés: argument ontologique, argument par la contingence, ou argument par l'ordre du monde. «Depuis quand la limite de notre connaissance est-elle devenue la limite du possible?» Il reste donc

¹ Dans l'article *Au sujet du fondement de notre foi en un gouvernement divin du monde*, op. cit., pp. 31 et sv. On sait que sur ce point la pensée de Fichte évoluera.

le troisième fondement: celui de la *conscience*. La divinité est inaccessible à l'expérience et à la spéculation: «seul un cœur pur peut (*darf*) contempler (*schauen*) la divinité». On cite la béatitude des cœurs purs. Aussi bien

«la religion n'est-elle ni un produit de l'expérience ni une découverte de la spéculation, mais simplement et uniquement le fruit d'un cœur moralement bon (*moralisch gutes Herz*)».

5. L'homme religieux sera donc l'homme moralement bon. Qu'est-ce à dire?

«La religion naît uniquement du désir (*Wunsch*), qui est celui d'un cœur bon, que dans le monde le bien puisse prendre le dessus sur le mal.»

Un tel souhait du vrai et du juste pour soi et pour les autres est inscrit dans la nature humaine. C'est pourquoi il est général: on ne rencontre pas le désir contraire d'une victoire du mal, qui serait proprement satanique. L'irréligion des méchants ne va pas jusque-là.

En conséquence, la conviction du cœur qui est à la racine de la religion projette l'image d'un âge d'or, marqué par le triomphe de la vérité et du bien. «L'âge d'or pour les têtes» signifie le règne de la vérité sur terre. Alors il y aura accord général de tous les hommes dans tous les jugements. C'est là le but (*Endzweck*) qui unit tous les hommes qui pensent. Il existe ainsi une république des savants, des gens cultivés, dans laquelle la raison gouverne et dont chaque homme qui réfléchit est citoyen. Un seul «article de foi» s'y impose: Crois que le Royaume de la vérité va venir sur terre; de ton côté fais tout ce que tu peux, afin qu'il arrive bientôt, sans t'inquiéter du résultat. Autrement dit, c'est là un «idéal».

Il est vrai qu'à consulter l'expérience, il semblerait qu'un tel âge d'or ne doive jamais venir. Ce n'est pas un motif pour se décourager. Précisément il faut agir

«comme si (*als ob*) l'erreur pouvait un jour disparaître totalement et [comme si] on devait attendre la domination absolue de la vérité. Et précisément, c'est là la marque d'une nature, qui, comme l'est la nature humaine, est déterminée à se rapprocher à l'infini de l'idéal».

Cette définition de l'infini comme poursuite indéfinie de l'idéal est évidemment inspirée de Fichte.

Forberg décrit parallèlement un «âge d'or pour les cœurs», qui sera le Royaume du droit sur la terre; il n'y aura alors sur terre que des hommes bons cohabitant dans la paix et l'amitié. C'est là encore une fin dont la poursuite doit unir tous les hommes de bien. «L'union de tous les hommes bons pour la recherche commune de tout bien est l'*Eglise*». Tout homme honnête est membre de l'Eglise, «communauté des saints sur la terre», en vertu de sa seule honnêteté. Aussi n'existe-t-il, sur la base de cette honnêteté, qui est unique, qu'une seule Eglise, dont le but est le triomphe du bien. Hors d'elle il n'y a pas de salut. L'unité de souhait et d'effort unit

les hommes de bien dans la poursuite d'une même fin et cette union constitue l'Eglise.

Mais, se demande Forberg, un tel but (*Endzweck*) est-il possible, ne représente-t-il pas plutôt une chimère? La réponse permet de préciser la signification de la religion.

Là encore, l'expérience nous inviterait à conclure à l'impossibilité. N'assistons-nous pas au spectacle d'un monde livré à l'immoralité? Que doit faire l'homme moral? renoncer et s'abandonner au cours des choses? lutter pour un idéal qui ne sera jamais atteint?

«Cette foi n'est nullement un devoir pour autant qu'elle est théorique, c'est-à-dire une spéculation oiseuse, mais simplement et uniquement pour autant qu'elle est pratique, c'est-à-dire qu'elle est une *maxime* des actions (*Handlung*) effectives (*wirklich*). Autrement dit: ce *n'est pas* un *devoir* de croire qu'il existe un gouvernement moral du monde, ou un Dieu, comme gouvernant moral de ce monde, mais le *devoir* consiste simplement et uniquement à agir, comme si on y croyait (*Pflicht zu handeln, als ob man es glaube*).»

Quant à la question théorique du gouvernement moral du monde, on en peut penser ce qu'on veut: «on peut se déclarer pour le théisme ou pour l'athéisme». Car au tribunal de la raison spéculative, il n'est pas question de religion, mais de spéculation, il n'est pas question du juste et de l'injuste, mais de vérité et d'erreur. «Ce n'est que dans la vie réelle, où tu dois agir, que ton devoir est, de ne pas agir de telle sorte, que l'on présume qu'il est totalement vain» de lutter pour le bien. En d'autres termes:

«C'est vrai, tu ne peux pas fournir pour tout une preuve scientifique, que les choses doivent se passer ainsi, mais il suffit que ton cœur te dise: tu dois agir ainsi, *comme si* les choses se passaient de la sorte, et si tu agis de cette façon, tu montres du même coup que tu as de la religion.»

Céder aux maximes du triomphe du mal serait agir contre sa propre conscience, car ce serait supposer l'échec du plan du triomphe du bien: or une éventualité ne s'impose pas plus que l'autre. C'est pourquoi les maximes de l'irréligion sont des péchés. Il suffit donc de suivre les maximes de la conscience: «faire le bien, éviter le mal», sans se soucier du résultat, qui viendra en son temps. Nous savons maintenant ce qu'est la religion: elle n'est rien d'autre que «la foi au succès des choses bonnes», tandis que l'irréligion est le doute, le désespoir quant à cette issue.

6. La foi, et avec elle la religion, se trouvent ainsi réduites à un désir, à un souhait, à une aspiration. Cette aspiration est nécessaire à la conduite de l'action, mais elle ne peut compter sur aucun appui théorique ou expérimental. Mais une telle aspiration est présentée comme un *devoir*. Et la seule preuve que Forberg donne de la nécessité de la religion, c'est que si l'homme cessait tout d'un coup d'espérer au triomphe du bien, il serait

conduit, tirant toutes les conséquences de l'athéisme théorique, à cesser d'agir moralement. Le *comme si*, le *als ob*, s'impose ainsi à l'homme comme une nécessité pratique, indispensable à la poursuite du bien. S'il n'avait pas cette conviction, dont il sait par ailleurs qu'elle n'est nullement fondée et dont il ne peut fournir les fondements, il s'abandonnerait au désespoir, à l'inaction et au vice. C'est la raison pour laquelle croire et agir en fonction de cette foi constituent un devoir. Dans ce domaine, la raison théorique n'a rien à dire. C'est uniquement au plan pratique et de l'attitude existentielle que la foi, ou la religion comme conviction, nécessaire à l'action, que le bien est plus fort que le mal, s'impose.

Relevons ici que Vaihinger quand il présentera l'attitude du *comme si* comme l'attitude générale de l'homme à l'égard de la vie et du monde, se réclamera explicitement de Forberg et de sa « religion du *comme si* »¹.

Forberg ajoute que la religion ainsi comprise n'apparaît plus comme un secours à la faiblesse humaine. C'est plutôt l'irrégulation qui constitue la faiblesse coupable de l'esprit, quand, faisant appel à l'expérience, elle en prend prétexte pour justifier la paresse devant l'effort. La « force de la volonté morale » se manifeste souverainement dans la maxime de l'homme religieux : « Je veux que les choses marchent vers le mieux, même si la nature ne le veut pas ».

Forberg était-il sans arrière-pensées ? L'écrit se termine sur une question ambiguë : au lecteur de décider si l'auteur a voulu s'amuser ou non. Auparavant, les dernières pages présentent une sorte de petit catéchisme par demandes et réponses, qui dissipe toute espèce de doute qui pourrait encore subsister sur les idées exposées. Y a-t-il un Dieu ? C'est incertain. La question de la croyance en Dieu est une question spéculative qui, comme telle, n'intéresse pas la religion. Les athées peuvent-ils être religieux ? Certainement, puisque l'athéisme ou le théisme ne sont pas essentiels à la religion.

En réalité Forberg ne fait que tirer les conséquences extrêmes de prémisses qui se trouveraient chez Kant, chez Fichte et chez Schleiermacher. Par là sont définies une position et une attitude qui veulent concilier athéisme et religion. Non pas qu'on ait d'abord entendu sauver la religion avec l'athéisme. Mais on a tellement insisté sur la spécificité de la religion, tout en faisant les plus larges concessions à sa critique théorique, qu'on l'a réduite à une réalité purement subjective et autonome, qui, à la limite, n'a plus besoin de Dieu.

L'essai de Forberg a soulevé un très vif débat, auquel Fichte et Jacobi ont pris part. Mais l'*Atheismusstreit* n'était qu'une première manifestation annonciatrice².

¹ HANS VAIHINGER, *Die Philosophie des Als-Ob*, Meiner éd., Leipzig, 1923, cf. pp. 320 sv.

² Le P. Cornelio FABRO vient à ce propos d'attirer l'attention sur un écrit anonyme de 1799, dû peut-être à des prêtres catholiques, et qui constitue une mise en garde contre les conséquences que l'on peut tirer de la philosophie de Kant : *Eine unbekannte Schrift zum Atheismusstreit?* in *Kant-Studien*, Heft I, 1967, pp. 5-21.

III.— FEUERBACH

7. Feuerbach nous fournit un second exemple d'athéisme religieux. A son sujet son meilleur historien de langue française a parlé justement de la «transformation du sacré»¹.

Chez Feuerbach, comme chez Forberg, il y a d'abord un acte de constat. On dresse le bilan de la situation doctrinale héritée de Hegel. L'intention avouée du premier Feuerbach n'est pas de destruction, mais de réforme. *L'essence du christianisme*: il s'agit de retrouver ce qui constitue le christianisme authentique. La théologie chrétienne a son achèvement dans la philosophie spéculative de Hegel. Or les affirmations de ce dernier concernant Dieu conduisent Feuerbach à poser que ce Dieu n'est qu'une projection, une sublimation de l'homme et de la raison humaine, ou de l'homme comme «être générique». Par ailleurs, Feuerbach se rattache à Schleiermacher: la religion est de l'ordre du sentiment. La conclusion qui ressort de ces prémisses est que le mystère de la religion s'explique ainsi: l'homme malheureux, dans sa nostalgie de bonheur, objective son essence, la projette dans une représentation imaginaire, et se fait lui-même objet de cette essence objectivée; tel est le processus de l'aliénation. Il projette sa propre essence dans un sujet, une personne, imaginaire et quand ensuite il se pense lui-même, il se considère comme un objet de cet objet qu'il a lui-même créé, c'est-à-dire comme un objet d'une «essence étrangère»². Par une mystification dont il est la première victime, l'homme devient l'objet de Dieu. Du même coup Feuerbach aboutit à l'athéisme, mais celui-ci n'entend nullement équivaloir à une élimination de la religion. Au contraire, on prétend dégager le vrai sens de la religion et montrer que la vraie religion est une religion de l'homme. Il ne s'agit plus, comme chez Forberg, de poser une religion sans objet, il s'agit de substituer à Dieu un nouveau dieu, qui est «l'homme générique»: *l'homme est le dieu de l'homme*. Cependant, dans l'un et l'autre cas, par un chemin différent, on opère une réduction de la religion à l'anthropologie.

Relevons quelques formules bien frappées:

«Notre rapport avec la religion n'est donc pas un rapport négatif, mais critique; nous nous bornons à distinguer le vrai du faux – bien que, il faut le dire, la vérité extraite de l'erreur est toujours une vérité nouvelle et différente par son essence de la vérité ancienne. La religion est la première conscience de soi de l'homme. Les religions sont sacrées précisément parce qu'elles sont les souvenirs de cette première conscience. Mais ce qui pour la religion vient en premier lieu, à savoir Dieu, vient en soi et conformément à la vérité, comme nous l'avons prouvé, en

¹ Henri ARVON, *Ludwig Feuerbach ou la transformation du sacré*, Coll. «Epiméthée», P.U.F., Paris 1957, p. 187.

² «Der Mensch – dies ist das Geheimnis der Religion – vergegenständlicht sein Wesen und macht dann wieder sich zum Gegenstand dieses vergegenständlichten, in ein Subjekt, eine Person, verwandelten Wesens; er denkt sich, ist sich Gegenstand, aber als Gegenstand eines Gegenstandes, eines anderen Wesens. So hier der Mensch ist ein Gegenstand Gottes.»

second lieu, car Dieu n'est que l'essence de l'homme qui est objet à lui-même, et ce qui vient en second lieu, à savoir l'homme, doit donc être posé et proclamé comme venant en premier lieu. L'amour de l'homme ne doit pas être un amour dérivé; il doit devenir un amour originel. C'est alors seulement que l'amour devient une puissance vraie, sacrée et sûre. Si l'être de l'homme est l'être suprême de l'homme dans le domaine pratique également la loi première et suprême doit être l'amour de l'homme pour l'homme. *Homo homini Deus est* – voilà le principe pratique suprême – voilà le tournant de l'histoire du monde ¹».

Ou encore :

«Le véritable athée, écrit Feuerbach, n'est pas celui qui nie Dieu, le sujet; c'est celui pour qui les attributs de la divinité, tels que l'amour, la sagesse, la justice ne sont rien. Et la négation du sujet n'est pas du tout nécessairement la négation des attributs. Les attributs ont une signification propre, indépendante; par leur valeur ils forcent l'homme à les reconnaître; ils s'imposent à lui, ils se prouvent immédiatement à son intelligence comme vrais pour eux-mêmes; ils sont leur propre affirmation, leur propre caution ².»

Ce dernier texte exprime l'essence du projet de Feuerbach. Celui-ci distingue dans l'idée de Dieu deux éléments: le sujet divin et les attributs divins. On maintiendra ces derniers, car ce sont eux qui constituent l'authentique divin, auquel on ne renonce pas. Mais l'humanité, dans son enfance, s'est trompée de sujet, en attribuant à un sujet «céleste», c'est-à-dire irréel et imaginaire, ce qui revient au sujet réel, qui est l'humanité comme entité collective. L'aliénation théiste de la religion repose donc sur une erreur d'attribution. Il s'agit d'éliminer Dieu, mais nullement d'éliminer le divin. L'homme, en effet, qui est le véritable sujet, doit se réapproprier la divinité.

Cette théorie de Feuerbach a une grande importance par l'histoire de l'athéisme. C'est en fonction d'elle, par exemple, que doit se comprendre la tentative de Nietzsche. Ce dernier a parfaitement vu qu'il y avait un lien nécessaire entre sujet divin et attributs divins et que, si l'on niait le sujet, il fallait logiquement, poussant l'entreprise à son terme, nier également les attributs: le divin porte la trace de Dieu, il est comme l'ombre qui demeure de ce Dieu qu'on a supprimé. Aussi le nihilisme nietzschéen représente-t-il un effort de clarification et, étant données les prémisses posées au départ, un acte d'honnêteté.

8. Le *Gattungswesen* de Feuerbach, comme le *divin* de Forberg, constitue une affirmation de panthéisme qui ne porte pas son nom. Mais celui-ci peut-il subsister devant les exigences de radicalité de l'athéisme? Les adversaires de Spinoza qui au XVII^e siècle l'accusaient d'athéisme avaient perçu le problème: qu'est-ce que le divin sans Dieu?

¹ Trad. Henri ARVON, dans *Feuerbach, sa vie, son œuvre avec un exposé de sa philosophie*, Coll. «Philosophes», P.U.F., Paris, 1964, pp. 89-90.

² cité *ibid.*, p. 36.

Et Schopenhauer écrira que le théisme

« n'exige pas seulement une cause du monde qui soit distincte du monde, mais encore qui soit intelligente, c'est-à-dire douée de connaissance et de volonté, et donc personnelle, et aussi par conséquent individuelle; un Dieu impersonnel n'est nullement un Dieu, mais tout simplement un abus de langage, la négation d'un concept (*Unbegriff*), une *contradictio in adjecto*, un Schiboleth pour professeurs de philosophie, qui, après qu'ils ont dû supprimer la chose, se sont efforcés de s'esquiver avec le mot ¹ ».

Mais revenons à Feuerbach. Chez lui, le sujet des attributs divins n'est donc plus Dieu, mais l'humanité. Ou encore, celle-ci, comme être collectif, est devenue le nouveau dieu. En conséquence, la science suprême n'est plus la théologie ou son substitut hégélien, mais l'anthropologie. En opérant ce passage à l'anthropologie, Feuerbach prétend se situer dans la tradition protestante et faire œuvre de réformateur. Il veut réaliser une nouvelle réforme dont l'ambition est de conduire la Réforme à son achèvement. Il donne, en effet, la doctrine chrétienne de l'Incarnation et du Christ Homme-Dieu (*Gott-mensch*) comme étant le point de départ de sa démarche. Mais il interprète la formule christologique des deux natures comme une invitation à redécouvrir l'homme sous le revêtement de la divinité, l'homme comme étant lui-même la vraie divinité. Il écrit dans les *Principes de la philosophie de l'avenir*:

« Le mode religieux ou pratique de cette humanisation fut le protestantisme. Seul le Dieu qui est homme, le Dieu humain, c'est-à-dire le Christ, est le Dieu du protestantisme. Le protestantisme ne se préoccupe plus, comme le catholicisme, de ce qu'est Dieu en lui-même, mais seulement de ce qu'il est pour l'homme; aussi n'a-t-il plus de tendance spéculative ou contemplative, comme le catholicisme; il n'est plus théologie – il n'est essentiellement que christologie, c'est-à-dire anthropologie religieuse. »

Autrement dit, la christologie fut le berceau de l'anthropologie religieuse. Dans *L'essence du christianisme*, Feuerbach cite la parole de Luther, pour définir la foi religieuse:

« Tel tu crois Dieu, tel tu le possèdes: en y croyant, tu le possèdes; en n'y croyant pas, tu ne possèdes rien de lui. C'est pourquoi notre destin dépend de notre foi. Si nous le prenons pour notre Dieu, il ne sera certes pas notre diable. Mais si nous ne le prenons pas pour notre Dieu, il ne sera certes pas non plus notre Dieu. »

Et il commente:

« C'est donc en croyant en Dieu que j'ai un Dieu, c'est-à-dire c'est la foi en Dieu qui constitue le Dieu de l'homme. »

¹ SCHOPENHAUER, *Parerga und Paralipomena*, k. 5, S. W., ed. Frauenstädt, Bd. V, p. 123.

L'objet est ainsi créé par la faculté :

« Si Dieu est ceci et ainsi, à quoi je crois, et sous la forme où je crois en Lui, l'essence de Dieu est-elle autre chose que l'essence de la foi ? »

Comme le note M. Arvon, Feuerbach pousse ici à l'extrême « les virtualités anthropocentriques du *pro me, pro nobis* de Luther, c'est-à-dire d'un Christ qui n'existe que pour autant qu'il existe pour nous ». C'est contre une telle tentation que luttera Kierkegaard, « cet Anti-Feuerbach »¹. Karl Barth de son côté attachera une grande importance à la problématique de Feuerbach.

IV. — FEUERBACH ET LE MARXISME

9. En quoi l'athéisme de Feuerbach est-il un athéisme religieux ? En ce sens d'abord qu'il ne conteste pas la réalité du phénomène religieux : il entend en dévoiler l'essence vraie, en le dépouillant de sa forme illusoire. Historiquement, cette illusion est présentée comme une approximation. L'homme a d'abord connu sa propre identité sous cette forme mystifiée, avant d'en découvrir la forme véritable, adéquate au contenu. Et ce dévoilement de l'essence vraie s'opère selon une double voie. En premier lieu, la religion est définie essentiellement comme une attitude subjective, ainsi qu'il ressort des considérations, rapportées plus haut, sur la foi. En second lieu, précisément à cause de la dominante subjective, la foi peut, en demeurant elle-même, changer d'objet : Dieu est remplacé par l'homme qui est le nouveau dieu moderne. Il faut ajouter que cette première substitution se double d'une seconde : la fin de la vie humaine, la définition du bonheur sont changées. La destinée transcendante, orientée vers « l'au-delà », décrit comme étant un monde du rêve et de l'illusion, est supplantée par un bonheur purement terrestre, dans l'ici-bas. Une volonté d'immanence commande donc l'ensemble de la démarche. Mais la réduction anthropologique et anthropocentrique opérée par Feuerbach ne se présente pas comme une destruction, mais comme une réforme de l'*homo religiosus*.

C'est ici que se situe la réaction de Marx, dont l'athéisme se veut plus radical. Le phénomène religieux n'est plus réformé à la faveur d'une réinterprétation anthropologique, il est *réduit* à sa base *profane*. Ce dernier terme est délibérément employé et souligné par Marx. Il ne s'agit plus seulement de rectifier, mais de montrer que le religieux comme tel, selon toutes ses manifestations, constitue une aliénation. Certes le statut du religieux dans le contexte de l'athéisme est ambigu, comme est ambigu le crypto-panthéisme qu'il recouvre. Marx, avant Nietzsche, a vu que l'athéisme par lui-même conduisait logiquement à évacuer le religieux. A cause de cette ambiguïté, la démarcation entre le profane et le sacré de

¹ Henri ARVON, *Feuerbach, sa vie...*, op. cit., pp. 39-40.

Feuerbach est parfois difficile à repérer. Chez l'un et l'autre le point de départ est identique: *homo homini deus*. Mais il est significatif que la formule de Feuerbach devient chez Marx: l'homme est pour l'homme l'être suprême (*das höchste Wesen*). L'expression est plus philosophique. C'est dire que la même affirmation de base est interprétée ici et là selon des accents différents. La différence porte principalement sur deux points, me semble-t-il.

Chez Feuerbach, l'homme est défini comme *Gattungswesen*, être générique. C'est d'abord l'Humanité, entité collective, qui rappelle la conception d'Auguste Comte. Or, comme Marx le verra bien, cette notion de *Gattungswesen* comporte une certaine connotation panthéiste, qui certes demeure inadmissible. Le *Gattungswesen* représente une réalité supérieure à l'individu. Feuerbach revient fréquemment sur le rapport de l'individu humain à l'essence humaine comme constituant un être supérieur. Voici, par exemple, une page de *L'Essence du christianisme*:

«Mais la notion de la divinité coïncide avec la notion de l'humanité. Toutes les déterminations divines, toutes les déterminations qui font que Dieu est Dieu, sont des déterminations génériques – déterminations qui sont limitées dans l'individu, mais dont les limites sont supprimées dans l'essence de l'espèce et même dans son existence – dans la mesure où celle-ci n'a son existence correspondante que dans l'ensemble de tous les hommes. Mon savoir et ma volonté sont limités; mais ma limite n'est pas la limite d'autrui, et encore moins de l'humanité; ce qui est difficile pour moi, est facile pour autrui; ce qui est impossible et incompréhensible pour une époque, est compréhensible et possible pour l'époque suivante. Ma vie est liée à un temps limité, mais non la vie de l'humanité. L'histoire de l'humanité ne consiste en rien d'autre que dans un dépassement continu des limites qui, à un moment déterminé, passent pour des limites de l'humanité, donc pour les limites absolues et infranchissables. Mais l'avenir révèle toujours que les prétendues limites de l'espèce n'étaient que des limites des individus. L'histoire des sciences naturelles fournit à cet égard les preuves les plus intéressantes. Il serait extrêmement intéressant et instructif d'écrire une histoire des sciences uniquement de ce point de vue pour montrer dans toute son inanité l'illusion de l'individu de pouvoir limiter son espèce. L'espèce est donc illimitée, seul l'individu est limité»¹.

La conception marxienne ne sera pas moins collectiviste. Mais Marx s'efforcera avec le «matérialisme historique» de dépouiller la notion de l'humanité des connotations panthéistes qu'elle conserve chez Feuerbach. C'est là une première différence.

La seconde différence se situe au niveau de ce qu'on a appelé la *philosophie de la praxis*. Dans l'explication de la connaissance, Feuerbach, qui est sensualiste, demeure classique, pour autant que chez lui le connaître conserve sa destination théorique et contemplative. Quand en 1846 il rompt avec la philosophie de Feuerbach, c'est sur ce point que Marx fait porter son attaque. L'homme est défini comme praxis. Cela signifie que par son action il se crée lui-même. Il n'y a rien d'autre pour l'homme et

¹ In Henri ARVON, *op. cit.*, p. 80.

dans l'homme que ce qui est en son propre pouvoir. L'homme est essentiellement le créateur de l'homme. C'est pourquoi le terme d'*humanisme* servira à définir l'athéisme. L'homme n'a rien à recevoir du monde, il ne doit pas le contempler, car le monde, c'est ce que l'homme crée par son action transformatrice. La divinité de l'homme ne pourra sortir que de l'effort de l'homme, que de son action. La philosophie de la praxis, comme fondement anthropologique du matérialisme historique, peut donc être considérée comme une tentative critique d'abolir la zone du sacré qui pouvait encore subsister à la fois dans la conception contemplative de la connaissance et dans la notion de l'homme comme «être générique», débordant et dépassant l'individu de toutes parts. L'homme est ramené à sa propre racine, qui est la praxis se déployant dans l'histoire, et rien d'autre n'existe, n'a valeur, que ce qui procède de cette racine. Notons, au passage, que l'approche de Heidegger dans *La lettre sur l'humanisme*, qui entend définir l'humanisme, non à partir de l'homme seul, mais en englobant l'homme et l'être, constitue une réaction intéressante et positive en face de l'humanisme athée.

Avec Marx, prenant ses distances à l'égard de Feuerbach, l'«humanisme» devient donc la forme spécifique de l'athéisme: c'est lui qui marque la mort du divin (du *Göttlichen*), parce que dorénavant il n'y a plus que le champ ouvert devant un homme qui n'est pas défini comme un grand être idéal, mais comme l'ensemble des forces humaines historiques. L'homme devient pour l'homme une tâche, l'unique tâche. Il n'y a plus que l'homme face à lui-même. Nous avons affaire à un athéisme irrégulier ou areligieux. Il est significatif qu'à l'encontre de Feuerbach Marx ne polémiqua pas seulement contre Dieu et le divin, mais également contre la religion. Ajoutons qu'il s'agit là de tendances, de lignes de force. Car, comme nous le notions plus haut, l'athéisme peut-il vraiment être religieux? Et à l'inverse, l'athéisme réussit-il à éliminer toute rémanence du divin? L'homme demeure, dans la conception marxienne, une entité collective marquée par le divin, fût-ce par le biais du dynamisme messianique qui l'habite. C'est pourquoi dans l'histoire de la pensée marxiste, on constate périodiquement des retours, plus au moins conscients, à Feuerbach. Par exemple, l'attention sympathique que Roger Garaudy prête à l'œuvre de Robinson peut être comprise comme un tel retour.

10. Mais il convient surtout de mentionner ici un penseur marxiste indépendant, Ernst Bloch, l'auteur de *Prinzip-Hoffnung, Le principe d'espérance*. Une page d'un ouvrage plus ancien, sa *Vie de Thomas Münzer*, contient des affirmations très remarquables pour notre sujet. Sur les traces d'Engels, Bloch s'est intéressé au héros de la Guerre des Paysans, qui, dans l'interprétation marxiste, incarne l'essence de la Réforme. Celle-ci était avant tout un mouvement messianique temporel, qui a été trahi par les réformateurs religieux. Le vrai réformateur, c'est Münzer, et le mouvement de la révolte des paysans représente le courant révolutionnaire authentique de l'époque. Bloch remarque que les mouvements révolution-

naires mettent en jeu un certain nombre de facteurs humains qui ne sont pas réductibles à l'ordre de la raison, telle que la définit le marxisme «scientifique». Le messianisme, l'eschatologie, les éléments apocalyptiques sont des facteurs de ce type, qu'il s'agit de prendre au sérieux. On les retrouve à l'œuvre jusque dans des mouvements révolutionnaires marxistes et ils constituent sans doute des structures authentiques de l'être humain. On reconnaîtra ainsi la structure d'espérance. L'homme est un être qui espère et cette espérance n'est pas simplement réductible aux facteurs économiques. C'est là une donnée constitutive de l'homme, qui se manifeste jusque dans son comportement révolutionnaire. Ainsi Bloch écrit-il :

«C'est pourquoi, au-delà de leurs aspects économiques, il convient de considérer les soulèvements paysans dans leurs plus profondes racines. Si l'on veut saisir réellement les conjonctures et les virtualités de l'époque, il faut nécessairement tenir compte, à côté des facteurs économiques, d'un autre besoin et d'un autre appel. Car, si les appétits économiques sont bien les plus substantiels et les plus constants, ils ne sont pas les seuls ni, à la longue, les plus puissants ; ils ne constituent pas non plus les motivations les plus spécifiques de l'âme humaine, surtout dans les périodes où domine l'émotion religieuse. A l'encontre des événements économiques ou en parallélisme avec eux, on voit toujours agir, non seulement de libres décisions volontaires, mais aussi des structures spirituelles d'une importance absolument universelle et auxquelles on ne peut dénier une réalité au moins sociologique. Quel qu'il soit, l'état du mode de production, en tant que disposition d'esprit économique, dépend déjà par lui-même de complexes psychologiques et moraux plus vastes, qui exercent en même temps leur action déterminante, et principalement, comme l'a montré Max Weber, de complexes d'ordre religieux. Ainsi l'économie lui-même se trouve bientôt lesté d'une superstructure et, dans son processus autonome, il conditionne l'apparition effective de contenus culturels et religieux, mais il serait faux d'imaginer qu'il puisse à lui tout seul les faire naître, séparés de tout un jeu d'actions et de réactions qui les lie aux caractères nationaux, aux idéologies qui ont survécu à d'anciens rapports économiques, à l'idéologie de la société en voie d'édification, dont la superstructure est souvent en avance sur celle d'une économie qui n'atteindra que plus tard à sa maturité. Et il faut enfin y ajouter, perceptible par toute classe révolutionnaire, l'influence à longue échéance qu'exerce le processus spirituel et religieux – souvent interrompu – à travers lequel l'espèce humaine fait sa propre éducation, – processus autonome, sinon historique, du moins correspondant à une exigence de l'histoire et ressortissant à la «philosophie de l'histoire». C'est pourquoi, non seulement une étude purement économique reste impuissante à totalement expliquer, avec toutes ses conditions et toutes ses causes, la simple *apparition* d'un phénomène historique aussi important que la Guerre des Paysans, mais une telle analyse risquerait de dissoudre, de détruire, de dépouiller de leur caractère original, de faire passer au stade réflexif et de déréaliser, par réduction à la pure idéologie, les *contenus* plus profonds de cette histoire humaine en plein bouillonnement, ce rêve éveillé de l'antiloup, d'un royaume enfin fraternel. Marx lui-même fait leur place aux exaltations religieuses, du moins à la première période de toute grande révolution, – dans la mesure où les nouveaux maîtres se sont eux-mêmes sentis néo-romains, néo-païens, dans la mesure où les paysans allemands, comme le feront plus tard les Puritains pour leur révolution bourgeoise, ont emprunté à l'Ancien Testament son vocabulaire, ses passions et ses illusions, dans la mesure où la Révolution française, elle aussi, s'est drapée dans les titres, les mots d'ordre, les costumes du Consulat et de l'Empire romains. En dépit de l'esprit positiviste dans lequel Marx a arraché le communisme au domaine théologique pour le limiter au seul et unique terrain de l'économie politique, le privant ainsi de tous ses aspects

millénaristes, aussi bien ceux qui lui viennent de l'histoire que ceux qui sont substantiellement innés – du moins reconnaît-il aux «nécromancies de l'histoire» la réalité d'une stimulation. A plus forte raison, dans le cas particulier de la Guerre des Paysans, avec toute sa puissante imagerie, tout son spiritualisme, il est impossible – à côté des facteurs économiques qui ont conditionné le déchaînement du conflit et le choix de ses objectifs – de ne pas considérer en lui-même ce qui en constitue l'élément essentiel et primitif: la familiarité avec le plus ancien des rêves, la percée et l'expansion du vieux mouvement hérétique, l'extatique vouloir – impatient, rebelle et grave au plus haut point – d'une marche qui mène tout droit au Paradis. Les inclinations, les rêveries, les plus sérieuses et pures émotions, les enthousiasmes orientés vers des fins se nourrissent d'un autre besoin que de celui qui saute immédiatement aux yeux et ne sont jamais cependant une creuse idéologie; ils ne disparaissent point et marquent de leur empreinte une longue période; ils jaillissent dans l'âme d'un point originel, celui qui fait naître et qui définit les valeurs; ils survivent à toute catastrophe empirique et gardent pleine vigueur, prolongeant, dans une constante actualité le millénarisme qui a orienté profondément le XVI^e siècle, celui de la Guerre des Paysans et de l'Anabaptisme¹.

Bloc réfléchit en marxiste sur le fait du messianisme. Mesurant l'importance de ce facteur, et d'autres semblables, dans le mouvement révolutionnaire, il constate que de tels facteurs échappent à l'explication rationaliste, voire scientifique, qui est celle du marxisme officiel et courant. Ainsi un problème est posé. De soi, comme Marx l'a bien vu, l'athéisme conduit logiquement à une conception purement profane de l'homme et de son histoire. Mais d'un autre côté, en dépit et à l'encontre de cette exigence, nous constatons une résurgence du religieux, comme besoin insatisfait et inexplicé. Aussi, dans ces perspectives, entre le religieux et le profane la frontière est floue. Nous pouvons dire encore, un peu différemment, que l'athéisme tend de tout lui-même à la réduction au profane et qu'en conséquence le concept de l'athéisme religieux est un concept explosif, parce qu'en tant que religieux cet athéisme accorde un certain primat à l'irrationnel.

V. – AUGUSTE COMTE

11. Un troisième exemple d'athéisme religieux est celui d'Auguste Comte. Celui-ci ne se situe pas dans le même contexte religio-culturel qui était celui de Forberg et de Feuerbach. Aussi les convergences sont-elles d'autant plus remarquables. Contentons-nous de rapides notations qui intéressent notre propos².

Relevons d'abord que Comte oppose le positivisme à l'athéisme. Certes, Comte est athée, mais si on ne peut avoir que mépris pour l'athéisme,

¹ Ernst Bloch, *Thomas Münzer, théologien de la révolution*, trad. par M. de Gandillac, «Les Lettres Nouvelles», Julliard éd., Paris, 1964, pp. 72–74.

² Dans *La philosophie morale*, «Bibliothèque des Idées», Gallimard éd., Paris, 1960, Jacques MARITAIN étudie longuement la pensée et l'attitude d'Auguste Comte, ch. XI–XII, pp. 327–436. Voir notamment les pp. 379–387 sur l'athéisme comtien et le ch. XII, pp. 388–436, sur *A. Comte Grand-Prêtre de l'Humanité*. Le P. DE LUBAC a également consacré à A. Comte un important chapitre de son ouvrage *Le drame de l'humanisme athée*, 4^e éd., Paris, Spes, 1950.

c'est que celui-ci, de progressif qu'il était au siècle précédent, est devenu négatif de par l'apparition du positivisme.

«Les athées persistants, écrit Comte, peuvent donc être regardés comme les plus inconséquents des théologiens, puisqu'ils poursuivent les mêmes questions en rejetant l'unique méthode qui s'y adapte.»

Ou encore :

«Loin de compter sur l'appui des athées actuels, le positivisme doit donc y trouver des adversaires naturels, quoique le peu de consistance de leurs opinions permette d'ailleurs de ramener aisément ceux dont les erreurs ne sont pas essentiellement dues à l'orgueil¹.»

Ce que Comte veut dire par là c'est qu'il a procédé à l'instauration d'un nouvel ordre, l'ordre positiviste, qui se situe au-delà du théisme et de l'athéisme. C'est pourquoi, comme le fait remarquer J. Maritain, il ne perd jamais son temps à discuter. Avec la disparition de l'âge théologique et de l'âge métaphysique, non seulement le théisme, mais encore l'athéisme sont éliminés. Le thème du dépassement de l'athéisme se trouve d'une manière analogue chez Marx.

Un second point à souligner est que Comte, bien qu'il vienne d'un tout autre horizon de pensée que celui qui est illustré par Schleiermacher, accorde au sentiment la primauté sur la raison et sur l'activité. Le sentiment, et notamment le sentiment de sympathie, constitue, chez le Comte de la seconde période, le grand principe d'unité de la «synthèse subjective».

C'est à partir de ces positions que Comte critique très violemment le christianisme dans des pages où il accuse Dieu d'être «irrégulier», d'être antisocial, parce que l'idée de Dieu a amené avec soi l'idée de personne, qui est le grand obstacle à la religion de l'humanité. Quant aux chrétiens de tous bords, ils sont «les esclaves de Dieu».

Mais l'intérêt principal de Comte réside dans le fait qu'à partir du positivisme, qui est un athéisme pleinement sûr de soi, il entend constituer sciemment et consciemment une nouvelle religion, la religion du Grand Etre ou de l'Humanité, laquelle est un substitut de Dieu. Cette religion doit reposer essentiellement sur le sentiment. Nous nous trouvons donc devant le créateur et l'organisateur d'une nouvelle religion. Lucide sur la nature et la portée de son projet, Comte forge en conséquence une nouvelle divinité, qui est l'humanité. C'est que le père du positivisme a beaucoup réfléchi à la question des rapports entre la religion et l'unité politique : ce thème est un des pôles de sa pensée. Au fond, le but de la nouvelle religion est de créer l'unité de l'humanité. C'est au plan de la cité politique, que cette unité doit se réaliser. Comte a devant les yeux l'exemple de la théocratie médiévale. Il veut créer au profit de l'humanité une nouvelle théocratie, qui sera une humanocratie, puisque l'Humanité est la nouvelle

¹ Auguste COMTE, *Discours sur l'ensemble du Positivisme*, Paris, 1848, pp. 47-48

divinité. Ainsi le but de la nouvelle religion, ou plus précisément encore de la nouvelle Eglise, c'est de fournir à l'humanité à organiser politiquement sa cohérence et son unité. Nous avons donc affaire à une forme d'athéisme religieux, athéisme qui poursuit la divinisation de l'ordre temporel. Notons d'ailleurs que par d'autres voies Hegel et Marx aboutissent au même résultat. En d'autres termes, c'est à la religion comme *instrumentum regni*, que l'on a recours. L'expression ne doit pas être entendue dans le sens qu'elle revêt chez les «philosophes» du XVIII^e siècle dans leur polémique contre les tyrans. La signification en est plus subtile. On fait appel à la religion comme à un indispensable facteur de moralité et de cohésion de l'ordre social. C'est là une position doctrinale fort répandue et nombre de disciples plus ou moins lointains de Comte, partageant son athéisme ou agnostiques, penseront que l'on peut faire l'économie d'une nouvelle religion, dès lors que la «vieille religion», dûment domestiquée, suffit à remplir cet office. Telle sera la pensée d'un Maurras ou des théoriciens du fascisme italien. Telle était aussi l'opinion de cet adversaire libéral de Mussolini que fut Benedetto Croce, dans son fameux écrit: *Dans quel sens nous pouvons nous dire chrétiens*. La religion est nécessaire à la société, du moins dans ses couches populaires.

Chez Comte, à cause du souci social et politique prioritaire, l'accent est mis sur le culte et sur le régime, sur le «catholicisme». Ce qui intéresse d'abord dans la religion, ce sont les valeurs d'ordre, d'autorité et d'obéissance. Mais, en dépit de tout ce qui les sépare, une parenté doctrinale unit des penseurs comme Comte et les marxistes du type d'Ernst Bloch. Ce dernier, avec le messianisme et sur le clavier révolutionnaire, Comte et ses disciples avec l'ordre social et sur le clavier conservateur, procèdent à une sécularisation de la religion. Si celle-ci n'est pas niée, puisqu'on reconnaît sa nécessité et son utilité sociales, sa spécificité propre est méconnue. Irréductibles, les facteurs religieux ne s'expliquent que par leur subordination aux fins politiques qui deviennent ainsi pour l'homme les horizons ultimes. L'athéisme religieux ne peut admettre que des religions séculières.

VI. — SIGNIFICATION DE L'ATHÉISME RELIGIEUX

12. Le rapide tour d'horizon auquel nous venons de nous livrer suggère un certain nombre de réflexions.

Une première remarque porte sur la signification du maintien du religieux dans l'athéisme, ou de sa cohabitation avec lui. Je pense que nous avons là le fruit historique d'un effondrement spéculatif et théorique. La raison moderne est depuis longtemps, sur un vaste secteur, une raison athée, en vertu même de l'éclipse et du rejet de la métaphysique. Ce n'est pas par hasard que les premières affirmations d'athéisme religieux surviennent dans un contexte kantien. Par ailleurs des penseurs constatent que certaines attitudes existentielles, tenues par eux pour nécessaires, sont liées à la religion, qui, jadis, était conçue comme un rapport à Dieu. On essaie donc de maintenir ces attitudes, voire de les susciter, alors même que Dieu a

disparu de l'horizon de la pensée. On veut conserver ce que la religion avait engendré et nourri, une fois que la croyance en Dieu s'est effondrée. D'où l'effort, chez divers penseurs rencontrés, pour dégager une attitude, dont on affirme la validité : ainsi de la structure du désir chez Forberg, de la structure de l'espérance chez Ernst Bloch, ou de l'exaltation par Auguste Comte de ce qu'il appelle les « nobles sentiments ». Cependant dans le cadre d'un système athée, ces données sont admises comme étant irrationnelles. Mais cet irrationnel se présente comme la condition *sine qua non* de certains objectifs visés, de certains biens. Y a-t-il là une sorte de défense inconsciente, d'ordre existentiel et pratique, contre le nihilisme qui se profile sur l'horizon théorique ? N'est-ce pas ce problème que Nietzsche a perçu ?

13. La négation de Dieu conduit à une nouvelle idée du bonheur. Celui-ci ne peut être dès lors que terrestre. C'est pourquoi l'athéisme religieux pose la question du messianisme politique. Aussi la réflexion sur le messianisme post-chrétien est-elle nécessaire à l'élucidation du sujet qui nous occupe. La plupart des grandes idéologies collectivistes prennent la forme d'un messianisme. C'est là une donnée qui est comme congénitale au temps de l'histoire chrétienne. En effet, dès que l'on rejette la distinction évangélique entre le spirituel et le temporel, on est tenté de transférer au service des projets temporels les énergies qui de soi sont orientées vers l'attente du Royaume de Dieu. Le messianisme devient un messianisme temporel. Ainsi, chez un Ernst Bloch, la religion, sous la forme de l'espérance, est-elle reconnue en tant qu'elle représente un dynamisme historique et une structure originels et irréductibles du devenir révolutionnaire des sociétés. Mais simultanément, et selon sa logique propre, l'athéisme tend à opérer une réduction radicale, il tend à être athéisme areligieux. Le paradoxe réside dans le fait que, pour se répandre, l'athéisme a besoin de capter des énergies « religieuses », qu'en vertu de sa logique interne il tend à éliminer. Il puise son énergie dans ce qu'il veut détruire. Et c'est pourquoi nous notions que l'athéisme religieux constitue un alliage explosif. Dans le cadre de l'athéisme, le couple profane-religieux représente une dialectique instable.

14. A travers la question du messianisme, nous rencontrons le problème plus général des rapports entre religion et société politique. Avec la perte du sens de Dieu et de la transcendance, et avec la perte consécutive du sens de la personne, la conquête du bonheur apparaît nécessairement comme une recherche collective et purement terrestre, et, du même coup, politique. La religion se présente alors comme un *instrumentum regni*. La vérité de son contenu n'importe pas, du moment qu'elle assure la cohésion et le dynamisme de la société. Elle permet la mobilisation des énergies, en vue de l'œuvre politique ; son rôle est celui d'un mythe ou d'une idéologie. Un penseur comme Bloch reconnaît dans l'espérance une valeur positive ayant son fondement dans l'être humain. Mais des penseurs irrégieux ou des organisateurs de la société créeront, susciteront ou encourageront des

religions, traditionnelles ou athées, dans lesquelles ils verront des mensonges nécessaires à l'exercice de la puissance. Chez ceux qui sont gouvernés ou manipulés et qui adhèrent avec sincérité à la religion proposée, l'œuvre politique prend la place de l'absolu et tend à s'asservir l'homme dans sa totalité. D'où le caractère fanatisant des religions séculières, comme la statolâtrie ou la dévotion au Parti totalitaire. Sous cet angle, les totalitarismes constituent une aberration religieuse, sciemment entretenue par les chefs politiques, subie à titre d'illusion par les masses. En face de l'athéisme religieux avec son idéologie messiano-politique, la religion authentique relativise le politique. Elle le tient pour ce qu'il est : une réalité humaine aux dimensions humaines. Elle nous préserve d'en faire un substitut de l'absolu et une nouvelle idole.

15. Dans les jugements portés sur les penseurs représentatifs de l'athéisme religieux, on tiendra compte de leur situation historique. Cette situation est, en effet, fort différente selon que ces penseurs précèdent ou suivent ceux que l'on peut appeler les grands réducteurs : Marx, Nietzsche et Freud, et qui, ayant parfaitement saisi la logique des implications philosophiques de l'athéisme, se sont efforcés de ramener ce dernier à son noyau purement profane. Avant eux on entend conserver quelque chose de la religion, par ailleurs contestée : la religion athée représente le résidu, que l'on veut sauver à tout prix. Après eux, nous assistons à une redécouverte de l'authenticité de ce qui se présente comme irréductible aux schémas réducteurs. Pour une philosophie de la religion qui recourt, d'ailleurs sans exclusive, à la voie inductive, il y a là une approche possible du religieux, intéressante. Certes, une telle analyse sait que son point de départ est historique, c'est-à-dire qu'elle est déterminée par une situation culturelle, et qu'elle ne dispense pas d'une recherche plus radicale portant sur la nature du sujet humain. Mais n'y a-t-il pas là, sous le mode voilé, un témoignage de l'orientation foncière de l'être humain vers l'Absolu, porté après la négation culturelle de Dieu et comme de l'intérieur de cette négation ? N'est-ce pas la nécessité d'une anthropologie religieuse qui est par là affirmée ? Pour mener à terme une telle approche il conviendrait d'élaborer des *existentiaux*, au sens que Heidegger a donné à ce mot. On dégagerait, à partir des comportements socio-culturels de l'histoire moderne, une série d'attitudes complexes ayant valeur de types et servant de fils conducteurs pour une investigation plus profonde. De telles attitudes, typiques, ne seraient pas traitées au seul niveau de la description phénoménologique, mais à travers les existentiels, on s'efforcerait de rejoindre les constitutifs religieux de l'être humain, à leur niveau anthropologique. On pourrait, par exemple, partir de l'examen de l'attitude révolutionnaire ou du sens du devenir et du dynamisme de la société. La structure de l'espérance, ou plus exactement de l'espoir, pourrait fournir également un point de départ : pourquoi ce dynamisme interne qui habite l'être ? Ou encore, répondant à la critique négative de Feuerbach, il conviendrait de reprendre l'analyse, qui doit être très nuancée, de la crainte, selon ses diverses connotations.

On établirait comment des attitudes de ce genre sont prégnantes d'un objet métaphysique implicite et comment toute attitude subjective a besoin d'un appui objectif; cette exigence représente une première approche de l'objet. Mais simultanément, on se gardera d'absorber, avec Hegel, la religion dans la philosophie de la religion, car l'attitude religieuse mobilise toutes les facultés de l'homme.

16. La reconnaissance de la dimension religieuse par des philosophies athées à prétention rationaliste, comme le sont certains courants marxistes ou le positivisme de Comte, comporte un grand paradoxe. En effet, pour ces philosophies, la raison elle-même est posée comme étant areligieuse. Mais simultanément, le rationalisme engendre une insatisfaction, de sorte que la religion fournit une compensation qui, en fonction des perspectives de départ, se présente comme le domaine de l'irrationnel. Cet irrationnel est reconnu comme tel par Bloch, mais d'autres marxistes se défendent contre son invasion. En un sens ils n'ont pas tort, mais si le religieux leur apparaît irrationnel, c'est à cause de leur conception trop étroite de la raison. L'analyse doit donc mettre en évidence le fondement objectif et intelligible de l'attitude religieuse. Il n'y a pas d'attitude religieuse sans référence à l'objet, celui-ci ne fût-il saisi qu'implicitement. C'est dire que l'analyse des structures religieuses dans l'homme révèle un fondement métaphysique. Aussi convient-il de ne pas se méprendre sur le sens de la réduction de la théologie à l'anthropologie qu'a prétendu opérer Feuerbach. En réalité, cette réduction avait pour présupposé une définition déjà athée de l'homme. L'analyse anthropologique doit montrer, au niveau même de l'anthropologie, les structures de l'*homo naturaliter religiosus*, ce qui n'est possible que si l'anthropologie elle-même s'inscrit dans une considération métaphysique. Certes une telle analyse sera critique. Elle mesurera les limites de la démarche naturelle, elle fixera aussi les déviations possibles, intellectuelles, éthiques, ou les déformations pathologiques. Théologiquement enfin, on marquera que la grâce suppose l'homme naturellement religieux. Car il semble qu'une des leçons qui ressort de l'examen historique auquel nous venons de procéder, est que l'athéisme a commencé par une crise de l'intelligence. C'est en premier lieu par l'intelligence que nous sommes religieux. Si l'intelligence est athée, le processus décrit se déroule nécessairement. A vrai dire, l'athéisme religieux ne signifie rien d'autre qu'une rémanence ou qu'une insatisfaction, privées d'appuis intellectuels solides.

Ceci nous conduit, pour terminer, à une remarque d'ordre épistémologique. Il ne semble pas que la philosophie de la religion doive se donner au départ une définition de la religion tellement large qu'elle inclue les religions athées. Car celles-ci témoignent plutôt d'un résidu du religieux dans une attitude et une pensée dont la logique postule l'exclusion. Leur considération n'en demeure pas moins éclairante pour le philosophe qui s'interroge sur le fait religieux.

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

Le récit biblique de la chute originelle

SELON LE PÈRE LAGRANGE

Voici soixante-dix ans que le P. M.-J. Lagrange, «pour répondre au désir général de voir comment les principes de notre foi n'ont rien à craindre d'une exégèse plus critique», et prenant occasion d'ouvrages alors récemment parus, essayait «l'explication d'une des pages les plus importantes de l'Ancien Testament». Son étude, publiée dans la *Revue Biblique* du 1^{er} juillet 1897, pp. 341-379, sous le titre *L'innocence et le péché*, soumettait à un examen approfondi le récit de la création de l'homme et de sa chute, tel qu'on le lit dans le Livre de la Genèse, II, 4-III. Elle se divisait en trois parties: une explication littérale du texte, une réflexion sur le caractère du récit de l'innocence et du péché, une enquête sur l'origine de ce récit. L'intention de l'auteur était de se distancer, d'une part de ceux qui ne voient dans le texte qu'une *allégorie*, et d'autre part de ceux qui voudraient tout prendre à la *lettre*. Il choisissait une troisième voie: *c'est une histoire vraie, exposée d'une manière populaire et symbolique*. Il importait dès lors de distinguer la *substance* toujours valable de cette révélation, de son expression *symbolique*, destinée à la rendre accessible aux contemporains. Cette distinction est faite sans recourir au terme de «mythe vrai» dont on use aujourd'hui et qui demande à être expliqué¹. Les passages ou repères soit résumés soit simplement transcrits qu'on va lire permettront de suivre la pensée de l'auteur. Elle se prolonge dans son commentaire de l'Épître aux Romains.

I. — EXPLICATION LITTÉRALE

Le verset 2,9 doit se lire: Dieu fit germer du sol «l'arbre de la vie, et au milieu du jardin, l'arbre de la science».

L'arbre de la vie est nécessaire dans un jardin où l'on commerce avec Dieu et où l'on participe à l'immortalité. Mais c'est l'arbre de la science qui est le pivot de l'histoire.

¹ On ne peut parler ici de mythe qu'après avoir pris soin de dissiper toutes les équivoques (cf. *Le paysan de la Garonne*, p. 53, note 2). Ni une fable (ou mythe faux); ni un récit exprimant d'une manière voilée les conditions jugées essentielles de la nature humaine (mythe vrai d'une vérité *naturelle* et *anhistorique*); mais récit primitif imagé, venu du fond des âges — et en ce sens mythique — ré-assumé dans une lumière prophétique pour nous révéler un événement unique, celui de notre catastrophe originelle (voilà un mythe vrai d'une vérité *supernaturelle* et *historique*): et telle est la signification traditionnelle du récit de la Genèse.

Placé dans une épreuve morale, l'homme savait distinguer entre le bien et le mal. Son innocence n'était pas celle de l'enfant. La science qui lui est interdite pour son propre bien est la connaissance expérimentale du mal.

2,17: *«... de l'arbre de la science du bien et du mal tu n'en mangeras pas, car du jour où tu en mangeras, tu mourras certainement.»*

La mort ne devait pas être instantanée, puisque le fruit de la manducation devait être une connaissance, ce qui suppose que la vie devait se prolonger. La menace indique seulement que l'homme sera privé du privilège qu'il avait de ne pas mourir tant qu'il était librement admis à se nourrir de l'arbre de vie.

2,22-23: Et Dieu *«bâtit la côte qu'il avait prise de l'homme, en femme, et l'amena vers l'homme. Et l'homme dit: celle-ci cette fois est l'os de mes os et la chair de ma chair; celle-ci se nommera femme, car c'est de l'homme qu'elle a été prise, celle-ci.»* (Trois fois le mot: *celle-ci*).

L'homme et la femme ne font qu'un, ils participent à la même nature supérieure. L'auteur exprime encore mieux la portée de son récit par l'enthousiasme qui cette fois s'empare de l'homme. L'auteur parle ici en mystère et en parabole, ce n'est point seulement à la chair de la femme, mais à tout son être moral, qu'il songe: *«ad universam vitam moralem»*, dira admirablement Cajetan.

2,24: *«C'est pour cela que l'homme quitte son père et sa mère et s'attache à sa femme, et ils sont tous deux une seule chair.»*

Cela exclut la polygamie dans laquelle la femme est frustrée d'une partie de ses droits sur son mari. Ce mariage type est conçu comme indissoluble. Par lui l'homme retrouve une partie de lui-même, il revient à son unité. La réflexion de saint Chrysostome est profonde malgré son apparence naïve: *«Il est criminel de diviser la chair, il est inique de renvoyer l'épouse»*.

3,1: *«Or le serpent était la plus rusée des bêtes...»*

On le considérait comme un démon bienfaisant chez les Egyptiens et les Phéniciens, comme un démon malfaisant chez les Iraniens. La supériorité d'intelligence du serpent sur la femme prouve qu'il n'est pour l'auteur qu'un prête-nom.

3,4: *«Et le serpent dit à la femme: Pas du tout, vous ne mourrez pas...»*

La malice du serpent ne consistait pas tant à faire désirer la science qu'à jeter un doute sur les intentions bienveillantes de Dieu. Il ébranle à la fois la confiance en Dieu et la foi en ses menaces, dès lors l'objet défendu exerce librement sa séduction.

3,7: *«Et les yeux de tous deux s'ouvrirent et ils comprirent qu'ils étaient nus...»*

Le sentiment de la pudeur naissant avec le péché, il est clair que l'innocence était le fruit de l'amitié de Dieu. L'homme savait bien qu'il était

nu; désormais il trouve cela inconvenant parce que la concupiscence s'est éveillée.

3, 13: *«J'établis une inimitié entre toi et la femme, et entre ton lignage et le sien, lui te brisera la tête et toi tu le viseras au talon.»*

Les insinuations du mal sont comparées aux attaques du serpent qui se glisse traîtreusement à travers les herbes ou les pierres pour surprendre celui qu'il guette. Malgré sa première défaite, l'homme vaincra par son lignage. Pour les *Juifs* et leur exégèse, la victoire coïnciderait avec l'observation complète de la loi, aux temps du roi Messie. Les *Septante* ont fait un pas de plus en désignant comme le vainqueur un fils unique de la femme. Pour les *Pères de l'Eglise*, ce dernier sens se précisera et prendra toute sa force.

Sur cette interprétation s'en est greffée une autre, relative à Marie. Du jour où saint Paul avait fait de Jésus un nouvel Adam, on devait être porté à qualifier Marie de nouvelle Eve. Les Pères, dès saint Justin, ont considéré la Rédemption comme s'opérant dans le même ordre que la chute, et commençant par la femme, non comme le principe de la grâce, mais comme la première gratifiée. Il fallait que Marie fût exempte de l'infériorité, quelle qu'elle fût, que comportait la descendance de l'homme pécheur. La théologie, après avoir approfondi le caractère de cette infériorité, une privation de la grâce, n'avait plus qu'à constater que, d'après les Pères, Marie avait toujours été ornée de la grâce.

3, 16: Dieu dit à la femme: *«Tu enfanteras des fils dans la douleur, et tu désireras ton mari, et il te dominera.»*

Malgré les douleurs de l'enfantement, la femme revient à son mari par l'affection, c'est son rôle, et lui en profite pour la dominer. Il y a là plus que la dépendance extérieure primitive de la femme; c'est la situation opprimée de la femme dans l'antiquité, où elle n'était guère plus que l'esclave de l'homme.

3, 17-18: *«...jusqu'à ce que tu retournes au sol dont tu as été tiré, car tu es poussière et tu retourneras en poussière.»*

La mort est représentée ici à la fois comme «naturelle» à l'homme, à cause de son corps, et comme une «pénalité» qui ne l'aurait pas atteint s'il était resté dans l'amitié de Dieu. Les *ronces et les épines* elles aussi sont naturelles au sol, quoique dans le jardin, qui symbolise l'union à Dieu, l'homme n'ait pas dû en souffrir. De même aussi le *travail* était naturel à l'homme, mais désormais il sera pénible. C'est une manière populaire, mais précise et profonde, de distinguer ce qui est de la nature et ce qui est de la grâce.

3, 22-23: *«...prenons garde qu'il ne prenne aussi de l'arbre de vie, et ne mange et ne vive éternellement.»*

Les paroles de Dieu sont ironiques. L'homme mangerait actuellement de l'arbre de vie que cela ne le rendrait pas plus immortel que le fruit de l'arbre défendu ne lui avait communiqué une science divine.

II. — CARACTÈRE DU RÉCIT DE L'INNOCENCE ET DU PÉCHÉ

La grande question est de savoir si nous sommes en présence d'une allégorie ou d'une histoire. Si c'est une histoire, il restera à déterminer la proportion des éléments figurés.

Le système de l'allégorie

Il n'y a pas un mot dans la Genèse qui favorise l'allégorie platonicienne de Philon (triomphe du plaisir sensible sur la raison); ni l'allégorie sociale de J. Halévy (le progrès de la civilisation détourne l'homme de son Créateur); ni l'allégorie sensuelle de P. Haupt (qui voit dans le fruit défendu les rapports sexuels: c'est l'exégèse de l'Opéra-Comique. La Genèse qui a exalté le mariage peut-elle considérer l'union des époux comme un crime, et surtout comme une *science* prohibée?).

Voici, avec l'exégète protestant Dillmann, quelque chose de mieux. Il s'agit pour lui de vérités de foi, mais pourtant dépourvues de réalité historique. Les hommes, dit-il, n'ont pas conservé la mémoire de leurs origines. Mais ils ont réfléchi sur le paradoxe de leur condition. D'une part sur leur grandeur et leur misère, d'autre part sur la bonté de Dieu qui a tout créé bon. A l'origine des influences mauvaises et du péché qui entourent l'homme, il faut remonter à une première faute. Cette spéculation morale s'est combinée avec les traditions paradisiaques.

Il y a du bon dans tout cela, et c'est un peu ce que nous disons pour montrer la *convenance* du dogme du péché originel. Mais à raisonner de la sorte, 1^o nous ne pourrions jamais l'établir *solidement*. Une induction morale n'a pas en pareil cas la valeur d'une histoire. 2^o Avec le sentiment du progrès matériel les hommes sont-ils si prompts à admettre la chute? Et si ce phénomène est particulier aux Israélites, d'où vient à la religion mosaïque l'idée d'un Dieu unique, bon, qui n'a créé que des choses très bonnes, et celle de la haute vocation morale de l'homme et de l'unité de l'espèce? Si tout cela a été trouvé, pourquoi en Palestine seulement? Et si tout cela est révélé, pourquoi pas le péché? 3^o Dillmann interprète assez correctement dans les grandes lignes la page de la Genèse. Toute la question est de savoir *si, dans la pensée de l'auteur, c'était le fruit de la réflexion ou une histoire?* Je crois que les rationalistes purs n'hésiteront pas à dire comme l'immense majorité des commentateurs catholiques et des anciens protestants: l'auteur raconte une histoire à laquelle il croit: histoire très sérieuse pour lui, arrivée à deux personnes qui sont la souche du genre humain, et dont les conséquences ont été très fâcheuses.

Le système de l'allégorie, quelle qu'elle soit, *est réfuté par ce seul fait*. C'est pour cette raison que, surtout depuis le Concile de Trente, un catholique ne peut pas considérer le récit de la chute comme une pure allégorie. En cela rien de contraire au bon sens exégétique, et les exégètes les plus indépendants penseront avec nous que l'auteur avait en vue des faits réels.

Nous les prenons au sérieux; ils les traitent de fable; mais nous sommes d'accord sur l'intention de l'auteur qui voulait écrire une histoire.

*Une histoire vraie,
mais enveloppée de symboles*

Une histoire très grave et parfaitement vraie pour ceux qui y voient la parole de Dieu, mais – on l'a toujours compris dans l'Eglise, – une histoire revêtue de figures: métaphores, symboles, ou langage populaire. Quelle est la substance de l'enseignement? Quelle est la part du symbole?

Voici la substance de l'enseignement telle qu'elle se dégage du texte. L'homme et la femme ont été créés par Dieu comme un *couple unique*, destinés l'un à l'autre: l'homme aimera la femme comme une partie de lui-même; la femme aimera l'homme comme son appui. L'homme est alors en pleine possession de son intelligence et *supérieur* par elle à tous les êtres créés sur la terre. Il est composé d'un élément périssable et d'un élément venu de Dieu, et par conséquent naturellement exposé à la *mort*. C'est par *faveur* que Dieu garantit l'immortalité à l'homme et à la femme et les place dans une situation d'innocence et de bonheur. Ils sont soumis à une *épreuve*: s'ils succombent, ils perdront l'immortalité. Ils sont tentés par une *puissance mauvaise* qui les détourne de Dieu par l'appât d'un bien spirituel. Ils pèchent, leur innocence disparaît, ils éprouvent de la honte, – marque de la concupiscence, – et perdent la *faveur* amicale de Dieu. Ils sont engagés dans une *lutte* avec le mal dont ils pourront sortir vainqueurs. Cette lutte se fera dans la souffrance et sera suivie de la *mort*; cependant Dieu n'*abandonne* pas l'homme complètement et dispose le nouvel état de choses. Mais le bonheur de l'Eden est perdu pour toujours; tous les *descendants* du premier couple porteront la peine de la faute et naîtront dans l'état inférieur qui a succédé au premier: privation de la familiarité divine, concupiscence, souffrance et mort.

Si l'on admet que l'auteur raconte une histoire qu'il croit vraie, – ce que respirent toutes ses paroles, – et si l'on admet qu'en effet cette histoire est vraie, – ce qui résulte de l'inspiration, – il est impossible de méconnaître la justesse et la sobriété du dogme catholique, parfaitement conforme à l'Ecriture. Assurément, la théologie du péché et de la grâce, de la nature pure, de la nature intègre, de la nature déchue, les spéculations de saint Augustin et de tant d'autres, ne sont pas explicitement développées dans ces chapitres; mais dire qu'ils ne renferment pas un caractère dogmatique profond, c'est s'arrêter à sa surface simple et populaire, ne pas discerner sous la physionomie des vieilles légendes combien le ton est tragique et sérieux. Et le plus étonnant, c'est que des vérités d'un ordre aussi élevé sont proposées sous des voiles qui les rendent intelligibles aux enfants. Nous avons tous appris l'histoire du péché originel sur les genoux de nos mères avec des Bibles illustrées, et les savants les plus distingués se demandent encore ce qu'il y a sous cette simplicité primitive.

Mais cette histoire *vraie* n'est pas une histoire *ordinaire*: d'un côté l'ensei-

gnement, de l'autre le voile qui le recouvre; comme base de l'enseignement, des faits certains; mais représentés d'une manière qui n'est que figurée, et dont les éléments symboliques vont pouvoir se retrouver dans le monde ancien.

III. — ORIGINE DU RÉCIT

L'auteur avait-il des sources écrites ou orales? C'est la dernière question à résoudre, celle qui nous fait pénétrer le plus intimement dans l'esprit de notre morceau, mais aussi la plus difficile.

Pour certains exégètes protestants conservateurs, le récit de la chute n'est ni une allégorie pure, ni la reproduction d'un fait historique: c'est la représentation typique et sommaire de toute une série de faits, l'accommodation hébraïque d'une histoire qui courait partout. C'était pour tout dire, l'histoire du péché, l'histoire de l'homme sauvage qui s'éveillait à la conscience, percevant à la fois le commandement divin et la transgression, et peut-être aussi la relation entre le mal moral et la déchéance physique. Soit dit avec respect, je ne sais rien de plus contraire au texte de la Genèse et aux traditions des peuples anciens. C'est la substitution de la théorie moderne de l'évolution à la tradition de l'âge d'or; à supposer qu'on ait des raisons de la préférer en elle-même, il n'est pas scientifique d'en faire le commentaire d'opinions diamétralement opposées.

Mais les peuples anciens n'ont-ils pas conservé le souvenir d'une félicité primitive, suivie d'une déchéance? Notre récit ne serait-il que l'écho de cette tradition? Pour ce qui est de la *substance* de l'enseignement (l'homme créé bon, tenté du dehors, tombé par sa faute, luttant dans ses descendants, avec espoir de succès), le récit de la Genèse demeure isolé parmi les anciennes traditions ou poésies. (Dans les autres cosmogonies, l'évolution vers le déclin est fatale, il n'y a plus de place pour la liberté humaine.) Ce sont les éléments *symboliques* du récit que nous retrouverons dans le monde sémitique: séjour des dieux, arbres sacrés de la vie ou de la science, pouvoir merveilleux du serpent, sans que l'on rencontre la trace de ce qui fait l'esprit du récit de la Genèse (la félicité première perdue par la faute de l'homme).

Au fond, il n'y a que deux manières d'expliquer le monde et l'histoire: ou bien Dieu laisse les choses suivre leur cours naturel, ou bien il s'en mêle pour conduire les hommes à un but surnaturel. Si on croit que Dieu nous a révélé ce qu'il a prétendu faire en envoyant son Fils unique pour racheter le monde du péché, il est tout simple de croire aussi qu'il nous a révélé ce qu'était ce péché et quelles en étaient les conséquences.

IV. — L'ÉPÎTRE AUX ROMAINS

C'est en 1916 que paraît le commentaire de l'Épître aux Romains, du P. Lagrange. L'avant-propos porte la date du 15 octobre 1914. Selon l'Apôtre, et c'est un grand mystère, tous les hommes sont pécheurs par le fait d'Adam.

5, 12: *«Ainsi donc, comme par un seul homme le péché est entré dans le monde, et par le péché la mort, et ainsi la mort a atteint tous les hommes, parce que tous ont péché...»*

Le péché, sans distinction d'originel ou d'actuel, est signifié comme une puissance ennemie de Dieu. Il entre dans le monde, c'est-à-dire dans les consciences humaines, seules capables d'en être infectées, par le fait d'un seul homme. Paul se réfère évidemment au récit de la Genèse. La défense de Dieu étant sous peine de mort. C'est donc par le péché que la mort, elle aussi, a fait son entrée dans le monde. Elle s'explique par une loi positive (si tu pêches, tu mourras) qui a été transgressée. La mort se répand, «comme l'héritage d'un père passe à ses enfants» (Euthymius).

Selon l'apôtre, la mort résulte non des péchés actuels, mais du péché d'Adam. Et l'apôtre va plus loin: du fait d'Adam, tous ont *péché*. Il va le prouver.

5, 13: *«car jusqu'à la Loi, le péché était dans le monde, mais le péché n'est pas imputé, quand il n'y a pas de loi».*

Au temps qui a précédé la Loi de Moïse, sous l'économie de la Loi de nature, les hommes certes ont péché, et leur péché leur sera imputé et sera puni par Dieu au jour du jugement (2, 14-16). Mais aucune loi ne disait ainsi qu'à l'Eden: si tu pêches, tu mourras, ce n'est point *leur* péché qui explique la nécessité de mourir.

5, 14: *«et cependant la mort a régné depuis Adam jusqu'à Moïse, même sur ceux qui n'avaient pas péché à l'imitation de la transgression d'Adam...».*

La mort a régné, a) frappant même ceux qui n'avaient pas de péchés actuels, comme les enfants; b) frappant les adultes à qui il n'avait pas été dit comme à Adam: si tu pêches, tu mourras. Si tous mouraient, c'était donc pour un autre péché, qui ne peut être que celui d'Adam, dont ils étaient infectés. Paul ne dit pas comment eut lieu cette infection; il ne développe pas l'idée d'un péché commis par l'humanité dans son chef, transmis par génération, etc.

5, 20: *«où le péché a abondé, la grâce a surabondé».*

Le péché, comme une entité puissante: c'est d'abord le péché d'origine, mais comme un fleuve, il se grossit de tous les péchés actuels. C'est à ce moment que la grâce a surabondé.

5, 21: *«afin que, comme le péché a régné dans la mort, ainsi la grâce régnât par la justice pour la vie éternelle, par Jésus-Christ notre Seigneur».*

Précédemment (5, 17), c'était la mort qui régnait. Ici, c'est le *péché*; il régnait dans la mort, temporelle et spirituelle, qui était son œuvre. Le *péché*, personnifié comme un monarque, est plus que la «faute» isolée que Paul opposait à l'acte sauveur du Christ; il est opposé à la *grâce*. Elle règne déjà, au moyen de la justice, préparant à la vie éternelle.

*Quand le péché originel
a-t-il été révélé?*

Du fait d'Adam nous est communiquée une nature humaine: a) qui a perdu le privilège de l'immortalité, b) pour avoir perdu le privilège plus fondamental de l'amitié divine. Le premier point: la mort est la conséquence du péché d'Adam, était reconnu par la théologie juive du temps de saint Paul. Qu'en est-il du second point: la *mort* est la conséquence, en chacun, d'un *péché* qui s'attache à lui? Cette thèse est bien celle de saint Paul, mais on ne la trouve expressément ni dans l'Ancien Testament (les textes de Job, 14, 4, et du psaume 50, 7, ne le disent pas clairement); ni dans la théologie juive: celle-ci se rapproche de la théologie chrétienne lorsqu'elle considère Adam comme le chef de l'humanité et lorsqu'elle touche aux effets salutaires de la circoncision; cependant elle n'a jamais affirmé ni enseigné que le péché d'Adam ait été transmis comme péché à sa postérité.

«Pour l'affirmer, il fallait avoir une idée nette des privilèges d'Adam qui consistaient essentiellement dans l'amitié de Dieu, et savoir que Dieu avait résolu d'en investir tous les hommes, de telle façon que l'absence de sa grâce fût dans les fils d'Adam une véritable privation... Or, ces notions de grâce, de vie divine, de Providence surnaturelle sur tous les hommes ne furent bien connues qu'à la lumière de la Rédemption. C'est en opposition avec le Christ, source de la grâce, qu'Adam fut mieux compris comme source du péché.» C'est parce que le salut de tous les hommes dépendait de la grâce du Rédempteur, que la situation des enfants morts sans baptême apparut comme affectée de privation. «La doctrine complète du péché originel est une doctrine chrétienne, que l'Ancien Testament ne pouvait que suggérer dans un sens large.» (Lagrange, *Épître aux Romains*, pp. 114-118).

Il est remarquable que le mystère du péché originel n'ait été clairement révélé à l'humanité que dans le mystère de la rédemption du Christ. Nous ne pouvions supporter sans désespoir la totale révélation de notre déchéance que dans la totale révélation de notre plus extraordinaire délivrance, «Il est dangereux à l'homme de connaître sa misère sans connaître le Rédempteur qui peut l'en guérir» (Pascal).

V. — LA DOCTRINE DU MAGISTÈRE

La doctrine traditionnelle du magistère de l'Eglise en ces matières a été rappelée par S. S. Paul VI dans son *Allocution aux participants au Symposium sur le péché originel* du 11 juillet 1966 (*Oss. Rom.*, 16 juillet; traduction *Doc. Cath.* 7-21 août 1966, col. 1345). Voici, selon l'ordre logique, les points signalés: 1^o création immédiate par Dieu de toutes et chacune des âmes humaines. — 2^o Dieu décrète d'élever les hommes à la participation toute gratuite de sa vie divine. — 3^o Il constitue dès lors Adam dans un état privilégié de sainteté et de justice, comportant, comme corollaire, l'immortalité

corporelle. – 4^o Cédant à la suggestion du Malin, Adam, premier père de l'humanité universelle, refuse la soumission à Dieu et pèche par une faute personnelle. – 5^o Il perd de ce coup pour lui et sa lignée cette sainteté et cette justice toutes gratuites dans lesquelles il avait été établi; et par suite le privilège de l'immortalité corporelle. – 6^o Il transmet à ses descendants: a) une nature humaine privée de cette sainteté qu'ils auraient dû recevoir de lui: voilà en nous, dans cette privation, si toute privation de la grâce porte le nom de péché, un péché affectant notre nature, non commis par nous mais transmis à nous, non personnel mais originel; b) une nature humaine sujette à la mort naturelle. – 7^o Désormais l'espérance surnaturelle de l'homme est à chercher non plus dans sa dépendance du premier Adam, mais dans la rédemption du second Adam; non plus dans la grâce adamique, mais dans la grâce christique et christoconformante.

Rien de tout cela ne peut être abandonné; et rien de tout cela, croyons-nous, ne s'oppose à une perspective de l'évolution de l'humanité correctement interprétée.

Novembre 1967.

CHARLES JOURNET

Les Evangiles de l'Enfance ¹

ET LA CRITIQUE HISTORIQUE

Deux des quatre évangiles canoniques, ceux de Matthieu et de Luc, nous parlent de l'Enfance de Jésus. Leurs récits sont unanimes sur les points essentiels : Jésus est le Messie annoncé dans l'Ancien Testament et préparé dès l'origine de l'humanité – il naît miraculeusement de la Vierge Marie à Bethléem – il vient à nous dans la pauvreté et l'humilité – il est Dieu avec nous – le Sauveur du monde pour les Juifs et les Gentils. Ils diffèrent sur des points secondaires. Ces différences sont dues pour une part au fait que les deux évangélistes dépendent de deux traditions primitives parallèles, l'une de Bethléem (Matthieu), l'autre de Nazareth (Luc) ; pour une autre part au dessein de chacun des évangélistes de souligner à l'intention des destinataires de son évangile tel trait qui lui paraît important ; pour une part enfin aux modifications que le récit historique a çà et là subies du fait de son utilisation liturgique ou simplement d'une transposition poétique. Essayons de faire la part de ces divers éléments en résumant l'ouvrage où le P. Daniélou présente les résultats valables d'une recherche critique qui s'exerce depuis une cinquantaine d'années sur les évangiles de l'Enfance.

L'intention des Evangélistes. – « Pour les premiers chrétiens le problème n'était pas de fixer les *données biographiques* de la vie de Jésus. Celles-ci étaient connues de tous. Le danger précisément était de s'y tenir. Et le problème était de montrer que les événements de la vie de Jésus étaient la continuation de l'*histoire sainte*, c'est-à-dire qu'ils avaient un contenu divin. C'est précisément la raison pour laquelle les événements de la vie du Christ sont mis en relation par les auteurs des évangiles avec les grands thèmes de l'Ancien Testament. Ils le font en utilisant les genres littéraires qui étaient ceux de leurs contemporains : le *midrash*, qui était une reprise de la vie des grands personnages de l'Ancien Testament, le *peshet*, qui montre dans les événements actuels l'accomplissement des prophéties, l'*apocalypse*, qui les montre préexistant dans le dessein éternel de Dieu. C'est en quoi les Evangiles, loin d'être dénués de valeur historique, sont au contraire l'expression d'une *histoire intégrale* qui donne aux événements leur totale dimension », p. 8. Situé dans la continuité de l'histoire d'Israël, Jésus est désormais le véritable Israël, p. 95. L'objet de notre foi est donc une histoire

¹ Jean DANIELOU, S. J., *Les Evangiles de l'Enfance*, Paris, Seuil, 1967, 142 pages.

sainte dont l'Incarnation est le centre. Une des erreurs majeures de Rudolf Bultmann est d'arracher le Christ à son contexte biblique révélé.

1. «*Généalogie de Jésus-Christ, fils de David, fils d'Abraham*», Mt., I, 1. – La Genèse de Jésus-Christ, mise en parallèle avec celle d'Adam: «Voici le Livre de la Genèse d'Adam» (Gen., v, 1) indique que le nouvel Adam, comme le premier, est l'œuvre immédiate de Dieu, ce qui déjà semble impliquer la conception virginale de Jésus; elle est affirmée aussitôt après: Marie a conçu «de l'Esprit saint» (Mt., I, 20). La généalogie a donc un double but: marquer la *continuité* du Christ avec l'Ancien Testament; marquer une *rupture*: elle s'arrête à Joseph qui est de la lignée de David, mais qui n'est pas le père de Jésus selon la chair. C'est à lui que l'Ange est envoyé pour qu'il n'hésite pas à insérer Jésus, par une reconnaissance juridique, dans la lignée de David (Mt., I, 20-21) ¹.

La généalogie de Luc, qui remonte à David par Nathan au lieu de Salomon, aboutit elle aussi à Joseph, avec la claire notion d'une filiation putative ou adoptive. Chacune des deux généalogies peut très bien sans cesser d'être vraie, procéder par des adoptions remplaçant la ligne directe par la ligne collatérale. En pareil cas, c'est le droit qui règle tout. On ne pouvait saluer Jésus comme Messie sans le croire fils de David. Il l'était par Joseph, que tout le monde regardait comme son père (Lagrange, *Évangile de Jésus-Christ*, p. 29).

2. *L'annonce à Marie*. – «De tous les passages des évangiles de l'Enfance dans Matthieu et dans Luc, il n'en est aucun qui ait une importance égale pour la foi à Mt. I, 18-25: «*Et voici comment Jésus-Christ fut engendré...*», et à Luc I, 26-38: «*Le sixième mois, l'ange Gabriel fut envoyé par Dieu...*» Ces deux textes rendent témoignage que, comme le dit Mt., I, 21, Marie a conçu du Saint-Esprit. Cette affirmation est reprise dans le *Symbole des Apôtres* qui est le résumé de la foi chrétienne. Elle constitue pour beaucoup d'esprits un scandale. Il est vrai que du point de vue de la raison elle est un scandale. Mais c'est cependant sur cette vérité scandaleuse qu'un chrétien du XX^e siècle engage son esprit et sa parole», p. 21. La révélation faite à Marie porte sur deux réalités: 1^o Cet enfant ne sera pas seulement le Messie descendant de David, mais le *nouvel Adam* inaugurant la nouvelle création. Et du même coup la maternité virginale de Marie prend toute sa signification: le second Adam naît d'une vierge, à l'image du premier formé de la terre vierge (saint Irénée); 2^o La *venue de Dieu* annoncée par les prophètes n'est pas *séparée* de la venue du Messie, mais se réalise *en lui*. C'est là ce qui ne pouvait être soupçonné et qui est révélé à Marie à cause de son rôle éminent: elle est celle en qui le Verbe est venu s'unir à la nature humaine, p. 40.

L'Ange de l'Annonciation. – Luc, en référence sans doute à l'Ange messa-

¹ Voir *Nova et Vetera*, 1967, n^o 1, p. 75 (Xavier Léon-Dufour).

ger du Livre de Daniel, ix, 21, le nomme Gabriel. (Les noms donnés par l'Écriture aux anges désignent leurs rôles: Gabriel = homme (ou force) de Dieu; Michel = qui est comme Dieu; Raphaël = Dieu a guéri.)

C'est à Marie, en qui se condense à ce moment toute la destinée d'Israël, de la «*Fille de Sion*», que l'Ange apporte la salutation messianique.

Le fait de l'apparition d'un Ange est signalé dans Luc et Matthieu.

«Ce qui est dit des anges et des démons dans l'Écriture correspond à une sphère de la *réalité*, à une profondeur de l'univers spirituel» qu'on n'a aucune raison de mettre en doute. C'est «la cécité de l'homme moderne à l'égard du monde invisible qui le rend incapable de percevoir la réalité d'un univers spirituel familier à Paul, à Jean», à Jésus. Autre est la question de la *description* de ce monde angélique faite dans l'apocalyptique juive et judéo-chrétienne, p. 32.

3. *La prophétie de l'Emmanuel*: «*Ecoutez donc, maison de David: la Vierge sera enceinte, elle enfantera un fils...*», Isaïe, vii, 14.

La fin *première* que se propose saint Matthieu en rapportant cette prophétie, i, 23, est d'insister sur la filiation davidique de Jésus; le thème de l'«*alma*» et la conception virginale est ici *secondaire*. Matthieu «ne fonde pas la foi à la conception virginale sur le fait qu'elle soit l'accomplissement d'une prophétie; à l'inverse, il constitue une exégèse chrétienne de la prophétie en fonction de la foi à la conception virginale», p. 57.

Ajoutons cependant que, le fait de la conception surnaturelle admis, «Matthieu l'a vu prophétisé dans les paroles d'Isaïe, et à très juste titre, car Isaïe parlait certainement d'un sauveur divin, et Michée, v, 3-5, fait allusion à la même croyance. Tous deux attendent le salut d'Israël d'un enfant issu d'une origine mystérieuse, et parlent à ce propos de la mère, qu'Isaïe désigne comme la 'jeune fille' ce qui pour nous encore signifie 'la vierge'. La traduction des Septante prouve qu'on l'entendait ainsi» (M.-J. Lagrange, S. Matthieu).

4. *La naissance de Jésus*. – «Nous sommes une fois de plus conduits à reconnaître l'existence d'un fond historique irréductible, élaboré ensuite au niveau d'abord de la communauté apostolique, puis de l'écrivain Luc, qui intègre l'épisode dans son Évangile», p. 59.

a) L'enfant né dans la crèche. – L'affirmation centrale est celle de la naissance de Jésus à Bethléem. Luc, Matthieu, la tradition ancienne sont ici unanimes. Ce fait est chargé de signification, car Bethléem est la ville de David. Les circonstances de la naissance de Jésus relèvent d'un donné historique originel. La question n'est pas de savoir si les langes et la mangeoire sont des faits, ceci est clair. Ces humbles faits, donnés comme signes par les Anges, suffiront aux bergers à reconnaître le Sauveur, p. 62.

b) La manifestation divine aux bergers. – «On doit ici, comme dans le récit de l'Annonciation, distinguer deux éléments: 1^o Le *fait* d'une manifestation de Dieu. «Or, que Dieu intervienne dans l'histoire pour créer,

pour sauver, pour révéler, c'est l'affirmation même de toute l'Écriture. Les débuts de l'Évangile de Luc sont une suite de manifestations de cet ordre, à Zacharie, à Marie, à Syméon. Et ces manifestations font partie de la substance des événements.» 2^o La *modalité* de cette manifestation. Le récit de l'Annonciation parlait de l'Ange Gabriel; ici il est question de l'Ange du Seigneur, et de la gloire du Seigneur. Luc a sûrement pensé dans ce contexte aux Anges comme à des êtres personnels envoyés par Dieu, p. 64.

c) Comment ces données sur la naissance de Jésus sont-elles parvenues à Luc? – Une des évidences que nous impose l'étude du judéo-christianisme originel, c'est la place exceptionnelle occupée par les parents de Jésus dans la communauté primitive. Luc renvoie explicitement à cette source: «Quant à Marie, elle conservait avec soin tous ces souvenirs et les méditait dans son cœur» (II, 19 et 51). Il reconnaît ainsi, à la base du récit qu'il nous transmet, les souvenirs conservés par Marie et transmis par elle à la communauté judéo-chrétienne, de qui, à son tour, il les reçoit, p. 65.

d) «Gloria in excelsis Deo», Luc, II, 14. – Les discours des évangiles de l'Enfance expriment le *sens* des événements dans lesquels ils s'insèrent, mais relèvent généralement dans leur élaboration *littéraire* de la tradition de la communauté judéo-chrétienne. Cela est vrai aussi des paroles de l'Ange aux bergers: «Je vous annonce une grande joie qui sera celle de tout le peuple. Aujourd'hui dans la cité de David un Sauveur vous est né qui est le Christ Seigneur» (II, 10–11). C'est la forme typique de l'annonce de l'événement messianique. – Ce sont les premiers chrétiens qui sans doute ont transformé l'expression traditionnelle le «Christ du Seigneur» en le «Christ Seigneur» (le Christ Dieu).

La présence de «l'armée céleste» lors de la nativité de Jésus (II, 13), dit plus que l'envoi de l'Ange annonciateur, elle atteste la divinité de l'Enfant. La fin du cantique des Anges peut être traduite: «aux hommes de bonne volonté», ou: «aux hommes [élus] du bon vouloir [divin]», p. 70.

e) «Tout l'univers était dans la paix.» – La marque propre de Luc, dans tout le récit, peut se reconnaître aux mots de «joie», de «Sauveur». Il rattache approximativement l'événement de la naissance de Jésus au nom du Gouverneur de Palestine le plus connu de l'époque: Quirinius, p. 76.

5. *L'adoration des mages: «Voici que des mages venus d'Orient...», Mt. II, 1.* – Nous nous trouvons ici en présence d'un épisode historique, élaboré ensuite à des fins théologiques par la communauté judéo-chrétienne, puis par Matthieu, p. 105.

a) Le cadre historique. – Après avoir parlé de la famille de Jésus, Matthieu le situe dans l'espace et dans le temps. Jésus est effectivement né durant la dernière année du règne d'Hérode. Il est né à Bethléem. On a noté que le pôle géographique de l'enfance de Jésus pour Luc est Nazareth, pour Matthieu, Bethléem. Pour tous deux Jésus naît à Bethléem. Seconde diffé-

rence: pour Luc, le personnage essentiel de l'évangile de l'Enfance est Marie, originaire de Nazareth; pour Matthieu, c'est Joseph, originaire de Bethléem. Ces deux évangélistes semblent utiliser deux traditions distinctes, p. 82.

b) Les événements. – Il est essentiel de distinguer ce qui apparaît comme *historiquement* certain ou très vraisemblable, et ce qui relève du développement *midrashique* de ces données. Le trouble d'Hérode, sa superstition, sa cruauté qui le portera à massacrer les enfants de Bethléem, tout cela est parfaitement conforme à ce que l'histoire nous rapporte de lui. Les *mages* ont vu l'étoile de l'enfant «à son orient, à son lever». L'horoscope se détermine en effet à partir de l'astre qui se lève au moment de la naissance. Une découverte récente a fait retrouver à Qumran, un horoscope du roi messianique attendu. Dans une certaine secte juive on guettait donc dans le ciel l'apparition de l'étoile du Messie. Isolée de l'horoscope, l'histoire du massacre reste suspendue en l'air; le trait de l'horoscope, historiquement si vraisemblable, apporte au massacre le contexte qui autrement lui manquerait. Le texte nous dit qu'Hérode «s'enquit soigneusement du temps où l'étoile était apparue» (II, 7), pp. 83–86. Peut-être la fuite vers l'«Égypte» signifie-t-elle simplement un départ pour l'«Exil»? p. 94.

c) Le midrash. – Ces données *historiques*, Matthieu ne les a pas reçues telles quelles. Elles avaient déjà été *élaborées* dans le milieu judéo-chrétien, ce qui représente un premier stade de rédaction et de stylisation. Le midrash, reprise, à propos d'un fait, des scènes antérieures de l'Ancien Testament, avait sa place dans la liturgie des grandes fêtes. On comprend que les judéo-chrétiens aient raconté dans un style semblable les épisodes de la vie du Christ.

L'histoire des mages paraît avoir connu une amplification midrashique. Une des caractéristiques de ce genre consiste dans le développement du merveilleux. D'où peut-être l'importance des *songes* comme annonciateurs des messages divins, dans saint Matthieu seulement (Mt., I, 20; II, 12; 13, 19, 22). D'où encore ce qui est dit ici de l'étoile *précédant* les mages (Mt., II, 9). Le merveilleux (songes de Joseph, étoile mouvante) concerne *non pas l'intervention de Dieu* dans les événements, en particulier dans les lumières données à Joseph: ceci fait partie de la réalité historique; mais uniquement *la présentation de cette intervention* en fonction de la mentalité de l'époque. Rien n'est plus important que de distinguer *l'action divine*, qui est le contenu même de l'histoire sainte, et le *merveilleux*, qui est un phénomène culturel, p. 95.

d) Les prophéties citées par saint Matthieu, II, 6 (Michée), II, 15 (Osée); II, 18 (Jérémie); et II, 23, semblent se rattacher à un recueil de textes prophétiques, élaborés dans le milieu judéo-chrétien et plus ou moins modifiés pour les adapter davantage à la personne de Jésus, p. 100.

e) La part de S. Matthieu. – «Hérode fut troublé, et tout Jérusalem avec lui» (II, 3). Rien d'étonnant au trouble d'Hérode: mais l'annonce de la

naissance du Messie ne devait-elle pas être une joie pour Jérusalem? La réponse serait que Matthieu, écrivant après la rupture entre juifs et chrétiens, projette dans l'enfance de Jésus le drame de son temps.

L'évangile de Matthieu comprend un double versant: le rejet des Juifs et l'admission des Gentils: «baptisez toutes les nations...». Ceci nous ramène aux *magés*; ce mot désignait normalement les astrologues païens. C'est Matthieu lui-même qui doit ici styliser le récit historique en le rapprochant (II, 11) de la grande prophétie d'Isaïe LX sur la gloire de la Jérusalem messianique vers laquelle montent les nations avec leurs présents. Le rejet des Juifs et l'entrée des Gentils ne sont pas l'effet d'un hasard, mais correspondent selon saint Matthieu à un mystérieux dessein de Dieu.

6. *La présentation au temple.* – «Ils le portèrent à Jérusalem pour le présenter au Seigneur...» Luc, II, 22. La personne de Jésus se situe dans la continuité du Temple.

a) La Présentation. – Au *niveau historique*, il s'agit ici d'une initiative des parents de Jésus, en relation, non avec une prescription générale (la consécration des premiers-nés prescrite par la Loi n'impliquait pas de visite au Temple), mais avec le caractère propre de Jésus. Marie et Joseph savent qu'il est saint, qu'il est consacré à Dieu d'une manière imminente. La présentation de l'Enfant au Temple est la reconnaissance par eux de cette consécration. Il n'a pas à être consacré. Il l'est en lui-même, p. 110.

Ce donné historique, qui se rattache aux souvenirs conservés dans le milieu de Nazareth, Luc l'a *élaboré* en vue de souligner le caractère sacerdotal et sacrificiel de Jésus. Prêtre qui offre et Sacrifice qui est offert, p. 111.

b) L'épisode de Syméon. – On propose dans cet épisode historique, de distinguer: 1^o la prophétie II, 34–35, qui relève d'une tradition historique originale, reçue par Luc du milieu familial de Jésus: l'Enfant sera un signe de contradiction autour duquel les hommes se diviseront; 2^o l'action de grâce de Syméon, II, 29–33, qui relèverait de l'élaboration liturgique de la première communauté: le *Nunc dimittis* serait comme un hymne judéo-chrétien archaïque que Luc a mis dans la bouche de Syméon, mais qui projette sur celui-ci la foi de l'Eglise d'après la Pentecôte.

La marque propre de Luc, dans tout le récit de la Présentation, est l'accent mis sur le Temple et sur le Culte. Jésus est mystérieusement le vrai Temple, le vrai Prêtre, le vrai Sacrifice, p. 124.

7. *Jésus et les docteurs.* «Ils le trouvèrent dans le Temple, assis au milieu des docteurs...», Luc, II, 46. – Le caractère *historique* de l'épisode, de son cadre, de ses circonstances, est incontestable. La source du récit est le témoignage de Marie. Ce témoignage parvient à Luc par le milieu judéo-chrétien.

Entre les souvenirs de Marie et leur insertion par Luc dans l'Evangile, il y a place pour un stade *catéchétique* où trois données sont retenues: 1^o l'intelligence supérieure de l'Ecriture que possède Jésus; 2^o l'appartenance

de Jésus à une autre sphère que celle de sa famille humaine; 3^o le sens précis des paroles: «Il faut que je sois *chez mon Père*», serait le retour de Jésus à son Père par sa passion, sa mort, sa résurrection¹. Du même coup s'éclairerait l'«incompréhension» de Joseph et de Marie: ce terme reparaît dans l'Évangile chaque fois que Jésus annonce sa Passion. Marie connaissait dès l'Annonciation la filiation divine de Jésus, mais la Passion lui serait encore demeurée voilée, p. 135.

La *part de Luc* dans ce récit pose deux questions: 1^o Pourquoi Luc est-il seul à le mentionner? La réponse est que, à l'encontre de courants hérétiques qui ne voulaient voir en Jésus qu'un prophète visité par l'Esprit à son baptême, Luc est préoccupé d'établir que dès son enfance Jésus est conscient d'être le Fils de Dieu. 2^o En nous montrant l'Enfant plein de sagesse, Luc paraît s'inspirer, comme saint Paul, dont il est le disciple, des Livres sapientiaux.

Voici la *conclusion* de l'ouvrage: «La critique depuis cinquante ans a continué de s'exercer sur les récits évangéliques de l'Enfance. Or, loin d'en affaiblir la valeur, elle a permis au contraire de les mieux comprendre. Une meilleure connaissance du milieu juif, la découverte de la place de la famille de Jésus dans la communauté judéo-chrétienne, ont confirmé la valeur historique de ces récits. L'étude littéraire des Évangiles a montré qu'ils s'inspiraient de la technique juive de l'histoire. Leur contenu dogmatique, en particulier la conception virginale de Jésus, appartient au fond le plus ancien de la tradition apostolique. C'est parce qu'ils ignorent cela que certains chrétiens s'imaginent à tort qu'il est légitime d'émettre des doutes sur l'historicité des évangiles de l'Enfance», p. 140.

On pourra discuter telle ou telle des interprétations ou suggestions de l'auteur. On ne méconnaîtra pas l'importance de son ouvrage où, refusant de projeter dans l'exégèse de l'Évangile l'*a priori* des catégories cartésiennes, spinozistes, kantienne, hégélienne, heideggerienne, freudienne ou structuralistes, mais s'aidant de toutes les ressources d'une critique attentive, érudite, pénétrante, il dissipe les doutes que pouvait soulever tel trait des évangiles de l'Enfance, et nous met à même de vérifier à notre tour leur historicité.

Ce qu'il faut ajouter, du point de vue de la *foi*, c'est que tout ce processus de mémorisation des souvenirs de l'Enfance, de leur transmission par les premières communautés chrétiennes, de leur coordination et de leur rédaction par les deux évangélistes de l'Enfance, l'un apôtre, l'autre disciple d'apôtre, tous deux écrivant sous la lumière du charisme de l'inspiration, – tout ce processus se fait sous l'ombre des ailes de Dieu qui veille avec tendresse sur les premiers jours et les premiers pas de son Église.

Et ce qu'il faut ajouter, du point de vue de la justification rationnelle

¹ Voir *Nova et Vetera*, 1967, n° 1, pp. 75–76 (René Laurentin).

et de la *crédibilité* des évangiles de l'Enfance, c'est que la redécouverte actuelle de leur vérité par les ressources de la méthode historique, dès là qu'elle veut et doit se maintenir sur le seul plan de l'histoire, ne peut nous apporter, des faits évangéliques de l'Enfance, qu'une certitude humaine, – on ne lui demande pas davantage. Elle ne peut les atteindre que sous leur aspect extérieur et phénoménal; elle n'entre pas dans leur profondeur, elle reste sur le seuil.

Elle est incapable de *fonder* la certitude de notre foi en les mystères évangéliques de l'Enfance. Elle ne peut dire qu'une chose: il n'est pas contraire aux sciences historiques, il est *conforme* aux sciences historiques d'accueillir ces faits qui dépassent infiniment les prises qu'ils offrent aux sciences historiques; et: il n'est pas conforme aux sciences historiques, il est *contraire* aux sciences historiques de contester la réalité phénoménale de ces faits. Ici encore il faut se rappeler saint Thomas: les motifs de *crédibilité* ne *fondent* pas la foi, qui est surnaturelle («le vent tu ne sais d'où il vient ni où il va; ainsi en est-il de quiconque est né de l'Esprit», Jean, III, 8); ils la *justifient* simplement devant la raison (il est raisonnable de croire tels mystères supraraisonnables, et déraisonnable de les refuser). Ou encore les mots de Pascal: «Notre religion est sage et folle. Sage parce qu'elle est la plus savante, et la plus fondée en miracles, prophéties, etc. Folle, parce que ce n'est point tout cela qui fait qu'on en est; cela fait bien condamner ceux qui n'en sont pas, mais non pas croire ceux qui en sont. Ce qui les fait croire, c'est la croix, *ne evacuata sit crux*»¹.

Quand l'Eglise, dans la Constitution dogmatique *Dei Verbum* du deuxième Concile du Vatican, «affirme que les quatre évangiles, *dont elle atteste sans hésiter l'historicité*, transmettent fidèlement ce que Jésus, le Fils de Dieu, pendant qu'il vivait parmi les hommes, a réellement fait et enseigné en vue de leur salut éternel», n° 19, elle tient sa certitude suprême d'une lumière qui est plus haute que celle du monde. Et quand le croyant, qui sait de certitude divine que Jésus est le Verbe fait chair, se tourne ensuite vers les évangiles de l'Enfance, c'est tout leur texte qui dans le rayonnement d'un tel mystère se justifie et s'illumine sous son regard: la maternité virginale de Marie, les sollicitudes des anges, l'humilité de Noël, la joie messianique de la bonne nouvelle annoncée aux pauvres et aux nations. Par surcroît s'éclaire dans son propre cœur le sens de sa vie et de sa mort, le sens du monde et de sa destinée.

8 décembre 1967.

CHARLES JOURNET

¹ Voir *Nova et Vetera* 1958, n° 1, pp. 62–63; 1964, n° 2, pp. 123–124.

Bibliographies

PAUL VI, *«Demeurez fermes dans la foi» Entretiens du Mercredi, 20 novembre 1963 – 30 août 1967*, Paris, Centurion, 402 pages.

La présentation de Roger Etchegaray s'arrête à 107 des 207 entretiens prononcés entre le 3 août 1963 et le 30 août 1967. L'introduction caractérise «les mercredis de Paul VI» – son dessein d'apporter à tous «une leçon élémentaire mais substantielle» – «d'affermir la foi de ses frères, ce devoir grand et difficile» – «mais aussi rempli de force et de douceur spirituelle» – de «prendre conscience des questions posées par la foi» – de parler à «un monde qui a besoin jusqu'à en pleurer de l'annonce consolatrice de la foi» – «ce qui prime tout le reste, c'est la doctrine sur l'Eglise» – «l'après-Concile met à l'épreuve et met en évidence la vitalité de l'Eglise».

Trois grands chapitres concernent : I. *L'annonce de la foi* – II. *Notre foi en Dieu* : Je crois en Dieu · Je crois en Jésus-Christ – III. *Notre foi en l'Eglise* : Le mystère de l'Eglise · Images de l'Eglise · Je crois en l'Eglise une, sainte, catholique, apostolique · L'Eglise vit · L'Eglise dans le monde · L'Eglise au lendemain du Concile. La *Table des matières* donne les subdivisions de chacun de ces titres. Les *thèmes traités* sont rappelés dans un «Index alphabétique».

On comprendra le prix de ce recueil. C'est un catéchisme très simple, prêché à tout le peuple chrétien, avec un grand amour du message lui-même et un grand respect de ceux à qui il est annoncé et où le Souverain pontife laisse voir les certitudes, les espérances, les inquiétudes aussi de son cœur :

«Adorez l'Eucharistie, aimez-la. Ces dernières années on a dit sur ce saint mystère tant de choses nouvelles qui malheureusement ne sont pas toujours bonnes et conformes à la pensée authentique de l'Eglise», p. 130.

«Nous avons tous la conviction que le culte de Marie est essentiellement lié à celui du Christ dont il découle et auquel il conduit», p. 131.

«L'Eglise n'est pas seulement instrument de salut, mais terme du salut, parce que c'est en elle que s'achèvent le dessein et la charité du Seigneur», p. 208.

Voici, sur quelques attitudes de l'après-Concile :

«On cherche aujourd'hui à attribuer au Concile toutes sortes de nouveautés, spécialement dans la façon de concevoir la foi et de la présenter au monde d'aujourd'hui, en mettant souvent en question des doctrines fondamentales du catholicisme, en déclarant d'opinion libre des vérités définies par l'Eglise...», p. 356.

L'une des choses qui obligent les fidèles à la vigilance : «C'est la constatation que certains problèmes inquiétants sont soulevés par les agissements de membres de l'Eglise qui, en raison de leur formation, de leurs obligations, des fonctions qui leur sont confiées, devraient plus que d'autres soutenir l'Eglise et lui être fidèle», p. 357.

«Il peut arriver que chez le catholique sa conscience propre et authentique fasse place à une conscience de non-catholique : que la présence du mystère du Christ fasse place en lui, comme à un succédané recherché avec une sorte d'obsession, à la présence mythique de ce monde auquel il voulait apporter un message de salut et auquel, au contraire, il emprunte, comme à un maître nouveau et profane, les principes et le style de sa vie chrétienne», p. 359.

Le récent Concile s'étant proposé de «ne pas donner de nouvelles définitions dogmatiques... ceci a induit certains à se demander si les définitions dogmatiques n'étaient pas des formes dépassées de l'enseignement catholique, et si alors le Concile ne pouvait pas être considéré comme une libération des dogmes anciens et des anathèmes qui y étaient attachés», p. 384.

«Certains osent mettre en doute les vérités intangibles de notre foi avec une légèreté inimaginable et inadmissible, aussi audacieuse qu'offensante pour le dépôt de la vraie foi. Et sur ce point, ce qui augmente Notre tristesse

et Nos appréhensions, c'est d'entendre ces dissonances au sein même de la communauté des croyants, où peut-être elles sont *suggérées par un désir d'ouverture au monde non catholique*, et où souvent elles invoquent en leur faveur des *références au récent Concile*, comme si celui-ci autorisait à mettre en question les vérités de la foi», p. 389.

Textes qui sont comme autant d'étoiles montrant la route à ceux qui aujourd'hui veulent continuer d'être catholiques.

JEAN GUITTON, de l'Académie Française, *Dialogues avec Paul VI*, Paris, Fayard, 1967, 416 pages.

Il faut lire sur la jaquette du livre la présentation qu'en fait l'auteur: «Ce sont des dialogues imaginaires, plus réels que des dialogues véritables. Dans ceux-ci, les aléas de la conversation, la négligence du langage, l'absence d'ordre intérieur font que la pensée sans cesse se disperse et s'égare et souvent l'essentiel y est tu». Il ajoute: «Il faudrait pour qu'un dialogue soit vrai, que les paroles des personnes aient été longuement méditées, choisies, concentrées, qu'elles aient habité le cœur et la mémoire pendant des années, qu'elles soient comme des oracles venus des profondeurs, tout en gardant l'apparent négligé des dialogues humains où l'on parle sans projet en se livrant à ce qui vient». Ce sont donc «des souvenirs réunis par lui, des propos recueillis et qu'il a laissé décanter le jour et la nuit» que nous propose l'auteur.

Il est toujours difficile, même pour un académicien, si attentif soit-il, de faire le portrait d'un plus grand que soi, surtout quand il s'agit d'un souverain pontife comme Paul VI. Qui nous donnera de pénétrer jusqu'à ce centre en lui d'où jaillissent ces initiatives imprévisibles, pareilles aux gestes si prompts, si spontanés, plus riches de sens et de lumière que toutes paroles, d'un saint François d'Assise, et qu'a su merveilleusement traduire un Giotto? Retenons cependant quelques traits significatifs.

1. Et tout d'abord, *quelles peuvent être les impressions d'un Souverain pontife au cours d'un Concile œcuménique?*

«Le Concile aurait dû se dérouler dans le secret. Or c'était pratiquement impossible à cause du grand nombre des Pères, des indiscretions inévitables, des moyens modernes d'information, et aussi de la curiosité. Le Concile a tenu ses séances, si l'on peut dire,

à ciel ouvert. Ce mal inévitable a eu un bien pour conséquence (les inconvénients ont leurs avantages et les épines ont leurs roses). L'avantage, c'est que l'univers entier a pu se tenir au courant de nos délibérations sans avoir jamais le soupçon qu'on lui cachait quelque chose», p. 256.

«Quant au mystère du Concile... nous ne pouvons en avoir qu'une connaissance obscure, qu'un pressentiment... Nous le voyons en énigme...

«Pour ceux qui ont vécu ce Concile, jour par jour, même parfois heure par heure, dans certains cas minute par minute, dans la paix certes, mais aussi dans l'incertitude, dans l'ignorance de l'avenir et sans savoir si l'on aboutirait (car un échec est toujours possible, un retard, une impasse); pour ceux qui l'ont vécu dans ce temps moderne, qui est harcelant, nous pouvons dire qu'il n'était pas toujours facile de comprendre ce qui se passait», p. 257.

«Bien des crises, possibles a priori, ont été évitées. Un des résultats les plus visibles a été que le Concile s'est passé sans trop de secousses; il n'a pas été suspendu, interrompu, il a abouti, et parfois au-delà des espérances. On peut même dire que l'ensemble des évêques s'est mis à l'école, à l'écoute et que beaucoup sont surpris qu'en quatre ans leur point de vue ait changé et se soit élargi, qu'ils aient parfois accepté ce qu'avant le Concile ils auraient jugé inacceptable ou trop hardi. Cette action du Concile sur lui-même fut un signe de la présence divine... L'Esprit a agi sur le Concile pour le concilier. On pouvait penser, en se rappelant les anciens Conciles et même le premier Concile du Vatican qu'il y aurait une forte minorité d'opposants. Cela n'a pas été. Les derniers votes ont été presque unanimes», p. 260.

2. *La tâche de l'Eglise ne sera jamais d'anathématiser la science et la technique, mais d'aider l'homme à s'en servir plutôt que de s'y asservir.*

«L'insertion de l'Eglise dans le monde ne peut se faire que selon les normes établies par la tradition. Regardez le passé, vous verrez que l'Eglise trie ce qui est valable... Je suis sûr que l'Eglise, tout en dénonçant le matérialisme caractéristique de notre époque, ne pourra jamais anathématiser l'immense et merveilleuse civilisation de science d'industrie, de technologie caractéristique de notre temps. Elle essaiera de l'assimiler, c'est-à-dire de lui insuffler certains principes manquant encore, et de lui ouvrir des horizons

de vérité spirituelle, de prière et de rédemption qu'elle seule peut donner effectivement. Elle essaiera de réaliser aujourd'hui ce qu'elle a fait durant des siècles: donner aux hommes la paix et la fraternité et en faire des enfants de Dieu dans le Christ», p. 264-265.

«N'est-ce pas l'Eglise qui, pour une bonne part, est à l'origine de cette civilisation dont aujourd'hui le monde reconnaît la vérité et qu'il s'approprie? L'humanité est sienne par une mystérieuse espérance que certains traits majeurs de l'histoire contemporaine semblent autoriser: par exemple, la recherche de la vérité et de la liberté, la marche obligée dans le sens de l'unité, le besoin de fraternité et de paix, autant de valeurs qui n'acquièrent leur plénitude qu'à la lumière de l'Evangile», p. 267.

3. *Pérennité du christianisme à soulever l'homme au-dessus de ce qui meurt.*

«Le christianisme se caractérise par une mutation. C'est le grand bouleversement de l'histoire et de la vie. Si quelqu'un est dans le Christ, dit saint Paul, c'est une créature nouvelle. L'être ancien a disparu. Un être nouveau est là. Le chrétien ne se reposera jamais sur un palier... Le Concile n'est pas une nouveauté, c'est la Tradition même, mais avec plus de vérité intérieure, d'authenticité, de charité. Nous nous reconnaissons dans toute l'histoire de l'Eglise. Elle est la même. Les accidents sont accidentels...», pp. 266-267.

«On dit que l'histoire s'accélère. Il est de fait qu'en quatre ans de Concile, l'Eglise a parcouru un immense intervalle, elle a fait un bond en avant, elle est allée très vite, en apparence du moins. Non pas pour dire des choses vraiment nouvelles, *nova*, mais pour mettre en lumière, pour faire émerger, pour expliciter, pour formuler ce que l'Eglise pensait depuis toujours, ce qui était impliqué dans l'Evangile lui-même», p. 274.

«Beaucoup sont tentés de croire que n'est vivant que ce qui est nouveau, ce qui est moderne, ce qui se confond avec l'expérience du monde contemporain. Et, au lieu de partir de la substance de la foi telle qu'elle a été vécue pendant vingt siècles, ils prennent pour point de départ les réalités temporelles: l'état d'esprit de contemporains. Beaucoup pensent, même dans les milieux chrétiens, que le Christianisme travaille avant tout pour rendre le monde meilleur. Mais la fin du Christianisme n'est pas de faire le monde meilleur, j'entends le monde matériel, le monde changeant. Le monde de l'ordre sur-

naturel échappe à l'usure des temps... Plus les aspirations purement matérielles approchent de leur réalisation, moins elles satisfont les besoins essentiels de la vie. Je dirais encore que les catholiques ne doivent pas céder à la tentation de tout remettre en question à propos du Concile, cela correspond à la grande tentation des contemporains; elle se remarque partout dans cette période de l'histoire: *Repartir de zéro*», p. 275.

4. *La dignité de la femme*

«L'Eglise est fière d'avoir magnifié et libéré la femme, d'avoir fait resplendir au cours des siècles, dans la diversité des natures, son égalité avec l'homme. L'heure vient, l'heure est venue «où la vocation de la femme s'accomplit en plénitude, l'heure où la femme acquiert dans la cité une influence, un rayonnement, un pouvoir jamais atteints jusqu'ici. Et pour le dire entre parenthèses, je pense qu'en ce moment où l'humanité connaît une si profonde mutation, les femmes imprégnées de l'esprit de l'Evangile peuvent tant pour aider l'humanité à ne pas être inhumaine», p. 304.

5. *La question de l'amour conjugal*

«Je sais ce qu'on ne manque pas d'objecter: – Vous imposez à la nature humaine un joug trop lourd! Mais où se trouve la nature humaine? Appelle-t-on nature ce qu'est l'homme ordinaire par suite de tant de fautes et de conditionnements, ou ce que l'homme devrait être, ce qu'il *peut* être avec la grâce du Christ?

«Faut-il aligner la loi morale *sur ce qui se fait* généralement, réduire dans ce cas la morale aux mœurs (qui, entre parenthèses, risquent d'être demain plus basses encore qu'aujourd'hui, et où irons-nous?). Faut-il au contraire maintenir l'idéal à sa hauteur sublime, même si ce niveau est peu accessible, même si l'homme ordinaire se sent incapable ou coupable? Il me semble qu'avec les sages, les héros, les saints, je dirais: tous les vrais amis de la nature humaine, du vrai bonheur humain (croyants et incroyants), dans l'intime de leur cœur, même s'ils protestent, s'ils résistent, remercieront l'autorité qui aura assez de lumière, de force, de confiance pour ne pas abaisser l'idéal. Jamais les prophètes d'Israël, les apôtres de l'Eglise n'ont accepté de diminuer l'idéal, jamais ils n'ont atténué le sens du parfait, de la perfection, ni réduit l'écart entre l'idéal et la nature; jamais ils n'ont restreint le sens du péché: tout au contraire», p. 332.

Le livre se termine par une Bio-bibliogra-

phie de Paul VI par Nello Vian, de 50 pages en petit texte.

ROGIER, BERTIER de SAUVIGNY, HAJJAR, *Nouvelle Histoire de l'Eglise, n° 4: Siècle des Lumières - Révolutions - Restaurations*, Paris, Seuil 1967, 588 pages.

La première partie, traduite du néerlandais, et due à L. J. Rogier, traite du *Siècle des Lumières et de la Révolution (1715-1800)*. A bon droit, Descartes est rangé parmi les précurseurs du déisme: «Depuis que, vers le milieu du XVII^e siècle, il avait entrepris de donner du monde une idée toute mécanique et invité le genre humain à se faire maître et possesseur de la nature, l'exploitation des forces qui gouvernent l'univers matériel était devenue une activité qui couvrait le monde entier et en reliait les éléments, une fraternité qui allait ignorer les frontières entre les peuples», p. 15. «En 1784, Kant définira l'*Aufklärung*: l'émancipation de l'homme d'une tutelle qu'il ne pouvait imputer qu'à lui-même et lui donnera pour principe de base une sagesse hardie: *sapere aude*. C'est qu'il avait déjà liquidé le déisme et ses preuves cosmologiques et physico-téléologiques de l'existence de Dieu. A partir de ce jour, Dieu et la religion, à ses yeux, étaient purement 'transcendants'. Bien qu'inadmissible, cette position découle logiquement du piétisme», p. 38.

A propos de l'*Aufklärung* catholique en Allemagne «un facteur qui eut une influence fâcheuse fut un goût trop prononcé pour l'interconfessionnalisme... Certains auteurs se sont efforcés d'écrire un catéchisme qui pût être utilisé aussi par les enfants protestants. On s'explique, dès lors, qu'il n'y fût pas question de culte des saints, ni même des sacrements ni du saint sacrifice de la Messe. Parfois les auteurs font savoir que les opinions propres aux catholiques pourront sans doute être ajoutées oralement par celui qui explique la leçon», p. 150.

La tragédie de l'Eglise et de la Révolution est condensée dans le sixième chapitre. On y lit que «bien loin d'aspirer à la séparation entre l'Eglise et l'Etat, les pères de la Révolution ne rêvaient que d'en renforcer l'union. Il ne semble pas téméraire d'en conclure que la nation française restait en majorité attachée à la religion catholique, seule dépositaire du salut, au moment même où une fraction déchristianisée, issue de la bour-

geoisie et des milieux intellectuels, se mettait à exploiter contre l'Eglise la détresse des misérables», p. 166. «C'est un fait que la majorité du clergé français n'a pas manqué de prendre le parti des droits du peuple. A la lumière de ce qui allait suivre ce fait mérite d'être mis en relief, ce qui manque dans la plupart des commentaires», p. 168. «Les auteurs catholiques du XIX^e siècle ont vu dans les assermentés des traîtres ou, au moins, des hommes sans caractère; ce jugement sans nuances n'est pas soutenable. D'innombrables prêtres ont prêté serment avec cette restriction: *pour autant que cela ne me mettra pas en conflit avec mes convictions religieuses*. En contact étroit avec les autorités locales bien disposées et avec leurs pieux paroissiens, ils étaient décidés à ne pas abandonner leur troupeau...», p. 175.

La deuxième partie: *La Restauration (1800-1848)*, due à G. de Bertier de Sauvigny, commence par un tableau saisissant des obstacles qui, en l'an 1800, semblaient fermer à l'Eglise toute porte vers l'avenir: révolution politique (principes du Gouvernement constitutionnel, de l'Etat laïque, des nationalismes), révolution économique (primat de l'argent, avènement du prolétariat industriel, expansion planétaire), révolution intellectuelle (la Bible et les Sciences historiques, paléontologiques, etc., les idées sociales et philosophiques: «Hegel allait remplacer Dieu par l'Absolu et son vocabulaire pseudo-chrétien ouvrirait la voie aux plus dangereuses confusions. Feuerbach, suivi de près par Auguste Comte, trouverait le moyen d'éliminer radicalement le Dieu Créateur des chrétiens en faisant de la divinité une création de l'humanité», p. 268). On conçoit que certains aient pensé que la vieille institution de l'Eglise était condamnée à disparaître.

Vient l'émouvant chapitre premier: *Le Pape et l'Empereur*, et sa conclusion: «De ses longues souffrances, Pie VII devait tirer la plus noble et chrétienne vengeance. C'est à Rome que trouveront asile les membres de la famille Bonaparte, devenus pour le reste de l'Europe des proscrits dangereux», p. 300.

Je voudrais transcrire ici le début, à mes yeux capital, du chapitre huitième, *Le réveil des forces spirituelles*: «Newman, peu avant sa conversion, écrivait à un ami, prêtre catholique: *Vous ne pourrez nous intéresser à elle (l'Eglise catholique), avant que nous la voyions non pas dans ses activités politiques, mais dans ses véritables fonctions de prêcher, d'enseigner, de guider*. Il est bien vrai, malheu-

reusement, que l'histoire s'attache trop exclusivement aux aspects extérieurs de la vie de l'Eglise en négligeant sa vie profonde, sa raison d'être. C'est qu'il s'agit là d'un domaine singulièrement impénétrable aux curiosités de Clio. Les cadres chronologiques et les limites matérielles imposées à la présente étude renforcent la difficulté : s'agissant d'un demi-siècle seulement, il faut supposer connu tout ce qui est permanent dans les structures et dans les activités de l'Eglise, autrement dit, tout l'essentiel ; il faut essayer, en revanche, de saisir ces formes originales imposées par la civilisation et l'esprit d'une époque. Or, contrairement aux réalités essentielles qui se retrouvent uniformément à travers toute la chrétienté, ces aspects sont aussi ceux qui varient le plus d'un pays à l'autre, d'une province à l'autre. Une description satisfaisante devrait être concrète et prendrait inévitablement des dimensions encyclopédiques. Au reste, pour une telle entreprise, manqueraient, dans la plupart des cas, ces travaux de base, pierres indispensables de la synthèse. Si décevante donc qu'apparaisse une telle approche, il faut se contenter ici de quelques impressions générales, avancées le plus souvent à titre d'hypothèses de travail, assorties çà et là de quelques précisions arbitrairement choisies.

«Etrange paradoxe : au moment où la société civile paraît se détacher de l'Eglise, au moment où l'incroyance militante marque des points, où elle commence de descendre des élites dans les masses, à ce moment même s'amorce un contre-courant puissant qui infligera le plus accablant démenti aux prophètes malveillants qui croyaient déjà pouvoir reléguer la foi chrétienne au musée des survivances folkloriques», pp. 434-435.

Ces citations suffisent à témoigner de la qualité de ce volume. La situation de l'Eglise au Proche-Orient à la même époque est décrite par Joseph Hajjar.

JEAN LALOY, *Le socialisme de Lénine*, Paris, Desclée de Brouwer, 1967, 318 pages.

La première partie examine le problème de l'universalité de la révolution socialiste, c'est-à-dire le rapport entre un mouvement de portée universelle et la réalité d'un monde divisé en nations. Il existe là une contradiction qui, encore aujourd'hui, n'est pas surmontée. Ou bien l'Etat cessera d'être mouvement, ou bien le mouvement se détachera

de l'Etat ; mais comment se détacherait-il tant qu'il s'exprime dans un Parti dont toute la force est celle de l'Etat qu'il contrôle ? L'Etat à la fois universel et particulier divise le monde. «L'Union Soviétique, dira Staline en 1924, par le seul fait de son existence, révolutionne le monde entier», p. 158.

La seconde partie précise la nature de l'œuvre accomplie sur le territoire russe. La révolution de 1917 s'est définie comme socialiste. A quel socialisme pensait Lénine ? Quel socialisme a-t-il réalisé ? Le socialisme est-il organisation de la société ou salut de l'humanité ? Les convictions fondamentales de Lénine ne bougeront pas. Le mouvement des sociétés, leur progrès est le fruit de la lutte des classes. Celles-ci s'opposent nécessairement en vertu de lois découlant de leur nature. Ces lois montrent la nécessité de la substitution du prolétariat à la bourgeoisie, du socialisme au capitalisme, p. 260. A la fin de sa carrière, Lénine demeure fidèle aux idées de sa jeunesse. Que faire ? disait-il en 1902 : un parti d'hommes décidés, de révolutionnaires professionnels. Que faire ? écrit-il en 1923 : renforcer le parti pour sauvegarder pendant la traversée du désert, les chances d'un avenir incertain, p. 267.

Cependant les derniers écrits de Lénine révèlent un changement, non dans les conceptions mais dans l'éclairage. Ce qui intéresse alors Lénine, ce sont moins les conditions objectives, les lois de l'histoire, leur pouvoir contraignant assuré par le Parti, que les facteurs subjectifs, la culture, l'honnêteté, le travail, les qualités morales des individus, p. 273. La morale communiste celle dont Lénine disait en octobre 1920, qu'elle avait pour unique fin le triomphe de la révolution, dépendrait-elle d'une autre morale, elle-même relevant de valeurs supra-historiques, permanentes, ces valeurs spirituelles dont Lénine niait l'existence et qui lui paraissaient le principal obstacle au progrès ?, p. 274. Nous avons rencontré chez Lénine un scientifique, un utopiste, un révolutionnaire, un organisateur. Voici au dernier moment et presque à son insu, un moraliste, sinon un humaniste. Sans changer ses idées, Lénine se trouve, presque malgré lui, ramené à la tradition de sa jeunesse et de son enfance, celle de la Russie éclairée du XIX^e siècle, p. 274.

Si la valeur du système dépend de l'honnêteté des hommes, ne faudra-t-il pas dire, après Albert Camus, que le XX^e siècle qui devait être celui de Marx sera plutôt celui de Dostoïevski ? Dans son *Introduction* l'auteur

cite Dostoïevski opposant au «palais de cristal» du socialisme rationaliste les ténèbres de l'âme humaine, et posant avec intensité une question: «L'homme authentique, l'homme de la conscience du bien et du mal, peut-il vivre dans un univers d'où la pensée scientifique a éliminé la notion du bien et du mal pour la remplacer par celle de l'utile et de l'inutile, du nécessaire et du contingent?», p. 18. Mais c'est Soloviev (1853-1900) qui proposera une série de réformes précises, manifestant pour la Russie les exigences d'une politique chrétienne, p. 19.

Lénine a pensé que l'homme pouvait se sauver sur la terre, dans l'histoire et par l'histoire. Soloviev et Dostoïevski ont montré que le salut était supra-historique, mais sans pouvoir ici dégager suffisamment les rapports de l'historique et du supra-historique. Pour travailler à écarter les terribles dangers qui menacent aujourd'hui l'avenir de l'humanité, ce que l'auteur demande, dans la partie finale et prospective de son livre, c'est «que les citoyens s'entendent sur une proposition négative. *Les sociétés historiques ne résolvent pas le problème de l'homme.* Ces sociétés ne sont pas l'absolu. Le destin des êtres humains demeure mystérieux, d'un mystère que les uns considèrent comme supra-raisonnable et les autres comme insondable. Au-dessus du morne ou révoltant tissu historique, il existe une transcendance réelle, soit simplement entraperçue par la raison, soit approfondie et éclairée par la révélation», p. 305. On rejoint ainsi cette «croyance négative, commune à toutes les religions supérieures» dont parle Arnold Toynbee: «L'homme n'est pas la plus haute présence spirituelle dans l'univers. Cette croyance est digne d'être défendue. Si nous la perdions, nous nous perdriions nous-mêmes. Car l'humilité seule peut préserver l'humanité de l'auto-destruction». Le livre commence par deux belles citations. L'une de saint Augustin qui résume une maxime de vie: *Per ista transeunt, illis inhaerentes*. L'autre de Dostoïevski, suggérée à l'auteur par les dernières années de Lénine: «Les hommes vraiment grands doivent éprouver une immense tristesse sur terre».

LOUIS GARDET, *L'Islam, Religion et Communauté*, Paris, Desclée de Brouwer 1967, 496 pages.

«Le propos de cet ouvrage est avant tout de présenter les valeurs religieuses et de cul-

ture religieuse (spirituelle et temporelle) de l'Islam, telles qu'elles sont vécues par le musulman. Il ne s'agira donc pas d'aborder le difficile problème des origines historiques de l'Islam, et non plus de porter des jugements de valeur d'ordre théologique... Nous demandons au lecteur de prendre avec nous la religion musulmane comme un donné de fait, d'essayer d'en saisir *ab intra* les exigences idéales et la réalité vécue. Et nous n'oublions pas qu'une attitude de respect à l'égard de l'autre est la condition première et indispensable de toute recherche objective.» C'est un très beau livre: riche, lucide, condensé, admirablement décanté. Tout au long de l'exposé s'affirme l'absolue maîtrise avec laquelle l'auteur touche aux réalités de l'Islam, «à sa foi, et à sa réfraction dans les Cités terrestres qu'elle anime». Il n'élude aucune des questions difficiles ou délicates, et ne laisse pas son lecteur sans les avoir orientées vers une solution.

La 1^{re} partie traite de l'*Islam en ses valeurs religieuses de base*: Dieu, ses prophètes, les anges, la résurrection, la vie future, le décret divin, les piliers de l'Islam, les valeurs morales. Elle présente une attentive exégèse de ces grands thèmes coraniques et de leur développement. Pour ce qui est du décret divin, «des islamisants occidentaux, dressant les uns contre les autres les versets qui enseignent la rétribution des œuvres et ceux qui proclament les décrets divins prédéterminants, ont conclu un peu vite à deux groupes de textes contradictoires. En fait il s'agit moins de contradictions que d'affirmations contrastées et complémentaires visant à parfaire dans le cœur du croyant la double assurance et de la responsabilité de l'homme et de l'absolue Toute-Puissance divine. C'est un blocage qui s'opère entre la suite temporelle de l'accomplissement des décrets divins en ce monde périssable et l'éternité immuable de Dieu. La double réponse est donnée sans commentaire, comme toute affirmation coranique: *Tout bien qui t'arrive vient de Dieu, tout mal qui t'arrive vient de toi* (4, 79), et: *Quiconque voudra, prendra un chemin vers son Seigneur, - vous ne le voudrez qu'autant que Dieu voudra* (76, 29-30)», p. 111. Sans doute, «les écoles théologiques n'eurent-elles pas à leur disposition l'outillage rationnel qui leur aurait permis de situer et de hiérarchiser les textes contrastés du Coran; si bien que les uns optèrent pour la responsabilité humaine aux dépens du Décret, et les autres, qui dominèrent, pour le Décret aux dépens de

l'acte libre. Et les philosophes hellénistiques, eux, si armés qu'ils fussent de la grande tradition grecque, récuserent et liberté humaine et liberté divine au profit d'un déterminisme absolu. Mais ce déterminisme ne les transforme point en 'résignés' et certains d'entre eux restent parmi les meilleurs types 'd'humanistes' qu'aient pu connaître les terres d'Islam. De nos jours enfin, la mentalité musulmane s'évade toujours plus du *maktub* (c'est écrit) traditionnel, et l'homme musulman entend agir comme responsable de ses actes», p. 115.

La deuxième partie suit, *Au cours des âges, les écoles et leurs élaborations*: sciences religieuses, droit musulman, théologie ou apologie défensive de l'Islam (*kalam*), philosophie hellénistique, mystique (ou soufisme): «Les soufis se réclameront souvent des deux textes coraniques qui évoquent un amour mutuel de Dieu et de l'homme: *Dis-leur: si vous aimez Dieu, suivez-moi. Il vous aimera et vous pardonnera vos fautes* (3, 31); et: *O vous qui croyez! s'il en est parmi vous qui viennent leur religion, certes Dieu suscitera d'autres hommes qu'Il aimera et qui L'aimeront* (5, 54)», p. 230. Le soufisme des premiers siècles présentait donc, si l'on veut, l'une des virtualités offertes aux âmes musulmanes. D'où vient, dès lors, sa rupture avec l'Islam officiel? Il y a là un drame profond: «Dieu, selon la prédication coranique, communique aux hommes sa parole, cependant Il ne Se communique pas. Dieu est Mystère, mais ne révèle pas ses mystères. Jamais le Coran ne reprendra le *Shema Israël*, l'absolu du précepte d'amour: *Ecoute, Israël, le Seigneur notre Dieu est un Seigneur unique. Tu aimeras le Seigneur ton Dieu de tout ton cœur, de toute ton âme et de tout ton pouvoir*. Il est vrai que Dieu entend et voit tout. Il est le Miséricordieux, le Répondant, le Pardonneur et qui ne cesse d'absoudre. Il est tout près de l'homme qu'Il a créé (34, 50), *plus près de lui que ne l'est sa veine jugulaire* (50, 16). Mais il reste le Séparé au Vouloir inscrutable. Nulle part il n'est dit qu'Il soit, selon l'expression de chrétienté, plus intime en nous que nous-mêmes. Le mystère de la Vie intime de Dieu reste inaccessible; on pourrait même dire, quant aux notions en jeu, imparticipable», pp. 231-232. C'est vers un au-delà de leurs dogmes explicites que s'avancent les soufis, ils n'auront donc plus de guide, leur expérience intérieure pourra leur sembler le critère suprême. D'où le conflit.

Et aussi la possibilité de déviations: «A

partir d'Ibn Arabi, l'union mystique devient, tend à devenir une 'identification' où la personnalité empirique du soufi est comme volatilisée au profit d'un 'je' divin: *De moi à Moi va ma salutation... C'est de mon propre don que mon âme m'a comblé...*», p. 239. Nous sommes loin de ces appels que Hallaj ne cessait d'adresser à Dieu: «*J'ai étreint de tout mon être tout Ton amour, ô ma Sainteté!*

Pour moi, si je suis délaissé, c'est encore une société pour moi que Ton délaissement
Nuit du délaissement, qu'elle tombe maintenant, lente ou brève qu'importe

Me voici consentant, si Tu veux, à ma mort désormais

cher Meurtrier, ce que fixe Ton choix, cela je le choisis!», p. 239.

Cette seconde partie s'achève par deux admirables chapitres, d'une quinzaine de pages chacun, où sont tracées les courbes de vie, d'une part d'un philosophe: *Avicenne*, et d'autre part d'un réformateur: *Ghazzali*, pp. 242 et suiv.

La troisième partie concerne *L'Islam comme communauté et les problèmes contemporains*. Ce sont les problèmes les plus brûlants qui sont analysés. Celui d'abord dans la «*nation arabe*», dans l'«*arabisme*» qui se cherche, de la place des minorités arabes chrétiennes ou juives? Il sera demandé aux chrétiens minoritaires et aux musulmans majoritaires d'avoir la même conception du monde: le chrétien devra assumer le legs historique qui a fait dans le passé la grandeur de l'Islam, renoncer à la notion d'un temporel-chrétien distinct du spirituel-chrétien, pour adopter la notion d'un temporel bloqué avec les valeurs religieuses de l'Islam, p. 347. Celui de *l'esprit de Bandoeng*, qui considère l'Occident comme étant présentement en un sens très atténué, *dar al-harb*, monde de la guerre, et qui voit dans une alliance des Arabes et du monde afro-asiatique la voie vers l'indépendance du Tiers-Monde, p. 357. Ceux de *l'Islam et du Marxisme*, de *l'Islam et de la révolution technique*: quels sont ici les positions de l'Islam, ses ressources, ses points faibles.

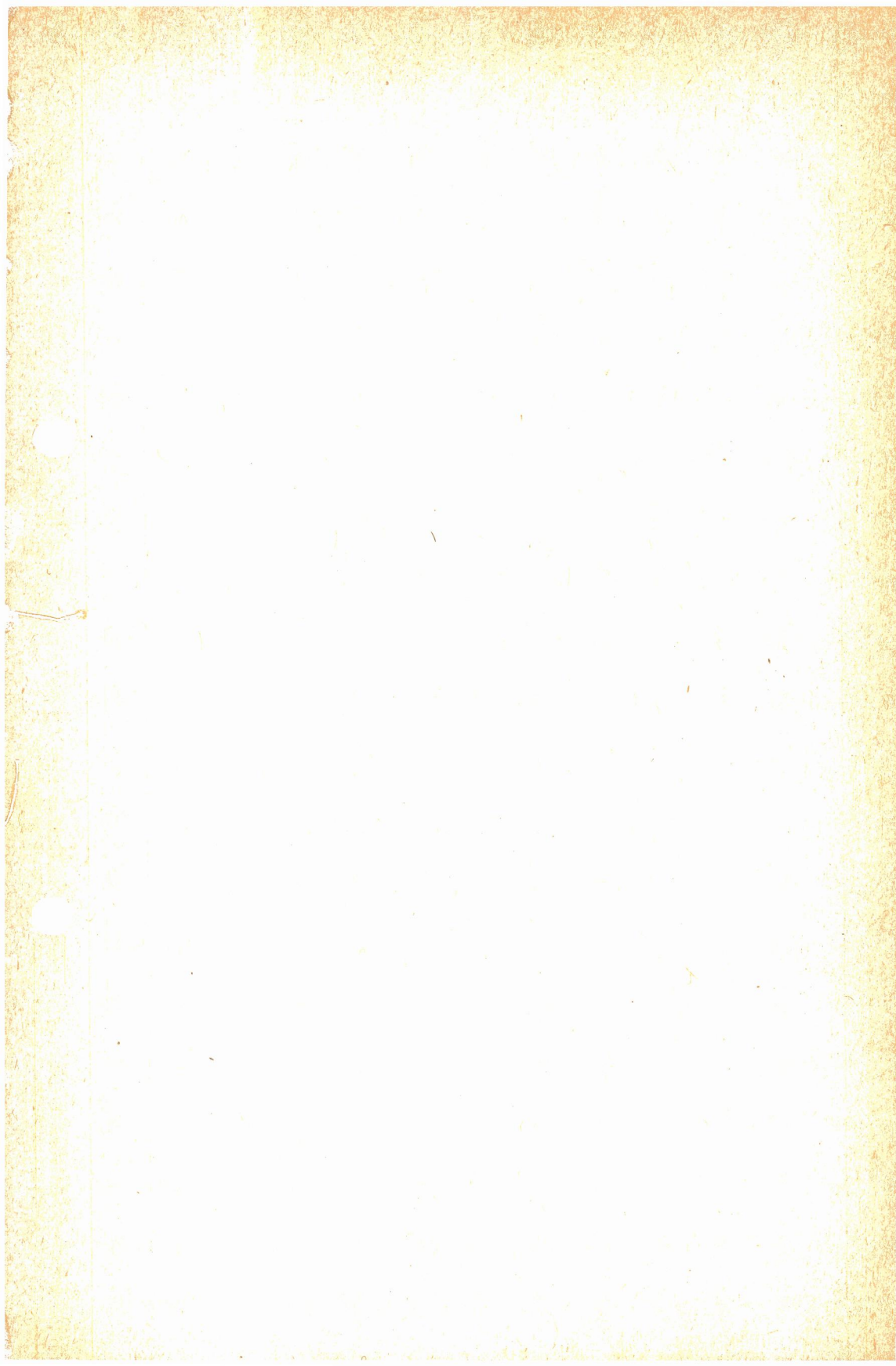
La conclusion s'ouvre sur une grande perspective où s'affirme l'esprit et la maîtrise de l'auteur: *le Christianisme vu de l'Islam, l'Islam vu du Christianisme, les voies du dialogue*. C'est le premier thème que retient ici notre attention. 1^o Une vue progressive de l'économie du salut est fréquente aujourd'hui: la Torah avec ses préceptes est donnée à l'enfance de l'humanité; l'Evangile avec sa loi d'amour à son adolescence; l'Islam qui

récapitule et dépasse le Torah et l'Evangile est réservé à son âge adulte. 2° D'où vient la difficulté qu'ont chrétiens et musulmans de se reconnaître comme frères? L'obstacle central à un vrai dialogue vient d'un refus des chrétiens. Nous leur demandons d'accorder à notre Prophète et à notre Loi la même compréhension dont nous témoignons à l'égard de leur Prophète et de leur Loi. Ici surgit un des principaux griefs de l'Islam. Les juifs et les chrétiens ont *manipulé* leurs Ecritures. Ce mot est pris en deux sens. Toute une tradition entend manipulé au sens de *falsifié*. Mais il est une autre tradition qui – rejetant saint Paul, – admet comme authentiques les textes de la Torah et des quatre Evangiles. Ce qu'elle reproche aux juifs et aux chrétiens c'est de ne pas savoir lire leurs Ecritures. Elles annoncent Muhammad. Il est le Prophète dont parle le Deutéronome, 18, 15 et 18, 18, et le Paraclet dont parle saint Jean 15,26 et 16,7. Les deux articles de leur foi que Ghazzali reproche aux chrétiens sont: a) Dieu est le troisième de trois; b) Muhammad n'est pas un Envoyé de Dieu. 3° Les mystères de la Trinité et de l'Incarnation donnent à de nombreux musulmans, le sentiment d'une « trahison » des chrétiens à l'égard de la foi prêchée par Jésus, et donc de la foi abrahamique. Un troisième dogme chrétien est écarté lui aussi au nom du Coran: *la résurrection du Christ*: il n'y a plus ici péché mais erreur, Jésus ayant été élevé au ciel au moment où les Juifs crurent le crucifier, p. 401, 4° Qu'en est-il du sort futur des chrétiens? « Les adeptes des religions divines, s'ils croient en Dieu et au Dernier Jour selon le mode authentique de croire qu'a exposé leur prophète, et s'ils accomplissent les bonnes œuvres, ceux-là seront sauvés et récompensés auprès de Dieu » p. 404. C'était déjà la pensée de Ghazzali.

Qu'est-ce que l'Islam du point de vue chrétien? Un paradoxe, dit l'auteur. Mais il importe moins à ses yeux de le résoudre que de « prendre l'Islam comme un fait... Avant de relever du théologien, l'Islam ne relève-t-il pas d'abord de l'historien et du philosophe? » p. 417. Sans nul doute, pour qui entend être avant tout historien et philosophe...

J.-CH. DIDIER, *Faut-il baptiser les enfants? La réponse de la tradition*, Paris, Cerf, 1967, 302 pages.

Précieux recueil où une centaine de textes documentaires significatifs sont précédés de présentations rationnelles et soignées du problème: 1° à l'époque néo-testamentaire; 2° avant saint Augustin; 3° chez saint Augustin; 4° après saint Augustin jusque au Concile de Trente. On lira avec émotion, pp. 174 et suiv., les passages où saint Augustin supplie saint Jérôme de lui enseigner comment il se fait que, si chaque âme humaine est créée immédiatement par Dieu, les petits enfants puissent contracter le péché originel: (c'est la question à laquelle répondra saint Thomas 1^a, qu. 83, a. 1; cf *Nova et Vetera*, 1967, n° 2, p. 113). Un problème différent, mais voisin, trouble saint Augustin: « Quand on en vient aux souffrances des enfants, j'éprouve, crois-moi, de grandes angoisses et ne trouve absolument rien à répondre... Dieu est bon, Dieu est juste, Dieu est tout-puissant: il serait tout à fait fou d'en douter. De tant de maux qui pèsent sur les enfants qu'on dise donc quelle est la cause juste. Car lorsque les adultes souffrent cela c'est, comme on dit habituellement, qu'ils sont mis à l'épreuve pour leur mérite, comme Job, ou punis pour leurs péchés, comme Hérode... Mais au sujet des enfants, que répondre? » Il essaie pourtant une réponse: « Mais qui sait ce que Dieu, dans le secret de ses jugements, réserve à ces enfants en compensation? Car s'ils n'ont évidemment rien fait de bien, ils n'ont pourtant rien fait de mal pour souffrir ainsi. Et ce n'est pas en vain que l'Eglise associe aux honneurs du martyre ceux qui furent tués quand Hérode cherchait notre Seigneur Jésus-Christ pour le faire mourir ». Toute la réflexion de saint Augustin part de deux données dont il a pris une conscience explicite avec une netteté encore inégalée: guidée par l'Esprit saint, l'Eglise confesse « un seul baptême pour la rémission des péchés ». Et l'Eglise est tourmentée par le souci de baptiser les petits enfants. Il y a, bien sûr, à l'arrière-plan, les grands textes de l'Ecriture. « Qui ne naît de l'eau et de l'Esprit, n'entre pas dans le royaume de Dieu » (Jean, 3,5). « La mort atteint tous les hommes parce que tous ont péché » (Rom., 5,12), etc.



— 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.