

NOVA ET VETERA

REVUE TRIMESTRIELLE

S. S. PAUL VI • LE CREDO DU PEUPLE DE DIEU	161
La Lumière de l'Encyclique « <i>Humanae Vitae</i> »	170
<i>A notre Evêque auxiliaire</i>	176
GEORGES M.-M. COTTIER, O.P. • <i>Mort des idéologies?</i>	177
CHARLES JOURNET • <i>La ligne de vie de l'Eglise au temps de la Réforme</i>	195
RAÏSSA MARITAIN • <i>Saint Thomas d'Aquin. La sainteté de l'intelligence</i>	204
EDMOND MICHELET • <i>Mon ami Yves Simon</i>	208

NOTES

C. J. • <i>Un «Essai de Théologie irénique: L'Orthodoxie»</i>	214
C. J. • <i>«Théologie de l'Histoire», Le livre de Henri-Irénée Marrou</i>	219

BIBLIOGRAPHIES – Hans Küng, *L'Eglise* – Henri Cazelles, *Naissance de l'Eglise, secte juive?* – J. H. Newman, *Apologia pro vita sua* – Jacques Colette, Kierkegaard, *La difficulté d'être chrétien* – Massignon et Gandhi, *La contagion de la vérité* – Albert Ple, *Freud et la religion*.

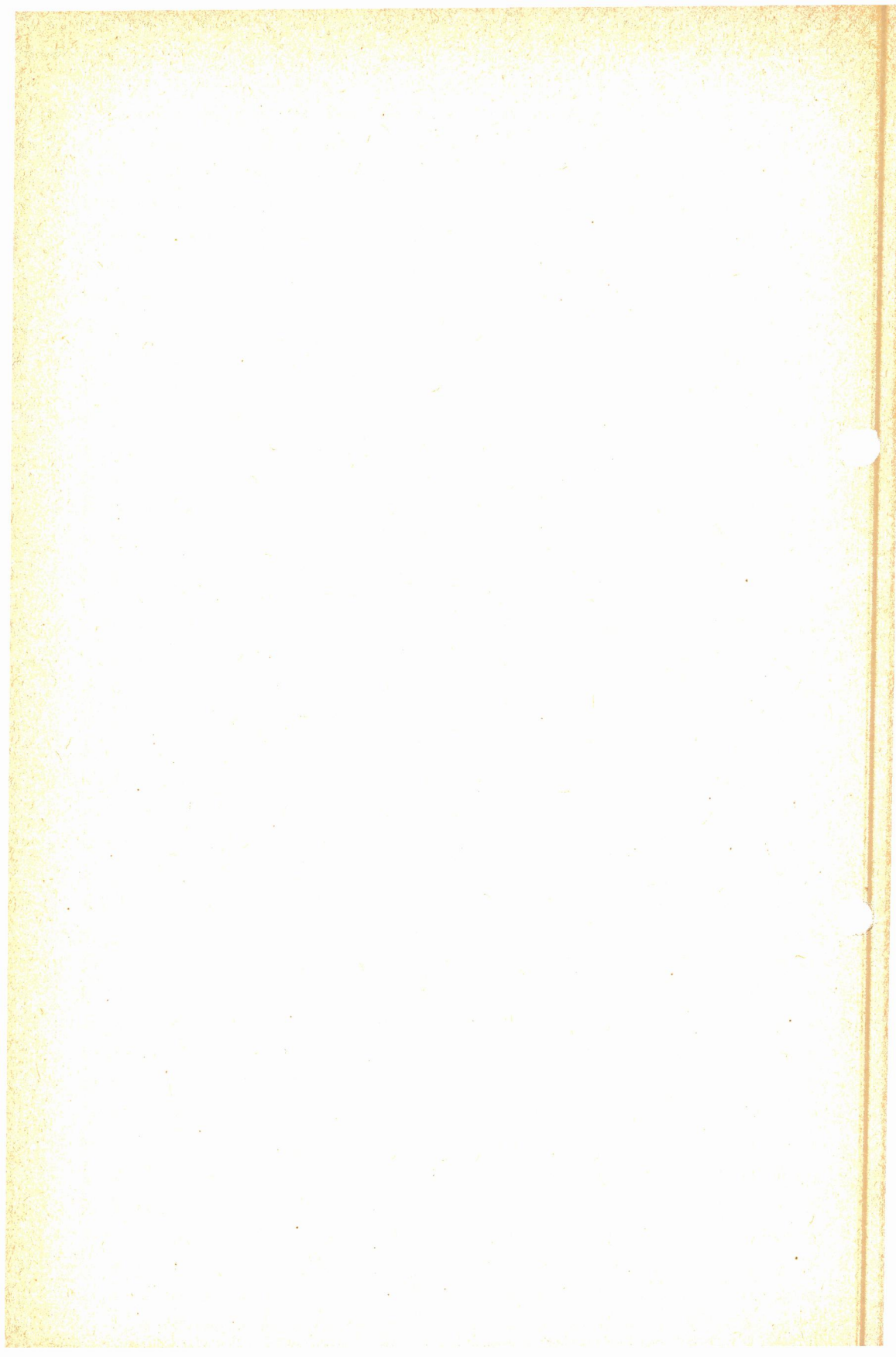
La Sainte Bible, *version Maredsous* – Hautecombe – Saint Thomas d'Aquin. *Expositio super Job ad litteram* – Gerhard Lohfink, *La conversion de saint Paul*.

Saint Bonaventure, *Breviloquium* – Saint Thomas d'Aquin, *La tempérance* – Jean de Saint-Thomas, *Cursus theologicus*, t.V – Jean-Hervé Nicolas, *Dieu connu comme inconnu* – Marie-Joseph Nicolas, *Marie Mère du Sauveur* – Juan Gutierrez Gonzalez, *El Espiritu Santo Don de Dios*.

Hélène Lubienska de Lenval, *Pédagogie sacrée* – Eve Lewis, *Les Enfants et leur religion*.

Denise Masson, *Le Coran* – Louis Gardet, *Dieu et la destinée de l'homme*.

Alexandre Blok, *Les Scythes et autres poèmes*.



Le «Credo» du peuple de Dieu¹

Frères vénérés
et chers Fils,

Nous terminons par cette Liturgie solennelle la célébration du XIX^e centenaire du martyre des saints Apôtres Pierre et Paul et Nous donnons ainsi sa conclusion à l'«Année de la Foi»: Nous l'avions dédiée à la commémoration des saints Apôtres pour témoigner de Notre volonté inébranlable de fidélité au Dépôt de la foi² qu'ils nous ont transmis et pour fortifier notre désir d'en vivre dans la conjoncture historique où se trouve l'Eglise pérégrinant au milieu du monde.

Nous sentons le devoir de remercier publiquement tous ceux qui ont répondu à Notre invitation, en conférant à l'«Année de la Foi» une magnifique plénitude, par l'approfondissement de l'adhésion personnelle à la Parole de Dieu, par le renouvellement dans les diverses communautés de la profession de foi et par le témoignage d'une vie chrétienne. A Nos Frères dans l'Episcopat, tout spécialement, et à tous les fidèles de la Sainte Eglise Catholique, Nous exprimons notre reconnaissance et Nous donnons Notre bénédiction.

Il Nous semble également que Nous devons remplir le mandat confié par le Christ à Pierre, dont Nous sommes le successeur, le dernier par le mérite, à savoir de confirmer dans la foi nos frères³. Avec la conscience, certes, de notre faiblesse humaine, mais avec toute la force qu'un tel mandat imprime à Notre esprit, Nous allons donc faire une profession de foi, prononcer un credo qui, sans être une définition dogmatique proprement dite, reprend en substance, avec quelques développements réclamés par les conditions spirituelles de notre temps, le credo de Nicée, le credo de l'immortelle Tradition de la Sainte Eglise de Dieu.

En le faisant, Nous sommes conscient de l'inquiétude qui agite

¹ Prononcé par le Saint-Père à la clôture de l'Année de la Foi.

² Cf. I Tim. vi, 20.

³ Cf. Lc 22, 32.

certains milieux modernes par rapport à la foi. Ils n'échappent pas à l'influence d'un monde en profonde mutation, dans lequel tant de certitudes sont mises en contestation ou en discussion. Nous voyons même des catholiques se laisser prendre par une sorte de passion du changement et de la nouveauté. L'Eglise, certes, a toujours le devoir de poursuivre son effort pour approfondir et présenter d'une manière toujours mieux adaptée aux générations qui se suivent les insondables mystères de Dieu, riches pour tous de fruits de salut. Mais il faut en même temps prendre le plus grand soin, tout en accomplissant le devoir indispensable de recherche, de ne pas porter atteinte aux enseignements de la doctrine chrétienne. Car ce serait alors engendrer, comme on le voit malheureusement aujourd'hui, le trouble et la perplexité en beaucoup d'âmes fidèles.

Il importe, à ce propos, de rappeler qu'au-delà de l'observable scientifiquement vérifié, l'intelligence que Dieu nous a donnée atteint *ce qui est*, et non seulement l'expression subjective des structures et de l'évolution de la conscience; et, d'autre part, que la tâche de l'interprétation – de l'herméneutique – est de chercher à comprendre et dégager, dans le respect de la parole prononcée, le sens dont un texte est porteur, et non pas de recréer en quelque sorte ce sens au gré d'hypothèses arbitraires.

Mais, par-dessus tout, Nous mettons Notre inébranlable confiance dans le Saint-Esprit, âme de l'Eglise et dans la foi théologale sur laquelle repose la vie du Corps mystique. Nous savons que les âmes attendent la parole du Vicaire du Christ et Nous répondons à cette attente par les instructions que Nous donnons régulièrement. Mais aujourd'hui, l'occasion Nous est donnée de prononcer une parole plus solennelle.

En ce jour choisi pour clore l'Année de la Foi, en cette Fête des Bienheureux Apôtres Pierre et Paul, Nous avons voulu offrir au Dieu Vivant l'hommage d'une profession de foi. Et comme jadis à Césarée de Philippe l'Apôtre Pierre a pris la parole au nom des Douze pour confesser véritablement, au-delà des opinions humaines, le Christ Fils du Dieu Vivant, ainsi aujourd'hui son humble Successeur, Pasteur de l'Eglise universelle, élève sa voix pour rendre, au nom de tout le peuple de Dieu, un ferme témoignage à la Vérité divine confiée à l'Eglise pour qu'elle l'annonce à toutes les Nations.

Nous avons voulu que Notre profession de foi fût assez complète et explicite pour répondre d'une manière appropriée au besoin de lumière ressenti par tant d'âmes fidèles et par tous ceux dans le monde, qui, à quelque famille spirituelle qu'ils appartiennent, sont en quête de la Vérité.

A la gloire du Dieu Très Saint et de Notre-Seigneur Jésus-Christ, confiant en l'aide de la Très Sainte Vierge Marie et des Bienheureux Apôtres Pierre et Paul, pour l'utilité et l'édification de l'Eglise, au nom de tous les Pasteurs et de tous les fidèles, Nous prononçons maintenant cette profession de foi, dans la pleine communion spirituelle avec vous tous, chers Frères et Fils.

PROFESSION DE FOI

Nous croyons en un seul Dieu, Père, Fils et Saint-Esprit, Créateur des choses visibles comme ce monde où s'écoule notre vie passagère, des choses invisibles comme les purs esprits qu'on nomme aussi les anges ¹, et Créateur en chaque homme de son âme spirituelle et immortelle.

Nous croyons que ce Dieu unique est absolument un dans son essence infiniment sainte comme dans toutes ses perfections, dans sa toute-puissance, dans sa science infinie, dans sa providence, dans sa volonté et dans son amour. Il est *Celui qui est*, comme il l'a révélé à Moïse ²; et il est *Amour*, comme l'Apôtre Jean nous l'enseigne ³: en sorte que ces deux noms, Être et Amour, expriment ineffablement la même divine Réalité de Celui qui a voulu se faire connaître à nous, et qui, «habitait une lumière inaccessible» ⁴ est en lui-même au-dessus de tout nom, de toutes choses et de toute intelligence créée. Dieu seul peut nous en donner la connaissance juste et plénière en se révélant comme Père, Fils et Esprit-Saint, dont nous sommes par grâce appelés à partager, ici-bas dans l'obscurité de la foi et au-delà de la mort dans la lumière éternelle, l'éternelle Vie. Les liens mutuels constituant éternellement les Trois Personnes, qui sont chacune le seul et même Être divin, sont la bienheureuse vie intime du Dieu trois fois saint, infiniment au-delà de tout ce que nous pouvons concevoir à la mesure humaine ⁵. Nous rendons grâce cependant à la Bonté divine du fait que de très nombreux croyants puissent attester avec nous devant les hommes l'Unité de Dieu, bien qu'ils ne connaissent pas le mystère de la Très Sainte-Trinité.

Nous croyons donc au Père qui engendre éternellement le Fils, au Fils, Verbe de Dieu, qui est éternellement engendré, au Saint-Esprit, Personne incréée qui procède du Père et du Fils comme leur éternel

¹ Cf. Dz.-Sch. 3002.

² Cf. Ex. III, 14.

³ Cf. I Io. IV, 8.

⁴ Cf. I Tim. VI, 16.

⁵ Cf. Dz.-Sch. 804.

Amour. Ainsi en les Trois Personnes divines, *coaeternae sibi et coaequales*¹, surabondent et se consomment, dans la surexcellence et la gloire propres à l'Être incréé, la vie et la béatitude de Dieu parfaitement un, et toujours «doit être vénérée l'Unité dans la Trinité et la Trinité dans l'Unité»².

Nous croyons en Notre-Seigneur Jésus-Christ, qui est le Fils de Dieu. Il est le Verbe éternel, né du Père avant tous les siècles et consubstantiel au Père, *homoousios to Patri*³ et par lui tout a été fait. Il s'est incarné par l'œuvre du Saint-Esprit dans le sein de la Vierge Marie, et s'est fait homme: égal donc au Père selon la divinité, et inférieur au Père selon l'humanité⁴ et un lui-même non par quelque impossible confusion des natures mais par l'unité de la personne⁵.

Il a habité parmi nous, plein de grâce et de vérité. Il a annoncé et instauré le Royaume de Dieu et nous a fait en lui connaître le Père. Il nous a donné son commandement nouveau de nous aimer les uns les autres comme il nous a aimés. Il nous a enseigné la voie des Béatitudes de l'Evangile: pauvreté en esprit, douceur, douleur supportée dans la patience, soif de la justice, miséricorde, pureté du cœur, volonté de paix, persécution endurée pour la justice. Il a souffert sous Ponce-Pilate, Agneau de Dieu portant sur lui les péchés du monde, et il est mort pour nous sur la Croix, nous sauvant par son Sang rédempteur. Il a été enseveli et, de son propre pouvoir, il est ressuscité le troisième jour, nous élevant par sa Résurrection à ce partage de la vie divine qu'est la vie de la grâce. Il est monté au Ciel, et il viendra de nouveau, en gloire cette fois, pour juger les vivants et les morts: chacun selon ses mérites, — ceux qui ont répondu à l'Amour et à la Pitié de Dieu, allant à la vie éternelle, ceux qui les ont refusés jusqu'au bout, allant au feu qui ne s'éteint pas.

Et son Règne n'aura pas de fin.

Nous croyons en l'Esprit-Saint, qui est Seigneur et qui donne la vie, qui est adoré et glorifié avec le Père et le Fils. Il nous a parlé par les Prophètes, il nous a été envoyé par le Christ après sa Résurrection et son Ascension auprès du Père; il illumine, vivifie, protège et conduit l'Eglise, il en purifie les membres s'ils ne se dérobent pas à la grâce. Son action, qui pénètre au plus intime de l'âme, rend l'homme capable

¹ Cf. Dz.-Sch. 75.

² Cf. Dz.-Sch. 75.

³ Cf. Dz.-Sch. 150.

⁴ Cf. Dz.-Sch. 76.

⁵ Cf. *Ibid.*

de répondre à l'appel de Jésus: «Soyez parfaits comme votre Père céleste est parfait» (Mt. v, 48).

Nous croyons que Marie est la Mère demeurée toujours Vierge du Verbe Incarné, notre Dieu et Sauveur Jésus-Christ¹, et qu'en raison de cette élection singulière, elle a été, en considération des mérites de son Fils, rachetée d'une manière plus éminente², préservée de toute souillure du péché originel³ et comblée du don de la grâce plus que toutes les autres créatures⁴.

Associée par un lien étroit et indissoluble aux Mystères de l'Incarnation et de la Rédemption⁵, la Très Sainte Vierge, l'Immaculée, a été, au terme de sa vie terrestre élevée en corps et en âme à la gloire céleste⁶ et configurée à son Fils ressuscité en anticipation du sort futur de tous les justes; et Nous croyons que la Très Sainte Mère de Dieu, Nouvelle Eve, Mère de l'Eglise⁷, continue au Ciel son rôle maternel à l'égard des membres du Christ, en coopérant à la naissance et au développement de la vie divine dans les âmes des rachetés⁸.

Nous croyons qu'en Adam tous ont péché, ce qui signifie que la faute originelle commise par lui a fait tomber la nature humaine, commune à tous les hommes, dans un état où elle porte les conséquences de cette faute, et qui n'est pas celui où elle se trouvait d'abord dans nos premiers parents, constitués dans la sainteté et la justice, et où l'homme ne connaissait ni le mal ni la mort. C'est la nature humaine ainsi tombée, dépouillée de la grâce qui la revêtait, blessée dans ses propres forces naturelles et soumise à l'empire de la mort, qui est transmise à tous les hommes et c'est en ce sens que chaque homme naît dans le péché.

Nous tenons donc, avec le Concile de Trente, que le péché originel est transmis avec la nature humaine, «non par imitation, mais par propagation» et qu'il est ainsi «propre à chacun»⁹.

Nous croyons que Notre-Seigneur Jésus-Christ, par le Sacrifice de la Croix, nous a rachetés du péché originel et de tous les péchés person-

¹ Cf. Dz.-Sch. 251-252.

² Cf. *Lumen Gentium* 53.

³ Cf. Dz.-Sch. 2803.

⁴ Cf. *Lumen Gentium* 53.

⁵ Cf. *Lumen Gentium* 53, 58, 61.

⁶ Cf. Dz.-Sch. 3903.

⁷ Cf. *Lumen Gentium* 53, 56, 61, 63; cf. PAUL VI, *Alloc. pour la clôture de la III^e Session du Concile Vat. II*: AAS LVI [1964] 1016; cf. Exhort. Apost. *Signum Magnum*, Introd.

⁸ Cf. *Lumen Gentium* 62; cf. PAUL VI, Exhort. Apost. *Signum Magnum* P. 1, n. 1.

⁹ Cf. Dz.-Sch. 1513.

nels commis par chacun de nous, en sorte que, selon la parole de l'Apôtre, «là où le péché avait abondé, la grâce a surabondé»¹.

Nous croyons à un seul Baptême institué par Notre-Seigneur Jésus-Christ pour la rémission des péchés. Le baptême doit être administré même aux petits enfants qui n'ont pu encore se rendre coupables d'aucun péché personnel, afin que, nés privés de la grâce surnaturelle, ils renaissent «de l'eau et de l'Esprit-Saint» à la vie divine dans le Christ Jésus².

Nous croyons à l'Eglise une, sainte, catholique et apostolique, édifiée par Jésus-Christ sur cette pierre qui est Pierre. Elle est le Corps mystique du Christ, à la fois société visible instituée avec des organes hiérarchiques et communauté spirituelle; elle est l'Eglise terrestre, le Peuple de Dieu pérégrinant ici-bas, et l'Eglise comblée des biens célestes; elle est le germe et les prémices du Royaume de Dieu, par lequel se continuent au long de l'histoire humaine l'œuvre et les douleurs de la Rédemption et qui aspire à son accomplissement parfait au-delà du temps dans la gloire³. Au cours du temps, le Seigneur Jésus forme son Eglise par les Sacrements qui émanent de sa Plénitude⁴. C'est par eux qu'elle rend ses membres participants au Mystère de la Mort et de la Résurrection du Christ, dans la grâce du Saint-Esprit qui lui donne vie et action⁵. Elle est donc sainte, tout en comprenant en son sein des pécheurs, parce qu'elle n'a elle-même d'autre vie que celle de la grâce: c'est en vivant de sa vie que ses membres se sanctifient; c'est en se soustrayant à sa vie qu'ils tombent dans les péchés et les désordres qui empêchent le rayonnement de sa sainteté. C'est pourquoi elle souffre et fait pénitence pour ces fautes, dont elle a le pouvoir de guérir ses enfants par le Sang du Christ et le Don de l'Esprit-Saint.

Héritière des divines promesses et fille d'Abraham selon l'Esprit, par cet Israël dont elle garde avec amour les Ecritures et dont elle vénère les Patriarches et les Prophètes; fondée sur les Apôtres et transmettant de siècle en siècle leur parole toujours vivante et leurs pouvoirs de Pasteurs dans le Successeur de Pierre et les Evêques en communion avec lui; perpétuellement assistée par le Saint-Esprit, elle a charge de garder, enseigner, expliquer et répandre la Vérité que Dieu a révélée d'une manière encore voilée par les Prophètes et pleinement par le Seigneur Jésus. Nous croyons tout ce qui est contenu dans la Parole

¹ Cf. Rom. v, 20.

² Cf. Dz.-Sch. 1514.

³ Cf. *Lumen Gentium* 8 et 5.

⁴ Cf. *Lumen Gentium* 7, 11.

⁵ Cf. *Sacrosanctum Concilium* 5, 6; cf. *Lumen Gentium* 7, 12, 50.

de Dieu écrite ou transmise, et que l'Eglise propose à croire comme divinement révélé, soit par un jugement solennel, soit par le magistère ordinaire et universel ¹. Nous croyons à l'infaillibilité dont jouit le Successeur de Pierre, quand il enseigne *ex cathedra* comme Pasteur et Docteur de tous les fidèles ², et dont est assuré aussi le Corps des Evêques lorsqu'il exerce avec lui le magistère suprême ³.

Nous croyons que l'Eglise fondée par Jésus-Christ et pour laquelle il a prié, est indéfectiblement une dans la foi, le culte et le lien de la communion hiérarchique. Au sein de cette Eglise, la riche variété des rites liturgiques et la légitime diversité des patrimoines théologiques et spirituels et des disciplines particulières, loin de nuire à son unité, la manifestent davantage ⁴.

Reconnaissant aussi l'existence, en dehors de l'organisme de l'Eglise du Christ, de nombreux éléments de vérité et de sanctification qui lui appartiennent en propre et tendent à l'unité catholique ⁵, et croyant à l'action du Saint-Esprit qui suscite au cœur des disciples du Christ l'amour de cette unité ⁶, Nous avons l'espérance que les chrétiens qui ne sont pas encore dans la pleine communion de l'unique Eglise se réuniront un jour en un seul Troupeau avec un seul Pasteur.

Nous croyons que l'Eglise est nécessaire au salut, car le Christ qui est seul Médiateur et Voie de salut se rend présent pour nous dans son Corps qui est l'Eglise ⁷. Mais le Dessein divin du salut embrasse tous les hommes; et ceux qui, sans faute de leur part, ignorent l'Evangile du Christ et son Eglise, mais cherchent Dieu sincèrement et, sous l'influence de la grâce, s'efforcent d'accomplir sa volonté reconnue par les injonctions de leur conscience, ceux-là, en un nombre que Dieu seul connaît, peuvent obtenir le salut ⁸.

Nous croyons que la Messe célébrée par le prêtre représentant la personne du Christ en vertu du pouvoir reçu par le sacrement de l'Ordre, et offerte par lui au nom du Christ et des membres de son Corps mystique, est le Sacrifice du Calvaire rendu sacramentellement présent sur nos autels. Nous croyons que, comme le pain et le vin consacrés par le Seigneur à la sainte Cène ont été changés en son Corps et en

¹ Cf. Dz.-Sch. 3011.

² Dz.-Sch. 3074.

³ Cf. *Lumen Gentium* 25.

⁴ *Lumen Gentium* 23; cf. *Orientalium Ecclesiarum* 2, 3, 5, 6.

⁵ Cf. *Lumen Gentium* 8.

⁶ Cf. *Lumen Gentium* 15.

⁷ Cf. *Lumen Gentium* 14.

⁸ Cf. *Lumen Gentium* 16.

son Sang qui allaient être offerts pour nous sur la Croix, de même le pain et le vin consacrés par le prêtre sont changés au Corps et au Sang du Christ glorieux siégeant au Ciel, et Nous croyons que la mystérieuse présence du Seigneur, sous ce qui continue d'apparaître à nos sens de la même façon qu'auparavant, est une présence vraie, réelle et substantielle ¹.

Le Christ ne peut être ainsi présent en ce Sacrement autrement que par le changement en son Corps de la réalité elle-même du pain et par le changement en son Sang de la réalité elle-même du vin, seules demeurant inchangées les propriétés du pain et du vin que nos sens perçoivent. Ce changement mystérieux, l'Eglise l'appelle d'une manière très appropriée *transsubstantiation*. Toute explication théologique, cherchant quelque intelligence de ce mystère, doit, pour être en accord avec la foi catholique, maintenir que, dans la réalité elle-même, indépendante de notre esprit, le pain et le vin ont cessé d'exister après la consécration, en sorte que c'est le Corps et le Sang adorables du Seigneur Jésus qui dès lors sont réellement devant nous sous les espèces sacramentelles du pain et du vin ², comme le Seigneur l'a voulu, pour se donner à nous en nourriture et pour nous associer à l'unité de son Corps Mystique ³.

L'unique et indivisible existence du Seigneur glorieux au Ciel n'est pas multipliée, elle est rendue présente par le Sacrement dans les multiples lieux de la terre où la Messe est célébrée. Et elle demeure présente, après le Sacrifice, dans le Saint-Sacrement, qui est, au tabernacle, le cœur vivant de chacune de nos églises. Et c'est pour nous un devoir très doux d'honorer et d'adorer dans la sainte Hostie, que nos yeux voient, le Verbe Incarné qu'ils ne peuvent pas voir et qui, sans quitter le Ciel, s'est rendu présent devant nous.

Nous confessons que le Royaume de Dieu commencé ici-bas en l'Eglise du Christ n'est pas de ce monde, dont la figure passe, et que sa croissance propre ne peut se confondre avec le progrès de la civilisation, de la science ou de la technique humaines, mais qu'elle consiste à connaître toujours plus profondément les insondables richesses du Christ, à espérer toujours plus fortement les biens éternels, à répondre toujours plus ardemment à l'Amour de Dieu, à dispenser toujours plus largement la grâce et la sainteté parmi les hommes. Mais c'est ce même amour qui porte l'Eglise à se soucier constamment du vrai bien temporel des hommes. Ne cessant de rappeler à ses enfants qu'ils n'ont pas ici-bas

¹ Cf. Dz.-Sch. 1651.

² Cf. Dz.-Sch. 1642, 1651-1654; PAUL VI, Enc. *Mysterium Fidei*.

³ Cf. S. Th., III, 73, 3.

de demeure permanente, elle les presse aussi de contribuer, chacun selon sa vocation et ses moyens, au bien de leur cité terrestre, de promouvoir la justice, la paix et la fraternité entre les hommes, de prodiguer leur aide à leurs frères, surtout aux plus pauvres et aux plus malheureux. L'intense sollicitude de l'Eglise, Epouse du Christ, pour les nécessités des hommes, leurs joies et leurs espoirs, leurs peines et leurs efforts, n'est donc rien d'autre que son grand désir de leur être présente pour les illuminer de la lumière du Christ et les rassembler tous en Lui, leur unique Sauveur. Elle ne peut signifier jamais que l'Eglise se conforme elle-même aux choses de ce monde, ni que diminue l'ardeur de l'attente de son Seigneur et du Royaume éternel.

Nous croyons à la vie éternelle. Nous croyons que les âmes de tous ceux qui meurent dans la grâce du Christ, soit qu'elles aient encore à être purifiées au Purgatoire, soit que dès l'instant où elles quittent leurs corps Jésus les prenne au Paradis comme il a fait pour le Bon Larron, sont le Peuple de Dieu dans l'au-delà de la mort, laquelle sera définitivement vaincue le jour de la Résurrection où ces âmes seront réunies à leurs corps.

Nous croyons que la multitude de celles qui sont rassemblées autour de Jésus et de Marie au Paradis forme l'Eglise du Ciel, où dans l'éternelle béatitude elles voient Dieu tel qu'il est ¹ et où elles sont aussi, à des degrés divers, associées avec les saints Anges au gouvernement divin exercé par le Christ en gloire, en intercédant pour nous et aidant notre faiblesse par leur sollicitude fraternelle ².

Nous croyons à la communion de tous les fidèles du Christ, de ceux qui sont pèlerins sur la terre, des défunts qui achèvent leur purification, des bienheureux du Ciel, tous ensemble formant une seule Eglise, et Nous croyons que dans cette communion l'amour miséricordieux de Dieu et de ses Saints est toujours à l'écoute de nos prières, comme Jésus nous l'a dit: Demandez et vous recevrez ³. Aussi est-ce avec foi et dans l'espérance que Nous attendons la résurrection des morts et la vie du monde à venir.

Béni soit le Dieu trois fois Saint. Amen.

De la Basilique Vaticane, 30 juin 1968.

PAULUS PP. VI

¹ Cf. I Io. III, 2; Dz.-Sch. 1000.

² Cf. *Lumen Gentium* 49.

³ Cf. Lc x, 9-10; Io. xvi, 24.

La lumière de l'Encyclique «*Humanae vitae*»

L'immense retentissement de l'Encyclique *Humanae vitae* tient sans doute à son sujet immédiat : la question brûlante de la transmission de la vie. Plus profondément, il tient à ce que l'Encyclique entend se prononcer en ce domaine au nom d'une lumière venant de plus haut qu'elle, à savoir de Dieu même, auteur de toute vie. La lumière de l'Encyclique déborde dès lors le thème de l'Encyclique. Sans elle, ce thème demeure incompris, peut-être même irritant. Avec elle, ce thème s'ouvre sur un horizon de fidélité au Dieu créateur et à tout son Evangile, et conséquemment sur un vaste programme de restauration, à tous les niveaux familiaux, sociaux, politiques, de la dignité humaine, bref sur un avenir de confiance en la vie. «La femme, quand elle enfante, est dans la douleur... mais, l'enfant venu, elle ne se souvient plus de sa tristesse, dans la joie de ce qu'un homme est né dans le monde» (Jean, xvi, 21).

Que nous apporte l'Evangile ? Une révélation sur les profondeurs de Dieu : «Dieu, nul ne l'a jamais vu ; le Fils unique, qui est dans le sein du Père, c'est lui qui l'a fait connaître» (Jean, i, 18). «Avant qu'Abraham fût, Je suis» (viii, 57). Une révélation sur les exigences sacramentelles de Dieu : «En vérité je te le dis : Nul, s'il ne renaît de l'eau et de l'Esprit, ne peut entrer dans le Royaume de Dieu» (iii, 5) ; «Ma chair est vraiment une nourriture et mon sang vraiment un breuvage» (vi, 54). Une révélation sur les exigences morales de Dieu : «Celui qui répudie sa femme et en épouse une autre, commet un adultère à son égard» (Marc, x, 12). Ces grandes révélations peuvent être refusées : «Dès ce moment beaucoup de ses disciples se retirèrent et ils n'allaient plus avec lui» (Jean, vi, 66). Elles peuvent être acceptées dans l'amour : «Seigneur, à qui irions-nous ? Tu as les paroles de la vie éternelle» (Jean, vi, 68).

Ce pouvoir d'illuminer le monde, d'annoncer avec autorité les choses à croire et les choses à faire dans son Royaume, le Christ, avant de retourner dans sa gloire, en laisse l'empreinte profonde dans ses disciples : «Allez, enseignez toutes les nations... Et voici, je suis avec vous tous les jours, jusqu'à la fin du monde» (Mt., xxviii, 19-20).

Les apôtres parleront en son nom, et non pas au nom de la multitude. Ils sont *égaux* entre eux pour nous donner les Ecritures saintes, pour fonder l'Eglise à la manière dont les ouvriers élèvent un édifice qui leur survit: voilà leurs pouvoirs intransmissibles. Ils sont *inégaux* dans les pouvoirs transmissibles, qu'ils lèguent à leurs successeurs pour conserver l'Eglise et la fonder, à la manière cette fois du roc et des fondations sur lesquels elle reposera. L'un d'entre eux est ici le *roc*, sur lequel reposent et les fondations et le reste de l'édifice (Mt., xvi, 18); il est celui qui devra *affermir* ses frères (Luc, xxii, 32); il est le *berger* à qui Jésus confie ses brebis et ses agneaux (Jean, xxi, 15-17). Les évêques sont grands quand ils lui sont unis; dans l'ordre des choses à croire et à faire pour le Royaume, ils sont dépourvus de toute autorité quand ils lui sont désunis. «Le cercle parfait de l'Eglise universelle a besoin d'un centre unique non point pour être parfait, mais pour *être*» (Soloviev).

L'autorité suprême sur l'Eglise universelle réside d'abord tout entière dans le souverain pontife seul, et son exercice est alors *personnel*. Et il réside encore tout entier dans le souverain pontife joint au collège épiscopal, et son exercice est alors *collégial*. Il n'y a pas plus d'*autorité* dans le collège épiscopal joint à son chef que dans son chef seul, mais il y a plus de *participants* à l'autorité et c'est pour eux un grand privilège et une grande responsabilité. «Il relève du jugement du souverain pontife, à qui a été confiée la responsabilité de tout le troupeau du Christ, de déterminer, selon les besoins de l'Eglise qui varient au cours des temps, la manière dont il convient qu'il exerce sa sollicitude, soit par intervention personnelle, *modo personali*, soit par intervention collégiale, *modo collegiali*. Pour régler, promouvoir et approuver l'exercice collégial, le souverain pontife procède suivant sa propre discrétion, en considération du bien de l'Eglise» (*Note explic.*, n° 3). Le pape est vicaire du Christ pour régir l'Eglise du Christ, il n'est pas vicaire de l'Eglise, il est pasteur des brebis. Dans le collège, il garde intégralement sa charge de vicaire du Christ et de pasteur de l'Eglise universelle. Elle n'est point diluée dans le troupeau. C'est le collège alors qui participe vitalelement à son autorité: à la façon d'une lumière qui, sans perdre de son intensité, rend par surcroît lumineux ce qu'elle touche, à la façon de la vie du cœur qui fait vivre tous les organes.

L'exercice personnel de l'autorité suprême par le pape seul est *solennel*, quand le pape par un jugement irrévocable, définit, comme contenu dans le dépôt révélé, un point de doctrine touchant la foi ou la vie morale. Cet exercice de l'autorité suprême est *ordinaire*, quand le pape s'acquitte de

sa mission de véhiculer et de rappeler sans cesse, à temps et à contretemps, les grands enseignements, les grandes exigences, les grandes invitations à la sainteté, de la révélation évangélique. Il peut le faire par la *médiation* d'organes délégués. Il le fait *immédiatement* dans ses encycliques. Quand, dans l'Encyclique *Humanae vitae*, fidèle à l'enseignement constant de ses prédécesseurs, il se penche à nouveau sur le même grave problème; quand, dans la perspective de la lumière évangélique, il entreprend de préciser un point du premier article du *Credo*, touchant le Dieu créateur de la vie et des lois de sa transmission, l'*autorité*, sur laquelle il s'appuie, le mandat dont il s'acquitte, lui viennent de Jésus lui-même: «Allez, enseignez toutes les nations...» (Mt., xxviii, 19); l'*assistance* qui lui est promise est celle-même de Jésus: «Voici que je suis avec vous tous les jours jusqu'à la fin du siècle» (Mt., xxviii, 20); l'*obéissance* qu'il attend est celle-même qui est due au Fils de Dieu et à Celui dont il procède: «Qui vous écoute, m'écoute; qui vous rejette, me rejette; et celui qui me rejette, rejette Celui qui m'a envoyé» (Luc, x, 16).

Les considérants et les arguments proposés dans l'Encyclique peuvent certes être discutés, pesés, mis en délibération. Ils n'ont d'autre fin que de préparer la conclusion; ils ne la fondent pas. Cette conclusion est grave; elle porte sur un point de morale fondamental; le pape a évidemment l'intention de dirimer une controverse qui met en doute l'enseignement traditionnel depuis des siècles approuvé par le magistère. Ce qui fonde cette conclusion, c'est aux yeux de tous les enfants de l'Eglise, une certitude d'ordre spirituel et évangélique.

L'Encyclique le rappelle aux prêtres: «Soyez les premiers à donner dans l'exercice de votre ministère un assentiment loyal, interne et externe, au magistère de l'Eglise. Cet assentiment est dû, vous le savez, non pas tant à cause des motifs allégués, qu'en raison plutôt de la lumière de l'Esprit saint dont les pasteurs de l'Eglise bénéficient à un titre particulier pour exposer la vérité.»

C'est dans la perspective de l'Evangile, et assisté par l'Esprit que lui a promis Jésus, que le pape a rappelé les lois fondamentales de la sexualité humaine en tant que collaboratrice à l'œuvre divine de la création. «Il n'a fait, dit un théologien de l'Eglise orthodoxe, qu'appeler les choses par leur nom. Il a dit quel est l'enseignement de l'Eglise sur le sexe, le mariage, la contraception, l'enfantement. Rien de neuf. Le péché est péché comme la nuit est noire. C'est le péché qui est haïssable. Et ceux qui sont contre l'Encyclique aiment le péché. Ils aiment tellement le péché qu'ils réclament

qu'il soit légalisé, déclaré vertu. L'Eglise entend en confession les péchés. Le Christ et l'Eglise ont aimé les pécheurs et les ont comblés de tendresse pour les aider» (Virgil Gheorghiu).

Reprenons ces considérations. Il s'agit pour le souverain pontife de discerner les lois profondes de la vie et de sa transmission; de se prononcer sur la normalité des actes humains qui dépendent de la nature humaine comme transmettant, dans ses inclinations essentielles, l'ordination de la Raison divine créatrice; de se prononcer par conséquent sur un point de morale relevant du premier article du *Credo* où nous confessons la Sagesse et la Bonté infinies du Créateur. Il s'agit de prononcer ce discernement dans la perspective de la lumière évangélique et de l'invitation à la sainteté adressée par l'Evangile à tous les enfants du Père céleste. Le pape le fait après réexamen d'«une tradition non seulement séculaire, mais récente, celle de ses trois prédécesseurs immédiats»; prêt «à accueillir, autant qu'il se pourrait, les conclusions, bien que de caractère consultatif, de la Commission instituée par Jean XXIII et par lui-même», et «en tremblant devant le dilemme soit d'une facile condescendance aux opinions courantes, soit d'une sentence mal supportée par la société actuelle»; avec «la conscience de son immense responsabilité», après «être entré et être demeuré au cœur de la question pendant les quatre années qu'il a consacrées à l'étude et à l'élaboration de l'Encyclique». Finalement, ayant ainsi «pesé les conséquences de l'une et de l'autre décision», il peut déclarer: «Nous n'avons plus eu de doute sur Notre devoir de Nous prononcer dans les termes exprimés par la présente Encyclique». C'est dans la force «de sa charge apostolique», qu'il fait face à son devoir de donner, sur cette question brûlante, une réponse «à l'Eglise et à l'humanité entière» (*Allocution* du 31 juillet 1968).

Une chose est certaine: le magistère ordinaire du souverain pontife joue ici à plein. Le théologien qui réfléchira sur la gravité de la cause, sur le plan de lumière où elle a été portée pour être éclairée, sur la précision et la certitude avec lesquelles la réponse est donnée, pourra même penser se trouver - c'est notre avis personnel - en présence d'un point de doctrine morale ultérieurement définissable et pouvant relever un jour d'un assentiment de foi divine. Quoi qu'il en soit de ce dernier point, l'enseignement de l'Encyclique dans ses conclusions principalement visées est porteur de certitude. C'est un non-sens pour un enfant de l'Eglise d'opposer à l'autorité de l'Encyclique l'infailibilité de sa conscience individuelle. La conscience de nul d'entre nous n'est infailible. La conscience demande à être formée; chacun est responsable devant Dieu de la formation même de

sa propre conscience. «Si la lumière qui est en toi est ténèbres, dans quelles ténèbres vas-tu t'enfoncer!» (Mt., vi 23). Saint Paul, si sûr pourtant de l'Evangile qu'il annonçait au monde, refusait de se juger lui-même: «Ma conscience, il est vrai, ne me reproche rien, mais je n'en suis pas justifié pour autant: mon Juge, c'est le Seigneur» (I Cor., iv 4). «Conscience! Conscience! Instinct divin! Juge infaillible du bien et du mal! ...» Mais n'est-ce pas Diderot qui répliquait à Rousseau qu'on savait bien que quoi qu'il fasse, il aurait toujours sa conscience pour lui?

Le souverain pontife demande aux évêques, aux prêtres, aux foyers chrétiens engagés dans les organisations pastorales, de présenter l'Encyclique sous sa vraie lumière, d'en montrer l'aspect positif et bienfaisant. «Ce que l'Eglise veut avant tout, c'est aider les époux chrétiens à se perfectionner mutuellement, à purifier leur amour, à goûter le bonheur d'une vie conjugale menée sous le regard de Dieu.» Elle veut les persuader «qu'il est possible avec la grâce de Dieu – qui n'expose jamais l'homme à des épreuves supérieures à ses forces – de progresser dans la chasteté, comme dans les autres vertus, et que des chutes éventuelles, même répétées, ne doivent pas les porter au découragement, mais bien plutôt les stimuler à un effort méthodique et volontaire dans la maîtrise de soi, et à un recours plus assidu et plus confiant aux sacrements». Elle désire que «tant au confessionnal que par la prédication, tout l'effort pastoral nécessaire soit fait pour qu'il ne subsiste aucune ambiguïté parmi les fidèles ni dans l'opinion publique sur sa position en cette grave question» (*Lettre du Cardinal Cicognani*, 19 juillet 1968). Faisant allusion aux difficultés que pourront rencontrer les fidèles, le Cardinal Heenan, archevêque de Westminster, écrit de son côté: «Ceux qui sont déjà habitués à employer des méthodes illicites ne seront peut-être pas à même, dans l'immédiat, de résister à la tentation. Ils ne doivent pas s'abstenir des sacrements. Quelque fréquentes que soient les chutes, ils doivent demander la grâce de Dieu pour trouver la force d'obéir à sa loi. Que Dieu nous accorde la prudence et l'humilité pour accepter les directives du Chef de l'Eglise sur terre» (4 août 1968).

Le Pape savait bien qu'en écrivant son Encyclique il se heurterait à ce «monde» auquel s'est heurté Jésus. Il n'a pas pris sa décision pour complaire aux multitudes, mais face à Dieu, les yeux dans les yeux de Jésus. Seul comme au Jardin des Oliviers. Mais il savait aussi qu'il aurait avec lui, non seulement la fidélité de ses enfants, mais encore tout ce qu'il y a de magnanimité et de noblesse dans l'âme humaine. «Je tiens pour nécessaire, vient d'écrire le Dr König, Président central des médecins suisses,

que dans une époque si largement dominée par la foi dans le progrès technique érigée en doctrine philosophique, quelqu'un élève la voix pour la défense des valeurs qui obligent par-dessus toutes les aspirations individuelles et collectives vers les intérêts ou le confort. Où cela conduit-il, quand en Suède on dispense dans les écoles un enseignement obligatoire sur la sexualité à des adolescents de 13 et 14 ans sous le titre: *Jouer ensemble*, et que l'on prêche l'usage de la pilule aux fillettes de cet âge?... Par-delà le cercle de la communauté chrétienne catholique-romaine, l'encyclique se tient comme un doigt levé mettant en garde tous les hommes de toutes les confessions, afin qu'ils n'abordent pas des problèmes qui dépassent l'animalité purement biologique sans un profond respect; et nous aussi, médecins, afin que nous nous efforcions dans ce domaine de regarder l'homme sous sa double nature douée d'existence corporelle et spirituelle.»

CHARLES JOURNET

A notre évêque auxiliaire

C'est avec une joie profonde que la Revue Nova et Vetera a accueilli la nouvelle annonçant que Mgr Pierre Mamie, — son collaborateur qu'elle espère bien garder et dont les notes bibliques, toujours très denses, retenaient l'attention non seulement du commun des lecteurs, mais des spécialistes de l'exégèse et de la théologie, — était élevé à la dignité d'évêque auxiliaire de S. Exc. Monseigneur François Charrière pour le diocèse de Lausanne, Genève, Fribourg. Tâche haute et difficile de prolonger, — en l'étendant à un nombre de fidèles toujours croissant, aux prises avec des problèmes et des besoins sans cesse renouvelés et de plus en plus complexes, — le salubre effort de pastoration entrepris par Mgr Charrière pour vivifier son diocèse et l'ouvrir au souffle du large et aux attentes de l'Eglise missionnaire.

*Comment celui à qui une si lourde responsabilité est soudain confiée ne se sentirait-il pas tout d'abord écrasé? Il a besoin, pour entrer dans cette nuit, de toute sa foi en l'assistance et en les miséricordes de Dieu. Il se rappelle les paroles de l'Evangile: *Extendes manus tuas et alius te cinget et ducet quo tu non vis.* Et ces autres paroles du Psaume: *Tenuisti manum dexteram meam, et in voluntate tua deduxisti me.* Il a tellement besoin aussi de pouvoir, tel le jeune prêtre qui commence son ministère, ou qui plus tard inaugure son premier presbytère, compter sur l'accueil bienveillant de ceux à qui il est envoyé et qu'il désire servir; sur leurs rapports de confiance, d'amitié même, disons plus encore, de sainte charité. Et l'on devine la douloureuse surprise qu'il y aurait à rencontrer en quelque cœur l'esprit de contestation que, de son temps, l'Apôtre saint Jean réprouvait en Diotrèphès.*

*Est-il si difficile de saisir les raisons de la nomination du nouvel évêque auxiliaire? Tout le récent Concile pastoral du Vatican est un développement de la Constitution dogmatique *Lumen gentium*. Que serait une pastorale, si active, si dynamique, si organisée qu'on la suppose, qui n'aurait pas pour fin suprême de faire descendre la pureté de la révélation évangélique jusque dans l'esprit des plus humbles fidèles et dans le cœur des petits enfants? C'est la haute et solennelle profession de foi de Paul VI dont il est requis de nous aider à prendre une lucide conscience. Grâce à Dieu, plusieurs dans notre diocèse pouvaient être désignés pour cette mission. Celui qui l'a été, le Souverain Pontife a pu le connaître personnellement pendant les grandes heures du Concile. Ajoutons qu'il serait difficile de trouver un serviteur à la fois plus humble et plus magnanime, plus prêt à se rendre personnellement chez ses frères dans le sacerdoce, et plus heureux d'avoir pu leur être de quelque réconfort.*

Mort des idéologies?

Qu'est-ce qu'une idéologie?

I. Peut-on parler aujourd'hui d'une fin des idéologies? Ou, au contraire, dira-t-on que toute société enveloppe une idéologie, au moins implicite?

Pour répondre à la question, il est nécessaire de préciser le sens du terme. Il faut aussi nous demander si l'existence historique de l'idéologie ne dépend pas de certains facteurs dont la disparition entraînerait la sienne. Autrement dit, l'idéologie, sous ses diverses formes, est-elle une réalité historique, ou une réalité structurelle, constitutive de toute société? D'ailleurs, poser qu'il y a un âge des idéologies n'implique pas une philosophie de l'histoire de type comtien, qui détermine divers âges de la raison. L'affirmation, à supposer qu'elle s'impose, serait de l'ordre du constat empirique.

Que faut-il donc entendre par idéologie? L'usage fréquent du mot est loin d'avoir dissipé son imprécision. De Destutt de Tracy à Marx, chez qui il est d'abord péjoratif, de Marx aux penseurs soviétiques, ou aux sociologues et aux philosophes récents, la pluralité des significations s'accroît. Il faut également tenir compte des termes équivalents ou voisins. Ainsi, par plus d'un aspect, l'idéologie correspond à ce que Georges Sorel appelait un mythe. Karl Mannheim a proposé de distinguer utopie (opposé à topie) et idéologie. L'utopie relèverait d'un état d'esprit en désaccord avec la réalité, aboutissant, au niveau de l'action, à ébranler l'ordre existant. L'idéologie dépasserait, transcenderait cet ordre, tout en y étant intégrée. L'utopie (désignée ainsi par la classe dirigeante) d'aujourd'hui est souvent l'idéologie (désignée ainsi par la classe montante) de demain. Aussi bien Mannheim admettait-il qu'il est souvent difficile dans le concret d'appliquer cette distinction.

Un autre motif de perplexité réside dans la pluralité des éléments constitutifs invoqués: par exemple l'idéal historique, l'objectif visé ou la cause pour laquelle on combat (l'indépendance nationale), l'éthique qui guide le comportement (l'éthique protestante), la mentalité (tribale, coutumière, technique), les croyances et leurs expressions sociales, etc.

Pour déterminer de plus près la nature de l'idéologie, examinons un ensemble de phénomènes historico-sociaux, qui présentent une série de traits distinctifs communs: il s'agit des mouvements politico-sociaux de masse que sont le communisme, le fascisme et le nazisme. Leurs aspects identiques ou semblables permettent de repérer les contours de l'idéologie. Politiquement, ils sont caractérisés par une attitude de critique radicale à l'égard de la société existante, par la volonté, souvent réalisée, de prise du pouvoir, par la prétention, qui aboutit à une réalisation plus ou moins totale, de construire un nouveau type de société. L'énumération de ces mouvements n'est pas exhaustive, mais chacun vérifie la convergence de divers éléments, qui peuvent se retrouver ailleurs à l'état séparé. Précisons que nous avons affaire à une donnée empirique, non à une essence métaphysique.

On objectera peut-être que la base choisie pour établir la définition est trop étroite. Comment par exemple à partir d'elle rendre compte d'un phénomène comme l'idéologie libérale? Pour l'instant, retenons un élément de réponse qui est de l'ordre de la méthode dans le domaine des sciences humaines. Tant que le consensus, critiquement éprouvé, des scientifiques n'est pas encore obtenu, les définitions servant à l'analyse, ici de la réalité sociale, ont une valeur instrumentale: elles se justifient par leur fonction explicative, pourvu qu'elles n'opèrent pas dans le réel des coupes et des exclusions arbitraires. Nous choisissons ici une définition qui, loin de s'en tenir au générique, est déjà spécifiée. Mais son application est très souple, puisqu'elle peut admettre des degrés de participation et des analogies. Il reste que le lieu propre, où elle se vérifie pleinement, est constitué par l'ensemble des mouvements cités plus haut. Il suffit qu'au départ on nous accorde ce point, fût-ce à titre d'hypothèse de travail.

On pourrait définir l'idéologie par les éléments suivants:

a) elle est une vision totale du réel (*Weltanschauung*). Le caractère de globalité, de totalité, lui est essentiel. Dans cette représentation de la réalité, l'histoire et la société occupent le premier plan;

b) elle est le fait d'un groupe social (société, peuple, nation, classe). Ce groupe se pense lui-même comme chargé d'une tâche, d'une mission historique;

c) aussi n'est-elle pas *theoria* pure. Elle est directement inspiratrice de l'action politico-historique du groupe et conçue en vue de cette action. Il faut souligner ce caractère pratique. L'idéologie est la vision d'une destinée, d'une vocation, d'une mission dont on se croit investi. Elle est

la vision que l'agent, qui est collectif, a de sa tâche comme d'une tâche, non pas parcellaire et particulière, mais historique. Par là elle s'inscrit dans un destin qui la soustrait à la contingence. Corrélativement, on présuppose qu'il y a une prise directe de la vision totale sur l'action concrète: l'action politique ou sociale se trouve ainsi intégrée à la vision totale, dont elle reçoit sa justification éthique et sa rationalité;

d) une telle action, moment de l'idéologie, vise à une mutation sociale et politique. Elle est créatrice d'une «*conversio*» de l'histoire ou d'une nouvelle histoire. En ceci l'idéologie se distingue radicalement des conceptions coutumières des sociétés traditionnelles, qui impliquent l'idée d'un ordre stable, immuable. De là le caractère militant des idéologies;

e) enfin, l'idéologie enveloppe une évaluation du destin socio-politique comme destin ultime de l'homme: l'individu trouve sa fin, ou son bonheur, dans la participation à ce destin, dont l'idéologie est la conscience.

II. Nous avons là les composantes d'un phénomène spécifique, qui a commencé avec la divulgation au XVIII^e siècle d'idées dynamiques dans les sociétés occidentales, idées qui à leur tour ont entraîné de grands bouleversements sociaux, dont le premier et comme l'archétype est la Révolution de 1789. Mais ces composantes ne déploient vraiment tous leurs effets qu'avec les mouvements de masse modernes.

L'idéologie implique que l'homme a de son être et de son destin social et historique une conception dynamique et active. L'homme est agent de l'histoire, il est «*praxis*». En ce sens, il y a opposition entre idéologie et *fatum*. L'idéologie a ainsi une base activiste: la démocratie, entendue largement, d'un côté, la technique, de l'autre, sont à sa racine.

Ce n'est pas un hasard que le phénomène soit apparu en Occident, dans le prolongement d'un passé chrétien. Car l'idéologie représente, par plus d'un aspect, la sécularisation d'idées judéo-chrétiennes. Ainsi le groupe porteur d'une vocation historique procède-t-il d'une ecclésiologie de la *Gemeinschaft* charismatique. Il canalise ainsi des aspirations et des exigences de communion et de salut, qui sont à l'origine d'ordre religieux. La pensée politique des romantiques a assuré ici la transition. Un autre thème dont la source est judéo-chrétienne est constitué par le schéma de l'histoire sotériologique et eschatologique. L'histoire est marquée par des époques: les âges sont qualitativement différenciés; aux temps de décadence succèdent les renouveaux pensés sur le mode «des cieux nouveaux et de la terre nouvelle». Les époques sont distinguées et opposées entre elles par

des événements décisifs, souvent conçus comme des événements catastrophiques: l'apocalypse historico-politique inaugure un nouvel éon¹. L'explication de l'histoire qui est donnée par là est totale, exhaustive, elle en révèle le sens ultime. Enfin, cette histoire est vécue et jugée selon les catégories du bien et du mal. L'idéologie est soutenue par un jugement éthique inavoué de structure manichéenne. Le mal et le bien recouvrent ici le passé et le présent d'une part, identifiés à la «topie» que l'on condamne, et l'avenir, d'autre part. Le progrès du bien est conçu comme étant essentiellement une lutte contre le mal, plutôt qu'une promotion ou une maturation du bien. De là la radicalité du processus, qui s'attaque à l'essence de l'histoire. Le caractère antagonistique de la praxis historique peut aussi recouvrir l'opposition dialectique entre le Moi (collectif) et le Non-Moi.

III. Quelles sont les conditions historiques qui permettent, favorisent ou entraînent la naissance de l'idéologie?

Il faut d'abord la perception d'un écart, d'un hiatus, entre la situation qui est actuellement faite à l'homme, ou à un groupe, et les capacités d'agir dont l'homme ou le groupe se sentent porteurs. Ainsi l'idéologie n'est pas pur rêve, pure utopie, ou pure nostalgie. A l'opposé, la satisfaction du *statu quo* l'élimine.

Une vision du destin comme fatalité passivement subie par l'homme résigné et en conséquence démissionnant d'avance de l'action historique n'est pas une idéologie. Celle-ci est en effet un facteur dynamique de la vie sociale, elle est porteuse d'action.

A l'inverse, les modifications sociales à portée de main, immédiates, parcellaires, les «réformes», n'appellent pas de soi une idéologie. Il n'est pas nécessaire, pour obtenir des changements limités, de mobiliser toutes les forces affectives et représentatives qui sont constitutives de l'idéologie. D'ailleurs les tenants des idéologies n'ont que mépris et sarcasmes pour le «réformisme», qui, à leurs yeux, n'est, par son refus de la radicalité, qu'un replâtrage illusoire.

Ainsi la conjonction et la tension de ces deux facteurs sont requises pour qu'il y ait idéologie: l'impossibilité *sociale*, dans l'histoire immédiate, et la possibilité, la capacité, *humaine*, dans l'histoire à long terme, de réaliser un objectif, qui touche à un intérêt majeur de l'homme ou d'une collectivité, que cet objectif soit juste ou faux, peu importe pour

¹ Cf. H. POPITZ, *Der entfremdete Mensch*, Bâle, 1953.

l'instant. Le hiatus est alors ressenti comme injustice soulevant indignation et colère. Mais ressenti ou pressenti, il n'est pas encore l'objet d'une prise de conscience approfondie. Nous sommes au niveau d'une aperception éthique spontanée, non réfléchie, qui trouve dans la révolte son expression. La passion est déclenchée par ce premier éveil de la conscience morale. D'où la charge passionnelle et affective qui est à la base de l'idéologie et qui, se répandant dans la masse, en fait «une force» sociale. De là découle le caractère de la *crisis* historique qui est portée par l'idéologie sur le mode de la condamnation. L'idéologie en effet est orientée vers l'instauration d'un ordre nouveau, succédant à l'ancien par un «saut qualitatif», ou une rupture. La relève historique est assurée par et dans cet acte de renversement de l'ordre ancien qui s'appelle révolution. Nous avons noté que la sécularisation des thèmes théologiques du nouvel éon et de la visée eschatologique est sous-jacente au mythe de la révolution.

On comprend que les conditions favorables à la naissance de l'idéologie soient apparues avec l'âge industriel. A travers un gigantesque bouleversement social, l'homme alors prend simultanément conscience des privations qui l'accablent, dont il perçoit l'origine historique et non naturelle, et des possibilités de changer la société et de prendre en mains la direction de l'histoire, que lui offre son pouvoir technique. Après chacune des deux dernières guerres mondiales, cette prise de conscience est aiguisée; aujourd'hui elle atteint le tiers-monde et revêt des dimensions planétaires.

L'attitude mentale qui est à la base de l'idéologie est favorisée par la division en classes et par l'existence du prolétariat, c'est-à-dire par la division de la société en une classe qui a accès aux biens matériels et culturels et une classe qui est frustrée de ces mêmes biens mais qui, ayant sous les yeux l'exemple du possible, peut opérer des comparaisons et par là prendre conscience de sa frustration. Le fascisme et le nazisme avaient eux aussi une base plébéienne. Aujourd'hui la division tend à s'établir entre nations prolétariennes et nations riches.

A cause de la possibilité historique qu'il entrevoit devant soi, le groupe (classe ou nation) révolutionnaire se pense comme groupe messianique, protagoniste principal de l'histoire, pour l'époque que son action inaugure, et qui est la dernière. A cette action le groupe se sent appelé par une mission. Nous retrouvons là l'influence d'un thème religieux. Dans cette perspective, une valeur absolue est conférée à l'engagement politique, qui se présente comme l'acte de l'homme par excellence. L'horizon historique et terrestre est l'horizon ultime, dans les limites duquel s'accomplit la des-

tinée humaine. C'est pourquoi l'espérance terrestre, tendant à être exclusive, est constitutive de l'idéologie. Toutes les énergies sont mobilisées et monopolisées en vue de la tâche historique, totale, unique et absolue. Ce n'est pas un hasard si le marxisme, par exemple, lutte contre l'espérance chrétienne, en qui il voit une concurrence directe.

iv. De par sa structure sociale et pratique, l'idéologie est orientée vers l'action politique et la prise du pouvoir; en vue de cette fin, elle donne naissance à une organisation, qui est l'expression politique et l'instrument efficace du groupe qu'elle inspire. Avec l'âge des grandes idéologies modernes, nous assistons à la naissance d'un nouveau type de parti, doctrinaire, refusant par principe la collaboration avec les institutions existantes; s'il y a une certaine collaboration, le motif en est purement tactique, sans cesse révocable. Ces partis ne dissimulent nullement leur intention de s'emparer du pouvoir et de devenir l'agent et le guide exclusif de l'édification de l'ordre nouveau.

C'est là une première étape. Mais une fois que le but est atteint, l'idéologie subit une métamorphose. Elle devient idéologie du pouvoir politique, qui la diffuse dans les masses par voie d'autorité, s'assurant le monopole de l'école, du livre, des *mass-media*. Dès lors, elle est pour les gouvernants moyen de pouvoir, *instrumentum regni*. Mais il faut que les gouvernants continuent d'apparaître comme les authentiques porteurs de la conscience de la masse. Ils doivent donc persuader celle-ci que le processus promis et espéré auparavant est vraiment en cours de réalisation, que c'est bien la vraie, la seule Histoire, qui est en train de se dérouler et qu'ils possèdent la légitimité pour en prendre la conduite. Dans cette perspective de la continuité légitime, la notion d'orthodoxie (par exemple l'orthodoxie léniniste) est nécessaire au pouvoir. A la vraie histoire, que l'on fait, s'oppose la pseudo-histoire des adversaires, des forces centrifuges, «réactionnaires» et «déviationnistes»: on entend par là que leur action est incohérente et aberrante et qu'ils sont en dehors de la «conscience historique».

Il arrive, surtout dans les débuts, qu'un gouvernement soit convaincu de posséder la légitimité révolutionnaire. Il arrive aussi que le contenu de l'idéologie ait cessé d'obtenir son adhésion. L'idéologie ne disparaît pas pour autant: elle est délibérément maintenue et manipulée comme constituant un facteur dynamique, pourvoyeur de motivations fortes en vue de l'action, dans une situation où la cohésion mentale et psychologique des masses est requise par les objectifs du pouvoir. C'est pourquoi un pouvoir

politique peut être tenté d'adopter après coup ou de créer de toutes pièces une idéologie. Ce fut le cas avec le fascisme italien.

Il est cependant probable que les conditions de la réussite ou de l'échec comportent de nombreux traits analogues selon que l'idéologie se présente au stade révolutionnaire ou au stade gouvernemental et autoritatif.

Le cas du marxisme

v. Nous avons jusqu'ici parlé du marxisme en tant qu'il est une idéologie. Mais par ailleurs Marx le premier a, dans *L'idéologie allemande*, proposé une explication élaborée du phénomène idéologique. Le terme revêt chez lui un sens d'abord péjoratif : l'idéologie est une sorte de conscience justificatrice, inconsciente et inavouée, au service des intérêts de la classe dominante. Marx lui oppose la science, dont la fonction est critique et dénonciatrice. Le même point de vue se retrouve dans *Le Capital*, où les théories libérales sont traitées comme constituant l'idéologie du système capitaliste.

La théorie marxienne de l'idéologie présuppose un schéma explicatif de la structure de la société qui repose sur sa division en classes antagonistes. La division va s'aggravant jusqu'à ce que le point de rupture révolutionnaire soit atteint. Les mobiles de l'action sont des mobiles d'intérêts de classe, donc également antagonistes. Les «représentations» (philosophie, morale, art, droit, institutions, et surtout religion) n'ont pas d'autonomie, mais reflètent, souvent d'une manière détournée, les intérêts qu'elles servent. Par rapport à la lutte des classes, les idées ont une valeur instrumentale. L'idéologie est donc *instrumentum regni*, ou, plus précisément, une arme en vue de la domination. Dans une société donnée, l'idéologie de la classe dominante règne. Sa fonction est double : tandis qu'elle donne une bonne conscience aux maîtres, elle entretient la passivité, la résignation des esclaves. Elle est ainsi elle-même une forme de la domination. Mais l'antagonisme des classes n'est pas statique, il est dialectique. A mesure donc que s'éveille et croît la force de la classe montante, qui est la classe exploitée, croît sa propre idéologie, qui lui permet de prendre conscience de soi et de dénoncer l'imposture de l'idéologie adverse, jusqu'au moment où, la détruisant, elle réussit à la supplanter. Ici apparaît en quel sens l'idéologie peut avoir une signification positive : quand elle n'est plus conservatrice, mais révolutionnaire. Un historicisme de fond soutient cette conception : une idéo-

logie peut posséder une vérité provisoire, qui correspond à l'époque de son triomphe.

Marx cependant ne tire pas les conséquences extrêmes de sa théorie. Au contraire, à un certain moment, il opère une rupture. Dès qu'il est question du prolétariat, l'explication se métamorphose. La conscience du prolétariat apparaît comme non idéologique et le marxisme se présente comme science, comme conscience scientifique, du prolétariat. Comme tel, il s'oppose à la conscience idéologique dans son ensemble; seul il est vrai; c'est pourquoi seul il est capable de dénoncer le mensonge des idéologies, en l'expliquant scientifiquement.

Etant donné les prémisses dont il part, Marx ne peut trouver dans la science elle-même, le fondement de la scientificité. Ce fondement est hétéronome. Il réside dans le concept messianique du prolétariat, classe des Derniers Temps, ou de l'Histoire succédant à la préhistoire. Tous les points de vue de la pensée humaine sont relatifs à des intérêts particuliers et comme tels égoïstes. Il y a cependant une exception: un seul point de vue est objectif, scientifique; c'est celui de la classe majoritaire, dont les intérêts coïncident avec celui de l'Homme et qui est en conséquence investie d'une mission historique. Ainsi la vérité se trouve à partir du point de vue du Prolétariat, qui ouvre au sens total de l'Histoire. Il y a là une reprise de la fameuse définition hégélienne: *le vrai est le tout*, ce tout étant devenu la totalité sociale de la classe porteuse de l'avenir.

Seul donc le point de vue du Prolétariat réalise le «savoir absolu» au sens de Hegel: *Histoire et Conscience de classe* de Georg Lukacs a théorétisé le thème. Reprenant les analyses de Max Weber sur la pensée quantitative et parcellaire de la science, qu'il rattache à la philosophie de Kant, Lukacs fait de cette pensée l'idéologie de la société bourgeoise, critiquée au nom d'une exigence de totalité, au sens de savoir du tout, dont le Prolétariat, nouveau Moi transcendantal ou nouvel «Esprit», est le sujet. Le Prolétariat incarne ainsi la volonté de communion et de parfaite immanence à soi-même de l'homme social. La critique de fond qu'il convient d'adresser à ce brillant essai est qu'entre le concept théorique du Prolétariat, qui sert de cheville à la démonstration, et le prolétariat réel, empirique, il est difficile de reconnaître une identité. La scission déjà en germe dans le concept marxien est ici consommée.

Plus généralement une série de postulats contestables sont à la base de la position marxienne: non spécificité des diverses sphères d'activité et de pensée constituant autant de superstructures réductibles à une infras-

structure «économique», vision dialectique de la lutte des classes, psychologie de l'«intérêt» comme motivation de l'action des groupes, valeur d'a priori accordée au concept de «prolétariat».

Dès lors que le marxisme se répandait, il devenait légitime de le considérer comme une idéologie, au nom même de critères fixés par Marx. Du coup il devait subir une profonde transformation, puisque la question du contenu concret du concept de prolétariat était posée. Par là la théorie marxiste est à son tour relativisée. Et les divergences au sein du mouvement communiste prennent, au-delà de leur portée politique, une signification critériologique.

Pour qu'une idéologie réussisse, c'est-à-dire s'implante dans les masses, il faut, comme nous l'avons noté, qu'elle permette à l'homme de mesurer ses propres possibilités et que simultanément elle dépasse le *statu quo* par la projection idéale, au niveau de la représentation, de son projet global. C'est pourquoi elle doit être plausible par quelques aspects et présenter des liens avec l'expérience concrète : ainsi en va-t-il pour la lutte des classes ou pour la dialectique comparée à la violence subie des rapports de domination.

Un trait cependant distingue le marxisme des autres idéologies de masse et marque sa supériorité. Il est une idéologie universelle, qui concerne l'histoire universelle, dont il prétend donner la vision scientifique. Il se présente comme la conscience de la raison historique. A ce titre il a contribué à divulguer dans les masses le goût de la raison, fût-ce sous la forme d'un rationalisme ou d'un scientisme primaires. En vertu de cet appel à la raison, il porte en lui-même les instruments de sa propre critique. Le marxisme, comme idéologie, s'est pris lui-même au piège de la raison. Le «révisionnisme» fustigé dans la rhétorique officielle, représente la chance d'une critique de l'idéologie aux critères de la rationalité.

L'usure des idéologies

vi. Nous assistons aujourd'hui, dans les pays hautement industrialisés, à un phénomène d'usure des idéologies. Le nazisme et le fascisme se sont effondrés. L'idéologie marxiste, à son tour, donne des signes d'essoufflement. Il est vrai qu'à l'inverse les pays du tiers-monde, où la conscience du hiatus entre la misère éprouvée et les possibilités humaines à l'âge technique est aiguë, offre au marxisme ou à des idéologies analogues un terrain favorable. C'est probablement en Chine, où il subit d'ailleurs une profonde métamorphose, que sont les chances les plus grandes du marxisme. Les

manifestations multipliées de révisionnisme, auxquelles le pouvoir politique réagit en général avec maladresse et pesanteur,¹ sont des symptômes de cette usure. S'agit-il d'un processus de relègue des idéologies, les nouvelles prenant la place des anciennes, ou doit-on parler de la fin des idéologies, en ce sens que nos sociétés auraient atteint le stade, où un ensemble de facteurs provoquent leur inéluctable dépérissement?

Pour répondre à la question, il faut prêter attention à une série de changements, qui sont survenus dans les dernières décennies.

Il y a d'abord l'usure d'un certain nombre de facteurs, qu'on peut appeler facteurs de vraisemblance. Par exemple, à force d'être sans cesse différé, l'élément d'utopie est pratiquement démenti et réfuté. Car une espérance exclusivement temporelle, qui en conséquence attend les événements décisifs pour un délai assignable, et, en ce sens, prochain, s'épuise dans la poursuite d'un terme à venir sans cesse repoussé. Le démenti apporté aux prévisions ne peut que remettre en cause la vision moniste de l'histoire qui est celle de l'idéologie; celle-ci, en effet, comporte la croyance en des lois nécessaires, qui prédéterminent le déroulement de l'avenir: ainsi la division de la société en deux classes antagonistes devait aller s'accroissant, les crises devaient se multiplier, la paupérisation croître, la révolution socialiste se produire dans les pays les plus industrialisés, etc. De même, l'apparition des armes thermonucléaires a, avec la doctrine de la «coexistence pacifique», modifié les rapports entre Etats socialistes et capitalistes. En dénonçant dans la propriété privée des moyens de production la cause quasi unique des désordres de la société capitaliste, l'idéologie marxiste a négligé d'autres facteurs à l'œuvre, d'ordre technologique ou plus spécifiquement politique. Le manichéisme latent de l'idéologie conduit à penser en termes de révolution les changements sociaux. Or quand une prise du pouvoir révolutionnaire a eu lieu, il n'est pas évident qu'elle ait entraîné un «saut qualitatif», non seulement parce que les régimes socialistes ont enregistré des échecs et des stagnations économiques, mais surtout parce qu'ils n'ont pas réussi à éliminer des problèmes qui sont ceux de l'homme de toujours: le stalinisme, les cas de corruption et de perversion du pouvoir, montrent qu'aujourd'hui encore Shakespeare nous apporte une connaissance de l'homme plus profonde et vraie que toutes les théories sur «l'homme socialiste». Ailleurs l'effort humain arrive, à force d'aménagements, de corrections, à améliorer la situation de ceux qui sont défa-

¹ Après l'août tchécoslovaque nous pouvons ajouter: et avec cynisme.

vorisés. Bien que ce soit sous la pression de revendications, l'évolution, les révisions et les réformes obtiennent une certaine intégration. Celle-ci, il est vrai, reste très relative dans le cadre du néocapitalisme, où la rançon payée pour un accès plus large aux biens de consommation est le plus souvent une diminution des responsabilités. Il reste que cette amélioration ambiguë est ressentie comme un bénéfice par les masses. D'autre part, et ce point est plus important, on peut raisonnablement penser qu'une participation humaine à tous les stades de la décision et de la production, au sens où l'entend *Mater et Magistra*, est réalisable par voie de révision. Par ailleurs un processus, comme celui qui est en cours en Tchécoslovaquie,¹ montre que le socialisme n'avait pas davantage réalisé cette participation que le néocapitalisme.

La nouvelle mentalité

VII. Mais ces facteurs ne sont sans doute pas les plus décisifs. L'élément déterminant est constitué par l'attitude scientifico-technique, qui est à la base de la mentalité contemporaine. Cette attitude mentale a pu au début être favorisée par l'idéologie, mais, à la longue, entre elle et l'attitude idéologique, c'est l'incompatibilité qui se manifeste.

Elle repose en effet sur l'observation du réel; or le comportement expérimental implique une ouverture sur l'avenir et une disponibilité à réviser les points de vue et les explications; il développe le sens de la complexité du réel et du caractère provisoire, en science, des modèles explicatifs.

Quant au projet technique, il se réalise toujours sous la forme d'un projet singulier, limité dans ses buts et ses moyens, même si ses dimensions sont gigantesques. En ce sens le monde de la technique est un monde pluraliste. En effet les problèmes concrets qui se présentent ici sont délimités et d'une certaine immédiateté. On s'attache à résoudre un problème après l'autre, même si l'ensemble de ces problèmes forme une chaîne complexe. Au niveau de la technique, il y a un pluralisme des systèmes, à tel point que la coordination devient de plus en plus difficile. Et dans la démarche technique, le premier moment est celui de la spécialisation, qui appelle ensuite l'intervention de «généralistes», dont l'ouvrage consiste à coordonner des projets indépendants. Dans cette optique, la totalité est postérieure aux parties, elle est une résultante.

¹ Ecrit avant les événements d'août.

La prospective opère sur la base statistique du présent. Elle prolonge des processus déjà en cours ou s'efforce de peser sur la direction à leur imprimer. Elle dessine, avec un esprit critique et circonspect, des courbes-modèles. Sa programmation exige, au fur et à mesure de la réalisation, des corrections. Elle est donc consciente de ne pas prophétiser.

L'observation, notions-nous, va dans le sens d'une découverte de la complexité. Avec les sciences humaines, cela conduit à une prise en considération des situations singulières. L'uniformisation, qui vient des lois mathématiques, est contrebalancée par l'analyse du fait singulier, dont la singularité reconnue échappe à la loi. Quant à celle-ci, nécessaire en toute science, on prend conscience de sa portée relative. De plus, au plan épistémologique, comme à celui de la mentalité, on prête attention à des facteurs d'ordre psychologique, comme les choix.

L'attitude scientifico-technique a donné naissance à une nouvelle mentalité. Celle-ci favorise une conception ahistorique. Les projets regardent bien prospectivement vers un avenir, mais celui-ci constitue un horizon déterminé qu'on ne confond plus avec l'histoire universelle. A l'égard de celle-ci, on fait preuve de modestie, voire de scepticisme. A la limite, la réalisation technique peut se concevoir comme une conquête sur le chaos.

La mentalité nouvelle est caractérisée par trois tendances. Nous trouvons d'abord le nominalisme, favorisé par l'attention prêtée au singulier, reconnu comme tel dans son irréductibilité. Nous rencontrons ensuite le relativisme: le pluralisme des faits échappe à une explication unitaire et moniste; la seule explication unitaire est celle qui est fournie par le formalisme mathématique, dont on mesure la limite. De là, enfin, le positivisme: on s'interdit d'extrapoler, de dépasser la constatation de faits minutieusement circonscrits.

Qu'il y ait opposition entre cette mentalité et la mentalité idéologique, cela est patent. Nous en retiendrons deux signes.

Le premier est fourni par l'évolution de l'idée de Plan. Quand un pays adopte un régime de type marxiste à un stade préindustriel, la mise en train du plan demande un énorme effort des volontés, mais il est d'une relative simplicité: il s'agit d'établir les structures élémentaires de base. A partir de là, on projette vers l'avenir l'image d'une société entièrement et harmonieusement réglée par la planification. C'est là une vue de l'esprit de nature idéologique. Une fois qu'on a atteint un certain degré de développement, la complexité des phénomènes économiques, politiques et humains apparaît. Il devient très difficile, sinon impossible, au planifi-

cateur d'embrasser du regard tous les aspects de la réalité qu'il prétend dominer. On prend conscience d'erreurs commises, on se trouve devant des choix délicats. Le planificateur n'est pas un savant infaillible qui marche d'évidence en évidence. On opère un retour à un certain empirisme, on ressent la nécessité d'une libéralisation. On passe, en d'autres termes, du Plan, mythe idéologique, au plan scientifique, qui trouve dans la modestie et la souplesse des garanties de son efficacité. D'une certaine manière on a changé de niveau : le plan règle la vie économique, tandis que le Plan idéologique organisait cette vie à travers une mobilisation psychologique des masses.

Le second signe est pris dans un autre domaine. Il est emprunté à la théorie, dont nous avons déjà parlé, du premier Lukacs. Celui-ci voit entre le fait que la science moderne, sur la base de la quantification mathématique, s'est diversifiée en une pluralité de sciences particulières, dont chacune a une prétention limitée, et l'idéologie bourgeoise, un parallélisme, qui ressemble à une identification. A cette pluralité des sciences, reflet de la société bourgeoise, Lukacs oppose l'idéal d'un savoir de la totalité, inspiré de la *Wissenschaft* de Hegel. Il y a là une curieuse non acceptation de la raison scientifique, dont on n'a pas perçu le niveau dans la hiérarchie du savoir. Cette théorie témoigne ainsi à sa manière de l'incompatibilité de l'idéologie et d'une attitude d'esprit inspirée par le projet scientifico-technique.

En fait, ce qui est maintenant contesté, c'est l'idéologie dogmatique de l'Histoire comme *Entwicklung* nécessaire. On redécouvre la pluralité des possibles et des choix. L'attitude technicienne est attentive à la diversité des projets et à la non-nécessité de leur coordination, ainsi qu'à leur caractère provisoire, puisque sans cesse ils se supplantent les uns les autres.

VIII. Nous aboutissons ainsi à une constatation : ce qui tend à remplacer la mentalité idéologique, c'est l'attitude pragmatique. On pourrait définir celle-ci de la manière suivante. Elle est une attitude qui, en vue de l'action, récusé des principes normatifs absolus pour s'en tenir au critère d'adaptation. En conséquence, l'action concrète n'est pas censée venir s'inscrire dans l'horizon de l'histoire universelle. *Le hic et nunc* est sans racines métaphysiques. Il y a un pluralisme radical des actions, qui ne se présentent plus comme autant de participations à l'autogenèse de l'Histoire. Chaque situation est nouvelle, inédite, et réclame sa propre approche. En faisant ressortir les ressemblances et les différences, la comparaison

avec d'autres situations permet de mieux résoudre un problème qui est considéré dans son unicité. Les perspectives de l'action sont également limitées: elle résout un problème particulier pour une société particulière, qui pense son insertion dans la société universelle comme une interdépendance de fait dans une interaction d'intérêts; son ouverture sur l'avenir s'en tient à un futur prochain. Par rapport aux perspectives idéologiques de totalité, l'attitude pragmatique est souvent ressentie comme une marque d'honnêteté intellectuelle.

Il est également certain que le pragmatisme peut favoriser le scepticisme et le relativisme, ou ce que les marxistes appellent l'opportunisme. Et on ne peut nier la force de ce courant dans nos sociétés. Aussi certains voudraient, pour lui faire face, inventer une nouvelle idéologie. Et derrière les événements de mai en France, n'y avait-il pas une sorte de nostalgie de l'idéologie? A travers le socialisme libertaire, le mythe du «Che» ou celui de Mao, on s'attachait à ce que le marxisme véhiculait encore de romantisme révolutionnaire, tandis que l'héritage saint-simonien qu'il comporte était rejeté dans la condamnation de la «technocratie». La perplexité du Parti communiste français ne s'explique pas uniquement par le vieillissement de ses cadres. Plus profondément, deux aspects du marxisme, s'étant scindés, entraient en collision.

Sommes-nous ainsi condamnés à l'alternative: idéologie ou pragmatisme?

L'exigence éthique

ix. A la racine de la nouvelle attitude, il y a un élément positif, qui est plus fondamental que le pragmatisme. Celui-ci, quoi qu'il en ait, repose sur des a priori, à partir desquels il définit le cadre de toute action possible. Mais plus radicalement, ce que nous trouvons c'est l'usage de la raison scientifique et la volonté d'étendre cet usage à la réalité sociale.

C'est pourquoi la question la plus importante est-elle celle de la raison, de ses formes et de son pouvoir. Une idéologie comme la marxiste, plus que l'application de la raison à scruter le réel par l'analyse et la vérification, était d'abord l'affirmation a priori que la vision totale de l'Histoire qui est la sienne, s'identifiait à la Raison, qui devenait ainsi une sorte de mythe. A l'inverse le pragmatisme sous sa forme actuelle repose sur la volonté de ne s'en tenir qu'à cet usage délimité et exclusif de la raison qu'est son usage technique et de traiter en conséquence l'homme et la société comme des objets techniques.

Mais l'examen du fait humain et social révèle le caractère pluridimensionnel de l'homme. C'est là une donnée dont les sciences humaines comme l'action et le jugement qui guide cette action ne peuvent faire abstraction. Si la raison est ce par quoi l'homme voit et juge ce qui est et ce qui doit être et éclaire en conséquence son agir, le fait éthique apparaît comme une dimension constitutive de la raison de l'homme et par là de son comportement. Il est donc un foyer d'activité sociale.

Or le fait éthique implique notamment deux éléments qui sont décisifs pour notre propos : des normes de comportement et des choix ou décisions, c'est-à-dire le caractère singulier des actes posés en fonction de ces normes. Ainsi la raison, qui est ici la raison pratique, intervient dans la vie sociale, comme d'ailleurs dans la vie des individus, pour guider leurs choix à titre de *phronésis* ou de *prudentia*. C'est l'originalité de la *prudentia* éthique, déjà perçue par Aristote, qu'il s'agit de pleinement reconnaître, particulièrement dans ses champs d'application sociaux.

La raison prudentielle est différente de la raison scientifique et de la raison technique. Mais elle utilise la science et ses instruments : analyse, statistiques, etc., dans l'ordre économique, sociologique, psychologique, politique, etc ; cependant elle ne se réduit pas à la science. Car, portant sur un choix unique à poser, elle est la pesée concrète de la convenance, de la consonance, de ce choix à la loi éthique, dans le contexte unique où il doit être posé. Elle apporte, en conformité à des règles fermes, la mesure inédite de la raison à une situation elle-même inédite. Elle se distingue donc également de la technique car l'homme est un être éthique, non réductible au monde des objets que l'on manipule. C'est pourquoi le choix, qui peut certes exiger la pesante mise en œuvre d'une instrumentalité technique avec son déterminisme, doit en dernier ressort, s'il est droit, être conforme à la norme éthique.

Ajoutons que la raison prudentielle rend justice à une aperception du pragmatisme : celui-ci a bien saisi le caractère d'unicité, de singularité, de toute situation et, partant, de toute décision. Autrement dit l'histoire est rendue à son propre sol, qui est marqué par la contingence. Elle est en effet riche du possible, elle pourrait être autre, elle est capable de dévier, elle tient ou ne tient pas ses promesses.

Sur ce point la raison prudentielle s'oppose à la conception idéologique : pour cette dernière il n'y a qu'un chemin de l'histoire, tracé d'avance et chaque action se présente comme une parcelle immédiate de cet itinéraire nécessaire, à travers lequel l'Histoire se construit comme une unique totalité.

Quant aux actions dont on juge qu'elles entravent ce mouvement, elles sont rejetées comme «réactionnaires» dans les ténèbres extérieures. De fait l'idéologie tend à diviniser la société et l'histoire.

Il est important de noter que dans la vue chrétienne il convient de distinguer la cité terrestre et sa destinée et la «Cité de Dieu», transhistorique et spirituelle. Cette distinction projette sur l'ordre temporel de la civilisation et de la culture un éclairage qui met en évidence son caractère essentiellement relatif. En proclamant la distinction des choses de Dieu et des choses de César le christianisme affirme sa nature non idéologique.

C'est d'ailleurs sur l'horizon de la destinée transhistorique de l'homme que peuvent se dessiner les idéaux historiques capables de polariser les civilisations sans les égarer par les prestiges d'un faux absolu. En tant qu'elles projettent l'absolu dans l'histoire les idéologies sont des «religions séculières». Le constat de leur faillite est pour beaucoup dans la crise actuelle, nourrie de désespoir. L'avenir historique se présente sous les traits les plus sombres: l'humanité prend peur devant la marée montante de sa propre multiplication sous le ciel de la menace thermonucléaire; «la bombe et le nombre» la font trembler d'effroi. Mais la vraie réponse à la ruine des faux espoirs n'est pas le désespoir. Elle réside dans l'idéal d'une civilisation du respect de l'homme et dans la confiance que l'homme est capable de résoudre positivement les redoutables problèmes auxquels il est affronté.

*La position d'Herbert Marcuse*¹

x. Le concept d'idéologie qui est celui de Marcuse est proche de celui de Marx: il s'agit de l'idéologie conservatrice du *statu quo*, par laquelle la société existante assied sa domination: intériorisée et aimée de ceux qui la subissent l'aliénation atteint ainsi dans les sociétés industrielles avancées une sorte d'extrémité. Comme chez Marx, le concept de domination est central dans le raisonnement, sans être explicité pour lui-même. La société apparaît comme une entité omnipotente exerçant sur les individus une répression qui a le plus souvent la forme d'une «satisfaction répressive». La dénonciation passionnée de l'emprise de la société sur l'individu semble procéder d'une anthropologie libertaire, pour laquelle la liberté est libération des «besoins vitaux», des «qualités érotico-esthétiques».²

¹ *L'Homme unidimensionnel*, tr. M. Wittig, Ed. de Minuit, Paris, 1968. p. 281

² Ces expressions se trouvent dans *Das Ende der Utopie*, Berlin, 1967.

Marcuse a remarquablement perçu et analysé un ensemble de facteurs, de tendances, de processus à l'œuvre dans la société. Mais il voit dans cet ensemble un système agissant avec une force irrésistible. Cela lui permet de faire de la société technologique moderne une société d'essence totalitaire. La thèse du caractère systématique du faisceau des tendances dénoncées, qui donne à l'ouvrage son pessimisme pathétique, est cependant fort discutable. Bien qu'il affirme que la libération de l'homme doit se servir des conquêtes de la technique, Marcuse voit dans l'attitude de la «pensée opérationnelle», qui est à la base de la technique, le fondement de l'oppression idéologique. Le positivisme, qui implique une conception restrictive de l'expérience et du fait, notamment tel qu'il se manifeste dans les philosophies du langage, permet de saisir le caractère idéologique de cette pensée. Les pages consacrées à ce sujet sont les plus lucides de l'ouvrage, à mon avis. Cependant l'analyse de la pensée scientifique et de son instrumentalisme et de la pensée technique, qui nous conduit au seuil d'aperceptions capitales (cf. pp. 178 sv.), nous laisse sur notre faim, sans doute parce que l'auteur récuse lui aussi la métaphysique. D'ailleurs la valeur de l'essai lui vient de sa richesse de suggestion, des pistes de recherche qu'il indique, plus que d'analyses qui seraient menées jusqu'au terme.

Pour répondre à la pensée «positive», instrument de domination, Marcuse, se référant à Hegel, fait appel à la «pensée négative», qui, présupposant la nature historique des faits, en permet la critique. Mais la dénonciation de l'unidimensionnalité de l'homme dans la société contemporaine est faite à partir de perspectives immanentistes et historicistes qui interdisent de fonder la pluridimensionnalité de la raison. C'est pourquoi, alors qu'il est clairement affirmé que la raison technique comme idéologie, c'est-à-dire selon l'usage historique qu'en fait la société actuelle, conduit à des impasses, il cesse d'être évident au nom de quels critères de *raison*, elle peut être jugée. Par exemple quand Marcuse évoque une «rationalité autre» (cf. p. 190), le concept reste vague et quelque peu utopique. Plus radicalement, la raison est parfois présentée comme un instrument de la domination politique, non pas seulement en ce sens que la société utilise la raison sous une de ses formes idéologiques, mais en ce sens qu'un type donné de raison procède d'un type de société. Je ne pense pas que Marcuse irait jusqu'à dire que la raison en elle-même est idéologique. Mais sur ce point sa pensée manque de clarté et le problème de l'unité de la raison, qui est capital, ne trouve pas de solution dans son œuvre; l'assertion que la philosophie est idéologie (p. 222) est signe d'ambiguïté. En d'autres termes,

la référence de la raison à la société et à l'histoire risque bien de signifier que ce sont la société et l'histoire qui déterminent la raison, c'est-à-dire finalement la dissolvent en la relativisant. En réalité, ce ne peut être qu'à l'intérieur de l'unité « pluridimensionnelle » de la raison elle-même, que la raison technique trouvera la mesure capable de critiquer et de guider son usage. La négativité n'exercera sa fonction critique que si elle intervient au nom des impératifs positifs de la raison. Sinon elle risque de n'être que le reflet idéologique d'une attitude politique anarchisante.

Aussi bien l'extension que Marcuse donne au terme d'idéologie est lourde de conséquences. Il ne nous paraît pas acceptable. Ce qui est en cause en effet, c'est la nature de la raison.

Conclusion

XI. Parlerons-nous donc de la fin des idéologies? Il faut répondre affirmativement, si l'on donne à « idéologie » le sens intégral que nous avons essayé de définir plus haut. En effet dans nos sociétés des tendances, nées de l'attitude scientifico-technique, vont dans le sens de leur élimination.

La raison est à l'œuvre dans l'activité scientifico-technique. Cette activité, extrapolée, risque de donner lieu à l'usage unilatéral et exclusif d'une forme unique de raison. Le scientisme, le positivisme, la « technocratie » sont des expressions de cette inhibition de la raison, qui demande au contraire à se déployer selon toute son amplitude. Quand il s'agit du gouvernement de l'homme individuel ou collectif, qui ne se laisse pas identifier aux choses que l'on manipule, la raison prend cette dimension spécifique, qui s'appelle la prudence. L'élimination de l'idéologie ne conduit pas fatalement à une attitude pragmatique ou technocratique. Elle invite, au contraire, à une revalorisation de l'éthique, guide de l'action sociale, politique, historique.

Si l'on veut donner à « idéologie » une signification très large, qui ne nous paraît pas heureuse, on peut parler de sa nécessité. On désignera alors par là la nécessaire inspiration éthique et la nécessaire reconnaissance de valeurs comme critères de l'action.

Mais qui dit action humaine dit action singulière, marquée par la contingence, limitée, tâtonnante, susceptible de dévier, contestable et contestée, – s'efforçant malgré tout, c'est en cela qu'elle est humaine, d'obéir aux normes de l'éthique. Le sens de ces normes et de leurs exigences est nécessaire aux sociétés.

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

Ligne de vie de l'Eglise au temps de la Réforme ¹

La dissidence protestante a-t-elle été, suivant les mots de Bossuet, une «tentation» envoyée par Dieu à son Eglise, un «jugement» exercé sur elle? Oui, au sens où Dieu *éprouve* ses enfants ou permet qu'ils soient *tentés* pour que puisse être manifestée et confortée leur fidélité. Oui encore, au sens où *juger* c'est discerner, car, au cours de l'histoire, Dieu ne cesse de discerner son peuple, comme autrefois la partie fidèle, le «reste», d'Israël. Enfin, au sens où *juger*, c'est abandonner le mal à ses fructifications, la scission de la Réforme a paru comme un jugement de Dieu sur les pasteurs qui trahissaient la sainteté de leur charge et la confiance de leur troupeau.

1. Ce qui est déchiré

La dissidence protestante a déchiré profondément la chrétienté. A-t-elle déchiré le christianisme, l'Eglise? Oui, elle a déchiré le christianisme, mais seulement *dans ceux des enfants de l'Eglise qui l'ont quittée* pour se disjoindre d'elle: dans la mesure où chez eux la bonne foi a été sauvée et l'erreur invincible, où ils n'ont cédé, dans les perturbations de l'époque, ni au démon de la révolte ni à l'esprit de schisme ou d'hérésie, la dissidence les a fait tomber, d'une zone d'appartenance plénière au Corps mystique du Christ, dans une zone d'appartenance affectée désormais de déchirure, de privation ². Mais la dissidence protestante n'a pas déchiré l'Eglise *en elle-même*. Elle ne pouvait disloquer sa structure divine ni toucher à sa source profonde.

2. La ligne de vie continue

La dissidence protestante ne pouvait non plus faire dévier l'Eglise de sa course, ni interrompre la continuité de sa ligne de vie. La nécessité immédiate

¹ Cf. *Nova et Vetera*, 1967, n° 3, p. 161.

² On peut distinguer trois plans de réalisation de la prière du Sauveur pour l'unité, «pour que tous soient un»: 1° l'unité *sans ombre de déchirure* du ciel, inaugurée déjà dans l'au-delà du temps; 2° l'unité *qui déchire* le chrétien d'avec le monde et d'avec lui-même, mais n'est *pas déchirée*, et qui fleurit, dans l'exil du temps, sous la fontaine de la hiérarchie; 3° l'unité, authentique mais *déchirée*, de ceux qui vivent dans la foi et la charité théologiques, mais qui, sans qu'il y ait de leur faute, échappent, partiellement ou totalement, à l'influx pleinement christoconformant de la hiérarchie. Cf. *Eglise du Verbe incarné*, II², conclusion.

de faire face aux attaques protestantes, qui est à l'origine de ce qu'on a appelé la Contre-Réforme ne peut représenter qu'un phénomène secondaire. L'Eglise ne pouvait se laisser ni absorber ni dominer par des réflexes de défense. En présence du danger, c'est dans son propre élan, dans «le potentiel inaliénable de sainteté qu'elle porte en elle»¹, dans le sursaut de sa réforme intérieure, sous la motion de l'Esprit qui la porte de Pentecôte à la Parousie, qu'elle allait, une fois de plus, trouver le salut. Les historiens catholiques font remarquer que ce mouvement de réforme intérieure ne doit rien au protestantisme. Ses premières manifestations lui sont antérieures. «Ce sont des forces de renouvellement en œuvre dès avant le raz de marée luthérien qui demeurent actives, fécondes, originales. Un authentique évangélisme suscite de nouvelles formes d'association ou de vie religieuse plus résolument engagées dans le peuple chrétien»². L'esprit de pauvreté, d'enfance du cœur, de liberté évangélique réveillé par le Poverello et qui aboutira au temps même de Luther à la fondation de nouvelles familles religieuses; la prise de conscience progressive, chez les amis de Dieu, les mystiques rhénans, les béguinages des Pays-Bas, des transformations promises par l'apôtre «à ceux qui, le visage découvert, contemplent comme dans un miroir la gloire du Seigneur et sont changés de gloire en gloire, en son image» (II Cor., III, 18), prise de conscience qui aboutira en Espagne aux floraisons splendides du temps de sainte Thérèse et de saint Jean de la Croix, et en France à Marie de l'Incarnation l'ursuline et à ce que Henri Bremond a nommé la «Turba magna» de la conquête mystique; les puissances formatrices de la grâce, — toujours prêtes à accueillir, les ayant purifiées et élevées, les découvertes authentiques de l'ordre culturel, — qui sont à l'œuvre, dès la fin du Moyen Age dans les communautés laïques des Frères de la Vie Commune, et qui vont donner au monde avec saint Philippe Néri et son Oratoire du Divin Amour, puis avec saint François de Sales et saint Vincent de Paul, le spectacle des merveilleuses réussites d'un humanisme chrétien; l'élan missionnaire enfin — fatalement exclu de la préoccupation de Luther — qui, du XIII^e au XV^e siècle avait conduit jusqu'en Chine les disciples de saint François, et qui, aux XVI^e et XVII^e siècles allait s'ouvrir sur les prodigieuses et héroïques aventures évangélisatrices de l'Extrême-Orient et du Nouveau Monde, — rien dans cet immense déploiement des richesses et

¹ «Dieser Lebenstrieb ist zutiefst nicht anderes als die der Kirche unverlierbare Kraft innerer Heiligkeit» Josef LORTZ, *Geschichte der Kirche*,... III, 72.

² C. BIHLMAYER-H. TUCHLE, *Histoire de l'Eglise*, édit. Salvator, Mulhouse, 1964, t. III, p. 170. — «De ce point de vue, les XIV^e et XV^e siècles ne sont plus seulement l'automne, la fin du Moyen Age. On accorde l'attention qu'elles méritent aux valeurs modernes qui s'élaborent en ce temps au sein du christianisme: civilisations nationales, critique, dévotion et intériorité, éducation et humanisme. Le drame protestant s'avère une crise grave en cours de renouvellement et de convalescence, plutôt que la préface des temps modernes; il s'éclaire mieux d'ailleurs par un certain déséquilibre de valeurs positives que par les abus ou une décadence. Enfin le catholicisme moderne apparaît davantage l'épanouissement des valeurs qui se cherchaient auparavant en désordre qu'une contre-réforme ou une pure création du Concile de Trente», M.-H. VICAIRE, O. P., revue *Annales, Economies, Sociétés, Civilisations*, avril 1966, n° 2, p. 389.

des saintetés mystérieuses de l'Eglise, n'est dû, rien n'est emprunté à la dissidence protestante. Enfin dans sa grande synthèse doctrinale du Concile de Trente, ce que l'Eglise attestera en regard des contestations de la dissidence protestante, c'est la profondeur de sa foi dans le mystère du Verbe fait chair et tout ce qu'il contient dès le début de richesses cachées qui, sous la constante activation de l'Esprit saint, demandent à se manifester et à se déployer au cours des âges ¹.

3. *Un pas difficile à franchir*

1. Les nationalités étaient formées et nettement différenciées au début du XVI^e siècle, mais l'idée de chrétienté, – d'une chrétienté sacrale, c'est-à-dire d'un ordre de soi politique, mais conçu pour ne rassembler sur le plan politique que les seuls chrétiens, et prêt en cas de péril à défendre et à protéger la religion par la force, – cette idée de chrétienté demeurait puissante et gardait un caractère sacré. Il était encore possible, comme le fera Pie V aux jours de Lépante, de mobiliser pour la croisade contre l'Islam les flottes des nations « chrétiennes ».

Et voici que la réalisation millénaire de cette chrétienté « constantinienne », sans laquelle il ne semblait pas possible qu'on pût concevoir d'ordre et de paix politique, s'effondrait. Elle se déchirait sur le point même de la foi chrétienne qui faisait le lien suprême et transcendant de son unité temporelle. Une moitié de la chrétienté s'opposait à l'autre. Le droit médiéval d'en appeler à la force pour la défense du spirituel, loin d'être contesté, était revendiqué tant par les uns que par les autres. Les armées s'opposaient aux armées. Au nom même du christianisme les chrétiens s'entretuaient. Le scandale était à son comble.

¹ C'est la vision du Royaume donné comme un grain de sénevé, pour devenir une grande plante ligneuse, qui achève de dissiper les dernières hésitations de Newman, lorsque après avoir reproché à Rome d'admettre, notamment à Trente, des adjonctions hétérogènes à la foi primitive, il découvre, grâce à saint Vincent de Lérins, le sens du principe du développement dogmatique : « Je vis que le *principe du développement* non seulement expliquait certains faits, mais qu'il était en lui-même un phénomène philosophique remarquable, imprimant un caractère à tout le cours de la pensée chrétienne. Ce principe était visible depuis les premières années de l'enseignement catholique. Il était là comme une sorte de témoignage, et l'Eglise anglicane n'en pouvait produire de semblable. Il démontrait que Rome moderne était bien réellement ce que furent autrefois Antioche, Alexandrie et Constantinople, exactement comme une courbe mathématique suit sa loi propre et en est l'expression ». La vérité du principe de développement finit par s'imposer avec tant de force à Newman qu'il voulut en avoir le cœur net : « Je me décidai donc à écrire un *Essai sur le développement de la doctrine* ; puis, si à la fin de ce travail mes convictions en faveur de l'Eglise romaine n'étaient pas affaiblies, à demander définitivement mon admission dans son sein ». On sait ce qui arriva : « J'avais commencé mon *Essai sur le développement de la doctrine* dans les premiers mois de 1845, et j'y travaillai avec ardeur toute l'année jusqu'au mois d'octobre. A mesure que j'avancai, l'horizon s'ouvrit si clairement devant moi qu'au lieu de parler des *catholiques romains*, je les appelai hardiment les *catholiques*. Avant d'arriver à la fin, je résolus de demander mon admission ; et le livre reste inachevé, dans l'état où il était alors ». *Apolo-gia pro vita sua*, chapitre IV. Cf. *Eglise du Verbe incarné*, I³, p. 723.

2. Comment sortir de l'impasse? On décida concrètement d'en venir au fameux principe *cujus regio, ejus religio*, qui subordonnait brutalement le spirituel au temporel, la liberté de la foi au pouvoir du prince (diète d'Augsbourg, 1555, et paix de Westphalie, 1648). Il sacrifiait les minorités religieuses. C'est dans le recours au principe contraire, celui de la *séparation* de l'Eglise et de l'Etat, du spirituel et du temporel, qu'elles allaient chercher la liberté.

Où se trouvait la vraie solution? Le principe évangélique, toujours confessé dans le passé, était clair: ce qui est à Dieu, le rendre à Dieu directement; ce qui est à César, le rendre à César directement, et à Dieu indirectement, puisque toutes choses, par des voies directes ou indirectes, ont à faire retour à lui. Dès lors, ni *confusion* du spirituel et du temporel, ni *séparation*, mais *distinction*, et *subordination* du provisoire à l'éternel, du temporel au spirituel. Mais attention. La subordination du temporel n'est pas celle d'un pur moyen en vue d'une fin qui seule importe: elle est celle d'une fin infravalente à la fin ultime et supravalente. Le temporel, voulu par Dieu, auteur de notre nature, est autonome, mais soumis par Dieu, auteur de la révélation, aux fins suprêmes du royaume. Pour autant, aimanté par le spirituel-chrétien, on devra parler d'un temporel-chrétien.

Voici, au XIII^e siècle, chez saint Thomas, la transcription théologique du principe évangélique: «*Le droit divin qui vient de la grâce ne détruit pas le droit humain qui vient de la raison naturelle*»¹, en sorte que les princes des pays infidèles² continuent de régner légitimement, même sur ceux de leurs sujets qui se convertissent au christianisme. Par ce même principe, saint Thomas explique une peu plus loin que le prince qui devient infidèle ou apostat ne perd pas de ce seul fait³ son pouvoir sur ses sujets qui restent tenus de lui obéir: «*Le dominium a été introduit par le droit des gens qui est un droit humain. Or la distinction entre fidèles et infidèles relève du droit divin, lequel ne détruit pas le droit humain*»⁴. Impossible de formuler avec plus de précision le principe suprême du rapport mutuel des choses de Dieu et des choses de César.

Ce principe suprême est susceptible, selon la diversité des temps, de réalisations diverses. Il avait inspiré, non sans rencontrer d'innombrables résistances, la *chrétienté sacrale*, c'est-à-dire un ordre politique ne rassemblant que des citoyens unanimes dans leur foi. Il fallait maintenant préparer l'avènement d'une autre sorte de chrétienté, disons d'une *chrétienté profane*, c'est-à-dire l'avènement d'un ordre politique rassemblant à droits égaux

¹ II-II, qu. 10, a. 10.

² On pensait aux pays musulmans. Cajetan, Victoria, Las Casas défendront par le même principe le droit des civilisations indiennes du Nouveau Monde. (On distinguait trois sortes d'infidélité: la première qui *ignore* la révélation chrétienne; la deuxième qui la *refuse* (judaïsme); la troisième qui la *répudie* (hérésie), cf. *Eglise du Verbe incarné*, II², p. 800).

³ En régime de chrétienté sacrale, il pourra, *cessant d'être chrétien*, être déposé par voie de sentence, *sententialiter*.

⁴ II-II, qu. 12, a. 2.

des citoyens dont l'unité de foi est brisée, mais prêts à accepter un convivium sur le plan des plus hautes valeurs humaines – que le christianisme purifie –, où il n'est plus question de demander au bras séculier de protéger les choses de Dieu, et où l'on va demander plutôt aux choses de Dieu de protéger et de vivifier les choses humaines. D'où les grandes déclarations de la Constitution pastorale *Gaudium et Spes* sur l'Eglise dans le monde de ce temps. «Se plaçant dans la perspective de la Genèse et de la Somme théologique, autrement dit considérant la nature humaine et le monde dans ce qui les constitue en eux-mêmes, elle affirme sans ambages leur bonté radicale et l'appel au progrès qui, si contrarié qu'il soit par l'ambiguïté de la matière et les blessures du péché, est inscrit dans leur essence. Et elle montre, d'une façon non seulement générale, mais dans une analyse très poussée et avec cette entière générosité qui découle de la divine charité, comment l'Eglise, tout en restant dans le domaine de sa mission toute spirituelle et des choses qui sont à Dieu, peut et veut aider le monde et l'espèce humaine dans leur effort pour avancer vers leurs fins temporelles. A vrai dire c'est la doctrine pérenniale de l'Eglise qui se trouve ainsi réaffirmée, – mais avec des notes nouvelles et singulièrement importantes: car 1^o elle est réaffirmée sous le signe de la liberté, – non plus pour revendiquer le droit de l'Eglise à intervenir *ratione peccati* dans les choses du monde afin d'y réprimer le mal (... elle y sera toujours obligée, sous une forme ou une autre), mais pour déclarer son droit et sa volonté d'animer, stimuler et assister d'en haut, *ratione boni perficiendi*, si je puis dire, et sans empiéter sur l'autonomie du temporel, les développements du monde vers un plus grand bien à atteindre. Et 2^o c'est d'une manière définitivement et bien-heureusement élargie que le message de l'Eglise au siècle est maintenant formulé, – non plus comme adressé à une chrétienté jadis *sacrale* et plus ou moins sécularisée, mais comme adressé au monde entier et à l'universalité des hommes, à la civilisation *profane* qui est celle d'aujourd'hui, et qui est en voie de s'étendre à tous les peuples»¹.

3. Quelle a été sur le point qui nous occupe l'attitude de Luther?

En séparant, dans la religion du Verbe fait chair, l'invisible qui est divin du visible qui est humain, il entrainait dans la voie des contradictions².

La réponse que les hommes donnent à la prédication de la Parole de Dieu, qu'elle soit positive ou négative, acceptation ou refus, ne relève, dit-il d'abord, que du monde invisible. *Christianus non videtur, sicut nec Caput ejus*. Elle échappe à toute intervention des pouvoirs extérieurs. Dans les premiers écrits réformateurs (1520-1523), il revendique pour chacun la pleine liberté de conscience, non certes à l'égard de la Bible, mais à l'égard des pouvoirs temporels: «Puisqu'il dépend de la conscience de chacun de savoir ce qu'il

¹ *Le Paysan de la Garonne*, p. 83; cf. p. 290. Sur les fins naturelles de l'humanité et le plus grand bien à atteindre, cf. pp. 65-67.

² Cf. Joseph LECLER, S. J., *Histoire de la tolérance au siècle de la Réforme*, Paris, Aubier, 1955, t. I, pp. 161-176.

doit croire, et qu'il n'en résulte aucun préjudice pour l'autorité séculière, celle-ci doit se tenir tranquille, s'occuper de ses affaires, laisser chacun croire ceci ou cela, comme il le peut et comme il le veut, et n'employer la force contre personne»¹.

Mais les disciples du nouvel Evangile ne tardent pas à former une communion visible, qui trouve en face d'elle d'autres communions visibles. D'une part, la seule prédication de la Parole ne parvient pas à dissiper «l'erreur romaine». D'autre part, des sectes nouvelles, de plus en plus radicales, s'organisent. Pour favoriser la prédication de l'Ecriture et réprimer les fausses doctrines, Luther change alors d'attitude. Au début de 1525, il compte sur l'électeur de Saxe pour supprimer l'«abomination» de la messe, «car l'autorité a le devoir de défendre et de punir de tels blasphèmes publics»². En 1531, il approuve le mémoire, rédigé par Mélanchton, demandant la peine capitale même pour les hérétiques qui, sans enseigner de propositions séditieuses, «condamnent la prédication publique et détournent les gens de vouloir aucune Eglise», et il ajoute cette réflexion: «Bien qu'il soit cruel d'admettre qu'on les punisse avec le glaive, il est plus cruel encore de leur part de vouloir condamner la prédication, propager des doctrines dangereuses, supprimer l'enseignement orthodoxe et renverser les royaumes de ce monde»³.

Commencer par ne garder, de la religion du Verbe fait chair, que l'invisible, c'était permettre au prince, Machiavel en témoignait, de s'emparer de tout le visible. En concluant son beau livre, Le Père Lecler pourra signaler l'imprudence des Réformateurs confiant «à l'autorité séculière une *cura religionis*, qui est devenue fatalement, dans la suite, un droit souverain sur les affaires religieuses (*jus circa sacra*), un pouvoir de régler à sa guise la «police» de la religion (*cujus regio, ejus religio*)». Il ajoute: «L'intolérance médiévale est regardée généralement comme le résultat d'une collusion trop étroite, au bénéfice de l'Eglise, entre le spirituel et le temporel. La Réforme n'a fait que rétablir, au bénéfice de l'Etat ou du Prince, une collusion du même genre. Un tel système ne pouvait engendrer par lui-même aucune amélioration définitive dans le sens de la liberté»⁴.

4. Dans la perspective luthérienne, comment résoudre d'une part le problème du spirituel-chrétien, du Royaume du Fils de l'homme, à la fois invisible et visible, divin et humain? et d'autre part le problème des rapports de ce Royaume avec le temporel-chrétien, c'est-à-dire avec le monde de la nature et de la culture, dans la mesure où celui-ci se laisse toucher par les influences de l'Evangile? Pour le luthérien qu'a été de nos jours Dietrich Bonhoeffer, tout d'abord il n'y a pas ici-bas de Royaume. Et c'est pure folie de parler dorénavant d'un temporel-chrétien. Et à quoi donc se réduira le spirituel-chrétien? Il n'y a qu'un seul et unique monde, qui s'est laissé invin-

¹ *Von weltlicher Obrigkeit* (1523), W., t. XI, p. 268; dans *Op. cit.*, p. 165.

² *Vom Greuel der Stillesse*, W., t. XVIII, p. 36; dans *Op. cit.*, p. 169.

³ C. R., t. IV, col. 740; *op. cit.*, p. 174.

⁴ *Op. cit.*, t. II, p. 420.

ciblement entraîner dans l'athéisme, qui est maintenant radicalement et tragiquement athée, auquel il serait vain de s'opposer, qu'il faut accepter en vivant «sans Dieu», *etsi Deus non daretur*, c'est-à-dire sans attendre de secours de Dieu, en renonçant à tout ce que l'«homme religieux» peut espérer de Dieu, en se laissant crucifier dans la nuit comme l'a fait l'homme qu'était Jésus, – il n'était pas Dieu, – et en souffrant ainsi la souffrance même de Dieu rejeté par le monde: voilà le seul vrai christianisme, le christianisme «sans religion». *«L'homme est appelé à souffrir avec Dieu de la souffrance que le monde sans Dieu inflige à Dieu.* Il doit donc vivre réellement dans le monde sans Dieu sans essayer de camoufler religieusement l'état du monde; il doit vivre 'laïquement' et participer, par là justement, à la souffrance de Dieu»¹. «En devenant majeurs, nous sommes amenés à reconnaître réellement notre situation devant Dieu. Dieu nous fait savoir qu'il nous faut vivre en tant qu'hommes qui parviennent à vivre sans Dieu. Le Dieu qui est avec nous est celui qui nous abandonne (Marc, 15,34). Le Dieu qui nous laisse vivre dans le monde, sans l'hypothèse de travail Dieu, est celui devant qui nous nous tenons constamment. *Devant Dieu et avec Dieu, nous vivons sans Dieu.* Dieu se laisse déloger du monde et clouer sur la croix. Dieu est impuissant et faible dans le monde, et ainsi seulement il est avec nous et nous aide. Mat., 8,17 indique clairement que le Christ ne nous aide pas par sa toute-puissance, mais par sa faiblesse et ses souffrances»². «Le monde adulte est plus impie et, peut-être justement pour cette raison, plus près de Dieu que ne l'était le monde mineur»³.

Sous ces paradoxes du désespoir, – il est vrai que le diable occupait alors l'avant-scène de l'histoire, – sous cette dialectique du salut par la catastrophe, – sous cette méconnaissance aussi du mystère évangélique de l'Incarnation, – comment ne pas reconnaître les déploiements de la théologie en détresse de Martin Luther? ⁴

¹ Dietrich BONHOEFFER, *Résistance et soumission, Lettres et notes de captivité*, Genève, Labor et Fides, 1963, p. 166, (souligné par nous).

² *Ibid.*, p. 162: «Il a pris nos infirmités et il s'est chargé de nos maladies», Mt. VIII, 17

³ *Ibid.*, p. 167.

⁴ Expliquons par un autre auteur la position fondamentale de Bonhoeffer. Le mystère de Dieu, connu comme Créateur par la raison et connu comme Trinité par la révélation, peut seul éclairer aux yeux du chrétien le mystère du monde. Nier ce mystère de Dieu, l'existentialisme en témoigne, c'est vouer le monde à l'absurde. Or, que nous propose aujourd'hui un théologien comme Paul TILICH dans son livre *Le courage d'être*, Casterman, 1967? D'accepter précisément l'angoisse majeure de notre temps, celle de l'absurdité du monde; de nier par conséquent le mystère d'un Dieu connu par la raison et par la révélation; et par la négation de la négation se livrer à un Dieu sans nom et sans visage, à un Dieu au-dessus de Dieu, dont la vie intérieure est faite du conflit en lui du Oui et du Non, de l'être et du non-être, «c'est le non-être qui fait de Dieu un Dieu vivant», p. 176. Voilà la foi luthérienne, la foi absolue, sans contenu spécifique, son seul contenu étant le Dieu au-dessus de Dieu, et qui a pour conséquence «le courage d'intégrer le doute radical, le doute de Dieu», p. 178. «Elle est sans nom, sans Eglise, sans culte et sans théologie», p. 184. La seule chose que puisse faire l'Eglise est de prêcher «le Crucifié qui implorait à grands cris un Dieu qui était encore son Dieu après que le Dieu de la confiance l'eût laissé dans les ténèbres du doute et du non-sens», *«le Dieu qui apparaît quand Dieu a disparu dans l'angoisse du doute»*.

4. Un élargissement dans la prise de conscience

C'est après l'époque des grandes déchirures que l'Eglise peut prendre conscience, dans la paix et la pleine liberté de la foi divine, de ce qui, subsistant d'elle-même dans les dissidences, continue d'y vivre, de s'y développer et même d'y fleurir d'une manière neuve et originale.

Le deuxième Concile du Vatican a pu esquisser dans son Décret sur l'Oécuménisme comme un inventaire des valeurs chrétiennes, sans doute affectées de privation, mais authentiques, investies dans le protestantisme.

Mais la prise de conscience dont nous parlons est une œuvre infinie, qui peut chaque jour se renouveler et conduire à des découvertes capables de remplir de gratitude le cœur chrétien.

Nous avons vu comme un signe de la présence active de l'Esprit saint dans le propos des Eglises représentées à New Delhi de remonter aux données suprêmes de la foi, aux mystères de l'Incarnation et de la Trinité.

Et comment ne pas consentir aux termes dont est affirmée par un théologien protestant, la foi de Nicée? «A chaque époque, l'Eglise a été mise dans l'obligation de répondre à ce qui lui était dit dans la Bible. Elle a dû le faire chaque fois dans une autre langue et avec d'autres mots que ceux de l'Ecriture. Le texte de Nicée est l'une de ces réponses de l'Eglise qui ont fait leur preuve dans le combat. Dans le cas particulier, il *fallait* absolument que fût mené ce combat pour un *iota*¹: Jésus-Christ était-il Dieu lui-même, ou un simple héros céleste ou terrestre? Il ne s'agissait pas d'une question quelconque, on le voit, mais dans ce *iota*, c'est l'Evangile tout entier qui était en jeu. Ou bien c'est à Dieu lui-même que nous avons affaire en Jésus-Christ, ou bien c'est à une créature. L'histoire des religions connaît à profusion des êtres divins ou semi-divins. En luttant jusqu'au sang sur le point qui nous occupe, l'ancienne théologie savait donc ce qu'elle faisait... En confessant leur foi au Fils de Dieu sous la forme que l'on sait, les hommes de Nicée ont mis le doigt sur ce qui distingue et distinguera toujours la foi chrétienne de ce qu'on appelle la religion. Nous avons affaire à Dieu lui-même et non pas à des dieux quelconques... C'est sur ce miracle inouï, cet événement qui nous dépasse totalement, que l'Eglise et la chrétienté tout entière gardent les yeux fixés. Dieu s'est donné lui-même à nous. Et c'est pourquoi toute parole, toute proposition chrétienne a toujours quelque chose d'absolu, ce qui ne saurait être le cas des autres paroles humaines. L'Eglise n'a pas d'*opinions*, de points de vue, de convictions, elle ne s'emballe pas pour une idée. Elle *croit* et elle *confesse* sa foi. C'est-à-dire qu'elle parle et agit à partir du message fondé en Christ et qu'elle tient de Dieu lui-même. D'où le caractère exclusif de son enseignement, de ses consolations et de ses exhortations.»²

Comment encore ne pas acquiescer au propos d'un autre théologien

¹ A l'*homoiousios*, «semblable» au Père, de l'hérésie, c'est l'*homoousios*, «consubstantiel» au Père, qu'oppose Nicée.

² Karl BARTH, *Esquisse d'une dogmatique*, Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1950, pp. 82-84. Le texte allemand *Dogmatik im Grundriss*, est de 1947, pp. 100-102.

rappelant lui aussi la transcendance du fait chrétien : « Le fait d'un salut accompli dans l'histoire, la place centrale occupée par la croix et la résurrection de Jésus au cours de la révélation et de toute l'histoire se situent sur un autre plan que la conception scientifique du monde. Les progrès de la science n'y changent rien. Il ne s'agit pas d'une enveloppe dont il faut se débarrasser pour parvenir au contenu ; elle est le contenu lui-même. Voilà pourquoi nous ne parlerons pas pour l'homme moderne d'un *faux* obstacle, comme l'école bultmanienne aime à le dire, mais d'un *vrai* heurt de l'esprit. Oter cet élément, c'est supprimer le scandale et enlever aux Athéniens des temps anciens et modernes toute occasion de se moquer. Si Paul avait prêché la *démondanisation* bultmanienne, nul rire n'aurait fusé sur l'Aréopage »¹.

Dans un tout autre domaine, s'il est vrai que, depuis le Moyen Âge l'Eglise a déployé, par certains de ses ordres et de ses congrégations, une activité caritative et méthodique en faveur des malades et des nécessiteux, comment ne pas reconnaître qu'avec les temps modernes, bien des réalisations qui répondaient à des besoins urgents dans l'ordre temporel, et qui étaient chrétiennement inspirées, – pensons par exemple à l'abolition finale de l'esclavage (*La Case de l'oncle Tom*), à l'amélioration du régime pénitentiaire, à l'assistance aux victimes de la guerre (Croix-Rouge), à la prohibition de la prostitution légale, à la lutte contre l'alcoolisme, – sont venues d'initiatives protestantes. Dans la lutte tragique entreprise aujourd'hui contre la ségrégation raciale aux Etats-Unis, c'est, en suivant des voies toutes diverses, mais inspirées l'une et l'autre par une pure et héroïque charité évangélique que se rejoignent le pasteur Martin-Luther King et le catholique John Griffin².

Par ses enfants qui lui appartiennent visiblement, – ils sont le petit troupeau, – et par les hommes de bonne volonté qui lui appartiennent invisiblement, – ils sont le peuple immense, – l'Eglise, l'unique Eglise du Christ, sous le libre souffle de l'Esprit, progresse dans le temps, selon sa pure ligne de vie, qui devient plus manifeste, à mesure qu'elle-même, se décantant de ce qui n'est pas elle, laisse apparaître plus visiblement qu'elle est l'Epouse du Verbe incarné.

Octobre 1967.

CHARLES JOURNET

¹ Oscar CULLMANN, *Le salut dans l'histoire*, Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1966, p. 311.

² « Martin-Luther King a dit : *Il faut que l'homme blanc apprenne à aimer avant que le Noir n'apprenne à haïr*. Et l'homme blanc n'a pas appris. » Cf. « *Je crois que tout est perdu* ». Interview donnée par John Griffin, aux *Informations Catholiques Internationales*, 15 septembre 1967, pp. 4-6.

Saint Thomas d'Aquin ¹

OU LA SAINTETÉ DE L'INTELLIGENCE

Peut-être ne connaît-on pas autant qu'on le devrait ce très grand saint, dont l'admirable science paraît être un obstacle à la dévotion qu'il mérite. En effet, dans l'éblouissement de la lumière qui irradie de son intelligence et de sa doctrine on a fini par oublier la grandeur de sa charité, la douceur et l'humilité de son cœur de saint.

On ne sait plus aujourd'hui que les faveurs divines les plus gracieuses et les plus grandes ont constamment illustré sa vie (ni les roses ni les étoiles n'ont manqué sur son chemin); que des miracles sans nombre ont suivi sa mort, et rendu cher à tout le peuple chrétien celui qui n'était encore connu que de l'Ecole.

Sait-on qu'il priait sans cesse, qu'il possédait la grâce du don des larmes, qu'il prêchait avec une douceur qui touchait le cœur des humbles, mais aussi avec une sévérité qui faisait trembler les savants maîtres et étudiants en théologie, lorsqu'il leur rappelait leurs grandes responsabilités à l'égard des âmes qui attendent d'eux la vérité?

Il disait la sainte Messe avec un si grand amour pour Jésus que se souvenant de sa douloureuse Passion très souvent il fondait en larmes et pleurait si longtemps que ses frères devaient s'approcher de lui et le toucher pour qu'il revînt à lui. Et on l'a vu plusieurs fois élevé du sol, suspendu dans l'air, pendant son oraison. Des malades guérissaient à sa prière ou en touchant le bord de sa cape.

Pendant sept années, de 1245 à 1252, d'abord à Paris, et puis à Cologne, où il le suivit, Thomas d'Aquin a étudié sous la direction d'Albert-le-Grand. Jusqu'à sa rencontre avec saint Albert il avait vécu en Italie. Né en 1225 à Roccasecca, près de Naples, il appartenait à une famille noble et guerrière.

¹ Le *Petit éloge de saint Thomas d'Aquin*, qui termine le chapitre I des «Aventures de la grâce», dans les *Grandes amitiés*, est emprunté à l'étude plus complète, parue dans *Temps présent*, 10 mars 1939, que nous sommes heureux de pouvoir publier ici.

Son père était un arrière-neveu de l'Empereur Frédéric Barberousse, sa mère était de race normande.

Offert dès l'âge de cinq ans à saint Benoît, il fait ses premiers pas dans la piété et dans les lettres à l'Abbaye du Mont-Cassin. C'est là que s'éveille son intelligence, et c'est là qu'il pose au vieux moine chargé de son éducation cette question à laquelle il reçut la vocation de répondre plus tard lui-même, et à laquelle il a répondu par toute l'œuvre de son génie et de sa sainteté: «Qu'est-ce que Dieu?»

A la Messe de sa fête, le 7 mars, l'épître est tirée du Livre de la Sagesse, chapitre 7: «J'ai désiré l'intelligence et elle m'a été donnée; j'ai invoqué le Seigneur, et l'esprit de sagesse est venu en moi... Elle est un trésor infini pour les hommes, et ceux qui en ont usé sont devenus les amis de Dieu...»

Science, intelligence, sagesse, sont merveilleusement unies dans la sainteté du Docteur angélique, elles lui donnent son caractère propre. Et l'on a pu dire que «sa sainteté est celle de l'intelligence». Aussi est-ce dans l'intelligence de saint Thomas elle-même que s'accomplissent les miracles de la sainteté: elle est toute tournée vers Dieu; elle est toute donnée à la vérité qu'elle découvre ou qui lui est découverte. C'est par elle que le saint est soulevé de terre, c'est aux travaux du philosophe et du théologien que Dieu donne son approbation: *Tu as bien parlé de moi, Thomas...*

L'œuvre monumentale de saint Thomas est toute à la gloire de Dieu, et à celle de l'intelligence, participation créée de la lumière éternelle. Resplendissante, rigoureuse, écrite en si peu de temps – le saint n'a pas vécu cinquante ans – elle faisait dire au Pape Jean XXII, qui a canonisé Thomas d'Aquin, qu'«une telle doctrine ne pouvait être sans miracle», et à Benoît XV, le 29 juin 1921: «L'Eglise a proclamé que la doctrine de Thomas d'Aquin est la sienne propre».

L'intelligence éclairée par la foi fait œuvre de théologie; cherchant le vrai par ses seules forces naturelles, elle fait œuvre de philosophie. Théologien avant tout, c'est pourtant comme le gardien de la valeur de l'intelligence et de la raison que saint Thomas apparaît d'abord à nos yeux. Et en cela il est très cher à l'Eglise, gardienne de la vérité révélée et de l'intégrité humaine.

Saint Thomas professe que notre intelligence connaît naturellement l'être, et ce qui de soi appartient à l'être en tant que tel; sur cette saisie intuitive est basée la perception des premiers principes. «Philosophe et théologien, écrit Jacques Maritain dans *Le Docteur angélique*, saint Thomas ne sait rien que la vérité... Il a jeté son filet sur l'univers, et il emporte toutes

choses, devenues vie dans l'intelligence, vers la vision béatifique. Cette théologie des pacifiques est, sous la lumière de la foi, un immense mouvement de pensée entre deux intuitions, l'intuition de l'être et des premiers principes de la raison, d'où elle part, et qui lui est donnée ici-bas, et l'intuition de Dieu clairement vu, vers laquelle elle va, et qui lui sera donnée plus tard.»

Les principes de la métaphysique de saint Thomas sont aptes à intégrer toute vérité d'ordre philosophique et naturel, un peu, et toutes proportions gardées, comme les principes révélés de la Foi intègrent à jamais toute vérité d'ordre surnaturel. Et en tout ce qui regarde les actes humains, sa doctrine observe si saintement tous les droits de la charité et de la justice que l'on peut dire qu'elle est une théologie évangélique; et c'est à peine si ses meilleurs commentateurs ont pu s'y tenir en toute rigueur, tant est grande sa pureté.

Dans un monde comme le nôtre, où règnent l'exclusion et la discorde; où toute expérience personnelle s'oppose, au lieu de s'unir à d'autres expériences; où distinguer les essences, ou les circonstances, c'est trancher à la hache, et non pas rendre justice à tout être dans son originalité, dans ses particularités, dans sa vérité d'existence; où l'on ne conçoit ni l'union de la science et de la foi, ni celle de la science et de la sagesse (même un intellectualiste comme Husserl, qui exalte la philosophie comme science, détestait la sagesse: «Celle-ci, écrit Chestov, éveillait en lui toute l'indignation dont il était capable»); où la collaboration même des facultés entre elles n'est pas admise, et fait place à une dissension artificielle, – saint Thomas nous apporte en sa vie, son esprit, sa doctrine, l'exemple de l'union la plus harmonieuse et la plus efficace des lumières de la raison, de la foi et de l'expérience mystique. Les trois sagesse sont en lui; celle d'un des plus grands génies de l'intelligence, celle d'un des plus humbles enfants de l'Eglise, celle d'un des saints les plus miraculeux et les plus miséricordieusement donnés à l'humanité pour la guérir de ses ignorances. A ce titre et à d'autres encore, il est véritablement «l'apôtre des temps modernes».

Sa sainteté a servi sa doctrine plus encore que ne l'a fait son immense érudition. L'un des moyens les plus fructueux de ses travaux n'était-il pas la prière accompagnée de larmes abondantes, et le conseil qu'il prenait de Jésus lorsqu'il allait appuyer sa tête contre le tabernacle? «Il se tenait là avec beaucoup de larmes et de grands sanglots, puis il revenait à sa cellule et continuait ses écrits.» Le ciel se dérangeait pour venir au secours d'un philosophe et d'un théologien embarrassé. «Et par le mérite de sa prière,

– dit Frère Réginald, le fidèle compagnon de saint Thomas, – étant avant l'oraison dans l'incertitude, il s'en revenait instruit»: lui pour qui l'image de Jésus Crucifié, disait-il, remplaçait tous les livres.

A ce grand ami et disciple du Christ n'a pas manqué non plus la joie de pouvoir le louer «en hymnes et en cantiques». Et tant que durera ce monde; il recevra les effluves de la divine douceur de la poésie de saint Thomas dans l'office du Saint-Sacrement, qu'il composa à la prière du Pape Urbain IV, lors de l'institution de la fête du Corps du Christ.

Car l'Ange de l'Ecole, le Docteur Angélique, est aussi le Docteur Eucharistique. Sa dévotion pour les Sacrements, qu'il appelait «les reliques de l'Incarnation», révèle toute la foi et la douceur de son âme. En ses dernières paroles, en ses dernières larmes, éclate son amour pour l'Eucharistie: «Je te reçois, prix de mon salut. Je te reçois, compagnon de ma vie sur la terre. Toi pour l'amour de qui j'ai étudié, veillé, travaillé. Toi que j'ai prêché et enseigné...» Il mourut le lendemain de cette dernière communion, le 7 mars 1274. «Il a été la fleur et la gloire du monde!» s'écria saint Albert le Grand, son vieux maître, lorsqu'il apprit la mort de son merveilleux disciple.

RAISSA MARITAIN

Mon ami Yves Simon ¹

C'est au cours de l'année 1936 que je rencontrai pour la première fois Yves Simon. Impossible de me souvenir avec précision qui, des collaborateurs de *Sept*, Daniel-Rops ou Gabriel Marcel, me l'avait envoyé. Ce dont, par contre, je garde un souvenir inoubliable, c'est de l'entrée dans mon bureau provincial, un beau matin, de cet homme à l'aspect incroyablement jeune, aux cheveux blonds et aux yeux clairs, claudiquant légèrement et portant sur les épaules, tel un scout tout de même quelque peu attardé, un énorme sac à dos.

Entrée lumineuse, fulgurante irruption. Je ne trouve pas d'autres mots pour définir cette prise de contact. Comme, dans une sorte d'entrée en matière, je faisais remarquer à mon visiteur que je connaissais sa dernière œuvre et l'avais fort appréciée :

– Vous faites comme tout le monde, me dit-il avec une modestie nullement empruntée. Vous me confondez avec mon ami Pierre-Henri Simon, professeur à Lille comme moi, qui vient de sortir un remarquable essai...

– Mais non, lui répondis-je. J'ai lu avec passion votre « *Campagne d'Ethiopie et la pensée politique française* » et c'est d'elle et de vous que je parle quand je déclare mon admiration.

Ce qui faisait dire à Yves Simon quand il rentra dans la Capitale, avec cet humour inimitable qui faisait un des charmes de son commerce :

– Mon bouquin n'a pas eu beaucoup de succès. Je ne lui connais qu'un unique lecteur qui l'ait acheté de ses propres deniers et, ce qui est plus fort, qui l'ait apprécié : C'est un épicier de Brive-la-Gaillarde...

Yves Simon débarquait donc chez moi ce matin-là, venant de Lille, avec une idée bien précise en tête. Ce philosophe n'avait rien d'un professeur Nimbus. Cet idéaliste – le terme devant être entendu, bien sûr, dans son sens le plus large et non pas dans celui d'une appartenance à je ne sais quelle étroite école philosophique – était aussi, à ses heures, un impressionnant réaliste. Bien que nous ne fussions encore qu'en 1936 la guerre, pour lui, ne faisait aucun doute. La très molle résistance qu'à ses yeux la France et l'Angleterre opposaient aux insolences de Mussolini et d'Hitler ne pouvaient avoir qu'une inévitable sanction, d'ailleurs parfaitement

¹ Nous remercions M^{me} Yves Simon de nous permettre de publier ces pages inédites, écrites par M. Edmond Michelet lors du décès de Yves Simon aux États-Unis, en mai 1961. Yves Simon avait donné à *Nova et Vetera*, en 1934, n° 3, pp. 225–238, une belle étude sur *Le problème de la transcendance et le défi de Proudhon*. En 1952, n° 1, p. 79, *Nova* a rendu compte du remarquable *Traité du Libre arbitre* de Yves Simon.

méritée: le nouvel envahissement, comme vingt ans plus tôt et pour commencer, des provinces septentrionales de notre pays. Il était donc tout à fait normal qu'en bon père de famille qu'il était, déjà chargé de quatre enfants, il cherchât un havre de grâce pour sa progéniture, le plus éloigné possible de la zone d'opérations militaires, pour le jour où la catastrophe éclaterait.

Nous lui trouvâmes ce gîte d'accueil dans un petit village de cette Corrèze de châtaigniers et de blés noirs d'où devait surgir, moins de six ans plus tard, un des maquis les plus actifs de l'armée clandestine animée par André Malraux. C'est là que j'allai le conduire avec sa famille à chacune des vacances qui s'écoulèrent, pendant cette période trop courte à mon gré, entre notre première rencontre et son départ aux Etats-Unis.

Il faut revenir sur cet essai relatif à la Campagne d'Ethiopie qui m'avait procuré une connaissance initiale de cet esprit supérieur qu'était Yves Simon. Avec une clairvoyance positivement prophétique, ce philosophe ne voulait pas, écrivait-il, «faire œuvre historique». Il se contentait de faire ressortir en quoi les réactions de la pensée politique française devant le conflit italo-éthiopien mettaient en cause «les valeurs sans lesquelles la vie n'est pas digne d'être vécue». Et sa conclusion était catégorique: Si l'on ne voulait pas «compromettre les dernières possibilités de salut» il était indispensable de procéder au «reclassement des consciences dans l'amour de la vérité, de la justice et de la paix».

On sait – et de reste, hélas! – que cette mise en garde de 1936 [assez isolée alors il faut le dire] de ce défenseur du Droit et de la Morale, n'a pas plus été entendue en France qu'ailleurs. Déjà, dans l'ignorance des uns et le silence complice des autres, les régimes totalitaires de Rome et de Berlin mettaient en place des institutions aux noms sinistres: Ovrà ou Gestapo. Des miradors allaient se multiplier autour d'établissements qui s'appelleraient des camps de concentration. Au racisme qui ridiculisait le Négus et ses soldats à l'épiderme sombre et se félicitait des engins déshonorants qu'on allait utiliser pour les réduire allaient bien vite succéder un autre racisme qui enverrait des millions de Juifs dans des fours crémateurs et d'autres engins qui ne tueraient plus seulement de pauvres tribus noires. «On aura les conséquences», dit l'Ecclésiaste. «Celui qui creuse une fosse y tombe. Celui qui rompt une haie, le serpent le mord...»

Yves Simon, à la veille de la Grande Guerre N° 2, comme la qualifient nos amis américains, ne mettait plus en doute son caractère inéluctable. Ce serait pourtant une erreur de penser qu'il partit aux Etats-Unis pour

fuir une Europe sur laquelle allait s'abattre le châtement qu'il avait prévu. Autant qu'il m'en souvienne, en répondant à l'invitation que l'Université Notre-Dame lui avait adressée, il ne pensait s'absenter que pour une période de deux ou trois ans au maximum. «Précisez bien sur mon adresse, m'écrivait-il en août 1938, 'visiting professor'...»

La visite a duré plus longtemps que prévu. Elle s'est transformée en implantation définitive. Les Etats-Unis, avec tant d'autres esprits supérieurs venus d'Europe en ces temps de grande tribulation, ont donc recueilli cette richesse intellectuelle. Ils l'ont assimilée avec un bonheur dont un essai de 1950, intitulé *La Civilisation Américaine*, rédigé avec la collaboration d'un groupe d'amis, donne une idée exacte. Avec son grand ami Jacques Maritain, Yves Simon n'aura donc pas peu contribué à faire comprendre à bon nombre de catholiques français l'âme profonde de l'Amérique. Sa mère, la vieille Europe, est souvent déconcertée par le comportement de cette fille qui, par certains côtés, lui ressemble si peu. La rigoureuse conscience dans l'observation qu'apportait Yves Simon à tous ses travaux lui aura permis, là encore, de discerner des transformations, sur le milieu catholique particulièrement, dont les manifestations sont dès maintenant visibles. Je n'ai eu ni le privilège, ni l'honneur, ni la joie de connaître les bienfaits de son enseignement de professeur. Me plaçant sur le terrain politique, et le terme étant pris dans son sens le plus élevé, celui du bien de la Cité, je n'hésite pas à proclamer: c'était un Maître.

*

En 1937 nous avons participé ensemble à la semaine sociale de Clermont-Ferrand et en avons suivi assidûment les travaux côte à côte. C'est que le sujet n'était pas dépourvu d'actualité. Il était consacré à «la personne humaine en péril». Sept ans plus tard, l'Evêque qui nous recevait dans la vieille capitale de l'Auvergne venait me rejoindre dans le camp de Dachau, après avoir subi un traitement ignominieux... Entre-temps, le cercle catholique de Brive avait entendu d'Yves Simon une leçon magistrale sur un des problèmes les plus graves de notre temps: La Presse. C'est dire que nous avons adopté ce professeur venu du Nord et dont chacune des visites nous était un bienfait.

J'ai voulu, avant de rédiger ces lignes, relire la correspondance reçue de lui après son départ. La spontanéité de l'accueil américain l'avait bien vite conquis, la gentillesse de ses jeunes élèves l'avait mis en confiance.

«Nos plus grands soucis, m'écrivait-il le 15 décembre 1938, nos tristesses sont en France.» C'est que nous étions aux immédiats lendemains de Munich. «Tant d'aveuglement, tant de sottise et tant de lâcheté prennent à mes yeux le sens d'un signe extrêmement alarmant...»

Avec la prémonition d'un véritable prophète il ajoutait vingt mois avant l'effondrement de juin 40: «Les choses peuvent aller maintenant très vite. Je ne sais si la France est encore défendable depuis que le bastion tchécoslovaque a été détruit: je vois venir le moment où il faudra capituler pour nous comme nous avons capitulé pour les autres...» Avec quelle émotion, on le peut deviner, je relis en cette année du vingtième anniversaire de notre libération des camps de la mort par les soldats américains cette dernière objurgation de notre ami – formulée, je veux le redire, quatre ans avant que ne viennent me chercher, dans cette demeure qui l'avait accueilli, les agents de la Gestapo: «Oh! tentez quelque chose, hommes des Nouvelles Equipes Françaises! Et sachez qu'en cas d'échec vous irez dans des camps de concentration...»

Viennent les premiers jours du printemps 1939. La guerre n'est pas encore déclarée. Mais Yves la voit venir avec une froide et terrible lucidité. Sa colère éclate dans son style: il s'indigne de la pusillanimité de certains de ses compatriotes. «Savez-vous que vous êtes à peu près le seul de mes amis français qui ne m'écrive pas de *conneries* sur la politique internationale? Je suis abasourdi de la sottise et de la naïveté de ce que m'écrivent les meilleurs copains.»

Et puis, très vite, arrivent les recommandations charitables pour les êtres chers auxquels il tient, dont le sort l'inquiète et qu'il voudrait voir à l'abri avant l'arrivée de la catastrophe. C'est en particulier une vieille «d'une grande charité» qui l'a servi autrefois, usée par son dévouement, et qui risque de se voir évacuée de Paris dans de difficiles conditions. Il faudra donc l'accueillir si l'inévitable survient. Et c'est enfin inévitable: la guerre. La «drôle de guerre» pour commencer. Alors les requêtes se font pressantes: il y a ce philosophe allemand Baudouin Schwarz, traducteur de Maritain, dont les lois nazies ont fait un émigré en France. Il est indispensable de le tirer d'affaires, lui, sa femme et son enfant. Il y en aura bien d'autres par la suite...

Il faut ici le rappeler: c'est indiscutablement à la charité d'Yves Simon que des dizaines d'Allemands anti-nazis ont dû, en fin de compte, d'avoir été sauvés du pire. Sans son intervention il est à peu près certain par exemple que Dietrich von Hildebrand, pour ne citer que celui-là, risquait

de tomber entre les mains de ses impitoyables ennemis. On imagine ce qu'ils auraient fait de lui. Il en est de même de ce prélat autrichien, ami du chancelier Dollfuss, Mgr Ostreicher, qui pendant les mois de la drôle de guerre exhortait ses compatriotes à la résistance spirituelle sur les ondes de la radio française. On a réussi, avec les autres, à l'acheminer vers ces accueillants Etats-Unis avant qu'il ne soit trop tard.

En relisant cette correspondance d'Yves des premiers mois de la guerre, je discerne de plus en plus combien une pensée probe comme la sienne, appuyée sur une observation rigoureuse, possédait une exceptionnelle valeur de clairvoyance. Alors que tant d'hommes politiques, chez nous et ailleurs, dont la vocation est de prévoir, erraient lamentablement et, comme on dit familièrement, «visaient à côté de la cible», ce professeur de philosophie, éloigné, semblait-il des contingences, m'écrivait textuellement le 12 juin 1940: «Les Nazis ne gagneront pas cette guerre; elle sera gagnée par les U.S.A. mais Dieu sait au prix de quelles souffrances pour notre pays!» Le 12 juin 1940! Six jours avant l'inoubliable appel historique du Général de Gaulle annonçant, en fait, la même issue et dans des termes à peine différents. Le 12 juin 40! Dix-huit mois avant Pearl Harbor et l'entrée officielle en guerre des Etats-Unis, notre ami prévoyait ainsi la part prépondérante et pour ainsi dire capitale que l'Amérique prendrait dans la victoire des Alliés au terme de la seconde grande guerre mondiale.

Les événements ne m'ont pas permis de poursuivre avec mon ami ce dialogue épistolaire que mon arrestation, puis ma déportation, avaient interrompu. Je l'ai d'autant plus regretté que, par suite de circonstances parfaitement compréhensibles et sans doute excusables – l'arrivée aux Etats-Unis, en particulier, d'amis français qui semblaient avoir irrémédiablement perdu tout espoir dans les virtualités de résistance européenne – Yves Simon, à mon retour, ne m'a pas semblé avoir exactement réalisé ce que représentait en France le phénomène de Gaulle pendant les terribles années de l'occupation et de la servitude. Pour tout dire le comportement de ce militaire semblait déconcerter le très rigoureux civil qu'il était resté. Personne n'eut alors, semble-t-il, l'idée de lui faire remarquer combien ce militaire non conformiste était spirituellement et intellectuellement proche de lui et de tout ce à quoi il tenait par-dessus tout. J'ai dit: *de tout*.

*

J'ai revu une dernière fois Yves Simon à Chicago aux côtés de sa chère Gris-Gris, son «inspiratrice» et sa «collaboratrice», aimait-il à dire. C'était

au cours de l'automne 1956, le 25 septembre, à l'occasion d'un voyage circulaire qu'avec quelques collègues parlementaires français j'effectuais aux Etats-Unis.

«Automne, automne, adieux de l'Adieu!

... le vent s'époumonne

A reverdir la bûche où ce grand cœur tisonne»

Comment ne pas évoquer la complainte de Jules Laforgue, ce poète français né aux Amériques au moment où il faut se souvenir des dernières heures passées auprès de mon inoubliable ami? Avec tant d'autres Européens que le cataclysme avait projetés ou maintenus sur l'autre rive de l'Atlantique, la jeune Amérique avait définitivement absorbé et conquis le «visiting professor» venu de la vieille Europe aux heures de ses pires tribulations. Yves voulut me montrer la prodigieuse activité, l'incroyable diversité des quartiers européens ou asiatiques de la grande cité découverte il y a trois cents ans par nos Français Joliet et le Père Marquette, alors qu'elle n'était qu'un insignifiant poste indien sur les rives du lac. Il me conduisit à l'Art Institute, où nous rêvâmes ensemble devant les trésors qu'il renferme, *l'Assomption* de Rembrandt, le *Dimanche à la Grande Jatte* de Seurat, le *Moulin Rouge* de Toulouse-Lautrec et, bien sûr, la magnifique collection de l'Ecole Américaine sur laquelle Yves tint naturellement à attirer mon attention.

Nous allâmes ensuite déjeuner dans quelque restaurant chinois et l'après-midi s'acheva en devisant sur les bords de cet impressionnant Michigan que les navires de haute mer pourraient rallier un jour, me dit-il, grâce à de gigantesques travaux qu'on se préparait à mettre en œuvre.

... Dans un monde qui bon gré mal gré va vers l'unité, comme le souhaitait déjà au sortir du Moyen Age cette Catherine de Sienne qui était un des grands modèles de notre ami, et peut-être le plus grand (après saint Thomas, bien sûr) il est clair que l'alliance étroite du Monde Atlantique, c'est-à-dire de l'Europe et de l'Amérique, est un impératif préliminaire. Soyons persuadés que le rôle qu'aura joué Yves Simon dans la plus grande compréhension des deux continents ne sera pas minimisé le jour où les historiens de l'avenir étudieront cette prodigieuse époque qu'aura été la nôtre. Et si, comme on a le droit et même le devoir de l'espérer la Chrétienté redevient un jour autre chose qu'un slogan politique mais une réalité vivante, on découvrira la grande part qu'aura prise notre ami à cette autre Renaissance. La vraie, celle-là.

EDMOND MICHELET

«L'Orthodoxie et le Catholicisme» **Essai de Théologie Irénique**¹

L'ouvrage est dédié: *Aux grands promoteurs de l'union des chrétiens, Sa Sainteté Paul VI, Pape de Rome, et Sa Sainteté Athénagoras I, Patriarche Œcuménique, en témoignage d'amour filial et de vénération profonde.* Il y a bien des années, l'auteur, qui est orthodoxe et de nationalité bulgare, avait défini le Symbole de Nicée-Constantinople «non seulement comme un instrument d'enseignement des vérités de la foi, mais aussi comme un document *prophétique* dans lequel se trouve pour ainsi dire enchaînée toute l'histoire de l'Eglise sur cette terre», et il ajoutait: «Nous vivons à une époque ecclésiologique: l'Eglise, face au monde qui lui est opposé et devant la sécularisation générale, devra prononcer sur elle-même sa sentence dogmatique, définir de manière authentique l'enseignement du 9^e article de son Symbole de Foi en dégageant dans toute la plénitude possible le contenu théologique de l'article». Plus tard, en 1954, il avait traduit en russe l'Encyclique de Pie XII sur *Le Corps mystique*. Aujourd'hui, il constate que «plus vigoureux que jamais, malgré le choc des victoires extérieures du matérialisme, de l'athéisme et de la révolte du monde contre le Christ et Sa Sainte Eglise, se répand sur l'humanité restée encore fidèle au Christ, le souffle de l'Esprit Divin. Il insuffle dans le cœur des hommes la conscience de l'universalisme, conscience toujours vivante, mais étouffée par les nationalismes, les particularismes, les chauvinismes culturels et historiques et par les mégalomanies pseudo-universalistes». D'où la tendance vers une prise de conscience plus nette de la nature «œcuménique» de l'Eglise.

L'initiative vient du protestantisme

«Avouons, dit l'auteur, que l'initiative en ce domaine appartient au monde protestant. Peut-être, dans les desseins insondables de la Providence, devait-il en être ainsi, puisque c'est précisément le monde protestant qui se trouva le plus éloigné de la doctrine et de la structure anciennes de l'Eglise Universelle, se scinda en de nombreuses subdivisions, groupements et sectes et se vit perdu dans un enchevêtrement de désaccords mutuels, de discordes, de courants contraires et de rivalités interconfessionnelles.

¹ Alexis STAWROWSKY, *Essai de Théologie Irénique. L'Orthodoxie et le Catholicisme*, Paris, Sedim., 1966, t. I, 268 pages.

S'éloignant de l'Eglise Romaine qu'il a volontairement quittée, ce monde ne s'est pas pour autant rapproché de l'Eglise Orientale. Mais au bout de plusieurs siècles de désagrégation progressive, c'est dans ce monde précisément que devait se manifester la tendance vers la restauration de l'unité universelle perdue. Et voici que sous la motion de l'Esprit Divin qui conduit à l'unité... le monde protestant a frémi de cette absence d'unité et se prit à brûler d'un désir ardent de la retrouver, de s'ouvrir à la vérité perdue de l'Eglise Une, Sainte, Catholique et Apostolique», p. 14.

Cette tendance vers la restauration de l'unité perdue constitue déjà un bien acquis dans la conscience du monde chrétien.

La tâche de l'Orthodoxie et du Catholicisme

«Le monde protestant, dans ses longues et douloureuses recherches, ne peut pas encore trouver la solution pour résoudre le problème de l'unité chrétienne et pour accepter la conception traditionnelle de l'Eglise Une et Universelle. Il voudrait se contenter de quelque succédané de cette unité comme serait l'idée d'interconfessionalisme et la doctrine des branches de valeur égale au point de vue du salut et de la vérité.

«Aussi, ceux qui dans toutes les circonstances et malgré toutes les divisions se sont toujours présentés comme l'unique véritable Eglise, c'est-à-dire l'Orthodoxie et le Catholicisme, ont le devoir sacré et pressant de s'élever jusqu'aux sommets les plus hauts de la théologie et de proclamer devant leurs frères chrétiens et devant tout l'univers la doctrine aussi complète et aussi profonde que possible sur l'Eglise; Epouse et Corps du Christ, un seul Peuple élu de Dieu à l'image d'un seul Dieu en trois Personnes, vase d'élection et source de grâce et de Sainteté, continuatrice de l'œuvre de Rédemption commencée par le Christ en ce monde et parachevée dans le Royaume éternel» p. 15.

La réconciliation de l'Orient Orthodoxe avec l'Occident Catholique séparés depuis presque un millénaire sera «le gage de la restauration de l'unité de tous les chrétiens et d'une éclosion plus parfaite de la doctrine sur l'Eglise». La route est longue et difficile. «Unis dans la charité, nous pourrions être unis aussi dans la Foi; l'unité dans la Foi est absolument nécessaire à la restauration de l'unité entre Eglises.»

La route à suivre

C'est la méthode d'une théologie comparée irénique substituée à la méthode apologético-polémique.

L'auteur exposera brièvement les points fondamentaux de la controverse entre l'Eglise Orthodoxe et l'Eglise Catholique, et la possibilité de la surmonter en s'efforçant d'entrer pleinement dans la pensée du parti opposé et en dégagant ce qu'elle contient d'essentiel après l'avoir purifiée des scories dont elle a pu se charger. Tout cela «en restant entièrement fidèle

à la vraie Foi immuable, confessée et gardée par l'Épouse Immaculée de l'Agneau, l'Eglise du Christ», p. 47.

Le Filioque

L'auteur rappelle les textes du *Nouveau Testament* qui parlent explicitement de la procession du Saint-Esprit et formule la thèse suivante: «*Dans aucun texte de la Sainte Ecriture nous ne pouvons trouver une preuve directe et indiscutable que le Saint-Esprit procède du Père seul, ou bien qu'il procède du Père et du Fils*» p. 56.

Examinant ensuite les *textes patristiques orientaux* antérieurs à Photius, il conclut: «Une seule chose est sûre: dans aucun l'on ne peut trouver d'affirmation directe que le Saint-Esprit procède *uniquement du Père seul* (thèse de Photius), comme on ne peut pas non plus y relever une *formulation claire du Filioque*.» Pour ce qui est de la *patristique occidentale*, quels que soient les efforts faits en Orient (à partir de Photius) pour démontrer que les écrits des anciens Pères latins en faveur du Filioque étaient des faux, «il ne fait plus de doute actuellement que de nombreux anciens Pères de l'Eglise d'Occident ont enseigné d'une manière parfaitement claire et précise que le Saint-Esprit procède du Père et du Fils». L'auteur conclut: «Le mérite de l'Orient consistait dans la défense de la monarchie dans la Sainte Trinité... le mérite de l'Occident, dans la recherche avide pour comprendre le lien éternel entre le Fils et le Saint-Esprit. C'est dans la synthèse de ces deux aspects de la même doctrine sur le Saint-Esprit que se trouva précisément la mise en lumière la plus complète de la Vérité Divine révélée touchant la procession éternelle du Saint-Esprit, ou ce qui revient au même le triomphe de la Vérité qui est toujours *une* et toujours nécessaire à notre salut», p. 88.

Mais alors, disons-nous, *toutes les difficultés sont dissipées*, car l'Eglise d'Occident a toujours entendu confesser la «monarchie» trinitaire comme rigoureusement exigée, le Père *donnant* au Fils, et le Fils *recevant* du Père, la totalité de la divinité, simultanément communiquée au Saint-Esprit¹.

On sait qu'à Rome même, l'Eglise d'Occident a longtemps refusé d'insérer le *Filioque* dans son Symbole de Foi, non que la vérité en fût contestée, mais de peur de briser l'unité de la liturgie commune à l'Orient et à l'Occident. L'auteur ici désirerait que, pour le bien de l'unité, elle consentit à réciter le Symbole de Nicée-Constantinople, en laissant tomber le *Filioque*,

¹ Voir *Nova et Vetera* 1967, n° 4, p. 282, note ¹, le texte décisif du Concile de Florence.

Notons en passant dans le livre que nous analysons, et qui a été écrit en bulgare, une erreur de la traduction française. On lit, p. 54, un texte de saint Grégoire de Nazianze ainsi traduit: «Il me suffit de savoir qu'il y a le Fils, qu'il est du Père, qu'*autre chose* est le Père, *autre chose* le Fils». Mais, selon saint Grégoire, le Fils est *autre* (alius, hétéros) que le Père, il n'est pas *autre chose* (aliud, hétéron) que le Père; il est la *même réalité*, la *même substance*, la *même divinité* que le Père. Les noms de Père et de Fils sont des noms de «relation», la divinité est un nom de «chose», de «substance».

sans bien sûr en renier aucunement la vérité. Nous pensons que la chose serait possible, toutes précisions étant données sur ce point aux fidèles. Cette solution serait, à nos yeux, bien préférable à la proposition, faite au récent Synode des Evêques, de remplacer, à la Messe, le grandiose et solennel *Symbole de Nicée-Constantinople* par l'abrégé appelé *Symbole des Apôtres*.

Il voudrait aussi qu'on laissât tomber dans le Symbole de Nicée-Constantinople, l'expression *Deum de Deo*, qui «s'est glissée dans le texte latin», p. 93. Mais le *Theon ek Theou* se trouve dans les Symboles grecs de Césarée et de Nicée, en 325 (Denz-Schön., nos 40 et 125).

L'Eglise

Ayant confronté la doctrine sur l'Eglise enseignée par l'Orthodoxie d'une part et le Catholicisme d'autre part, l'auteur écrit: «Comme, grâce à Dieu, l'Eglise Occidentale a surmonté la conception purement extérieure de l'Eglise (il pense à la définition bellarminienne) et a davantage encore abandonné l'image terrestre de l'Eglise en tant que théocratie mondiale (il pense au rôle de tutrice de la chrétienté que l'Eglise avait cru devoir assumer); et comme l'Eglise Orthodoxe, qui a conservé l'ancienne doctrine sur l'Eglise en tant que Corps du Christ, s'est rapprochée d'une confession de l'Eglise aussi complète que possible et dans le fond identique à celle de l'Occident, nous sommes pleinement convaincu que la réconciliation de l'Orient et de l'Occident dans la doctrine sur l'Eglise qui leur est commune et qui est la doctrine apostolique ancienne, est pour ainsi dire un fait accompli.

«La théologie orthodoxe doit surmonter à tout prix la théorie de la pseudo-sobornost komiakovienne, cause de nombreux malentendus (slavophiles), de même que la théorie sophianique (Boulgakov), laquelle, par bonheur pour l'Orthodoxie, n'a pas trouvé beaucoup d'adeptes. Et cet effort, à notre avis, doit trouver un appui solide dans l'explication du dogme sur l'Eglise qui a reçu aujourd'hui son achèvement conciliaire dans l'Eglise Occidentale, pour une part notable grâce à l'influence de la Tradition orientale.

«L'Eglise, proclamée par les Pères du II^e Concile du Vatican, dans ses traits généraux est cette même Eglise que confesse l'Orthodoxie. C'est suffisant», pp. 168-169.

Le Pape et son infailibilité

Nous nous trouvons ici en face d'une prise de position officielle, et avec documents à l'appui, d'une opposition entre l'Eglise Catholique et l'Eglise Orthodoxe, qui semble infranchissable. «Nous croyons cependant, dit l'auteur, que la situation n'est pas tellement désespérée», p. 180.

«C'est un fait historique incontestable qu'à partir du II^e siècle le texte de Math. xvi, 18-19 commence d'abord en Occident, mais aussi pendant une longue période en Orient, à être adopté non seulement pour démontrer

que l'Apôtre saint Pierre a reçu du Christ un don spécial qui le constituait *premier* parmi les douze Apôtres mais aussi pour appuyer l'affirmation que le Pape de Rome est le successeur de l'Apôtre saint Pierre et l'héritier de son don spécial», p. 183. Comment rendre raison de ce fait historique?

Voici la perspective orthodoxe, dont il semble à l'auteur que l'Eglise catholique pourrait se rapprocher un jour. Il l'emprunte à un texte que l'Orthodoxie revendique mais, dit-il, sans en comprendre toute la portée: «Il convient que les *Evêques* de chaque peuple connaissent le *premier* d'entre eux et le reconnaissent comme tête et n'entreprennent rien qui dépasse leur pouvoir sans son examen; *chacun* doit accomplir ce qui concerne son diocèse et les régions qui lui appartiennent. Mais le *premier*, de son côté, ne fait rien sans la considération de tous. *Car de cette façon régnera la communauté d'idées et Dieu sera glorifié en le Seigneur dans le Saint-Esprit, Père et Fils et Saint-Esprit*» (34^e canon dit «apostolique» mais remontant peut-être au III^e siècle). Pour assurer, à la ressemblance de la Trinité, la structure extérieure triadologique de l'Eglise, dit l'auteur, *a) les évêques de chaque peuple b) doivent se subordonner à leur métropolitain ou au chef de leur autocéphalie*, et *c) «il n'y a décidément aucune raison pour que cela ne concerne pas aussi la personne du Pape en relation avec toute l'Eglise universelle»*, p. 227.

Il y a dans cet argument une vue juste, que nous avons essayé de dégager, dans l'*Eglise du Verbe Incarné*, I^{er}, pp. 511-515. Mais l'auteur ne sort pas de la perspective orthodoxe, suivant laquelle, en droit divin, l'autorité spirituelle de l'évêque de Rome ne peut être que de même nature que celle des autres évêques et où s'efface la distinction entre celui qui est *pasteur* et ceux qui sont *brebis*. (Simon, fils de Jonas, m'aimes-tu plus que ceux-ci? Pais mes agneaux, pais mes brebis...) L'égalité des apôtres en tant qu'*apôtres* ne supprime pas leur inégalité en tant que *brebis* du Christ.

C'est en restant dans la perspective orthodoxe que l'auteur acceptera l'infailibilité du souverain pontife: «L'infailibilité du Premier Evêque de l'Eglise universelle pouvant avoir lieu là où celui-ci, à l'exemple de l'Apôtre saint Pierre, *fonctionne comme «bouche» ou porte-parole de tout le Collège Apostolique* et définit la doctrine commune de toute l'Eglise universelle», p. 241 (souligné par nous). Il est exact que Pierre est «bouche» des *disciples* pour confesser la divinité du Christ (Math. xvi, 16) mais c'est comme «bouche» du *Christ* qu'il aura à régir les brebis du Christ.

Il y a, cela est exact, similitude de structure entre l'Eglise particulière et l'Eglise universelle. Ici et là, les grandeurs de hiérarchie sont au service des grandeurs plus précieuses de sainteté. Le pasteur est pour le troupeau, non inversement. Et pourtant le pasteur d'une Eglise particulière n'est pas mandaté par son troupeau, mais par le Christ sur ce troupeau; et pareillement le pasteur de l'Eglise universelle des brebis du Christ n'est pas mandaté par l'Eglise universelle, mais par le Christ sur l'Eglise universelle.

CHARLES JOURNET

«Théologie de l'Histoire» ¹

1. Dès les premières pages la grande question est posée: «L'histoire suit-elle une direction orientée (et vers quel but?), a-t-elle une signification, une raison qu'on puisse comprendre, une valeur qui puisse justifier tant d'efforts dépensés, de souffrances, de sang versé et, tour à tour, tant d'exploits, tant d'échecs apparents?», p. 15. Pour le chrétien, le devoir le plus immédiat est «d'abord de se demander si la foi qu'il professe en fonction de la révélation qui lui a été donnée ne lui apporte pas quelque lumière à projeter sur la question. C'est très précisément cette théologie chrétienne de l'Histoire que nous voudrions ici tenter d'esquisser, ou plutôt aider le lecteur à redécouvrir», p. 18.

C'est un «historien de métier» qui nous parle – un admirable historien de la civilisation hellénistique – et il nous dit que l'histoire nous permet bien de connaître et de comprendre les divers *épisodes* de l'aventure humaine, mais non leur *ordre* et leur *sens*; et il récuse ceux qui «à partir de cette seule histoire terrestre, de l'histoire saisie au ras de l'expérience visible, se sont acharnés à déceler et dégager un sens», ceux aussi qui «au lieu de penser la totalité de l'histoire en fonction du christianisme, *jugent celui-ci*, pour l'exalter ou le vilipender, *d'après le rôle* – civilisateur ou néfaste – *qu'il a pu jouer dans le domaine des choses proprement terrestres*», pp. 25–27.

2. Rendre à Dieu ce qui est à Dieu, mais *pour Dieu* rendre à César ce qui est à César. Comment cette distinction libératrice aurait-elle pu disparaître de la conscience chrétienne? Mais elle a pu s'y voiler – d'où, selon l'auteur, la distance qui sépare le *Discours sur l'histoire universelle* du *De civitate Dei*, et un certain principe de sécularisation, projetant l'absolu dans le relatif, le transcendant dans l'empirique. La distinction entre temporel et spirituel, entre «chrétienté» et «Cité de Dieu» (et l'Eglise est la cité de Dieu) est, non pas celle de moyen à fin, mais «plus précisément: celle de fin subordonnée à fin suprême», p. 29.

Dès lors notre nuit va s'éclairer:

«Nous n'avons pas seulement à nous arracher au prestige trompeur des idéologies néo-païennes du monde qui nous entoure, mais c'est à l'intérieur même de la tradition chrétienne que nous devons réaliser ce redressement, cette correction de visée. Il faut remonter très haut, à la source, au principe, – au noyau flamboyant qui est au cœur de notre foi. Au point

¹ HENRI-IRÉNÉE MARROU, *Théologie de l'histoire*, Paris, Seuil, 1968, 186 pages.

de départ de toute réflexion, il faut poser que Dieu existe (il n'y a rien de plus beau et de plus grand à contempler que le fait qu'il y ait Dieu); et nous savons qu'il est là, soutenant tous les êtres, et qu'il est le maître de l'histoire; il ne fait pas que la connaître, tout ce qui survient est là parce qu'il l'a voulu ou permis... Même quand le mal déferle et paraît l'emporter, quand les catastrophes cosmiques nous entraînent comme un fétu, nous savons qu'il n'est pas permis de désespérer... Et quand l'histoire nous apparaît sous son aspect sinistre, lieu de la souffrance, du malheur, de l'échec et de la mort, nous nous souvenons que par trois fois, de façon solennelle, l'Écriture a confirmé la promesse qu'un jour viendra où Dieu *effacera toute larme de tous les visages* (Isaïe, xxv, 8; Apoc., vii, 17; xxi, 4). Même s'il ne nous avait rien appris de plus sur elle, même si l'histoire devait rester pour nous jusqu'au dernier jour totalement ténébreuse, indéchiffrable, notre foi en son amour devrait suffire à nous faire traverser sans blasphème sinon sans déchirement l'épreuve du temps», p. 30.

3. L'homme n'est pas sur la terre uniquement pour passer de l'âge de la pierre taillée à celui de la bombe atomique. Il est fait pour «chercher comme à tâtons et trouver Dieu» (Act., xvii, 27): A la question à laquelle s'achoppent les hommes, le chrétien apporte une réponse, «et cette réponse est une bonne nouvelle: oui, l'histoire a un sens, une valeur, une portée, elle est l'histoire du salut, *Heilsgeschichte*». L'ensemble de l'histoire de l'humanité se présente comme un grand triptyque: au centre l'Incarnation, sur le volet de gauche les temps antérieurs, sur celui de droite les temps postérieurs. Le temps a été choisi par Dieu comme vecteur du salut, il est lesté de valeurs positives. Il n'est ni illusion (maya védantine) ni mal (Porphyre et la chute de l'âme dans le devenir), ni un indéfini (pensée indienne et ses avatars). Il est centré sur le Verbe qui a souffert *une seule fois* sous Ponce Pilate pour tous les péchés des hommes, p. 35.

4. Si, après la vie terrestre du Verbe incarné, qui en constitue le centre et comme le nœud, l'histoire humaine continue à se dérouler, c'est pour permettre la pleine croissance du Corps mystique, l'achèvement de la Cité de Dieu. Ici se fait le vrai progrès. Mais à la cité de Dieu s'oppose la *civitas terrena*, la cité humaine, trop humaine, où l'homme, oubliant sa vocation à l'éternel, s'enferme dans sa quiétude et devient idolâtre de soi-même. Combien, sur ce plan de la *civitas terrena*, l'idée du progrès nécessaire est illusoire, c'est avec sa compétence d'historien de métier que l'auteur entend nous le rappeler dans les derniers chapitres de la première partie de son livre. L'échec, au moins relatif, est la loi de toute histoire. La vision chrétienne est celle d'un optimisme tragique. Ce tragique, la foi chrétienne doit l'affronter, «elle doit avoir senti l'aile affreuse du désespoir frôler son front». Alors seulement elle pourra confesser sans confusion, sans illusion, qu'à travers tous les drames, les souffrances, les échecs apparents, le plan divin du salut se réalise. «A la veille de l'instant suprême où l'histoire va s'arrêter, parvenue à son terme, le Corps du Christ ayant atteint sa crois-

sance parfaite, peut-être qu'à ce moment, aux yeux charnels de l'historien des institutions et des techniques comme à ceux des témoins, la terre paraîtra un champ de ruines et l'époque un temps d'échecs», p. 59.

5. A la pseudo-philosophie de l'histoire qui ne voit, dans chaque civilisation, qu'une étape vers le niveau ultérieur à atteindre, l'auteur rappelle la grande parole de von Ranke: *Jede Epoche ist unmittelbar zu Gott*, et il ajoute: «Qui oserait dire que les Primitifs ne sont qu'une transition entre Moyen Age et Renaissance? Marx était un homme d'assez grande culture pour avoir ressenti la difficulté: ce qui faisait problème à ses yeux c'est qu'Homère, et l'art grec tout entier, possèdent une valeur esthétique permanente, indépendante des 'formes de développement social' qui les ont vu ou fait naître, une valeur en quelque sorte absolue». Ces pages, qui s'ouvrent sur l'Eglise du ciel et la communion des saints sont écrites avec un cœur brûlant.

6. Ayant récapitulé les fondements doctrinaux de la théologie de l'histoire, l'auteur, dans la seconde partie de son livre, passe de la théorie à la *praxis*: «Que puis-je faire pour hâter l'avènement du Royaume? Comment puis-je travailler à l'avancement de l'histoire?», p. 113. Quel est le rapport «entre l'histoire sainte que nous avons définie, évoquée, magnifiée, et cette histoire profane: celle des cités, des empires, des nations, des civilisations que nous voyons se succéder dans le temps empirique?», p. 122. Comment le chrétien ne ferait-il pas effort pour qu'il y ait dans la cité terrestre moins d'injustice et plus de paix? L'auteur donne en exemple «les citoyens des pays européens qui, au cours des récentes guerres coloniales, ont pris parti en faveur de l'indépendance des peuples opprimés, et cela souvent face à une opposition non négligeable de la part de leur propre gouvernement et d'un large secteur de l'opinion publique, tout en étant prêts à reconnaître que les combattants de la liberté n'étaient pas des purs, et que d'autre part l'œuvre colonisatrice n'était pas entièrement négative», p. 130.

Il n'était pas facile au temps où le capitalisme libéral florissait, d'être un «patron chrétien»; inséré dans la structure de ce système économique, il ne pouvait pas ne pas se comporter en exploiteur. Il ne suffisait pas aux premiers empereurs chrétiens «de semer les étendards impériaux du monogramme du Christ dans une couronne laurée, pour que, du même coup, l'état du Bas-Empire cessât d'être cette sombre machine totalitaire, instrument de terreur policière et fiscale. Dans les deux cas, c'est le système lui-même qu'il aurait fallu pouvoir changer. Mais dans les deux cas, la médecine sociale n'était pas assez élaborée pour que la chose fût possible: c'était un peu la situation où se trouvait la médecine proprement dite face à la variole, la 'mort rouge' avant Jenner, ou face à la diphtérie, avant Roux et Ramon», p. 135.

En face de la nécessité pour le chrétien d'un engagement temporel, l'auteur craint que les *distinctions* classiques entre nature et surnature,

temporel et spirituel, profane et sacré – dont il a lui-même fait usage – soient interprétées comme des *séparations*. Il est vain d'imaginer, en particulier, que «le chrétien pourrait facilement se mettre d'accord avec tout homme de bonne volonté pour travailler avec lui à une œuvre commune. Non, il n'est pas facile au chrétien de se sentir à l'aise dans le monde. Nous ne serons jamais des alliés sûrs: toujours trop tôt vient le moment où le projet conçu en commun se déforme, où les moyens employés compromettent la fin poursuivie, où la violence, la volonté de puissance, le mal pour tout dire l'emportent et contraignent à dire non», p. 137.

7. La question se pose à l'historien de la civilisation chrétienne, ou plus précisément de l'influence chrétienne en matière de civilisation. «Chaque fois que nous rencontrons dans l'histoire un milieu de profession chrétienne sociologiquement assez fort et religieusement assez authentique, on voit se manifester un effort en vue de christianiser la civilisation; il y a là une exigence irrépressible: jamais les chrétiens n'ont pu accepter de laisser limiter leur effort à la religion proprement dite: c'était déjà le cas du temps de Julien l'Apostat quand l'empereur prétendait les exclure de la fonction enseignante et 'les renvoyer dans leurs églises de Galiléens pour y commenter Matthieu et Luc'. Ils ne peuvent l'accepter davantage aujourd'hui, par exemple dans les démocraties populaires de l'Europe orientale», p. 155. Dans ce combat «l'Eglise peut être provisoirement vaincue, balayée, supprimée pour un temps et une aire géographique déterminés: ce n'est pas sans un serrement de cœur qu'on met en regard sur deux cartes l'expansion du christianisme à la fin de l'Antiquité et celle de l'Islam depuis le Moyen Age». Travail de Sisyphe toujours à reprendre: «En 1791 l'Eglise était du côté de ces rois dont elle avait tant souffert quand ils s'appelaient les Hohenstaufen ou Philippe le Bel; aujourd'hui elle défend ces mêmes droits de l'homme contre lesquels elle avait tant lutté au cours du XIX^e siècle (mais il est facile de comparer ce qu'ils signifiaient quand le libéralisme à l'apogée les posait contre les droits de Dieu, et ce qu'ils signifient aujourd'hui, – dernière tranchée du personnalisme devant les assauts du totalitarisme païen)», p. 159.

8. Les trois tableaux où sont confrontés d'une part le Moyen Age (sa grandeur et ses limites) et d'autre part les deux civilisations que l'auteur peut prétendre «connaître un peu»: l'impériale romaine et la libérale moderne, sont tracés de main de maître. La conclusion tient en trois mots: *Echec de toute civilisation*. «Toutes ont commencé à se défaire avant que d'être achevées; toutes ont senti peser sur elles la malédiction prononcée sur la tour de Babel... Il ne faut pas parler ici trop vite du pessimisme professionnel de l'historien; c'est un fait: il constate partout le péché triomphant, le mal l'emportant en définitive sur les forces du bien: la cité terrestre, empiriquement observable, n'est jamais qu'une dérision de cette préfiguration de la Cité de Dieu qu'elle aurait pu, qu'elle aurait voulu réaliser... Pour les hommes de mon âge une telle vue de l'histoire

n'est pas le résultat d'une spéculation toute théorique, mais le fruit amer de l'expérience: nous avons assez vécu pour en savoir maintenant un peu plus long que nos pères; l'apport de notre génération à la sagesse commune pourrait se formuler ainsi: Nous autres civilisations, nous savons maintenant *pourquoi* nous sommes mortelles. Il est bien vrai que l'histoire nous apparaît comme un cimetière de civilisations défunctes, ou plutôt, et mieux encore, de civilisations mort-nées... Mais aucun échec quel qu'il soit, éprouvé dans l'aventure temporelle, ne pourrait nous conduire à désespérer comme il arrive à l'âme païenne qui voit ses ressources épuisées, car notre espérance vise plus loin... Dieu ne nous a nullement promis que nous réussirions à parfaire l'aménagement de la cité terrestre... Fidèle à la tradition des premières générations chrétiennes, saint Augustin nous encourage 'à aimer et désirer le retour du Sauveur'. La théologie de l'histoire débouche ainsi sur une spiritualité du *Mâranâ thâ*: Oui, viens, Seigneur Jésus!». En raison de cette suprême espérance, l'auteur peut même écrire «que tout ce qui se réalise de positif dans l'ordre de l'être est à chaque instant engrangé dans les demeures éternelles», p. 182.

C. J.

«L'Eglise sait qu'aucune civilisation, aucune nation n'a les mains pures. Mais elle sait aussi que même nées loin d'elle et sous des climats spirituels que l'erreur obscurcissait, toutes les cultures et les civilisations de la terre, quelques formes aberrantes qu'elles puissent comporter, ne tiennent que par le bien qu'elles enveloppent, et sont prégnantes de vérités humaines et divines, et que la Providence ordinaire de Dieu veille sur tous les peuples. C'est pourquoi la grâce peut les maintenir toutes dans leur type particulier en les redressant et les surélevant chacune» (*J. Maritain. Religion et Culture. 2930, p. 56*).

Bibliographies

HANS KÜNG, *L'Eglise*, Paris, Desclée de Brouwer, 1968, 678 pages en 2 vol.

Nous faisons nôtre, en le traduisant de l'italien, le compte rendu paru dans Renovatio, 1962, n° 3, pp. 463-465 :

L'auteur reprend d'une manière plus systématique le discours développé dans un précédent ouvrage.

1. L'auteur précise la *norma fidei* qu'il pose comme fondement et critère de sa théologie : c'est l'Eglise, telle qu'elle résulte de l'ensemble des écrits du Nouveau Testament. Il accepte la totalité de ces écrits, mais en les ordonnant sur la base d'une hiérarchie de valeur, fondée sur l'ancienneté plus ou moins grande de chacun d'eux. Les premières épîtres paulines fourniront ainsi les conditions nécessaires et suffisantes sur la base desquelles l'Eglise peut être individuée...

La première divergence d'avec la doctrine traditionnelle résulte du sens même donné au mot Eglise comme *lieu théologique* ; l'unique *lieu théologique* est pour Küng l'Ecriture en tant qu'interprétée par la critique.

Entré en dialogue avec la pensée barthienne, Küng est largement tributaire de l'ecclésiologie protestante. Il applique à l'Eglise le *simul peccator et justus* de Luther, et en arrive à parler de l'Eglise comme d'une *communio peccatorum* (*casta meretrix*), p. 460.

En ce sens, il affirme la réalité d'une *mal-essence* (*Unwesen*) de l'Eglise : « l'essence réelle de l'Eglise se réalise dans la mal-essence », p. 55. L'historicité de l'Eglise est dans la « mal-essence ».

Le rapport entre Eglise et Christ entre en crise à un double niveau dans l'ecclésiologie de Küng.

Sur le plan *historique*, il regarde l'Eglise comme un pur implicite dans la prédication évangélique. Le Jésus « pré-pascal n'a pas fondé l'Eglise : il a annoncé seulement le Règne compris comme une réalité future », p. 112. C'est seulement après la résurrection que l'Eglise existe : elle a comme fondement la réflexion des disciples sur leur unité dans le nom du Christ et dans le fait de voir en cela une œuvre de Dieu, p. 113.

Sur le plan *ontologique*, il atténue la signification de la définition de l'Eglise comme Corps mystique du Christ.

Une telle définition suppose un rapport d'union entre l'Eglise et le Christ, elle regarde l'Eglise comme le Christ diffusé et participé, elle la pose comme réalité théandrique. Selon Küng, il importe de souligner la dualité du Christ et de l'Eglise plutôt que leur unité, p. 325 : et donc les expressions d'époux et d'épouse, plutôt que celles de corps et de membres, de vigne et de sarments, etc. A quoi nous répondons que les mêmes images qui mettent en relief la dualité le font pour mettre en relief l'unité de vie ; et que celles qui mettent en relief l'unité le font de manière à maintenir bien nette la distinction entre la tête et le corps, entre la vigne et les sarments. On peut dire dès lors que les images qui parlent de la distinction le font pour montrer l'unité de vie ; et que celles qui expriment directement l'unité de vie ont pour fin de souligner la dépendance de l'Eglise à l'égard de son Seigneur.

En outre : le progrès même de l'Ancien au Nouveau Testament est souligné par les images qui expriment l'unité de vie entre le Christ et les chrétiens. C'est en ce sens seulement que le Christ et l'Eglise peuvent se présenter comme le vrai et le nouvel Israël, comme le peuple dans lequel la loi est inscrite par Dieu dans les cœurs.

Ce ne sont donc pas les images néotestamentaires qui sont à interpréter en fonction des images vétérotestamentaires du peuple de Dieu, ainsi que le soutient Küng, p. 310, mais l'inverse.

Küng tombe ainsi dans la déviation propre à l'ecclésiologie protestante : à savoir de considérer l'Eglise comme étant seulement le nouvel Israël, mais non le vrai Israël ; comme étant un succédané (et donc substantiellement une reprise) mais non comme un achèvement et un accomplissement. Ce n'est point par hasard que Küng est conduit à identifier substantiellement la situation actuelle d'attente de l'Eglise à celle du peuple d'Israël, comme référées l'une et l'autre à la plénitude eschatologique, sans admettre que cette plénitude soit déjà réalisée substantiellement dans l'Eglise, qui vit déjà dans la réalité du Verbe incarné, p. 207.

2. Küng, qui s'est placé dans le cadre de l'ecclésiologie protestante pour formuler son *interprétation théologique* de l'Eglise, n'en sor-

tira pas quand il parlera de la *structure* de l'Eglise.

C'est l'Eglise locale qui est pour lui le premier élément constituant du corps du Christ. L'unité de l'Eglise n'est plus fondée sur son union vitale avec le Christ, mais sur l'universalité de l'action de l'Esprit. De ce fait, la note même de l'unité de l'Eglise est profondément modifiée. Ni l'*unitas fidei* ni l'*unitas regiminis* ne sont plus considérées comme propriété de l'Eglise. La dévaluation de l'Eglise corps mystique conduit à la négation de l'Eglise comme société parfaite; la négation de l'unité mystique dans le Verbe incarné entraîne la négation de l'unité doctrinale et pratique de l'Eglise société. *Tout se tient*: l'ecclésiologie catholique et l'ecclésiologie protestante ont analogiquement leur rigueur, une rigueur d'affirmation dans le premier cas, une rigueur de négation dans le second cas.

L'unité de l'Eglise est donc, selon Küng, une unité de la «charité», c'est-à-dire concrètement, comme il dit, un *commonwealth* d'églises locales. L'unité de l'Eglise n'est plus une note, mais un précepte: un précepte qui impose de dépasser le cadre de sa propre Eglise dans l'effort œcuménique, p. 408.

Dans ce cadre, on devrait dire que l'unité de l'Eglise s'exprime d'une manière beaucoup plus authentique dans le Conseil œcuménique que dans l'Eglise catholique. D'ailleurs l'identification de l'Eglise du Christ avec l'Eglise catholique est exclue directement, p. 399. L'*universalité* même de l'Eglise est entendue dans un sens radicalement divers, du moment que l'on considère comme dépassé l'*extra Ecclesiam nulla salus*.

De la note de *sainteté* nous avons déjà parlé. Mais d'ailleurs quel sens ont les notes chez un auteur qui oppose l'essence «pure» de l'Eglise à l'Eglise réelle dont il écrit: «l'essence sous un visage historique déterminé, en fait l'essence dans la mal-essence», p. 449?

La doctrine des notes de l'Eglise, d'une structure qui révèle la nature, n'ont plus aucun sens dans une vision où «visage historique» s'identifie avec «mal-essence». Le fond gnostique présent dans le protestantisme originel, si fortement sensible dans le premier Barth du commentaire de l'épître aux Romains, présent dans sa critique radicale de l'analogie et de la théologie naturelle, se fait ici sentir.

Le caractère néo-protestant de l'ecclésiologie de Küng se fait sentir encore dans la façon dont il traite de l'*apostolicité*.

Dans son interprétation de l'Eglise comme peuple de Dieu, il met l'accent avant tout sur le mot peuple: le concept d'autorité est réduit à celui de service et celui de hiérarchie à celui de charisme.

Le texte privilégié pour décrire l'Eglise lui paraît la première épître aux Corinthiens. On n'y trouve, dit Küng, ni autorité mais seulement des charismes; ni imposition des mains mais le seul service qui accompagne le charisme. A côté de cette structure d'origine pagano-chrétienne, il en existe une autre, judéo-chrétienne, qui s'exprime dans les Actes des apôtres et dans les Pastorales, et d'où dérivent l'actuelle hiérarchie et ses trois degrés. Elle résulte d'une évolution légitime, qui doit néanmoins être sans cesse confrontée avec la structure originelle. En sorte que d'une part on peut parler d'une succession de prophètes, de docteurs parallèle à celle des évêques; et que d'autre part on peut imaginer une consécration sacerdotale conférée par mode de charisme, sans imposition des mains.

Il existe aussi un service de Pierre, même si les fondements scripturaires et traditionnels semblent à Küng peu de chose; mais, dit-il, les non-catholiques devraient concéder l'utilité de ce service sur la base de la bonne expérience historique qui en a été faite. Il aurait lui aussi un fondement dans l'Esprit, en tant que service et charisme, indépendamment de l'Ecriture et de la tradition.

Naturellement l'histoire ne témoigne qu'en de très rares figures l'utilité de ce service et sa valeur authentiquement universelle: avant tout en deux cas: saint Grégoire I^{er} et Jean XXIII. Pour le reste, c'est une histoire non de service mais de domination; non d'un charisme, mais d'un abus humain, non de l'édification d'un *commonwealth* chrétien, mais de la construction d'un *imperium*. L'historiographie protestante ne peut être que pleinement justifiée. De ce fait, le protestantisme est absolument légitimé. Il n'est d'aucune façon une hérésie. La division fait partie de la mauvaise essence de l'Eglise: mais le catholicisme et le protestantisme font partie, à titres divers, de la bonne et de la mauvaise essence.

On voudrait demander ici à Küng: où est l'Eglise? Non en Dieu, puisqu'elle est humaine; non dans l'histoire puisque celle-ci n'existe que comme mélange de bonne et de mauvaise essence. Pouvons-nous dire que l'Eglise existe comme l'étincelle de lumière des gnostiques dans les corps ténébreux des

divisions ecclésiastiques? La pure Eglise est, au fond, une impossibilité historique. En sorte que ce livre œcuménique est, en réalité, la négation substantielle de la possibilité de l'œcuménisme, sinon comme effort constant. La réponse est eschatologique, et le Royaume n'est en aucune façon l'unité de l'Eglise sur le plan historique.

Le poids gnostique du luthéranisme dans sa version barthienne pèse donc lourdement sur le livre de Küng.

3. Puisqu'il s'agit d'un livre-critique du catholicisme, inséré théologiquement dans le cadre du néo-protestantisme (on pourrait le considérer comme une interprétation protestante des structures du catholicisme), il aura le succès qu'obtient aujourd'hui, quelle qu'en soit la valeur, tout plaidoyer œcuméniste. Et l'on donnera peu d'attention à la doctrine qu'il contient. Le livre porte un imprimatur (Bruges). Si l'ecclésiologie du professeur Küng peut être considérée comme catholique, il nous faudrait conclure que la puissante unité du catholicisme, la cohérence de ses principes suprêmes (nature de l'Eglise) avec l'ordre pratique (structure de l'Eglise) peuvent être simplement reléguées en marge du domaine de la théologie par ceux-mêmes qui écrivent sous l'égide de l'Eglise.

Gianni Baget Bozzo

HENRI CAZELLES, *Naissance de l'Eglise, Secte juive rejetée?* Paris, Cerf, 1968, 130 pages.

L'auteur se propose de suivre, pendant les trois siècles de l'histoire bouleversée de la Judée et des Judéens, entre la restauration du Temple et sa ruine en 70 ap. J.-C., un courant de vie et de pensée «qui se comprend comme une longue action du Dieu d'Israël en son peuple», p. 7, et qui aboutira à «Jésus de Nazareth, fondateur d'une secte, contestée par les Pharisiens, rejetée par les Sadducéens, et devenue l'Eglise universelle où toutes les nations peuvent participer au don de Dieu promis à Abraham», p. 110. Il est bien évident que la communauté chrétienne fait éclater le sens du mot secte — écrit sans guillemets —, et qu'on trouve ici la réponse à l'interrogation du titre de l'ouvrage. Plutôt qu'à saint Marc, fixant la catéchèse romaine, et à Paul et Luc, qui s'adressent au monde hellénique, c'est «au Christ de saint Matthieu, dont l'Eglise se définit en face du Temple et du Grand-Prêtre, interprète et

maître de la Torah», que l'auteur préférera s'attacher, p. 12.

Le courant de vie et de pensée dont nous parlons est foncièrement *fidèle à la Torah*; mais tend à la dépasser. Jésus proposera au jeune homme riche quelque chose de plus; il pleurera sur Jérusalem autour de laquelle il aurait voulu rassembler ses enfants; il rassemblera ceux qui l'écoutent et écoutent le Père en son Eglise sur laquelle les forces de la mort ne prévaudront pas, p. 10.

Jésus reconnaîtra l'autorité des *prêtres*, héritiers plus ou moins directs d'Aaron; mais il contestera la doctrine des Sadducéens. «Le Sadducéisme a un sens très vif de tout ce que représentent la présence du Dieu de vie au Temple, ses rites et ses ministres. Mais il lui manque le sens de la religion personnelle et il ne saura pas protéger ce Temple et ce sacerdoce contre l'emprise des puissances temporelles», p. 52. Le sacerdoce aaronide entre en crise avec la persécution d'Antiochus. «Mais avant qu'une secte juive ne découvre la solution de la crise dans la reconnaissance d'un sacerdoce selon Melkisédék, assumant toutes les valeurs religieuses du sacerdoce aaronide, de puissants courants de vie religieuse vont apparaître en Israël, qui vont conditionner la religion juive au temps de Jésus de Nazareth», p. 32.

«Les Juifs croyants ont interprété le bouleversement opéré par Antiochus IV (175-174) à la lumière des oracles prophétiques sur les derniers temps. Ils ont utilisé leurs images, devenues le langage apocalyptique, pour décrire le passage de l'économie ancienne à une économie nouvelle. Jésus de Nazareth fera de même. Ce langage ne tombera en désuétude qu'après la chute du Temple», p. 33.

Jésus proclamera comme les *Pharisiens* l'autorité de la Loi et partagera leur croyance à la résurrection, tout en contestant leur interprétation de la Loi. «Le Pharisaïsme est un mouvement religieux qui a perdu confiance dans le Sacerdoce et s'attache à la Loi comme à un code de vie morale révélé par Dieu, qui sera sanctionné lors de la résurrection des morts», p. 53. «Il y aura plusieurs espèces de Pharisaïsme, et certaines catégories de Pharisiens seront aussi durement traitées par les rabbins que par Jésus de Nazareth. Mais l'ensemble gardera le sens de l'homme et de Dieu. Reste que leur approche de la Torah, nationale et juridique, et ce qu'il y avait d'intrépide dans leur volonté de fidélité aux coutumes ancestrales, ne les

préparait pas toujours à comprendre le message du Maître venu de Galilée. Ils n'ont pas poussé à la condamnation comme le Haut Sacerdoce, ils ont protégé, du moins au début, les disciples; mais le Maître leur a paru étrange et suspect», p. 52.

«Les *Esséniens* (et Qumran) se séparent non seulement du Haut Sacerdoce, mais du Temple de Jérusalem. Ils cherchent la perfection par la Torah et sa méditation, l'attachement à la tradition aaronide, le renouvellement de l'Alliance. Ils attendent le Messie dans de petites communautés ferventes», pp. 63-65.

«En face de l'intervention romaine, surgit en Galilée un parti nationaliste extrême, farouchement hostile à l'étranger et à sa civilisation, celui des *Zélotes*», p. 73.

Dans la ligne de l'Essénisme, certains cherchent le salut par une pénitence ou une nouvelle vie signifiée par le Baptême. Autour de *Jean-Baptiste*, un groupe attend la venue imminente de l'Elu de Dieu», p. 90. La secte johannique marque une étape très nette au-delà de l'Essénisme: «Son baptême n'est plus seulement une purification régulière en vue d'un renouveau de vie; il prend le sens d'une initiation directe à la venue d'un Oint, qui, lui, baptisera dans le feu et l'Esprit Saint», p. 94.

«En continuité directe avec la secte johannique, le groupe des Douze et autres disciples de Jésus de Nazareth, admet la «venue de l'Oint et l'effusion de l'Esprit dans la Communauté qu'il a fondée par sa mort et sa résurrection sous Ponce Pilate», p. 97.

En revalorisant ainsi le conditionnement historique de la venue de Jésus, l'auteur entend montrer, contrairement à Bultmann, que les Juifs attendaient alors, non pas la fin du monde, mais une intervention de Dieu, qui s'est trouvée réalisée par l'établissement d'une Eglise animée de son Esprit. Il attire aussi notre attention sur l'importance, pour la génération d'alors, des notions de sacerdoce et de sacrement: pour les Apôtres, en effet, la parole ne vaut que si un don de Dieu s'y joint. La conclusion du livre met en parallèle les deux seuls groupes religieux qui ont survécu aux épreuves de ce temps: le Pharisaïsme et sa fidélité à la Loi, et l'autre groupe qui, transplanté en terre étrangère, «consacra sa propre existence dans le feu des torches vivantes suppliciées par Néron». Le livre s'achève par un *Tableau chronologique* parallèle du monde antique et de la Judée.

Sur l'emploi du langage apocalyptique pour désigner la venue du Royaume, citons ces deux passages: Jésus de Nazareth utilisera le discours apocalyptique de Daniel «pour faire entrevoir à ses disciples, et spécialement aux Douze, non plus seulement la 'proximité' du Royaume de Dieu, comme au début de son ministère galiléen, mais son établissement imminent par sa mort et sa résurrection qui l'établit en puissance selon l'Esprit de sanctification (Rom., I, 4), tout pouvoir lui ayant été donné au ciel et sur la terre (Mt., xxviii, 18). Cette 'génération' ne passera pas que tout ne se réalise' (Mc, xiii, 30). 'Dès maintenant vous verrez le Fils de l'homme siégeant à la droite de la puissance et venant sur les nuées du ciel' (Mc, xiv, 62)», p. 36.

«Le langage apocalyptique était celui qui s'imposait à Jésus de Nazareth pour donner le sens de sa mission et de son interprétation du messianisme dans la ligne des Prophètes et de Daniel: passage d'une 'économie' à une autre qui n'abolissait pas l'ancienne, mais comportait un don nouveau dont bénéficieraient les nations. La compréhension de ce message fut aussi difficile aux Douze qu'elle l'est encore pour les chrétiens de tous les temps. Si le royaume de Dieu est arrivé, comment se fait-il que rien dans l'univers ne semble changé? La rédaction du Nouveau Testament est en grande partie conditionnée par ce problème. Certains ont dit qu'on attendait le royaume et que c'est l'Eglise qui est venue. Le Nouveau Testament exprime comment l'Eglise est déjà une participation au royaume grâce à la foi qui permet de surabonder de joie au milieu des tribulations», p. 38.

J.-H. NEWMAN, *Apologia pro vita sua, ou Histoire de mes opinions religieuses*, Paris, Desclée De Brouwer, 1967, 560 pages.

C'est le cinquième volume de la Collection «Textes newmaniens», dirigée par L. Bouyer et M. Nédoncelle. La présentation est agréable. L'importante introduction de M. Nédoncelle sur *L'itinéraire spirituel de John Henry Newman* ouvre le volume. On n'en recommence pas la lecture sans avoir l'impression de se plonger dans une source. Que faire ici, sinon signaler quelques points?

«A Palerme, pendant mes jours de lassitude et d'ennui, je trouvais dans la fréquentation des églises un réconfort dont je leur savais gré et que je n'ai jamais oublié. Il y avait

aussi le zèle avec lequel l'Eglise romaine maintenait *la doctrine et la règle du célibat*, que je reconnaissais comme apostolique, et sa fidélité à bien d'autres coutumes de l'Eglise primitive qui m'étaient chères; tout ceci plaidait en faveur de la grande Eglise romaine», p. 188.

«Suivant moi, *dix mille difficultés ne font pas un doute*; difficulté et doute sont incommensurables... De tous les articles de foi, *l'existence de Dieu* est, suivant moi, celui qui soulève le plus de difficultés, et celui qui, cependant s'impose à nos esprits avec le plus de puissance», p. 414.

«L'existence de Dieu est pour moi aussi certaine que mon existence propre. Prenant donc pour point de départ l'existence d'un Dieu, si je sors de moi-même et porte mon regard sur le monde, le spectacle que j'y vois me remplit d'une inexprimable détresse. Le monde semble ne faire que démentir cette grande vérité dont tout mon être est pénétré. Et je reste nécessairement déconcerté, comme si ma propre existence venait d'être niée. Si en regardant dans un miroir je n'y voyais pas mon visage, j'éprouverais le même sentiment qui m'envahit en fait lorsque je regarde ce monde vivant et agité sans y apercevoir aucun reflet de son Créateur... Considérons la grandeur et la petitesse de l'homme, l'étendue sans borne de ses aspirations, la courte durée de son existence, le voile suspendu devant son avenir, les déceptions de la vie, la défaite du bien, le triomphe du mal, l'envahissement des idolâtries, l'irréligion aride et sans espoir, cette condition enfin de toute la race humaine décrite d'une manière si effrayante et cependant si exacte pas ces paroles de l'Apôtre: *étant sans espoir et sans Dieu dans le monde* – tout cela imprime dans l'esprit le sentiment d'un mystère profond, qui échappe absolument aux solutions humaines... *S'il y a un Dieu, puisqu'il y a un Dieu*, il semble que la race humaine soit impliquée dans quelque terrible calamité originelle. Elle n'a rien de commun avec les desseins du Créateur. C'est un fait aussi vrai que le fait même de son existence. Et ainsi *la doctrine de ce que la théologie appelle le péché originel, devient pour moi presque aussi certaine que l'existence du monde et l'existence de Dieu*», pp. 416–418.

«Tout en accordant qu'on ne peut trouver les doctrines (spéciales) à l'Eglise romaine bien dessinées déjà dans l'Eglise primitive, je crois cependant qu'il en existe suffisamment de vestiges pour les recommander et les

démontrer, si l'on admet que l'Eglise est divinement guidée, et bien que les vestiges soient, à eux seuls, insuffisants. La question ne roule donc que sur *la nature de la promesse de l'Esprit saint qui a été faite à l'Eglise*, p. 366.

«A en juger d'après l'Ancien Testament et aussi d'après le Nouveau, nous sommes conduits à reconnaître l'existence de *développements de la doctrine*», p. 366

«Je fus amené à une autre considération. je vis que le *principe du développement* expliquait non seulement certains faits, mais qu'il était lui-même un phénomène philosophique remarquable, donnant son caractère à toute l'évolution de la pensée chrétienne. Ce principe pouvait être discerné depuis l'origine de l'enseignement chrétien jusqu'à nos jours, et donnait à cet enseignement une unité et une individualité. C'était en quelque sorte un instrument de vérification dont l'Eglise anglicane ne disposait pas: on pouvait grâce à lui, prouver que la Rome moderne était en vérité ce que furent jadis Antioche, Alexandrie et Constantinople, exactement comme une courbe mathématique a sa propre loi et sa propre formule», p. 367.

«Ceci me conduisit à examiner plus attentivement... l'enchaînement d'arguments par lequel l'esprit progresse de ses premières idées religieuses jusqu'aux dernières; et j'arrivai à la conclusion qu'en véritable philosophie *il n'y avait pas de milieu entre l'athéisme et le catholicisme*, et qu'un esprit conséquent avec lui-même doit dans les circonstances où il se trouve sur terre embrasser l'un ou l'autre. Je soutiens d'ailleurs toujours cette opinion», p. 367

«*Solus cum solo*... L'ordre pratiquement intimé était: *Mon fils, donne-moi ton cœur*. Les actes de dévotion envers les anges et les saints ne nuisent pas à la gloire incommunicable de l'Eternel. Il en est d'eux comme de l'amour que nous avons pour nos amis et nos parents et comme de nos tendres sympathies humaines: rien de tout cela n'est incompatible avec ce suprême hommage de cœur à l'Invisible, qui en réalité, sanctifie et élève les choses terrestres au lieu de les supprimer jalousement», p. 364.

Les livres sont toujours jeunes où s'inscrit le cheminement d'une grande âme en qui a résonné le «Soyez parfaits comme notre Père céleste est parfait».

JACQUES COLETTE, O. P., *Kierkegaard, La difficulté d'être chrétien*, Paris, Cerf, 1964, 310 pages.

Le P. Colette nous a déjà donné la traduction de deux beaux discours édifiants sur la *pêcheresse* et sur l'*immuabilité de Dieu*, Paris, 1961. Il dispose ici les textes de Kierkegaard sur un itinéraire existentiel allant de l'ignorance à la révélation, et de l'angoisse à l'amour. Des tables, un index chronologique, un guide de lecture éclairent l'ouvrage. On aimera l'analyse que fait l'auteur des difficiles notions kierkegaardiennes de l'Instant, de l'Incarnation, de la Révélation, de la Contemporanéité des disciples avec le Christ. La vue profonde que K. exprime dans les *Miettes philosophiques* éveille, dans l'esprit du théologien, les résonances de l'analyse thomiste de l'acte de foi, capable d'accueillir en elle tout ce que veut sauver K. «Il faut écarter l'histoire; il faut établir la situation de la contemporanéité... Le Christ est personne dans l'histoire; mais le Christ est en même temps réalité dogmatique... L'apparition du Christ restera toujours paradoxale... pour son époque même et pour les époques postérieures... Qu'est-ce qui fait de la mort la situation pour devenir chrétien? C'est que maintenant tout est fini. Pour un mourant à qui on n'ose pas dire que c'est la mort, mais qu'on entretient dans l'illusion qu'il finira bien par s'en tirer, la mort n'est pas non plus alors la situation... Tant qu'il vit, l'homme naturel ne craint pas la mort. L'arrêt est comme quand le poisson est tiré de l'eau et doit respirer dans l'air», pp. 225-227. Avec J. Maritain, c'est entrer dans le cœur du drame de K. de dire qu'en voulant être, contre Hegel, le champion de la singularité, il se débat entre deux sortes de singularité: la singularité d'*exception* qui est misère et la singularité d'*élection* qui est celle d'Abraham et de l'héroïsme de la foi.

MASSIGNON et GANDHI, *La contagion de la vérité*, Textes choisis et présentés par Camille Drevet, Paris, Cerf, 1967.

La Préface de Youakim Moubarac est suivie de textes de Gandhi relatifs à la *lutte pour l'indépendance* de l'Inde, puis à la *discipline de l'homme de vérité*: recherche de la vérité, amour et non-violence, purification intérieure, chasteté, non-possession, humilité, prière, jeûne, religion et tolérance. De beaux textes

sur le *vœu*: «Dieu est l'image du vœu»; «Un homme qui renonce à la vie plutôt que d'être infidèle à son vœu a des chances, de pouvoir faire beaucoup de bien»; «Prononcer des vœux n'est pas un signe de faiblesse mais de force»; «Dire qu'on observe la vérité dans la mesure du possible ne signifie rien. Aucun homme d'affaires n'escompterait une traite si le tireur s'engageait à payer à une certaine date dans la mesure du possible». Gandhi apparaît comme un ascète comparable aux plus grands; le témoignage qu'il rend à des vertus chrétiennes trop trahies en Occident est émouvant. Ose-t-on une réserve? Elle est faite un peu après par Massignon: «Gandhi n'était pas intellectuellement un génie, mais il était un génie moral», p. 116. Mais sur Gandhi, il faudra toujours se référer au beau livre d'Olivier Lacombe: *Gandhi ou la force de l'âme*. Citons encore ce mot de Massignon: Gandhi «se servait des mots de façon intuitive et non tactique à la manière des slogans» pp. 109-110.

ALBERT PLÉ, *Freud et la religion*, Paris, Cerf, 1968, 144 pages.

Petit livre attachant, parfaitement édité, divisé en quatre chapitres: 1. *La religion selon Freud*; 2. *Le problème personnel de Freud*; 3. *Vers «autre chose»?*; 4. *La théologie et Freud*. Limitons-nous à quelques notes.

1. L'athéisme de Freud date d'avant son adolescence. Il est bien antérieur à ses recherches psychologiques, lesquelles par conséquent n'en rendent absolument pas compte, p. 43. On en infère à juste titre que la vérité de la science psychanalytique n'est pas de soi liée à l'incroyance de Freud.

Faut-il en conclure qu'on puisse sans danger se soumettre à un traitement psychanalytique? Il y faudra des raisons proportionnellement graves, plus graves encore que celles qui appellent et justifient une opération chirurgicale. On l'a dit: «Il y a toujours un péril à entrer dans des états passifs provoqués; on passe une frontière de l'autre côté de laquelle il n'y a plus rien à espérer des protections de la raison, on est dans un monde sauvage. Qui sait si le rêveur parti à l'aventure retrouvera la porte de sa maison? Si l'expérience tourne mal, c'est à une désorganisation, à un délabrement plus profond de son psychisme que le patient est exposé.»

Sur les clercs qui voudraient, non pas étudier, mais «exercer la psychanalyse», nous serions plus réservés que ne semble l'être

l'auteur, p. 8. Rien de plus équivoque à nos yeux que de tels mélanges.

2. La psychanalyse n'est pas de soi athée. Mais, en l'introduisant dans le monde, Freud l'a présentée comme un moyen d'expliquer à partir de l'inconscient – un inconscient qui, chez Freud, est déshumanisé et, selon Jones, «refoulé, actif, bestial, infantile, alogique, sexuel» – les plus hautes activités spirituelles de la vie humaine, l'art, la poésie, la philosophie, la religion. Dès le début, Freud prend sur la religion, considérée par lui comme élément de civilisation, p. 73, une position qui, pour l'essentiel, se retrouvera tout au long de ses écrits, p. 14. La religion est non nécessairement une erreur, mais une illusion: «Nous appelons illusion une croyance quand, dans la motivation de celle-ci, la réalisation d'un désir est prévalente, et quand nous ne tenons pas compte, ce faisant, des rapports de cette croyance à la réalité; tout comme l'illusion elle-même renonce à être confirmée par le réel» (Freud), p. 25. Elle est «une névrose obsessionnelle universelle de l'humanité»; elle est comparée tour à tour à la psychose hallucinatoire, à la paranoïa, aux délires de la psychose; et les «consolations» de la religion, aux narcotiques, pp. 16 et 75. «Il y a, dans l'attitude de Freud à l'égard de la religion, et de l'Eglise catholique en particulier, une hostilité évidente, qui explique sans doute le refus de s'informer un peu mieux», pp. 59 et 53. Freud écrira lui-même que de son temps «les recherches psychanalytiques sont, de toute façon, considérées avec une attention méfiante par les catholiques et nous n'affirmerons pas que ce soit à tort», p. 31.

3. Le chapitre 2 nous met en présence d'un *problème personnel de Freud*. D'une part, il affirme que l'analyse «repose sur la conception scientifique générale du monde, avec laquelle la conception religieuse du monde reste incompatible», p. 65; mais d'autre part cette conception scientifique du monde, avec ses divinités: Logos, Eros, Anankè, le laisse insatisfait quant au sens de la vie humaine, et de la mort, qu'il voulait pouvoir réduire à l'interprétation analytique; d'où une attitude ambivalente à l'égard de la religion et de l'occultisme. L'intérêt «illogique» de Freud pour l'occultisme et son hostilité contre la religion apparaissent dès lors comme «le symptôme d'une angoisse insuffisamment surmontée, que nous sommes loin de reprocher à Freud», p. 71.

(Et comment l'analyse pourrait-elle «réduire» le mystère de la mort? A la mort de son petit-fils de quatre ans et demi – c'est la page émouvante de ce livre, p. 64 – Freud a été jeté brutalement dans le désespoir. Cette mort, nous dit-on, «avait tué quelque chose en lui pour toujours. Il avait trouvé ce coup tout à fait intolérable, bien plus que son propre cancer. Pour la première fois de sa vie, il souffrait d'une dépression. Depuis cette mort, il n'avait plus été capable de jouir de la vie.»)

4. C'est au chapitre 3: *Vers autre chose*, que l'auteur cite un texte, écrit par Freud vers la fin de sa vie, et qui lui paraît décisif pour son propos: «*Tout ce qui a trait à la création d'une religion – et ceci s'applique naturellement aussi à la création de la religion juïque – est empreint d'un caractère grandiose que toutes nos explications ne suffisent pas à éclairer. Il doit y avoir un autre élément, quelque chose qui comporte un peu d'analogie et n'a nulle part d'équivalent, quelque chose d'unique qui ne peut se mesurer que d'après ses conséquences et dont l'ordre de grandeur est celui de la religion elle-même*» (Moïse et le monothéisme), p. 83.

5. L'auteur essaiera, dans une quatrième partie, *La théologie et Freud*, d'établir que l'expérience personnelle et communautaire de la foi correspond précisément à ce «quelque chose qui n'a nulle part d'équivalent». A Freud, qui pense que l'homme religieux ne peut que demeurer névrosé et infantile et que seul l'athée est adulte, l'auteur répondra que les critères de maturité donnés dans *Totem et Tabou* – à savoir: l'adaptation à la réalité, le renoncement au principe de plaisir, et l'orientation des objets du désir vers le monde extérieur, – se retrouvent pleinement dans une vie authentique de foi, pp. 95 et 99. Au préjugé positiviste et scientiste de A. Comte et de Freud, il répond en faisant appel à la connaissance par connaturalité et à l'intelligence du cœur: «Etes-vous bien sûrs que pour connaître une personne, l'intelligence rationnelle et scientifique soit notre meilleur instrument? Pourquoi ne pas reconnaître ce fait psychologique que les relations de personne à personne, sans pour autant nier la raison, sont d'un autre ordre?», p. 101.

6. On reprendra après lecture de ce livre les quarante pages du premier des *Essais sur l'esprit dans sa condition charnelle*, où sont examinées dans leurs racines la *méthode psy-*

chanalytique, la psychologie freudienne, la philosophie freudienne, et leur conclusion: «Après Freud une certaine forme de pharisaïsme est devenue impossible. L'homme, pour retrouver son unité, devra trouver une nouvelle fraîcheur, et une nouvelle conscience de soi... Grâce aux processus de purification et de réintégration auxquels la raison sera obligée par la suite, c'est encore la vérité qui aura le dernier mot.»

7. ...Encore un mot. L'auteur cite, à bon droit, p. 116, un texte de S. Thomas: «Les représentations dans lesquelles la foi perçoit la réalité divine ne sont pas elles-mêmes l'objet de la foi, mais ce au moyen de quoi la foi perçoit son objet», *De Veritate*, xiv, 8, 11. Mais ce texte, et son parallèle dans la *Somme*, II-II, qu. 1, a. 2, ad 2: «L'acte du croyant ne se termine pas à l'énoncé, mais à la réalité», sont, de nos jours, si persévèrement cités de travers par ceux qui nient que la foi porte aussi sur les définitions, pour se terminer à la réalité, qu'il convient de les renvoyer à S. Thomas lui-même: «L'objet de la foi s'entend de deux manières: 1° selon qu'il signifie la «*res credita*» extérieure à l'esprit; 2° selon qu'il signifie la «*res credita*» reçue dans la connaissance par des énoncés», *De Veritate*, xiv, 12.

LA SAINTE BIBLE, version établie par les moines de Maredsous, revue et corrigée avec la collaboration des moines d'Hautecombe, Brepols, Paris-Turnhous.

Beau volume, aisément maniable, tenant le milieu entre la grande et la petite édition de la Bible de Jérusalem. Les notes sont placées au bas des pages. Les introductions sont claires et substantielles. L'introduction générale est suivie d'un Extrait de la Constitution dogmatique sur la Révélation divine. *Exode*, III, 13-15: «Moïse dit à Dieu: Quand j'irai trouver les Israélites et leur dirai: Le Dieu de vos pères m'a envoyé vers vous, s'ils me demandent quel est son nom, que leur répondrai-je? Dieu répondit à Moïse: *Je suis qui je suis*. Et il ajouta: «Voici ce que tu répondras aux Israélites: Celui qui se nomme *Je suis* m'envoie vers vous. Dieu dit encore à Moïse: Ainsi parleras-tu aux Israélites: *Iahvé (Il est)*, le Dieu de vos pères, le Dieu d'Abraham, le Dieu d'Isaac et le Dieu de Jacob m'envoie vers vous.»

A propos de ce texte célèbre, le P. Congar, dans une étude sur la *Sacra Doctrina*

(*Mélanges Chenu*, Paris, Vrin, 1967), signale quatre traductions possibles de l'*Ego sum qui sum*: «1. S. Thomas d'Aquin avait bien le droit d'y voir la formule révélée répondant à ce que l'effort suprême de la raison lui permettait de conclure touchant la nature de Dieu, *Ipsum esse subsistens*, Dieu qui EST l'Acte absolu, qui EST, dans la simplicité d'un pur acte, tous les attributs qu'on peut affirmer en lui. Sans le moindre doute, cette métaphysique est contenue dans l'énoncé révélé, dont la formule célèbre est une traduction valable. Elle a l'appui de la Septante. On s'accorde pourtant généralement aujourd'hui pour reconnaître qu'une préoccupation ontologique est étrangère à l'A.T. juif (ce qui ne veut pas dire qu'il n'y ait pas d'ontologie dans la Bible). D'autres traductions sont possibles, et peut-être même sont-elles plus fondées encore, soit dans la lettre du texte, soit dans le contexte général des Ecritures de l'Ancien Testament. 2. On pourrait traduire: *Je suis qui je suis*. Dieu ne donnerait pas son nom: à Moïse, qui le lui a demandé, il répondrait en réservant totalement le mystère de ce qu'il est. 3. D'autre part, certains, considérant que le verbe est au mode causatif, pensent qu'il faut tenir compte de ce fait et traduisent: *Je suis (je serai) celui qui fait être*. On reviendrait ainsi, d'une certaine façon, à la «métaphysique de l'Exode», mais l'accent serait moins mis sur ce qu'est Dieu en lui-même, et davantage sur son action au bénéfice du monde et de l'homme; l'en soi perdrait au bénéfice du fonctionnel. 4. Cependant une quatrième traduction est possible, qui recueille nos préférences. Le verbe qu'on traduit par *je suis* est en effet au futur, exactement comme deux versets plus haut (v. 12), où personne n'hésite à traduire: *Je serai avec toi*. On devrait donc écrire: *Je serai qui (ou: ce que) je serai*. Énoncé un peu étrange. Est-ce là une réponse? Moïse a interrogé: Si l'on me demande Ton nom, que répondrai-je? – Mon nom? Je ne le donne pas dans une formule. Mon nom, c'est moi-même. Qui suis-je? Vous le verrez à mes actes. Je serai celui qui vous fera sortir d'Égypte et traverser la mer; je serai celui qui vous mènera au Sinaï, qui vous y donnera la Loi... De fait, au terme de la Révélation biblique, l'Apocalypse donne au Seigneur, qui va y opérer son suprême «dévoilement» pour cette terre, ce titre composé qu'il faut considérer comme représentant un seul nom: *Il est, Il était et Il vient* (I, 4, 8; IV, 8). Ce nom répond à celui

de l'Exode, Ici et là. Dieu se désigne comme le sujet souverain de l'Histoire Sainte, dont la «nature» se dévoile dans et par ce qu'il fait pour nous. L'énoncé le plus métaphysique, peut-être, le plus ontologique, de la Révélation, renverrait à l'Economie comme au seul lieu où l'on pourrait le comprendre», pp. 138-139.

S. THOMAS D'AQUIN, *Expositio super Job ad litteram*, Rome, Sainte-Sabine, 1965, Edition léonine, XII + 144 + 336 pages.

Les 144 pages de la Préface, rédigées en français, comportent deux parties. La seconde partie, pp. 44-144, révèle le travail inouï qui a été celui des éditeurs et leur sagacité pour rassembler les manuscrits, les estimer, les ranger en familles, les hiérarchiser. La première partie, *Inventaire de la Tradition et problèmes d'histoire littéraire*, constitue une magnifique et nécessaire introduction à la lecture du texte même de saint Thomas.

1. L'*Expositio super Job*, qui s'imposa très tôt à l'attention des contemporains comme une œuvre de très grande classe, a été composée à Orvieto, au début du séjour du saint dans les Etats de l'Eglise et de son enseignement à l'école dominicaine près de la Curie pontificale, sous Urbain IV. Elle est contemporaine du *Contra Gentiles* (ch. 64-113) : même sérénité, même profondeur dans l'expression de la vérité, même absence des conjonctures temporelles.

2. Avant saint Thomas, le seul commentaire du livre de Job qui faisait autorité était celui de saint Grégoire ; il avait exposé le texte sacré avec une plénitude et une élégance telles qu'il ne paraissait pas possible de renouveler le thème. Mais il tenait pour impossible de trouver un sens littéral par exemple aux imprécations de Job affligé : *Périssse le jour où je suis né...* Or c'est le sens littéral, fondement du sens spirituel, que saint Thomas entreprend d'exposer, d'où l'audace de son entreprise. L'inspiration initiale lui vient de Maïmonide qui, dans *Le guide des égarés*, présente le livre de Job comme une discussion entre sages sur la manière dont les événements humains sont régis par la divine providence. Mais les divergences sont nettes.

1^o Pour Maïmonide, le livre de Job n'est qu'une fiction, une parabole pour confronter les opinions humaines sur le gouvernement

divin ; saint Thomas, se référant à Ez., XIV, 14, croit à l'existence de Job ; 2^o pour le rabbin la providence n'atteint pas tous les singuliers, mais seulement ceux qui sont doués d'un esprit ; pour Thomas, Dieu connaît tous les singuliers des êtres sans raison, et il manquerait de bonté s'il ne les régissait pas : 3^o Maïmonide fait sienne la réponse d'Eliphaz, Job est puni parce qu'il a péché ; pour Thomas, l'épreuve de Job manifeste la constance de sa fidélité ; 4^o Maïmonide est insensible à la brûlante protestation d'innocence qui termine les discours de Job (21), comme il a passé sous silence l'admirable acte de foi en Dieu, l'espérance qui couronnaient sa réponse à Baldath (29) ; Job parle en insensé, non en sage. Saint Thomas n'accuse pas Job de péché, seulement de légèreté, parce qu'il a laissé déborder sa sensibilité ; il l'exempte de toute duplicité et de superbe ; 5^o pour Thomas, l'intention du livre de Job est de montrer par des raisons probables que les affaires humaines sont régies par Dieu ; pour le sage juif, il s'agit surtout de manifester l'inaccessibilité du gouvernement providentiel à nos vues humaines.

3. Depuis saint Grégoire, on voyait dans le livre de Job une exhortation à la patience dans les épreuves, l'intention était *moralisante* ; avec saint Thomas, «l'histoire de Job est un thème de discussion sur le problème *métaphysique* de la providence ; la nature de l'objet de la dispute, la souffrance du juste, fixe les limites du débat. Celui-ci en effet présuppose que l'on est d'accord sur le fait du gouvernement divin des choses naturelles. Le doute se pose au sujet des affaires humaines parce que la souffrance n'est pas épargnée aux justes : or, que ceux-ci soient affligés sans cause, cela contrarie l'idée de providence», p. 28.

4. «Pour donner une interprétation directe, *ad litteram*, des textes qui avaient fait difficulté jusque-là, saint Thomas distingue trois sortes de discours de Job : ceux où il est entraîné par sa sensibilité, ceux où il dispute rationnellement avec ses amis, ceux enfin où il cède à l'inspiration divine. Cette explication est si éclairante, si conforme à la nature de l'homme, qu'elle donne un sens nouveau à ce qui avait paru inconciliable avec les sentiments de l'âme juste. Elle permet de suivre les étapes successives par lesquelles passe ce juste affligé, depuis l'origine du bouleversement de sa sensibilité jusqu'à sa totale con-

versio ad Deum, sans faire violence à l'unité de sa personne... Cette unité n'est pas artificielle; elle respecte les lois les plus profondes de la psychologie humaine et religieuse. Là est le secret de la satisfaction de l'esprit à la lecture de l'*Expositio*», p. 28.

5. «Dans son analyse, S. Thomas est resté fidèle au genre littéraire qu'il avait reconnu dans le livre de Job (dispute sur le mode de rétribution des actes humains); il en a expliqué le sens littéral par des raisons probables. Mais il l'a fait avec une maîtrise et une sûreté qui font de l'*Expositio super Job* le sommet de l'exégèse médiévale... Quand on lit les commentaires scripturaires de S. Thomas dans la perspective de l'exégèse moderne, on s'étonne naturellement de leur caractère médiéval; mais si on les aborde à partir du XII^e et du XIII^e siècle, on s'étonne davantage de leur modernité», p. 30.

GERHARD LOHFINK, *La conversion de saint Paul*, Paris, Cerf, 1967, 160 pages.

L'auteur prend occasion des trois récits successifs de la conversion de saint Paul qui figurent dans les Actes des Apôtres (ch. 9, 22, 28) pour nous fournir une «démonstration de la méthode récente des sciences bibliques». Il s'agit de la *Formgeschichte* qui s'applique à analyser les formes littéraires utilisées par les écrivains bibliques. Une telle méthode, estime l'auteur, ne doit pas rester le domaine exclusif des exégètes spécialisés, mais doit devenir compréhensible pour quiconque lit la Bible aujourd'hui.

La question fondamentale est «celle du rapport entre les *formes littéraires* de la Bible et la *vérité historique*». On reconnaît que les trois récits de la conversion de saint Paul reposent sur une tradition solidement attestée. On n'essaie pas de les harmoniser, mais au contraire d'accuser leurs divergences afin de mieux souligner la part d'élaboration du rédacteur. Utilisant les formes littéraires de l'époque (discours, dialogues, etc.), Luc entend enseigner que Dieu lui-même est à l'origine de la mission de Paul aux Gentils. Citons ces lignes importantes: «Pour celui qui considère la Bible non comme un quelconque des livres de l'Antiquité, mais comme l'*Écriture sainte* où se sont cristallisées la foi de l'Eglise et la compréhension qu'elle avait d'elle-même, l'interprétation que Luc donne des événements n'est pas simplement la sienne, ni une interprétation de l'histoire

entre beaucoup d'autres possibles, et soumise comme celles-ci à l'erreur qui guette les hommes. Il s'agit bien plus de l'interprétation donnée par l'Esprit saint, qui dépasse son auteur et qui ne peut ainsi être erronée», p. 129.

Le but de l'auteur était de mettre la méthode de la *Formgeschichte* à la portée de tout lecteur. Mais il est finalement pris de scrupule: «Peut-être aura-t-on l'impression que la lecture de la sainte Ecriture est chose terriblement compliquée, si compliquée qu'on en vient à perdre toute joie». Et il répond: «Ce que les exégètes peuvent dire sur l'origine d'un livre biblique, sur sa forme, sur sa théologie, sur son rédacteur ou sur certain nombre de détails particuliers, ressemble étrangement aux explications qu'un historien de l'art donne en face d'un tableau célèbre». C'est dire beaucoup en peu de mots, à savoir: l'essentiel est ailleurs.

SAINT BONAVENTURE, *Breviloquium*, texte latin de Quaracchi et traduction française, Editions franciscaines, Paris, 1967.

Huit petits volumes, présentés, traduits, annotés avec soin. Le premier concernant le *Prologue*, suivi de sept autres sur: 1. *La Trinité de Dieu*; 2. *Le monde, créature de Dieu*; 3. *La corruption du péché*; 4. *L'Incarnation du Verbe*; 5. *La grâce du Saint-Esprit*; 6. *Les remèdes sacramentels*; 7. *Le jugement dernier*.

Le *Breviloquium* est un manuel, un court traité, un abrégé, où saint Bonaventure, en 1257, résume à l'usage des étudiants son grand commentaire des *Sentences* de Pierre Lombard. Le *Prologue* du saint expose avec beaucoup d'amour l'origine, le contenu, le fruit de l'Écriture Sainte. Mais l'*Écriture Sainte* est une forêt (*Silva*), et comment y entrer sans *théologie*? Elle serait plutôt propre à décourager les débutants. Or cette théologie, clef de l'Écriture, et qui est souvent proposée d'une manière trop diffuse, la voici condensée dans les sept parties du *Breviloquium*. Elle n'est autre que la doctrine commune de l'Eglise sur la Trinité, la création, le péché originel, la rédemption, etc., y compris la transsubstantiation! On le voit, la perspective de saint Bonaventure renverse totalement la perspective de tant de nos néo-biblistes qui s'emploient à remettre en cause la doctrine commune de l'Eglise

(baptisée par eux «Scolastique») au nom même de l'Écriture.

C'est un rafraîchissement de se laisser instruire par cette catéchèse. 1. *La Trinité*. — «La foi droite nous dit que dans l'unique nature divine, il y a trois personnes, le Père, le Fils et l'Esprit saint. La première ne tient son origine d'aucune autre, la deuxième vient de la première par génération, la troisième de la première et de la deuxième par spiration ou procession.»

2. *La création*. — «Toute la machine du monde, *machina mundialis*, a été produite dans l'être au commencement du temps, à partir du néant, par un unique, seul et souverain premier Principe.

«Le premier Principe a produit, à partir du néant, non seulement la substance corporelle, proche de nous, mais encore la substance intellectuelle et incorporelle des anges, proche de lui. Dieu a créé tous les anges bons, mais capables de se tourner à aimer ce qui est au-dessus d'eux, ou de se ruer vers le mal de la faute et de la peine.

«L'âme humaine n'est pas produite à partir d'autre chose, ni engendrée par la nature puisqu'elle est immortelle et incorruptible. Elle ne peut être introduite dans l'être par génération, car tout ce que la nature engendre est par nature corruptible.

«La création du monde est semblable à un livre dans lequel est réfléchie, représentée, lue la Trinité créatrice, par mode soit de *vestige*, soit d'*image*, soit de *ressemblance*.»

3. *Le péché*. — Il n'est pas une essence, mais une corruption. Or toute corruption se trouve dans une chose corruptible: le péché ne se trouve donc que dans le bien. Si l'on a compris ceci, on rejette manifestement l'opinion impie des manichéens qui affirmaient l'existence d'un mal souverain, premier principe de tous les maux.

«Le premier Principe ne laisse absolument rien de désordonné dans l'univers. La faute est rééquilibrée par la peine. Nos premiers parents s'étant élevés au-dessus d'eux-mêmes sont tombés misérablement au-dessous d'eux-mêmes, de l'état d'innocence à l'état de faute et de misère.»

4. *L'Incarnation*. — «Le Verbe incarné est devenu salut et réparation du genre humain, non parce que Dieu ne pouvait sauver ou libérer autrement le genre humain, mais parce que nul autre moyen n'était plus digne du réparateur, de celui qui devait être réparé, de la réparation.»

L'Incarnation est l'union des deux *natures*

l'une divine, l'autre humaine dans une seule personne, non humaine mais divine, la Personne du seul Verbe.

5. *La grâce du Saint-Esprit*. — «La grâce est elle-même un don donné et infusé immédiatement par Dieu; car, avec elle et en elle, est donné l'Esprit saint, Don incréé, qui descend du Père des lumières par le Verbe incarné, tel le fleuve splendide que Jean dans l'Apocalypse voit jaillir du trône de Dieu et de l'Agneau.»

6. *Les remèdes sacramentels*. — «Les sacrements sont des signes sensibles, institués par Dieu comme remèdes, dans lesquels opère secrètement, sous l'enveloppe du sensible, une force divine.»

L'eucharistie: «Dans ce sacrement, le vrai corps et le vrai sang du Christ ne sont pas seulement signifiés, mais aussi contenus vraiment sous les deux espèces, à savoir celles du pain et du vin. Il en est ainsi après la consécration sacerdotale qui se fait en prononçant les paroles de la forme instituée par le Seigneur: *Ceci est mon corps, Ceci est le calice de mon sang*. Par ces paroles prononcées par le prêtre avec l'intention de consacrer, chaque élément est transsubstantié, *transsubstantiatur*, selon la substance au corps et au sang de Jésus-Christ. Les espèces sensibles demeurent et dans chacune d'elles le Christ entier est contenu totalement, d'une manière non circonscriptive (ou locale), mais sacramentelle.

7. *Le Jugement dernier*. — «Sous sa forme divine le Verbe incarné apparaîtra aux seuls bons; mais sous sa forme humaine il apparaîtra aux bons et aux méchants.»

Sur le purgatoire: «Dès l'instant où l'esprit en sa fine pointe est disposé à recevoir l'influence déiforme de la gloire, lorsque sa purification est consommée et que la porte est ouverte, il prend son essor, le feu de la charité le soulève, plus rien ne l'appesantit, ni l'impureté de l'âme ni la dette du péché.»

Concluons. Saint Bonaventure ne croit pas à la possibilité d'une intelligence intégrale de l'Écriture qui négligerait de s'éclairer par la doctrine traditionnelle des confessions de foi, des définitions conciliaires, des enseignements magistériels de l'Eglise. Ce qui est ici mis en cause, c'est indirectement la suffisance d'une théologie uniquement «biblique». Indirectement est posée la question que vient de débattre dans *Séminarium*, 1967, n° 4, pp. 882-900, le R. P. Patfoort, d'une inadéquation essentielle de la théologie biblique à la théologie totale: «La première initiation

d'ensemble des étudiants en théologie, de quelque niveau que ce soit ne peut pas se limiter aux descriptions de la théologie biblique, mais doit comporter une présentation organique des données objectives et ontologiques de l'Écriture qui ont été dégagées par la Tradition Vivante de l'Eglise», *Ibid.*, p. 899.

S. THOMAS D'AQUIN, *La tempérance*, II-II, qu. 141-151, tome premier, nouvelle édition. Edit. du Cerf, 588 pages.

Les notes et appendices sont du P. Vergriete, O.P. Les questions 141-150 sont relatives à l'instinct de conservation, les questions 151-154 à l'instinct de reproduction. Un long appendice sur la *régulation des naissances* se termine ainsi: «Sans la vertu de chasteté et l'amour de charité qui l'inspire, l'harmonie sexuelle des époux ne peut se réaliser au plan de la moralité humaine», p. 509. Un autre appendice concernant *célibat sacerdotal* renvoie «à la toute récente et très remarquable encyclique *Sacerdotalis caelibat* du 14 juin 1967... Il faut avouer que cette décision de l'Eglise apparaît sage, et on peut penser que l'Eglise ne reviendra jamais sur cette décision». A propos du souhait exprimé par certains de pouvoir se marier: «On peut se demander si cette revendication ne participe pas d'un certain irréalisme qui méconnaît singulièrement les conditions réelles de vie des gens mariés et ne voit le mariage que sous son aspect enchanteur.» Et l'on renvoie opportunément à I Cor., VII, 32-34. Un constat: on parlera plus longtemps dans l'humanité de S. Thomas que de ceux qui, pendant le II^e Concile du Vatican, aspiraient à se faire ses détracteurs.

JOANNIS A SANCTO-THOMA, *Cursus Theologicus*, tomus V, Mâcon, 1964, 676 pages in-folio.

C'est le cinquième tome de la monumentale et splendide édition du *Cours théologique* de Jean de Saint-Thomas, édité par un groupe de bénédictins de l'Abbaye de Solesmes. L'édition princeps de ce tome a paru à Madrid en 1645, un an après la mort de l'auteur, 17 juin 1644. Bien qu'il fût confesseur et conseiller du Roi (Philippe IV), Jean de Saint-Thomas, tout en l'accompagnant dans ses campagnes de Catalogne, demeurait fidèle à la théologie et à la contemplation. Le présent volume, qui s'inscrit

comme en commentaire de la I-II^{ae} de la *Somme théologique* de saint Thomas, comporte trois grands traités: I. Le traité de la *fin ultime* de l'homme; II. Le traité des *actes humains*; III. Le traité de la *bonté ou de la malice des actes humains*. Les thèmes fondamentaux qui concernent tout le dynamisme de la vie morale de l'homme, sont explorés avec profondeur dans ces traités. Ce n'est plus seulement l'analyse rationnelle d'une morale comme celle d'Aristote; toute la richesse du ciel chrétien vient illuminer le sens de l'effort humain, de sa dignité, de ses fins. Cent-quarante pages nous entraînent dans les splendeurs de l'âme transformée par la vision béatique, et de son rayonnement futur sur les corps après la résurrection. (Le petit traité des dots de l'âme enfin devenue épouse, est une des merveilles de ce volume.) Il fallait l'âme de saint Thomas pour avoir signalé ces choses et l'âme de son disciple pour les avoir développées.

JEAN-HERVÉ NICOLAS, O. P., *Dieu connu comme inconnu, Essai d'une critique de la connaissance théologique*, Paris, Desclée De Brouwer, 1966, 432 pages.

Livre destiné aux philosophes chrétiens et aux théologiens. Nous aimons la Conclusion: «Le sens de la transcendance de Dieu qui pousse tant de bons esprits à placer Dieu au-delà et au-dessus de toutes nos conceptions est juste, nécessaire. Nommer Dieu, c'est blasphémer, si on prétend en le nommant l'enfermer dans le concept que ce nom désigne. On a raison en outre de rappeler que ce sens de la transcendance est authentiquement thomiste. C'est saint Thomas qui a écrit la phrase fameuse: *Si on dit qu'au terme de notre connaissance Dieu est connu comme inconnu, c'est parce que notre esprit se trouve au plus parfait de sa connaissance quand il sait que l'essence de Dieu est au-dessus de tout ce qu'il peut concevoir dans les conditions de cette vie. De la sorte tout en ignorant ce qu'il est on sait pourtant qu'il est*. Mais la transcendance même s'évanouit si on veut la pousser jusqu'à placer Dieu au-delà de toute connaissance, en un point inaccessible à l'esprit humain. Car il n'y a plus de transcendance s'il n'y a pas de Transcendant, et on ne peut sans se contredire affirmer à la fois que le Transcendant existe et qu'il échappe à toute connaissance possible. Si Dieu n'est qu'une projection de notre esprit s'il n'a d'autre réalité que celle d'un point

idéal de visée, c'est alors qu'il n'est plus transcendant. *Dieu connu comme inconnu*: affirmation paradoxale, qui dit à la fois que nous connaissons Dieu et qu'il nous échappe toujours, qu'il est vraiment atteint par notre démarche spirituelle, et pourtant toujours au-delà; que s'il est un objet pour nous, ce n'est pas en se laissant enfermer dans les bornes de notre esprit, mais en le tirant à soi.»

Le livre est une justification, hélas non superflue, mais précieuse et libératrice, en notre temps où la mode est à l'idéosophie, de la valeur réaliste de la connaissance notionnelle sur le plan soit de la simple raison, soit de la révélation et de la foi. Le dernier chapitre traite du rapport de la théologie notionnelle – des Pères grecs, (p. 175) et des scolastiques – avec la théologie mystique pour donner la prévalence à cette dernière. Les notes ajoutées à chaque chapitre forment une partie importante et non la moins instructive du livre. Dans la première partie, noter la critique pénétrante des reprises larvées de la célèbre «preuve ontologique» de Dieu. Dans la seconde partie, la justification de la distinction entre les images et les vestiges de la Trinité dans la création. Nous nous accordons à l'auteur critiquant avec une sereine objectivité les opinions de Gilson, Blondel, Maréchal, – et, en passant, de plusieurs théologiens contemporains.

MARIE-JOSEPH NICOLAS, O. P., *Marie, Mère du Sauveur*. Collection «Le Mystère chrétien», Desclée et C^{ie}, 1967, 128 pages.

Dans son beau livre dont nous avons parlé: *Theotokos, Le mystère de Marie*, l'auteur a tenté une synthèse en développant «une intuition théologique fondamentale: la maternité de Marie, parce qu'elle est 'divine', c'est-à-dire parce qu'elle a pour objet Dieu même dans son Incarnation, crée entre elle et Dieu le rapport qui la distingue de toute autre créature et qui lui donne sa place unique dans l'économie du salut». Le livre présent, destiné aux étudiants, essaie d'être à la fois bref et complet. «Il se divise d'une manière classique en deux parties, dont l'une est positive, l'autre spéculative. La première traite de Marie telle qu'elle apparaît dans la Révélation, puis dans la Tradition vivante à travers les siècles. La seconde est un effort de synthèse théologique.» L'ouvrage est résumé en 14 thèses. Voici la dernière: «Marie est si bien le premier membre, le modèle

ou le type de l'Eglise qu'elle peut même être dite sa Mère.» Relevons ce texte final: «Le mystère ecclésial et le mystère marial se réunissent dans un mystère plus profond: le dessein qu'a Dieu de s'associer sa créature dans l'œuvre même de son salut et de sa divinisation... Le grand débat entre le catholicisme et le protestantisme est bien là: concilier cette unique médiation du Christ avec l'élévation et la mise en œuvre de tout ce qui est humain pour l'accomplissement de l'œuvre de Dieu. Se rejoindre davantage sur le mystère de l'Eglise amènerait à mieux se comprendre au sujet de Marie», p. 115.

JUAN GUTIERREZ GONZALEZ, M. Sp. S., *El Espiritu Santo Don de Dios*, Mexico, 1966, 166 pages.

«*Qui diceris Paraclitus, Altissimi Donum Dei*». C'est saint Augustin qui est à l'origine de la doctrine de l'Esprit saint comme Don. Au XII^e siècle, les mystiques cisterciens, comme Guillaume de Saint-Thierry, relèveront davantage de la tradition orientale que de saint Augustin. S'ils conservent à l'Esprit le nom de Don, ce n'est plus en raison de sa procession intratrinitaire, mais de sa donation temporelle aux âmes. Un retour à la doctrine de saint Augustin s'effectue avec Pierre Lombard. Mais, au jugement de l'auteur, c'est Guillaume d'Auxerre (†1231) qui ouvrira la voie à la grande doctrine que développeront les théologiens du XIII^e siècles: Bonaventure, Albert-le-Grand, Thomas d'Aquin. C'est en tant qu'émanation de l'Amour réciproque du Père et du Fils que l'Esprit est Don. A l'intérieur de la Trinité seul l'Esprit saint procède formellement comme Don, parce que lui seul procède comme Amour du Père et du Fils. Cette «étude historique de théologie dogmatique», présentée comme thèse de doctorat à l'Université de Fribourg, par un Père de la Mission mexicaine du Saint-Esprit, offre un cas typique de progrès par explicitation et approfondissement propre à la doctrine catholique.

HÉLÈNE LUBIENSKA DE LENVAL, *Pédagogie sacrée*, Paris, Desclée De Brouwer, 1966, 120 pages.

«La leçon de religion s'écarte de la pédagogie sacrée pour autant qu'elle adopte les procédés de la pédagogie profane; elle s'en approche dans la mesure où elle se conforme à la Liturgie .

«Pyramides, cathédrales, tour Eiffel sont d'une époque; la Révélation de Dieu est pour tous les temps. Si nous adaptons la Révélation au style d'une époque, elle paraîtra bientôt démodée. La Révélation doit être transmise sous la forme que Dieu lui-même a choisie.

«Ce n'est donc pas le message divin qu'il s'agit d'adopter à l'homme d'une époque, c'est l'homme, à chaque époque, qu'il s'agit de rendre attentif, réceptif au message divin. Ceci n'est possible que par la pratique du silence, ce seuil de l'éternité.

«Dans le silence l'homme de chaque époque retrouve en lui-même l'homme de tous les temps: celui que Dieu a préadapté à sa Parole. C'est lui que découvre et que façonne la Pédagogie sacrée.

«La pédagogie profane ne donne pas Dieu; elle donne les moyens d'occuper les enfants, de les tenir tranquilles et de les intéresser à des activités très rarement rattachées au culte de Dieu.

«L'aggiornamento lancé par Jean XXIII se poursuit. Jamais l'occasion n'a été si belle de débarrasser la leçon de religion des poussières profanes pour la conformer à la Pédagogie sacrée».

EVE LEWIS, *Les Enfants et leur religion*. Coll. «Sociologie d'aujourd'hui», Paris - Spes 1967, 250 pages.

Si gavé que soit notre siècle de littérature psychologique on ne lira pas sans intérêt les conclusions que tire M^{me} Lewis d'une longue carrière de psychothérapeute des jeunes. Ce livre est un bon résumé des caractéristiques de la psychologie infantine à ses différents stades et les éducateurs auront là un bagage suffisant en ce qui concerne cette technique. Car la psychologie reste, dans le domaine de l'éducation des enfants, une technique et une technique qui ne pourra remplacer en aucune façon l'instinct délicat et sensible d'une maman ou les attentions protectrices du chef de famille. Cependant la psychologie pourra parfois aider à comprendre l'origine de certaines difficultés ou anomalies de l'enfant; en tout cas les nombreux exemples dont l'ouvrage est meublé semblent bien le prouver.

Toute la carrière d'éducatrice de l'auteur a été éclairée par l'enseignement du D^r Jung mais une préface se charge de montrer dans quelles limites: «Je dois dire que j'écris comme une catholique. Conséquemment, en bien des occasions, je réinterprète ou j'appli-

que les théories de Jung à la lumière de la foi et de la doctrine chrétienne. Quand il en est ainsi, les opinions que j'exprime sont seulement les miennes.»

Toutefois il faut constater que M^{me} Lewis ne répond pas assez au cours du livre au but qu'elle se propose dans l'introduction, à savoir «...de mettre en relation les données de l'instruction et de l'expérience religieuses avec la capacité psychologique de l'enfant» (p. 9). En effet, à part quelques allusions éparpillées à l'enseignement religieux, il faut attendre la deuxième moitié du livre pour trouver réponse au titre et cela seulement trois chapitres sur six. Bien sûr, si le lecteur a toujours en tête l'intention d'utiliser la psychologie dans l'enseignement religieux, il pourra faire lui-même les applications nécessaires, mais en sera-t-il toujours capable?

Un petit appendice tout à fait remarquable traite de l'instruction sexuelle pendant l'enfance d'une manière très concrète et à la fois très délicate. Ce résumé de quelques lignes mériterait d'être tiré à part et mis sous les yeux de nombreux parents à qui incombe en tout premier lieu une telle tâche.

Souvent, en abordant un livre traitant de psychologie, on se demande si son auteur est digne de confiance, ici il n'est pas lieu de s'inquiéter car on sent chez M^{me} Lewis une belle simplicité, un magnifique don d'observation et un grand amour des enfants. XA

DENISE MASSON, *Le Coran, Traduction, Introduction, Notes*, La Pléiade, 1967, 1088 pages.

Citons deux passages de la Préface de Jean Grosjean: «Le Coran malgré ses envoûtantes beautés n'est pas un poème. L'architecture des mots, le heurt des images, la musique puissante et colorée des versets n'y cachent jamais le sens. Il fonde un mode de vie et de pensée. Et, bien qu'il défie parfois ses auditeurs de rien produire de comparable, il répète souvent qu'il parle en claire langue arabe, qu'il est une explication flagrante. Il faut louer D. Masson d'avoir eu d'abord cette fidélité-là et de parler en claire langue française.» Et ceci: «Après des transpositions trop acclimatées pour rendre compte de la véhémence originelle et après des transpositions qui ont su épouser les anfractuosités de la syntaxe arabe aux dépens de l'efficacité directe, voici maintenant une traduction qui, en gardant tout ce qui se peut d'une structure mentale étrangère et des mouvements de

l'exhortation prophétique, arrive à rester naturelle dans le dépaysement et à nous livrer les dimensions du ton.»

Ces «dimensions du ton», la traductrice n'a pu les saisir et les rendre qu'en méditant longuement le Coran dans le silence du spacieux ermitage qu'elle habite au cœur même de Marrakech. Etant chrétienne, elle sait que la Bible ne serait rien pour nous, si elle n'avait Dieu pour Auteur. Cette foncière piété lui a permis de nous faire sentir par sa version ce que peut être la lecture musulmane du Coran.

Pour mieux garder le mouvement et la véhémence du texte, on a disposé les versets en strophes :

*Oui, ton Seigneur sait
que toi
et un grand nombre de ceux qui sont avec toi
vous vous tenez dehors en prière
près des deux tiers ou de la moitié
ou du tiers de la nuit...
Récitez donc à haute voix
ce qui vous est possible du Coran*

Citons un verset sur l'enfance de Marie :

*Les anges dirent :
«O Marie !
Dieu t'a choisie, en vérité
il t'a purifiée
il t'a choisie
de préférence à toutes les femmes de l'univers*

Et sur l'Annonciation :

*Elle dit :
«Comment aurais-je un garçon ?
Aucun mortel ne m'a jamais touchée
Et je ne suis pas une prostituée.»
Il dit :
«C'est ainsi :
Ton Seigneur a dit :
— Cela m'est facile
Nous ferons de lui
un Signe pour les hommes
une miséricorde venue de nous
Le décret est irrévocable.»*

LOUIS GARDET, *Dieu et la destinée de l'homme*, Paris, Vrin, 1967, 528 pages.

C'est le deuxième volume de l'ouvrage de G. C. Anawati et L. Gardet intitulé : *Les grands problèmes de la Théologie musulmane, Essai de théologie comparée*. Dans un troisième volume, G. C. Anawati traitera de *Dieu,*

son existence et ses attributs. Dans un premier volume, *Introduction à la théologie musulmane*, 1948, 544 pages, les deux auteurs présentaient l'histoire, la méthodologie et la problématique de la science du *Kalam*, et «se risquaient à inaugurer» une recherche de théologie comparée par une mise en regard de l'élaboration des valeurs musulmanes et des valeurs correspondantes de chrétienté. Louis Massignon saluait cette grande œuvre comme «une reprise du dialogue du XIII^e siècle, dialogue où le comparatisme remplaçant la controverse, ne nous prive pas, pour cela, de l'espoir d'aboutir, en cette théologie scolastique où la langue arabe précéda la langue latine, à des perspectives éclairantes pour nos intelligences, sur le seuil du mystère essentiel de Dieu».

Le présent volume est un condensé des cinq grands traités du *Kalam* : 1. La Liberté humaine et la Toute-Puissance divine ; 2. La Prophétie ; 3. La Résurrection et la Vie future ; 4. La foi et les œuvres ; 5. Le Commandement et la Défense.

L'intérêt passionnant du premier traité vient de la comparaison des réponses données d'une part en Islam et d'autre part en chrétienté (catholique et protestante) aux problèmes majeurs du rapport de la toute-puissance divine et de la liberté humaine, de la souffrance des innocents (on doit s'en remettre à Dieu qui y pourvoira comme il lui plaira dans la vie future), Dieu est-il tenu de faire le bien ou même le mieux ?, l'impossibilité dans le *Kalam* de distinguer entre nature et surnature, les réponses musulmanes et chrétiennes au problème de la prédestination, pp. 33-143.

Le second traité de la *Prophétie* commence par le rappel du Voyage nocturne de Muhammad à Jérusalem. L'enseignement capital est ici l'arrivée du Prophète, sous la conduite de l'Ange près du «jujubier de la limite», et à «deux jets d'arc» de l'Enceinte interdite, celle même de l'Essence divine. «Il s'en approcha, mais revint», dit Hallaj. Dieu reste l'Inaccessible, l'Impénétrable, qui communique aux hommes ce qu'Il veut de sa Parole subsistante en Lui, mais ne Se communique pas. La comparaison porte ici sur les notions chrétiennes et musulmanes (S. Thomas et Averroès) de révélation, de prophétie, de miracle, pp. 143-232.

Le troisième traité s'intitule *Résurrection et Vie future*. Il faut citer ici la conclusion de ce traité : «En nulle autre question débattue peut-être, nous ne sommes amenés à jalonner autant notre route de points de repère pris dans la théologie chrétienne. De fait, qu'il

s'agisse de la résurrection des corps, du rassemblement général et du Jugement, de la rétribution des actes, de l'enfer et du paradis éternels, nous voyons les deux pensées religieuses, avec souvent des sources communes ou entrecroisées, se rencontrer dans l'affirmation des mêmes dogmes. Mais ces points de rencontre rendent peut-être plus sensible l'originalité respective et non réductible du développement des deux eschatologies. Le contenu intrinsèque en effet des dogmes concernant la résurrection des corps et la rétribution future se trouve comme commandé d'une part par la notion de l'homme qui est en jeu, d'autre part par la notion précise de fin dernière. Or ni l'une ni l'autre ne coïncident tout à fait dans l'élaboration qu'en présente le développement des cultures d'Islam et de chrétienté... L'enseignement du *Kalam* classique met l'accent sur une *anthropologie* qui fait de l'âme un «corps subtil». Cette conception de la nature humaine, il la gardera alors même qu'il en sera venu à admettre la survie de l'âme séparée du corps. L'homme n'est pas «fait à l'image de Dieu» parce qu'intelligent et libre; quand Dieu le «conduit dans la voie droite», c'est par une grâce, une faveur extrinsèque qui ne le rend pas de soi participant de la vie divine. Le péché est désobéissance à la loi de Dieu plus qu'un refus d'amour. Dieu peut pardonner à l'âme qui ne se repent pas. Seule l'infidélité écarte définitivement du paradis. Pour celui qui donne sincèrement un témoignage de foi dans son cœur, et s'il le peut par ses lèvres, il ne saurait y avoir de péché mortel au sens strict du mot, c'est-à-dire qui fasse perdre à tout jamais la béatitude de l'Au-delà. *Le ciel de l' élu* ne sera point, essentiellement, Dieu même, mais d'abord la jouissance, ou sensible, ou imaginative, ou intellectuelle de biens créés que Dieu lui réserve. L' élu ne sera pas béatifié par une vision inamissible de Dieu. Il verra Dieu par interminence, quand Dieu lui apparaîtra, et cette apparition, à la supposer même devenue continue, restera pour l' élu comme une manifestation de l'inaccessible et infiniment belle majesté du Très-Haut. Dans la pensée du *Kalam*, Dieu, même au paradis et pour l'éternité, reste l'Inaccessible. Il se montre à ses élus par miséricorde, mais «la foi demeure en paradis», pp. 345-346.

Le traité *La foi et les œuvres* comporte un important chapitre intitulé *schéma comparatif*: «L'essentielle différence ici, c'est qu'intervient en chrétienté un élément nouveau: la foi non seulement salvatrice mais salvifique

est la foi formée par la charité... Dès lors, le problème posé n'est pas celui de la foi sans ou avec les œuvres, mais celui de la foi sans ou avec l'amour, qui ne peut pas ne pas commander les œuvres. C'est peut-être de n'avoir pas su mettre l'accent sur ce point qui gauchit bien des débats au temps de la Réforme protestante... Nous savons combien l'Islam, à ses débuts, s'est méfié du lien d'amour entre l'homme et Dieu, avec quelle constance docteurs et juristes ont poursuivi de ce chef et condamné les soufis des premiers siècles. La raison profonde de cette méfiance, c'est que l'amour d'amitié requiert concordance; or, supposer concordance entre Dieu et l'homme est une impiété, c'est la faute des associateurs... Pour le chrétien, Dieu est Mystère, se révèle en ses Mystères et appelle le croyant à y participer; pour le musulman, Dieu est Mystère irrévélé, et demande au croyant d'en porter et d'en vivre le témoignage», pp. 395-397. Il faut lire toute cette profonde analyse comparative de l'acte de foi en Islam et en chrétienté.

Le cinquième traité parle du *Bien à commander et du mal à proscrire*. Selon l'enseignement de l'âge classique la Communauté du Prophète doit avoir à sa tête un *Imam*, un guide suprême rappelant le bien à faire, le mal à éviter.

La *Conclusion* de ce livre d'envergure, animé par une théologie claire, compréhensive, sûre, enrichi par deux tableaux synoptiques (pp. 139 et 229), et par cinq «index», s'applique à dégager des cinq grands traités du *Kalam* qui ont été étudiés, trois lignes de faite convergentes suivant lesquelles un dialogue particulièrement fructueux pourrait s'engager entre pensée musulmane et pensée chrétienne. La première porte sur le *sens rigoureux de la transcendance divine*: l'Islam, la remise de tout son être à Dieu se présente comme un comportement vital à l'égard de «ton Seigneur qui créa»; mais du même coup se trouve évoqué en contrepartie tout le problème de la double causalité divine et humaine. La deuxième ligne de faite est *celle du témoignage*, que Dieu par sa parole se rend à lui-même, que le prophète-envoyé rend à Dieu, que tout homme doit rendre à Dieu par le jugement et la formulation extérieure de sa foi. Pour la pensée musulmane, «la personne humaine se définit comme témoin de Dieu» (L. Massignon). La troisième ligne de faite est *celle d'une «théologie morale»*, à savoir d'une science de l'agir humain finalisé par un salut qui n'est pas que de ce monde.

«Ces trois lignes convergent vers la clef de voûte, le mystère même de Dieu, Impénétrable et Unique, dans son action transcendante sur le monde et sur la liberté humaine».

ALEXANDRE BLOK, *Les Scythes et autres poèmes*, traduits par Eliane Bickert et Jean Laloy, Librairie des Cinq Continents, Paris, 1967.

Dans son dernier poème, écrit le 11 février 1921, six mois avant sa mort, c'est la flamme allumée en son cœur par Pouchkine, que Blok nous révèle:

*Lorsqu'au jour noir faisait place
La blanche nuit enflammée
O quels horizons flamboyants
Nous découvrait la rivière
Mais ces jours pour nous n'étaient rien,
Nous cherchions le siècle à venir!...
Pouchkine! Liberté profonde!
Nous la chantions après toi!
Tends-nous la main, par ce temps sombre
Aide-nous dans ce secret combat.*

Du même jour est daté le discours pour le 84^e anniversaire de la mort de Pouchkine et qui traite de *La vocation du poète*. «L'ordre du monde est effrayant». Le rôle du poète est de manifester «la profondeur de l'esprit dissimulée par les phénomènes du monde extérieur». Et d'introduire cette dimension nouvelle dans le monde. «C'est alors que se produit le heurt entre le poète et [ce que Pouchkine appelait] la plèbe». La plèbe, ce n'était pas, pour lui, le petit peuple: «Il recueillait les chansons populaires, écrivait en style populaire; la créature la plus proche de lui était sa nourrice paysanne». La plèbe c'était, avant tout, la bureaucratie, la censure; elle exige du poète du «rendement»! Elle paralyse la fonction du poète qui est d'apporter l'harmonie au monde. «La tâche du poète ne consiste alors nullement à cogner sans cesse sur les imbéciles. Il triomphera d'eux en se vouant à son œuvre: «aucune censure au monde ne peut s'opposer à cette mission essentielle du poète».

La mission prophétique du poète, apparaît d'une manière saisissante dans l'extraordinaire, l'immortel poème des *Douze* (cf. *Nova et Vetera*, 1967, n° 1, p. 70). Or, à la fin de janvier 1918, après les *Douze*, Blok compose, en deux jours, de nouveau, *Les Scythes*. Si l'Occident abandonne la Russie, alors elle lèvera la digue qui retenait le flux de l'inva-

sion mongole, elle se fera asiatic avec l'envahisseur, et la revanche sera terrible:

Le jour viendra peut-être où de tous nos vieux [temples

Ne restera plus que poussière

Triomphante, affligée, le sang noir ruis-
sant sur elle,

La Russie te perce, te perce de son regard

Pleine d'amour, pleine de haine...

Pour nous c'est assez! nous ne nous battons [plus!

Nous avons assez fait rempart!

A nous de regarder avec nos yeux étroits

Cette bataille sans pardon

Les «autres poèmes» annoncés par le titre de la plaquette nous présentent l'image émouvante de l'éternelle Russie.

*Russie ceinte de rivières
Entourée d'épaisses forêts
Avec les grues de tes marais
Et les yeux troubles des sorciers...
Là le tourbillon blanc recouvre
Jusqu'au toit le frère logis;
La fille aiguise son couteau
Pour tuer son perfide ami*

Ou encore:

*Le vent sauvage
Plie les vitres
Le vent arrache
Tous les volets
L'heure de la messe pascalle
Et dans les ténèbres sourdes,
Un carillon triste et lointain
Seul le vent, hôte insolent
Vient secouer les portes*

Et dans le beau poème *Le Milan*:

*Les siècles vont, la guerre gronde,
L'émeute bat, le feu rugit
Mais ma patrie, toujours la même
Tu gardes ta beauté ancienne,
Ta beauté usée, par les larmes.*

Ce précieux recueil s'ouvre par une courte autobiographie de Blok datée de juin 1915.

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.