

NOVA^{ET} VETERA

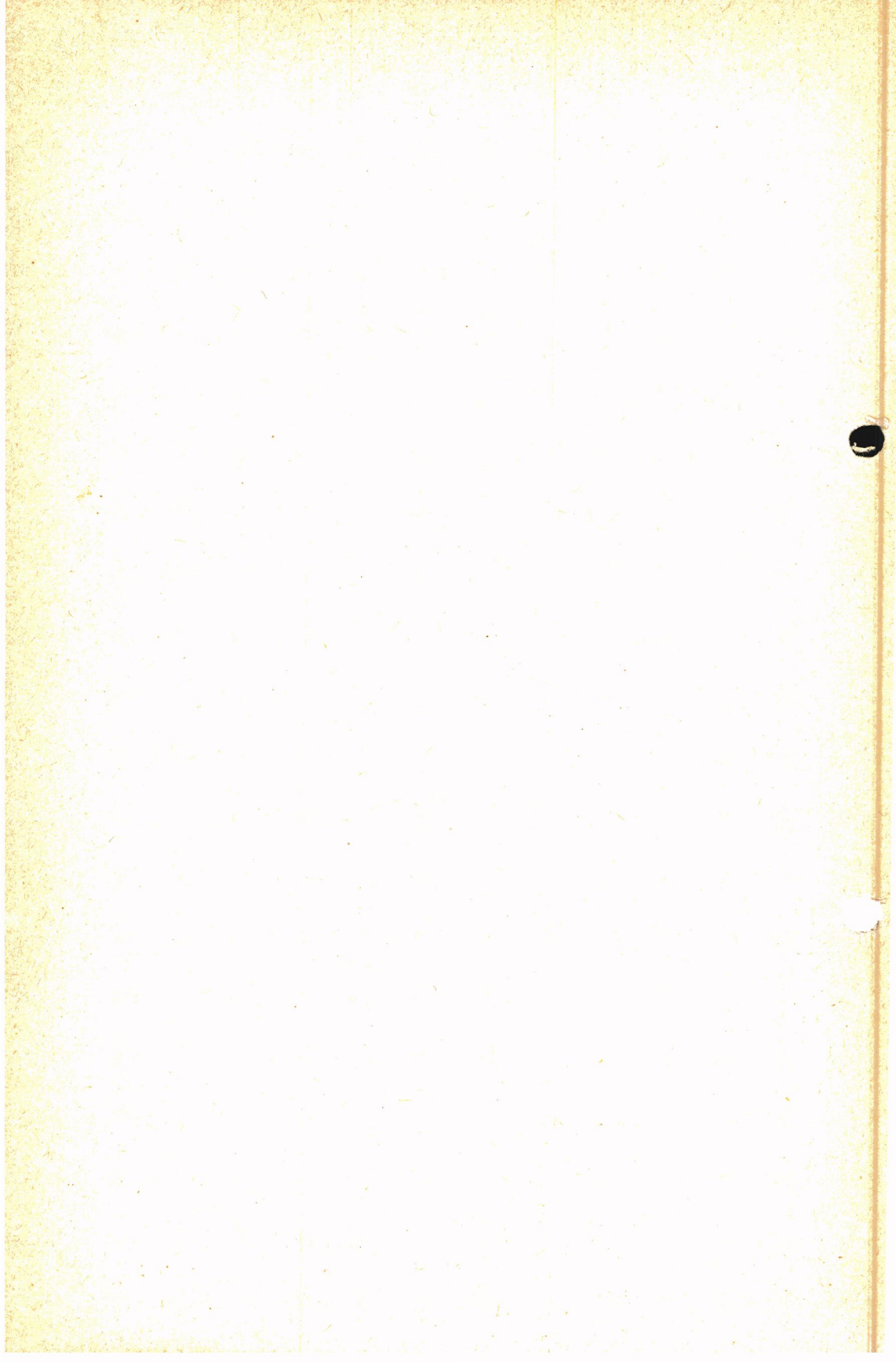
REVUE TRIMESTRIELLE

JACQUES MARITAIN • <i>Léon Bloy</i>	81
OLIVIER LACOMBE • <i>La rencontre des religions</i>	104
JEAN DE LA CROIX KAEIN, O.P. • <i>Le problème majeur des mariages mixtes: L'éducation des enfants</i>	118

NOTES

PIERRE MAMIE • « <i>L'Ecriture Sainte, âme de la Théologie?</i> » Richesses et limites des études actuelles sur l'Ecriture Sainte	141
CHARLES JOURNET • <i>Hans Urs von Balthasar, «Cordula ou l'Epreuve décisive</i>	147

BIBLIOGRAPHIES • Jacques Maritain, *Quelques réflexions sur le Sacrifice de la Messe* • Card. G. M. Garrone, *Que faut-il croire?* * Madeleine Delbrêl, *La joie de croire* • Georges Cottier, *Chrétiens et Marxistes, Dialogue avec Roger Garaudy* • Etienne Gilson, *Les Tribulations de Sophie* • Philippe de la Trinité, O.C.D., *Teilhard de Chardin, Foi au Christ universel, Etude critique* • Georges Tavard, *Initiation à Paul Tillich* • Harvey Cox, *La Cité séculière, Essai théologique sur la sécularisation et l'urbanisation.*



Léon Bloy¹

Monseigneur, Mesdames, Messieurs,

Mes premiers mots seront pour remercier Mgr l'évêque de Dax de m'avoir demandé de rendre hommage aujourd'hui au grand Ami de la Croix qui fut mon bien-aimé parrain.

Permettez-moi d'ajouter une parenthèse en ce qui me concerne. Depuis plus de sept ans que je vis séparé du monde, je me suis fait une règle de ne plus parler en public, règle à laquelle je tiens beaucoup. J'y ai fait cependant une exception il y a deux ans, pour un discours à l'Unesco. La causerie d'aujourd'hui est la deuxième exception, j'espère que ce sera la dernière. Mais comment aurais-je pu décliner l'invitation que Mgr Bézac, – qui avant d'être l'évêque de Dax a exercé son ministère à Périgueux, la ville natale de Léon Bloy, et y a fait rendre à celui-ci, il y a pas mal d'années déjà, un émouvant hommage public, – m'a fait l'honneur de m'adresser, et comment aurais-je pu refuser ce que je tiens pour un devoir de piété filiale à l'égard de l'extraordinaire témoin du Saint-Esprit que le monde littéraire se décide à présent à reconnaître et admirer (ça n'est plus dangereux), mais qui pendant toute sa vie a été un Pauvre livré à une constante détresse, un Solitaire vociférant dans le désert, un Méconnu autour duquel on faisait la conspiration du silence et qui n'a eu qu'à la fin de son terrible chemin sur la terre le réconfort de quelques chères amitiés.

I

Je voudrais vous parler d'abord, en une façon pas trop longue mais suffisamment étendue, de la vie de Léon Bloy.

Il est né à Périgueux le 11 juillet 1846, la même année où a eu lieu l'apparition de La Salette. Son père était conducteur des Ponts et Chaussées,

¹ Conférence prononcée à Dax, le 11 mars 1968.

anticléricale austère et petit-bourgeois, rejetant, comme l'écrit Stanislas Fumet, «l'empire des curés et les 'mômeries' de la religion comme indignes d'un homme définitivement libre qui n'entend s'asservir, pour le bien de l'humanité, qu'à la notion du progrès fatal»¹. C'est à un tel état d'esprit que Bloy, à cause de son père, associait l'idée d'un «ingénieur», et c'est pourquoi il devait éprouver tant d'appréhension le jour où il reçut la première lettre de ce Pierre Termier, Ingénieur des Mines, et Membre de l'Institut, qui demandait à le voir, et qui est devenu pour lui un si admirable ami. Il avait découvert les livres de Bloy par sa fille aînée Jeanne, dont l'âme de poète était fraternelle à celle du Pèlerin de l'Absolu. Et voulez-vous entendre son témoignage sur Léon Bloy? «Il est tout à la fois, a-t-il écrit², justicier au service de la justice divine, promulgateur d'Absolu, mendiant qui prie au seuil de l'église; et il reste toujours un artiste, parce qu'il ne peut pas imaginer que Dieu ne soit la beauté même, et parce qu'il veut mettre dans son œuvre un reflet, aussi éclatant que possible, de la vision glorieuse qui est en lui. Rien n'est assez beau pour le monument qu'il dresse; rien n'est assez beau pour la Vérité et pour l'Amour. 'J'ai voulu, dit-il quelque part, être le statuaire de la Parole': statuaire jamais satisfait, qui rêvait perpétuellement de marbres introuvables et d'un airain dont le secret est perdu. Ni l'effroyable dureté de sa vie, ni la constante injustice des hommes, ni le silence trop prolongé de Dieu ne sont capables de réfréner son ardeur.»

Quant à la mère de Léon Bloy, dans les veines de laquelle il y avait un peu de sang espagnol, son rôle à l'égard de son fils a été tout différent de celui de son mari, et son action sur lui incomparablement plus profonde. Humble et douce, c'était une âme de prière, et «une chrétienne des anciens jours». Grâce à elle, a écrit Léon Bloy, «l'enseignement chrétien descendit en moi à des profondeurs immenses où je devais le retrouver un jour, après d'horribles obscurcissements, complet, intégral, dominateur de ma pensée et miraculeusement accru de toutes les expériences du péché et de la douleur»³. «Pourquoi, lui écrivait-elle en 1866, à l'époque où ce garçon de vingt ans se rebellait contre Dieu, as-tu rejeté sans un profond examen la foi de ton enfance? [...] Ton cœur cependant a besoin d'un centre qu'il ne rencontrera jamais sur la terre. C'est Dieu, c'est l'infini qu'il te faut,

¹ Stanislas FUMET, *Léon Bloy captif de l'absolu*, Plon, 1967.

² *Ibid.*, p. 263.

³ Cf. Jacques PETIT, *Léon Bloy*, DDB, 1966, p. 17.

et vers lequel te poussent toutes tes aspirations. Tu es du nombre restreint de ces êtres auxquels Dieu se communique et prodigue son amour, lorsqu'une fois ces hommes ont voulu faire acte d'humilité en se soumettant aux obscurités de la foi»¹.

Et ce qu'il importe avant tout de remarquer, c'est que, par une soif d'abnégation qu'on retrouvera chez son fils, elle avait, écrit Léon Bloy, «abdiqué entre les mains de Marie ses droits maternels, faisant la Sainte Vierge *responsable* de toute ma destinée». Elle ne cessait, ajoutait-il, de lui dire que Marie était sa «vraie mère, d'une façon très spéciale et très absolue.» Comme il l'écrira à Paul Bourget à une époque où ce romancier ne lui faisait pas encore horreur, «elle s'offrit à souffrir pour ses enfants et à porter leur pénitence. Dans un conseil d'une mystérieuse et ineffable sublimité, il fut arrêté entre elle et Dieu qu'elle ferait le sacrifice absolu de sa santé et le complet abandon de toute joie et de toute consolation humaine, et qu'en retour il lui serait accordé la conversion entière et parfaite de celui de ses enfants qui avait le plus besoin d'être converti»². Elle perdit en effet sa santé irrémédiablement, et resta clouée par la paralysie jusqu'à sa mort (en 1877).

L'enfance de Bloy s'est passée à rêver et à pleurer. Ce qu'il apprit, c'est beaucoup plus tard, en autodidacte. A dix-huit ans, il part pour Paris où il est commis d'architecte et où il crève de faim pendant plusieurs années. Il a connu alors une période de révolte violente contre Dieu. Dégouté par la médiocrité du monde chrétien, il s'était mis à haïr l'Eglise; il se décrivait plus tard comme «un Communard converti au Catholicisme»³.

C'est à 22 ans qu'il a commencé de retrouver la foi, à 23 ans qu'il y est revenu «définitivement, irrévocablement et sacramentellement»⁴, et avec quelle profondeur, et d'une manière immuable. L'instrument de ce retour à la foi a été Barbey d'Aurevilly, qui joignait lui-même une foi inébranlable à un talent littéraire éblouissant et à une vie morale très irrégulière. C'est grâce à Bloy que lui-même est mort avec les sacrements.

Les autres amis de Bloy qui ont joué un rôle non plus capital comme Barbey, mais vraiment important dans sa vie, c'est d'abord Ernest Hello, et puis Villiers de l'Isle-Adam, qu'il a, je crois, connu plus tard. Ici, je ferai une remarque; il faut nous rappeler qu'en France, à l'époque dont

¹ *Ibid.*, p. 18.

² Cf. Stanislas FUMET, *op. cit.*, p. 33.

³ Jacques PETIT, *op. cit.*, p. 15.

⁴ *Ibid.*, p. 19.

il s'agit, c'était le règne incontesté de Renan et du positivisme. Aux yeux de toute l'intelligentzia laïque, la religion semblait s'être réfugiée dans les sacristies. De sorte que nous avons affaire ici aux premiers pionniers de la renaissance catholique en France: et ils ont été, ces trois hommes, Barbey, Villiers, Hello, des solitaires, des risque-tout, des aventuriers de l'esprit.

Bloy lui-même était dans le même cas. J'ajoute qu'il était une sorte de prophète ébloui, d'extraordinaire génie intuitif, à l'état natif et sauvage, habité par le Saint-Esprit. Des dons surnaturels d'une puissance extraordinaire étaient là dans une sensibilité de pur poète où les voies et moyens de la raison n'avaient que peu de place, — «je ne comprends que ce que je devine», aimait-il à dire; de sorte qu'il n'est pas très étonnant de trouver chez lui, en même temps que des intuitions de visionnaire prodigieusement pénétrantes, qui lui faisaient toucher l'ineffable et divulguer les vérités les plus profondes, — parfois aussi, à l'égard de choses du reste secondaires, une grande naïveté. Il faut aussi noter, il l'a noté lui-même, qu'il y avait chez lui d'immenses élans d'un amour obsédé par le désir de Dieu mais qui débordait les rives, et où, à force de tendresse, il se trouvait désarmé devant la beauté des créatures. Avant son mariage, il a mené une vie de chutes, de remords, de confessions, de rechutes, supplicié par l'angoisse morale au sein de la misère matérielle. .

Quant à Barbey d'Aurevilly, il était, à l'époque, le Connétable des Lettres. C'était un dandy plein d'orgueil et de mépris, de grandeur aussi, avec son jabot de dentelle, ses manchettes de dentelle; il a tenu le coup jusqu'à sa mort, maintenu son personnage avec à la fois beaucoup de courage et de puérilité.

Villiers, lui, menait une vie de bohème et de misère tout en revendiquant ses droits sur l'île de Malte, sous prétexte qu'un de ses ancêtres avait été grand-maître des Chevaliers de Malte. Ça ne l'avancait pas beaucoup dans la peine des jours. Du moins ce poète altier avait-il l'authentique noblesse de l'âme et de l'esprit. Il ne manquait pas non plus d'une sublime impertinence. Bloy se plaisait à rappeler, avec la mimique appropriée, sa réplique à quelque imbécile qui, s'asseyant à côté de lui à une table de café, lui avait dit de sa voix la plus joviale: «Eh bien Villiers, toujours comme ça, comme ça, comme ça», en faisant avec la main des cercles en l'air vers les nuages. Et Villiers de lui répondre sur un ton funèbre, en faisant le même geste à l'envers vers un point du plancher (et des sous-sols): «Et vous, toujours comme ça, comme ça, comme ça?» Ou bien, quand un autre

imbécile, confrère plus ou moins fameux, lui adressait la parole, Villiers s'approchait de lui, le considérait de plus en plus près avec une extrême attention, et concluait, découragé: «Je vous regarde, mais j'ai beau faire, *je ne vous vois pas...*»

D'Ernest Hello, Bloy admirait aussi certains mots éblouissants, en particulier celui-ci: «Le talent fait ce qu'il veut, le génie fait ce qu'il peut.» – «Génial par éclairs», comme disait de lui Léon Bloy, Hello a été de son époque complètement méconnu. C'était, dans un corps chétif, une âme très haute et d'une ardente spiritualité. On lui doit la première traduction de Ruysbroeck et d'Angèle de Foligno. Bref, il a été le précurseur de cette découverte des grands spirituels et des grands mystiques qui s'est largement répandue ensuite. Mais lui-même se lamentait misérablement de ne pouvoir faire passer son message, et d'être sans aucun lecteur.

Eh bien, remarquons-le par parenthèse, sans Barbey il n'y aurait pas eu de Bloy, sans Hello il n'y aurait pas eu de Garrigou-Lagrange. C'est la lecture d'un livre de Hello, *L'Homme*, qui a converti le jeune Garrigou, alors étudiant en médecine, et qui a fait de lui un Dominicain. Sans Bloy, il n'y aurait pas eu bien des hommes qui ont tâché comme ils ont pu de réveiller nos contemporains. «Je lui dois tout», a dit Bernanos. Un mot, en passant, sur ce qu'on appelle aujourd'hui la promotion du laïc. Je ne veux dire aucun mal des organisations où les laïcs se groupent et se tiennent les coudes sous l'égide du clergé, et qui ont certes leur utilité. Mais je ne pense pas que ce soit par l'*organisation* que passe l'essentiel de la mission dévolue aux laïcs comme membres de l'Eglise du Christ...

Je viens de parler des trois amis qui ont eu sur Léon Bloy une influence certaine, pendant ce qu'on peut appeler ses années de formation. Il faut ajouter qu'il a beaucoup lu le philosophe Blanc de Saint-Bonnet, dont il se plaisait à répéter la maxime: «Le clergé saint fait le peuple vertueux, le clergé vertueux fait le peuple honnête, le clergé honnête fait le peuple impie»; et, surtout, qu'il n'a cessé de déclarer sa gratitude à l'égard d'un prêtre «d'une rare distinction et d'une exquise douceur»¹, l'abbé Tardif de Moidrey, avec lequel il était entré en relations par Hello, et qui lui a appris à déchiffrer la Sainte Ecriture, le mettant sur la voie d'une interprétation sacrée où l'élève ira plus loin que son maître. C'est aussi l'abbé Tardif qui a initié Bloy à la dévotion à l'Apparition de La Salette, dans laquelle la Vierge s'est montrée toute en larmes à deux petits bergers, auxquels

¹ Stanislas FUMET, *op. cit.*, p. 59.

elle disait, dans son discours à «son peuple»: «Depuis le temps que je souffre pour vous autres»... «Elle pleure comme elle seule peut pleurer, a écrit Bloy dans la *Vie de Mélanie*... La raison s'y perd. Une béatitude qui 'souffre' et pleure! Est-il possible de le concevoir?»¹ Je note que l'abbé Tardif de Moidrey a publié un précieux commentaire sur *Le Livre de Ruth* que Claudel admirait profondément. «C'est Léon Bloy qui m'a amené à l'abbé Tardif», lit-on au début du tome III de ses *Commentaires et Exégèses*, qui a paru en 1963. Et Claudel ajoute: «Ce n'est pas un médiocre honneur pour Léon Bloy qu'un tel homme ait pu le juger digne, à l'ombre de *Celle qui pleure*, d'être pour quelques mois l'associé et le dépositaire de sa science, de ses lumières et de sa pensée.»

Dans une lettre de 1897 à Octave Mirbeau², Bloy a écrit: «Je suis entré dans la vie littéraire à trente-huit ans, après une jeunesse effrayante et à la suite d'une catastrophe indicible qui m'avait précipité d'une existence purement contemplative...» Ces lignes font allusion à l'extraordinaire et tragique aventure, – d'une importance capitale dans sa vie, – par laquelle il a passé avec celle que dans *Le Désespéré* il appellera Véronique, de son vrai nom Anne-Marie Roulé³. Il l'avait rencontrée en 1877: pauvre prostituée qui avait été du premier coup fascinée par le regard de Bloy, et qui s'était éprise de lui. Il l'a amenée à changer de vie, puis à s'adonner à la prière, tout cela non sans chutes douloureuses et de terribles déchirements, pendant la première année de leur amour. Une retraite de deux mois qu'il fait à la Trappe de Soligny ne résout rien. Mais un jour de septembre 1878, Anne-Marie, à la chapelle du Sacré-Cœur de Montmartre, trouve «son chemin de Damas», – «l'amour de Dieu, écrit Léon Bloy, fondit sur elle comme la foudre». Et dès lors ils ont vécu ensemble chastement, de cette vie purement contemplative dont il est question dans la lettre à Mirbeau. Il était son guide spirituel, aidé par l'abbé Tardif, qui, hélas pour eux, mourut à La Salette le 28 septembre 1879; et il était aussi son amoureux, ébloui par les illuminations qu'il recevait d'elle.

Bloy était persuadé qu'Anne-Marie était conduite par l'Esprit de Dieu dans des voies exceptionnellement élevées; et je ne doute pas que cette grande âme ait été favorisée de grâces contemplatives authentiques et probablement très hautes, je fais toute confiance à Bloy là-dessus. Ces

¹ *Vie de Mélanie*.

² 13 juin 1897.

³ Cf. Jacques PETIT, *op. cit.*, p. 24.

grâces, toutefois, se sont trouvées infortunément de plus en plus mélangées à une dangereuse exaltation d'origine humaine due à la vie difficile et moralement harassante dans laquelle ils étaient engagés tous deux, – et aussi, je crois, du moins pour une part, à ce qu'il y avait de moins bon dans l'influence d'Ernest Hello qu'ils fréquentaient alors, et qui avait un faible pour la recherche de l'extraordinaire. (On rapporte ce mot d'Hello, je ne sais pas s'il est authentique, – il était allé voir le Curé d'Ars, et quand on l'interrogeait à son sujet, il aurait répondu: «Oh, il ne fait rien d'extraordinaire».)

Bloy et Anne-Marie ont mené ensemble pendant trois ans cette vie de contemplation; ils allaient à la messe tous les matins, ils communiaient tous les matins, et on ne faisait rien d'autre que de penser à Dieu ou lire des livres de spiritualité. Mais en Anne-Marie l'exaltation dont je viens de parler ne faisait que croître, aux dépens de son équilibre mental. Finalement, la *catastrophe indicible*: la pauvre Anne-Marie est devenue folle, en juin 1882. On a dû l'enfermer dans un asile d'aliénés; elle n'a jamais recouvré la raison, et Bloy ne l'a plus jamais revue.

C'est après cela qu'il s'est jeté dans la littérature comme un gladiateur au milieu des bêtes, un témoin de Dieu dans un monde d'arrivistes et de renégats. Il collabore au *Chat noir*, fréquente quelques hommes de lettres, publie deux livres, et les quatre numéros d'une revue fondée par lui et intitulée *Le Pal*. Période encore préliminaire, et qui n'a pas duré longtemps. Tout commence vraiment, – l'œuvre magnifique et impérissable, l'affreuse lutte dans la solitude et le délaissement, le rayonnement sur les âmes, et l'admirable et mystérieux approfondissement de son intimité avec Dieu, – avec et après son premier grand livre, *Le Désespéré*, publié en 1887. C'était, comme vous le savez, une sorte de roman à clé, dans lequel sous des noms fictifs il décrit d'une manière fort reconnaissable bien des écrivains plus ou moins fameux de son temps, en leur donnant leur «vraie» figure, – c'est-à-dire, non pas du tout celle des pauvres hères qu'il voyait passer parmi les apparences de ce monde, mais celle des réalités détestables dont ils étaient pour lui le symbole (je reviendrai là-dessus tout à l'heure). Il était documenté assez exactement, quoique avec, sans doute, une certaine exagération, par Huysmans: de sorte que tout le monde s'est reconnu là-dedans, et qu'il a été immédiatement classé comme un calomniateur animé par une haine furieuse. La seule manière dont le monde littéraire a réagi, ç'a été le silence; silence total, implacable. Défense de parler de Léon Bloy. Quelques curieux de la beauté et de la poésie le lisaient et

l'admiraient, mais de son vivant ses livres n'ont jamais été tirés à plus de 2000 exemplaires, avec des droits d'auteur de cinquante centimes par volume vendu. La pauvreté a continué, pire que jamais.

Elle a continué après son mariage, en 1890, avec Jeanne Molbech, Danoise au grand cœur qu'il avait convertie. Il l'avait rencontrée l'année précédente¹, dans le salon de M^{lle} Read, au retour de la chambre mortuaire de Villiers de l'Isle-Adam (Villiers et Barbey sont morts en 1889). – *Qui est cet homme?* demanda Jeanne Molbech (elle savait seulement qu'il avait publié *Le Désespéré*). – *Un mendiant*, lui répondit l'amie à laquelle elle s'adressait... – *Je l'épouserai*, pensa Jeanne aussitôt. Elle avait « senti alors que c'était le destin », comme elle l'a dit elle-même. Six mois après ils étaient mariés. C'en était fini maintenant pour Bloy des défaillances charnelles qui l'avaient longtemps torturé. L'amour de Jeanne lui a donné la maîtrise de soi et un appui béni dans toutes ses douleurs. Elle a été pour lui une merveilleuse compagne grâce à laquelle il a gagné pour toujours la pleine liberté de son âme et de son inspiration. Dans une parfaite communion avec lui, nul ne l'a compris mieux qu'elle. D'extérieur un peu austère, elle laissait voir par ses actes les profondeurs de sa bonté et de sa générosité.

En épousant Bloy, elle avait épousé aussi la douleur et la pauvreté. Ils ont perdu deux petits garçons, André et Pierre, morts en bas âge (la misère régnait alors dans la maison). Leurs filles Véronique et Madeleine, qu'ils chérissaient, ont été leur joie sur la terre. Mais pour elles non plus, surtout pendant les années d'enfance, la vie n'était pas tendre.

L'impitoyable pauvreté était toujours là quand nous avons connu Léon et Jeanne Bloy, en 1905. Je me rappelle que lors de notre première visite, Léon Bloy portait une vareuse très haut fermée parce que l'argent lui manquait pour l'achat d'une chemise. Je me rappelle aussi certaine course avec lui à travers Paris vers quelque Mont-de-Piété redoutable; c'était dans les premiers temps de notre amitié; il fallait renouveler la concession de la tombe de son petit André, trouver l'argent requis pour éviter la fosse commune. Comment oublier l'immense tristesse qui l'accablait alors, et qui noircissait ses grands yeux douloureux.

Et je me rappelle la douceur et la tendresse de cet homme terrible, la merveilleuse hospitalité de ces pauvres, dans la maison de qui les ailes du

¹ Cf. Stanislas FUMET, *op. cit.*, p. 85; et la préface de Jeanne Léon-Bloy aux *Lettres à sa Fiancée*. C'est chez François Coppée qu'elle le revit ensuite.

miracle semblaient battre sans bruit. Ce logis de Montmartre, rue du Chevalier de la Barre, qui abritait tant de souffrance, on y trouvait une paix surnaturelle.

C'est plus tard, après l'arrivée de Termier dans leur vie, puis après leur installation à Bourg-la-Reine, en 1911, dans la maison qu'avait habitée Péguy, que l'étau de la pauvreté noire s'est un petit peu desserré. Et alors aussi, pour réchauffer un peu le cœur, il y avait du moins les amis, Pierre Termier et sa fille Jeanne, Georges Rouault, Félix Raugel, Ricardo Viñes, Georges Auric, Jean de la Laurencie, Léopold Levaux, Jean et André Baron, Henry de Groux, dont l'amitié revint à Bloy en 1916, cet « humble Frère Dacien qui, trop pauvre pour acheter les livres de Bloy qu'il veut connaître, les copie à la main »¹, – et les filleuls (Raïssa, Véra et moi baptisés le 11 juin 1906, Pierre van der Meer et son fils Pierre-Léon baptisés le 24 février 1910, – Christine van der Meer, revenue à Dieu en même temps que son mari, était catholique de naissance)...

Que dire encore? Des yeux de l'âme je revois Bloy, le soir, entouré des siens, récitant le chapelet à genoux sur le sol. Je le vois, dans le crépuscule du matin, – à cette heure où, comme il disait, le cœur « non encore souillé des sales prestiges de la lumière, s'épanche vers les tabernacles tranquilles », – se rendant de son pas lourd et fatigué à la première messe, comme il faisait chaque jour. Il vivait de la Sainte Ecriture. Il récitait chaque nuit l'office des morts. « Il faut prier, a-t-il écrit. Tout le reste est vain et stupide. Il faut prier pour endurer l'horreur de ce monde, il faut prier pour être pur, il faut prier pour obtenir la force *d'attendre*. Il n'y a ni désespoir, ni tristesse amère pour l'homme qui prie beaucoup. C'est moi qui vous le dis. Si vous saviez combien j'en ai le droit et avec quelle autorité je vous parle. »

Et je revois sa dernière communion, faite avec un très humble amour, le jour de la Toussaint, dans sa pauvre chambre de malade, tandis qu'au loin sonnaient les cloches de la grand'messe et que par toute la terre l'Eglise chantait l'évangile des béatitudes.

Il est mort le samedi 3 novembre 1917, « vers le soir, à l'heure de l'Angelus, sans râle et sans agonie »². « Le 31 octobre, écrit Raïssa dans *Les Grandes*

¹ Raïssa MARITAIN, *Les Grandes Amitiés*, éd. de poche, Desclée De Brouwer, 1949, p. 405. Cf. pp. 431, 434, 435.

² Jeanne BLOY, Conclusion de *La Porte des Humbles*.

Amitiés, comme j'étais à son chevet il m'avoua qu'il souffrait beaucoup. – Tu souffres pour tes filleuls, fis-je dans un grand désir de l'aider en quelque manière. Mais il reprit: 'La bassesse de ma nature est expiée par...' Sa voix s'élevait à peine, je n'entendis pas les derniers mots. 'Je voudrais avoir fait quelque chose pour toi', me dit-il un instant après avec tendresse. Et je lui répondis, le cœur brisé de pitié: – Tu as tout fait pour moi, puisque tu m'as fait connaître Dieu. J'ajoutai: Je voudrais prendre ta souffrance sur moi. 'Ne dis pas cela! fit-il avec une certaine vivacité, et en me regardant gravement. Tu ne sais pas ce que tu demandes.'

S'il a parlé ainsi à sa filleule, c'est qu'il se souvenait du jour où poussé par sa vive foi au mystère de la communion des saints, il avait demandé à souffrir «tout ce qu'un homme peut souffrir, pour que ses amis, ses frères et les âmes inconnues de lui qui vivaient dans les ténèbres fussent secourues»¹, et c'est qu'il se souvenait aussi de la terrible manière dont il avait été exaucé.

Je reprends le récit de Raïssa: «Pendant ces jours de cruelles souffrances, écrit-elle, il gardait toujours, chaque fois qu'il parlait, un soin extraordinaire de l'exactitude du langage et de la pureté de l'expression. Mais il parlait très peu, ses rares paroles émergeaient d'un silence profond, non pas inerte mais intensément vigilant, d'un silence auguste qui nous emplissait de respect et de crainte, et où l'on sentait que seul, vraiment seul, comme il l'avait écrit, il affrontait son Dieu et regardait sa vie, repassait une dernière fois dans son cœur les mystérieuses promesses qu'il avait reçues, acceptait dans la nuit de la foi les purifications suprêmes...

«Il paraissait souffrir beaucoup mais demeurait dans une grande paix. Quelques jours avant sa mort, à la fin d'une nuit douloureuse, il avait dit à sa femme: 'Je suis seul à savoir la force que Dieu a mise en moi pour le combat.' C'est avec cette force qu'il envisageait sa dernière agonie.

«Il n'y avait pas une ombre de crainte en lui; mais un étonnement profond devant la mort qui venait sans le martyr sanglant qu'il attendait et appelait de tous ses vœux depuis beaucoup d'années.

«Nous avons vu cette paix et cet étonnement sur son visage aux toutes dernières heures de sa vie. Le martyr de sang aura été en son âme l'image enluminée de l'incessant martyr qu'il a souffert pendant les longues et dures années où sa vie et son labeur n'eurent d'autre objet que de rendre témoignage à la Vérité de la Foi et aux exigences de Dieu.»

¹ *Lettres à sa fiancée.*

II

C'est ce pauvre tout à fait seul dans le combat, et pendant toute sa vie traité par notre intelligentzia comme indigne d'exister, qui a enrichi d'incomparables chefs-d'œuvre le trésor des lettres françaises: *Le Désespéré*, *La Femme Pauvre*, *Le Salut par les Juifs*, *Celle qui pleure*, les deux volumes de l'*Exégèse des lieux communs*, les *Méditations d'un Solitaire*, *Le Sang du Pauvre*, *Le Symbolisme de l'Apparition*, *Dans les Ténèbres*, *Le Mendiant Ingrat* et les sept autres volumes du Journal de Léon Bloy, pour ne nommer que ses plus grands livres.

Il me semble que dans la deuxième partie de cette conférence il conviendrait de vous lire quelques textes choisis. Ça n'est pas commode, car les citations qu'il faudrait faire dureraient des heures, – les *Pages de Léon Bloy*, choisies par Raïssa et publiées au Mercure de France, font un volume de 400 pages. Un quart d'heure suffira pour la lecture des textes que j'ai cueillis un peu au hasard.

Sur Bloy lui-même, d'abord:

«La pitié ne peut pas éteindre en moi la colère, parce que *ma* colère est fille d'un pressentiment infini [...] Ma colère est l'effervescence de ma pitié.»

«Si fou que cela puisse vous paraître, je suis, en réalité, un obéissant et un tendre. C'est pour cela que j'écris implacablement, ayant à défendre la Vérité et à rendre témoignage au Dieu des pauvres. Mes pages les plus véhémentes furent écrites *par amour* et souvent avec des larmes d'amour en des heures de paix indicible.»

Sur la Pauvreté:

«La Pauvreté n'est pas moins que l'Épouse du Fils de Dieu, et quand se feront ses noces d'or, les Va-nu-pieds et les Meurt-de-Faim accourront des extrémités de la terre pour en être les témoins.»

«L'homme est situé si près de Dieu que le mot *pauvre* est une expression de tendresse. Lorsque le cœur crève de compassion ou d'amour, lorsqu'on ne peut presque plus retenir ses larmes, c'est le mot qui vient sur les lèvres...»

Sur le Bourgeois maintenant. Ces textes sont tirés de l'*Exégèse des lieux communs*. Bloy était tout le contraire d'un anarchiste haïssant «les bourgeois»; il était un chrétien qui haïssait *le Bourgeois*, avec un B majuscule,

nom symbolique de la détestation de toute grandeur, et de l'unique désir de sauver sa peau et ses petites affaires dans les lieux bas de ce monde. Les lieux communs sont naturellement la provende du langage et la sécurité de la pensée de ce Bourgeois. Et Bloy a entrepris d'en faire l'exégèse pour montrer que le Bourgeois, ne sachant pas ce qu'il dit, énonce en chacun d'eux des choses renversantes et de stupéfiants mystères.

Premier exemple: «Je ne veux pas mourir comme un chien», dit le Bourgeois. Bloy commente: «Pourquoi ne pas vouloir mourir comme un chien quand on a vécu toute sa vie comme un cochon?»

Deuxième exemple: «Toutes les vérités ne sont pas bonnes à dire». — Il y en a d'autres, ajoute Bloy, «il y en a d'autres, en plus grand nombre, qui ne sont pas meilleures à entendre. Donc, il faut faire un choix des unes et des autres, ce qui suppose le discernement des anges, et de quels anges!

«Une vérité qui exposerait son divulgateur ou son témoin à quelque disgrâce, évidemment ne serait pas bonne à dire. La peau avant tout, chacun son métier, le Bourgeois n'est pas un martyr. Mais il n'est pas non plus un confesseur, un pénitent affamé d'humiliations, et les vérités qui le désobligent, il juge préférable de les ignorer.

«C'est fort bien, mais alors voici une chose étrange. Si on supprime du même coup les vérités dangereuses à proclamer et les vérités désagréables à entendre, que restera-t-il? Car enfin, j'ai beau chercher, je n'aperçois pas un troisième groupe.

«Déclarons-le sans barguigner, *Aucune vérité n'est bonne à dire*, tel est le vrai sens du texte. Peut-être même, n'y a-t-il pas de Vérité. Pilate, qui La voyait face à face, n'en était pas sûr.»

Autre exemple: «avoir un cœur d'or.»

«Quel privilège! Plus de palpitations, plus d'émotions, plus d'amour bête, plus d'entraînements irréfléchis. On est tranquille comme Baptiste et heureux comme les cochons. Cessation des phénomènes absurdes. On ne se ronge plus le cœur, le cœur ne saigne plus. On n'a pas un cœur d'airain, ni un cœur de pierre, encore moins un cœur de lion, mais un bel organe rutilant, conoïde et creux, tout en or et parfaitement insensible. C'est le privilège inestimable du vrai Bourgeois.»

Dernier exemple: «Qui donne au pauvre, prête à Dieu.»

«Y pensez-vous, c'est la situation la plus dangereuse. Qui dit prêteur, dit créancier. L'ennemi mortel du créancier, c'est le débiteur. La conséquence est épouvantable. En donnant aux pauvres, on s'expose à l'inimitié de Dieu, puisqu'on lui prête. Donc, il ne faut jamais donner aux pauvres, si on veut garder l'amitié de Dieu...»

Mais laissons l'*Exégèse des lieux communs*, et passons à des textes plus graves. En voici quelques-uns sur la Douleur :

«On ne change pas la nature des choses et l'homme sera toujours l'esclave passionné de la Douleur. [...] C'est une chose tellement précieuse qu'il est impossible de s'en passer, et tellement vulgaire qu'il faut avoir du génie pour s'apercevoir de ce qu'elle vaut.»

«L'homme a des endroits de son pauvre cœur qui n'existent pas encore et où la douleur entre afin qu'ils soient. [...] Je ne finirais pas si je voulais décrire les merveilleux effets de la Douleur sur les facultés de l'homme et sur son cœur. *Elle est l'auxiliaire de la création.*»

«Voilà plus de trente ans que je désire le bonheur unique, la Sainteté. Le résultat me fait honte et peur. 'Il me reste d'avoir pleuré', a dit Musset. Je n'ai pas d'autre trésor. Mais j'ai tant pleuré que je suis riche en cette manière. Quand on meurt, c'est cela qu'on emporte : les larmes qu'on a répandues et les larmes qu'on a fait répandre, capital de béatitude ou d'épouvante. C'est sur les larmes qu'on sera jugé, car l'Esprit de Dieu est toujours 'porté sur les eaux'.»

Maintenant, sur le mystère des âmes :

«C'est la plus banale des illusions de croire qu'on est réellement ce qu'on paraît être, et cette illusion universelle est corroborée, tout le long de la vie, par l'imposture tenace de tous nos sens. Il ne faudra pas moins que la mort pour nous apprendre que nous nous sommes toujours trompés. En même temps que nous sera révélée notre identité si parfaitement inconnue de nous-mêmes, d'inconcevables abîmes se dévoileront à nos *vrais* yeux, — abîmes en nous et hors de nous. Les hommes, les choses, les événements nous seront enfin divulgués et chacun pourra vérifier l'affirmation de ce mystique disant qu'à partir de la Chute, le genre humain tout entier s'est endormi profondément.»

Et sur le mystère de Celui qui, comme dit saint Thomas d'Aquin, *a pris sur lui toute la douleur humaine* :

« Jésus est au centre de tout, il assume tout, il porte tout, il souffre tout. Il est impossible de frapper un être sans le frapper, d'humilier quelqu'un sans l'humilier, de maudire ou de tuer qui que ce soit sans le maudire ou le tuer lui-même. Le plus vil de tous les goujats est forcé d'emprunter le Visage du Christ pour recevoir un soufflet, de n'importe quelle main. Autrement, la claque ne pourrait jamais l'atteindre et resterait suspendue, dans l'intervalle des planètes, pendant les siècles des siècles, jusqu'à ce qu'elle eût rencontré la Face qui pardonne... »

Et sur le mystère des Livres saints :

« La texte sacré n'est pas obscur, mais mystérieux. Le Mystère est lumineux et impénétrable. L'Obscurité est essentiellement pénétrable, puisque l'homme peut s'y engloutir. »

Après cela, un texte sur la Sainte Vierge :

« Il est bien entendu que Marie n'est pas Dieu, quoique Mère de Dieu. Cependant rien ne peut exprimer sa dignité. Théologiquement il est aussi impossible de l'adorer que d'exagérer le culte d'honneur qui lui appartient. La gloire de Marie et son excellence œcuménique défient l'hyperbole. Elle est ce feu de Salomon qui ne dit jamais : 'En voilà assez !' Elle est le Paradis terrestre et la Jérusalem céleste. Elle est celle à qui Dieu a tout donné. »

Et puis, sur l'antisémitisme :

« Supposez que des personnes autour de vous parlissent continuellement de votre *père* et de votre *mère* avec le plus grand mépris et n'eussent pour eux que des injures ou des sarcasmes outrageants, quels seraient vos sentiments ? Eh bien, c'est exactement ce qui arrive à Notre Seigneur Jésus-Christ. On oublie ou plutôt on ne veut pas savoir que notre Dieu fait homme est un Juif, le Juif par excellence de nature, le Lion de Juda ; que sa Mère est une Juive, la fleur de la race juive ; que tous ses ancêtres ont été des Juifs ; que les Apôtres ont été des Juifs, aussi bien que tous les Prophètes ; enfin que notre liturgie sacrée tout entière est puisée dans les livres juifs. Dès lors comment exprimer l'énormité de l'outrage et du blasphème qui consiste à vilipender la race juive ? »

Et sur le peuple juif :

« Les Juifs sont les aînés de tous et, quand les choses seront à leur place, leurs maîtres les plus fiers s'estimeront honorés de lécher leurs pieds de vagabonds. Car tout leur est promis et, en attendant, ils font pénitence pour

la terre. Le droit d'aînesse ne peut être annulé par un châtiment, quelque rigoureux qu'il soit, et la parole d'honneur de Dieu est immodifiable, parce que 'ses dons et sa vocation sont sans repentance'. C'est le plus grand des Juifs convertis qui a dit cela, et les chrétiens implacables qui prétendent éterniser les représailles du *Crucifigatur* devraient s'en souvenir.»

Et encore trois textes, qu'il ne serait sans doute pas inopportun de méditer aujourd'hui.

Le premier a été écrit en 1897; bien que les verbes y soient employés au passé, il a un sens prophétique à l'égard de l'idéal moral qui semble prévaloir de nos jours. Bloy a écrit dans *La Femme Pauvre*: «La consigne donnée [...] par le Tout-Puissant d'En-Bas était *d'effacer le souvenir de la chute*. Alors, sous prétexte de restituer l'homme, on fit renaître la Viande antique avec toutes ses conséquences. [...] Tous les rythmes appartinrent à la Luxure.»

Le deuxième tient en une ligne, et il fait voir toute la misère de notre psychologie sexualiste et de notre civilisation aphrodisiaque: «*Ce qui gêne l'amour*, a écrit Bloy, *c'est les sens*.»

Le troisième, je souhaite sans trop l'espérer que les traducteurs chargés de mettre en français la liturgie en apprécieront un jour la portée. «Les paroles du saint Livre, écrit Léon Bloy, nourrissent l'âme et même l'intelligence à la manière de l'Eucharistie, sans qu'il soit nécessaire de les comprendre.»

Permettez-moi d'ajouter que ce que je redoute chez la plupart des traducteurs (pas chez les grands comme était Claudel), c'est qu'ils croient de leur devoir de rendre tout compréhensible. Dieu n'est pas compréhensible, et sa parole est essentiellement mystérieuse. Il faut laisser les mots rendre hommage à la transcendance divine en dépassant la mesure de nos clartés humaines. Or pour s'adresser au Dieu très saint c'est sa parole très sainte que la prière liturgique met sur nos lèvres, Et après tout, n'est-ce pas, c'est à Dieu qu'on parle dans la prière, même quand on prie en commun.

Enfin, pour terminer cette seconde partie de notre entretien, voici de Léon Bloy quelques pensées détachées.

Je chemine en avant de mes pensées en exil, dans une grande colonne de Silence.

Seigneur, je pleure très souvent. Est-ce de tristesse en songeant à ce que je souffre? Est-ce de joie en me souvenant de Vous?

Voilà mon secret pour écrire des livres qui vous plaisent : c'est de chérir de toute mon âme – au point de donner ma vie – les âmes telles que la vôtre, connues ou inconnues, appelées à me lire un jour.

Nous demandons à Dieu ce qu'il nous plaît et il nous donne ce qu'il nous faut.

Tout ce qui arrive est adorable.

Quand on parle amoureusement de Dieu, tous les mots humains ressemblent à des lions devenus aveugles qui chercheraient une source dans le désert.

Le visible est la trace des pas de l'Invisible.

Souffrir passe, avoir souffert ne passe pas.

Un cœur sans affliction est comme un monde sans révélation, il ne voit Dieu qu'à la faible lueur du crépuscule.

Nos cœurs sont remplis d'anges quand ils sont pleins d'afflictions.

La Providence est un Pactole de Larmes.

Il n'y a qu'une tristesse, c'est de N'ÊTRE PAS DES SAINTS.

III

Dans la troisième et dernière partie de cette trop longue conférence, je voudrais vous proposer quelques remarques sur la vocation de Bloy comme poète et comme chrétien.

Ainsi que je l'ai noté autrefois, une impatience mystique est à la source même de son art. Inconsolable de ne pas posséder dès à présent la vision de la gloire divine, il n'employait pas le langage humain, comme font les métaphysiciens et les théologiens dans leurs formules, pour essayer d'exprimer, selon le mode imparfait de nos concepts, ce que nous pouvons savoir de la réalité transcendante, mais au contraire pour essayer d'évoquer cela même qui dans cette réalité déborde le mode de nos concepts, et nous demeure inconnu. Bref, il n'usait des signes du langage et de l'entendement que pour se dédommager d'être privé ici-bas de la vision bienheureuse, – qu'aucun signe précisément ne pourra jamais exprimer, – et ses paroles tendaient moins à énoncer directement des vérités qu'à procurer, comme il disait, la *sensation du mystère* et de sa présence effective.

Il s'agissait donc pour lui, avant tout, de «donner l'idée et l'impression du mystère», c'est-à-dire de notre impuissance à voir en face la lumière qui nous éclaire, et de donner en même temps, par la plus somptueuse floraison d'images, une similitude sensible de cette vérité dont nous n'avons pas encore l'intuition et que nous ne connaissons que «par un miroir et en énigme». «Il est indispensable, disait-il, que la Vérité soit dans la Gloire. La splendeur du style n'est pas un luxe, c'est une nécessité.»

S'il a parfois paru ébloui par cette nécessité, au point de pousser trop loin la splendeur du style et des images, je pense que la raison profonde en est le sentiment déchirant qu'il avait de l'abîme qui existe entre les réalités entrevues dans le mystère de la Foi et la froideur, l'espèce de tranquille indifférence des mots par lesquels notre langage les exprime. Quand nous disons: «le Fils de Dieu est mort pour nous sur la croix», «le Christ est ressuscité», ce sont là, dans le régime ordinaire de notre langage (et aussi, bien souvent, de notre distraite pensée), des *statements*, des assertions *comme les autres*; comme lorsque nous disons: «Napoléon est mort à Sainte-Hélène» ou «l'avion pour Paris part à 10 heures». Pourtant, dès qu'il s'agit du mystère divin la *chose* désignée c'est du feu, un feu plus dévorant que tous les incendies de la terre. Est-ce que les mots dont nous usons alors ne devraient pas nous brûler les entrailles, et nous faire passer à travers la bouche une flamme du Paraclet?

Cette inadéquation du signe par rapport au mystère de vie immanent à la réalité signifiée, c'est l'office de tous les grands poètes de la surmonter en quelque manière, et à tout prix. Mais dans le cas de Léon Bloy, – et c'est, je crois, un cas unique, – la réalité signifiée étant le feu infini de l'insondable Vérité de Dieu, il fallait faire violence à l'art, et aux ouvrages de mots que le poète façonne, pour les porter à un excès surhumain, encore indigne de la réalité qu'ils évoquent, – en d'autres termes, pour nous réveiller un moment du sommeil où, comme il est dit dans un des textes que j'ai cités, le genre humain est plongé depuis la chute.

Voilà la tâche que Bloy s'était assignée comme artiste, et où il s'est consumé lui-même: suprême effort de poésie qui surabondait de la prière contemplative, et qui restait, à l'égard des trésors de celle-ci, comme une resplendissante guenille. Car Bloy savait bien que le silence de l'adoration louera toujours Dieu mieux que toute parole. *Silentium tibi laus*. Voilà pourquoi il disait: «Je suis bonnement un pauvre homme qui cherche son Dieu, en l'appelant avec des sanglots par tous les chemins.» Oui, mais ce pauvre homme avait reçu le don de l'art comme l'éléphant reçoit sa trompe.

Et dans une page que je citerai plus longuement dans mes considérations finales, il a écrit, – ce qui rejoint en quelque façon, me semble-t-il, les choses que je tâchais à l'instant de suggérer: «Notre misère inénarrable est de prendre sans cesse pour des figures ou des symboles inanimés les énonciations les plus claires et les plus vivantes de l'Écriture. Nous croyons, mais non pas *substantiellement*. Ah! Les paroles de l'Esprit Saint devraient entrer et se couler dans nos âmes comme du plomb fondu dans la gueule d'un parricide ou d'un blasphémateur. Nous ne comprenons pas que nous sommes les membres de l'Homme de Douleur...»

*

Ce sont des remarques du même genre qu'il importe de faire au sujet des violences et de l'apparente férocité de Léon Bloy. Dans ces violences il faut voir tout d'abord l'effet d'une sorte d'*abstraction* toute spéciale, non pas philosophique, certes, mais artistique, ou, si l'on veut, de typification, à laquelle j'ai déjà fait allusion précédemment: tout événement, tout geste, tout individu donné *hic et nunc* se trouvait instantanément, sous le regard de ce terrible visionnaire, transposé, arraché des contingences, des conditions concrètes de l'ambiance humaine qui l'expliquent et le rendent plausible, et transformé en un pur symbole de quelque dévorante réalité spirituelle.

Il faut y voir aussi un effet de son étrange absorption dans son propre monde intérieur. Il était de «ceux que les clameurs de la Désobéissance importunent, et qui vivent retirés dans leurs propres âmes». Une mélancolie sans bornes pesait sur lui, naturelle et surnaturelle; un certain nombre d'aperceptions d'une mortelle acuité, telles qu'en peuvent éveiller les dons mystiques dans une pareille âme, emplissaient son cœur; une vue crucifiante de l'oubli de Dieu et de son Amour, de la haine du Pauvre, de l'abjection et de la cruauté propres à un monde qui a rejeté l'Évangile, lui rendait perpétuellement présente la passion du Seigneur. Voilà ce qui existait pour lui: cet univers spirituel, – et sa fidèle douleur. Le reste était fantômes, spectacle inutile et incertain. Et ces aperceptions existant en lui initialement, avec leur vive certitude, et faisant déjà pression de toutes parts sur son esprit, il suffisait qu'un objet extérieur, passant dans l'ombre de sa souffrance, présentât quelque apparence des vices ou de la tiédeur qu'il haïssait, pour qu'il s'en emparât comme d'un symbole détestable, et le soumit à ses indignations de «justicier obéissant». Ses coups pouvaient

s'égarer parfois; la victime choisie pouvait ne mériter ni le pal ni le scalp, être digne au contraire de tous les lauriers: à travers elle, forme périssable, il atteignait le monstre invisible, le monument d'iniquité spirituelle qui opprimait son cœur et le cœur d'un grand nombre de ses frères.

*

C'était commode pour les gens de lui reprocher ses injustices. Je viens d'indiquer pourquoi celles-ci, si désobligeantes qu'elles fussent pour certains de ses contemporains, n'étaient à vrai dire que des injustices d'apparence ou d'apparat, les inévitables *méta-phores* de sa poésie vengeresse, laquelle visait *autre chose*, dans cet invisible dont le visible n'est qu'une trace éphémère et qui seul importait pour lui.

Car si dans la réalité du cœur il y a eu en Léon Bloy une passion constante, obsédante et dévorante, c'est bien le zèle de la Justice, l'ardeur de ce zèle semblât-elle négliger un peu la vertu morale du même nom. « Je meurs du besoin de la Justice », a-t-il dit. Et encore: « Je suis mangé par le besoin de la Justice, comme par un dragon affamé depuis le Déluge. » Dans la première lettre qu'il adressait à sa fiancée, il lui confiait qu'il a « aimé la Justice plus que toute autre chose au monde. »

Comme je l'ai écrit jadis, ce qui fait son caractère particulier dans l'ordre spirituel, c'est cette passion irrassiable de la Justice. Son cœur était continuellement opprimé par le poids de l'injustice innombrable qui est la princesse de ce monde. Reprenant, en le modifiant un peu, le grand mot de saint Grégoire VII, il aurait pu dire: parce que j'ai aimé la justice et haï l'iniquité, à cause de cela je vis dans un perpétuel exil. Voilà pourquoi ce chrétien obéissant se sentait en communion d'impatience avec tous les révoltés de la terre, mais c'était une impatience tournée vers le ciel, et vers l'avènement du royaume de Dieu. Voilà pourquoi il est entré si avant dans les mystères de la Douleur et de l'Abandon, de toutes les douleurs et de tous les abandons: douleur et abandon du Pauvre, image de Dieu, douleur et abandon d'Israël, peuple de Dieu, douleur et abandon de Marie, Mère de Dieu.

Sa mission propre était de faire écho aux terribles menaces de l'Evangile contre tous ceux qui ont déjà leur consolation.

*

Nous demandons-nous enfin: qu'est-ce qui était à la source, au centre le plus profond de sa vie elle-même et de ses relations avec Dieu, de son

existence de chrétien? Comme l'exposait récemment Mgr André Baron dans une admirable homélie ¹ prononcée pour le 50^e anniversaire de la mort de Léon Bloy, c'est l'adhésion de toute son âme à cette vérité où, dans le Symbole des Apôtres, immédiatement après que nous avons professé notre foi *in sanctam Ecclesiam catholicam*, nous est révélée la vie même de l'unité et la sainteté de l'Eglise, et qui est le dogme de la Communion des Saints. «De ce trésor assez peu inventorié à travers les siècles, Léon Bloy, dit Mgr Baron, a tiré tant de merveilles que, de les évoquer aujourd'hui me paraît le moyen le plus parfait de nous unir, en franchissant le fragile mur qui nous sépare, à la connaissance inouïe dont maintenant lui-même en jouit dans l'éternité.

»Toute l'existence de Bloy – et à mes yeux toute son œuvre, – continue Mgr Baron, est liée substantiellement à la Communion des Saints. Il ne semble même pas qu'on puisse approcher en vérité son âme, si l'on ne s'applique pas à découvrir comment ce mystère a envahi l'esprit et le cœur de Léon Bloy depuis le moment où Bloy est redevenu croyant. Quatre étapes jalonnent cette découverte. La Communion des Saints a d'abord éveillé en lui la grandiose vision de foi qui éclaire l'action des hommes, intervenant à chaque époque dans le Plan de Dieu sur le monde; ensuite elle lui a révélé la puissance proprement divine que confère la qualité de chrétien pour agir à l'intérieur de ce plan; puis elle l'a conduit à la contemplation des origines de cette puissance, tout enracinée dans la configuration du chrétien à l'Homme-Dieu crucifié; et enfin ce mystère lui a permis de percevoir quelque chose des effets prodigieux que la Communion des Saints met entre les mains des pauvres pécheurs que nous sommes.»

«La Communion des Saints!» écrivait Bloy. «Que signifient ces deux mots pour la plupart des chrétiens qui les redisent chaque jour comme un article de leur foi? Les moins ignorants sont forcés de savoir que telle est la désignation théologique de l'Eglise, Corps mystique du Christ, dont tous les fidèles sont les membres visibles. C'est le rudiment.

«Mais combien sont-ils ceux qui, dépassant ce postulat, sont capables de penser – avec les Apôtres – que les seuls démons sont hors de l'Eglise, [entendons, comme Bloy l'indique cinq lignes plus loin, hors de l'appartenance *en puissance* à l'Eglise], qu'aucun être humain n'est exclu de la Rédemption et que même les plus ténébreux païens sont virtuellement catholiques, héritiers de Dieu et cohéritiers du Christ?

¹ Prononcée à Saint-Germain-l'Auxerrois, le 3 novembre 1967.

«Si tous les hommes sans exception n'étaient pas des saints en puissance, le neuvième article du Credo n'aurait pas de sens; il n'y aurait pas de Communion des Saints. C'est le concert de toutes les âmes depuis la création du monde, et ce concert est si merveilleusement exact qu'il est impossible de s'en évader [...] Il a fallu inventer le mot 'réversibilité' pour donner une idée vaille que vaille de ce mystère.»

«C'est la contemplation incessante de la Communion des Saints qui déterminait chez Bloy une faim et une soif jamais assouvies de 'traîner, comme il l'écrivait, des multitudes vers Dieu'»¹, – et aussi un désir de «souffrir démesurément» pour les âmes. S'il n'a pas craint d'écrire des mots tels que ceux-ci: «Je dis que quelqu'un m'aime lorsque ce quelqu'un accepte de souffrir par moi ou pour moi. Autrement ce quelqu'un qui prétend m'aimer n'est qu'un usurier sentimental qui veut installer son vil négoce dans mon cœur», c'est qu'il savait que tout amour vrai a son lieu propre dans la Communion des Saints ou du moins tend vers elle obscurément, et que, comme dit Mgr Baron, «les fils qui relient entre elles les âmes dans la Communion des Saints se nouent dans la trame de la souffrance»².

Et Mgr Baron continue en citant la page dont je vous ai lue quelques lignes au début de cette troisième partie, et qui est précieuse entre toutes, du dernier livre de Bloy, *Dans les Ténèbres*: «Eh bien, nous sommes quoi, Seigneur Dieu, les membres de Jésus-Christ, ses membres mêmes. Notre misère inénarrable est de prendre sans cesse pour des figures ou des symboles inanimés les énonciations les plus claires et les plus vivantes des Ecritures. Nous croyons, mais non pas *substantiellement*. [...] Nous ne comprenons pas que nous sommes les membres de l'Homme de Douleur, de l'Homme qui n'est Joie, Amour, Vérité, Beauté, Lumière et Vie suprêmes, que parce qu'il est l'amant éperdu de la suprême douleur, le pèlerin du dernier supplice, accouru pour l'endurer, à travers l'Infini, du fond de l'éternité, et sur la tête de qui se sont amoncelés en une unité effroyablement tragique, de temps, de lieu et de personne, tous les éléments de torture amassés dans chacun des actes humains, accomplis dans la durée de chaque seconde, sur toute la surface de la terre», depuis la chute.

«Nous pouvons donc partir de là, poursuit Léon Bloy, pour mesurer toutes choses. En nous déclarant membres de Jésus-Christ, l'Esprit Saint

¹ André BARON, *Homélie citée*.

² *Ibid.*

nous a revêtus de la dignité de rédempteurs et lorsque nous refusons de souffrir, nous sommes exactement des simoniaques et des prévaricateurs. Nous sommes faits pour cela, et pour cela seul. Lorsque nous versons notre sang, c'est sur le Calvaire qu'il coule et de là sur toute la terre. Malheur à nous, par conséquent, si c'est un sang empoisonné! Lorsque nous versons nos larmes, qui sont 'le sang de nos âmes', c'est sur le cœur de la Vierge qu'elles tombent et de là sur tous les cœurs vivants. Notre qualité de membres de Jésus-Christ et de fils de Marie nous a faits si grands que nous pouvons noyer le monde dans nos larmes. Malheur donc et trois fois malheur si ce sont des larmes empoisonnées!»

Je lis encore la fin du chapitre: «Du haut de cette Montagne symbolisée, à ce qu'il semble, par la montagne de la tentation, on découvre tous les empires, c'est-à-dire toutes les vertus morales, invisibles de tout autre point, et l'amour seul, le grand, le passionné, le ravissant amour, peut donner des forces pour y parvenir. Les Saints ont recherché la société de la Passion de Jésus. Ils ont cru à la parole du Maître quand il a dit que celui-là possède le plus grand amour qui donne sa vie pour ses amis. Dans tous les temps, les âmes ardentes et magnifiques ont cru que pour en faire assez, il fallait en faire trop, et que c'est ainsi qu'on ravissait le royaume des Cieux...»

Dans la préface de ce même livre, qui a été publié après la mort de l'auteur, Jeanne Léon-Bloy nous dit qu'une certaine nuit de sa dernière maladie, Bloy entendit ces paroles venant de Notre-Dame: «Toi et Moi, cher enfant, nous sommes le Peuple de Dieu.»

Merveilleuse réponse, alors que la vie du Pèlerin de l'Absolu touche à sa fin, au don total que sa mère avait fait de lui, quand il n'était encore qu'un enfant, à la Vierge compatissante. Et sublime raccourci, en quelques mots d'une portée infinie, des vérités dont nous instruit cette Communion des Saints qui embrasse tout le Peuple de Dieu, à la fois les fils d'Eve rachetés et sanctifiés par le Sang du Christ et devenus fils de Marie, et, avec eux, la Reine immaculée du ciel, leur Mère. Ainsi que le dit Mgr André Baron: «Celle qui, sur le Calvaire, a été sacrée Mère de l'Eglise dans l'adoption, signifiée par Jésus du haut de la Croix, du disciple bien-aimé, parce qu'elle avait accepté que fût versé goutte à goutte le sang de son fils pour l'humanité, voici qu'elle compose avec nous le Peuple de Dieu parce qu'à notre tour, nous avons bien voulu prendre notre humble et douloureuse part du salut du monde dans la Communion des Saints.»

Quand la grâce d'entendre Marie fut faite à Léon Bloy, la maladie lui laissait encore assez de forces pour écrire; et pendant la même nuit il écrivit le court chapitre où, pour en tirer un hymne d'honneur à la Vierge, il fait discrètement allusion aux paroles de suprême bénédiction qui le payaient de toutes ses douleurs. Voici ces lignes: «Toi et Moi, cher enfant, nous sommes le Peuple de Dieu. Nous sommes dans la Terre promise et je suis Moi-même cette terre de bénédiction, comme je fus autrefois la mer Rouge qu'il fallait passer. Souviens-toi!... Mon Fils a dit que ceux qui pleurent sont bienheureux et c'est parce que j'ai pleuré toutes les larmes et subi toutes les agonies des générations, que toutes les générations m'appelleront bienheureuse. Les merveilles de l'Égypte ne sont rien, et les merveilles du Désert ne sont rien non plus, en comparaison de l'éblouissement que je t'apporte pour l'Eternité!»

JACQUES MARITAIN

La rencontre des religions¹

On m'a demandé de vous entretenir du thème de *la rencontre des religions*, dont l'importance n'a cessé de croître depuis le concile de Vatican II, depuis l'encyclique du pape Paul VI *Ecclesiam suam* qui a préparé les voies, depuis surtout l'institution du Secrétariat pour les non-chrétiens. Vous savez qu'il existe maintenant dans les structures permanentes du gouvernement central de l'Eglise, outre les Congrégations récemment réformées, trois Secrétariats: l'un pour l'unité des chrétiens, celui aux destinées duquel préside le cardinal Bea; le second, dont le président est le cardinal Marella, qui s'adresse aux non-chrétiens, c'est-à-dire à ceux qui professent une religion autre que la religion chrétienne; le troisième Secrétariat s'adresse à tous les hommes qui ne professent même pas une religion quelle qu'elle soit, et s'occupe en particulier du problème de l'athéisme. Ces trois cercles concentriques, mais qui vont s'élargissant, couvrent donc dans l'intention de l'Eglise l'humanité tout entière. Et dans quel esprit? car l'Eglise s'est toujours adressée à la totalité des hommes; son message est universel et si, en fait, elle a souvent parlé pour les chrétiens, elle a toujours, par les missions, gardé présent à l'esprit le commandement du Seigneur: «Allez et enseignez toutes les nations». Quelle est donc la signification propre de ces trois Secrétariats et, en particulier puisque c'est de celui-là que j'ai à vous parler, et surtout de sa raison d'être, quelle est donc la signification du Secrétariat pour les non-chrétiens?

1. Le mot de dialogue qui sert aujourd'hui à dire l'essentiel de la tâche du Secrétariat pour les non-chrétiens est entendu quelquefois comme s'opposant ou se différenciant de la mission au sens traditionnel et théologique du

¹ Nous sommes reconnaissants à M. Olivier Lacombe, professeur à la Sorbonne et membre consulteur du Secrétariat pour les non-chrétiens, de nous permettre de publier le texte de la conférence qu'il a prononcée sur ce sujet à Genève, le 4 mars 1968, sous les auspices du Centre catholique d'études. L'auteur qui n'a pas revu lui-même ce texte, a laissé à la Rédaction le soin d'y apporter quelques légers remaniements en vue de sa publication.

terme. Si vous le voulez bien, nous allons d'abord réfléchir brièvement sur cette distinction, sur les différences qu'il peut y avoir entre le dialogue du christianisme et des religions non chrétiennes, et d'autre part la mission, c'est-à-dire l'annonce du message évangélique que le Christ a ordonné à ses apôtres et à son Eglise de proclamer, à temps et à contretemps. N'y a-t-il pas là une sorte de difficulté intrinsèque? est-ce que le souci d'entrer en dialogue avec les autres religions correspond à la même nuance de charité de la part de l'Eglise que le souci de proclamer le message? Il va de soi qu'à prendre les choses en profondeur, l'une et l'autre attitudes sortent du cœur du Christ et de sa sollicitude pour tous les hommes. Mais il n'est pas douteux que d'un point de vue humain et dans les perspectives de l'histoire, s'il ne faut pas dire que l'idée de dialogue est tout à fait nouvelle, – dans les premiers siècles du christianisme, parmi les Pères de l'Eglise, d'aucuns, sans employer bien sûr le mot de dialogue, entendaient la conversation, la rencontre avec les païens de l'Empire, dans une certaine mesure comme un dialogue, tandis que d'autres, insistant davantage sur la transcendance du message chrétien, voulaient que cette proclamation du message fût plus abrupte et se souciaient moins de préparer les conditions humaines de l'audition de la Parole –, il n'est cependant pas douteux, pour ce qui est de notre temps, qu'un esprit nouveau a présidé à l'institution du Secrétariat pour les non-chrétiens. Il n'est pas douteux que la charité du Christ a parlé par les actes et les paroles de S. S. Paul VI lorsqu'il a institué ce Secrétariat et surtout lorsqu'il a invité les chrétiens à entrer en dialogue avec les religions non chrétiennes, plus exactement peut-être avec les hommes qui vivent dans les religions non chrétiennes.

Ici peut surgir une difficulté, plus apparente peut-être que réelle mais qui n'est pas absolument dénuée de réalité psychologique tout au moins. Je citerai un cas concret, une expérience personnelle que j'ai faite il y a un an, à Ceylan. Je n'avais été prévenu que très tard par les organisateurs d'une conférence que je devais donner, que j'aurais dans mon auditoire non seulement des catholiques mais des bouddhistes. Il m'a donc fallu en trois ou quatre heures essayer de m'adapter à cette nouvelle situation. Lorsque j'ai eu expliqué ce que j'entendais par dialogue, – et bien entendu je n'exprimais pas une opinion qui me fût personnelle –, l'un des bouddhistes présents me dit à brûle-pourpoint mais de la manière la plus catégorique: le dialogue, pourquoi? Et je lui ai répondu: le dialogue se suffit à lui-même, le dialogue n'est pas pour autre chose; le dialogue n'est pas pour conquérir vos faveurs, de vous, bouddhistes; le dialogue n'est pas non plus pour constituer un front

commun, qui serait plus ou moins politique, contre l'athéisme et l'incroyance contemporaine. Le dialogue est un échange d'amour que nous, chrétiens, espérons surnaturellement motivé; il substitue à l'attitude de réserve, éventuellement à une certaine dureté de langage, la volonté de s'entendre, de se comprendre, d'aller aussi loin que possible, par l'intelligence et le cœur, dans le chemin de la vie humaine menée en commun, et, dans la mesure où cela sera possible sans froisser ni heurter, de pousser ce dialogue humain inspiré par la charité jusqu'au dialogue religieux proprement dit. Mais le dialogue n'est pas un *moyen* pour autre chose, il trouve sa satisfaction en lui-même s'il aboutit à un échange entre des hommes de religions différentes, à un échange dont, une fois encore, nous, chrétiens, voulons espérer qu'il est greffé dans le charité du Christ.

Mais, – et ce mais est capital – un dialogue ainsi entendu et poussé assez loin serait mensonger de notre part, et sans doute aussi de la part des non-chrétiens, s'il n'impliquait pas la reconnaissance explicite du devoir qui est fait à tout chrétien de témoigner et de proclamer la transcendance du christianisme. Un chrétien ne peut se présenter à un interlocuteur non chrétien pour parler avec lui de vie spirituelle, sans qu'un jour il ne soit mis en présence de l'exigence fondamentale pour tout chrétien, qu'il soit missionnaire au sens canonique du mot ou qu'il soit simplement baptisé et confirmé, non seulement de professer sa foi mais de la proclamer, de la faire connaître dans toute sa transcendance. De sorte que si on ne doit pas dire que le dialogue est *pour* convertir, pour transformer la psychologie de l'auditeur de manière à ce qu'enfin il se laisse persuader, il faut dire par ailleurs que le vrai dialogue implique, de la part du chrétien, avec tout ce que la discrétion demande, et le respect, et le discernement des moments opportuns, qu'il dise qu'il est porteur d'un message de transcendance et que l'heure peut venir où il aura à manifester ce message. De même d'ailleurs que le bouddhiste convaincu de la vérité du bouddhisme aura à témoigner de son côté de la certitude où il est de la vérité de sa religion.

Je sais bien que ce que je vous dis n'est pas très facile à mettre en formules précises et l'encyclique *Ecclesiam suam* que j'ai invoquée tout à l'heure dit assez volontiers que le dialogue prépare la mission. Mais je ne pense pas qu'il faille donner à ces termes un sens que je viens de rejeter; il prépare la mission de la part de Dieu, car c'est Dieu qui inspire en même temps à son Eglise et la volonté de dialogue, et la volonté de mission. En Dieu tout cela ne fait qu'un, dans un seul mouvement qui aboutit à la diffusion de l'Evangile et de la charité parmi les hommes. Mais pour nous, je ne pense pas qu'il

nous soit possible de dialoguer avec les membres d'une autre religion si nous n'observons pas cette règle de discernement et de discrétion que j'ai voulu poser au seuil de cet entretien.

Ainsi donc, dans la mesure où la rencontre des religions implique dialogue, il s'en faut de beaucoup que le dialogue supprime la mission, mais on ne doit pas le confondre avec elle et on ne doit surtout pas laisser croire à son interlocuteur qu'on se sert du dialogue et des bonnes paroles pour le préparer à la conversion; vous entendez bien que je me place ici sur le terrain des finalités humaines: nous n'avons pas nous, hommes, le droit de nous servir de l'amitié de notre frère pour le convertir, — d'abord ce n'est pas nous qui convertissons, c'est Dieu —, je veux dire de nous servir de son amitié pour nous et de notre amitié pour lui à une fin qui soit différente de cette amitié, pourvu que cette amitié soit enracinée dans la vie surnaturelle. Mais en même temps la vérité subjective et objective exige que mon interlocuteur sache que je suis le représentant indigne et imparfait d'un message de transcendance. Je laisse au théologien le soin d'ajuster cette double exigence et ces formules, mais il me paraît très nécessaire de procéder, au moins comme démarche préalable, de la façon que je viens de vous proposer.

Il est certain que dans les siècles passés, quoi qu'il en soit des premiers siècles du christianisme, l'esprit n'était pas au dialogue. Le missionnaire partait convertir l'infidèle; il pensait que l'infidèle était «assis à l'ombre de la mort» et qu'il faut par conséquent l'arracher à l'enfer pour le donner au Christ. La méthode de sympathie et l'effort pour comprendre la position de l'autre, *grosso modo* et dans la plupart des cas, n'étaient pas tellement en faveur. Il y a eu de nobles exceptions, à partir du XVII^e siècle en particulier, et quelquefois au cours du Moyen Age, dans les rencontres avec les musulmans; mais, dans l'ensemble, l'histoire des missions n'est pas l'histoire du dialogue entre le christianisme et les autres religions.

2. Pourquoi en va-t-il autrement aujourd'hui? Eh bien d'abord parce que, grâce aux travaux des historiens des religions, on comprend mieux ce que c'est qu'une religion non chrétienne; on en avait une idée toute négative, c'était l'antithèse du christianisme, ce à quoi il fallait arracher les âmes. Aujourd'hui, et nous allons le préciser maintenant, grâce aux travaux des théologiens, des philosophes, des historiens des religions, on comprend mieux ce que sont en elles-mêmes ces religions non chrétiennes et l'on essaie de mieux les situer dans l'économie générale du salut telle que nous pouvons essayer de la déchiffrer à travers l'histoire.

Pour parler un langage biblique d'abord, comment devons-nous situer les diverses religions non chrétiennes? Eh bien vous savez que d'après la Bible, Dieu a conclu plus ou moins explicitement, avec plus ou moins de précision et de force, ce que le langage biblique appelle des alliances successives avec l'humanité. Sans remonter jusqu'à Adam et à la chute, on distingue volontiers d'abord l'alliance avec Noé, au lendemain du déluge, alliance qui, en la personne de Noé, est une alliance avec l'humanité tout entière (c'est du moins une interprétation possible, car les choses sont assez floues en ce qui concerne cette première alliance). Et puis c'est la vocation d'Abraham, et, à partir de ce patriarche, une alliance plus précise est conclue avec Dieu, avec Dieu qui est fidèle et qui, lui, ne reviendra pas sur l'alliance, – ce sont peut-être les hommes qui reviendront et qui ne seront pas fidèles, mais Dieu sera toujours fidèle – une alliance avec Abraham et sa postérité. L'Islam, postérieur au christianisme, se rattache lui-même volontiers à Abraham et à l'alliance abrahamique.

Ensuite c'est l'alliance mosaïque qui concerne tout particulièrement, à l'intérieur des descendants d'Abraham, le peuple juif. Et puis, c'est la Nouvelle Alliance qui concerne les chrétiens, l'Eglise, c'est-à-dire virtuellement de nouveau, mais à travers la régénération baptismale, l'humanité tout entière.

Si je vous ai rappelé ces données bibliques, c'est parce qu'elles nous aident en un premier temps à situer les grandes religions de l'humanité.

Pour ce qui est de la Nouvelle Alliance, nous sommes à l'intérieur. Pour ce qui est de l'alliance mosaïque, cela concerne le peuple d'Israël. Pour ce qui est de l'alliance abrahamique, cela nous concerne ainsi qu'Israël, avec les musulmans. Et pour ce qui est de l'alliance noachique, c'est l'ensemble des religions qui ont préexisté à l'élection, à la vocation d'Abraham. Or toutes les religions dites païennes, d'une manière ou d'une autre, se rattachent à cette alliance noachique en ce qu'elles ont de positif et comportent d'authentique réponse à l'appel de Dieu. Nous parlerons tout à l'heure de l'Inde et nous verrons qu'elle en a un sentiment assez précis, non pas qu'elle se réfère bien entendu à Noé ni davantage aux autres alliances qui viennent ensuite, mais elle a un sentiment assez précis de représenter l'état religieux de l'humanité le plus ancien, et elle en tire gloire; pour elle, nous sommes des nouveaux venus quelle que soit la signification qu'on attache à ces termes ancien et nouveau.

3. Dans une autre perspective, je pense qu'il faut distinguer entre inspiration divine aboutissant à une Révélation au sens propre du terme, celle qui progressivement s'explicite dans la Bible pour s'achever avec l'Évangile et l'ensemble du Nouveau Testament, et d'autre part les mille formes selon lesquelles Dieu a sans cesse depuis le commencement travaillé le cœur des hommes et leur a inspiré les règles secrètes, ou publiques, de conduite, de croyance, qui les a empêchés de devenir les esclaves du démon. Comme le dit le cardinal Journet, par rapport au caractère explicite et progressivement de plus en plus lumineux de la Révélation, cette inspiration diffuse à travers l'histoire de l'humanité, à travers l'histoire des religions non chrétiennes, procède souvent par mode d'instinct plutôt que par mode de révélation proprement dite. Cette distinction est importante car elle nous permet tout à la fois de reconnaître la présence de Dieu, de sa charité, de son Christ, au cœur de toute l'histoire de l'humanité – encore une fois dans ce que cette histoire comporte de rectitude et d'élan vers Dieu – sans pour autant attribuer aux livres saints des autres religions la même valeur de révélation que la foi nous fait un devoir d'attribuer à la Bible, à l'Ancien et au Nouveau Testament. Nous, chrétiens, à cause de notre faiblesse humaine et quels que soient les efforts de nos théologiens et de nos philosophes, nous serons toujours en deçà de la plénitude des propositions lumineuses de l'Ancien et du Nouveau Testament. Je dirais volontiers que les membres des autres religions vont plus loin par le cœur que ce que les formulations explicites de leur religion permettent de dire. Nous sommes toujours en deçà de la Révélation en ce sens que nous n'en épuisons jamais la richesse et que souvent nous en trahissons la perfection et la plénitude. Grâce à la présence secrète de Dieu dans leurs cœurs, – et je prends cœur ici non pas dans un sens purement affectif – eux vont plus loin que ce qu'ils nous disent de leur propre vie spirituelle. Bien entendu, il n'est pas facile de faire admettre à un interlocuteur non chrétien la distinction que je viens de faire, parce que ces inspirations de Dieu ont été immédiatement reprises par les fondateurs des grandes communautés religieuses non chrétiennes qui sont intervenus pour dire, en paroles humaines, et quelquefois en paroles très belles et très profondes, quelque chose de cette expérience secrète que les meilleurs d'entre eux ont vécu dans leur cœur. Et il est tout naturel qu'ils attachent un grand prix à ces premières formulations fulgurantes d'une expérience. Je pense que, parlant entre nous, nous pouvons dire que la part de l'homme, ici, était plus grande et qu'on ne peut pas comparer ces paroles d'hommes, si saints qu'ils aient pu être, avec la Parole de Dieu;

si l'expression « la Parole de Dieu » a un sens, cela veut dire que la Révélation dite par Dieu est sans commune mesure avec les explicitations humaines de l'expérience religieuse de l'humanité, si authentique et si profonde soit-elle.

Ainsi donc, il faut distinguer dans les religions non chrétiennes ce qui est de l'inspiration secrète, ce qui relève de la présence de Dieu par mode d'instinct dans le cœur, et la façon dont les hommes se sont efforcés de se dire à eux-mêmes la richesse de cette expérience spirituelle.

4. D'autre part, les religions archaïques de l'humanité se situent dans un climat et des modes de pensée que les historiens modernes des religions nous aident à mieux comprendre, et cet effort de pénétration nous permet d'aller au-delà de ce que les manifestations extérieures du culte ou les traductions mythiques, (or n'oubliez pas que le mythe est parole; un mythe, c'est une parole) ou les gestes rituels de ces peuples peuvent avoir d'imparfait, quelquefois de choquant. Que les missionnaires chrétiens aient été souvent choqués par ces manifestations de l'expérience religieuse de l'humanité, cela ne saurait nous surprendre de leur part aussi longtemps qu'ils n'étaient pas avertis par la science des religions. Vous savez du reste combien la sévérité pour la mythologie et les cultes païens est profondément enracinée dans la psychologie occidentale. Vous n'avez qu'à prendre le grand ouvrage d'Henri Bergson sur *Les deux sources de la morale et de la religion*, au chapitre II, et vous verrez avec quelle sévérité il parle encore, presque comme un homme du XVIII^e siècle, de la superstition, des fables, de ces formes inférieures de la vie religieuse; alors que la troisième partie de l'ouvrage est un hymne admirable à l'inspiration mystique des grandes religions, le chapitre II qui concerne ce qu'il appelle la religion close et qui s'attaque tout particulièrement aux mythes, aux fables et aux superstitions, est très sévère et représente la réaction de l'Occidental moderne lorsqu'il est mis en présence des formes archaïques de la vie religieuse de l'humanité. Si un homme comme Bergson s'y est trompé, – dans une certaine mesure je pense qu'il s'y est trompé – on ne peut pas s'étonner que d'autres, moins avertis que lui, qu'ils fussent missionnaires du Christ ou qu'ils fussent rationalistes, aient été déçus et choqués par les formes archaïques de la vie religieuse de l'humanité. C'est ici qu'est requise une meilleure intelligence de ces formes – et je n'entends pas par là une justification a priori et générale de tout ce qui s'est fait dans l'ordre religieux – mais il faut faire l'effort de comprendre la signification des rites en apparence les plus déroutants ou des mythes en apparence les moins dignes de Dieu. Je n'ai pas la possibilité de m'attarder

longtemps sur cette nécessité. Disons en deux mots que ce qui caractérise le mode de perception du divin dans ces religions anciennes, c'est la saisie à travers les réalités de l'expérience humaine ou naturelle d'un divin diffus, celui qu'on appelle aujourd'hui volontiers le sacré. Les choses de l'expérience ne sont jamais purement profanes pour ces religions anciennes, ou en tout cas, si elles peuvent comporter un usage profane (il n'y a rien qui soit par nature purement profane), elles comportent aussi une signification religieuse, c'est-à-dire qu'elles sont des hiérophanies, des manifestations du sacré, des signes du sacré.

Vous vous rendez compte à quel point, vécue dans une psychologie qui n'est modelée, ni par la raison claire ni par la foi purifiée d'Israël et de l'Évangile, mais qui baigne dans le clair-obscur de l'imagination mythopoïétique, cette aperception générale de l'expérience de l'homme comme hiérophanie, comme manifestation du sacré, risque, du point de vue d'une religion plus éclairée, d'une raison plus exigeante, de devenir ambiguë et ambivalente. Tout est ici, non pas tellement dans la transparence du symbole que dans la pureté du regard qui utilise le symbole, et il n'est pas douteux qu'il y a des symboles qui demandent un maniement particulièrement pur et qui peuvent par conséquent très facilement devenir opaques et, dès lors, bien entendu, la hiérophanie s'obscurcit et l'on tombe effectivement dans la magie, dans la superstition. Dieu est moins révélé que caché. Mais il faut bien voir que l'intention générale qui préside à l'usage des mythes et des rites dans toutes les religions archaïques va vers la saisie claire-obscur du sacré à travers les symboles que proposent la vie naturelle et la vie humaine. Alors, selon la pureté du cœur, le symbole sera plus ou moins transparent, plus ou moins capable de laisser apparaître le Dieu caché, ou, au contraire, il sera opaque et deviendra un écran. Il y a là une dialectique, si je puis m'exprimer ainsi, de la vie religieuse de l'humanité, dialectique qui est plus ou moins fatale, lorsque ce n'est pas Dieu lui-même qui choisit les symboles comme dans le sacramentalisme chrétien, où Dieu se sert de certains symboles naturels mais en les introduisant dans un ensemble purifié; ce qu'il faut bien comprendre c'est que cet immense symbolisme naturel va valoir ce que vaut le cœur de l'homme, et le cœur de l'homme est partagé entre la grâce et le péché. De sorte que l'histoire religieuse de l'humanité est faite de transparence ou d'opacité, d'acceptation, d'élan vers Dieu, ou de refus, d'ouverture à Dieu ou au contraire de fermeture sur les angoisses et les intérêts égoïstes de l'homme. Tout cela est inévitable mais tout cela n'est pas absolument lié à tel ou tel signe particulier

et les formes les plus aberrantes de la vie religieuse de l'humanité peuvent avoir une signification plus innocente que celle que nous pouvons imaginer au premier moment.

5. Quand on va dans l'Inde, – il est temps que nous en parlions maintenant – et que l'on assiste au foisonnement des formes de la vie religieuse dont cet immense pays est le réservoir, selon qu'on est plus ou moins préparé à comprendre, on est rebuté ou au contraire séduit et transporté. L'Inde en effet a conservé des formes non seulement protohistoriques mais certainement préhistoriques de vie religieuse de l'humanité. Et cela coexiste avec des formes beaucoup plus savantes, beaucoup plus élaborées, qui ont vu le jour au cours des âges, et avec des formes de vie intellectuelle et spirituelle fortement marquées par l'Occident. On trouve tout cela dans l'Inde contemporaine et le discernement n'est pas facile à faire. Bien qu'il ne soit pas agréable à un indianiste de parler du culte de la vache, (car ce n'est certainement pas la clé pour comprendre les secrets de l'âme indienne!), disons que, quel que soit le caractère anachronique et peut-être économiquement dangereux de certaines formes de protection de la vache, il y a là un phénomène religieux qui n'est pas de la zoolâtrie pure et simple au sens vulgaire du mot, bien qu'il puisse y avoir des éléments de zoolâtrie, mais que des valeurs plus profondes peuvent se retrouver derrière ce rituel. Nous en dirons un mot tout à l'heure d'une façon plus large et plus générale.

D'abord je rappelle que la religion majoritaire de l'Inde est ce qu'on appelle aujourd'hui l'hindouisme qui, à des époques plus anciennes, s'est appelé védisme d'abord, brahmanisme ensuite. Quant au bouddhisme, il n'est plus que faiblement représenté dans l'Inde et il n'est nullement majoritaire dans l'Inde même. Nous le laisserons donc de côté.

« Parmi les grandes religions de l'humanité, le brahmanisme présente le caractère particulier d'être une religion sans âge. » Il remonte à l'alliance noachique si vous voulez parler le langage biblique de tout à l'heure. « L'origine de beaucoup de ses croyances et de ses pratiques se perd dans la nuit de la préhistoire. Il en est conscient et fier. Ses docteurs, magnifiant ce trait incontestable, le disent 'sans commencement' [c'est évidemment passer au-delà de ce dont on peut être sûr] et 'sans auteur humain'; ils pensent établir ainsi sa supériorité sur les traditions spirituelles qui se réclament d'un fondateur historique. » Il s'enfonce dans le plus ancien passé de l'humanité.

» Du point de vue de la théologie chrétienne, il est clair que le *dharmā* (loi, religion) hindou est un témoin du statut ancien de l'humanité religieuse,

qui fut en vigueur avant la promesse faite à Abraham, avant l'Alliance du Sinaï, avant la Nouvelle Alliance.

» Certes, l'hindouisme d'aujourd'hui est animé d'un vouloir vivre incontestable, et, sans que nul puisse préjuger de son avenir, il faut le compter parmi les forces religieuses les plus importantes de l'heure.¹ Certes, l'hindouisme a connu bien des mutations depuis son entrée dans les temps historiques, et le souci de modernité coexiste souvent avec le traditionalisme le plus tenace dans ses préoccupations contemporaines. Avec quelque imprudence, peut-être, il pense pouvoir résister mieux que le christianisme aux assauts de l'irréligion et se voit offrant aux générations à venir la vraie solution spirituelle que réclament les angoisses de la civilisation 'matérialiste' [c'est un mot cher aux néo-hindous]. Il rêve parfois d'une synthèse supérieure de la science, de la technique et de la religion dont il aurait la clé.

» Il est vrai que le bouddhisme, l'Islam, entretiennent des espérances parallèles et se flattent pareillement de réussir là où le christianisme est jugé par eux avoir échoué. Il reste que l'hindouisme, averti des problèmes du jour, soutient la même thèse mais dans ses propres perspectives.

» Cet hindou, persuadé qu'il représente à la fois le passé religieux le plus reculé de l'humanité et son avenir, convaincu de la validité intemporelle de son *dharma*, [de sa loi religieuse], enclin à regarder de haut les 'accidents' de l'histoire, il sera donc malaisé de lui faire concevoir que le christianisme, fondé sur un événement historique singulier et contingent, survenu il y a deux mille ans à peine, résistant difficilement aux assauts formidables de l'athéisme et du rationalisme issus de la civilisation occidentale qu'il a pourtant lui-même contribué à former, que ce christianisme, aux yeux des Orientaux, bien fragile, garde les paroles de la vie éternelle et reçoit du Maître de l'histoire l'intelligence des signes du temps». ² Si je me suis permis de vous lire ces quelques lignes, que j'ai écrites il n'y a pas très longtemps, c'est pour vous faire maintenant toucher du doigt de manière concrète la difficulté du dialogue religieux. Car ce que je viens de vous dire, c'est ce que pense l'hin-

¹ L'Inde compte aujourd'hui 510 millions d'habitants. Sur ce nombre, près de 420 millions sont des hindous, une cinquantaine de millions de musulmans subsiste à l'intérieur de l'Inde après sa partition d'avec le Pakistan, le reste de la population se composant de chrétiens catholiques ou protestants (12 millions), de Sikhs (4 millions), de Jains (2 millions) et d'un certain nombre d'adeptes de formes religieuses encore plus anciennes que l'hindouisme. (Note de la Rédaction.)

² *Rythmes du Monde*, Bruges, 1967, pp. 134-135.

dou, de l'hindouisme et du christianisme. Et si nous avions affaire au boudhisme, il faudrait modifier les termes mais la situation ne serait pas améliorée, et pareillement avec l'Islam. Il ne faut donc pas croire que parce que nous avons décidé, nous, d'entrer en dialogue avec les non-chrétiens, cela va se faire aisément et que la bonne volonté va suffire à tout. Il faut tenir compte des réalités psychologiques, historiques, sociologiques, auxquelles nous avons affaire.

6. Il y a, si je ne me suis pas trompé dans la première partie de cet exposé, il y a certainement beaucoup de valeurs religieuses positives et authentiques qui sont véhiculées par les traditions de l'hindouisme. Je n'entre pas ici dans la difficile question de savoir quelle est la relation exacte de ce véhicule traditionnel, de cette histoire humaine, et des vérités explicites ou implicites qu'elles ont en fait enchâssées et soutenues dans l'existence humaine. Mais il faut du moins que nous prenions conscience que, à travers les formes historiques de l'hindouisme et ses formes préhistoriques, car je vous ai dit qu'il offrait aussi des formes préhistoriques, il y a certainement des valeurs religieuses authentiques qui sont présentes et qu'il faut savoir reconnaître et discerner. Comment pourrait-il en être autrement si la grâce est donnée à tous les hommes et si le Christ est mort pour tous les hommes, comment ne serait-il pas présent tout au long de l'histoire, même en dehors des frontières visibles de son Eglise ou, plus anciennement, en dehors des limites de l'Alliance avec le peuple élu?

Ce positif, on l'exprime traditionnellement en disant qu'on trouve dans les religions non chrétiennes, ou plutôt dans les âmes non chrétiennes, une âme naturellement chrétienne «*naturaliter christiana*». Cela ne veut évidemment pas dire que le christianisme est chose de la nature chez eux, et de la grâce chez nous! Cela veut dire que la grâce, chez eux, se manifeste secrètement, et non pas par Révélation explicite, et qu'elle est présente à la manière d'un instinct, – je le rappelais tout à l'heure, – et l'instinct imite la nature, c'est une manifestation de la nature. C'est une façon de dire qu'il y a des inspirations secrètes qui jaillissent de la spontanéité humaine mais qui viennent toujours de la grâce. Une autre manière d'exprimer tout cela, c'est de dire que l'on trouve dans les religions non chrétiennes des pierres d'attente de la Révélation. Ces pierres d'attente, je ne puis évidemment pas maintenant en faire l'analyse ni la récapitulation, mais il est sûr qu'au travers de son histoire, l'hindouisme apparaît riche d'une multitude de ces pierres d'attente.

7. Les historiens contemporains des religions distinguent volontiers entre religion prophétique et religion mystique ou religion de sagesse. Cette distinction n'est pas sans fondement à condition de la nuancer et de la corriger quelque peu. Que veut-on dire? On veut dire que, d'une part, nous avons Israël, le christianisme, l'Islam, et dans une certaine mesure aussi la religion de Zoroastre, qui sont dominés par la grande figure religieuse du ou des prophètes. Et qu'est-ce que c'est qu'un prophète? Ce n'est pas, comme on le croit volontiers, un homme qui prédit l'avenir, il peut éventuellement prédire l'avenir si Dieu le lui demande, mais ce n'est pas là son rôle, qui est de parler au nom de Dieu. L'idée de prophétie va avec l'idée de parole de Dieu: des hommes sont choisis par Dieu pour parler en son nom. Ils parlent en son nom, qu'ils le veulent ou ne le veulent pas. L'histoire des grands prophètes d'Israël prouve combien le prophète se sent inférieur à sa mission et recule devant les risques de la mission prophétique.

Avec le Christ, bien entendu, la prophétie au sens ancien prend fin, bien que l'Eglise continue, sous forme charismatique, d'assumer la fonction prophétique (charismatique au sens stabilisé et institutionnel, ou charismatique au sens de l'inspiration privée et personnelle). Quant au Christ lui-même, il est plus qu'un prophète et lui ne parle pas au nom de Dieu, il parle en son propre Nom. «Et moi je vous dis...», et pas seulement «ainsi parla Yahvé». Mais il est capital pour ce groupe religieux qu'on appelle les religions prophétiques de faire appel à la fonction prophétique pour dire la parole de Dieu.

Quant aux religions de sagesse, et on pense surtout, puisque l'antiquité classique de notre Occident a disparu, aux grandes religions de l'Asie, hindouisme et bouddhisme en particulier, ces religions ne sont nullement caractérisées par la fonction prophétique, encore que l'on trouve de temps à autre certaines figures religieuses qui se rapprochent de ce que nous appelons un prophète, mais ici la conception de la divinité est généralement trop impersonnelle: un absolu impersonnel, au mieux transpersonnel, mais pas personnel, de sorte que la notion de parole de Dieu et de celui qui parle au nom de Dieu s'estompe au profit d'une expérience religieuse, d'une expérience mystique qui va rejoindre l'absolu et qui est génératrice de sagesse.

A prendre les choses phénoménologiquement et comme caractérisation générale, il y a du vrai dans cette manière de présenter les choses. Encore que, je le répète, on trouve quelque chose qui se rapproche du prophétisme, qui se rapproche du monothéisme, qui se rapproche d'une conception personna-

liste du divin, dans l'hindouisme par exemple. Mais ce n'est pas la dominante. Et par ailleurs vous savez de reste que l'expérience mystique joue un rôle essentiel à l'intérieur d'Israël, de l'Islam – bien que l'orthodoxie sunnite regarde d'un œil souvent sévère les mystiques musulmans – et surtout à l'intérieur du christianisme: car, en tout cas, le christianisme catholique, mais dans beaucoup de cas aussi en dehors du catholicisme, le christianisme honore et canonise les grands mystiques. Bien entendu, il attire l'attention des fidèles sur le risque d'illusion dans ce domaine, mais il n'a jamais subordonné l'expérience mystique aux autres formes de la vie de charité dans le Christ. Je dirai volontiers, si vous me permettez cette formule, que dans le christianisme authentique, les rapports avec Dieu sont dialectiquement au-delà de l'opposition dialogue et monologue. Oui, Dieu est pour nous l'Autre à qui nous nous adressons dans un dialogue surnaturel, mais il est aussi Celui qui nous est plus intérieur que nous-mêmes et qui dit «Je» en nous. L'hindou dira: Je suis Brahman. Pour le chrétien, c'est Dieu qui dit «Je» dans le cœur de son fidèle. De sorte que l'opposition dialogue-monologue est dépassée et transcendée, de sorte que l'opposition religion mystique et religion prophétique ne doit pas être prise dans un sens trop absolu.

8. Mais, et c'est là que je voulais en venir, car cela est important pour nous, modernes Occidentaux, qui sommes, que nous le voulions ou non, séduits par la praxis (dont nous savons l'origine doctrinale), par l'efficacité, par l'activisme: il faut bien que nous nous disions qu'une certaine manière de présenter le christianisme, trop activiste, trop dominée par la praxis, dont les formulations personnalistes sont trop anthropomorphiques, apparaît comme une barbarie aux grandes sagesse de l'Orient. Alors, dans le dialogue avec les Orientaux, je pense que, tout en nous efforçant de leur faire saisir la signification profonde de la philosophie ou de la théologie qui est ici en cause, il nous faut nous dépouiller de ce langage barbare et retrouver avec eux, si par hasard nous l'avions perdu (mais je ne pense pas que nous l'ayons réellement perdu), le sens et le goût de l'intériorité et de l'expérience spirituelle dans le secret du cœur, au-delà de l'action extérieure. Vous voyez qu'ici le dialogue n'est pas à sens unique et que nous pouvons nous corriger, nous enrichir nous-mêmes lorsque nous dialoguons avec ce qu'il y a de plus élevé, de plus riche, dans ces grandes religions dites de sagesse ou dites mystiques.

Un autre moment du dialogue possible, et non pas toujours à sens unique,

c'est la non-violence. C'est ici que nous retrouvons le culte de la vache, qui était pour Gandhi, l'apôtre de la non-violence, une forme exquise de celle-ci, – pour comprendre ce qu'il est pour l'âme indienne, il faudrait recourir à tout ce que nous en dit la littérature, la grande comme la petite – en tout cas pour Gandhi, la vache était le symbole de la générosité divine; les animaux, et en particulier cet animal, doivent être traités selon les règles cosmiques de la non-violence. Je ne pense pas que nous ayons à adhérer à la non-violence cosmique purement et simplement. Mais je pense que dans un temps où nous nous interrogeons gravement sur la théologie de la révolution violente, il ne serait pas mauvais que nous pensions que l'Évangile dans le Sermon sur la montagne, – et Gandhi lui-même l'a reconnu le premier – a une façon très précise et très exigeante pour le chrétien d'aborder les problèmes concernant la violence. Ici le dialogue, non pas avec toutes les formes de la vie religieuse de l'Inde mais avec ce qu'il y a de meilleur en elle, avec Gandhi par exemple, est certainement très exigeant et très enrichissant et nous ramène à l'essentiel du christianisme.

9. Mais il ne faut pas nous faire d'illusions. Il n'y a pas que ces aspects positifs, de sorte que le dialogue religieux doit être mené avec beaucoup de tact et de prudence, au sens noble du mot prudence, et de réserve. Car il n'y a pas que le positif, il y a aussi le négatif, et le négatif est étroitement lié au positif. Depuis la tour de Babel, les hommes, pour avoir voulu forcer le ciel, ne peuvent plus s'entendre. Il est très difficile de s'entendre dans le dialogue le mieux intentionné. Si nous dialoguons dans une langue occidentale avec des hindous cultivés de notre temps, nous aurons l'air de nous entendre parce que nous emploierons une langue qui a été christianisée depuis deux mille ans. Si nous savons leur langue et que nous nous expliquions dans leur langue, et que nous parlions du christianisme, alors c'est le christianisme qui ne sera plus adéquatement exprimé par des langues formées dans une autre culture et une autre civilisation. Et ce qui est vrai de la langue est encore plus vrai des notions, des concepts. Or comment dialoguer sans échanger des idées, non seulement des paroles mais des idées? Eh bien, très souvent, le dialogue sera un dialogue silencieux, un cœur à cœur sans paroles, où nous tâcherons de suppléer à toutes les imperfections, à tous les risques de ne pas nous entendre si nous élevons la voix. Et ce que j'évoque ici n'est nullement une possibilité lointaine, le malentendu nous guette à chaque moment et il faut non seulement beaucoup de science mais beaucoup de charité, d'humilité et d'esprit de foi pour que le dialogue ne tourne pas au

dialogue de sourds. Je sais bien que les échanges entre les civilisations et les cultures, à tous les âges, se sont faits à coups de malentendus, et que, finalement, à travers ces malentendus le cheminement de la pensée a fini par trouver les avenues nécessaires, mais il faut bien nous rendre compte qu'à la date où nous sommes, malgré des contacts qui remontent maintenant à deux ou trois siècles avec l'Orient, nous sommes encore très loin de pouvoir nous entendre directement et sans risque de malentendus.

D'autre part, je parlais tout à l'heure de pierres d'attente. Les pierres d'attente risquent de se transformer en pierres d'achoppement. Et pourquoi? Parce que toutes ces valeurs religieuses et spirituelles que charrie l'hindouisme ont été obligées de s'institutionnaliser (cela est inévitable, l'homme ne peut pas vivre sans institutions), de se transformer en doctrine systématique, en corps de doctrine, de s'étoffer par l'art, la sensibilité, la littérature, de sorte qu'au moment où nous nous rapprochons le plus, les institutions deviennent un écran. Quand l'Inde parle d'*avatāra*, ou de descente divine, à certains égards elle se rapproche de l'idée d'incarnation, mais aussitôt toutes les différences historique, mythique, doctrinale, de l'idée d'*avatāra*, de descente divine, viennent s'opposer à un échange transparent, immédiat, entre les chrétiens qui croient à l'Incarnation et les hindous qui croient à Krishna comme *avatāra* ou à Râma comme *avatāra*. Ici ce qui a été pierre d'attente se transforme en pierre d'achoppement à cause du durcissement historique inévitable.

Mais je ne veux pas finir sur ces aspects négatifs, car si depuis la tour de Babel nous sommes condamnés à ne pas nous entendre, il y a eu la Pentecôte qui, sans supprimer la pluralité des langues, permet, de façon qui n'est pas seulement charismatique mais dépend en tout cas de la grâce en même temps que de l'effort humain, de surmonter ces difficultés, ces obstacles, et surtout c'est la charité, enracinée dans la foi, commandant le dialogue sans laisser ignorer la transcendance du message, c'est la charité qui finalement unira les cœurs et les esprits, comme le Christ nous le demande aujourd'hui par son Eglise.

OLIVIER LACOMBE

Le problème majeur des mariages mixtes :

L'éducation religieuse des enfants

I. REMARQUES PRÉLIMINAIRES

1. Des autorisations qui font question

Ce n'est pas sans une certaine souffrance que nous revenons sur cette question délicate entre toutes ¹. Nous pensons à tant d'amis protestants, pasteurs et laïcs, dont la vie chrétienne est pour nous un exemple en même temps qu'une cause d'émerveillement et d'action de grâces. Les réflexions qui suivent ne voudraient en aucun cas jeter un discrédit sur les valeurs de foi et de charité qui animent leur vie et qu'ils puisent dans la tradition de leurs Eglises. Elles s'adressent en tout premier lieu aux catholiques et se présentent comme une recherche théologique suscitée par une situation devenue de plus en plus complexe.

En effet, depuis la publication de l'Instruction *Matrimonii sacramentum* du 18 mars 1966, les autorités romaines ont accordé un certain nombre de dispenses qui soulèvent plus de questions qu'elles n'en résolvent et qui appellent une réflexion théologique sérieuse.

Les dispenses de la « forme » ne posent pas de problèmes particuliers. Nous avons dit déjà que nous souhaitions pour notre part la reconnaissance de la validité d'un mariage contracté par un catholique avec un non-catholique devant un ministre d'une Eglise réformée ².

Nous nous restreindrons donc au seul problème posé par l'éducation catholique des enfants. Celle-ci doit-elle être requise en tous les cas comme condition d'un mariage permettant à la partie catholique une pleine participation au sacrement ?

Des dispenses ont été accordées qui donnent une réponse négative à cette question. Le théologien peut et doit s'interroger sur le sens et la

¹ Cf. notre article *Les mariages mixtes*, dans *Nova et Vetera*, XLI (1966), pp. 120 ss. *Choirs*, n. 92, juin 1967, pp. 19 ss.

² *Nova et Vetera*, art. cit., p. 118.

valeur de telles autorisations. De nombreuses études ont paru à ce sujet³; aucune ne nous a paru absolument convaincante. Nous ne sommes pas fermé à toute recherche de solution, mais nous devons dire pourquoi les tentatives dont nous avons eu connaissance et auxquelles nous nous référerons nous paraissent insatisfaisantes.

2. Trois présupposés

Notre réflexion présuppose un certain nombre de points acquis dont voici les plus fondamentaux:

1. Nous nous en tenons à la conception catholique de l'Eglise telle qu'elle est rappelée dans le *Décret sur l'Œcuménisme*:

«Pour établir en tout lieu son Eglise sainte jusqu'à la consommation des siècles, le Christ confia au collège des Douze l'office d'enseigner, de régir et de sanctifier. Parmi eux, il choisit Pierre, sur lequel, après sa profession de foi, il décréta d'édifier son Eglise... Au moyen de la fidèle prédication de l'Evangile, faite par les apôtres et par leurs successeurs, c'est-à-dire les évêques avec leur chef qui est le successeur de Pierre, par l'administration des sacrements et par le gouvernement dans l'amour, sous l'action du Saint-Esprit, Jésus-Christ veut que son peuple s'accroisse et il accomplit la communion en l'unité dans la profession d'une seule foi, dans la célébration commune du culte divin, dans la concorde fraternelle de la famille de Dieu» (ch. I, n. 2).

D'une façon particulière, nous présupposons acquise la doctrine catholique concernant l'Eucharistie, qui soulève le problème «tragiquement réel»⁴ de la validité sacramentelle de la Sainte-Cène dans les Eglises de la Réforme.

2. Les mesures canoniques *particulières* prises par les congrégations romaines ne peuvent servir de «lieu théologique». Les autorisations auxquelles nous avons fait allusion ne sauraient donc fournir des arguments valables en faveur d'un changement dans les positions théologiques. Un tel changement, s'il a lieu, doit être théologiquement défendable, et les mesures canoniques, soumises à ce critère.

3. Dans la discussion présente, nous supposons que les fiancés qui se préparent à contracter un mariage mixte sont des chrétiens fervents et attachés à leur Eglise. Ceci afin de cerner le problème dans sa difficulté maximale.

³ Entre autres René BEAUPÈRE, o.p., *Les mariages mixtes*, dans *Lumière et Vie*, n. 78, pp. 111 ss. et *Les mariages mixtes au Synode et après le Synode*, dans *Lumière et Vie*, n. 84, pp. 121-137.

René LAVOCAT, *Essai sur la problématique des mariages mixtes*, dans *Lumière et Vie*, n. 82, pp. 109-120.

E. CHAVAZ, *Mariages mixtes: la religion des enfants*, dans *Choisir*, avril 1967, pp. 15 ss. et la réponse du même auteur à notre critique, dans *Choisir*, juin 1967, pp. 21 ss.

Voir en particulier l'important dossier publié dans *Istina*, 1967, n. 2, pp. 165-256, avec surtout les articles de Franz BÖCKLE et René BEAUPÈRE. Voir aussi le ch. VII de *Le premier Synode, histoire et bilan*, de René LAURENTIN, Ed. du Seuil, Paris, 1968.

⁴ R. BEAUPÈRE, *Lumière et Vie*, n. 78, art. cit., p. 129.

II. UNE OBLIGATION DE DROIT DIVIN

1. *Opinion des théologiens*

Traditionnellement, les théologiens ont considéré que l'obligation, pour un catholique, d'éduquer ses enfants dans la foi catholique, était de droit divin. Les études auxquelles nous nous référons ne semblent pas contester ce fait.

Le P. Beaupère affecte ce principe d'un «si» dont l'interprétation est difficile:

«Il est très important qu'une brèche soit d'ores et déjà pratiquée dans l'application concrète d'un principe considéré comme «de droit divin»: celui de la nécessité de l'éducation catholique des enfants. Si ce principe est réellement «de droit divin», nous convenons que l'Eglise catholique n'a pas le droit de dispenser de l'obligation morale qu'il comporte. Elle peut toutefois constater que, dans un certain nombre de cas, compte tenu des circonstances, il est pratiquement inapplicable, et tirer les conséquences de cette situation de fait.»⁵

Cependant, il écrit ailleurs ceci à quoi nous souscrivons pleinement:

«On comprend aussi que, suivant le sens où l'on prend les «cautions», l'on puisse dire qu'elles sont ou ne sont pas «de droit divin», et qu'on peut ou ne peut pas en dispenser. S'il s'agit de la certitude morale de l'autorité que les exigences fondamentales de la foi sont connues de la partie catholique, il s'agit d'une réalité «de droit divin» dont on ne peut pas se dispenser. Mais s'il s'agit d'un mode particulier selon lequel cette certitude peut être acquise, il s'agit d'un élément contingent dont il est possible de dispenser.»⁶

L'abbé E. Chavaz proteste quand nous laissons entendre qu'il semble remettre en question le fait que l'obligation dont nous parlons soit de droit divin⁷.

Franz Böckle, de son côté, écrit:

«Le catholique qui prend sa foi au sérieux unit inséparablement à sa foi au Christ sa foi en l'Eglise. Dès lors, il se sent tenu par sa foi de faire tout ce qui est en son pouvoir pour assurer à ses enfants, eux aussi, la communion avec le Christ dans la communion de son Eglise. Et l'Eglise ne peut renoncer – et elle ne renoncera pas – à annoncer sans cesse ce devoir à ses fidèles sous la forme appropriée. Puisque ce devoir tient à la foi elle-même et ne repose pas sur une loi positive humaine, on peut parler ici d'un devoir de foi. Autrement dit, c'est une exigence divine et non pas seulement humaine»⁸.

⁵ *Lumière et Vie*, n. 78, art. cit., pp. 118–119. Hormis le point très précis qui est en jeu dans la présente discussion, nous nous sentons pour l'essentiel en accord profond avec cet article, de même qu'avec celui, du même auteur, paru dans le numéro cité d'*Istina*. Prêtres et pasteurs trouveront dans ces pages des vues profondes et nuancées sur la pastorale des foyers mixtes.

⁶ *Lumière et Vie*, n. 84, art. cit., p. 127.

⁷ Cf. *Choisir*, juin 1967, pp. 21–22. Nous demandons au lecteur de se référer sans passion au texte que nous critiquons dans ce numéro de *Choisir*. L'ironie n'est pas un argument.

⁸ *Questions théologiques touchant la révision de la législation sur les mariages mixtes*, dans *Istina*, n. cit., p. 177.

Il n'en va pas autrement de l'abbé Lavocat ⁹ dont l'argumentation, on le verra, présuppose précisément le sérieux de cette obligation de conscience.

2. *Le sens de cette obligation*

Pourquoi cette obligation est-elle traditionnellement considérée comme grave? On en comprendra la raison si on examine d'une part l'exigence imprescriptible de la foi et d'autre part la nature de la responsabilité des parents vis-à-vis de leurs enfants.

1. La foi est la réponse de l'homme à Dieu qui lui parle. Réponse rendue possible uniquement par le don divin qui atteste en l'intime de l'homme l'authenticité du fait de la révélation, et l'incline à y adhérer. Si Dieu parle, aucune considération humaine ne peut intervenir pour émousser les requêtes divines. «Qui aime son père ou sa mère plus que moi n'est pas digne de moi. Qui aime son fils ou sa fille plus que moi n'est pas digne de moi» (Mt. 10, 37). La fidélité à la foi, pour chaque chrétien, est la condition du salut. «Celui qui me reniera devant les hommes, à mon tour je le renierai devant mon Père qui est dans les cieux» (Mt. 10, 33). Ne tombe sous l'absolu de cette obéissance de la foi que ce qui est saisi comme réellement révélé et voulu par Dieu.

2. L'enfant, d'autre part, est confié à la sollicitude des parents. Tant qu'il n'est pas capable de choix personnel, ils sont responsables de son éducation. S'abstenir de toute éducation religieuse sous prétexte qu'il ne faut pas, par une influence quelconque, limiter la future liberté de l'enfant, c'est commettre une faute psychologique autant que morale. L'abstention, ou l'éducation chrétienne «non confessionnelle» influencent, elles aussi, la vision du monde de l'enfant. D'autre part, si l'éducation confessionnelle était une atteinte à la liberté, il en serait de même de toute éducation, de tout conseil. Or la psychologie moderne nous a aidés à mieux comprendre le rôle indispensable d'une éducation «directive», ferme et chaleureuse, dans la formation psychologique de l'enfant.

C'est précisément parce que l'enfant est désarmé devant la vie qu'il a besoin d'être pris en charge, en ses premières années, par ses parents. Les auteurs que nous citons sont certainement d'accord avec nous sur ce point. Or cela signifie, à notre sens, que les parents ont, à l'égard de leurs enfants, les mêmes devoirs qu'ils ont envers eux-mêmes. La gravité de l'obligation de donner une éducation religieuse à son enfant découle de la gravité de l'obligation qu'a chacun vis-à-vis de sa propre foi.

3. *Différents appels de la conscience*

Une obligation de conscience qui relève du droit divin ne peut être l'objet de dispense de la part d'aucune autorité humaine, même ecclésiastique.

⁹ Art. cit.

Il peut être utile cependant de noter ici que les appels de la conscience ne revêtent pas toujours le même caractère absolu. Il y a des cas où, selon la conscience elle-même, une injonction intérieure objectivement bonne peut ne pas être suivie sans qu'il en résulte un péché.

Prenons le cas d'un prêtre qui estimerait en conscience devoir préférer telle forme d'action pastorale. Si l'autorité responsable, en désaccord avec ses vues, lui demande de renoncer à ce projet, le prêtre peut et même doit se soumettre, sauf si ce que requièrent ses supérieurs lui apparaît nettement être un péché. En ce cas extrême, sa seule ressource sera, ou d'en appeler à une instance supérieure, ou de démissionner de son poste afin d'être affecté à une tâche où il ne sera pas mis en demeure de désobéir ouvertement à l'autorité responsable ou à sa conscience. Et s'il devait être acculé, la désobéissance pourrait s'imposer comme un devoir. On aurait alors désobéissance à un précepte particulier par obéissance à une exigence supérieure ¹⁰.

Mais en dehors de cette hypothèse extrême, le prêtre qui alors renoncerait à ce que sa conscience lui présenterait comme un «mieux» à rechercher, pourrait le faire sans pécher pour autant.

Cette précision nous sera utile plus tard. Nous en verrons l'application dans le problème qui nous préoccupe ici.

III. «A L'IMPOSSIBLE NUL N'EST TENU»

C'est assez souvent sur cet axiome que les théologiens s'appuient pour ouvrir une issue dans le conflit que peuvent connaître deux fiancés de confessions chrétiennes différentes. Nous pensons personnellement qu'effectivement certains cas se présentent où ce recours est valable, mais pas dans l'extension qu'on a tendance à lui accorder. Il nous faut à notre sens distinguer des situations diverses.

Afin d'éclairer une discussion assez complexe nous prendrons quatre cas types que nous désignerons par les lettres A, B, C, D. Les deux premiers nous mettent en présence de situations «de fait»; les deux autres, de ce qu'on pourrait appeler des situations «à faire».

1. Situations «de fait»

Cas A. Un catholique a contracté un mariage au temple. Il y a pris avec son conjoint l'engagement d'élever ses enfants dans la confession réformée. Plusieurs années s'écoulent. Un jour vient où le catholique prend conscience de son péché, désire la réconciliation et le retour à la vie sacramentelle. Il se repent et demande au Christ, à travers la médiation de l'Eglise, son pardon. Seulement, il n'est plus maître de la situation. Son

¹⁰ Cf. Ch. JOURNET, *Les réductions du Paraguay*, - *En marge du drame de Fritz Hochwälder*: «Sur la terre comme au ciel», dans *Nova et Vetera*, XXIV (1954), n. 2, pp. 90 ss.

conjoint protestant estime avec raison qu'il est en droit d'exiger que rien ne soit changé dans les décisions prises. Ce droit est réel.

Le catholique se trouve précisément ici dans une situation où peut s'appliquer l'axiome cité. Il ne saurait sans léser un droit réel, sans pécher par conséquent, accomplir ce que sa conscience requiert pourtant. Il y a conflit d'exigences et la situation de fait ne permet pas d'échappatoire: le devoir autant que l'amour le tiennent lié à cette femme et à ces enfants.

Dans ce cas, nous dirions avec le P. Beaupère: l'Eglise ne peut ici que constater que l'obligation de droit divin «est pratiquement inapplicable, et tirer les conséquences de cette situation de fait». ¹¹

Cas B. C'est le cas prévu par l'abbé E. Chavaz ¹². Un catholique aime une jeune fille protestante. L'un et l'autre sont attachés à leur foi et à leur Eglise. Mais avant même d'avoir abordé les problèmes posés par leur mariage, ils attendent un enfant. La jeune fille déclare qu'elle ne pourrait sans pécher consentir à l'éducation catholique de son enfant. L'alternative pour le jeune homme serait: ou bien renoncer au mariage, mais en privant l'enfant du droit de vivre avec son père, ou bien demander à l'Eglise, ici aussi, de constater un état de fait et l'inapplicabilité de l'obligation.

Dans ce cas, nous nous trouvons devant des situations où, quoi qu'on fasse, des droits sont lésés. Les moralistes pourront sans doute discuter, même dans ces cas-là, des choix à faire. *Salvo meliori judicio*, nous estimerions théologiquement justifiés, non seulement la dispense de la forme et des cautions pour la partie catholique, mais encore le pardon et l'accès à la vie sacramentelle.

2. Une situation «à faire»

Il nous paraît beaucoup plus difficile de prendre la même position lorsqu'il s'agit de cas où le seul état de fait est l'amour que deux êtres ont l'un pour l'autre. Nous ne voulons pas nier que l'amour n'ait certains droits, par exemple qu'il ne puisse l'emporter sur des considérations familiales ou sociales, au risque même de jeter la désolation dans le cœur de parents opposés à l'union. Mais on ne lèse pas les «droits» des parents, car ceux-ci n'en ont pas au sens strict en ce qui touche au choix du conjoint de leur enfant.

On invoque souvent dans ce contexte le droit au mariage. Mais ce droit ne signifie pas nécessairement le droit d'épouser une personne donnée quelles que soient les circonstances. On le reconnaît aisément lorsque l'être aimé est déjà lié par mariage, même si par malheur les liens d'amour ont été rompus depuis longtemps entre les époux.

Le droit d'épouser telle personne déterminée ne peut être exercé que si, ce faisant, d'autres obligations plus graves ne sont pas violées. Nous avouons

¹¹ *Lumière et Vie*, art. cit., n. 78, p. 119.

¹² Cf. *Choisir*, juin 1967, p. 22.

ne pas voir comment une obligation reconnue de droit divin peut ne pas être considérée comme contraignante. Les arguments tirés de la reconnaissance des valeurs positives gardées et offertes par les Eglises de la Réforme et de la Déclaration sur la liberté religieuse ne nous paraissent pas suffisants. Nous y reviendrons plus loin.

Le Vœu conciliaire transmis au Pape à la fin de la troisième session de Vatican II comportait le paragraphe suivant :

« Dans tout mariage mixte, pour obtenir dispense de l'empêchement, la partie catholique, sa conscience étant gravement obligée, devra faire la promesse sincère de pourvoir, *autant qu'elle le pourra*, au baptême et à l'éducation catholique de tous ses enfants. La partie non catholique devra être avertie en temps opportun de ces promesses que doit faire la partie catholique, et il faudra s'assurer qu'elles ne lui répugnent pas »¹³.

Cette formulation nous paraît parfaitement valable et nous regrettons qu'elle n'ait pas été adoptée dans l'Instruction du 18 mars 1966. Le fait est que le texte de l'Instruction comportait une grave ambiguïté. Nous l'avions soulignée et nous avons dit qu'elle risquait de créer plus de confusion que de lumière dans la recherche d'une solution pastorale¹⁴.

« Si – disait-il – la partie non catholique pense qu'elle ne peut pas formuler cette promesse sans blesser sa conscience, l'évêque doit référer de ce cas au Saint-Siège ».

Le P. Beaupère a noté les difficultés causées par ces recours à Rome¹⁵. Notre impression personnelle est que les autorités romaines qui ont accordé la dispense des cautions se sont appuyées sur ce *quantum possibile erit* mais en dépassant le Vœu conciliaire. Car nous ne pensons pas avec le P. Beaupère que sur ce point le Vœu « ouvrirait bien plus largement la porte »¹⁶ aux exceptions éventuelles. En précisant qu'il faudra s'assurer que les promesses faites par la partie catholique ne répugnent pas à la partie non catholique, il présupposait que celle-ci pouvait « en conscience » accepter l'éducation catholique des enfants.

Et ceci nous oblige à distinguer nettement deux cas que les commentateurs ont tendance à assimiler.

Cas C. Le cas des régions où l'éducation catholique des enfants est rendue impossible par les lois civiles. L'Instruction de 1966 s'exprime ainsi à ce sujet :

« S'il arrive, comme c'est parfois le cas dans certaines régions, que l'éducation catholique des enfants soit rendue impossible, non pas tant par la volonté délibérée des conjoints que par les lois ou les coutumes des peuples, auxquelles les parties ne peuvent se soustraire, l'Ordinaire du lieu, tout bien considéré,

¹³ On trouvera en annexe à l'article cité du P. Beaupère, dans *Lumière et Vie*, l'Instruction *Matrimonii sacramentum* mise en parallèle avec les passages du Vœu conciliaire en ce qui touche au mariage mixte.

¹⁴ Cf. *Nova et Vetera*, art. cit., p. 126.

¹⁵ *Pastorale des mariages mixtes*, dans *Istina*, num. cit., p. 187.

¹⁶ Art. cit. dans *Lumière et Vie*, n. 78, p. 118.

pourra dispenser de cet empêchement, à condition que la partie catholique soit disposée, dans la mesure où elle le sait et le peut, à faire tout son possible pour que les enfants qui naîtront soient baptisés et élevés catholiquement et que soit garantie la bonne volonté de la partie non catholique»¹⁷.

La condition est précise. Elle exclut que l'on trouve dans ce texte de quoi justifier une assimilation du cas traité au cas D dont il faudra parler, celui où le partenaire non catholique ne peut en conscience faire la promesse que la partie catholique attend de lui. N'est-ce pas pourtant ce que fait l'abbé Chavaz lorsqu'il exprime ainsi la requête qu'est censée faire la partie catholique: «Monseigneur, je suis bien décidé à faire tout mon possible pour le baptême et l'éducation catholique de mes enfants, mais *je suis sûr de ne pas* y parvenir, car les lois de mon pays, ou une insurmontable objection de conscience de mon partenaire m'en empêcheront.»¹⁸

D'autre part, la situation que vise le texte de l'Instruction n'exclut pas aussi absolument qu'on veut le dire la possibilité que l'enfant ne soit baptisé et élevé chrétiennement, en dépit de l'obligation où ses parents seront de lui faire suivre l'école officielle, où sera dispensée une éducation athée, ou musulmane par exemple. Il n'est pas du tout inouï que des parents chrétiens aient pu, dans des conditions analogues, transmettre à leurs enfants la foi chrétienne, et même leur donner le baptême quand les circonstances le permettaient. Le texte de l'Instruction, à le prendre tel qu'il est, signifie plutôt: «Nous serons obligés de laisser notre enfant aux mains de l'Etat, nous ne pourrons donc pas lui assurer une éducation catholique normale, mais nous ferons notre possible pour en faire malgré tout un catholique fervent.»

Dans ce cas aussi peut s'appliquer légitimement l'axiome: «à l'impossible, nul n'est tenu.» Les époux ne peuvent rien contre de telles lois civiles. Mais ils sont tenus «au possible». Et l'expérience montre que ce possible peut parfois passer à l'existence, en dépit de la contrainte légale ou sociale.

Cas D. Le cas où la partie non catholique ne peut sans pécher accepter l'éducation catholique de ses enfants.

C'est celui pour lequel l'Instruction demande qu'on recoure au Saint-Siège. C'est ici qu'à notre sens une équivoque s'instaure par le biais du «possible» dont parle l'Instruction à propos du cas C. Aussi bien le Vœu conciliaire que l'Instruction utilisent cette clause dans un contexte qui présuppose le consentement de la partie non catholique.

Or, au vu des questionnaires proposés pour demander au Saint-Siège la dispense des cautions, il n'est pas douteux que le *pro posse* est alors pris dans un autre sens et devient ceci:

Si la dispense est accordée, eu égard aux objections de conscience de

¹⁷ C'est nous qui soulignons.

¹⁸ *Choisir*, juin 1967, p. 21. Le deuxième soulignement est de nous. Notons que dans son premier article de *Choisir*, avril 1967, il n'était pas fait allusion du tout à la clause de conscience mentionnée dans l'Instruction.

la partie protestante, la partie catholique promet «de faire son possible pour donner le témoignage de sa foi catholique dans la pleine conscience de son devoir à ce sujet»; on aura la certitude «de voir les enfants élevés dans un esprit d'ouverture à l'Eglise catholique; la possibilité sera laissée aux enfants devenus grands de devenir eux-mêmes catholiques». De plus cette dispense ne conduira pas forcément à une éducation non catholique, car il est possible qu'après quelques années de mariage, cette preuve de bienveillance ait pour conséquence l'éducation catholique des enfants.

Concrètement, étant donné les motifs de conscience allégués par la partie non catholique, on demande – et on obtient – que la partie catholique puisse contracter un mariage en consentant de fait à l'éducation protestante de ses enfants. Ce qui présuppose que la partie catholique est considérée comme innocente de tout péché.

En un domaine aussi grave, on n'a pas le droit de jouer sur les mots. Pour les quelques cas dont nous avons eu connaissance et qui ont «bénéficié» de la dispense des cautions, il était entendu que les enfants seraient éduqués dans la religion protestante. *Ou bien les autorités romaines le savaient et la question que nous soulevons ici reste entière. Ou bien elles ne le savaient pas, et la responsabilité morale de ceux qui ont fait recours est gravement en cause.*

Le principe: «à l'impossible nul n'est tenu», peut-il légitimement s'appliquer ici?

Le devoir du théologien est de s'interroger sur les fondements et la valeur d'une telle dispense. Nous ne partageons pas du tout, nous l'avons dit, les vues de ceux qui pensent que des décisions canoniques de ce genre commandent la réflexion théologique¹⁹. Elles l'appellent, oui, mais pour être soumises au critère de cette réflexion.

On fait volontiers état de la réponse du Saint-Office aux évêques du Japon, le 30 mars 1938. Devant l'impossibilité d'assurer l'éducation catholique des enfants, la question se posait des conditions dans lesquelles un mariage pouvait être autorisé. Le Saint-Office répond que si la partie catholique

«fait sérieusement, de son côté, *ce qu'elle peut*, pour que le baptême et l'éducation catholique des enfants soient mis en sûreté, si elle n'est en aucune manière cause, ni positive, ni négative, ni médiate, ni immédiate, que l'éducation catholique soit néanmoins douteuse ou impossible, si, de plus, il n'y a pas pour elle le choix d'un autre mariage qui ne présente pas la même incertitude ou impossibilité..., alors il ne faut pas leur refuser le sacrement, ni les nécessaires dispenses de l'empêchement de mariage. Car la loi de Dieu n'oblige pas à l'impossible»²⁰.

¹⁹ «Aux théologiens de s'en accommoder et de l'expliquer», dit l'abbé Chavaz à propos de la dispense mentionnée comme possible par l'*Instruction* pour certains pays et indûment étendue par lui au cas de conscience dont nous traitons. Aurait-on accepté que certaines procédures discutables de l'ancien Saint-Office soient considérées comme des principes dont la théologie morale aurait dû s'accommoder?

²⁰ Cf. René LAURENTIN, *op. cit.*, p. 159.

L'abbé Laurentin a fort bien vu qu'un problème moral était soulevé:

«Comment ce libéralisme s'accorde-t-il avec les principes absolus posés au point de départ? Comment la garantie de droit divin est-elle sauve, là où le baptême et l'éducation catholique ne seront pas effectivement assurés? C'est là ce qui fait question»²¹.

Nous avons ici, à notre sens, l'extrême limite où peut aller l'autorité ecclésiastique en cette matière. Bien que l'infailibilité ne soit pas en cause et que, dès lors, même cette décision de 1938 reste discutable (au sens étymologique), nous pensons qu'elle peut théologiquement se défendre, pourvu que soient réalisées les conditions tout à fait particulières qui ont motivé, on sait après quelles hésitations, cette réponse.

Il importe donc de tenir compte du fait que

1. la situation est telle que la partie catholique n'a pas le choix d'un autre mariage qui ne présenterait pas la même incertitude ou impossibilité;
2. que la partie catholique a la volonté de faire sérieusement ce qu'elle peut pour donner le baptême et l'éducation catholique des enfants;
3. que la partie catholique ne soit d'aucune manière cause de l'incertitude ou de l'impossibilité en question.

On peut concevoir en effet que, pour ne pas exposer les fidèles à une situation où ils devraient renoncer en quelque sorte *a priori* à tout mariage, l'Eglise ne leur demande que cette sérieuse bonne volonté, si grevée soit-elle d'incertitude.

L'application de cette tolérance au cas du mariage mixte nous paraît comporter une double erreur:

1. l'extension indue du «droit au mariage». D'une part, celui-ci, tel qu'il est envisagé dans la réponse du Saint-Office, exclut qu'il s'agisse du droit au mariage avec telle personne déterminée. D'autre part, on irait certainement contre la pensée du législateur si on voulait lui faire dire que le droit au mariage «en général» est tel qu'en aucun cas d'autres exigences plus graves ne puissent prévaloir.

2. la situation visée par le Saint-Office ne dépend pas du tout du bon vouloir des fiancés. Ils ne la créent pas eux-mêmes, mais la subissent. C'est pourquoi l'attitude requise de la partie catholique est présentée comme en opposition avec la contrainte légale ou sociale. Dans le Vœu conciliaire, ainsi d'ailleurs que dans le programme soumis aux Pères du premier Synode (Rome, 29 septembre-29 octobre 1967), on demande explicitement que la partie non catholique connaisse l'obligation de conscience de la partie catholique et «pour le moins, n'exclue pas le baptême et l'éducation des enfants dans l'Eglise catholique»²² ce qui laisse entendre que la partie non catholique n'a pas d'objection de conscience.

On ne saurait donc assimiler les deux cas. Il faudrait peut-être même

²¹ *Ibid.*

²² *Ibid.*, p. 144.

ajouter que les fluctuations des autorités romaines ont été dans certains cas une *cause* de l'objection de conscience de la partie non catholique. En effet, il y a des jeunes qui auraient accepté en conscience un mariage catholique et qui en sont venus, parfois sur le conseil de pasteurs, à formuler des difficultés le jour où s'est répandu le bruit que certaines dispenses étaient accordées.

Voici comment le P. Beaupère interprète le *pro posse* du texte synodal :

« Le catholique a la grave obligation, qui découle de sa foi, de vivre de cette foi et de la rayonner en la transmettant à ses enfants. L'Eglise catholique ne peut pas le « dispenser » de cette obligation car il ne s'agit pas d'une simple disposition disciplinaire mais d'une exigence qui s'enracine profondément dans la conscience croyante. Toutefois l'Eglise doit aider ses fidèles à comprendre que cette obligation ne leur est imposée que dans la mesure où cela leur est concrètement possible sans mettre en cause des biens essentiels à leur foyer. Le respect de la conscience de leur partenaire, l'équilibre du couple, le souci d'une éducation harmonieuse des enfants peuvent constituer des obstacles à la traduction concrète de cette obligation dans la vie d'un ménage mixte »²³.

Nous sommes d'accord avec cette interprétation s'il s'agit des cas A et B, autrement dit lorsqu'on se trouve en face d'une situation de fait. Mais nous ne voyons pas comment on peut l'appliquer au cas D.

Le P. Beaupère note d'ailleurs que les formules couramment employées par les autorités romaines pour transmettre les dispenses exceptionnelles précisent en quel sens celles-ci sont accordées :

« à condition que la partie catholique promette expressément (*firmiter*) qu'elle remplira l'obligation de veiller à tout prix (*omnino cavendi*) à ce que les enfants futurs reçoivent le baptême et l'éducation dans la religion catholique, et à condition que Votre Excellence ait la certitude morale de l'accomplissement de cette promesse ».

La Congrégation s'en remet à la « conscience » des Evêques quant au respect de ces conditions. Eh bien, disons-le ingénument, nous ne voyons pas comment des Evêques peuvent utiliser des dispenses données en ces termes dans des cas où ils savent d'avance que la décision est prise en faveur de l'éducation protestante des enfants. Leur erreur serait moins grave à notre sens s'ils se passaient des autorisations romaines et prenaient sur eux – s'ils croient en conscience pouvoir le faire – de donner des dispenses dans de telles conditions.

IV. EXAMEN DES AUTRES RAISONS ALLÉGUÉES

Nous les étudierons en allant des plus faibles aux plus fortes.

1. *Les préceptes positifs n'obligent pas en toutes circonstances*

Saint Thomas (II-II, q. 3, a. 2) se demande si la confession de la foi est nécessaire au salut. Il répond en rappelant le principe selon lequel les

²³ *Lumière et Vie*, n. 84, art. cit., p. 130.

préceptes affirmatifs n'obligent pas *ad semper*, c'est-à-dire qu'on n'est pas tenu de les appliquer à chaque instant, bien qu'ils obligent toujours. Le précepte d'être véridique est valable en permanence, mais je n'ai à l'accomplir que lorsque les circonstances l'exigent.

L'abbé Chavaz trouve dans cet article «la pièce principale de ses batteries»²⁴. Laissons de côté ce vocabulaire polémique et allons *ad rem*, c'est-à-dire à la pensée de saint Thomas, puisque sur elle se fonde l'argumentation. Or le texte dit exactement ceci: Les préceptes positifs²⁵

«obligent selon le lieu, le temps et les autres circonstances dans lesquelles un acte humain ne saurait, sans s'y conformer, être un acte de vertu. Ainsi donc, confesser sa foi (publiquement) n'est pas nécessaire au salut en tout temps et en tout lieu, mais seulement en certain temps et lieu: c'est-à-dire lorsque, par l'omission de cette confession de foi, on ne rendrait pas à Dieu l'honneur qui lui est dû, ni au prochain le service qu'il faudrait lui rendre. Par exemple, si quelqu'un, interrogé au sujet de sa foi, gardait le silence et que, de ce silence, certains en vinsent à croire qu'il n'a pas la foi, ou que la foi n'est pas vraie, ou qu'ils en vinsent à se détourner de la foi. En des cas semblables, la confession de la foi est nécessaire au salut,

en d'autres mots, elle ne saurait être omise sans péché grave.

Cette doctrine, correctement appliquée à l'obligation de droit divin d'élever ses enfants dans la religion catholique, devient ceci: l'obligation est toujours valable, mais ne doit être accomplie qu'à l'instant où les circonstances le requièrent. Un célibataire est lié par cette obligation, mais il n'a pas à l'accomplir *hic et nunc* et pour cause. Mais des parents mis en demeure de donner une éducation religieuse à leurs enfants, des fiancés mis en demeure de décider quelle éducation ils donneront à leurs enfants, sont précisément en face de ces circonstances *debitas* dont parle saint Thomas et où l'accomplissement concret, où la décision concrète, s'imposent. Aussi bien la fidélité à Dieu – si l'obligation est de droit divin – que le bien des enfants commandent ici l'obéissance au précepte.

2. Les conséquences d'un refus de la dispense

Dans plusieurs cas, on peut craindre, si la dispense est refusée, soit la rupture des fiançailles, avec la souffrance que cela peut entraîner et, pire que la souffrance, l'amertume et le ressentiment de l'une et l'autre parties à l'égard de l'Eglise.

Il y a aussi le risque que la partie catholique passe outre, se marie au temple et éventuellement même décide d'entrer dans l'Eglise protestante. Et si elle ne va pas jusque-là, il y a la privation de la vie sacramentelle avec toutes les répercussions que cela comporte aussi bien pour elle-même que pour le témoignage de sa foi catholique.

²⁴ *Choisir*, juin 1967, p. 22.

²⁵ Par opposition aux préceptes exprimés sous forme négative – «Tu ne mentiras pas» qui eux obligent toujours et en toutes circonstances.

Nous ne voulons minimiser aucune des conséquences évoquées. Il suffit d'avoir tant soit peu d'expérience pastorale pour savoir la somme de déchirements, de retours en arrière, de regrets, de colère ou de détresse qui se cachent derrière cette froide énumération.

Mais, nous demandons-nous, tous ces dangers, toutes ces répercussions, justifient-elles qu'on enfreigne une obligation reconnue de droit divin?

Il y a bien d'autres situations de ce genre où, à cause d'une exigence imprescriptible, deux êtres qui s'aiment doivent renoncer à s'unir; où des chrétiens n'ont pas d'autre issue que l'héroïsme: foyers où l'amour a fait place à l'hostilité, au mépris, et où, pourtant, il faut *tenir* comme on peut à cause des enfants; risques graves courus en connaissance de cause parce qu'on refuse l'avortement, etc. Situations irrémédiables souvent plus graves que celle qui nous occupe, où les jeunes gens ont l'espoir de retrouver un autre amour possible.

D'autre part, nous parlons de chrétiens fervents et attachés à leur Eglise respective. L'expérience pastorale prouve aussi que, mis en face d'un renoncement nécessaire, ces jeunes peuvent être amenés à comprendre qu'il ne s'agit pas d'une prescription juridique, mais de leur fidélité à Jésus-Christ et que la voix de l'Eglise n'est autre ici que celle du Maître. Nous avons connu des jeunes qui ont découvert à travers cette épreuve ce que c'était que l'amour de Dieu «par-dessus tout» et qui, dans les larmes, ont vécu la joie promise à ceux qui sont dépouillés et pauvres pour l'amour de Jésus.

Nous avouons que les dispenses qui se donnent actuellement rendront désormais plus difficile cette tâche pastorale. Et quand la dispense est refusée, quel secours spirituel le prêtre peut-il encore apporter à un homme qui, alors à bon droit, peut accuser le «juridisme» de l'Eglise? Car

«pour des cas réellement semblables, il arrive qu'on reçoive de Rome des réponses fort diverses. D'autre part, du côté des fiancés... on peut difficilement lutter contre leur impression qu'il y a plusieurs poids, plusieurs mesures, selon l'habileté de celui qui écrit à Rome ou son 'autorité'»²⁶.

Nous allons même être plus dur. Nous sommes proprement scandalisés quand nous voyons l'autorité refuser l'accès aux sacrements à un catholique marié au temple, qui se repent sincèrement, mais qui ne peut promettre que ses futurs enfants éventuels seront élevés dans la foi catholique à cause des engagements pris et auxquels son conjoint protestant tient, selon son droit le plus strict²⁷. Si ce catholique apprend que la dispense des cautions a été accordée à d'autres *avant* le mariage, aura-t-il tort d'accuser les autorités romaines d'injustice?

Enfin, et ici nous voulons pousser l'argumentation au-delà de la pensée des théologiens qui ont mesuré les dangers dont nous avons parlé et qui les allèguent comme motifs pour obtenir la dispense désirée. N'y a-t-il pas

²⁶ R. BEAUPÈRE, art. cit. dans *Istina*, p. 187.

²⁷ Cf. plus haut, cas A.

illogisme à considérer comme un danger particulièrement grave le passage d'un catholique au protestantisme à l'instant où on estime que, dans les circonstances données, c'est un bien pour lui d'accepter l'éducation protestante de ses enfants?

3. *La Déclaration sur la liberté religieuse*

Certains théologiens trouvent dans la Déclaration conciliaire sur la liberté religieuse un appui pour justifier l'octroi de la dispense des cautions.

En fait, l'apport de la Déclaration pour le problème que nous étudions consiste essentiellement en ce qu'elle rend attentifs ceux qui ne l'étaient pas au respect dû à la conscience de la partie non catholique, respect qui doit être aussi absolu, aussi total que celui dû à notre propre conscience.

La forme trop purement juridique à travers laquelle, dans le droit canon, (et même encore en partie dans l'Instruction), l'Eglise exprimait les exigences spirituelles de la foi a eu souvent pour conséquence que les prêtres se sont beaucoup plus préoccupés de l'obtention des garanties requises que de la conscience de la partie non catholique (et même de la partie catholique). C'était là une grave déviation contre laquelle la Déclaration nous met en garde. La premier devoir du prêtre qui se trouve en contact avec un non-catholique venu pour s'informer des conditions à remplir en vue d'un mariage mixte, est de l'aider à considérer d'abord quelles sont les conditions de sa fidélité au Christ, d'examiner avec lui s'il peut vraiment en conscience, sans pécher, accepter l'éducation catholique de ses enfants.

Mais ce serait faire dire à la Déclaration le contraire de ce qu'elle dit, si l'on en tirait la conséquence que, si la partie non catholique ne peut en conscience accepter ce que l'autre partie lui demande, cette dernière peut se considérer comme libérée des exigences de sa propre conscience. La Déclaration s'oppose à toute ingérence extérieure tendant à contraindre l'homme dans le domaine sacré de sa relation avec Dieu.

«La vérité une fois connue, dit-elle, c'est par un assentiment personnel qu'il faut y adhérer fermement. Mais c'est par sa conscience que l'homme perçoit et reconnaît les injonctions de la loi divine; c'est elle qu'il est tenu de suivre fidèlement en toutes ses activités, pour parvenir à sa fin qui est Dieu» (n° 3).

L'Eglise ici n'intervient pas comme une autorité extérieure et en vertu d'une loi établie par elle-même. Elle rappelle seulement à ses fidèles le devoir imprescriptible qui est le leur en vertu de la loi divine.

4. *Limitation des droits des parents*

Un essai de solution a été proposé par l'abbé Lavocat²⁸. L'auteur reconnaît que la *gravité* de l'exigence de conscience est la même pour les deux parties. Nous avons insisté nous-même sur ce point²⁹. Mais nous admet-

²⁸ René LAVOCAT, art. cit.

²⁹ *Nova et Vetera*, art. cit., p. 121.

tions que les *exigences* pouvaient être diverses, car les liens entre le Christ et une Eglise déterminée n'apparaissent habituellement pas aussi étroits dans l'ecclésiologie protestante qu'ils le sont dans l'ecclésiologie catholique. L'abbé Lavocat se situe d'emblée dans l'hypothèse que, même sous cet aspect, il y a parité totale; ce qui, à notre sens, peut être vrai dans certains cas individuels en dépit des bases théologiques différentes. Notre conclusion était que, dans de telles situations, nous ne voyions pas d'autre solution possible que le renoncement au mariage.

L'abbé Lavocat veut éviter cette extrémité. Il se fonde sur le *droit au mariage*, dont nous avons dit plus haut qu'il n'était pas si absolu qu'on puisse l'appliquer en ce cas.

Dès lors que les parents divergent dans leur foi, l'abbé Lavocat en conclut que leur autorité morale sur leurs enfants, leur devoir et leur droit en matière d'éducation religieuse, diminuent d'autant, limités qu'ils sont par l'autorité, le devoir et le droit du conjoint.

«Il n'existe donc d'autorité naturelle des parents sur leurs enfants en matière religieuse que pour les convictions sur lesquelles ils sont d'accord». ³⁰

Il s'ensuit que les parents doivent se contenter d'éduquer leurs enfants uniquement dans ce qu'ils ont en commun: le baptême, la foi au Christ comme adhésion à sa Personne. L'abbé Lavocat pense pouvoir s'appuyer sur saint Thomas. Pour ce dernier, rappelle-t-il, une conscience erronée, mais de bonne foi, ne lie à l'erreur que *per accidens* puisque l'erreur n'est aimée et voulue que dans la mesure où elle est saisie comme vérité. Et si, dans la confrontation œcuménique, les divergences portent sur l'accidentel, ce qui est commun sur l'essentiel, comme le pense l'abbé Lavocat, il s'ensuit que cette transmission de l'essentiel est suffisante, la seule même moralement admissible.

Ce raisonnement soulève à notre avis plusieurs difficultés:

1. Nous avons dit plus haut que les devoirs des parents en ce qui concerne l'éducation religieuse des enfants s'expliquent en premier lieu par la fidélité due à ce que la conscience reconnaît comme une vérité divine, et en second lieu par la responsabilité des parents à l'égard de leurs enfants. L'autorité naturelle, sur laquelle insiste si fort l'abbé Lavocat, nous semble être ce qui *permet* l'exercice de cette responsabilité, non ce qui la *fonde*.

2. Quoi qu'il en soit de cette nuance qui n'est pas sans portée, il ne nous semble pas qu'on puisse limiter les exigences de la fidélité due à la Vérité parce qu'elles entrent en conflit avec la conscience d'autrui *lorsqu'on peut éviter ce conflit*, fût-ce au prix d'un renoncement héroïque. Le fait que le conjoint a des certitudes que le partenaire ne partage pas et qu'il doive un respect total aux convictions de celui-ci, ne limite pas le moins du monde ces certitudes et par conséquent les obligations qui en découlent.

³⁰ Art. cit., p. 114.

3. La distinction que fait saint Thomas ³¹ pour justifier qu'on doive suivre une conscience erronée parce que, pour cette conscience de bonne foi, l'erreur lie *per accidens* et non *per se*, ne nous semble pas assimilable à la distinction entre ce qui est *essentiel* et ce qui est *accidentel* dans les vérités chrétiennes. Aussi bien la foi catholique que la foi protestante reconnaissent des données essentielles et des données accidentelles dans le trésor vivant de l'Eglise. Les données accidentelles ne sont pas nécessairement des erreurs; elles sont le plus souvent des conditionnements historiques valables à une époque déterminée, que ce soit dans le type de relations que l'Eglise peut avoir avec le monde, que ce soit dans l'expression de la prière ecclésiale, que ce soit dans certaines affirmations théologiques ou même dans certains enseignements qui ne sont pas assurés par l'infailibilité doctrinale de l'Eglise ou qui n'ont pas de rapports nécessaires avec le noyau essentiel. L'erreur serait de donner à l'accidentel la même valeur qu'à l'essentiel.

4. Et pour en venir à l'essentiel et à l'accidentel dans les vérités chrétiennes, peut-on dire que l'Eucharistie, que la nature même de l'Eglise corps du Christ relèvent de l'accidentel? Un seul Christ, une seule foi, un seul baptême rappelle l'abbé Lavocat.

«*La formulation de la foi peut ne pas être la même*; il n'en reste pas moins que c'est une seule et même vertu théologale, identique en tous par sa nature, qui vit dans le catholique et le protestant, une seule et même espérance, une seule et même charité, une seule et même vie de grâce». ³²

Mais il ne s'agit pas de formulation. Il s'agit de contenu. Car nous pourrions tout aussi bien dire: *la formulation peut être la même*; un protestant libéral *bona fide* dira comme nous: un seul Seigneur, une seule foi, un seul baptême, mais en donnant aux mots une interprétation incompatible avec la foi. Rien cependant ne m'autorisera à nier en lui l'existence de la grâce et de la foi théologale. Faudrait-il dire ici encore que l'erreur de la conscience ne porte pas sur l'essentiel parce que le croyant est de bonne foi?

Cet exemple manifeste pourquoi la position de l'abbé Lavocat nous paraît difficilement soutenable d'un point de vue théologique. Si les prémisses étaient acceptables: droit au mariage, limitation de l'autorité des parents à ce qu'ils ont en commun, un catholique attaché à sa foi (c'est son hypothèse tout comme la nôtre dans cet article) épousant un protestant attaché à sa foi (libérale), devrait moralement éduquer ses enfants sans leur dire que Jésus est Dieu, pratiquement en passant à côté de la révélation.

Peut-être dira-t-on alors, qu'ici l'essentiel n'est pas sauvegardé. C'est donc qu'on reconnaît que le droit au mariage est subordonné à certaines exigences. Encore faudra-t-il délimiter cet essentiel. Selon quels critères? Comment la foi catholique pourra-t-elle jamais admettre comme non essentiels le mystère de l'Eucharistie, liée au sacerdoce hiérarchique, le mystère

³¹ *De Veritate*, q. 17, a. 4.

³² Art. cit., p. 117, Le soulignement est dans le texte.

de l'Eglise visible et invisible en qui doit se réaliser le dessein rédempteur?

Vouloir ne considérer comme essentiel que le minimum «nécessaire au salut» ne résout pas la question, car ce minimum peut être présent dans la foi implicite de celui qui ne connaît pas l'Evangile.

5. Enfin la solution de l'abbé Lavocat soulève de graves difficultés concrètes au plan pastoral. Comment donner une éducation religieuse intelligente à un enfant en dehors d'une Eglise déterminée jusqu'à l'âge où il choisira son Eglise? Passer alternativement d'une Eglise à l'autre, de la messe au culte, nous paraît aussi erroné au plan psychologique qu'au plan œcuménique³³, et risque, en mettant l'enfant en mesure d'opter à l'âge de l'adolescence, de provoquer de très sérieux conflits intérieurs – beaucoup plus sérieux que ceux de l'adolescent qui, éduqué dans le catholicisme ou le protestantisme, décide après mûre réflexion de passer dans l'autre confession. L'éduquer en dehors de toute Eglise n'est pas la solution non plus.

5. Les valeurs positives de la Réforme

Il ne s'agit nullement de les méconnaître. Ni de nier qu'au sein des Eglises réformées, nombreux sont les chrétiens dont l'existence est tout entière saisie par l'amour de Jésus-Christ. Cela n'a pas été une des moindres grâces de notre vie que d'en avoir rencontré plusieurs. Il est évident que des enfants élevés dans une confession réformée y trouveront *plus que le minimum* en fait de moyens de salut établis par le Christ. Point n'est besoin ici de les énumérer.

Mais cependant, il nous faut l'avouer, nous n'arrivons pas à voir – et Dieu sait si nous nous y sommes essayé – comment un catholique qui vit le mystère de l'Eglise, qui est le Corps du Christ, communauté indissociablement mystique et hiérarchiquement structurée³⁴, peut sans infidélité intérieure renoncer à donner à ses enfants le «Christ total», le Christ tel que sa foi l'accueille, avec la plénitude de ses dons, et au cœur de ceux-ci, l'Eucharistie³⁵.

Du plus intime de notre être, une question s'impose à nous à l'adresse de nos frères dans le sacerdoce et que nous leur demandons pardon d'exprimer: «Si vous, qui avez goûté le don du Christ, qui avez si souvent communifié à son Corps et son Sang, étiez dans la situation où se trouvent

³³ Nous croyons, en revanche, davantage à la possibilité évoquée par le P. Beaupère d'un enfant élevé dans la religion catholique, par exemple, mais qui recevrait son enseignement biblique à l'école du dimanche: l'histoire sainte ne fait en général pas intervenir les divergences doctrinales entre les deux confessions et cette façon de procéder peut aider l'enfant à acquérir le respect concret et l'estime pour l'Eglise réformée. Cela présume, bien entendu, une collaboration très étroite entre le pasteur et le prêtre.

³⁴ Franz BÖCKLE: «Certes, l'Eglise du Christ, communauté de tous les fidèles sanctifiés par la Parole et par les sacrements, est bien autre chose qu'une simple organisation juridique. Mais selon la position catholique, la structure juridique fait partie aussi de l'essence de l'Eglise», dans *Istina*, art. cit., p. 176.

³⁵ Sur ce point, voir notre article dans *Nova et Vetera*, num. cit., pp. 123-124.

aujourd'hui de nombreux catholiques, pourriez-vous accepter que vos enfants soient élevés en dehors de l'Eucharistie? Pourriez-vous l'accepter sans avoir conscience que, ce faisant, vous manquez aux exigences de l'amour que vous devez au Christ et à vos enfants? N'auriez-vous pas le sentiment que, par votre consentement, vous déchirez vous-mêmes le Corps du Christ?»

Si, à ces questions, vous répondez dans le sens traditionnellement maintenu par l'Eglise, quelle valeur morale peut bien avoir une dispense accordée par Rome? Aucune, à notre avis, nous n'hésitons pas à le dire. Si vous croyez devoir répondre dans un sens opposé, alors nous avouons que nous ne comprenons pas, ni moralement ni théologiquement, et que là est le point qui nous sépare. Car, encore une fois, le seul amour humain ne nous paraît pas suffisant pour établir une situation de fait telle qu'elle permette l'utilisation du principe du moindre mal applicable seulement là où, quoi qu'on fasse, on n'évite pas de violer une obligation de conscience.

Dire qu'il suffit pour un catholique de ne pas enseigner l'erreur, que dès lors l'obligation de droit divin est satisfaite si le partenaire catholique collabore à l'éducation de ses enfants dans les domaines où la foi protestante et la foi catholique se rejoignent, cela nous paraît valable pour les cas extrêmes (A, B et d'une certaine façon C), mais non pour ceux que nous discutons présentement. En A et B, le catholique fait du mieux qu'il peut dans une situation qui lui échappe en grande partie. Ici il crée une situation nouvelle et il est moralement tenu à la transmission intégrale de sa foi.

Est-ce que toutes ces raisons, prises cumulativement, modifient substantiellement les données morales du problème? Nous ne le pensons pas.

V. DIFFICULTÉS DE NOTRE POSITION

Nous sommes conscient que les réflexions qui précèdent, non seulement ne feront pas l'unanimité des théologiens – ce serait trop beau! –, mais soulèvent quelques difficultés. Nous en signalerons nous-même deux en indiquant comment nous y répondons.

1. *Comparaison entre le cas C et le cas D*

A première vue, il peut paraître étrange que nous acceptions sans objection majeure que la dispense soit accordée pour des mariages de chrétiens dont les enfants recevront une éducation non chrétienne à cause d'une législation marquée par l'esprit d'intolérance.

En fait le problème qui se pose ici ne regarde pas seulement les mariages mixtes. Deux fiancés catholiques, dans une situation analogue, doivent envisager de la même façon les responsabilités qu'ils prennent. Ce que Dieu leur demande, c'est qu'ils essaient, malgré les circonstances adverses, de communiquer la lumière de l'Evangile à leurs enfants, de les baptiser

s'ils le peuvent, de les préparer en vue du moment où ils seront en mesure d'accéder à l'Eucharistie. Tous leurs efforts sont tournés vers l'Eucharistie. Aux fiancés du futur foyer mixte, l'Eglise ne demande pas autre chose.

Qui ne voit que l'attitude intérieure de la partie catholique est bien différente lorsqu'elle demande la dispense des cautions? Et, bien qu'il n'y ait pas de commune mesure entre l'éducation non chrétienne qui va être imposée par la loi et l'éducation chrétienne que l'enfant pourrait recevoir dans l'Eglise protestante, ce qui compte, au niveau de la conscience, c'est précisément cette attitude intérieure. L'éducation non chrétienne est *délibérément contrariée* par la volonté des parents agissant selon leurs possibilités; l'éducation protestante serait *délibérément voulue*.

Il est évident que, si l'on regarde aux *résultats*, la situation de l'enfant dans le cas D sera souvent préférable à celle de l'enfant du cas C. Mais si l'on regarde à la *fidélité intérieure* de la conscience, ce qui est précisément ici en cause, les choses changent.

Cette situation paradoxale se retrouve souvent ailleurs. N'arrive-t-il pas parfois qu'un divorce et un remariage assureraient mieux l'épanouissement des enfants que le maintien d'un foyer «régulier», mais mal assorti et en perpétuelle tension? Le bien des enfants, si impérieuse qu'en soit la nécessité, ne peut être obtenu «à n'importe quel prix».

2. Comparaison entre le cas B et le cas D

L'objection saute aux yeux: la faute, avec l'attente d'un enfant, met les fiancés du cas B dans une situation privilégiée par rapport aux fiancés du cas D qui, par fidélité à l'exigence chrétienne de l'amour, seront demeurés chastes. N'est-ce pas une invitation au péché?

Il serait assez facile d'éviter cet inconvénient en stipulant que la dispense concédée dans le cas B serait d'emblée refusée si la faute avait été préméditée dans cette intention. Le prêtre chargé de présenter la requête interrogerait les fiancés comme on le fait avec les futurs époux en ce qui concerne les éventuels empêchements de mariage. Certes, il y aurait toujours le risque que, pour avoir la dispense désirée, les fiancés se parjurent. On peut toujours tromper les hommes, on ne trompe pas Dieu.

Quant aux fiancés qui auraient failli sans préméditation et qui se trouveraient dans la situation de conscience décrite au cas B, les possibilités qui leur seraient offertes ne seraient que *per accidens* liées à leur faute. Elles ne seraient justifiées qu'à cause d'un conflit de devoirs devenu *inévitabile* et où la solution cherchée ne serait acceptée que comme un moindre mal.

Dans le cas D, pour les raisons que nous avons déjà exposées, nous ne croyons pas qu'on puisse appliquer ce que dit Franz Böckle:

«S'il y a vraiment conflit de devoirs, ce devoir ne peut plus être tenu pour un devoir absolu»³⁶.

³⁶ Dans *Istina*, art. cit., p. 177.

VI. A PROPOS DU RESPECT DE LA CONSCIENCE

1. *Question à nos frères protestants*

Qu'il soit bien clair qu'à nos yeux l'exigence de conscience de la partie protestante s'impose avec autant de rigueur, et pour les mêmes raisons, que celle de la partie catholique. Nous nous sommes longuement expliqué ailleurs sur ce point ³⁷.

Il reste cependant que l'ecclésiologie réformée ne permet pas d'unir indissolublement la foi au Christ et la foi en l'Eglise, en une Eglise particulière. Cette différence peut avoir concrètement des conséquences décisives pour l'acceptation, par le partenaire protestant, de l'éducation catholique de ses enfants ³⁸. Mais même ainsi, nous concevons fort bien qu'un protestant puisse se sentir obligé en conscience à transmettre à ses enfants sa propre foi; dans ce cas, nous lui dirons avec la même force qu'au catholique qu'il n'a pas le droit d'enfreindre une injonction intérieure qui exprimerait à ses yeux la volonté même de Dieu.

Mais lorsque nous lisons les commentaires des théologiens protestants aux directives romaines, nous sommes surpris de rencontrer assez souvent la position suivante.

Après avoir affirmé, avec raison, que la conscience du protestant est, elle aussi, engagée dans le débat, plusieurs concluent qu'il y aurait péché à accepter les conditions de l'Eglise catholique ³⁹. La solution qu'ils préconisent est de laisser aux futurs époux la décision. Alors seulement, disent-ils, la cause principale des tensions entre les Eglises dans la question des mariages mixtes disparaîtra.

Cette attitude nous semble manquer de cohérence. En effet, ou bien il y a péché à accepter l'éducation catholique des enfants, et la libre décision des époux n'y peut rien changer. Ou bien il n'y a péché que dans la mesure

³⁷ Cf. notre article dans *Nova et Vetera*, num. cit., pp. 120-122.

³⁸ Cf. nos développements sur ce point, *ibid.*, pp. 125-126.

Le Père Beaupère pense-t-il à nos réflexions sur ce point lorsqu'il écrit :

« Il n'y a pas, comme certains semblent le penser, une différence de niveau entre le catholique, qui serait lié objectivement par sa foi, et le protestant, qui ne serait conduit que subjectivement et individuellement par sa conscience; ce qui sous-entendrait que l'obligation ressentie par le second serait moins contraignante et que, sa conscience étant mieux éclairée, il pourrait tomber d'accord sur les orientations qu'il refusait de prime abord » (*Lumière et Vie*, art. cit., n. 84, p. 130).

Selon nous, catholique et protestant sont également liés *en conscience* et *en vertu de la foi*. Mais habituellement une Eglise particulière, quelle qu'elle soit, n'est pas considérée par la foi (protestante) comme identifiable à l'Eglise du Christ.

³⁹ Nous savons le cas d'un pasteur qui, traitant de ce problème à ses catéchumènes, parlait d'« apostasie ». De son côté, le pasteur Jean RILLIET (dans *La Tribune de Genève* du 26-27 mars 1966) préférerait qu'on parlât d'*erreur* et non de *péché*. S'il y a un comportement contraire à une exigence de conscience, comment l'erreur ne serait-elle pas un péché, du moins du point de vue objectif, le seul que le regard humain puisse adopter ?

où la partie protestante cède à cause des conditions posées par l'Eglise catholique. Autrement dit, en ce dernier cas, le péché ne serait pas tant d'élever ses enfants dans la religion catholique – ce qui serait acceptable si la décision en était prise librement par les deux fiancés –, mais de le faire pour tenir compte de la partie catholique liée par les exigences de son Eglise. Nous avons l'impression que souvent c'est bien de cela qu'il s'agit en fait. Mais alors le débat s'est déplacé: au lieu de se situer au niveau de ce que le Christ demande au plus intime de la conscience, il se situe au niveau d'une «rivalité» entre Eglises. A ce niveau-là, à notre sens, le débat n'a plus de raison d'être.

2. *Questions à nos frères catholiques*

Lorsque vous présentez à Rome une requête fondée sur l'impossibilité de la partie protestante à prendre vis-à-vis de son partenaire catholique les engagements requis par l'Eglise, vous reconnaissez que cette objection de conscience doit être prise très au sérieux.

Mais alors comment pouvez-vous encourager la partie catholique à demander une dispense des cautions, autrement dit à accepter l'éducation protestante de ses enfants? Serait-ce que l'obligation de conscience chez elle diminue en fonction de la force qu'elle prend pour la partie protestante?

Il y a là une contradiction que, non seulement nous n'avons vue résolue nulle part, mais que nous n'avons pas vue signalée. Et pourtant, s'il s'agit de deux chrétiens fervents, pour être fidèle à l'hypothèse que nous avons fixée, la contradiction est flagrante et ne peut être passée sous silence.

D'autre part, nous nous sentons pleinement d'accord avec ceux qui désirent que les décisions soient prises par les fiancés, non pour satisfaire à un pur formalisme juridique, mais en vertu des exigences d'une conscience éveillée et responsable ⁴⁰. Nous sommes persuadé que trop souvent, dans le passé, les prêtres se sont contentés d'obtenir un consentement qui correspondait à la requête du droit sans s'inquiéter assez des incidences spirituelles profondes et des conditions éthiques de ce consentement.

Ce serait cependant, selon nous, une vue un peu courte que d'attribuer une attitude aussi erronée uniquement à l'existence de normes juridiques, sous quelque forme que ce soit: «cautions», promesses, etc. Le droit est au service de l'amour et de la foi, et rien ne s'oppose à ce que le prêtre en fasse ressortir le juste rôle. L'absence de règles précises ne signifie pas nécessairement que l'amour et la foi seront mieux servis. Le contraire peut aussi bien être vrai. La confusion, l'indétermination par rapport à l'avenir, peuvent engendrer dans un ménage des situations où la foi et l'amour risquent d'être sérieusement menacés.

⁴⁰ Cf. R. BEAUPÈRE, *Lumière et Vie*, n. 84, art. cit., p. 128.

VII. CONCLUSION

Prière aux autorités romaines

Le théologien a assez parlé. C'est le prêtre engagé dans le ministère pastoral qui maintenant s'adresse à ceux qui ont la responsabilité de répondre aux recours faits au Saint-Siège sur la base de l'Instruction du 18 mars 1966.

Ce n'est pas vous, c'est nous qui devons recevoir catholiques et protestants désireux de s'unir en mariage. Nous vous le demandons avec respect mais avec force: ne nous rendez pas la tâche impossible.

Il est vain et nuisible aujourd'hui de vouloir maintenir le secret, en ce domaine comme en bien d'autres. Dites clairement à quelles conditions certaines dispenses sont accordées, et pourquoi, et comment cela se concilie avec la pensée profonde de l'Eglise. Et s'il vous est arrivé de vous tromper, ce qui peut arriver à tout le monde, convenez-en publiquement. Votre autorité en sortira grandie.

Ne permettez plus le scandale de décisions diverses pour des cas semblables, de sévérités excessives quand il s'agit de la réconciliation du pécheur repentant et de facilités surprenantes quand il s'agit de mariages à contracter.

Nous comprenons la nécessité de règles juridiques, mais leur fondement théologique et leur finalité évangélique doivent être manifestes. Car nous ne sommes pas des fonctionnaires.

Nous avons affaire à des âmes souvent angoissées, auxquelles nous sommes appelés à montrer jusqu'où peut aller la fidélité au Christ. Que vos décisions ne soient pas autre chose que l'expression de l'amour de l'Eglise Epouse pour son Epoux et de l'Eglise Mère pour ses enfants.

JEAN DE LA CROIX KAELIN, O.P.

« L'Écriture Sainte, âme de la théologie ? »

RICHESSSES ET LIMITES DES ÉTUDES ACTUELLES SUR L'ÉCRITURE SAINTES

Le P. A. Patfoort vient de publier, dans la revue *Seminarium*, un article éclairant et courageux sur l'exacte compétence de la théologie biblique.¹

Partant du texte du décret *Optatam totius* (sur la formation sacerdotale): « On mettra un soin particulier à enseigner aux séminaristes l'Écriture sainte, qui doit être comme l'âme² de toute la théologie » (n° 16, 2), l'auteur veut « attirer l'attention sur un certain nombre de faits, dont l'examen précis conditionne étroitement l'application féconde de la directive du Concile et de la primauté que l'on veut donner de toute part à l'étude de l'Écriture sainte dans la formation théologique de notre temps » (p. 882 s.).

Nous aurons à dire notre accord presque sans réserve sur les observations et les conclusions de l'A. Cependant, nous tenons à préciser notre point de vue sur l'expression *la théologie biblique*. Nous aurions préféré qu'on évitât le plus souvent cette expression, qui, à cause de sa brièveté, pourrait conduire à des confusions. Ce que l'A. veut situer, nous semble-t-il, c'est « la théologie biblique » ou l'exégèse scripturaire *sous sa forme moderne* (p. 883). Lorsqu'il parle *des méthodes et de l'esprit de la théologie biblique* (p. 884 et ss.), il entend bien porter un jugement sur « la théologie biblique »

¹ FR. A. PATFOORT, o.p., *Sur la primauté de l'étude de l'Écriture Sainte dans la formation théologique de notre temps* (Réflexion sur l'exacte compétence de la théologie biblique), *Seminarium*, Rome, XIX, n° 4, oct.-déc. 1967, pp. 882-900.

² On sait que l'expression est tirée de l'Encyclique de Léon XIII, *Providentissimus Deus*, ASS 26 (1893-1894), p. 283. Voici le texte et son contexte immédiat: « Illud maxime optabile est et necessarium, ut ejusdem Divinae Scripturae usus in universam theologiae influat disciplinam ejusque *prope sit anima...* » (... que l'usage - *usus* - de la divine Écriture se répande à travers toute l'étude de la théologie et en devienne pour ainsi dire - *prope* - l'âme). On remarque que le Concile ne cite pas textuellement, en particulier que *usus* devient *studium*, et *prope*, *veluti*, de même que *optabile* et *necessarium* deviennent simplement - ce qui est plus fort - *debet*. A noter, quelques lignes plus bas, dans l'Encyclique de Léon XIII, que, parlant des Pères et des théologiens, elle dit qu'ils ont tiré leurs arguments *ex ipsis* (libris) *sicut pariter ex divina traditione*.

Le P. P. Grelot, in *Seminarium*, XVIII, n° 4, oct.-déc. 1966, pp. 854-857 présente un exposé historique et théologique sur cette même expression (*veluti anima*), que l'on a lue déjà dans la Const. *Dei Verbum*, (... *sacrae Paginae studium sit veluti anima sacrae Theologiae*, n° 24). Il rappelle que Benoît XV, dans son Encyclique *Spiritus Paraclitus*, avait cité le texte de Léon XIII.

mais telle qu'on la pratique de fait, aujourd'hui ³, et non sur la théologie biblique, considérée en elle-même, dans sa nature et son statut propres. Car, il y a place pour une authentique théologie biblique qui juge des faits de l'histoire à la lumière de la foi ⁴. Le propos de l'A. serait donc plus clair s'il utilisait régulièrement une expression plus large, par ex. *les sciences exégétiques*, plutôt que l'expression technique et précise de théologie biblique (avec un article défini).

La conclusion du P. Patfoort est la suivante: «Les conclusions pratiques immédiates qui découlent de ces réflexions sont matériellement peu importantes (elles sont d'ailleurs préventives). Mais ce qui importe, c'est le regard, l'esprit. De ce point de vue, la prise de conscience ferme et robuste des *limites de la théologie biblique* (nous dirions donc plutôt des études de l'Écriture sainte, telles qu'on les pratique aujourd'hui) au regard de données objectives et ontologiques de la Révélation, et de l'importance majeure pour la foi et pour la vie chrétienne de ces mêmes données, semble une condition essentielle et indispensable pour que la place prépondérante donnée à l'Écriture dans la formation doctrinale soit pleinement féconde et ne développe pas les très graves inconvénients pour la vie de la foi que l'on voit surgir ici et là» (p. 899 s.).

Cette conclusion s'appuie sur les quatre observations suivantes:

1. La théologie biblique (d'aujourd'hui), dans ses méthodes et dans son esprit, pratique, en fait, exclusivement, les méthodes de l'exégèse moderne. Elle veut présenter au peuple chrétien les données réelles de l'Écriture, elle se veut en harmonie réelle et vitale avec la foi actuellement vécue par l'Église; mais sa visée principale est de reconstituer historiquement, *par les seules voies de l'histoire*, ce qu'on peut appeler la théologie des auteurs inspirés. Ce que l'on fait donc en réalité, c'est une histoire des théologies, c'est-à-dire une phénoménologie des penseurs chrétiens et juifs.

³ Cela est dit clairement p. 884: «la théologie biblique..., dans ses parties vives, dans sa recherche proprement dite, dans son effort de renouvellement,... pratique de fait exclusivement... les méthodes de l'exégèse moderne».

⁴ Voir R. DE VAUX, *Peut-on écrire une «Théologie de l'Ancien Testament?»* Mélanges Chenu (Bibliothèque thomiste), Paris, 1967, et *Bible et Orient*, Paris, Cerf, 1967, pp. 59-71. - Nous avons donné une recension de cette étude in *Nova et Vetera*, 1967, n° 4, pp. 298-303, où nous suggérons de considérer la théologie biblique comme partie *intégrante, source et cœur* de la théologie de l'Économie du salut, elle-même distincte de la théologie spéculative comme une *voie* est distincte d'une autre voie, partant d'un même point, arrivant au même point, mais suivant des routes distinctes. Il n'y a qu'une théologie, celle qui sous la lumière de la foi - certitude divine - coordonne entre elles les vérités révélées et conduit à des conclusions humaines et rationnelles, grâce à l'usage multiforme des richesses de l'intelligence et de la science; la voie de la théologie spéculative conduit à une construction rationnelle de *synthèse*; la voie de la théologie biblique offre une présentation *génétique* du donné révélé.

Quant à la régulation de la Tradition chrétienne et du Magistère, elle n'est ici, délibérément, qu'extrinsèque et lointaine (ou inconsciente)⁵ (pp. 884-886).

Ces observations de l'A., si elles sont pertinentes, — et nous pensons qu'elles le sont — révèlent la précarité, nous voulons dire le relativisme, des conclusions de telles études bibliques. Nous sommes en présence de ce qu'on pourrait nommer une *phénoménologisation des esprits*.

2. La Bible contient deux types de données: les unes *existentielles*, les autres *objectives et ontologiques*. L'A. précise avec raison que cette distinction n'est pas rigoureusement adéquate, car l'existentiel peut être objectif.

Puisque la Bible n'est pas un corpus de vérités objectives proposées pour elles-mêmes, puisque ce qui tient quantitativement le plus de place dans l'Écriture, c'est le jeu des relations interpersonnelles entre Dieu et son peuple, on peut dire légitimement que la Bible nous offre d'abord des données *éthiques, personnalistes et dynamiques*. Cela est évident et ne saurait être contesté. Mais l'intelligence ressent aussi le besoin de rassembler organiquement la vision éthique, affective et pratique du monde qui se dégage du dialogue inscrit dans l'Écriture. La Bible ne nous dit pas seulement ce que Dieu fait ⁶, mais ce qu'il est et ce qu'est l'homme devant lui. Ce qui nous conduit à reconnaître des données objectives et ontologiques, que, très tôt dans l'histoire de l'Eglise, on a rassemblées dans des confessions de foi et exprimées dans des formules dogmatiques (pp. 886-88).

3. Les richesses offertes par la théologie classique et par la «théologie biblique» sont complémentaires. La théologie classique, réunissant la théologie positive et la théologie spéculative, s'est attachée, quasi exclusivement, aux valeurs objectives et ontologiques contenues dans l'Écriture. Ce sont des valeurs plus *ponctuelles* qu'*existentielles*. Elles marquent plutôt les points-clés du discours biblique que son tissu continu. La «théologie biblique» est plus attentive au concret, elle use d'une méthode descriptive, elle

⁵ Nous avons ajouté *inconsciente*, en suivant J. Maritain, que nous citerons plus bas, et qui dit: «... chez tout bon exégète (et quoi qu'il pense de sa propre discipline), la foi fait passer plus ou moins subrepticement bien des rayons de ces lumières. Les exégètes en question font ainsi, *in actu exercito*, ou quant à l'agir et la vitalité opérative de leur intellect en exercice, autre chose que ce que, *in actu signato*, ou du côté de l'idée théorique acceptée par eux et communément reçue, ils croient qu'ils font» (*op. cit. infr.*, p. 37).

⁶ Ici, nous nous séparons radicalement de O. Cullmann lorsqu'il distingue les rôles de la dogmatique et de l'exégèse (à propos de l'avenir du temps): «... on n'aura jamais assez souligné que la Bible ne s'occupe pas de l'«être» de Dieu, qu'elle se concentre sur le «faire», sur son action salutaire. A cet égard, c'est vraiment une nouvelle action divine que nous attendons; l'avenir est vraiment l'avenir. Le dogmaticien se demandera sans doute s'il en va de même pour Dieu, l'avenir est-il également l'avenir pour le Maître du temps? Cette question spéculative a sa place en dogmatique, mais elle ne sera pas celle de l'exégète...» *Le salut dans l'histoire*, Neuchâtel, 1966, p. 178. Nous pensons que la question est biblique, qu'elle appartient au domaine du révélé, bien qu'elle puisse être exposée en termes scripturaires ou en termes proprement spéculatifs: l'Écriture nous parle *d'abord*, mais dans ses profondeurs, de l'«être» même de Dieu.

apporte un supplément subjectif qui offre au peuple chrétien une histoire du salut conçue comme destin, itinéraire, croissance et objet d'espérance⁷. Son apport en ce domaine ne peut être que fructueux et il comble une lacune à laquelle ni le dogme, ni la théologie classique ne peuvent remédier (pp. 888-889). Nous sommes ici d'accord avec l'auteur, à la condition que l'on précise bien que cet enseignement offert au peuple chrétien, n'aura de valeur spirituelle, que lorsqu'il sera régi et réglé par la lumière de la foi, tant du côté de celui qui enseigne que du côté de celui qui est enseigné.

4. La quatrième observation de l'A. est dans la continuité de la précédente, sur les ressources respectives de la théologie classique et de la «théologie biblique», mais elle apporte une précision de la plus haute et de la plus grave importance: elle manifeste les limites de cette dernière discipline. La méthode utilisée, étant descriptive, ne permet pas de franchir le seuil de la phénoménologie; en outre sous l'influence des dispositions subjectives, on est amené à des lectures tendancieuses; il serait donc peu judicieux de faire de cette théologie ainsi pratiquée le guide premier et la règle suprême de la pensée (pp. 890-894).

L'A. craint enfin que l'on aille ainsi vers une *dégradation progressive* de la pensée et il soutient l'idée de l'*inadéquation foncière* entre d'une part la «théologie biblique» (et toute discipline descriptive et phénoménologique), et d'autre part l'ensemble des données objectives et ontologiques de l'Écriture, «dont la pénétration... commande la perception des enjeux les plus profonds de l'histoire du salut et l'équilibre de toute transcription de la Révélation» (p. 895 s.).

Après avoir rappelé que la mission de l'Eglise est d'aider les chrétiens à entrer avec toute la lucidité possible dans la plénitude du don de Dieu et de proposer au monde ce don d'une manière authentique, équilibrée et compréhensible, l'A. propose deux leçons pratiques:

Tout d'abord, et avec raison, il affirme qu'aucune discipline historique, y compris la théologie biblique (telle qu'elle est pratiquée de fait, et qui donc la situe au niveau des disciplines positives) ne peut assumer la direction doctrinale d'ensemble dans l'Eglise.

Ensuite, il demande, avec non moins de raison⁸, que la première initiation des étudiants, de quelque niveau que ce soit, ne soit pas limitée aux

⁷ Ce dessein de Dieu a été présenté, avec talent et clarté, on le sait, par S. DE DIETRICH *Le Dessein de Dieu*, Itinéraire biblique, Delachaux et Niestlé, Neuchâtel, 7a, 1961, dans un ouvrage qui apparaît aujourd'hui comme l'un des premiers, chronologiquement, dans l'abondante littérature biblique sur le Mystère du Christ ou sur l'Economie du salut. Mais saint Augustin, par le *De Civitate Dei*, avait déjà montré, avec génie, le chemin à suivre.

⁸ La question est brûlante, en un temps où, presque partout, dans les écoles de théologies, on cherche et on applique de nouveaux plans d'études qui, selon les exigences mêmes du Concile, s'ouvrent par une introduction à la théologie de l'Economie du salut: L'étudiant en théologie, dès les premières heures, doit-il, oui ou non, prendre conscience que l'étude des notions (éléments de structure et de *synthèse*) est aussi nécessaire que l'étude du développement historique de la révélation et du salut (éléments de *genèse*)?

descriptions de la théologie biblique, mais qu'elle doive par conséquent comporter une présentation organique (c'est-à-dire, à notre avis, à la fois *génétique*, celle du dessein et de l'exécution du plan de l'Economie du salut, et *synthétique*, celle de la structure et de la hiérarchie des valeurs dans l'ensemble de la doctrine) des données objectives et ontologiques qui ont été dégagées⁹ par la Tradition vivante de l'Eglise (p. 899).

Telles sont les articulations de l'étude que vient de présenter le P. Patfoort, sur les sciences exégétiques et sur la signification d'une expression conciliaire: l'Ecriture, *veluti anima universae theologiae*. Pour mériter d'être l'âme de toute la théologie, l'étude et la lecture de l'Ecriture sainte devront:

1^o dépasser le niveau des sciences exégétiques positives;

2^o éviter de verser dans une phénoménologisation du donné scripturaire, et

3^o s'élever, sous la lumière de la foi, jusqu'au plan d'un enseignement sapiential.

*

Le P. Patfoort n'est pas seul... J. Maritain vient de publier une étude¹⁰ «dédiée à la recherche de ce qu'on peut appeler une épistémologie 'concrète' ou 'existentielle'», au terme de laquelle l'auteur aurait souhaité «en particulier définir le statut épistémologique de l'exégèse». Il écrit ceci: «... l'exégèse n'atteint son statut de savoir authentique qu'à la condition d'user de son outillage scientifique à la lumière d'un contexte de vérités supérieures, j'entends à la lumière de la vertu de foi, et non seulement à la lumière de la foi, mais aussi à celle d'une conception d'ensemble¹¹, juste et fondée en vérité, des réalités divines et humaines auxquelles la

⁹ Un peu plus bas, l'A. dit que cette «initiation... ne peut pas se limiter à la présentation de l'image que donne du Christ le noyau historique présumé des Evangiles... mais qu'elle devra y *ajouter*... toutes les affirmations certaines et toutes les implications immédiates du Nouveau Testament considéré comme Ecriture inspirée...» (p. 899). Nous ne pensons pas, en étant fidèle à la pensée même de l'auteur de l'article, qu'une saine théologie biblique, objective et ontologique, ait quoi que ce soit à *ajouter* au donné révélé de l'Ecriture. Donc, au lieu du terme *ajouter*, on dirait mieux que «l'image» dont il parle demande instamment à être contrôlée, élevée, vivifiée, illuminée par son insertion dans le contexte de ce qu'on appelle «l'analogie de la foi». Telle doit être l'image du Christ que présente une théologie biblique digne de ce nom. Ce dont l'étudiant, *initié* à la théologie, a besoin, c'est de certitudes de type sapiential; il ne doit pas se contenter des affirmations et des hypothèses de la science positive.

¹⁰ J. MARITAIN, *Réflexions sur la nature blessée et sur l'intuition de l'être*, Revue thomiste, janv.-mars 1968, pp. 5-40. — Cet article contient une lumineuse *Digression sur l'intuition de l'être* qui montre bien que les certitudes de la métaphysique ne sauraient être séparées des recherches sur la nature de la théologie biblique, de l'exégèse et de l'herméneutique.

¹¹ Ici encore il y a accord de fond entre J. M. et la P. Patfoort: la *conception d'ensemble*, c'est bien l'*ordo disciplinae* du prologue de la Somme théologique.

lettre sacrée a essentiellement rapport alors qu'elle énonce quelque chose en telle instance particulière; autrement dit, à la condition *d'user de son outillage à la lumière du savoir sapiential de la théologie*»¹². J.M. pense que «l'exégèse comme savoir authentique (c'est-à-dire assuré contre les emprises accidentelles de l'arbitraire et des inclinations subjectives) se situe sur le plan, non de la science (science positive), mais de la *sagesse*, en d'autres termes sur le même plan que la théologie». Cela contre l'*illusion* des exégètes qui «conçoivent aujourd'hui – en vertu d'une opinion communément reçue mais non critiquement élaborée, et tenue pour allant de soi – leur discipline comme une sorte de science positive qui, en tant que telle, peut et doit s'établir de façon valable et assurée séparément de la théologie, voire, pour quelques-uns, séparément de la foi elle-même»¹³. Tel est le grave problème: oui ou non, l'exégète catholique doit-il être un théologien? – Nous espérons revenir prochainement sur cet article.

PIERRE MAMIE

¹² *Op. cit.*, p. 35 s.

¹³ *Ibid.*, p. 35.

«Cordula où l'épreuve décisive»¹

Cordula se situe dans les parages du *Paysan de la Garonne*. Même lumière, l'Évangile; même souci, la tragédie spirituelle de notre époque; même solution, la sainteté de la charité. Moins de richesses sans doute, de plénitude et de sérénité; une teinte d'angoisse, voire de «détresse».

La tragédie spirituelle

Usant d'humour pour faire entendre qu'il ne parlait pas au nom d'un emportement passionnel, mais de la tranquille lucidité d'un observateur, le Paysan diagnostiquait, chez maints penseurs protestants et catholiques, «une fièvre néo-moderniste fort contagieuse auprès de laquelle le modernisme du temps de Pie X n'était qu'un modeste rhume des foins.» Vers le même temps cependant, bien des clercs de tout rang manifestaient leur étonnement de l'inquiétude du Siège apostolique attirant l'attention des Conférences épiscopales de la chrétienté sur un certain nombre de thèses erronées, capables d'égarer l'esprit des fidèles².

Un an plus tard, au Congrès de théologie de Toronto, octobre 1967, le Père H. de Lubac constate que

«partout se multiplient depuis quelques années les signes d'une crise spirituelle telle que l'Eglise en fut rarement secouée... Sans rien devoir au Concile, (la crise présente) risque de le fausser, c'est-à-dire de le faire avorter... Le danger qui maintenant menace n'est plus seulement celui d'une apostasie par immanen-tisme, c'est, comme l'a justement diagnostiqué M. Jacques Maritain celui d'une *apostasie immanente*»³.

¹ Hans URS VON BALTHASAR, *Cordula ou l'Epreuve décisive*, Paris, Beauchesne, 1968, 126 pages.

² *Acta Apost. Sedis*, 30 septembre 1966, trad. dans la *Documentation Cathol.*, 6 novembre 1966, col. 1843-1846. Dix points, qui continuent d'être brûlants, sont signalés, concernant: 1. l'Écriture sainte – 2. la valeur supratemporelle des formules dogmatiques – 3. l'autorité du magistère ordinaire du Souverain Pontife – 4. le caractère objectif et absolu de la vérité – 5. le mystère de l'Incarnation – 6. le mystère de la transsubstantiation et celui de la messe où l'idée de repas ne doit pas être soulignée au détriment de l'idée de sacrifice – 7. le sacrement de pénitence qui est d'abord une réconciliation avec Dieu – 8. la doctrine du Concile de Trente sur le péché originel – 9. la nature objective de la moralité – 10. les initiatives œcuméniques qui favoriseraient un dangereux irénisme et l'indifférentisme.

³ Cf. *Nova et Vetera*, 1967, n° 4, p. 316.

Que pense l'auteur de *Cordula*?

«La situation de l'Eglise est aujourd'hui d'une gravité sanglante! Nous sommes occupés pour l'instant d'esquisser, comme dans un «dessin à main levée», toutes sortes de nouveaux christianismes possibles; nous sommes menacés de perdre la continuité avec le christianisme tel qu'on le comprenait jusqu'ici; et nous ferions peut-être mieux de changer la marque de fabrique. La situation est telle qu'on aura difficilement prise sur elle par de simples décrets officiels exigeant l'obéissance...

«Comment, je vous le demande, le chrétien doit-il se comporter lors d'un sermon expliquant que l'Incarnation, la Croix, la Résurrection, l'Ascension, la Pentecôte ne sont que des revêtements d'images mythiques, permis par Dieu au temps passé, tandis qu'ils doivent être aujourd'hui remplacés par de tout autres modes d'expression? Je le demande aux évêques: l'auditeur d'un tel sermon est-il dispensé d'assister au service divin? *Peut-il, doit-il* peut-être quitter ce service divin?...

«La solution que, dans ces difficultés, on nous propose ouvertement et effrontément est celle d'un pluralisme d'opinions dans la substance du dogme... J'ai toujours le droit de présenter sous la même formule quelque chose de tout différent; que signifie «personne», que signifie «nature»?... Si cela devait caractériser la situation de fait de l'Eglise catholique, il lui faudrait *porter* jusqu'au bout cette situation sans pouvoir l'*accepter*...»

Aux grands maux les grands remèdes. A l'apostasie, déclarée ou imminente, «pas simplement des décrets et encore moins l'institution de nouvelles commissions d'études, *mais des figures par lesquelles on pourrait s'orienter comme par des phares*. Et ce serait le sens ultime de l'appel de détresse de *Cordula*», pp. 122-124.

Lors du massacre des onze mille vierges, Cordula, qui s'était cachée dans un bateau durant toute la nuit, au matin s'offrit d'elle-même au martyre. «Mieux vaut tard que jamais.»

Le critère ou la préparation au martyre

Cordula ou l'*Epreuve décisive*. Dans la confusion, il faut un critère.

«Je ne sais, si ton appel atteindra finalement nos démythisés, convertis au monde; ils ont déjà tout transposé, ils n'ont plus qu'une foi analogique à une Parole comprise analogiquement, pour laquelle il ne vaut la peine de mourir que d'une manière analogique; de même que leur christianisme ne mérite de vivre que d'une manière analogique. Prends cependant cette lanterne de Diogène et vois ce que tu obtiendras. Avec elle, tu pourrais distinguer des gens qui paraissent extérieurement très semblables: l'un brûle d'amour et tout lui est bon pour l'aider à parler de l'amour du Christ, d'une manière nouvelle, à son frère dur d'oreille; l'autre en a secrètement assez de l'évangile, de la croix, de tout ce qui est dogmatique et sacramentel, il aspire à l'air du matin. Il fait d'une pierre deux coups: ce dont il est dégoûté, il s'en débarrasse d'un coup et, avec cela, en chrétien désireux de réformes, bien à la page, il s'avance du même pas que la science vers un avenir meilleur. L'un démythise pour croire plus profondément et plus purement, l'autre pour n'avoir plus à croire. Oh! combien d'équivoques cache la chrétienté d'aujourd'hui, autant qu'en tout autre temps! Prends donc la lanterne et peut-être trouveras-tu parmi tant de *professeurs* quelques vrais *confesseurs*. Car qui sait si, lorsque le spectacle commencera, plus d'un ne montera pas sur la scène de nouveau comme Genès et Cordula», p. 9.

Le critère, il est énoncé par le deuxième Concile du Vatican parlant du martyre: «*Si cela n'est donné qu'à un petit nombre, il faut que tous cependant soient prêts à confesser le Christ devant les hommes et à le suivre sur le chemin de la croix à travers les persécutions qui ne manquent jamais à l'Eglise*» (Const. *Lumen Ecclesiae*, n° 42). Dieu ne se contente pas d'un merci cordial. Dans les chrétiens il veut reconnaître son Fils. S'il a rompu l'équilibre de ses relations avec la créature en venant mourir sur la croix, la foi ne peut être qu'une rupture d'équilibre par laquelle l'homme se donne à Dieu en se quittant lui-même:

«Si la foi signifie: il faut donner à la vérité de Dieu la prépondérance sur toute notre vérité – y compris notre science, nos doutes, nos ignorances, nos hésitations et nos restrictions – alors l'établissement de l'existence *au-delà de toute possession personnelle d'une vérité humaine et problématique* est la seule preuve par laquelle je puisse montrer que *je donne à la vérité de Dieu la prépondérance sur la mienne*. Que cela soit déjà l'amour, n'a pas besoin de preuve», p. 23.

L'application du critère

Elle est faite dans le paragraphe intitulé *Le délai*. Après avoir résumé en quelques sobres traits la soi-disant reconstruction bultmannienne du «mythe chrétien», l'auteur s'arrête sur le seuil de l'abîme où tant de nos clercs, subtilement, vont glisser.

«Il est difficile, si l'on veut être intellectuellement sincère, de ne pas rester quelque part attaché par des doutes à ces longues haies d'épines. De là résulte alors ce qui est décisif pour notre exposé: *le délai de la décision de foi*. La mise entre parenthèses temporaire, jusqu'à ce que les résultats de l'exégèse scientifique se soient suffisamment élucidés. Peut-être pourrait-on trouver pour l'ensemble une espèce de solution provisoire? par exemple, l'explication suivante: tous les énoncés de la Bible (réclamant la foi) contiennent une proportion entre leur contenu et le mode historique de l'énoncé, cette proportion devrait, à travers une traduction totale, se retrouver aujourd'hui entre le contenu et le mode moderne de l'énoncé (démythisé)? Peut-être tout doit-il être compris «analogiquement»? Cela pourrait vouloir dire: cette action de Dieu ou du Verbe divin qui s'est exprimée autrefois comme une effusion de sang pour nous sur la croix, devrait s'interpréter aujourd'hui (certainement en tenant compte du contenu de l'énoncé de l'ancienne représentation) d'une manière analogique, nous interpellant immédiatement, etc? L'épreuve décisive (provisoire) serait celle-ci: moi, – d'une manière analogue à la manière dont le chrétien pensant mythiquement se laisse toucher par le Christ crucifié – je me laisserais toucher par l'action de Dieu sur moi (qui m'apporte le salut) aussi sérieusement que cette représentation mythique le donne à entendre? p. 76.

L'auteur note qu'il devient alors difficile d'expliquer, à qui me mettrait au poteau d'exécution – ou aux enfants noirs des missions –, pourquoi je suis disposé à mourir. Et il conclut:

«L'épreuve décisive est ici le meilleur critère. *Ma disposition à mourir pour le Christ* – avec la grâce de Dieu – *est l'unique réponse adéquate* (qui inclut toute l'attitude chrétienne) *au fait qu'il a daigné mourir pour moi par*

amour. Si cela est en question, ma réponse l'est naturellement aussi», p. 77.

Toute la mise en œuvre de l'exégèse biblique devra elle aussi être jugée selon le critère décisif. Car il ne faut pas oublier: «1^o que les méthodes historico-critiques, appliquées au Christ sont un glaive à double tranchant, applicables à l'endroit et à l'envers, selon la décision prise pour ou contre la foi au Christ; 2^o qu'inconditionnellement, – dans l'ordre de grandeur des figures historiques auxquelles Jésus appartient comme fondateur du christianisme, – il y a des évidences de qualité», qui s'imposent d'emblée, p. 117.

*Où l'amour ne va pas d'abord à l'Absolu,
la charité est impossible
Les flottements de Karl Rahner*

Le même amour qui nous fait d'abord aimer Dieu, nous fait redescendre vers tout ce qu'il aime, le même regard qui nous fait voir la source de lumière nous fait voir ce qu'elle éclaire. Il n'y a pas deux amours de charité théologale, mais deux objets de l'amour de charité théologale, l'un premier qui est infini, l'autre second, qui dépend du premier, *qui ne peut être atteint qu'en passant par le premier*, et qui est fini. La charité, qui se répand sur tous les hommes, *n'est pas d'abord amour des hommes*, mais *amour de Dieu*. «La raison d'aimer le prochain, c'est Dieu; en effet, ce que nous devons aimer dans le prochain, c'est qu'il soit en Dieu¹». Ne pas insister suffisamment sur cette essentielle hiérarchie de la charité, c'est laisser croire, à une humanité en transe d'autodivinisation, que tout amour du prochain est charité, et donc salvifique; or, c'est précisément le reproche que va adresser à Karl Rahner l'auteur de *Cordula*:

«Plusieurs m'ont demandé avec tristesse s'il était vraiment nécessaire d'attaquer un homme aussi méritant. Je n'ai jamais dissimulé mon admiration pour la vigueur spéculative et le courage de Rahner et selon mes forces, j'ai pris parti pour lui aux heures difficiles; mais de bonne heure, cependant je n'ai pu réprimer certaines hésitations, parce que son engagement dans l'idéalisme allemand ne me semblait pas être sans danger... Il faudrait ranimer la discussion concernant la légitimité de l'interprétation du thomisme proposée par Maréchal, la légitimité de cette transposition qui va et vient entre saint Thomas et Kant, interprété en direction de Fichte... Gustave Siewerth, entre autres, a montré que toute l'interprétation du thomisme présentée par l'école de Maréchal était un faux chemin... Karl Rahner, dans ses esquisses hardies, mais souvent unilatérales, qui ne sont pas toujours coordonnées entre elles (il y a plusieurs Karl Rahner!), a dû maintes fois subir le destin de l'apprenti sorcier qui ne peut plus conjurer, chez ses disciples et ses exploiters les esprits qu'il a évoqués... Qui ne fait aujourd'hui appel à Rahner, d'une manière ou d'une autre, quand il s'agit d'élargir le dogme en un sens libéral, de transformer son contenu en quelque chose de *non objectif*, quelque chose qui ne s'exprime qu'indirectement et reste en tout cas susceptible de changement. Si j'ai cité avant tout des pensées et des paroles de Rahner, c'est à cause de leur diffusion dans le monde entier...» pp. 117–119.

¹ «Ratio diligendi proximum Deus est: hoc enim debemus in proximo diligere ut in Deo sit», S. Thomas, II–II, qu. 25 a. 1.

Citons, en italiques, quelques-unes de ces étranges paroles de K. Rahner :

L'amour du prochain pourrait être aujourd'hui le premier et le dernier mot réellement moteur.

Selon Jean, nous sommes de Dieu et aimés du Christ pour que nous nous aimions les uns les autres.

Dieu qui est l'amour nous a aimés non pour que nous l'aimions en retour, mais pour que nous nous aimions les uns les autres.

Le «Dieu en nous» au sein de l'amour mutuel est le seul Dieu que nous puissions aimer.

Parce que Dieu n'apparaît que d'une manière non objective, transcendante, comme une expérience limite dans la référence décisive au Toi humain, l'amour catégorial-explicite du prochain est l'acte primaire d'amour de Dieu.

Puisque le Christ a toujours été présent à toute l'histoire comme son entéléchie prospective, la dernière démarche de la christologie et le point de départ de l'anthropologie se confondent, et toute théologie est en conséquence éternellement anthropologie, pp. 79-83. Etc, etc.

L'auteur de *Cordula* peut ajouter que «c'est exactement la christologie évolutionniste que Soloviev, se fondant sur Schelling-Hegel et Darwin, a présentée au siècle dernier comme le christianisme le plus moderne». Il avait écrit un peu auparavant : «Après un Schelling chrétien (qui fut condamné en Günther et qui réapparut plusieurs fois, particulièrement grand et convaincant, en Soloviev) vient un Hegel chrétien, surtout chez les Français, et un Fichte chrétien, qui commence à devenir le véritable Père de l'Eglise de la scolastique moderne (depuis Maréchal)», p. 55.

L'alternative

Ici se pose pour le chrétien la question la plus profonde, la question de conscience qui le concerne lui-même. *Comment peut-il être chrétien en tant qu'homme moderne?* Ou bien doit-il pour le Christ cesser d'être moderne et adapté à son temps? Se condamner à n'être plus entendu de personne, peut-être même à tomber dans une sorte de schizophrénie? Le Christ n'exige-t-il pas expressément au contraire que nous sachions lire les signes du temps? C'est l'heure de la tentation. Tous les lieux communs rebattus vont se présenter à l'esprit du chrétien,

«Le chrétien n'a pas à choisir, il doit annoncer le message de manière qu'il puisse être compris... Il doit oser se rendre solidaire des autres, même dans sa vision du monde... Il ne peut s'empêcher de lire l'évangile et de considérer l'histoire de l'Eglise avec les yeux de l'homme d'aujourd'hui qui pense historiquement... Cela ne se fera pas sans tentatives, sans hypothèses, auxquelles on doit se fier, au moins jusqu'à un certain point...

«Et cela nous contraindra apparemment à mettre de quelque manière entre parenthèses la question de l'épreuve décisive... Là où se passe l'épreuve décisive, on pendra une pancarte: Fermé provisoirement pour cause de transformations!» p. 58.

Voici la réplique de l'auteur : «L'alternative n'est pas de savoir si l'on sera conservateur ou progressiste. Il s'agit simplement de savoir si, pour son *aggiornamento*, le chrétien peut mettre entre parenthèses l'épreuve décisive.

Autrement dit *si, concernant la foi, le chrétien peut faire des expériences avec son intelligence, sans y engager en même temps son amour*. Car l'objet de la foi n'est rien d'autre que la manifestation du plus grand amour de Dieu pour tous et pour moi, sur la croix», p. 58.

«*Soumission et usage de la raison
en quoi consiste tout le christianisme*» (Pascal)

Il y a un temps pour l'usage de la raison, c'est celui des motifs de crédibilité; il y a un temps pour la soumission de la raison, c'est celui de la foi; et de nouveau un temps pour l'usage de la raison illuminée d'en haut par la foi.

«Etant toujours prêts à donner réponse (*apologia*) à quiconque nous demande raison de l'espérance qui est en vous» (I Pierre, 3, 15). La *possibilité* de la révélation découle de l'existence d'un Dieu tout puissant et éternel, et pour autant peut s'établir avec une certitude d'ordre métaphysique. Le *fait* de la révélation, qui relève des témoignages de l'histoire, s'établit avec une certitude d'ordre moral et historique. Ces certitudes, sont de soi perceptibles à tout esprit droit et réfléchi. Elles se brouillent dans les esprits qui posent en dogme l'impossibilité du surnaturel.

Mais ces certitudes rationnelles et apologétiques ne *fondent* pas la foi surnaturelle; elles la *conditionnent* seulement. Elles établissent simplement qu'il est *raisonnable* de croire à des mystères *supraraisonnables* et *dérainsonnable* de s'y refuser. «La raison ne se soumettrait jamais, si elle ne jugeait qu'il y a des occasions où elle doit se soumettre. Il est donc juste qu'elle se soumette quand elle juge qu'elle doit se soumettre»¹. «Il n'y a rien de si conforme à la raison que ce désaveu de la raison»². Parlant des raisons de crédibilité de «notre religion», Pascal continue: «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*»³. A Nicodème, Jésus disait: «Le vent souffle où il veut; tu entends sa voix, mais tu ne sais ni d'où il vient ni où il va. Ainsi en est-il de quiconque est né de l'Esprit» (Jean, 3, 8).

Et alors vient le troisième temps où ce n'est plus la raison qui donne le laissez-passer, le «feu vert» au souffle de la foi, mais où les choses vont se retourner, où c'est la foi elle-même qui va protéger la raison, – la raison métaphysique et la raison historique, – la conforter d'en haut, la réhabiliter, la défendre contre les «séductions du monde», ses sophistiques bruyantes et tapageuses, ses gnosés de rechange, éphémères et triomphantes. A elle en effet appartient de «juger» des autres disciplines: «Car tout ce qui dans les autres sciences se trouve contredire la vérité de cette Science, tout cela est

¹ Pascal, Pensées, édition Br., N° 270.

² *Ibid.*, n° 272.

³ *Ibid.*, n° 588.

condamné comme faux, selon la parole de saint Paul aux Corinthiens, 2, 10, 4: «*Nous détruisons les sophismes et toute hauteur qui s'élève contre la connaissance de Dieu et nous faisons toute pensée captive pour l'amener à l'obéissance du Christ*»¹.

Le témoignage de l'amour

Quand le «feu vert» de la crédibilité a été donné, le souffle de l'Esprit peut se saisir de l'âme pour l'élever toujours davantage au plan de certitudes d'un ordre nouveau. Entre l'Esprit qui la soulève intérieurement et l'Esprit qui par l'Eglise lui propose à croire les mystères d'un Dieu d'amour, une correspondance s'établit spontanément. L'âme se sent secrètement aimantée par le mystère chrétien, connaturalisée au mystère chrétien. Au plan profane déjà, l'âme dans certaines circonstances privilégiées peut faire l'expérience de valeurs qui portent en elles-mêmes leur propre intelligibilité et s'imposent à elle irrésistiblement; cela se produit lorsqu'elle se trouve en face d'un exceptionnel resplendissement de la beauté, par exemple, ou de l'amour, ou de l'un quelconque des transcendants. Quelque chose de pareil, de plus mystérieux encore, se produit en elle sur le plan de la foi, et d'autant plus intensément qu'elle se laisse informer et envahir davantage par l'amour de charité. Une connaturalité apparaît entre l'amour de l'âme pour son Dieu, et l'amour de son Dieu pour l'âme. Une certitude irrésistible et invincible s'empare de l'âme. «La lumière de la foi fait *voir* ce qui est *cru*», écrit splendidement saint Thomas². Cela peut aller très loin chez les amis de Dieu. On lit dans *Le témoignage de Marie de l'Incarnation*, l'ursuline de Tours et de Québec: «Pour tout ce qui regarde les saints mystères de la foi, l'âme les possède par une science infuse par l'Esprit qui la dirige, mais avec tant de certitude et si peu d'obscurité qu'elle s'écrie: O mon Dieu! je n'ai plus la foi: il me semble que vous avez tiré le rideau!»³. L'apôtre Paul surabonde d'une telle lumière: «L'homme spirituel juge de tout, et ne relève lui-même du jugement de personne. Qui donc a connu l'esprit du Seigneur pour lui faire la leçon? mais nous l'avons, nous, l'Esprit du Seigneur!» (I Cor., 2, 15-16). «Daigne le Dieu de notre Seigneur Jésus-Christ, le Père de la gloire, vous donner un esprit de sagesse et de révélation... et ces yeux illuminés du cœur vous faisant voir quelle est l'espérance de son appel» (Eph., 1, 18). Ce sont là des certitudes d'un ordre supérieur à la nature angélique: «Même si un ange venu du ciel vous annonçait un évangile différent de celui que nous vous avons prêché, qu'il soit anathème!» (Gal., 1, 8). «J'ai l'assurance que ni la mort ni la vie... ni le présent ni l'avenir, ni la hauteur ni la profondeur, ni aucune autre créature ne pourra nous

¹ S. Thomas, I qu. 1, a. 6.

² «*Lumen fidei facit videre ea quae creduntur inclinatur mens hominis ad assentendum his quae conveniunt rectae fidei et non aliis*», II-II, qu. 1, a. 4, ad 3.

³ Page 266.

séparer de l'amour de Dieu pour nous, manifesté dans le Christ Jésus notre Seigneur» (Rom., 8, 38-39).

Que fera celui qui découvre soudain que Dieu l'aime jusqu'à se laisser clouer sur une croix, sinon mendier une fidélité qui lui rende possible de donner en retour le témoignage du plus grand amour? Tous les autres témoignages pâlissent en regard de celui-ci. En ce sens, l'amour seul est digne de foi, l'amour de Dieu pour nous, et qui, réfléchi dans nos cœurs, peut remonter jusqu'à lui ¹. *Sic nos amantem, quis non redamaret?*

Tant de traits de ce petit livre qui révèlent une foi profonde et sûre seraient à signaler. Sur l'*abandon* du Christ en croix: «Non seulement il a été abandonné de tous les hommes, non seulement il a été quitté par ceux qui étaient attachés à lui, mais il a expressément remis entre les mains de son Père céleste le lien éternel de communion, l'Esprit saint, qui l'unissait au Père, pour connaître à fond l'abandon total de la part de son Père», p. 25. «L'Eglise aurait-elle pu naître sans la *seconde Eve*?... *Femme voilà ton Fils*... Elle est abandonnée... Le oui du Christ est masculin, il accepte de porter tout péché, le oui de Marie est féminin, elle communie à sa torture», p. 31, cf. p. 73. Avec l'*Eucharistie* et la *transsubstantiation* devient présente l'heure de la naissance de l'Eglise coïncidant avec l'heure de la mort du Seigneur, p. 33, etc. La bande du livre porte: *Aujourd'hui... mourir pour sa foi*.

Mars 1968.

CHARLES JOURNET

¹ HANS URS VON BALTHASAR. *L'amour seul est digne de foi*. Collection Foi vivante. Paris, Aubier, 1966. Voir dans ce dernier livre ce qui est dit de la B. V. Marie, archétype de notre rencontre d'amour avec Dieu, pp. 95-98, et ce qui est dit de l'amour du Christ permettant de mesurer la profondeur des abîmes de l'athéisme absolu et de l'enfer. pp. 114 et suiv.

Bibliographies

JACQUES MARITAIN, *Quelques réflexions sur le Sacrifice de la Messe.*

L'étude de Jacques Maritain parue dans le 1^{er} fascicule de *Nova et Vetera* de cette année me paraît capitale en ceci surtout que, ce que saint Thomas a fait pour élucider le mystère de la *Présence corporelle du Christ* sous les espèces sacramentelles, en recourant à la notion de «transsubstantiation», J. Maritain le fait à son tour pour élucider le mystère de la *Présence même du Sacrifice de la Croix* à la Messe, au moment de la consécration, en recourant à la notion de la double consécration considérée comme «signe à portée existentielle»: «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». On lit un peu plus loin: «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.» *La Messe, présence du sacrifice de la Croix*: cette voie qui seule nous paraît possible, J. Maritain l'a conduite jusqu'à son terme.

C'est bien à l'*acte sacrificiel* lui-même de la Croix que nous sommes rendus présents. L'*application* de ce sacrifice qui, selon le concile de Trente, nous en est faite à la Messe, n'est pas à mes yeux un simple effet *quod*, distinct de sa cause, mais un effet *quo*, par lequel nous sommes rendus présents à cette cause.

Et il est clair que la Cène est la première Messe: mais comment l'entendre? Est-elle une anticipation de la Croix sanglante? Alors il y aurait eu dans l'ici-bas et dans le même moment, deux présences juxtaposées du Christ *viator*: l'une sous son état sacrificiel,

l'autre sous son état non sacrificiel. Est-elle plutôt comme je le pense, la présence, *in qua nocte tradebatur*, du Christ déjà entré dans le sacrifice qui s'achève au Vendredi-Saint?

Cardinal G. M. GARRONE, *Que faut-il croire?* Paris, Desclée, 296 pages.

Un précieux livre de l'actuel *Préfet de la Sacrée Congrégation pour l'Enseignement catholique*. L'auteur remonte bien des pentes, remet en place bien des questions. Avec une parfaite justesse de diagnostic, une admirable indépendance à l'égard des slogans, le souci d'un vrai pasteur à l'égard de ses brebis chrétiennes – il a été pendant de longues années évêque de Toulouse – il examine une cinquantaine de points de la doctrine catholique aujourd'hui contestés même par des «catholiques» dans la presse, la radio, les carrefours, etc., et les réponses qu'il nous apporte constituent autant de clairs et attachants petits traités de quatre ou cinq pages chacun. Bref, il a su trouver le *ton* pour parler au peuple chrétien en ces temps de désarroi. Citons quelques lignes de quelques-uns des sujets examinés.

Vérités premières et repères de foi. –

«Qu'est-ce qui est plus dangereux: la nuit ou le brouillard? On ne saurait hésiter sur la réponse. La nuit, on peut s'éclairer. La nuit est honnête. Elle ne dit rien, mais elle ne trompe pas. Tandis que le brouillard, lui, est un ennemi irréductible et, qui plus est, perfide. Pour l'aviateur, la nuit n'est pas un obstacle, mais il redoute le brouillard traître que les projecteurs n'arrivent pas à percer. Or à chaque instant aujourd'hui, devant un livre, en écoutant quelqu'un parler, on éprouve jusqu'à l'angoisse le sentiment du brouillard: où sont les repères de pensée?»

La Présence réelle. – «Que serait la prière d'un Curé d'Ars sans cette Présence? Que sera donc la prière de nos fidèles dans telle église qu'on pourra bientôt impunément

fermer en dehors des heures de culte? Ce n'est pas cela que le Concile a voulu! Et ce n'est pas l'heure de retirer aux âmes les moyens de prière que Dieu leur a donnés. Qui peut contester le fait de cette chaleur qui vient spontanément hausser le niveau de la prière dans telle célébration si désespérément glacée malgré la Parole de Dieu, lorsque l'Eucharistie vient nous offrir, avec la Présence sacramentelle, le Seigneur même de la Parole? Quelle aberration que d'en priver nos fidèles!»

Intercommunion. — «Un de ces mots qui essaient de forcer les portes de notre usage et de notre pensée. Tout comme hier celui d'œcuménisme, il répond à une pression profonde; comme lui et plus encore il doit, pour ne pas dépasser le but et finalement desservir une grâce précieuse, recevoir un contenu précis; franchir un certain pas, au titre même de la plus légitime des aspirations, ce serait aller, par une précipitation finalement lâche malgré les apparences, à contresens de ce à quoi tend une telle aspiration. Ce pas, il est visible que l'ardeur généreuse en particulier des jeunes, ici ou là, voudrait le franchir. Or, sous la forme où elle risque de s'accomplir, l'intercommunion — il faut le dire avec force et l'expliquer clairement — est contradictoire à un œcuménisme authentique.»

Libertés liturgiques. — «Une idée dangereuse qu'on trouve généralement avancée, c'est qu'il faut, à la base, des expériences et une poussée pour que le progrès se fasse; il faudrait mettre le magistère devant le fait accompli pour que les nouveautés souhaitables soient enfin admises! L'idée est extrêmement dangereuse parce qu'elle peut encourager de véritables aberrations, comme l'exemple, hélas, nous en est offert; aberrations quelquefois irréversibles parce qu'elles ont pour elles de répondre souvent, tout au fond, à un véritable besoin, et d'y répondre par des voies de facilité.»

L'enfer. — «On dit que le mot ne se trouvera bientôt plus, même dans les catéchismes; que dis-je? qu'il ne s'y trouve même déjà plus... C'est notre foi, et rien de moins, qui nous oblige à admettre la réalité d'une issue tragique possible à la destinée humaine, de l'échec définitif possible d'une vocation, d'un envers douloureux de la promesse faite à l'homme d'une bienheureuse résurrection pour ceux qui auront aimé Dieu.»

Les saints. — «Peut-on encore parler d'eux?

Peut-on encore leur faire place dans la prière, dans les églises?... Il arrive aujourd'hui qu'on pénètre dans une église neuve ou 'rénovée' avec un léger serrement de cœur... Le climat glacial où certains voudraient établir la piété des 'purs' n'est pas sans danger, car des générations peuvent en être marquées et en souffrir.»

Les anges. — «C'est trop peu de dire que les anges ne sont plus à la mode. On préfère n'y pas penser de peur de se trouver devant un cas de conscience pénible et insoluble: ou bien affirmer avec l'Eglise l'existence de ces êtres mystérieux et se trouver ainsi désagréablement parmi les naïfs et les attardés, ou bien se prononcer franchement contre et se situer ainsi non moins désagréablement, en désaccord avec la foi de l'Eglise et la signification évidente de l'Evangile.»

La question démographique. — «Notre humanité déconcertée et affolée de sa propre croissance ne semble-t-elle quelquefois pas affronter la montée des hommes comme s'il s'agissait d'une invasion d'êtres malfaisants? Ce n'est pas dans l'officine des chimistes que pourra se préparer la réponse à un tel problème, mais dans le cœur des hommes, à condition que leur conscience soit bien vivante, et que leurs sens soient bien maîtrisés.»

Le silence religieux. — «Le silence se perd, on ne peut en douter... Il n'est pas rare d'entendre ici et là s'exprimer la protestation de la conscience chrétienne. La liturgie est naturellement le domaine où est le plus vivement ressentie cette sorte de conspiration du monde actuel à l'égard du silence. Ceux qui sont responsables de la liturgie deviennent assez souvent les complices de cette lente occupation du terrain par le bruit, et on ne peut reprocher à des âmes de bonne volonté d'éprouver et de dire leur malaise et d'appeler au secours.»

Dialogue. — «On ne trouve plus le chemin ou on a perdu le goût d'une intimité personnelle. Les uns s'ennuient insupportablement. Les autres s'exaspèrent. En soi-même, c'est le vide. Alors la recherche de l'autre prend la force d'une fuite hors de soi... Que de poursuites de dialogue sont vaines aujourd'hui, que d'équipes sont une pure fiction, car ceux qui se recherchent ne se soucient pas d'abord d'exister. On cherche au-dehors ce qu'il faudrait d'abord commencer à découvrir au-dedans, car c'est la condition préalable

et indispensable d'une communication fraternelle véritable. On échange des intimités, ou l'on n'échange rien du tout.»

Aurea dicta. Un peu de pure sagesse suffirait à dispenser aux âmes aujourd'hui troublées beaucoup de paix.

MADELEINE DELBRËL, *La joie de croire*, Paris, Seuil, 1968, 272 pages.

Recueil de divers écrits : notes, méditations, lettres où circule le même esprit que dans *Nous autres gens des rues*.

L'émouvante préface de Jean Guéguen est parsemée de mots brûlants :

« Rome, mon pays d'âme. »

Sur les marxistes. — « C'est si grave et dangereux d'être avec le Christ au milieu d'eux. Il est si difficile de les aimer non pour ce qu'ils ont, mais à cause de ce dont ils manquent ; et d'autres fois de ne pas les fuir en fuyant le mal. Ils ont tellement besoin qu'on les aime sans aimer ce qu'ils aiment, tellement besoin que l'Evangile leur soit porté aussi bien avec ce qui nous fait aimer [d'eux], qu'avec ce qui nous fait hair, et ridiculiser. »

Le Pape. — « Depuis longtemps, j'avais été frappée du parti pris de solitude du Saint-Père. Cela semblait être son moyen d'être à nous. J'avais alors demandé très souvent à la Sainte Vierge de lui être douce, à lui qui ne peut appeler Père aucun homme. »

La vérité. — « Il y a des moments où la vérité est si difficile à reconnaître que seule la souffrance peut, comme une aveugle la servir. »

La solitude. — « Il me semble que c'est une sorte de sacrement pour le monde, qu'elle est une des plus profondes fissures qui, à travers nous, permette au Seigneur, à sa Rédemption, d'infiltrer la terre. »

Dieu. — « Le Dieu vivant de l'Evangile ne nous brûlerait-il pas insupportablement tant que nous n'aurions pas crié son nom à voix haute, parmi ces hommes désespérés sans le savoir. »

Il est parlé de l'engagement temporel de l'amour éternel.

Ce qu'elle aime dans le prêtre, on le verra en lisant : *Pourquoi nous aimons le Père de Foucauld*, et : *Une voix qui criait l'Evangile*.

Les deux appels. — Les deux routes ont toujours existé. Toujours le Seigneur dira aux uns : — Je sais ce qui te convient, je te donnerai chaque jour ta peine et ton pain

quotidien, afin que partout où tu seras posé il y ait aussi ma croix. Toujours le Seigneur dira aux autres : — Prends ta croix et suis-moi. Prends-la par les trois bras de la pauvreté, de l'obéissance, de la pureté. Pourquoi ? Parce que c'est ainsi que je veux que tu m'aimes et que nous aimions le monde ensemble. »

« Quand la vie éternelle s'ouvrira toute grande pour nous, quand il faudra mourir, avant de voir Dieu, il se peut que nous nous voyions grands comme un brin d'herbe. Nous ne serons pas alors sûrs de notre justice ; mais de la miséricorde de Dieu. »

Comme tous les saints, Madeleine D. est pleine d'esprit ; elle nous dévoile cruellement les ruses par lesquelles notre inconscient nous abuse.

GEORGES COTTIER, O. P., *Chrétiens et Marxistes, Dialogue avec Roger Garaudy*, Mame, 1968, 198 pages.

C'est ici même qu'a paru la primeur de cet attachant dialogue, ou plutôt de ce dramatique corps à corps où chacune des affirmations d'un des plus habiles d'entre les marxistes et des plus capables de séduire, est reprise, mise à nu, réduite finalement à « avouer ». Pas de violence chez l'auteur, dont toute la force et la paix viennent de la pénétration de son regard. Roger Garaudy définit le sens de l'athéisme marxiste « un combat pour l'homme » et c'est à quoi il convie les chrétiens. Mais qu'est-ce que l'homme pour le marxisme ? La dimension de la personne, transcendante à toute société temporelle, est niée. L'homme tout court est identifié à l'homme social et finalement absorbé par lui. Le marxisme fait de la cité terrestre un absolu. Il entend que la réalisation terrestre de l'homme social polarise toutes les aspirations de l'homme. Il s'agit d'une majoration idolâtrique des tâches de ce monde. « Pourquoi se quereller au sujet d'un ciel problématique au lieu de s'unir dans des tâches terrestres certaines ? » disait Maurice Thorez tendant la main aux travailleurs chrétiens. « Une telle invitation signifie que la foi du chrétien, dont on tient du point de vue marxiste qu'elle est illusoire, doit être considérée par le chrétien lui-même comme une attitude de l'ordre du sentiment, dépourvue de tout vrai fondement objectif. A fortiori est-elle sans influence sur le véritable effort humain positif. Il est clair que le chrétien qui, au départ, fût-ce inconsciem-

ment, admet cette problématique, s'est déjà engagé sur le chemin de l'abandon de la foi, puisque celle-ci est la certitude de la réalité de Dieu.»

Il faudra sans cesse se reporter à ce petit livre qui, avec chaque fois les réponses ne laissant pas le lecteur sur sa faim, contient tout l'arsenal des traits que le communisme athée peut, sous le couvert d'une sophistique adroite et insinuante, opposer au christianisme.

ETIENNE GILSON, *Les tribulations de Sophie*, Paris, Vrin, 1967, 176 pages.

«La nouvelle Sophie dont je plains les malheurs n'est ni une petite fille, ni une allégorie, elle n'est autre que la Sagesse, *Sophia*, *Sapientia*. Le livre est écrit avec humour, mais il laisse deviner l'inquiétude du laïc devant trop de clercs «en proie à cette rage de nouveauté qui les aveugle sur le sens vrai du message qu'ils ont mission de transmettre». A quoi l'auteur ne voit «d'autre espoir qu'un retour à la Sagesse des écoles, fille et servante de la foi, maîtresse du vrai et juge intelligent des discernements nécessaires, car s'il était admis que la pastorale pût impunément se passer de dogmatique, le pire ne serait plus à craindre, il serait déjà arrivé».

La première partie consiste en *Trois leçons sur le Thomisme et la situation présente*: 1° *Un théologien malvenu* – 2° *Actualité de saint Thomas d'Aquin*. On signale ici «la confusion qui vicie toute la controverse: parce que saint Thomas a fait appel à la philosophie de son temps pour obtenir une certaine intellection de la parole de Dieu, on nous invite à faire la même chose en faisant appel à la philosophie de notre propre temps», p. 50. – 3° *Au pays des ombres*. Cette dernière leçon, où sont évoquées les tentatives de Blondel, de Teilhard, de Heidegger, conclut que «le vrai révolutionnaire est celui qui tient fermement une vérité, si vieille soit-elle, alors que tout le monde l'abandonne». La troisième leçon est suivie d'une étude très colorée de 25 pages sur *Le cas Teilhard de Chardin*, publiée dans une revue romaine peu connue, et qu'on a pu tenir dans l'ombre jusqu'ici, mais qui passe aujourd'hui au grand jour.

La seconde partie, *Le dialogue difficile* concerne le livre de R. Garaudy, *De l'anathème au dialogue, Un marxiste s'adresse au Concile*. Elle comporte elle aussi quatre chapitres:

1° *Ce qui est essentiel*: c'est la réponse à la question: le marxisme appauvrit-il ou non l'homme? L'homme marxiste et sans Dieu est-il ou non plus pauvre que l'homme chrétien? – 2° *Un contentieux millénaire*: en s'en prenant à la religion «opium du peuple», Karl Marx ne rend-il pas la religion responsable de maux que, les sachant inévitables, et, en tout cas présents, elle aide simplement à supporter? (C'est une manière émouvante, autre que celle du P. Cottier, de dissiper l'«opium»). – 3° *Abus de confiance*: «Il est des cas où l'erreur de bonne foi devient presque impossible à croire. Car le marxisme ne reproche pas seulement à la religion de vouloir panser les blessures qu'elle-même inflige, il se présente comme la source de tout bien, de tout progrès en tous les ordres, dans le passé, le présent et l'avenir». – 4° *Les faux témoins*: ce sont ceux que R. Garaudy cite en faveur du marxisme et bien sûr celui qui déclarait que «la synthèse du Dieu de l'En-Haut (Dieu du christianisme) et du Dieu de l'En-Avant (Dieu du marxisme): voilà le seul Dieu que nous puissions désormais adorer en esprit et en vérité», le Père Teilhard de Chardin.

La dernière partie, *Divagations parmi les ruines*, est un peu le cri d'angoisse de la semaine Sainte: *Les enfants demandaient du Sain et il n'y avait personne pour le leur rompre*. Au très cher ami et théologien qui s'irritait du *Paysan de la Garonne* et qui écrivait dans *Le Monde*: «Il me revient de plusieurs côtés que d'excellents philosophes catholiques ont été choqués par la manière dont J. Maritain liquide Hegel ou Husserl, ce qu'il appelle l'idéosophie... Où apparaît dans ce livre le renouveau pastoral; où apparaissent les œuvres dogmatiques d'un Karl Rahner ou d'un Schillebeeckx? Où apparaît l'immense effort biblique des dernières décennies. Ne serait-ce pas de la théologie?». Etienne Gilson répond à voix basse: «Si, incontestablement, et qui serait assez sot pour l'ignorer? Mais notre théologien, tout plein de ce que le Concile a fait, ne paraît pas clairement conscient de ce que le Concile n'a pas fait». Et il ajoute: «Comment pourrai-je faire sentir à nos amis théologiens qu'un livre comme le *Paysan de la Garonne* n'est pas un bilan du Concile, ni une somme de théologie, mais un cri de détresse devant les ruines que l'après-concile accumule autour de nous, une réponse à ces plaintes, à ces larmes (oui, je les ai vues) de prêtres qui ne savent à qui confier leur désarroi.»

PHILIPPE DE LA TRINITÉ, O.C.D., *Teilhard de Chardin, Etude critique*, Paris, Table Ronde, 1968, 250 pages.

Foi au Christ-Universel est le titre de ce premier tome. Trois autres suivront. «Teilhard à tout prendre, n'a fait qu'exprimer sous de multiples aspects une seule et même intuition fondamentale, disons celle de l'évolution spiritualisante de la *Materia matrix* jusqu'au point Oméga, qui est le Christ en sa plénitude. Il m'a paru que son option la plus profonde n'était ni d'ordre philosophique, ni d'ordre scientifique au sens classique de ces termes, mais de l'ordre de la foi, — d'une foi religieuse: sa foi au Christ-Universel. Cette croyance est tout ensemble, pour Teilhard fondamentale, centrale et dominante. Elle englobe le Tout de son univers, — Centre et Sphère», p. 83.

Il y a, en Teilhard, plus que Teilhard, d'où le succès que Gilson appelle «étourdissant» de sa doctrine. Teilhard, il le savait, était prophète du monde moderne. A la page 64 du livre dont nous parlons on peut lire ce texte remarquable de Teilhard, daté du 31 octobre 1940:

«C'est à l'apparition de la Terre de demain, cet astre nouveau, dérivant sur soi les puissances religieuses du Monde, que se rattachent, j'imagine, dans leur source, les perturbations de l'heure présente. De là en tout cas, le jaillissement irrésistible des grands Mythes (communistes, nationalistes...) dont l'enfantement et les heurts ébranlent la civilisation ancienne. Non plus de simples hérésies au sein du Christianisme; mais en face du Christianisme, une religion en apparence entièrement nouvelle, et qui menace de tout balayer. La tentation sur la Montagne, si l'on veut: mais infiniment subtile, puisqu'il ne s'agit plus, en l'occurrence, d'adoration jouisseuse, mais de conquête désintéressée, indubitablement génératrice de hautes forces spirituelles. La Charité supplantée dans les consciences par le *Sens de la Terre*.»

La Tentation sur la Montagne, plutôt que de la refuser — comme cela avait été fait la première fois — Teilhard a cru pouvoir la digérer et s'en rendre maître. C'est là, je le pense depuis longtemps, la clef de sa tragédie.

GEORGES TAVARD, *Initiation à Paul Tillich, Une théologie moderne*. Paris, Centurion, 1968, 224 pages.

L'imprimatur est suivi d'une note du

P. Holstein: «Il est clair que l'on peut essayer d'exprimer la foi chrétienne dans des catégories nouvelles... Encore faut-il que ces catégories, pour être recevables, ne soient pas en contradiction avec les données mêmes que les conciles ont retenues comme expression de la Révélation. On peut se demander si l'usage fait du concept d'*Humanité*, proposé pour désigner la seconde Personne de la Trinité, n'implique pas une contradiction avec la distinction fondamentale entre Dieu et la créature (l'Homme). Peut-on dire *L'Homme est Dieu lui-même?*» etc. Il s'agit ici des passages où G. Tavard lui-même essaie de construire une théologie post-chalcédonienne (car il est entendu qu'aujourd'hui nul ne peut plus donner un sens aux mots de *personne* et de *nature*...)

Qu'en sera-t-il de Tillich lui-même? On le présume: «Père, Fils, Esprit sont des symboles qui désignent l'être, l'existence et la vie en Dieu. Ils sont Dieu considéré comme infini, Dieu considéré comme fini, Dieu considéré comme unissant en lui-même le fini et l'infini», p. 154. «La proposition selon laquelle Dieu s'est fait homme ou s'est fait chair n'est absolument pas biblique», p. 157. Le Christ est l'éternel divino-humain, l'essence de l'homme apparaissant paradoxalement dans les conditions de l'existence, p. 203. L'expression «nature divine n'offre aucun sens qui puisse s'appliquer au Christ; car le Christ (qui est Jésus de Nazareth) n'est pas au-delà de l'essence et de l'existence»; or la nature divine est par définition au-delà de l'essence et de l'existence, p. 162. Le Christ n'est pas Dieu. On peut l'appeler divin parce qu'il manifeste le fondement éternel de l'être, p. 164. Jésus n'est jamais sorti corporellement du tombeau. La résurrection est le fruit «d'une expérience extatique où l'image concrète de Jésus de Nazareth s'unit indissolublement à la réalité de l'être nouveau», p. 172. La bande porte: «le grand débat de la théologie contemporaine...» Disons-le très simplement, c'est complètement perdre son temps que de vouloir transposer les mystères de la Trinité et de l'Incarnation dans la perspective d'un Tillich. La seule valeur qu'on doive lui reconnaître relève du domaine de l'éthique, quand il analyse par exemple l'angoisse existentielle dans *Courage d'être*, dont la conclusion d'ailleurs est proprement catastrophique.

HARVEY COX, *La Cité séculière, Essai théologique sur la sécularisation et l'urbanisation*.

Cahiers de l'Actualité religieuse, Collection dirigée par quelques dominicains de La Sarte-Huy, Casterman 1968, 288 pages.

Il y a de vrais athées: «Il est vain et blessant, selon H. Cox, d'essayer de convaincre les non-théistes qu'ils sont vraiment des chrétiens qui s'ignorent, et que le problème est tout bonnement sémantique ou conceptuel. Il faut prendre les non-théistes au sérieux et ne pas les traiter comme des enfants... Ils ont beaucoup à nous apprendre... Mais nous avons besoin d'eux tels qu'ils sont, non pas tels que nous voudrions qu'ils soient», p. 278.

Ils nous apprennent que, selon le mot de Kafka, «il n'y a Personne là-bas», qu'il ne nous reste donc plus que l'ici-bas, le monde et la cité humaine. Et en cela ils ont raison. Sur un point cependant ils ont tort, pense H. Cox. Ils n'acceptent pas que le nom de Dieu puisse être désacralisé pour signifier la cité humaine, la cité séculière. En ce transfert du nom de Dieu à la cité séculière consiste justement le vrai christianisme, le christianisme sans religion. «Comme le dit si bien Bonhoeffer, *en Jésus, Dieu enseigne à l'homme à se passer de Lui*, à acquérir sa maturité, à se libérer de sa dépendance infantile, à devenir pleinement homme», p. 276. Mais la difficulté est précisément de désacraliser le nom de Dieu, de lui trouver dans la technopolis d'aujourd'hui, son contenu réel. Dans la *société tribale*, Dieu désignait horizontalement la collectivité absorbant l'individu; en *Israël* il désigne verticalement l'autorité, le chef, le Roi; «dans la *culture technopolitaine*, la parenté à l'horizontale disparaît, tout comme les formes d'autorité à la verticale. Ce qui les remplace c'est le *travail d'équipe*... Un mode nouveau de relations interhumaines semble se dégager de la société urbaine, une relation tout aussi humaine que *Je et Tu*, mais qualitativement différente... C'est une relation de *côte-à-côte*... Nous avons proposé d'appeler ce phéno-

mène spécifiquement urbain la relation de *Je-Vous*... L'homme contemporain pourra rencontrer Dieu comme un 'vous'... Dans l'Ancien Testament Dieu acceptait de s'abaisser jusqu'à pouvoir travailler en tandem avec l'homme... Il ne faut pas que l'homme soit fasciné par Dieu. La relation de l'homme à Dieu doit, tout comme sa relation avec son coéquipier, être le fruit du travail qu'ils font ensemble... *Dieu ne demande pas que l'homme s'intéresse à lui, mais qu'il s'intéresse aux autres hommes*... Paul était agacé par la recherche du Dieu inconnu qu'il voyait à Athènes...», pp. 276-283.

Voici la conclusion: «Il se pourrait que le mot *Dieu* doive mourir». Mais par quel nom le remplacer? «Un nouveau nom viendra de lui-même quand Dieu sera prêt... Peut-être devrions-nous cesser de parler de 'Dieu' pour quelque temps, peut-être devrions-nous déclarer un moratoire du discours, jusqu'à ce que le nom nouveau apparaisse. Peut-être que ce nom nouveau ne sera pas le mot *Dieu*, mais cela ne doit pas nous décontenancer», étant donné la transition bouleversante que nous opérons aujourd'hui «de l'âge de la chrétienté à l'ère de sécularité urbaine», pp. 283-286.

Telle est «l'interprétation chrétienne des signes du temps», — la sécularisation dont les «sources sont bibliques» —, qui doit permettre à l'Eglise de «retrouver le sens original de sa mission libératrice». Le livre paraît aux éditions Casterman. Une *Note liminaire*, rédigée par Augustin Léonard, O.P., nous dit que «les 'intercesseurs' sont ici Teilhard de Chardin et le marxiste Ernst Bloch», et que l'œuvre est capable d'ouvrir l'espérance chrétienne à l'espoir du monde concret et historique.

Peut-on, en conscience, se satisfaire de ces remarques quand on s'occupe à diffuser un ouvrage qui représente le Dieu de l'Ancien Testament comme «travaillant en tandem avec l'homme», et Jésus, le Verbe fait chair, comme «enseignant à l'homme à se passer de Dieu»?

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.