NOVA ET VETERA

REVUE TRIMESTRIELLE

La ligne de partage des eaux

CHARLES JOURNET • *Karl Barth: «Ad limina Apostolorum»* ... 241

GEORGES M.-M. COTTIER, O.P. • *Brèves remarques sur le problème herméneutique* 245

JEAN DE LA CROIX KAELIN, O.P. • *Justice et solidarité au XX^e siècle* 281

NOTES

LUIGI DI PALO • *Le christianisme comme «optimisme tragique» chez Emmanuel Mounier* 296

GEORGES M.-M. COTTIER, O.P. • *Une problématique de l'athéisme moderne* 307

BIBLIOGRAPHIES – Anne Perrier, *Le temps est mort* – René Plantier, *Henri Ferrare, un ami de Max Jacob* – Julien Green, *Vers l'invisible* – Jean Colin d'Amiens, *Journal* – Georges Cattaui, *Claudel, Le cycle des Coûfontaine et le mystère d'Israël* – Pierre van der Meer de Walcheren, *La Terre et le Royaume* – Heinz Skrobucha, *Le message des icônes.* – Michel Meslin, *Les Ariens d'Occident* – Réginald Pole, *Défense de l'unité de l'Eglise* – Jean-Joseph Surin, *La guide spirituelle pour la perfection.* – Jacques-Marcel Dubois, *Le Temps et l'instant selon Aristote* – Cardinal Garrone, *Morale chrétienne et valeurs humaines* – P. Emonet, *Philosophie de l'homme* – Dietrich von Hildebrand, *Das trojane Pferd in der Stadt Pottes.* – Gabriel Maréchal, *A propos des Catéchismes.*

XLIII^e ANNÉE – N° 4 – OCTOBRE-DÉCEMBRE 1968

La ligne de partage des eaux

Une parole inspirée d'une lumière supérieure au monde – qui se propose comme telle aux enfants de l'Eglise – et qui au lieu, comme si souvent, de laisser le monde indifférent, le met en ébullition, voilà le spectacle de notre temps. Cette parole touche un thème de la morale de toujours, mais devenu névralgique à notre époque profondément déséquilibrée, celui de la transmission de la vie humaine. Elle rappelle et promulgue «la loi divine au sujet du mariage» (*Humanae vitae*, nº 19), à savoir «qu'un acte conjugal rendu volontairement infécond est intrinsèquement répréhensible, *inhonestum*» (nº 14). Elle marque un point sur la ligne de partage des eaux.

Par cette parole l'Eglise ose ouvrir le mariage chrétien sur la Croix même de Jésus. Dès lors elle le transfigure. Elle ne se résigne pas à fermer sur la tête de ses enfants mariés le ciel des béatitudes du Sermon sur la Montagne. Elle leur demande des choses hautes et difficiles? Certes, elle le sait. Plus que difficiles, disons impossibles, s'ils étaient laissés à eux-mêmes (nº 20), mais qui pourront ne plus l'être, s'ils le souhaitent: «Dieu ne te commande pas des choses impossibles, mais en commandant il t'exhorte à faire le possible et à supplier pour l'impossible.» (S. Augustin, *De natura et gratia*, XLIII, 50) Alors l'impossible lui-même commence à se faire possible et parfois à s'inonder de lumière. N'est-ce pas là ce renversement paradoxal des valeurs dont il est écrit: «Prenez sur vous mon joug... Car mon joug est doux et mon fardeau léger?» Grandes sont ici les paroles de l'Encyclique: «L'Eglise ne peut avoir vis-à-vis des hommes une conduite différente de celle du Rédempteur; elle connaît leur faiblesse, elle a compassion de la foule, elle accueille les pécheurs; mais elle ne peut renoncer à enseigner la loi qui est en réalité celle d'une vie humaine rendue à sa vérité originelle et conduite par l'esprit de Dieu» (nº 19). Faudra-t-il faire grief au Sauveur d'avoir promulgué d'impossibles lois? celle de l'indissolubilité matrimoniale, celle de la sainteté évangélique?

Par-delà les frontières visibles de l'Eglise, le message de l'Encyclique a été envoyé «à tous les hommes de bonne volonté». Comment n'y aurait-il pas éveillé des échos? Il y a, dispersés dans les multitudes, plus d'êtres qu'on ne croit qui ne peuvent sentir passer sur eux le souffle mystérieux des exigences évangéliques, d'où qu'il leur vienne, sans se voir en eux-mêmes bouleversés et sans éprouver le besoin de remettre en cause leur propre comportement et la vérité de leur propre vie. Bénis soient-ils, ils sont déjà, pour autant, enfants de l'Eglise.

Mais de la foule des autres monte une clameur contre l'Encyclique. La clameur d'un Monde qui se défend contre l'Evangile. Il dispose des moyens puissants de diffusion. Il sait s'en servir. Il s'efforce d'obscurcir le ciel. Rien là de surprenant. C'est un spectacle de tous les siècles.

L'étonnement pour les enfants de l'Eglise vient d'ailleurs. Il leur semble que quelque chose est en train de se déchirer dans la confiance et la déférence qu'ils avaient coutume de donner à ceux qu'ils regardaient comme leurs guides spirituels immédiats. Ils ont vu l'Encyclique *Sacerdotalis caelibatus* remise délibérément en question par des prêtres. Sur le point même où l'Encyclique *Humanae vitae* demande «l'exemple d'un assentiment loyal, interne et externe, au magistère de l'Eglise», ils voient ces mêmes prêtres en appeler à toutes les voix du monde pour récuser la compétence du magistère. Comment ne se sentiraient-ils pas profondément troublés?

Il y a plus dans l'Encyclique *Sacerdotalis caelibatus* que la disposition d'ordre canonique et ecclésial qu'elle promulgue. Il y a plus dans l'Encyclique *Humanae vitae* que le point doctrinal qu'elle précise. Dans l'une et l'autre de ces Encycliques, il y a, sur des plans et à des degrés différents, la lumière dont elles émanent. Une lumière qui ne dispense pas ceux à qui elle est promise et assurée de faire appel au préalable à toutes les ressources de la réflexion et de l'expérience humaines; mais qui, à l'heure de la décision, ne leur vient pas d'en bas mais d'en haut, et leur permet d'oser reprendre et rappeler les paroles cruciales: «Qui vous écoute, m'écoute; qui vous rejette, me rejette...» Lumière qui, dans le grand brouhaha des voix et des contestations de l'ici-bas, permet, sur la ligne de partage des eaux, de marquer un premier point, puis un second, puis d'autres, puis de tracer d'un coup la voie royale de la Profession de Foi du 30 juin, le grand *Credo* du Peuple de Dieu.

Le charisme de la primauté de Pierre est l'étoile des temps troublés.

Il a resplendi par la seule force des choses au cours du deuxième Concile du Vatican. Les déclarations rassurantes de Jean XXIII, note un des Observateurs protestants, M. Oscar Cullmann, ne laissaient pas prévoir la reprise des dogmes précédents. Or, continue-t-il, la thèse de la primauté du pape, au lieu de s'effacer devant la thèse de la collégialité épiscopale, a été constamment réaffirmée.

«Simon, fils de Jonas, m'aimes-tu plus que ceux-ci?... Pais mes brebis!» (Jean, XXI, 15-18) Parce qu'il sait mieux que personne que le pouvoir suprême de paître l'Eglise universelle demande pour s'exercer le plus grand amour, Paul VI aime à parler aux évêques comme un de leurs frères, comme *consenior* parmi les *seniores* (I Pierre, V, 1); il intitule chacun des documents conciliaires: «Paul, évêque, serviteur des serviteurs de Dieu, en union avec les Pères du saint Concile»; il les signe: «Moi, Paul, évêque de l'Eglise catholique». Le pape est-il vraiment pour les évêques un frère?

Oui, dans la ligne du pouvoir de *sanctifier* (pouvoir d'ordre); il est alors un évêque comme les autres; il est, parmi tous les évêques du monde validement consacrés, un «frère dans l'épiscopat».

Qu'en est-il dans la ligne des pouvoirs d'*enseigner et de régir* transmis par les apôtres à leurs successeurs (pouvoirs juridictionnels)? En raison du *primat*, le pape est roc et les autres fondations sur le roc; il est pasteur et les autres brebis sous le pasteur. La distance est infranchissable. Mais par le *collège*, les évêques entrent dans la lumière même du primat, ils deviennent coparticipants du charisme du souverain pontife, qui se communique à eux comme la vie du cœur aux autres organes. Une étroite communication hiérarchique s'établit entre eux tous. Elle suffit pour que, sans pouvoir renoncer à son privilège et trahir sa mission, le souverain pontife puisse, à ce nouveau titre, les appeler «frères»: frères dans l'exercice collégial de son pouvoir suprême sur l'Eglise universelle.

Et qu'en est-il dans l'ordre de la *charité?* Celui qui a dit: «Vous m'appelez Maître et Seigneur, et vous dites bien, car je le suis...» (Jean, XIII, 13), est celui-même qui, pour désigner les rapports d'amour qui vont de lui à nous – et de nous à lui – a prononcé ce mot de «frères» auquel nous ne pouvions oser penser, nous n'étant que fils adoptifs, et lui étant de toute éternité Fils de Dieu par nature. Au matin de la résurrection, il envoie Marie de Magdala vers ceux qu'il appelle ses «frères» (Jean, XX, 17); il est, nous dira l'apôtre, l'aîné d'une multitude de «frères» (Rom., VIII, 29), il a voulu devenir en tout semblable à ses «frères» (Hébr., II, 17).

Toutes les hiérarchies des mondes ont donc été traversées par l'amour. Ici, le pape est en plénitude le «frère» de tous les évêques du monde, de tous les chrétiens du monde, de tous les hommes et de tous les pécheurs de ce monde.

Parlant, vers la fin de son Encyclique *Ecclesiam suam*, 6 août 1964, de la réconciliation désirée des chrétiens, Paul VI laissait paraître son émotion: «Une pensée Nous afflige, celle de voir que c'est précisément Nous, défenseur de cette réconciliation, qui sommes considéré par beaucoup de nos frères séparés comme y formant obstacle, à cause du primat d'honneur et de juridiction que le Christ a conféré à l'apôtre Pierre, et que Nous avons hérité de lui. Certains ne disent-ils pas que si la primauté du Pape était écartée, l'union des Eglises séparées avec l'Eglise catholique serait plus facile? Nous voulons supplier les frères séparés de considérer l'inconsistance d'une telle hypothèse; et non seulement parce que, sans le Pape, l'Eglise catholique ne serait plus telle, mais parce que l'office pastoral suprême, efficace et décisif, de Pierre, venant à manquer dans l'Eglise du Christ, l'unité se déferait, et on chercherait en vain ensuite à la refaire sur des principes qui remplaceraient le seul principe authentique, établi par le Christ lui-même: *Il y aurait dans l'Eglise autant de schismes qu'il y a de prêtres*, écrit justement saint Jérôme.»

CHARLES JOURNET

Karl Barth: «Ad limina Apostolorum»[1]

Impossible de mieux éclairer ce titre qu'en transcrivant les deux premières pages de l'Introduction.

«Il doit y avoir environ deux ans et demi que le fameux Secrétariat romain pour l'unité des chrétiens me fit demander, de façon indirecte et officieuse, s'il me plairait d'être invité, à titre personnel et en tant qu'*observateur*, aux deux dernières sessions du Second Concile du Vatican. L'envie ne m'en manquait certes pas, mais, sauf erreur de ma part, je fus ainsi pressenti alors que je me trouvais déjà dans l'un des hôpitaux que je fréquentais assidûment à l'époque, de sorte que, face à cette force majeure, il me fallut renoncer.

»Puis, en mai 1966, je conçus (peut-être en partie sous l'influence de l'admirable musique religieuse de Mozart – qui est une musique catholique – et qu'une fois de plus j'avais goûtée, avec beaucoup d'autres auditeurs, juste avant mon quatre-vingtième anniversaire) le projet d'interrompre provisoirement la rédaction de mon autobiographie, qui m'avait occupé l'hiver précédent, et de me replonger, une fois encore, dans l'actualité théologique. Ce projet mûrit en moi. Certes, il ne s'agissait plus de participer à la discussion sur les sottises du mouvement qui a pris pour slogan *Dieu est mort*. Des deux côtés de l'Altantique, ce mouvement a bien montré ce qu'il était: le dernier et le plus brillant des produits de la trop célèbre théologie existentielle. Il s'agissait encore moins, cela va sans dire, de me mêler au soi-disant «*Bekenntnis-Bewegung*», d'une sottise au moins égale, dans lequel certains ont cru devoir se jeter pour résister au précédent, alors qu'ils n'y étaient décidément appelés ni par charisme ni par compétence. Certes non! Pour ma part (m'étant toujours intéressé au problème du catholicisme romain, problème qui nous touche de beaucoup plus près et qui, même sur le plan de la stricte objectivité, a beaucoup plus d'importance), j'avais

[1] Cf. Karl BARTH, *Ad limina Apostolorum* (22–29 septembre 1967), EVZ-Verlag, Zürich, 1967, 66 pages. – Ou: *Entretiens à Rome après le Concile*, traduction française de J.-J. von ALLMEN et J. JEGGÉ, Neuchâtel. Delachaux et Niestlé, 1968, 70 pages. C'est aux pages de cette traduction que nous renvoyons.

occupé mes loisirs forcés de malade non seulement par les œuvres de Gœthe, Jeremias Gotthelf, Gottfried Keller et d'autres bons auteurs, mais aussi par tout ce que j'avais pu me procurer comme nouvelles et comme textes (surtout en allemand) concernant le Concile. Et quand, par la grâce de Dieu et la faveur d'Esculape, mes forces se trouvèrent revigorées, j'écrivis à Rome, pour demander si l'on avait la bonté de m'inviter, *post festum* pour ainsi dire, à y recueillir quelques indications directes. Il s'agissait pour moi d'une visite strictement privée, destinée à m'apprendre comment, dans les milieux les plus proches du Vatican, les décisions du Concile étaient comprises et commentées. La théologie catholique contemporaine de ce côté-ci des Alpes ne m'était pas inconnue, ni par sa littérature ni par certains de ses représentants eux-mêmes. Ce que je souhaitais, c'était de découvrir là où il y avait longtemps qu'elle avait produit ses effets, là aussi d'où, après s'être affrontée et confrontée avec des tendances contradictoires ou médiatrices, elle avait reçu de nouvelles références de pensée et d'action, de nouveaux mots d'ordre aussi. Comme je l'avais espéré, la réponse de Rome fut très aimable et très généreuse. Le Secrétariat pour l'unité des chrétiens, auquel je voudrais dire ici ma vive gratitude, a tout fait pour me faciliter les contacts avec les personnes et les milieux faisant autorité dans la Rome post-conciliaire» [1].

On le voit, le sens d'une telle démarche est grave et réfléchi. Elle représente un hommage ouvertement rendu au Concile par la perspicacité, la vigueur théologique, le désir de vérité, et ajoutons la foi chrétienne de K. Barth. Elle avait été soigneusement préparée. A chacun des entretiens qui lui furent ménagés, K. Barth remettait aux participants une liste polycopiée de ses questions. «Puis, dit-il, j'attendais la réponse des théologiens catholiques. Si je sentais, chez l'adversaire, une certaine réticence, ou parfois un point faible, je me gardais bien de pousser mon avantage et me hâtais de passer à la question suivante. Je n'étais vraiment pas venu pour me battre» [2]. Il précise un peu après qu'il s'agit de questions préparées avant son départ pour Rome: «Il va sans dire qu'elles ne prétendent pas rendre compte de tous les sujets abordés par le Concile, bien que j'aie eu cette totalité présente à l'esprit quand je les formulai; il est également évident que beaucoup d'entre elles auraient pris une forme différente si elles avaient été formulées après mon voyage et non avant. Comme, dès

[1] *Ibid.*, pp. 7–8.
[2] *Ibid.*, p. 10.

le départ, et spontanément, j'ai promis au Secrétariat pour l'Unité la plus stricte discrétion, le lecteur ne saura rien des réponses qui, à Rome, ont été faites (ou parfois n'ont pas été faites) à ces questions» [1].

Voilà donc des questions publiées sans réponses. Elles restent posées aux catholiques certes, mais aussi aux protestants. Non par manière de jeu, mais pour provoquer à la réflexion. C'est pour orienter une telle réflexion que nous proposons les réponses qui suivent. Il n'y aurait, bien sûr, aucun sens de les adresser à K. Barth lui-même. C'est vers ses lecteurs que nous nous tournons.

Encore un mot: K. Barth termine le récit de sa visite à Paul VI par ces mots: «Il y a une chose qui marquera à jamais son nom dans l'Histoire de l'Eglise et dans l'Histoire tout court: sa prise de position courageuse et tenace en faveur de la paix entre les peuples, et plus spécialement au Viet-Nam» [2].

I. – QUESTIONS GÉNÉRALES

1. Les décisions du Concile ont-elles un «centre dc gravité», un point d'application plus particulier?

Vers la fin de la première session, le Cardinal Montini constatait que le Concile manquait d'un point central, d'une finalité coordinatrice. Au début de la deuxième session, Paul VI précise que ce point sera le Christ total, *Christus totus*, à savoir l'Eglise sous ses quatre aspects: la conscience de l'Eglise, le renouveau de l'Eglise, l'unité des chrétiens, le dialogue de l'Eglise avec le monde contemporain.

3. Que faut-il entendre par *aggiornamento?* «Adaptation» à quoi?

Ici encore la réponse était donnée avec toute la netteté désirable, par Jean XXIII et Paul VI [3]. Le théologien la résumerait en deux mots. *Adaptation de l'Eglise au Christ:* la loi profonde et constitutive de l'Eglise est, tout au long et à chaque moment de son pèlerinage, la loi d'une tension asymptotique de conformité au Christ des Evangiles, avec lequel elle doit vivre en symbiose, puisqu'il est la Tête et qu'elle est le Corps. C'est la loi de son essence; c'est dès lors la loi de ses renouvellements. *Adaptation dans l'Eglise des moyens qu'elle a de toucher le monde,* non seulement pour lui communiquer en participation la vie *divine,* mais encore par surcroît pour

[1] *Ibid.*, p. 17.
[2] *Ibid.*, p. 15.
[3] Cf. *Nova et Vetera*, 1967, nº 3, pp. 180–181.

illuminer d'en haut ses démarches mêmes temporelles: et ici apparaît la notion, généralement méconnue dans le protestantisme, d'un temporel chrétien.

Opposer, comme le fait K. Barth, deux façons de renouveler l'Eglise: l'une «à la lumière de la *Révélation*», l'autre «à la lumière du *monde moderne*», les prêter toutes deux au Concile lui-même et demander à laquelle il accorde la «*priorité*», nous doutons que ce soit représenter fidèlement l'intention du Concile.

La dernière question est intéressante.

> 7. Ceux des représentants de la majorité «progressiste» du Concile qui optent pour le renouvellement de l'Eglise à la lumière du monde moderne, sont-ils conscients du danger qu'ils courent de répéter les erreurs déplorables commises par le protestantisme moderne?

C'est adresser un avertissement salutaire et tout à fait désintéressé à ceux qui, contrairement à la pensée de Jean XXIII, tentent, selon les paroles mêmes de Paul VI, de donner au mot *aggiornamento* un sens «qui permettrait de *relativiser* selon l'esprit du monde tout ce qui touche à l'Eglise: dogmes, lois, structures, traditions» (18 novembre 1965)[1].

II. – LA CONSTITUTION SUR LA LITURGIE

«Chaque fois que la commémoraison de cette Hostie est célébrée, l'œuvre de notre Rédemption s'exerce» (Liturgie [2]). Voilà le mystère de la Messe, sur lequel porte principalement l'interrogation de K. Barth.

La Messe est le Sacrifice du Calvaire lui-même, rendu sacramentellement présent au milieu de nous, comme si les deux mille ans qui nous en séparent étaient soudain abolis, et pour que nous puissions à notre tour entrer en participation vécue du drame rédempteur.

Jésus y est présent de diverses manières. Dans la *ligne du culte*, en communiquant au *prêtre* le pouvoir de prononcer validement les paroles de la consécration, et aux fidèles *baptisés* le pouvoir, non pas de consacrer, mais de s'unir au prêtre pour offrir l'Hostie déjà consacrée et présente sur l'autel. Dans la *ligne de l'amour*, le Christ, rendu présent, ou plus exactement auquel nous sommes rendus momentanément présents dans l'acte même de sa Rédemption, *opus nostrae redemptionis exercetur*, attire à lui ses enfants dans l'élan de son oblation unique et suprême, déverse sur

[1] Cf. *Nova et Vetera*, 1967, nº 3, pp. 179–181.
[2] Secrète du IXe dimanche après Pentecôte.

leurs cœurs les rayons de sa Croix sanglante, et rétablit ainsi à chaque fois l'équilibre spirituel du monde. En cette présence d'amour des fidèles réunis sous la Croix sanglante du Christ, comme jadis la Vierge Marie et l'Apôtre saint Jean, se vérifie d'une manière suréminente la parole du Sauveur: «Que deux ou trois soient réunis en mon Nom, Je suis là au milieu d'eux» (Mt., XVIII, 20). Tel est le miracle de la Messe.

En même temps – et voici le miracle de la transsubstantiation – les paroles de la consécration ont changé le pain et le vin au Corps et au Sang du Christ. Nous croyons en effet que, comme le pain et le vin consacrés par le Seigneur à la sainte Cène ont été changés en son Corps et en son Sang qui allaient être offerts sur la Croix, de même le pain et le vin consacrés par le prêtre sont changés au Corps et au Sang du Christ maintenant glorieux. C'est lui, le Seigneur de la gloire, qui demeure présent sous les humbles signes sacramentels, pour se donner à nous en nourriture et nous associer à l'unité de son Corps mystique.

Ceci admis, on aura répondu à deux des questions de K. Barth:

> 1 *b*) Que signifie cet «*exercice*» de l'œuvre de la Rédemption, dont parle la Liturgie [...]?
> 2 *b*) Le Christ à la Messe n'est-il *présent que* dans la personne du ministre, et dans les deux éléments eucharistiques? – alors qu'il est dit pourtant au nº 48 que les chrétiens offrent l'hostie immaculée *conjointement avec le prêtre?*

Ajoutons que le Christ glorieux, présent sous les signes sacramentels, ne pouvant plus être déchiré par la mort, il est tout entier où est son Corps et tout entier où est son Sang. La question de la communion à son Corps et à son Sang, sous une ou deux espèces, ne relève plus, dans cette perspective – attestée dès les premiers temps de l'Eglise – que de l'ordre pratique et canonique. C'est la réponse à la question:

> 3 *b*) Comment justifier que la communion sous les deux espèces soit considérée comme une exception (sauf s'il s'agit du prêtre)? Le renvoi au Concile de Trente suffit-il à cela?

Enfin, la célébration de la Cène du Seigneur «jusqu'à ce qu'il revienne» n'est-elle pas donnée dans l'Ecriture, selon que l'atteste saint Paul (I Cor., XI, 26), comme une volonté suprême de Jésus, comme le testament en quelque sorte qu'il laisse à son Eglise avant de mourir? Alors se résout la dernière question de K. Barth:

> 4 *b*) Dans l'Eglise naissante, révélée par le Nouveau Testament, la célébration de la Cène occupait-elle la place *prééminente* qui lui est attribuée ici, comme d'ailleurs dans les autres textes de Vatican II?

Entre la grande doctrine séculaire de l'Eglise et K. Barth a passé Luther – et encore Calvin –, suivant qui il nous est impossible d'entrer en participation du drame de la rédemption du monde, pour être tout d'abord sauvés nous-mêmes dans le sang du Christ, puis pour être en lui, avec lui, par lui, – entraînés à notre tour et portés par son Sacrifice unique, – sauveurs du monde qui nous est contemporain. La Cène, dès lors, n'est plus, dans le protestantisme, la *réalité d'un drame*, mais le mémorial, le *témoignage d'un drame*. Le nominalisme a chassé la réalité.

III. – LA CONSTITUTION DOGMATIQUE SUR L'ÉGLISE

Les cinq questions d'«interprétation» *(a)* et les cinq questions «critiques» *(b)* de ce petit chapitre témoignent chez K. Barth d'une méconnaissance beaucoup plus profonde que nous ne pensions de la vision catholique du mystère de l'Eglise. (A moins, et c'est assez probable, qu'il ait voulu se divertir aux dépens de ses interlocuteurs bienveillants en leur posant des «colles» théologiques.)

> 1 *a*) Quel est le rapport entre les chapitres I (Le mystère de l'Eglise) et II (Le peuple de Dieu)? Le «Corps du Christ» est-il subordonné au «Peuple de Dieu», ou est-ce le contraire?

Le Concile traite d'abord du *mystère de l'Eglise*, de ses origines trinitaires, de sa conformité au Christ qui est sa Tête et dont elle est le Corps (ch. I); puis en général de ce qui est *commun* à tous les membres de ce Corps ainsi rassemblés en Peuple de Dieu (ch. II); puis des tâches particulières de la *hiérarchie* (ch. III); et des tâches particulières des *laïcs* (ch. IV): un tel plan oblige sans doute à des reprises, mais permet la multiplication des citations bibliques ou patristiques.

En ce qui concerne la structure de l'Eglise, rappelons que le Christ agit dans son Eglise entière: d'une part comme du dehors, *exterius movens*, à travers les pouvoirs hiérarchiques (pouvoir cultuel d'Ordre, pouvoirs juridictionnels d'enseigner et de régir); d'autre part, *interius movens*, en diffusant intimement dans les cœurs qui ne la refusent pas, la charité divine et opérante, – et nous touchons ici aux valeurs suprêmes de l'Eglise, requises de tous ses membres et de chacun d'eux: «Au soir de ta vie, on te jugera sur l'amour» (S. Jean de la Croix). C'est donc au nom du Christ que les membres de la *hiérarchie* ont mission de sanctifier, enseigner, régir; c'est encore au nom du Christ que les *laïcs*, sanctifiés, instruits, régis,

enrichis des dons qui leur viennent de la hiérarchie, ont mission d'agir: *les uns et les autres étant conviés à n'agir que dans la lumière de la foi, sous la pression et par la contagion de la charité.* Et ainsi c'est l'Eglise entière – clercs et laïcs – en qui surabonde la plénitude du Christ, qui est appelée à témoigner, à être missionnaire et apostolique. Que deviennent dans cette perspective les questions 4*a* et 1*b* de K. Barth:

> 4 *a*) Le pape, les évêques, les prêtres et les diacres sont-ils *seuls* à agir au nom du Christ (*in persona Christi*)? Si oui, les *laïques* n'appartiennent-ils *pas* à la hiérarchie? [1] Et pourquoi pas, puisqu'ils participent aux trois ministères du Christ et à l'apostolat de l'Eglise?
>
> 1 *b*) Que devient la *distance* qui sépare le Christ, Seigneur, Roi et Juge, et son *Eglise?* Les *laïcs* sont-ils seuls ses *témoins* dans le monde, la «*hiérarchie*» est-elle plus que cela? N'est-ce pas l'Eglise *entière* qui est le Peuple des *témoins?* Est-elle révélation et continuation de l'Incarnation?

Il est dit dans la Constitution, nº 52, que le mystère divin du salut «se révèle à nous et se continue dans l'Eglise, que le *Seigneur* a établie comme son *Corps*».

A la question:

> 3 *a*) Paul faisait-il lui aussi partie du collège apostolique présidé par Pierre?

Il faut répondre: «Evidemment!» Mais préciser que les apôtres, *égaux* dans leurs pouvoirs intransmissibles de fonder l'Eglise, étaient *inégaux* dans leurs pouvoirs transmissibles de la conserver: l'un étant pasteur, les autres brebis; l'un étant roc, les autres fondations posées sur ce roc.

Parlant, dans son chapitre VII, du caractère eschatologique de l'Eglise pérégrinante et de son union avec l'Eglise du ciel, le Concile se réfère d'une part aux révélations scripturaires insistant sur l'unité essentielle de la vie divine possédée ici-bas dans la foi et plus tard dans la vision, sur l'Eglise inaugurant parmi nous le Royaume des cieux, sur la grâce semence de la gloire, sur la vie éternelle ici-bas commencée: «La charité ne périt jamais» (I Cor., XIII, 8); «Bien-aimés, dès maintenant nous sommes enfants de Dieu» (I Jean, III, 2); «Dieu est Amour: qui demeure dans l'amour demeure en Dieu et Dieu demeure en lui. En ceci l'amour en nous est parfait que nous ayons pleine assurance au jour du Jugement, il n'y a pas de crainte dans l'amour» (IV, 16–17). La Ville sainte qui descend du

[1] La traduction française est ici fautive.

ciel (Apoc., XXI, 2), c'est simultanément l'Eglise pérégrinante suspendue sans cesse à Dieu par la foi, et l'Eglise glorieuse venant sans cesse à sa rencontre. En même temps le Concile se réfère aux passages où sont rappelés: la séparation des brebis et des boucs lors du Jugement dernier, les ténèbres extérieures où seront les pleurs et les grincements de dents, le tribunal du Christ, la résurrection de vie et la résurrection de condamnation. Et alors que vaut vraiment la question de K. Barth:

> 4 *b*) Dans les allusions à la dimension eschatologique de l'Eglise, que devient le *retour* du Christ pour le *Jugement?* Que devient la «*nouvelle* Jérusalem», la Ville Sainte, qui *descend* du ciel d'auprès de Dieu – mais ne monte pas à sa rencontre? Que devient surtout la nouvelle création (Teilhard de Chardin)?

A cette dernière phrase, rendue par le traducteur: «Quelle est l'influence, sur cette eschatologie, de la pensée de Teilhard de Chardin?» répondons tranquillement. Elle est non seulement nulle, mais radicalement exclue. Le Concile part d'une *descente de l'esprit*, de la charité de Dieu, diffusée dans les cœurs par l'Esprit Saint qui nous a été donné. Teilhard, inversement, en appelle à une *montée évolutive de la matière*, à «la dérive générale de la matière vers l'esprit. Matière fascinante et forte – dit-il, et telle est sa prière, – je m'abandonne à tes nappes puissantes. Par tes attraits entraîne-moi, par ta sève nourris-moi. Par tout toi-même, enfin, divinise-moi» (*Milieu divin*, p. 129). Même dans la Constitution sur *L'Eglise dans le monde de ce temps*, qui insiste sur le temporel-chrétien, l'influence de Teilhard est d'emblée exorcisée. Le temporel, en effet, ne devient chrétien qu'illuminé par le Royaume; alors que pour Teilhard l'action humaine temporelle constitue de soi une «énergie organisatrice du Corps mystique» (*Ibid.*, p. 78).

«Marie, a-t-on écrit, est si bien le premier membre, le modèle ou le type de l'Eglise qu'elle peut même être dite sa Mère» [1]. Conscient de la continuité du mystère unique du salut, réalisé dans l'Eglise et éminemment dans la Vierge, le Concile dédie en effet à la Vierge Marie le huitième et dernier chapitre de la Constitution *Lumen gentium*.

La même raison qui rend incompréhensible à K. Barth le mystère de l'Eglise lui rend incompréhensible le mystère de Marie. K. Barth, et c'est sa grandeur, sait très bien reconnaître dans la conception virginale de Jésus le *signe* inouï du *mystère* inouï de l'Incarnation. Mais, niant la réalité intérieure de la grâce créée, conformément à la doctrine réformée, il lui

[1] Marie-Joseph NICOLAS, *Marie, Mère du Sauveur*, 1967, p. 112.

devient impossible de voir que la faveur divine comble la Vierge *intérieurement*. Marie reste pour lui *intrinsèquement pécheresse;* intrinsèquement, elle n'est pas plus favorisée qu'Elisabeth et le reste de l'Eglise (*Esquisse d'une dogmatique*, 1950, p. 97).

Le P. M.-J. Nicolas continue: «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» [1].

Entre Barth et nous, ici encore, a passé Luther. «Nous sommes ramenés ainsi, écrit de son côté le P. Congar, à notre problème central: le rôle que joue ou ne joue pas l'humanité, *même celle du Christ*, dans l'économie du salut... Luther rapproche et assimile ces trois choses que sont la Justification, le Royaume de Dieu et la Création, et il écrit à leur sujet – ce qui n'est vrai que pour la Création – qu'elles sont les œuvres de la divinité seule, sans aucune coopération de l'humanité du Christ. Avec l'idée qu'exprime un pareil texte, nous sommes au cœur de la pensée de Luther, et sans doute de l'opposition entre la Réforme et toute la tradition catholique. Ce que veut Luther, c'est que TOUT dans le salut vienne de Dieu seul, soit l'œuvre de Dieu seul... Mais ce point de vue n'est pas sans influer sur la conception qu'il se fait du rôle de l'humanité du Christ dans l'économie du salut. Elle non plus n'aura pas de causalité» [2].

Voici, à propos de la Vierge Marie, les questions de K. Barth:

> 5 *a*) Les *titres donnés à Marie: Avocate, Auxiliatrice, Secourable, Médiatrice*, doivent-ils se comprendre *uniquement* (comme le veut H. Ratzinger) dans le contexte de l'*invocation* pieuse? Si oui, cette interprétation s'étend-elle à *toute* la mariologie (et donc à l'Immaculée Conception et à l'Assomption?)
>
> 5 *b*) Les propositions *exégétiques* faites par le chapitre VIII *supportent*-elles vraiment la mariologie que l'on construit dessus? Supportent-elles en particulier le *culte* rendu à Marie, auquel le texte nous invite? Tout cela fait-il partie (comme le voudrait K. Rahner) des vérités *centrales* de la foi chrétienne?

Ici comme ailleurs, ce n'est pas en *estompant* la vérité catholique, mais au contraire en la *précisant*, que se fera le moindre travail sérieux. L'œcuménisme n'est pas dans les concessions doctrinales.

[1] *Ibid.*, p. 115.
[2] *Le Christ, Marie et l'Eglise*, 1952, pp. 34–37.

Il n'est pas non plus dans la naïveté. Au «cher collègue» catholique, qui lui envoie candidement son cours de *Mariologie*, en espérant une «critique détaillée», K. Barth, dans le chapitre IV et dernier de son aimable opuscule *Ad limina*, le fait vigoureusement sentir [1].

IV. – LA CONSTITUTION DOGMATIQUE SUR LA RÉVÉLATION DIVINE

K. Barth consacre quatre questions de ce chapitre à demander pourquoi Vatican II ne répète pas Vatican I:

> 2. *a*) Pourquoi ne trouve-t-on *pas*, au seuil de cette Constitution, un chapitre intitulé *De Deo*... parallèle à celui qui ouvrait et commandait la Constitution dogmatique *De fide catholica* de Vatican I?
> 3. *a*) Pourquoi faut-il attendre la fin du chapitre premier pour entendre parler – avec tout juste une référence pour mémoire à Vatican I – de la connaissance de *ce Dieu-là?*
> 4. *a*) Pourquoi, à la différence de celle de Vatican I, cette Constitution de Vatican II est-elle ouverte et commandée par des affirmations christologiques et sotériologiques?
> 5. *a*) Pourquoi l'apologétique des chapitres II à IV de Vatican I est-elle absente de cette Constitution de Vatican II, alors que le récent Concile s'inspirait d'une intention «pastorale»?

La réponse est simple. Le premier Concile du Vatican, tragiquement interrompu, n'avait pas à être répété, mais continué. «Partant de la Parole de Dieu écrite et transmise, saintement gardée et fidèlement exposée dans l'Eglise catholique», il exposait magistralement ce que Dieu nous dit de sa toute puissance par la voix de la *raison* (Luther tenait cela pour méprisable, mais saint Paul avait écrit: «Les perfections invisibles de Dieu, sa puissance éternelle et sa divinité se laissent voir à l'intelligence à travers ses œuvres», Rom., I, 20); et ce que Dieu nous dit de sa vie intime et de son amour, par la voix de sa *révélation*, et qu'il nous demande de recevoir dans la nuit de la foi. Il rappelait, après le Concile de Trente, que cette révélation est contenue dans *l'Ecriture et la Tradition* et qu'elle nous est proposée par l'Eglise: c'est ce dernier thème que développera notre actuelle Constitution *Dei verbum*. Quant à la deuxième session du 1er Concile du Vatican, elle prévoyait un développement sur l'Eglise, Corps mystique du Christ: et voilà le thème de l'actuelle Constitution *Lumen gentium*.

[1] Sur la nature de la *médiation d'intercession* et la raison de son incompréhension par le protestantisme, voir *Nova et Vetera*, 1965, nº 2, pp. 110–113; sur la raison pour laquelle la doctrine de la Vierge, promulguée au nom du christianisme de l'Ecriture par le Catholicisme et l'Orthodoxie, est repoussée par le Protestantisme au nom même du christianisme de l'Ecriture, voir *Ibid.*, pp. 116–120.

Plus intéressante est la première des questions:

> 1. *a*) Que voulait éviter le Concile en refusant le titre: *Des sources de la révélation?*

Le dépôt révélé est contenu dans l'Ecriture et la Tradition émanées des Apôtres. Sur cette donnée les théologiens s'accordent. Mais il y a deux manières de l'entendre: l'une insistant sur la *juxtaposition* de l'Ecriture et de la Tradition, lesquelles formeraient comme les deux moitiés du dépôt révélé primitif; l'autre insistant au contraire sur la *compénétration* de l'Ecriture et de la Tradition, la Tradition apostolique orale créant le milieu de lumière où l'Ecriture peut apparaître, où elle baigne, où elle prend son sens vrai, divin, plénier, où elle est lue d'emblée par l'intelligence et le cœur de l'Eglise primitive. Suivant la première manière, l'essentiel du dépôt se trouve *en partie* dans l'Ecriture, *en partie* dans la Tradition; suivant la seconde manière, l'essentiel du dépôt se trouve exprimé, condensé, dans l'Ecriture, non pas séparée de son contexte vivant, *Scriptura sola*, mais dans l'*Ecriture* en tant qu'*imprégnée* par la doctrine de la Tradition et tombant, ainsi éclairée, sous le *regard* de l'Eglise primitive divinement assistée pour l'entendre et le transmettre [1]. Ni les Pères de Trente ni ceux de Vatican I n'ont accepté de condamner la seconde opinion; mais parler de deux sources semblait favoriser la première. D'où les termes par lesquels la Constitution *Dei Verbum* entend s'élever au-dessus du débat: «La sainte Tradition et la sainte Ecriture sont reliées et communiquent étroitement entre elles; car toutes deux *jaillissant d'une source divine identique* ne forment pour ainsi dire qu'un tout et tendent à une même fin,» nº 9.

Les deux questions 6*a* et 1*b* ne peuvent venir que d'un esprit qui s'applique à lire dans la perspective protestante un texte catholique:

> 6. *a*) Pourquoi un chapitre spécial (II) concernant la transmission (= tradition) de la Révélation – et même une triade: tradition, écriture, *magistère*, ce dernier étant l'interprète des deux termes précédents et de lui-même? Et pourquoi les chapitres III–VI ne parlent-ils en fait que de l'Ecriture sainte?
>
> 1. *b*) Puisqu'il n'y a *pas* de nouvelle «révélation publique» – puisque la tradition n'est que la *transmission* et l'*attestation* de la révélation reçue et attestée par les apôtres – et puisque enfin le magistère n'est pas *au-dessus* de la Parole de Dieu (= de l'Ecriture) mais à son *service* – pourquoi la *Tradition* est-elle nommée avant l'Ecriture? et comment en vient-on à la *triade:* tradition, écriture, magistère, à l'interdépendance de ces trois données, et à l'égal sentiment de piété qui selon le Concile de Trente leur est dû.

K. Barth semble ici s'ingénier à établir que le Concile – qu'on me

[1] Cf. notre livre *Le Message révélé*, 1963, p. 35.

pardonne – a «bafouillé». A ceux qui le croiraient, qu'il soit permis de rappeler les données suivantes:

La transmission ou tradition (*paradosis*) du dépôt divin se fait: 1° verticalement, des Apôtres à l'Eglise primitive; 2° horizontalement, de l'Eglise primitive à nos jours et jusqu'à la fin du temps. La tradition apostolique est *constitutive* du dépôt révélé; la tradition postapostolique est *conservatrice* du dépôt révélé.

Les apôtres sont éclairés par les lumières prophétiques de révélation (*apocalypsis*) et d'inspiration (*théopneustia*). Il y a plus de lumière en eux qu'ils n'en peuvent exprimer; leur autorité, leur magistère est *au-dessus* du message qu'ils nous ont livré: d'abord et avant tout dans leur prédication *orale*, dont ils condenseront ensuite l'essentiel dans l'*écriture*. Pour distinguer leur prédication ou tradition orale et leur prédication ou tradition écrite, on parlera par abréviation de TRADITION (apostolique) et d'ÉCRITURE (apostolique).

Le dépôt apostolique, donné une fois pour toutes, doit être transmis d'âge en âge jusqu'à la fin du temps. Il est condensé dans l'Ecriture. Mais l'Ecriture, incomparablement plus qu'un *texte*, est un *sens*. Elle demande à être lue par l'Eglise d'aujourd'hui comme elle l'a été par l'Eglise primitive, avec la même profondeur de regard. Elle demande à être transmise en restant plongée dans le rayonnement de la vivante prédication des apôtres. Et comment ce sens divin de l'Ecriture serait-il maintenu, comment la fidélité de la transmission serait-elle possible sans l'intervention de la lumière prophétique, non plus de révélation et d'inspiration, mais d'*assistance*, promise par Jésus à ses apôtres jusqu'à la fin du monde? Voilà le MAGISTÈRE postapostolique, qui est non pas au-dessus de l'Ecriture pour la constituer, mais *au-dessous* pour la conserver, l'expliciter, la développer, – mais qui est *au-dessus*, disait Bossuet, «des interprétations que les hommes donnent à la sainte Parole de Dieu».

D'où la déclaration conciliaire: «Il est donc clair que la sainte TRADITION, la sainte ECRITURE et le MAGISTÈRE de l'Eglise, par une très sage disposition de Dieu, sont tellement reliés et solidaires entre eux qu'aucune de ces réalités ne subsiste sans les autres, et que toutes ensemble, chacune à sa façon, sous l'action d'un seul Esprit Saint, contribuent efficacement au salut des âmes,» n° 10.

On se rappelle la fin de la question de K. Barth:

> 6. *a*) Pourquoi les chapitres III–VI ne parlent-ils en fait que de l'Ecriture sainte?

il faut répondre qu'ils en parlent sans jamais la désolidariser de la Tradition et du Magistère.

A la question:

> 2. *b*) Etant donné ce qui est dit de l'Ecriture, comment se fait-il que ce qui fait croître la vie spirituelle de l'Eglise, c'est la participation à l'Eucharistie, alors que la vénération de la Parole de Dieu ne fait qu'inciter à cette vie spirituelle?

Il faut répondre: l'Eucharistie n'est pour K. Barth qu'un *signe* de la foi justifiante; elle est pour nous bien davantage, *communicatrice* de grâce, de charité, de vie: «Ma chair est vraiment une nourriture et mon sang vraiment un breuvage» (Jean, VI, 55).

La troisième partie de l'opuscule de K. Barth: «*Conciliorum Tridentini et Vaticani I inhaerens vestigiis*»? est de beaucoup par son contenu la plus précieuse. Elle emprunte son titre, pour le mettre en question, au prologue même de la Constitution *Dei verbum*. L'auteur aime cette Constitution, à l'exception de ce qu'elle retient des Conciles de Trente et de Vatican I, qu'il n'aime pas. Il pense être fidèle à Jean XXIII, «la grande figure charismatique», en voyant, dans le *inhaerens vestigiis*, moins un dessein de fidélité au passé qu'une invitation à progresser [1]. Il continue ses critiques du chapitre II et de la triade: Tradition, Ecriture, Magistère. Il accorde au contraire toute son attention aux chapitres III–IV – traitant de l'inspiration divine de la sainte Ecriture (III), de l'Ancien Testament (IV), du Nouveau Testament (V), de la sainte Ecriture dans la vie de l'Eglise (VI) – qui suffisent à ses yeux à faire du deuxième Concile du Vatican un authentique Concile de réforme.

Qu'on nous permette de transcrire ici deux passages particulièrement importants. Le premier, qui suffit à détruire le sophisme d'un recours à l'Ecriture seule, *Scriptura sola:*

> «Il faut reconnaître que les problèmes déterminés par les notions de *Tradition* et de *Magistère* se posent également chez nous, et il faudra y réfléchir.

[1] Voici les mots de JEAN XXIII: «Ce qui est requis aujourd'hui, c'est que la doctrine chrétienne tout entière, dans son intégrité, *nulla parte inde detracta*, soit accueillie par tous, avec un zèle nouveau, dans la paix et la sérénité de l'esprit, et transmise avec cette précision de termes et de concepts, *tradita accurata illa ratione verba concipiendi et in formam redigendi*, qui apparaît notamment dans les actes du Concile de Trente et du premier Concile du Vatican.» Cf. *Nova et Vetera*, 1967, nº 3, p. 180.

»A propos de la notion de *Tradition:* les Eglises issues de la Réforme du XVI^e siècle n'en appelaient-elles pas à l'unanimité, à l'autorité des conciles des premiers siècles? Et n'en est-on pas venu, chez nous aussi, par la force des choses et légalement, à fixer des traditions écrites et du reste aussi orales, propres à chacune de nos *Confessions* (jusqu'à la Déclaration théologique de Barmen en 1934)?

»A propos de la notion de *Magistère:* n'existe-t-il pas parmi les grandes Eglises évangéliques une Eglise qui, jusqu'à nos jours, ne se nomme pas seulement *évangélique*, mais, suivant le nom de son grand promoteur et fondateur, s'appelle, non sans emphase, Eglise *évangélique-luthérienne?* Et Calvin, au XVI^e siècle, n'a-t-il pas exercé à Genève, puis dans tout le protestantisme de langue française et bien au-delà, une fonction qui n'était pas tout à fait dissemblable de celle qui s'exerce à Rome au nom de Pierre?...

»Ainsi, de notre côté, nous devrions être prudents, lorsque nous nous élevons... contre la déclaration 'L'Eglise tient sa certitude... *non de la seule* Ecriture sainte' (*Dei verbum*, n° 9). Nous, non plus, ne vivons pas, ne pensons pas et n'enseignons pas *sola* (*solitaria*) *Scriptura*, en nous fondant sur une Ecriture planant dans une hauteur solitaire,» p. 53.

L'Ecriture a toujours été lue dans un contexte oral vivant. K. Barth, qui le sait, veut que ses coreligionnaires en prennent une plus vive conscience. Ce qu'il écarte, ce qu'il refuse, c'est le caractère *hiérarchique* d'un magistère divinement assisté pour rappeler dans quel contexte l'Ecriture demande à être lue. Au magistère postapostolique chargé d'interpréter authentiquement la Parole de Dieu écrite et transmise, il substitue, en accord avec Luther, des *interprètes laïques* doués de charismes et assurés de parler au nom de l'Esprit Saint. C'est ce qu'il exprime en souhaitant qu'après un Concile marchant «*sur les traces de Trente et de Vatican I*», le Concile du siècle prochain puisse marcher «*sur les traces du deuxième Concile d'Orange*» [1], p. 59.

Préalable à toute discussion: retenons que, bien plus qu'un TEXTE, la Bible est un SENS, un sens donné par Dieu même, il y a deux mille ans, à son Eglise, et qui demande à être publiquement et divinement rappelé.

Voici maintenant la conclusion de l'étude de K. Barth:

«Je me résume: *Dei verbum* ne nous renvoie pas, quant à l'essentiel, aux doctrines des deux derniers Conciles; mais à partir de ceux-ci, il indique qu'il faut aller de l'avant. Des modifications, voire des innovations importantes, ont été accomplies. Elles montrent que l'*orientation* de la Constitution en direction d'une doctrine considérant avec soin (avec plus de soin que cela n'a

[1] A vrai dire, nous craignons que ces mots ne couvrent une confusion. La Déclaration *Dei verbum* considère avant tout les *lumières prophétiques* de l'Esprit saint: *révélation, inspiration, assistance*, destinées à orienter la marche de l'Eglise par manière de proposition extérieure, et qui sont surtout le privilège de la hiérarchie. Le Concile d'Orange, au contraire, concentre toute son attention sur les *lumières sanctifiantes* de l'Esprit Saint, secrètement offertes à tous et à chacun et qui sont le suprême trésor de l'Eglise: *grâce, foi, espérance, charité*, etc. Distinction capitale, mais radicalement compromise dans une ecclésiologie luthérienne.

lieu chez nous) et intégrant les vrais problèmes de la «Tradition» et du «Magistère», procède, non de la souveraineté unique, mais de la primauté de l'Ecriture sainte dans l'Eglise et dans la théologie.

«Ce que j'ai appelé une défaillance, survenue au chapitre II, obscurcit l'évidence de cette orientation. Cet obscurcissement était sans doute le prix dont le Concile devait payer ces modifications, voire ces innovations, pour obtenir l'unanimité finalement si imposante dans la résolution conciliaire et sa ratification par le pape Paul VI. Une parfaite netteté de la déclaration n'a donc pas été atteinte. Elle ne pouvait pas non plus être attendue... Les moulins de Dieu moulent lentement *intra et extra muros*. Toujours est-il qu'on peut dire: une netteté manifeste qu'il faut se garder de sous-estimer fut sans aucun doute atteinte dans le Préambule, dans le premier et puis à nouveau du IIe au VIe chapitre du Document, et par suite au bénéfice de l'ensemble de *Dei verbum* (malgré des objections mineures et des inconséquences évidentes dont je préfère ne pas parler). Cette constatation encourage la perspective d'un avenir encore meilleur, et elle est suffisamment significative, en raison de l'importance du thème traité dans ce document, pour qu'on dise du Concile Vatican II, qui appartient désormais à l'histoire: Si jamais il y a eu un Concile de réforme, c'était bien celui-là» p. 58.

On ne saurait sous-estimer l'importance de ces conclusions. Elles concernent un point névralgique de la discussion entre protestants et catholiques. Avec la conférence romaine de Oscar Cullmann du 2 décembre 1965 [1], elles marquent, dans notre pays, un pas en avant de l'effort d'un œcuménisme vraiment digne d'être pris en considération.

L'attention donnée par la Constitution *Dei verbum* à l'Ecriture est le résultat d'un long et patient effort, poursuivi sous les pontificats de Léon XIII, de Benoît XV, de Pie XII – cités dans la Constitution – en vue d'intégrer dans la doctrine catholique ce qui se rencontrait de valable et de précieux dans l'immense travail exégétique de notre époque, où les moulins qui tournaient *intra et extra muros* apportaient parfois avec un peu de pure farine, pas mal de sable. Les données de la Constitution étaient connues des catholiques. Elles ne pouvaient les surprendre. Le mérite du Concile est de les avoir solennisées.

Du fait que la Bible a été ainsi mise à l'honneur, faut-il penser qu'elle est aujourd'hui plus aimée, plus pénétrée dans sa profondeur, placée plus au centre de la vie de l'Eglise qu'elle ne l'a été aux siècles de la patristique ou de l'exégèse médiévale? [2] Nous ne le pensons pas. Ce n'est pas l'*éternel* de la Bible qui a été renouvelé, c'est la connaissance du patient et merveilleux processus de son *insertion* dans la trame de l'histoire des hommes. Et cela aussi est divin.

[1] *Sind die Erwartungen erfüllt?* Cf. *Nova et Vetera*, 1967, nº 3, pp. 180 et suiv.

[2] Qu'on veuille bien se référer à l'œuvre monumentale de Henri de LUBAC, *Exégèse médiévale, Les quatre sens de l'Ecriture.*

V. LA CONSTITUTION PASTORALE SUR L'ÉGLISE DANS LE MONDE MODERNE

La mise en lumière de la notion du temporel-chrétien permettrait de donner réponse à bien des questions de K. Barth.

Il y a les choses de Dieu et les choses de César. Mais c'est pour Dieu qu'il faut rendre à César les choses de César. Et alors, tout en restant de César, ces choses sont influencées par les choses de Dieu. Au-dessous du spirituel-chrétien tend à apparaître un temporel-chrétien.

Pour K. Barth, ce qui intéresse l'ordre de la rédemption dans l'ordre politique reste avant tout négatif, et semble consister seulement en ceci que l'Etat n'empêche pas la liberté de la prédication de l'Evangile. Or, «il faut aller plus loin. C'est d'une façon positive et intrinsèque que la civilisation doit être chrétienne. Elle relève par son essence du domaine de la nature. Mais dans la réalité existentielle des collectivités humaines, la nature elle-même et le droit naturel n'évitent de dévier en nous, et n'atteignent leur plénitude, qu'à condition d'être intérieurement vivifiés par les énergies qui dérivent de la grâce» [1]. «Le problème de la politique chrétienne est un problème de vie et mort pour notre temps. Les maux qui accablent aujourd'hui le monde sont précisément l'ultime résultat de l'idée qui a régné dans tout l'âge classique et selon laquelle la politique ne peut pas et ne doit pas être chrétienne parce qu'on la regarde comme une pure technique, un art intrinsèquement indépendant de la morale et de la religion, et dont l'unique loi est le succès matériel le plus rapide, par n'importe quels moyens, dès l'instant qu'ils sont efficaces. En réalité c'était là ériger en doctrine la perversion de la politique» (*Ibid*).

«Cherchez d'abord le Royaume et sa justice et tout le reste vous sera donné par surcroît» (Mt., VI, 33). Sans nul doute le souci suprême du Concile est l'Evangile: *Vae mihi si non evangelizavero!* Où il n'y a pas d'Evangile, comment parlerait-on de temporel-chrétien? Mais Jésus, qui a prêché les foules, a pensé encore à leur multiplier les pains. Au moment où l'humanité plus puissante, mais aussi plus menacée que jamais, court les plus grands périls, comment hésiter à détourner sur elle un rayon de la lumière évangélique pour éclairer d'en haut sa route, écarter d'elle les pires catastrophes, protester au nom même des malédictions évangéliques contre l'injustice, la haine, toutes les formes sociales de l'inhumanité et de la sous-humanité?

[1] J. MARITAIN, dans le recueil *De Bergson à Thomas d'Aquin*, 1944, p. 113.

Le grand élan qui traverse la Constitution *Gaudium et Spes* lui vient de sa foi profonde dans la révélation du premier chapitre de la Genèse en un Dieu qui a fait l'homme à son image, qui l'a fait sortir d'un principe unique, pour peupler la terre, qui lui a confié la mission de parfaire l'œuvre de la création en se soumettant la terre, en dominant sur la mer et les oiseaux du ciel.

La Constitution *Gaudium et Spes* sait bien que la grâce adamique primévale a été perdue, que ce programme de conquête de la terre dans le pur optimisme de la lumière est désormais compromis, que la grâce christique, plus précieuse pourtant que la grâce adamique, a pour fin de fonder dans ce monde un Royaume qui n'est pas de ce monde, qu'elle n'a pas pour fin d'éliminer la souffrance, la mort et tous nos conflits, mais seulement de les illuminer d'en haut, que la tâche de l'Eglise, qui est au milieu de nous le Royaume à l'état péréginal, *n'est pas de résoudre elle-même* les problèmes du monde, *mais d'aider le monde* où vivent et luttent ses enfants à les résoudre, que rien de ce qui sera fait de valable dans ce sens ne sera perdu pour l'au-delà quand «la figure de ce monde, déformée par le péché, aura passé», nº 39.

Si la grâce adamique n'avait pas été perdue, le progrès de l'humanité se serait produit uniquement dans la ligne du bien. A la fin, les hommes ayant peuplé la terre et grandi en spiritualité, le monde se serait trouvé *disposé* à la transfiguration de la gloire. Mais le péché originel nous a placés dans un tout autre régime, où le progrès de l'humanité a lieu à la fois dans la ligne du bien et dans la ligne du mal. Alors c'est par une *catastrophe*, le coup de foudre de la fin du monde, la résurrection des morts, la séparation des bons et des méchants que se produira la transfiguration finale [1]. De toutes façons, la fin de l'histoire est *au-delà* de l'histoire.

Nous souhaitons que ces très brefs rappels permettent de donner réponse aux questions de K. Barth.

Questions d'interprétation.

1. Est-ce dans *cette* Constitution que (du moins à la lumière des intentions de Jean XXIII) l'on doit chercher le *cœur* du travail conciliaire dans son ensemble ?

2. Comment comprendre le *parallélisme* surprenant entre les exigences et les promesses bibliques d'une part, l'origine, le sens et le but des évolutions internes du monde d'autre part ?

3. Est-il exact, au regard surtout du chapitre II de la première partie, que la fameuse devise de la Révolution française : Liberté, Egalité, Fraternité, se trouve formellement intégrée à la doctrine sociale du catholicisme ?

[1] Cf. *Nova et Vetera*, 1967, nº 4, p. 248.

4. Les nombreuses allusions eschatologiques (cf. la plus virulente, nº 39) se rapportent-elles à un but *immanent* à l'histoire du monde ou bien au contraire à un but qui *transcende* cette histoire?

Questions de critique.

1. L'*optimisme* qui accompagne et marque constamment cette Constitution quant aux possibilités de transformer le monde par les forces mêmes du monde correspond-il à la tonalité des Evangiles synoptiques et des Epîtres pauliniennes?
2. Est-il si certain que cela qu'il faille préférer le dialogue *avec* le monde à la proclamation de l'Evangile *au* monde?
3. Pourquoi la Constitution prend-elle si rarement position dans les questions *concrètes?* Et que devient alors la fonction *prophétique* du Concile face aux problèmes qui préoccupent, passionnent ou accablent la seconde moitié de notre siècle?

VI. – LE DÉCRET SUR L'ŒCUMÉNISME

Du *Décret sur l'œcuménisme* envisagé en référence au protestantisme, nous avons parlé ailleurs [1]. Nous ne retiendrons ici que trois des questions de K. Barth.

La première concerne la recommandation que le Décret fait aux théologiens catholiques de se rappeler, lorsque dans le dialogue œcuménique ils comparent entre elles les doctrines, *in comparandis doctrinis*, qu'il y a un ordre ou une «hiérarchie» des «vérités de la doctrine catholique» en raison de leur rapport différent avec «le fondement de la foi chrétienne». Que signifie ce passage? [2]

Il signifie d'abord qu'à l'intérieur même du dépôt révélé les données suprêmes éclairent les données secondes: le mystère de l'amour de Dieu pour l'humanité touchée par le péché éclaire le mystère de l'incarnation; le mystère de l'incarnation éclaire le miracle de la conception virginale de Jésus, le miracle de la résurrection de Jésus éclaire le miracle de notre résurrection future, etc.; cela, K. Barth le sait comme nous. Et il y a une vision traditionnelle du mystère de l'incarnation dont résulte tout le catholicisme, et une vision luthérienne du mystère de l'incarnation dont va résulter tout le protestantisme [3].

Ce passage signifie encore qu'outre le dépôt strictement défini comme révélé, la doctrine catholique embrasse toute une zone d'approche, où la lumière du dépôt ne peut parvenir que peu à peu, graduellement, progres-

[1] *Nova et Vetera*, 1967, nº 3, pp. 173 et suiv.

[2] Oscar Cullmann «considère ce passage comme le plus révolutionnaire non seulement du schéma *De œcumenismo*, mais de tous les schémas du présent Concile», *Ibid.*, p. 183.

[3] *Ibid.*, p. 164.

sivement, et dont les vérités, dans la mesure où elles apparaissent touchées par cette divine lumière, dans la mesure où elles sont comme un écho d'abord peu perceptible puis plus distinct de la voix du Sauveur, sont précieuses à nos vies. Est-ce que le Concile ne comporte pas lui-même des Constitutions, des Décrets, des Déclarations, des Messages?

Venons à la seconde question:

> 4. *b*) Que signifie, pour la définition du concept de *frères séparés*, la note de manque de *plénitude*, puisqu'on nous dit que même pour l'Eglise catholique il est difficile d'exprimer la *plénitude de sa catholicité* dans la réalité de la vie et sous chacun de ses aspects?

Et voici notre réponse: «Du point de vue catholique, la démarche du protestantisme vers la vérité du Christ et l'unité qu'il a voulue pour son Eglise demeure imparfaite et le Décret sur l'œcuménisme a souci de le rappeler à propos de chaque point propre à amorcer le dialogue. L'important est ici de prendre conscience de la nature de cette imperfection.

»Une démarche en effet peut être imparfaite parce qu'elle n'a pas encore atteint le but et peut toujours intensifier son effort pour le rejoindre. Cette imperfection, qui nous concerne tous, n'est pas à proprement parler un mal, mais un moindre bien. Elle ne fait pas dévier du but; elle représente la marge qui nous sépare encore de lui, le *manque de plénitude* propre à tout cheminement vers une possession: et en ce sens elle est inévitable et normale. Mais une démarche peut être imparfaite parce qu'elle s'infléchit de la droite direction et déplace inconsciemment le but. Elle comporte alors un écart d'orientation, une déviation, un *manque par privation* de ce qui est dû, donc un mal, plus ou moins grave, une erreur, qui peut sans doute être totalement involontaire et exempte de culpabilité. Et telle est à nos yeux, sous les formes diverses qu'elle peut prendre, la démarche du protestantisme vers l'unité» [1].

Passons à la troisième question:

> 5. *b*) Pourquoi le schisme le plus scandaleux, le schisme fondamental, à savoir la rupture entre l'Eglise et la Synagogue (Rom., IX, 11; Eph. II), n'est-il pas traité ici? Pourquoi renvoyer les rapports entre l'Eglise et la «postérité d'Abraham» au Décret sur les «religions non chrétiennes»?

Une première réponse est d'ordre immédiatement pastoral: il est souhaitable que les chrétiens soient unis pour espérer s'unir plus profondément les non-chrétiens.

[1] *Ibid.*, p. 177.

Il y a, dans la perspective paulinienne, une théologie des déchirures de l'Eglise. L'Eglise en formation sous la Loi de nature a été déchirée par l'*infidelitas (= per-fidia) pagana*, dont l'effet se prolonge aujourd'hui dans les religions préchrétiennes. L'Eglise en progrès au temps de la Promesse abrahamique et de la Loi mosaïque a été déchirée par l'*infidelitas judaica*, d'où la Jérusalem actuelle qui, au nom de l'Alliance du Sinaï, refuse l'Alliance de la Loi nouvelle. L'Eglise de la Loi nouvelle a été déchirée – non certes en elle-même, mais dans ceux de ses enfants qui se sont séparés d'elle – par ce que les anciens, se référant à un mot de saint Paul, appelaient l'*infidelitas haeretica*, disons, pour ne préjuger la mauvaise foi chez personne, par le *malheur des dissidences*. Selon cette perspective doctrinale – et supérieurement pastorale – il aurait fallu traiter dans trois décrets, ou dans trois chapitres d'un même décret, de la survivance des religions préchrétiennes, du judaïsme (auquel l'islam a emprunté sa notion d'un Dieu unique révélé à Abraham), puis de la rupture de l'unité chrétienne et de ce qu'on est convenu aujourd'hui d'appeler l'œcuménisme.

Notons encore, à propos de la question de K. Barth, que le protestantisme qui, ensuite de la déviation luthérienne, fait de la religion de l'incarnation une religion de signes – voyant partout ailleurs de la magie – et qui régresse ainsi pour autant jusqu'à l'Ancien Testament, ne parvient pas à saisir la profonde rupture qui sépare le judaïsme du christianisme [1].

VII. – LE DÉCRET SUR L'APOSTOLAT DES LAÏCS

Ce que Luther, après «l'événement de la Tour», lit dans l'Ecriture, c'est que, si Dieu est seul auteur du salut, toute médiation hiérarchique à forme humaine n'est que superfétation, imposture, invention diabolique. L'Eglise évangélique, enfin retrouvée, est purement laïque, intérieure et spirituelle.

Etonné de toutes les richesses spirituelles des laïcs dont le Décret dresse l'inventaire, K. Barth se demande quel rôle peut bien avoir encore la hiérarchie. Il repose ici les questions examinées dans la Constitution dogmatique sur l'Eglise (4*a* et 1*b*).

[1] Cela aussi a été vu par Yves M. J. CONGAR: «Il est certain que, si on réduit le rôle de l'Eglise à un rôle d'annonce, et les sacrements, comme le fait Calvin, à la seule valeur de signes de la foi, il n'y a pas de différence de régime entre l'Ancienne et la Nouvelle Disposition,» *Le Christ, Marie et l'Eglise*, p. 19.

2. *a*) L'apostolat des laïcs n'est-il pas la forme authentique de l'apostolat de l'Eglise en tant que telle, apostolat *à l'intérieur* duquel se situent alors les divers ministères? Dans quelle mesure peut-il y avoir, à côté de cet apostolat, un apostolat *spécifique* de la hiérarchie?

2. *b*) Si Marie est l' «exemple parfait» de la vie spirituelle et apostolique que l'Eglise attend des laïcs, et si elle est à ce titre «reine des Apôtres» (donc de Pierre et de ses collègues, comme de leurs successeurs), n'y a-t-il pas lieu de parler d'une *subordination* de toutes les autres formes de l'apostolat de l'Eglise à cet apostolat des laïcs?

Il faut répéter que les grandeurs de hiérarchie par l'instrumentalité desquelles le Christ lui-même, du haut du ciel, sanctifie (sacrements) et paît (magistère et régie) ses brebis sont au *service* des grandeurs *suprêmes* de sainteté, de foi, d'espérance, de charité qui sont offertes à toutes les brebis du troupeau.

Faut-il plus de précisions? Le Christ est Tête, l'Eglise est son Corps. Du *Christ Illuminateur* (à la fois *Roi, Prophète, Docteur*), qui annonce les choses à croire et les choses à faire dans son royaume, dérivent sur la *hiérarchie* les pouvoirs prophétiques d'enseigner et de régir, et éventuellement sur les simples *fidèles*, les lumières de la prophétie privée.

Du *Christ Prêtre*, qui inaugure un culte nouveau par son sacrifice et ses sacrements, dérivent sur la *hiérarchie* les pouvoirs d'*ordre* et sur tous les *fidèles* les pouvoirs cultuels ou caractères sacramentels du *baptême* et de la *confirmation*.

Par-dessus tout, le *Christ est Saint*, Source de sainteté pouvant communiquer autour de lui la sainteté de la foi, de l'espérance, de la charité, bref de la grâce. Il n'est Prêtre que pour inaugurer un culte qui nous obtient et nous transmet la grâce; il n'est Roi, Prophète, Docteur, que pour nous enseigner les voies où doit s'engager la grâce. C'est lorsqu'elle nous arrive par les sacrements et se laisse diriger par les pouvoirs d'enseigner et de régir, lorsqu'elle est *sacramentelle et orientée*, que la grâce est pleinement christique et christoconformante. Voilà dans sa plénitude l'âme créée de l'Eglise qui conditionne l'habitation en elle de l'Esprit saint, *Ame incréée de l'Eglise:* «Si quelqu'un m'aime..., mon Père l'aimera, et nous viendrons à lui, et nous ferons chez lui notre *demeure*» (Jean, XIV, 23).

Quant à la Vierge Marie, ce n'est pas dans les grandeurs de hiérarchie, qui passeront, c'est dans les grandeurs de sainteté, qui demeureront toujours, qu'elle est reine et qu'elle a, par-delà les apôtres eux-mêmes, la prééminence.

VIII. – LE DÉCRET SUR L'ACTIVITÉ MISSIONNAIRE DE L'ÉGLISE

Quand la Constitution *Lumen gentium* rattache l'Eglise au dessein du Père qui veut sauver tous les hommes, à la mission du Fils, au souffle sanctificateur de l'Esprit, il la définit d'emblée comme essentiellement missionnaire. L'élan missionnaire de l'Eglise résulte de ses propriétés essentielles: de son *apostolicité* («Tout pouvoir m'a été donné au ciel et sur la terre... Allez...»), de son *unité catholique* («toutes les nations, jusqu'à la fin du monde»); de sa *sainteté* et de la contagion de sa charité («Je suis venu jeter le feu sur la terre»): c'est à la sainteté de l'Eglise que le premier Concile de Vatican rapportait «son admirable propagation et sa fécondité en toutes sortes de biens». Ceci rappelé, venons-en aux deux premières questions de K. Barth:

> 1. *a*) Quel rapport entre ce Décret et les Constitutions «sur l'Eglise» et «sur l'Eglise dans le monde de ce temps», ainsi que la Déclaration «sur la liberté religieuse»? Les textes en question ne font pas pressentir la remarquable thèse fondamentale de ce Décret, selon laquelle l'Eglise est par nature missionnaire puisque la mission est essentiellement l'affaire de l'Eglise en tant que telle.
> 2. *a*) En développant cette thèse fondamentale, ne faudrait-il pas rappeler que, lorsqu'elle a hésité à être missionnaire ou lorsqu'elle a cessé de l'être, l'Eglise se trouvait malade et incapable de résister aux pressions physiques et morales du «monde»? Que l'on pense à l'Asie Mineure, à l'Afrique du Nord, à l'est des Balkans, à l'orthodoxie luthérienne ou réformée.

Entre la Constitution dogmatique *Lumen gentium* et le Décret *Ad gentes* le rapport est étroit. L'une et l'autre s'ouvrent en rattachant l'élan de l'Eglise aux processions trinitaires et aux missions des Personnes divines; ici et là, c'est la vie essentielle de l'Eglise qui est directement touchée. La Constitution *Gaudium et Spes* et la Déclaration *Dignitatis humanae* s'attachent à souligner le rayonnement de la vie de l'Eglise sur la vie temporelle des hommes. Il est exact que l'Eglise est par nature missionnaire, sa tâche première est d'apporter à tous les hommes le Sang de la Rédemption du Christ.

La question suivante est intéressante, mais il nous est difficile de croire qu'il suffise qu'une secte soit missionnaire pour être authentique:

> 3. *a*) Inversement, n'est-ce pas un critère de l'authenticité de tout mouvement interne de réveil, de renouvellement ou de réforme, que sa prise de conscience du devoir missionnaire? Nous autres, chrétiens évangéliques, devons reconnaître qu'à cet égard la Réforme du XVI^e^ siècle ne fut pas à la hauteur de la Contre-Réforme, et en particulier des Jésuites, et que ce n'est qu'au XVIII^e^ siècle que nous avons réappris, sur ce point, à penser convenablement.

Voici une nouvelle question:

> 4. *a*) Est-ce un hasard si c'est dans ce Décret précisément que: – l'argumentation repose sur une exégèse développée et convaincante? – le rôle du sacrifice de la messe s'atténue d'une manière si évidente? – la mariologie semble cesser d'être un chapitre essentiel et indispensable de la doctrine catholique?

Non, ce n'est point hasard, et la réponse est même donnée dès le début du Décret: L'activité missionnaire «est unique et la même partout, en toute situation... Les différences qu'il faut reconnaître dans cette activité ne dérivent pas de la nature intime de la mission, mais des conditions dans lesquelles elle est menée... L'Eglise, bien que de soi elle contienne la totalité ou la plénitude des moyens de salut, n'agit pas ni ne peut agir toujours et immédiatement selon tous ses moyens; elle connaît des commencements et des degrés dans l'action par laquelle elle s'efforce de conduire à son effet le dessein de Dieu... En ce qui concerne les hommes, les groupes humains, elle ne les atteint et ne les pénètre que progressivement, et les assume ainsi dans la plénitude catholique», nº 6.

Il y a pourtant dans ce Décret suffisamment de choses catholiques pour heurter K. Barth. Ce n'est pas la doctrine luthérienne de la justice *signifiée*, c'est bien la doctrine traditionnelle de la justice *conférée*, qu'il y retrouve constamment:

> 1. *b*) Une question qui revient constamment: Est-ce l'Eglise qui sauve et rénove le monde? Sa tâche consistant, dans l'intervalle qui sépare les deux venues de Jésus-Christ, à témoigner de lui en annonçant l'Evangile, n'est-elle pas pour elle suffisamment grande et glorieuse?

IX. – LA DÉCLARATION SUR LES RELATIONS DE L'ÉGLISE AVEC LES RELIGIONS NON CHRÉTIENNES

K. Barth comprend et résume bien le dessein de la Déclaration qui est d'aborder les religions non chrétiennes, non pas en les heurtant de front et en signalant d'emblée le principe radical de leur déviation, mais en s'efforçant au contraire de relever ce qu'en dépit de cette déviation elles peuvent présenter de valeurs authentiques, soit en raison des aspirations profondes du cœur humain qu'elles ont cherché à exprimer, soit en raison des rayons discernables de la grâce salvatrice du Christ, jadis attendu et aujourd'hui venu, par lesquels Dieu n'a cessé de les visiter. Mais il lui est difficile de s'accorder, à cette manière prudentielle, souvent seule possible, de procéder:

1. Pourquoi est-il si difficile, et peut-être même impossible, d'interpréter ce texte ainsi *in optimam partem?*
2. Dans quel contexte de l'Ancien ou du Nouveau Testament trouve-t-on une analogie à l'analyse historique et à l'éclairage par lesquels cette Déclaration présente les religions non-chrétiennes?

On pourrait répondre en rappelant l'attitude de saint Paul à Athènes: «Ce que vous adorez sans le connaître, je viens, moi, vous l'annoncer» (Actes, XVII, 23); les textes où l'apôtre affirme que Dieu dans sa bonté s'est fait connaître aux Gentils (Rom., I, 19–20; Actes, XIV, 16), et que les Gentils qui n'ont pas la Loi, lorsqu'ils accomplissent naturellement les prescriptions de la Loi, montrent la réalité de cette Loi inscrite dans leur cœur (Rom., II, 14–15). On rappellera surtout le texte dominateur: «Dieu veut que tous les hommes soient sauvés, et parviennent à la connaissance de la vérité» (I Tim., II, 4).

Ce n'est pas que dans le cœur de l'Eglise s'efface le sens de son devoir critique et missionnaire à l'égard de ces religions, ce n'est pas que s'éteigne en elle l'ardent désir missionnaire et le *Vae mihi si non evangelizavero*, c'est que Dieu, qui lui brûle le cœur, lui apprend en même temps les patiences d'une charité qui doit se porter à aimer les non-chrétiens avant tout pour eux-mêmes et selon ce qu'ils sont, c'est-à-dire avant tout en tant qu'ils sont des membres du Christ, *au moins en puissance.* N'est-ce pas là ce qui achève d'éclairer l'approche des non-chrétiens proposée dans la Déclaration? Et alors les deux questions suivantes de K. Barth, que nous comprenons parfaitement, n'auront-elles pas reçu une réponse?

3. Pourquoi le devoir *critique et missionnaire* de l'Eglise à l'égard de ces religions n'occupe-t-il dans la Déclaration qu'une place marginale au lieu d'être présenté comme le centre à partir duquel on parle?
4. Le caractère à bon droit «humain» de cette Déclaration n'aurait-il pas été mieux mis en évidence si elle s'en était tenue à la méthode éprouvée de l'Apôtre des Gentils, qui consistait uniquement à annoncer aux Juifs et aux Grecs celui qui avait été crucifié pour eux – scandale pour les uns, folie aux yeux des autres – afin de les atteindre à partir de là dans leur humanité, afin de les inviter, à partir de là, à se conduire en frères.

A la suite de saint Paul, nous regardons nous aussi, avec K. Barth, comme un miracle de la providence divine, la permanence, au cours de l'histoire, du judaïsme, jusqu'à aujourd'hui et jusqu'au jour de sa réintégration où, selon l'Apôtre, «tout Israël sera sauvé» (Rom., XI, 28). Cela ne nous autorise pas néanmoins à voir dans le judaïsme actuel une «religion chrétienne»:

6. Comment, songeant au passé comme au présent d'Israël – mentionné en même temps que l'hindouïsme, le bouddhisme et l'islam – la Déclaration peut-

elle en parler comme d'une religion non chrétienne, alors que: – ce qu'atteste l'Ancien Testament n'a rien d'une «religion», mais est la forme première de l'unique Révélation de Dieu [1]; – et que la présence, jusqu'à nos jours, d'un judaïsme (qu'il s'agisse de Juifs croyants ou incroyants) est la seule preuve naturelle, c'est-à-dire historique, de Dieu?

Il y a pour nous d'autres «preuves» naturelles de «l'éternelle puissance» et des perfections invisibles de Dieu: elles sont rappelées par saint Paul (Rom., I, 20).

X. – LA DÉCLARATION SUR LA LIBERTÉ RELIGIEUSE

Le premier droit à rappeler dans une perspective chrétienne – la Constitution dogmatique sur l'Eglise et la Déclaration sur son activité missionnaire l'ont fait – est le droit de l'Esprit de Dieu lui-même de conduire l'homme à son salut selon les desseins d'amour manifestés au monde par le Christ [2]. C'est là, écrit Léon XIII, «la liberté vraie, la liberté digne des enfants de Dieu, celle qui protège très honorablement la dignité de la personne humaine et qui s'élève au-dessus de toute violence et de toute injustice. C'est cette liberté que les Apôtres ont revendiquée avec tant de constance, que les apologistes ont défendue dans leurs écrits, qu'une foule innombrable de martyrs ont consacrée de leur sang. Et à bon droit, puisque cette liberté *chrétienne* atteste tout ensemble le souverain et très juste pouvoir de Dieu sur les hommes et le devoir fondamental et suprême des hommes envers Dieu» (Encyclique *Libertas praestantissimum*, 20 juin 1888). Voilà pour ce qui concerne le *Royaume qui n'est pas de ce monde*, mais qui pourtant est en ce monde.

Et les *royaumes de ce monde?* Saint Paul reconnaît leur légitimité et l'origine divine de leur pouvoir (Rom., XIII, 1–7). Saint Augustin écrit que «la Cité du ciel use en cet exil de la paix terrestre, elle protège et souhaite les choses qui concernent la nature mortelle des hommes et l'union des volontés humaines autant que le permet l'intérêt de la piété et de la religion, *elle réfère la paix terrestre à la paix céleste*» (*De civitate Dei*, XIX, 17). Nous avons là comme une charte de ce qu'on appellera le temporel-chrétien.

Il est clair que le corps politique ou l'Etat dont la fin relève de la nature et de la culture n'a aucun titre à régir les choses du Royaume. Sans doute

[1] K. Barth, partant d'une perspective luthérienne, est l'un des principaux responsables de cette coupure entre *foi* et *religion*, qui aboutit de nos jours à parler d'un «christianisme (le vrai!) sans religion», d'un christianisme qui invite à vivre «comme si Dieu n'existait pas», ou même d'un «athéisme religieux», etc.

[2] Guy de BROGLIE, S. J., *Problèmes chrétiens sur la Liberté religieuse*, 1965, p. 22.

il peut intervenir dans telle ou telle secte religieuse qui pratiquerait le suicide collectif ou la débauche collective, ou qui prêcherait la persécution raciale, mais ce n'est nullement au nom de la Vérité divine qu'il agirait ainsi, c'est seulement au nom du bien commun terrestre. Pour faire entendre à l'Empire païen persécuteur qu'il outrepassait ses *droits politiques eux-mêmes*, Tertullien écrivait: «Il est de droit humain et de droit naturel, *humani juris et naturalis potestatis est*, que chacun puisse adorer comme il veut. Il n'est pas dans la nature de la religion de forcer la religion. Celle-ci doit être adoptée spontanément, non par force» [1]. Or, c'est ce point précis de *la liberté de la personne humaine par rapport au corps politique et à l'Etat* que le Concile tient à mettre en lumière dans la Déclaration sur la Liberté religieuse. En un temps où des croyants de toutes les religions sont mêlés aux incroyants dans les mêmes nations, la question de la liberté religieuse à l'égard de l'Etat est le grand débat qui intéresse notre âge. L'homme, de par sa *nature* même, du fait qu'il est spirituel et non pas une bête, est ordonné, qu'il le veuille ou non, à une vie au-delà de la tombe. Il dépasse pour autant l'horizon des préoccupations de la société politique. Elle est tenue de respecter cette structure et cette destination de l'homme; elle est *humaine* quand elle le fait, elle est *inhumaine*, elle trahit sa mission, quand elle s'y refuse, elle travaille alors à sa propre destruction.

La société religieuse et la société politique sont l'une et l'autre autonomes. Impossible pour elles de s'ignorer. Il y aura entre elles accord ou désaccord. Précisons que «si le corps politique n'a aucun *droit* à imposer son autorité aux esprits en matière de vérité religieuse (ou autre), lui-même en revanche a des *devoirs* envers Dieu selon qu'il le connaît, et envers la vérité religieuse selon qu'en vertu des traditions historiques à l'œuvre en lui, le peuple qui constitue tel corps politique connaît plus ou moins parfaitement cette vérité. Si de par les aventures de son histoire le peuple en question est, comme le peuple américain par exemple, *Protestant*, *Catholique*, *Juif*, c'est au nom des trois confessions religieuses qu'aura lieu la *prière publique* dans les occasions où l'ensemble du peuple se trouvera en quelque façon représenté; et c'est en s'adressant aux trois confessions que le corps politique demandera l'assistance des familles religieuses dans les divers secteurs (éducation, relèvement moral, lutte contre la misère, etc.), où elles peuvent *coopérer au progrès du bien commun temporel*» [2].

[1] *Ad Scapulam*, 2; cité *op. cit.*, p. 159.
[2] Jacques MARITAIN, *Note sur la Liberté religieuse*.

La notion du temporel-chrétien, avons-nous dit plus haut, est méconnue du protestantisme. Recourir comme nous venons de le faire à la nature spirituelle de l'homme pour fonder son droit naturel à la liberté religieuse vis-à-vis du corps politique, voilà un argument qui ne peut recueillir l'assentiment de K. Barth. La perspective luthérienne de la corruption foncière de la nature et de la raison humaines rend, en effet, impensables tant la notion pratique de «politique chrétienne» que la notion spéculative de «philosophie chrétienne».

K. Barth a résumé le sens général de la Déclaration conciliaire. Puis viennent les critiques. On peut les ramener à deux chefs: Pourquoi parler d'un droit naturel de l'homme à la liberté religieuse? Et comment l'Eglise ose-t-elle proclamer aujourd'hui ce droit à la liberté alors qu'elle a fait si souvent appel dans le passé au bras séculier? A la première question nous croyons avoir suffisamment répondu. Un peu d'histoire sera nécessaire pour répondre à la seconde.

1. Dans l'antique Israël la société politique et la société religieuse étaient imbriquées l'une dans l'autre. « Yahvé lui-même étant, au fond, le seul vrai souverain de cette théocratie, rien ne semblait plus normal que de mettre à mort le sujet rebelle qui osait blasphémer son nom ou abandonner son culte (Nb., XXV, 1–5); et si ce crime était public, chacun pouvait louablement s'en charger, à l'exemple de Phinees (7 et 8)... A plus forte raison avait-on le devoir d'exterminer les faux prophètes qui voulaient détourner le peuple de son alliance avec son Dieu – témoin les 450 prophètes de Baal qu'Elie fit égorger. Quant aux peuples idolâtres, le premier devoir d'Israël, quand il pénétra dans la Terre promise, fut de détruire leurs autels et leurs lieux de culte» [1]. On reste rêveur quand on entend K. Barth demander:

> 2 et 5. «Où et quand les témoins de l'*Ancien*... Testament, quand les pouvoirs régnants les opprimaient et menaçaient leur liberté, ont-ils réagi autrement qu'en leur résistant par leur souffrance?»

2. L'Eglise au temps des apôtres entre dans le monde comme une étrangère [2]. Elle ne demande que la permission d'annoncer ici-bas un royaume qui n'est pas d'ici-bas. En échange, elle invite ses enfants à se soumettre dans la loyauté à tout ce que peuvent commander d'humain et de légitime les autorités de ce monde. Elle sait bien qu'il émane d'elle une vertu capable, peu à peu et par surcroît, de transformer et d'illuminer les insti-

[1] Guy de BROGLIE, *op. cit.*, p. 50.
[2] Cf. «*Angelicum*», 1966, pp. 9–11.

tutions de ce monde. Mais ce n'est point alors sa préoccupation immédiate; ce n'est là, dans sa pensée, qu'un effet secondaire, ultérieur, à longue échéance. Cependant il ne faudra guère de temps pour que les pouvoirs politiques commencent à s'inquiéter. Les structures temporelles de l'Empire sont trop durcies par le paganisme pour être accueillantes au christianisme. Les persécutions éclatent. L'Eglise donne au monde un spectacle encore inouï. A la violence, elle ne répond pas par la violence.

La situation va se modifier à partir de Constantin. Une nouvelle grande idée va surgir et sembler devenir réalisable. Puisque la vie chrétienne n'est pas reçue dans l'Etat païen, pourquoi les chrétiens n'essaieraient-ils pas de se réunir dans un Etat chrétien, c'est-à-dire ne rassemblant comme citoyens que des baptisés? Les non-chrétiens, juifs et païens, y seraient certes accueillis, à condition de respecter la constitution fondamentale. La distinction évangélique des choses de César et des choses de Dieu sera sauvegardée, mais le lien entre elles sera encore étroit. Ainsi se constituera tant bien que mal, sous la lumière du christianisme, un certain ordre temporel chrétien déterminé, auquel on a donné le nom de chrétienté sacrale.

Les implications du spirituel dans le temporel vont s'accroître et, avec les années, peser lourdement sur le spirituel. Au moment des tout grands périls, devant les déficiences des princes chrétiens, le pape se verra obligé d'adjoindre à son titre inaliénable et spirituel de vicaire du Christ, celui de tuteur d'une forme précaire et déterminée de chrétienté: c'est à ce titre qu'il est engagé dans les croisades et la répression des déchirures intestines de la chrétienté. La vision d'une chrétienté de type sacral, qui s'était présentée au début comme une tentative grandiose, et dont l'expérience devait sans doute être faite, finira par apparaître comme plus nuisible qu'utile à l'Eglise, et plus propre à masquer qu'à révéler sa vraie nature. Comment son essentielle catholicité, destinée à tous les peuples de la terre, n'aurait-elle pas été voilée, par exemple, au cours des croisades, où la Croix du Christ, qui étend ses bras sur l'Orient et sur l'Occident, était en quelque sorte temporalisée pour devenir l'étendard d'une entreprise qui, si justifiée, si nécessaire, si magnanime qu'elle pût paraître, ne relevait par nature que du temporel-chrétien? Saint François d'Assise l'éprouvera qui, à Damiette, sort du camp des croisés pour aller prêcher le Sultan. Et comment l'Eglise ne se verra-t-elle pas trahie dans une aventure qui finira par opposer Etats catholiques et Etats protestants et par jeter les peuples à l'impasse des guerres de religion? Le besoin de se décanter, de se détacher des Etats,

de se rendre plus indépendant par rapport à eux, de proclamer plus ouvertement son caractère supra-politique, supra-ethnique, va se faire sentir impérieusement en elle. Le principe suprême de la distinction des choses de Dieu et des choses de César et de leur mutuel rapport va réclamer une réalisation encore inédite, une chrétienté d'un nouveau type – on peut l'appeler profane – à savoir l'avènement d'un ordre politique rassemblant à droits égaux 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 a contribué à dégager et qu'il conforte, – où il n'est plus question de se confier au bras séculier pour protéger les choses de Dieu, et où l'on va demander plutôt aux choses de Dieu de protéger et de vivifier les choses humaines. Et voilà le point de vue de la Constitution *Gaudium et Spes*, de la Déclaration *Dignitatis humanae*, et des grandes encycliques des récents papes sur la doctrine sociale de l'Eglise.

Ceci dit, est-il besoin de rappeler que «les catholiques ne sont pas le catholicisme. Les fautes, les lourdeurs, les carences et les sommeils des catholiques n'engagent pas le catholicisme. Le catholicisme n'est pas chargé de fournir un alibi aux manquements des catholiques. La meilleure apologétique ne consiste pas à justifier les catholiques ou à les excuser quand ils ont tort, mais au contraire à marquer ces torts, et qu'ils ne touchent pas la substance du catholicisme, et qu'ils ne mettent que mieux en lumière la vertu d'une religion toujours vivante en dépit d'eux» [1].

CONCLUSION

Elle sera celle-même de K. Barth: «Le 29 septembre, nous laissâmes derrière nous les *limina Apostolorum*, repassâmes le Gotthard, et rentrâmes sains et saufs, bien qu'un peu fatigués, dans nos pénates. Résultat: j'ai découvert de tout près une Eglise et une théologie qui viennent d'amorcer un mouvement dont les conséquences dépasseront toutes nos prévisions. Pour être lent, ce mouvement n'en est pas moins réel, et rien ne pourra l'arrêter. Ce spectacle est de nature à nous inspirer le souhait qu'il existe quelque chose de comparable chez nous. Puissent du moins être épargnées à ce mouvement les plus graves des erreurs commises chez nous depuis le XVI[e] siècle» [2].

Fribourg, 13 octobre. CHARLES JOURNET.

[1] Jacques MARITAIN, *Religion et culture*, 1930, p. 60.
[2] *Op. cit.*, p. 15.

Brèves remarques sur le problème herméneutique

Les lignes qui suivent entendent simplement indiquer quelques points de repère et quelques voies de recherche, auxquels, à notre avis, une réflexion sur l'herméneutique doit prêter attention.

1. Au départ, les apôtres se donnent comme les témoins de la vie, de la mort et de la résurrection du Christ. Ils annoncent ces faits, ces événements, non comme des faits bruts, mais avec leur signification: ces faits sont porteurs du salut. L'accueil de ce message s'effectue par la foi. Cet acte de foi, certains le posent, d'autres non. Il est matière à décision motivée. La foi ne s'impose pas en vertu d'une crédulité préalable, elle rencontre des résistances, dont la motivation est religieuse ou philosophique, comme le montre le livre des *Actes*, par exemple.

L'annonce orale du message apostolique précède et enveloppe la consignation de ce message dans les écrits du Nouveau Testament, fort divers entre eux, de nature et de visée. En ce sens, il est exact de souligner que le Nouveau Testament a lui-même une histoire. Scientifiquement, on saura gré à un Bultmann d'avoir fait avancer notre connaissance de cette histoire du Nouveau Testament.

Que celui-ci ait une histoire n'infirme pas son caractère normatif pour la foi de l'Eglise. La multiplicité des points de vue qu'il contient ne signifie pas forcément son caractère chaotique ou contradictoire. La règle ancienne de l'*analogia fidei* révèle la conscience de cette multiplicité et la volonté d'en respecter et harmoniser tous les éléments.

2. Par mode de parenthèse, esquissons ici une comparaison.

a) L'Islam se réfère également à une révélation survenue à un moment de l'histoire. Mais pour l'essentiel, ce qui est historique, à ses yeux, c'est la communication d'une doctrine qui en elle-même peut faire abstraction de l'historique. En christianisme, le contenu même inclut de l'historique:

c'est la personne du Christ, venu à un moment de l'histoire, qui est au centre de la vie et du salut des chrétiens. A la différence du Bouddha ou de Mahomet, le Christ se présente comme le Sauveur et le Seigneur. Le fait central est l'Incarnation.

b) Quant à l'Ecriture elle-même, les docteurs de l'Islam tiennent que le Coran, dans sa littéralité, est incréé. D'où la nécessité de conserver la langue arabe. Pour le christianisme, l'Ecriture est parole de Dieu en tant que, grâce au charisme d'inspiration, Dieu nous a parlé par des hommes qui conservent leur personnalité et leur culture. Il n'y a jamais eu d'objection à traduire l'Ecriture. Il faut dire davantage: cette conception même de la parole de Dieu qui reconnaît la part de l'hagiographe appelle l'herméneutique. Celle-ci a été pratiquée dès les premiers siècles: Origène, etc.

Jusqu'ici nous sommes sur le terrain proprement théologique.

3. La question posée est celle du statut de l'herméneutique aujourd'hui. Remarquons que l'influence déterminante de Bultmann ne s'est pas exercée seulement au plan de la réponse, mais déjà au niveau de la question. A ce niveau interviennent des facteurs théologiques et philosophiques. On a relevé le caractère «apologétique» de l'approche de Bultmann: comment le message évangélique peut-il retrouver l'audience de nos contemporains, alors qu'il est exprimé dans un langage qui n'est plus le leur? Cette question en présuppose d'autres, comme elle présuppose déjà des positions philosophico-théologiques.

a) Par langage, Bultmann entend une «représentation du monde», une manière de voir le monde spontanée à une époque culturelle donnée. Le message du Nouveau Testament est ainsi formulé dans le langage «mythique» de l'Antiquité, alors que nos contemporains parlent un langage «scientifique», par quoi on entend une vision de l'univers rigoureusement conduit par des lois qui ne souffrent pas d'exceptions: par là est exclu le miracle, identifié au merveilleux. On notera la définition rationaliste du «mythe» qui découle de cette opposition. Par ailleurs le terme «scientifique» est équivoque: il ne désigne pas tant la science elle-même qu'une manière de se représenter le monde dans une culture marquée par l'essor des sciences de la nature. Nous sommes au niveau de la *mentalité*, c'est-à-dire à un niveau *non critique*. C'est la rançon, notons-le, de toute approche par priorité pastorale. Par exemple, Bultmann ne pose pas la question d'un niveau métaphysique du savoir. Il ne met pas non plus en relief le fait que l'esprit

scientifique a pris son essor dans l'Antiquité déjà. Il semble présupposer comme allant de soi que l'esprit humain, quant à sa connaissance du monde et du réel, est enfermé dans de tels univers de représentations, qui varient avec les époques.

b) Mais, par ailleurs, on pose que la seule connaissance qui échappe à cette caducité est de type «existentiel». Bultmann a raison d'affirmer la nécessité d'une précompréhension (*Vorverständnis*): on interprète à partir d'un *Verständnis* premier. Son tort est de définir ce *Vorverständnis* par la philosophie du premier Heidegger. En fonction d'elle il détermine ensuite le noyau irréductible du Nouveau Testament, ou de la «foi». Tout ce qui ne se ramène pas à ce noyau est matière à dé-mythisation. Il y a là une démarche a priori: on définit d'avance le critère qui permettra le départage, et ceci en fonction d'une philosophie particulière. Qu'en est-il de la spécificité de la foi? Est-on sûr de la vérité de cette philosophie? De plus, n'est-on pas dans un cercle vicieux: on retrouvera dans le Nouveau Testament ce qu'on y aura mis par cette définition préalable de son noyau central. On pourra choisir une autre philosophie que celle de Heidegger: la démarche elle-même implique, finalement, cette réduction du message évangélique à une philosophie choisie par l'herméneute.

4. A vrai dire, la conception que l'on se fait de la pluralité des langages est contestable. Et qu'entend-on par *traduction*, d'un langage dans un autre, du message évangélique? Mais ici, nous quittons le seul Bultmann, pour autant que nous rencontrons des conceptions de l'histoire et de la culture aujourd'hui largement répandues. La première concerne le pluralisme culturel: il devrait se comprendre dans le sens qu'une culture donnée forme une unité, à l'intérieur de laquelle et en vertu de laquelle a cours un ensemble de valeurs et de concepts, étanche aux autres cultures, irréductible à elles. On tend par là à minimiser, voire à éliminer, les valeurs communes et permanentes de l'humanité. La communication entre cultures est donc œuvre de traduction, de transposition, voire de métamorphose. Si les éléments n'ont de sens qu'au sein de l'unité particulière dans laquelle ils s'insèrent, ils prennent une nouvelle signification transplantée dans une autre synthèse. Une seconde idée a trait à la connaissance historique. On l'entend en ce sens que l'esprit humain lui-même est totalement déterminé par le temps: il n'y a de point de vue qu'historique; aucune saisie ne transcende le temps, c'est-à-dire les limites d'un temps donné. Dès lors,

toute saisie est relative à un point de vue temporel, toute connaissance est «perspectiviste». Ce n'est pas le lieu ici de discuter ces conceptions. Qu'il suffise de faire deux remarques à leur sujet. La première est qu'elles sont le plus souvent admises d'une manière non critique au départ de la réflexion sur l'herméneutique. La seconde est que leur discussion ressortit de droit, non à l'herméneutique elle-même, mais à des disciplines philosophiques plus fondamentales, telles que la métaphysique ou la gnoséologie. Toujours l'herméneute a déjà pensé. L'herméneutique n'est pas une démarche première, mais une démarche seconde, dérivée.

Le présupposé non critique auquel nous faisons allusion a pour conséquence que la tâche de l'herméneute est conçue comme une œuvre de traduction d'un point de vue et d'un système particuliers dans un autre point de vue et dans un autre système particuliers. Le temps, la temporalité, affectant intrinsèquement la raison humaine, serait la cause de cette hétérogénéité radicale. S'il y a du permanent, ce ne peut être que le processus lui-même dont changent sans cesse les «formes». Il y a là un ensemble d'apories, que l'œuvre de Dilthey a mises en évidence. Elles sont antérieures, d'ordre philosophique; leur solution, ou du moins leur reconnaissance explicite, sont, en méthode rigoureuse, prérequises à l'exercice de l'herméneutique.

5. Notons encore, en passant, qu'il y a un lien entre la «démythologisation» d'une part, et la «sécularisation» ou la «désacralisation» de l'autre. Par ces deux derniers termes, on entend caractériser un aspect de la civilisation moderne technico-industrielle. On part de faits sociologiquement constatables. Mais puisque, par ailleurs, on pose que la pensée est entièrement déterminée par une civilisation donnée avec sa «représentation du monde», on interprète ces faits comme s'ils avaient valeur de catégories pour l'esprit moderne. Simultanément, la modernité prend valeur de critère de jugement.

6. Demandons-nous, après ces remarques préalables, quelles sont les conditions d'une lecture objective du donné néo-testamentaire et quelle contribution y apportent les disciplines historiques. Bultmann a raison de noter qu'il n'y a pas de lecture sans *Vorverständnis*. Cette proposition n'a pas nécessairement un sens historiciste. On retiendra aussi la remarque de Gadamer sur le préjugé de l'absence de préjugés, qui fut celui de l'*Auf-*

klärung: la lecture implique un nécessaire *prae-judicium*. Celui-ci peut impliquer plusieurs niveaux.

a) Il y a d'abord le jugement préalable sur la possibilité de la révélation. Celle-ci doit être discutée philosophiquement. Cette possibilité, en effet, est niée par certains philosophes comme Spinoza dans le *Tractatus*, ou, récemment, Jaspers.

b) Vient ensuite l'examen critique des écrits de l'Ancien et du Nouveau Testament, de leur historicité, de leur valeur de témoignage. L'histoire, la psychologie, la sociologie seront mises à contribution pour cette enquête.

a) et *b)* concernent ce qu'on appelle la *crédibilité* du message et du témoignage du Nouveau Testament. Quels titres extrinsèques de sérieux, d'honnêteté, de plausibilité offrent ce message et ces témoignages au tribunal de la raison? La question est requise par l'éthique de l'intelligence, dès lors qu'on admet que croire ne peut signifier ni une mise entre parenthèse de la raison et de ses exigences, ni un suicide de la raison.

c) A ce niveau, on tiendra compte de la situation existentielle de l'intelligence, dans une culture donnée. Par exemple, à d'autres époques, on constatera une crédulité à l'égard du merveilleux ou de l'insolite. Notre époque scientifique a développé l'exigence de rigueur critique. On notera que les «semeia», les «signes» du Nouveau Testament ne sont pas de l'ordre du merveilleux. Dans les divers récits relatifs à la résurrection, les auteurs du Nouveau Testament soulignent que le premier réflexe des disciples fut l'incrédulité. C'est une vue de l'esprit, qui fait peu cas des témoins scripturaires, que d'affirmer que les esprits étaient jadis de plain-pied avec le message de l'Evangile. Dès le début, il a été ressenti comme «folie» et «scandale». L'esprit critique moderne peut précisément nous aider à le dépouiller d'une enveloppe de pseudo-scandale, mais c'est pour mieux nous confronter au «scandale», qui le constitue, dans toute son abrupte nudité.

d) Mais l'acceptation du message lui-même est le propre de cette démarche spécifique, irréductible, qui s'appelle la *foi*, à propos de laquelle saint Paul emploie le terme de «scandale». On parle aussi du «mystère». Une «traduction» de l'Evangile qui signifierait la négation de sa «nouveauté» et de la dimension *sui generis* de la foi évacuerait l'essentiel. Si la foi n'implique pas le suicide de la raison, elle ne se présente pas non plus comme le revê-

tement symbolique d'un contenu que la raison peut par ailleurs atteindre, en vertu de ses propres ressources.

7. Mais la foi ne peut exister, dans le même esprit, avec les certitudes rationnelles, sans qu'elle suscite des questions: *fides quaerens intellectum.* Les problèmes auxquels font allusion 6, *a)* et *b)* concernent les préalables de la foi. Mais il y a encore des questions qui présupposent la foi et qui lui sont intérieures: les réponses qu'on leur apporte éclairent, à l'intérieur de la foi, l'objet de celle-ci, mieux saisi, mieux discerné de ce qui ne lui appartient pas. La «foi du charbonnier» n'est nullement un idéal. Et si, comme on l'a fait remarquer, «les intentions des simples» rejoignent l'essentiel, cela ne signifie pas que la foi doive fuir les questions. Elle est saisie de l'objet, mais elle utilisera les disciplines rationnelles, à titre d'instruments, pour mieux le cerner et élucider les problèmes qui se posent à son sujet. Il y a, à ce niveau, une confrontation entre l'objet de la foi et les affirmations de la philosophie, des sciences, ou simplement les idées admises dans une culture donnée.

a) Il est vrai qu'il y a unité de la vérité. Mais comment l'entendre? d'une homogénéité du savoir ou, au contraire, de sa diversité intrinsèque, des disciplines différentes atteignant, à des niveaux différents, grâce à des méthodes différentes, et avec des degrés différents de certitude, des aspects différents du réel? En ce sens une hiérarchisation des diverses connaissances est une exigence de la foi.

L'unité de la vérité implique qu'en droit une telle exigence peut et doit être satisfaite. Elle ne le sera pas nécessairement en fait pour tel ou tel esprit. La solution personnelle apportée devra obéir aux impératifs de l'éthique de la connaissance.

b) La réflexion épistémologique sur le type de certitude obtenue notamment par les sciences «historiques» et humaines est une condition de cette unité, dès qu'elle se veut fondée en réflexion.

c) Ce qui précède concerne, non la seule herméneutique, mais la théologie, comme «intelligence de la foi», dont l'herméneutique sacrée est une partie.

8. En vertu de quel critère ultime la foi, utilisant l'instrument des disciplines humaines, discernera l'essentiel de son objet dans sa permanence de ses enveloppes culturelles relatives? (Par exemple, dans le récit de la

Genèse on a toujours reconnu le dogme de la création. On a longtemps cru que les éléments du récit étaient partie de la doctrine de la création. Maintenant, par l'analyse des «genres littéraires», on les en dissocie.) Les méthodes historiques permettent un certain départage. Mais la théologie catholique tient qu'*en dernière instance,* comme la foi, accueil intellectuel *sui generis* de la révélation, est un don de Dieu, *l'interprétation du sens* est donnée dans la Tradition, conservée par le Magistère de l'Eglise. C'est grâce à des critères, qui, comme l'objet et sa saisie, supposent un appui divin, qu'est assurée l'ultime interprétation du sens. Une herméneutique divinement assistée exerce ainsi une fonction normative et régulatrice par rapport à la nécessaire herméneutique humaine, œuvre des théologiens, des philosophes, des historiens, des exégètes, etc. Sans cette garantie d'une norme de la foi, n'aboutit-on pas inévitablement à subordonner le sens du message aux interprètes humains, à soumettre l'Ecriture aux savants et aux docteurs? La réflexion protestante n'ignore d'ailleurs pas la question du rapport entre l'herméneutique normative et l'ecclésiologie.

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

Justice et solidarité au XX^e siècle [1]

I. Ethique et développement

Un peu partout dans le monde, cette année a été consacrée aux Droits de l'Homme, pour commémorer le 20^e anniversaire de la Charte. C'est en effet un événement dont il ne faut pas minimiser l'importance. Sans doute les hommes ne sont-ils pas meilleurs aujourd'hui qu'autrefois. Mais la prise de conscience commune d'un certain nombre de droits fondamentaux représente une étape historique de première importance.

C'est dans cet esprit que je voudrais aborder un des problèmes les plus brûlants de notre temps, celui du développement. En une formule particulièrement heureuse, Paul VI en souligne la gravité et l'urgence lorsqu'il dit du développement qu'il est le nouveau nom de la paix (*Populorum Progressio*).

Le réflexe par lequel les nations riches se mettraient résolument à l'œuvre du développement par peur de la guerre est certes encore un réflexe instinctif et animal. Rendre effective la solidarité entre les peuples pour éviter une catastrophe n'est pas une attitude éthique, même si cela peut de fait ouvrir la voie à la sagesse. Mais il me semble qu'il est du devoir de tous ceux qui entendent agir d'une façon authentiquement humaine, de prévenir la peur instinctive par la lucidité du regard et la droite orientation du cœur.

C'est donc du point de vue éthique que je vais ce soir parler du développement. Qu'entendons-nous par là? Dès que je parle «éthique», je parle d'une dimension du comportement qui appartient exclusivement à l'univers humain, qui est un univers de liberté. Les animaux ont des mœurs, des habitudes de comportement qui relèvent de l'espèce et aussi, parfois, de l'«éducation» du milieu. Si remarquables que puissent être ces mœurs, elles se déploient dans des systèmes déterminés dans lesquels les mots de liberté, de responsabilité, de culpabilité ou de mérite, n'ont pas de sens.

L'homme seul est un être responsable, c'est-à-dire apte à répondre, disons plus, obligé à répondre de ses actes. Et cela, précisément parce qu'il y a en lui, quelque tiraillée et fragile qu'elle soit, la liberté, l'autodéter-

[1] Cette conférence a été donnée en février 1968 à l'Université de Genève, au cours d'une série d'exposés sur le développement, organisée par les Cours universitaires de Genève.

mination. Avec l'univers de la liberté, surgit la dimension éthique: le bien et le mal, l'inviolabilité de la conscience, l'incomparable dignité de l'homme.

Cette dimension éthique qui fonde la véritable grandeur de l'homme, se retrouve en tous les domaines où s'exerce son activité. Partout elle est présente, comme la face secrète, déterminante dans l'ordre des valeurs, de chaque activité entreprise. Impossible pour l'homme d'en rester à l'aspect purement technique des choses. Qu'il s'agisse de la greffe du cœur, de l'organisation sociale et politique, ou simplement de la conduite d'une voiture, une exigence s'affirme qui est d'ordre moral et ne permet pas à l'homme d'en rester aux seuls critères d'efficacité technique, aussi importante que soit par ailleurs celle-ci.

Pour prendre un exemple extrêmement commun, selon la façon dont je conduis ma voiture, je puis avoir un comportement *techniquement* bon ou mauvais. De ce point de vue on dira que je suis un bon conducteur si je ne malmène pas mon moteur, si j'ai une véritable maîtrise de ma voiture. Mais le meilleur des conducteurs au niveau technique peut être *éthiquement* un mauvais conducteur s'il traverse un village à 120 km. à l'heure, ne s'arrête pas aux stops, etc. Il y a une technique et il y a une éthique de la route. Le conducteur qui veut être un bon conducteur au sens intégral du mot, selon les exigences de l'homme tout entier et par rapport à toutes les responsabilités engagées, sera celui qui unit éthique et technique.

Il en est de même pour le développement. Celui-ci comporte des aspects techniques multiples et extrêmement complexes. Ces aspects ne relèvent pas de ma compétence. J'y ferai sans doute allusion dans la mesure où éthique et technique sont dans le concret toujours mêlées. Mais mon propos plus précis est de m'arrêter à certains aspects éthiques du développement.

Cette perspective m'oblige aussitôt à m'interroger sur la notion même de développement. On sait que les plus graves problèmes de notre temps, la guerre, la faim, la discrimination raciale, sont liés au développement. Est-ce à dire que les pays économiquement développés sont sans problèmes? Que le jour où la misère, la maladie et l'analphabétisme auront été conjurés, l'humanité aura retrouvé l'âge d'or ou le paradis perdu? Hélas non!

Au fur et à mesure que les pays techniquement avancés voient s'étendre les bienfaits du développement, il semble que d'autres plaies, jusqu'ici cachées, se manifestent: solitude, désespoir, angoisse, sentiment de culpabilité.

Ainsi donc une réflexion éthique et sociologique, dès qu'elle aborde le problème du développement, oblige le regard à dépasser l'horizon étroit du développement économique et technique pour embrasser le développement intégral de l'homme et de l'humanité.

Seule cette perspective nous paraît apte à répondre à l'angoissante question que se posent tous ceux qui militent pour l'assistance au Tiers-Monde et qui, en même temps, analysent avec lucidité les sociétés dites développées: si le développement technique et économique doit apporter, avec

l'abondance matérielle, les carences affectives et morales dont souffre le monde riche, ne vaut-il pas mieux laisser le Tiers-Monde dans sa misère, peut-être moins pire que la nôtre? Devoir se poser une telle question, n'est-ce pas déjà l'aveu d'un terrible échec?

Mais qu'on le veuille ou non, le *statu quo* est impossible. L'impasse nous aide seulement à mieux comprendre que le développement ne peut être saisi dans sa réalité que s'il est pris dans sa totalité. Cela signifie d'abord qu'il concerne *tout l'homme*. L'échec de certains efforts d'assistance technique a révélé l'importance primordiale du respect des dimensions psychologiques et culturelles de ceux que l'on désire aider. Si on apprend à des Indiens à se servir d'un tracteur, mais sans avoir veillé à ce que soient sauvegardées les valeurs profondes qui donnaient pour eux un sens à l'existence, on risque de les condamner à des traumatismes plus graves que ceux de la misère. Meilleure est finalement la situation d'un paysan misérable cheminant à dos d'âne dans un pays peut-être inclément mais familier et dans lequel les routes ont une direction et un but, que celle du richard au volant d'une puissante voiture dans un désert sans routes et sans repères.

De plus, la méconnaissance de la psychologie des peuples est la cause principale des échecs techniques eux-mêmes. Car la véritable aide consiste à favoriser la prise en charge par elle-même de la population défavorisée. On ne peut faire appel à sa coopération sans tenir compte des données psychologiques, culturelles, morales et religieuses. Pour ne donner qu'un exemple: le groupe ethnique des Pangwe considère le blanc comme la couleur des mauvais esprits; vouloir l'initier au développement sanitaire en gardant ou imposant la blouse blanche aux infirmiers et aux infirmières, c'est aller au devant d'un échec. Mais qui blâmer de cet échec?

Prendre le développement dans sa totalité implique en second lieu qu'on l'envisage par rapport à *tous les hommes*. Et ceci, non pas seulement en ce sens que chaque homme, individuellement considéré, a le droit d'accéder au développement, ce qui va de soi, mais en ce sens que le développement ne sera vrai que s'il est en œuvre partout.

Autrement dit, c'est une erreur de penser que les pays riches sont développés et que les autres doivent simplement, avec notre aide, nous rejoindre. Dans la définition du développement, telle qu'elle est utilisable au niveau d'une réflexion éthique, il est impliqué que jamais le développement ne s'arrête. Développées en certains domaines, nos sociétés riches restent terriblement sous-développées en d'autres domaines. Elles sont grandement traumatisées et peut-être se trouvent-elles aussi dépendantes de l'avancement des pays pauvres pour se guérir de leurs propres maladies que ces pays sont dépendants d'elles pour survivre économiquement.

Aussi, comme définition du développement, j'emprunterai volontiers celle d'Alain Barrère, président des Semaines sociales de France et Doyen de la Faculté de Droit et des Sciences économiques de Paris:

> «Le développement est un processus de valorisation humaine des personnes et des sociétés qui, à travers l'amélioration des conditions matérielles d'exis-

tence, permet un épanouissement de l'être individuel et collectif. Processus d'accomplissement humain intégral, il est bien une marche progressive vers une meilleure humanité. Et comme tout accomplissement est un dépassement perpétuel, le développement a une finalité, mais n'a pas de terme. Il n'est pas un stade auquel on accède d'une manière définitive: il est continu et perpétuel» [1].

II. Exigences de la justice

Si maintenant nous essayons d'analyser les tâches qui nous incombent à nous, pays riches malgré les zones de pauvreté qui subsistent encore ici ou là, riches parce qu'entraînés de fait dans la voie d'un progrès économique, scientifique et technique, je voudrais montrer qu'à mon sens ces tâches sont, au niveau éthique qui me préoccupe, essentiellement des tâches de justice et de solidarité.

Justice, voilà un mot qui s'est progressivement imposé à la conscience humaine et qui évoque en Occident un long combat, une longue souffrance, beaucoup de sueur et hélas aussi, pas mal de sang.

Il y a certes un sens quasi spontané de la justice. Il se manifeste dans les échanges directs et concrets. Il n'y a qu'à voir les enfants jouant les uns avec les autres, échangeant leurs billes ou d'autres objets, réagissant aux punitions qu'ils estiment imméritées de la part de leurs maîtres ou de leurs parents.

Mais on dirait que, dans la conscience commune, le sens moral de la justice s'est trouvé bloqué à ce stade que les spécialistes appellent la justice commutative, celle qui préside aux échanges individuels. Il a fallu qu'éclate aux yeux le scandale de l'oppression sociale – et pour des chrétiens il est humiliant de devoir avouer que le cri de la justice, que l'analyse du mal social, ne sont pas le fait de chrétiens, mais d'hommes se réclamant de l'athéisme –, oui, il a fallu qu'éclate le scandale pour qu'au siècle dernier commence ce mouvement de revendications grâce auquel allaient peu à peu être conquises comme des droits véritables des prestations qui étaient auparavant considérées, par les donateurs et même par les bénéficaires, comme des faveurs, dues à la générosité, à la «charité» – comme on disait en prostituant le plus beau mot de l'Evangile, – des bienfaiteurs.

Mais ne nous faisons pas illusion. Nous n'avons pas encore atteint la réalisation de cette justice sociale à l'intérieur de nos propres sociétés que déjà nous sommes appelés à franchir une nouvelle et plus difficile étape.

Je dis que nous sommes loin d'avoir réalisé la justice sociale chez nous. Certes nous savons maintenant qu'un contrat n'est pas juste parce qu'il a été consenti par les deux parties: en cas de chômage, un travailleur peut être amené par nécessité à accepter des conditions de travail qui restent injustes en elles-mêmes et que ni sa signature, ni l'avidité avec laquelle peut-être il les accepte, ne sont capables de «blanchir».

[1] *Le développement, la justice et la paix*, éd. Chroniques sociales de France, 1967, p. 11.

En vous disant ceci, je revois comme si la scène s'était passée hier, ces chômeurs de Dar-es-Salaam, groupés comme un essaim contre la porte de fer d'une usine, sous les feux du soleil africain, attendant là, pendant des heures, la chance inespérée que la porte s'entrouvre pour laisser entrer un privilégié dont on aurait besoin comme manœuvre. De l'autre côté de la route, il y a des arbres et de l'ombre. Mais non, ils sont là, à cuire sous le soleil, de peur de laisser échapper la chance. Ces hommes accepteraient un travail à n'importe quelle condition, car la famille est là qu'il faut nourrir. Mais n'importe quelle condition acceptée ne fait pas la justice. Cela nous le savons.

Mais la justice demande bien autre chose que cela, et en particulier une juste redistribution des bénéfices réalisés par le travail. Or, dans nos pays économiquement développés, «il n'est pas rare, dit Jean XXIII dans *Mater et Magistra*, que des rétributions considérables, très élevées même, soient accordées pour des prestations de peu d'intérêt ou de valeur discutable, tandis que pour un travail assidu et productif, des catégories entières de citoyens honnêtes et laborieux ne perçoivent qu'un salaire trop faible, insuffisant pour leurs besoins, et, en tout état de cause, inférieur à la justice, eu égard à leur apport au bien commun, au niveau des bénéfices de l'entreprise où ils travaillent et à celui du revenu national» (n. 70).

Or voici qu'une nouvelle étape se présente sur cette route vers la réalisation de la justice. Car les exigences de la justice sociale, si péniblement reconnues et mises en œuvre au plan national, demandent de déborder le cadre étroit de la nation individuelle pour s'étendre à la planète entière. Et nous en sommes encore à délibérer sérieusement pour savoir si nous serons assez généreux pour consacrer le 1% du produit national brut à l'aide aux pays en voie de développement. A la conférence des Nations-Unies pour le Commerce et le Développement qui vient de se terminer à New Delhi, on est tout juste arrivé à cette promesse.

Nous nous trouvons dans une situation analogue à celle du gros industriel de 1850, imposant des salaires de misère et des horaires journaliers de quinze heures, et qui se donne bonne conscience parce que sa femme, entourée des dames de la bonne société, a fondé un ouvroir pour tricoter des chaussettes au profit des ouvriers et de leurs enfants et a organisé des visites aux ouvriers malades et à leurs familles avec distribution de bons de pain et de lait. Nous en sommes là!

Nous devons prendre conscience de la vérité que voici: au regard d'une justice à dimension mondiale, les pays pauvres n'attendent pas une aumône, mais leur dû. Et cela, à deux niveaux: au niveau de la justice commutative et au niveau de la justice sociale.

Au niveau de la justice commutative. Josué de Castro, dans *Le Monde* du 8 mars 1967, écrit:

> «Dans tous les pays industriels, le niveau des prix croît normalement de 2 à 3 ou 4% par an. Le «tiers-monde» qui importe des tissus, des camions, des machines, etc., voit donc les prix d'achat augmenter chaque année. Par contre, toutes les denrées qu'il produit lui-même, arachides, cacao, café,

bananes, etc., ou bien restent au même cours, ou bien encore baissent de prix. En 1954, on achetait une jeep avec la valeur de 14 sacs de café; en 1962, il en fallait 39. On a calculé que le bénéfice que réalisaient ainsi les pays riches, importateurs de ces denrées, était égal ou supérieur aux 8 milliards de dollars de l'aide consentie par eux au «tiers-monde».

En ce qui concerne l'Amérique latine, les chiffres sont encore plus accablants. Gilbert Blardone, directeur de la Chronique sociale de France, nous dit:

«L'Amérique latine seule a reçu, de 1950 à 1961, 9 milliards 600 millions de capitaux [1] et a vu sortir vers l'extérieur en rapatriement de profits et intérêts 13 milliards 400 millions, soit un déficit de 3,8 milliards de dollars.»

Ces simples chiffres – dramatiques lorsqu'on pense à la réalité qu'ils recouvrent – devraient réveiller notre conscience et nous faire comprendre qu'il ne s'agit pas de bienfaisance, mais de justice.

Cependant, même si la justice commutative était pleinement respectée, si les règles du commerce international étaient assez équitables pour faire cesser le scandale de pays pauvres enrichissant les pays riches, on n'en serait pas quitte avec la justice. Car il reste la justice sociale.

Or la justice sociale nous oblige à faire entrer en jeu ici une considération plus fondamentale qui touche à la destination universelle des biens, et, en conséquence, à la limitation de la propriété privée, individuelle ou nationale. L'homme ne peut être propriétaire, et donc légitimé à défendre ses biens, que dans les frontières fixées par des droits plus fonciers. Quelque légitime que soit notre appropriation, par exemple, notre salaire et ce qu'il nous permet d'acquérir, nous ne sommes pas les maîtres absolus de nos biens. Les théologiens médiévaux, reprenant en cela l'enseignement des Pères de l'Eglise, affirmaient déjà que l'homme menacé de famine pouvait en justice prendre ce dont il avait besoin pour vivre, même contre la volonté du propriétaire.

L'enracinement philosophique de ce droit réside en ceci que, en dépit de la formule consacrée, on ne peut dire de personne qu'«il s'est fait tout seul», qu'il ne doit qu'à lui-même sa réussite. Quel que soit son mérite, cet homme n'a pu que faire fructifier des dons gratuitement reçus: dons personnels d'intelligence, de volonté, dons de la nature, souvent chances qui sont elles-mêmes des dons. Préalablement à tout travail, il y a, au sens strict du terme, un *donné*. La nature et ses richesses sont, de ce donné, une part essentielle. Aucun homme ne peut prétendre avoir des droits absolus sur elle et sur ses produits, quelque grande que soit la part de son labeur. Le droit de propriété reste subordonné à l'usage commun de biens dont la finalité première est d'être au service de tous. Tel est le principe que Paul VI rappelle avec force dans *Populorum Progressio*.

Aujourd'hui le problème se pose à l'échelle collective. Il ne s'agit plus d'un miséreux qui, pour échapper à l'étreinte de la famine, prend en toute justice ce dont il a besoin pour subsister, même si le code pénal ne lui reconnaît pas ce droit-là et l'envoie en prison. Il s'agit de peuples entiers

[1] Prêts publics, investissements privés, donations.

qui meurent de faim, de la faim physiologique et aussi de la faim éducationnelle – car un peuple ne peut vivre aujourd'hui dans l'analphabétisme – ; il s'agit de pays dont l'économie, même en léger progrès, si on regarde les choses selon les chiffres absolus, accuse un retard croissant et comme un étouffement lorsque, comme il convient de le faire, on la considère dans le mouvement général de l'économie mondiale.

Il est hautement significatif que, lors de la grande conférence mondiale organisée par le Conseil œcuménique des Eglises à Genève en 1966, des théologiens se soient levés pour proclamer le droit, dans certaines circonstances, à la révolution violente. Paul VI dans l'encyclique déjà citée, reconnaît, lui aussi, le droit à l'insurrection révolutionnaire «dans le cas de tyrannie évidente et prolongée qui porterait gravement atteinte aux droits fondamentaux de la personne et nuirait dangereusement au bien commun» (n. 31) [1]. Or, le tyran peut être un individu singulier, un Néron, un Duvalier; il peut être une oligarchie toute-puissante tenant en mains les rênes du pouvoir, soit directement, soit comme groupe de pression, et faisant dériver vers les intérêts d'une minorité les fruits du travail d'une masse paralysée dans son aspiration légitime au développement.

La plupart des économistes contemporains conçoivent aujourd'hui encore les rapports de justice entre les peuples au niveau de la justice commutative, celle qui, je l'ai dit, règle les échanges entre les personnes individuelles ou les Etats considérés comme personnes morales. Ces économistes travailleront pour que les matières premières soient payées à leur juste prix – ce qui est loin d'être le cas –, pour que les anciennes nations coloniales remboursent sous forme d'investissement ou d'assistance technique la dette autrefois contractée. (On sait, par exemple, qu'aux Indes, les Anglais prélevèrent à la fin du 18^e siècle un énorme tribut qui servit à financer leur démarrage industriel.) Mais tout ce qui déborde le cadre de la justice commutative, ces économistes le confieront à la bienfaisance des riches. Ils n'y verront plus une question de justice.

Cette façon de voir ne correspond pas à la vérité. La justice, prise dans sa globalité, embrasse des droits antérieurs à ceux qui tiennent aux biens

[1] Le 23 août 1968, à Bogota, Paul VI a précisé sa pensée en ce qui concerne l'Amérique latine: «Beaucoup, spécialement parmi les jeunes, insistent sur la nécessité de changer sans tarder les structures sociales qui, selon eux, empêcheraient que s'instaure une justice effective pour les individus et les communautés. Certains arrivent à cette conclusion que le problème essentiel de l'Amérique latine ne peut être résolu que par la violence.

«Avec la même loyauté qui Nous fait reconnaître que ces théories et ces modes d'action trouvent souvent leur motivation ultime dans de nobles sentiments de justice et de solidarité, Nous devons dire et réaffirmer que la violence n'est pas évangélique; elle n'est pas chrétienne. Des changements brusques ou violents de structures seraient trompeurs, inefficaces en eux-mêmes. Ils ne seraient certainement pas conformes à la dignité du peuple, laquelle requiert que les transformations nécessaires se réalisent du dedans, c'est-à-dire par une juste prise de conscience, avec la préparation voulue et avec cette *participation* effective de tous que l'ignorance, et des conditions de vie parfois infra-humaines, empêchent actuellement d'assurer.» Cf. *Doc. cath.*, 15 sept. 1968, col. 1551.

possédés, au «mien» et au «tien». Elle saisit l'humanité dans sa relation foncière aux biens, dans la destination universelle de ceux-ci, et elle entraîne par conséquent à une solidarité fondamentale.

III. La solidarité nécessaire

La solidarité, en effet, en tant que rendue effective dans les structures économiques, émane des exigences de la justice sociale. Mais on peut dire aussi que cette dernière se fonde également dans une solidarité de fait, dans ce fait essentiel qu'en dépit des différences de culture, de santé, de milieu social, de possibilités et de responsabilités, tous les hommes sont égaux non seulement dans leur dignité, dans la vocation qu'ils ont à se développer, mais aussi dans leur dépendance foncière. Dépendance que j'exprimerais volontiers en disant que *tous les hommes naissent également nus et désarmés*. L'évidence criante de cette affirmation ne doit pas nous voiler l'évidence métaphysique et morale signifiée par le fait brut. Chacun de nous peut considérer comme une chance paradoxalement due et imméritée d'avoir eu quelqu'un pour l'assumer à sa naissance et lui permettre tant bien que mal d'arriver là où il est, avec le bagage d'affection, de culture et de santé qui ont contribué à en faire ce qu'il est. Et aujourd'hui plus que jamais, ce qu'il est, il le doit à tous.

Martin Luther King, dont chaque homme digne de ce nom pleure la mort comme un deuil personnel, a commenté comme suit la parabole évangélique du riche insensé:

> «(Il) était un insensé parce qu'il n'avait pas conscience de sa dépendance vis-à-vis des autres... Il ne réalisait pas qu'il était l'héritier d'un vaste trésor d'idées et de travail auquel avaient contribué les vivants et les morts. Quand un individu ou une nation ne tient pas compte de cette interdépendance, une folie tragique se manifeste. Le sens de cette parabole pour la crise actuelle du monde nous apparaît clairement. Notre régime national de production fournit une telle abondance de vivres que nous devons construire des greniers plus vastes et dépenser plus d'un million de dollars par jour simplement pour stocker nos surplus. Chaque année, nous nous demandons: «Que ferai-je? Car je n'ai pas de place pour serrer ma récolte.» J'ai lu une réponse sur le visage de millions d'hommes et de femmes misérables en Asie, en Afrique et en Amérique du sud... Nous pouvons utiliser nos vastes ressources pour effacer de la terre la pauvreté... Que nous en ayons ou non conscience, chacun de nous est éternellement endetté. Nous sommes les débiteurs perpétuels d'hommes et de femmes connus et inconnus. Nous ne pouvons achever notre petit déjeuner sans nous être rendus dépendants de plus de la moitié du monde. En nous levant, le matin, nous allons à la salle de bains, nous saisissons une éponge que nous procure un insulaire du Pacifique. Nous utilisons le savon créé pour nous par un Français. La serviette nous vient d'un Turc. A table, nous buvons le café fourni par un Sud Américain, du thé par un Chinois ou du cacao par un Africain. Avant de partir à notre travail, nous sommes redevables à plus de la moitié du monde. En un sens très réel, toute vie est en interrelations avec les autres. Plus les hommes sont pris dans un réseau inévitable de réciprocité, plus ils sont entraînés dans une destinée commune. Tout ce qui atteint directement l'un atteint tous les autres indirectement. Je ne puis jamais être ce que je dois être sans que vous soyez ce que vous devez être, et vous ne pouvez jamais être ce que vous devez être sans que je sois ce que je dois être.

C'est là l'interrelation où se structure la réalité. L'homme riche n'avait pas compris cela et ce fut son drame. Il croyait pouvoir vivre dans son petit monde, centré sur sa propre personne. C'était un individualiste à l'extrême. Vraiment, c'était un éternel insensé.»

La solidarité, c'est la fraternité «exercée», vécue. Cette égalité fondamentale que les philosophes attribueront à l'appartenance de tous à la même famille humaine, cette dépendance à l'égard des choses, et des autres surtout, qui ne se trouve à ce point dans aucune autre espèce vivante, doit se traduire «économiquement» au plan mondial.

Que soit nécessaire pour cela une véritable mutation de conscience, il n'est pas permis d'en douter. C'est dès le plus jeune âge que doit s'implanter dans la conscience l'idée que l'appartenance à la famille humaine est prioritaire par rapport à l'appartenance à un groupe particulier: famille parentale, tribu, nation, fédération de nations. Il ne s'agit pas de nier l'importance des sociétés restreintes; elles sont tout simplement indispensables et c'est à travers elles que doit se vivre concrètement la solidarité universelle.

Ceux qui auraient de la peine à accepter cette idée que l'appartenance à la famille humaine doit avoir la priorité sur l'appartenance à une nation déterminée, comprendront ce que je veux dire si j'éclaire cette affirmation par un exemple très simple.

Si, dans une entreprise, vous êtes témoin d'une injustice dont est victime un de ces travailleurs que précisément nous appelons «travailleurs étrangers», vous prendrez son parti même si l'auteur de l'injustice est tout ce qu'il y a de plus suisse, même s'il est votre père ou votre frère. Qu'est-ce que cela signifie sinon qu'il y a un niveau de relations entre les hommes où ne comptent ni les barrières sociales ni les barrières nationales. A ce niveau-là, infiniment plus important que les autres, l'étranger, ce n'est pas le travailleur espagnol ou italien, c'est le Suisse, c'est votre père ou votre frère qui, par son injustice même, s'est comme distancé de l'homme, a trahi son humanité, a trahi l'humanité.

Sans doute conviendrez-vous que devant la détresse d'un homme, sa souffrance – même si elle n'est pas le fruit d'une injustice –, la conscience humaine saisit cette proximité qui ne tient pas compte des distances sociales ou raciales, et que, si elle ne la saisit pas ou n'y conforme pas son comportement, elle aussi se distance de l'humanité. La loi elle-même ne reconnaît-elle pas en certains cas ce devoir de solidarité puisqu'elle peut poursuivre l'automobiliste qui ne s'est pas arrêté pour porter assistance à un blessé abandonné sur la route?

Or que se passe-t-il en fait? Il y a «chez nous» des millions d'êtres humains victimes du sous-développement sanitaire, économique et technique. Je dis: «chez nous», car nous n'avons plus l'excuse de la distance à une époque où quelques heures d'avion nous mènent à l'autre bout du monde. Et où le monde entier entre dans nos maisons, comme dans les favellas de Rio ou dans les huttes de la brousse africaine, par la radio, la télévi-

sion ou le journal. Notre appartement, peut-être modeste, mais tout de même confortable, reçoit presque chaque soir une giclée de Vietnam, une giclée de réception mondaine ou de défilé de mode, une giclée de cataclysme: tremblement de terre, inondation, avalanche, etc. Tout ça se passe «chez nous», à notre porte. Tout ça nous atteint comme des coups de poignard en plein cœur, suscitant révolte, indignation, pitié. Comment nier après cela que nous soyons réellement interpellés, chacun d'entre nous, par ces hommes livrés aux cavaliers de l'Apocalypse: la faim, la guerre, la maladie – et si saint Jean avait écrit de nos jours, il aurait ajouté l'analphabétisme.

Mais pour que le sens de la solidarité se traduise dans les structures économiques mondiales, nous avons nous-mêmes besoin d'être guéris d'une misère plus grave que les autres, notre individualisme. Nous sommes sensibilisés au drame de la faim, de la guerre, de la maladie, de l'ignorance. Quand je dis «sensibilisés», je dis que, mis en face de ces réalités, notre être réagit comme sous le coup d'une blessure. Malheureusement trop souvent nous nous contentons d'en rester là et nous ne faisons pas passer au plan de l'action politique et économique le désir, un instant éveillé, de participer réellement à l'abolition de ces fléaux: nous tournons la page, nous nous laissons distraire par les images qui se succèdent et qui nous offrent du monde des aspects plus souriants, tout au plus poussons-nous un soupir de découragement devant notre impuissance à changer des choses pourtant intolérables.

Mais ce qui est terriblement inquiétant, c'est que nous sommes pour la plupart insensibles à cette autre forme de dégradation de l'homme qui ronge notre société de riches, et qui commence d'éclater dans ce qu'un sociologue athée, ancien membre du parti communiste français, appelle la crise de la vie bourgeoise. La civilisation bourgeoise, c'est, pour Edgar Morin, une civilisation dont les valeurs dominantes sont «sécurité (matérielle), confort, développement de la vie privée et de l'individualisme privé» [1]. D'une étude attentive des divers plans économiques élaborés et mis en œuvre par le gouvernement de l'URSS, Morin en déduit que les pays socialistes sont entrés eux aussi, avec exception de la Chine, dans la civilisation bourgeoise, en ce sens que ces plans manifestent que l'aspiration des masses est tournée vers les biens de consommation et le niveau de vie américain, nordique ou suisse.

Il ne s'agit pas de décrier la société de consommation en tant que telle. Nous en bénéficions, vous et moi, largement. Mais l'inquiétant, c'est que l'homme occidental est en train de devenir, s'il ne réagit pas, essentiellement un consommateur. L'inquiétant, c'est qu'actuellement la consommation est le seul modèle dynamique, que la société occidentale offre au monde entier, aux masses comme aux gouvernements, et que la science et la technique y sont trop souvent visées comme des moyens ordonnés à ce but.

[1] *Introduction à une politique de l'homme*, éd. Seuil. Paris 1965, p. 128.

Le sens de la solidarité, de plus en plus nécessaire, est de plus en plus contrarié par la dynamique de la société d'opulence. Il vaut la peine d'écouter ce que nous dit Morin:

> «Certes... Il y a de grandes réussites humaines dans la civilisation bourgeoise, et mon insistance sur la crise à venir, comme mon rappel de l'insuffisance bourgeoise, ne doivent pas faire sous-estimer le grand apport qui est l'*intimité* dans l'amour, l'amitié, la famille, l'aspiration à la communication intégrale du «toi» et du «moi».
> Disons plus, il y a de proliférantes richesses dans la culture du monde bourgeois moderne, y compris dans la «culture de masse» décriée par l'intelligentzia.
> «Ceci reconnu, la crise de la vie bourgeoise, ce sera l'insatisfaction dans la satiété, le bonheur et l'amour malades, la culpabilité et la honte diffuses dans le standing et le prestige, la peur de vivre ou la rage de vivre. Ce qui l'annonce déjà: tourments existentiels des intellectuels, tantôt s'acharnant à détruire toute croyance, tantôt adhérant aux mirages d'un monde réconcilié; les révoltes vides d'adolescents qui s'opposent au vide satisfait de la vie bourgeoise; les demi-retraites méprisantes du beatnik, le premier grand malade de la vie bourgeoise qui se soigne dans un relatif en dehors; les vogues de spiritualisme hindou et de bouddhisme zen chez les femmes du monde...; le retour au christianisme dans le monde bourgeois, comme symptôme, autant que d'un bain d'assurance-mort sur l'au-delà, d'une aspiration à une autre vie; la crise de la *dolce vita*, où ce qui, aux autres étages de la vie bourgeoise, est aspiration au bonheur, rêve de plénitude, devient, vécu à l'étage supérieur, désolation et solitude.» [1]

Si cette analyse est juste, on dirait que, dans les sociétés industrialisées, le développement économique a entraîné avec lui un sous-développement affectif et humain dramatique, dont les signes les plus apparents sont le nombre considérable des suicides, des catastrophes familiales, des névroses, et l'isolement effrayant dans lequel sont condamnées à vivre – et à mourir – de plus en plus de personnes.

Il faut aller plus loin. Si l'on tient compte de certaines études récentes, on dirait que les sociétés développées sécrètent, par leur développement même, une sorte de population *marginale*, sous-développée à sa façon.

Il y a ceux qui, souffrant d'un retard scolaire, seront incapables de faire les études indispensables pour jouer un rôle actif dans la société. Il y a les personnes âgées ou mises trop tôt à la retraite, souvent très solitaires et laissées pour compte. Il y a les «travailleurs étrangers» que nous acceptons dans la mesure où notre économie en a besoin, mais sans nous soucier de savoir comment ils vont s'intégrer à leur nouveau milieu de vie. Il y a, surtout dans les pays plus vastes: France, Grande-Bretagne, Etats-Unis, etc., ceux qui ont été tellement traumatisés par la misère qu'ils ne luttent même plus contre elle et qui sont rejetés même par les milieux pauvres [2].

Je ne dis pas que cette évolution soit fatale, et que la solution serait

[1] *Op. cit.*, pp. 100–101.
[2] Cf. J. KLANFER, *Le sous-développement humain*, Les Editions ouvrières, Paris, 1967.

de stopper le mouvement économique. Le mal tient au fait que notre société appartient à ce type que Friedmann range dans les socités *utilitaires:* on dispose de facilités presque illimitées pour se choisir, selon ses goûts, un port d'attache matériel ou spirituel, mais on a perdu tout critère qui permettrait de faire ce choix. D'où le désarroi d'hommes qui, à un certain moment, prennent conscience qu'ils ne savent plus où ils vont. Pierre Drouin, dans *Le Monde* du 30 janvier 1968, cite cette phrase d'un jeune licencié ès sciences économiques: «Nous sommes si préoccupés à courir vite que nous ne savons plus pourquoi nous courons.»

On comprend en quel sens il est permis de dire que notre société contrarie le sens de la solidarité sans lequel par ailleurs elle risque d'étouffer comme au fond d'une impasse. Et d'autre part, on sera moins étonné par l'apparente contradiction d'une jeunesse un peu partout en colère, prête à saccager tout l'ordre établi, et qui pourtant éprouve un véritable sentiment de solidarité avec ceux qui subissent les horreurs de la guerre au Vietnam, de la discrimination raciale aux U.S.A. ou ailleurs, comme avec les guerilleros de Che Guevara.

Si, à la lumière de ces réflexions, nous pensons au fait que notre société industrialisée offre au monde entier le seul modèle dynamique de ce qu'il a à créer, nous devons avouer que nous rendons extrêmement difficile aux pays pauvres l'effort indispensable qu'ils doivent fournir s'il veulent sortir de la misère.

Le mirage créé par la publicité dans une société de consommation agit sur les peuples sous-développés comme sur les autres et fait dévier leur économie vers des biens qui ne sont pas prioritaires. Quelques chiffres vont nous éclairer sur ce point. On a en effet comparé les chiffres des importations des pays francophones d'Afrique en mettant en regard les produits destinés à accroître l'équipement, et donc le développement, et d'autre part les produits de luxe et de consommation. Ces pays ont importé en 1964 (en millions de francs C.F.A.) pour 1.517,8 million d'engrais, mais par contre pour 7.294,2 millions de boissons alcooliques; pour 1.200 million d'outillage agricole, mais par contre pour 5.592,6 millions de voitures particulières; pour 3. 741,5 millions de tracteurs, mais aussi pour 3. 561,6 millions d'essence pour leurs voitures; pour 2.478,1 millions de machines-outils, mais aussi pour 1.269,1 million de parfums et cosmétiques. Comment leur en faire grief puisque chez nous des ouvriers se privent du nécessaire pour acheter un poste de télévision ou une voiture. «Les valeurs de la société de consommation de masse détournent les hommes de la lutte contre la misère. Une phase d'austérité serait indispensable aux pays sous-développés pour décoller, mais nous leur rendons l'austérité impossible par le spectacle même de notre civilisation.» [1]

[1] Pierre de BRIEY, *Le développement est-il possible?* dans *Revue Nouvelle*. Pour les chiffres cités, voir l'article de G. Chaliand, dans *Partisans*, numéro de mai 1966, pp. 15–18.

Peut-être la contradiction dans laquelle nous vivons nous aidera-t-elle à comprendre à quel point il est vrai que nous sommes solidaires les uns des autres. Peut-être la seule façon pour les pays riches de sortir de leur misère morale et psychique serait-elle d'aider les pays pauvres à sortir de leur misère matérielle et physiologique. Si les peuples sous-développés techniquement savent recevoir la technique sans perdre leur âme, ils nous aideront peut-être à retrouver la nôtre – en particulier à redécouvrir la priorité de l'être sur l'avoir. Mais pour cela, il ne faut pas que la misère les jette dans la haine, la révolte et le désespoir – où ils se perdront et nous perdront. Ainsi marchons-nous ensemble, liés dans un commun destin, vers le développement intégral de l'homme et de tous les hommes.

Vous comprendrez que, dans une telle perspective, j'estime que certaines querelles sont parfaitement stériles. Le problème n'est pas de savoir qui a tort, qui a raison. Il n'est pas de mettre en balance les horreurs et les bienfaits de la colonisation. Les Africains pourraient avec raison nous rappeler que, en trois siècles, la traite des esclaves a entraîné la mort de 200 millions et la déportation de 20 millions de Noirs; que les matières premières arrachées au sol par le travail obligatoire – pour ne pas dire les travaux forcés – ont été amenées dans les pays riches afin d'y être exploitées, manufacturées. On pourrait d'autre part rappeler ce qui a été fait de positif par la présence coloniale dans la lutte contre la maladie ou l'analphabétisme. Il m'apparaît vain également de vouloir justifier notre refus de solidarité en prenant prétexte du gaspillage parfois insensé de l'argent, du matériel et même aussi du personnel mis à la disposition des nouveaux gouvernements par les anciennes puissances. C'est un Africain, Joseph Ki-Zerbo, qui note le scandale objectif constitué par le fait que, pour beaucoup de ces micro-Etats qui ont parfois la population d'une ville moyenne d'Europe et le budget d'un conseil municipal d'une métropole provinciale, les 80 % de ce budget sont absorbés par l'administration, l'armée, la police, la diplomatie et que, dès lors, ces soit-disant services publics écrasent l'Etat au lieu de le servir.

Il y a là des problèmes réels, et éthiques, eux aussi. Il est normal que les pays riches puissent avoir des garanties que les ressources destinées au développement seront utilisées rationnellement et non pas détournées pour le seul profit d'une oligarchie de privilégiés.

Tout cela est vrai, mais n'enlève rien à la vérité de ce que j'ai essayé de vous dire au sujet de la justice et de la solidarité si impérieusement requises par une situation dramatique.

Je sais bien que la solidarité a beau être fondée sur une exigence primordiale; elle est abstraite, donc irréelle, tant que font défaut les moyens d'agir ensemble. Mais précisément les moyens ne manquent pas. S'il y a un point sur lequel tout le monde tombe d'accord, c'est précisément sur le fait que l'humanité est aujourd'hui techniquement en demeure de résoudre ce problème qui est le problème numéro 1 de la deuxième partie du XXe siècle. La raison technique est à la hauteur des questions posées. C'est la raison tout court qui est prise au dépourvu. C'est la conscience qui n'a

pas encore mûri assez. Le regard de la raison et l'intuition profonde du cœur sont troublés et faussés par des habitudes mentales qui relèvent de l'âge archaïque où la tribu représentait l'horizon unique des préoccupations, ou du moins le centre de l'espace humain.

Lors de la dernière guerre, nous avons accepté sans maugréer les cartes de rationnement que les circonstances imposaient. Une juste vue des choses, une cohérence du comportement individuel, social et politique, devraient faire accepter de nos jours l'équivalent de ce rationnement, non plus à l'échelle nationale, mais à l'échelle mondiale. Autant dire qu'il s'agit d'une véritable révolution morale et politique plus difficile et plus nécessaire que les révolutions à l'œuvre pour la conquête de l'indépendance politique et économique.

C'est là sans doute le point où chacun d'entre nous peut agir. D'abord sur lui-même pour créer en lui des réflexes nouveaux, non plus ceux de la tribu, mais ceux de la communauté humaine – puis sur ses proches et sur l'opinion en appuyant de toutes ses forces toutes les initiatives qui vont dans le sens de cet élargissement de la conscience humaine. Je pense par exemple aux propositions faites par le pasteur Biéler et par Paul VI à l'ONU et à Bombay. Si insuffisantes, si limitées soient-elles, des décisions de ce genre acheminaient progressivement les esprits vers cette nouvelle façon de voir, de sentir, d'agir.

En somme, ce dont nous avons besoin, c'est de ce qu'on a appelé un «idéal historique concret» (Jacques Maritain), c'est-à-dire d'un grand projet répondant aux aspirations légitimes – mais coûteuses – enfouies dans les profondeurs de chaque être humain et qui le tournent vers un avenir de justice et de solidarité fraternelle, inspirant une nouvelle mentalité et suscitant de nouvelles structures sociales, économiques et politiques. Aussi difficiles que soient les solutions techniques au niveau économique et politique, nous pouvons être sûrs que si les hommes de tous les pays acceptaient de se considérer réellement comme solidaires les uns des autres, de reconnaître que leur vocation, leur destin sont communs, l'amour fraternel saurait les trouver. Car rien n'est plus ingénieux, plus inventif que l'amour surtout quand le talonne l'urgence des sauvetages dramatiques.

Pour conclure, laissez-moi donner encore une fois la parole à Joseph Ki-Zerbo, commentant une autre parabole.

«Je pense, dit-il, à la parabole du Bon Samaritain: 'Un homme descendait de Jérusalem à Jéricho; il tomba sur une bande de brigands qui le dépouillèrent, l'assommèrent et le laissèrent à moitié mort'. Cet homme symbolise, à mon sens, la masse des peuples sous-développés.

«Eux aussi descendent une pente sinistre. Ils descendent, car, par rapport aux autres, ils reculent. Ils sont assaillis par des maux plus terribles que les brigands: l'ignorance, la maladie, les préjugés, la faim. Ce sont des pays où tous ceux qui dépassent trente ans de vie sont des privilégiés. Des pays où des enfants faméliques, au gros ventre bourré d'herbes des champs, jettent un regard immense et pesant comme un verdict. Des pays où de

jeunes femmes dressent des minois de vraies filles d'Eve sur des corps écrasés, laminés, des sortes de carcasses de bêtes épuisées. Où sont leurs savants? où leurs philosophes? où leurs écrivains et leurs artistes? Ils sont sans visage et sans voix.

«Anonymes! Anonymes comme l'homme de la parabole. Le Christ, en effet, ne nous dit pas son nom, ni sa catégorie sociale. C'est un homme quelconque. *Homo quidam!* c'est-à-dire tous les hommes, tout l'homme. Le développement dans la justice et pour la paix sera comme l'œuvre du Samaritain. Il sera solidaire, ou ne sera pas. Il sera non pas une aumône du bout des doigts, du bout des lèvres, mais une empoignade avec la misère, à pleines mains, à pleins bras. Un geste ample et complet comme celui qui consiste à ramasser une pauvre victime désarticulée». [1]

JEAN DE LA CROIX KAELIN, O.P.

[1] Dans *Le développement, la justice et la paix*, p. 193.

Le Christianisme comme «optimisme tragique» chez Emmanuel Mounier

La définition date de 1946 [1], au terme presque d'une longue maturation. L'analyse de l'auteur lui-même peut être féconde pour pénétrer plus avant le mystère d'une religion qui fait du paradoxe la dimension habituelle de sa doctrine et de sa structure.

Du reste, la formule est illustrée par toute une série d'observations qui remontent aux premières œuvres du fondateur d'«Esprit» (1932), à une époque où il était bien plus facile d'avoir du Christianisme une notion édulcorée.

Aujourd'hui, nous-mêmes sommes situés dans un contexte historique, sociologique et doctrinal plus apte à la redécouverte de la problématique authentique du Christianisme. Reconnaissons donc à Mounier le mérite d'avoir été à l'avant-garde et d'avoir aidé à cette redécouverte. Son opposition implacable à l'esprit «bourgeois», qui s'était infiltré dans tous les organismes occidentaux sans épargner l'Eglise, fut sans doute un des stimulants qui nous ont conduits à la vérité.

Nous commencerons cette étude par l'examen du discours qui contient la définition du Christianisme comme «optimisme tragique» pour en redécouvrir les échos et les mises au point dans toute l'œuvre du philosophe.

L'optimisme tragique

Quand il donne au siège de l'Unesco à Paris sa conférence «Pour un temps d'Apocalypse», Mounier est encore sous le coup de l'explosion de la première bombe atomique. Il est frappé du fait que les détails rapportés par les journaux sur les effets de l'explosion correspondent étrangement aux versets 8–12 du chapitre VIII de l'Apocalypse [2]. Ainsi, conclut-il, renaît en l'humanité le sentiment collectif de la possibilité, non de la fin d'*un* monde, d'une civilisation, mais de la fin *du* monde. Un sentiment récurrent dans l'histoire, qui en d'autres temps avait cependant provoqué des réactions très différentes. La différence de comportement est à rechercher uni-

[1] Pour un temps d'Apocalypse, œuvres de Mounier, Edition du Seuil, III, p. 347.
[2] *Ibid.* 3, p. 41.

quement dans la différence du rapport des hommes avec la foi chrétienne.

L'approche de l'an 1000 poussa des individus qui avaient une haute prospective morale, à redécouvrir le sens profond de l'eschatologie. L'Apocalypse leur apparut non un chant de catastrophe, mais bien un poème de triomphe, l'affirmation de la victoire finale des justes. Certes, la Justice divine pouvait les remplir de terreur, et elle n'y manqua pas, mais ils savaient que la sévérité aurait quand même été juste, au-delà de toute espérance. Et voici leur réponse à l'éventualité de la fin du monde: le Règne de Dieu est proche? Soyons-en dignes dès à présent, et même, inscrivons-le d'avance dans notre vie de tous les jours.

Partout, les fidèles se réunissent en assemblées de paix («Paix de Dieu», «Trève de Dieu») et se lancent dans la construction d'églises merveilleuses (la grande période romane commence justement quelques années avant l'an 1000): ils veulent offrir à Dieu des édifices où Il puisse dignement descendre. C'est la vraie espérance chrétienne, qui n'est pas évasion. L'attente de l'au-delà éveille immédiatement la volonté d'organiser l'en-deça.

Mais à la même perspective la génération de la bombe atomique répond par le désordre des croyances et des structures.

La philosophie contemporaine nous dit que l'homme est seul, jeté sans but dans un monde absurde; il est sûrement appelé à devenir un dieu, mais y parvenir lui est interdit, irrévocablement, ce qui mue son aspiration en une source nouvelle de dégoût et de grotesque.

A première vue, une telle désolation métaphysique ne devrait pas particulièrement sensibiliser les esprits à l'horreur d'une fin des temps. Mais le désespoir n'est pas une idée, c'est un corrosif, il creuse le cœur, il y installe une irréductible angoisse qui accentue toute menace. De là, la grande peur des hommes d'après Hiroshima, leur grande passion dans la terreur, réaction typique d'un esprit infantile. On n'a plus envie de construire, mais de détruire.

Pour retrouver le goût de l'aventure, de la découverte, de l'élan enraciné au plus profond de son être, l'homme doit redécouvrir le sens eschatologique de l'histoire tel que le lui donne le Christianisme. Et quand on parle d'eschatologie, on sous-entend la tension, la souffrance, la possibilité d'un échec partiel, mais repris dans l'effort continu qui porte au but. Il existe, c'est vrai, un Christianisme détérioré et donc faux, qui à force de lancer sans fin et exclusivement des appels à la joie, à la paix du cœur, à l'équilibre intérieur, pourrait pousser à l'inaction. Mais un Christianisme authentique et conséquent impose d'être à l'avant-garde, toujours, de toute lutte pour la justice; il affirme que la vie humaine jusqu'à la fin des temps ne pourra s'établir sur une durable harmonie, il prospecte des doctrines compactes, un chemin étroit, une vérité mystérieuse, des vocations intransigeantes, l'imminence dramatique, pour chaque homme et pour chaque instant, de la Parole de Dieu, de la mort, du péché, de la croix, du jugement. Si le Christianisme de la Grâce ne se dénature en Christianisme gracieux, s'il exclut les prophéties gémissantes et la bonne humeur de sacristie, s'il réalise son authentique nature non de pessimisme actif mais d'*optimisme*

tragique, ce Christianisme est parfaitement de taille à satisfaire et à aider la conscience contemporaine, malade et désespérée.

L'Evangile nous met en garde contre les illusions de la facilité, mais il nous stimule au travail. Une énorme quantité de zizanie croît et mûrit au cours des temps, rendant caduques les utopies humanitaires, le rêve d'un monde qui deviendrait innocent le jour où il serait mis en ordre. Mais au milieu du champ maudit, se construit sans fin le Règne de Dieu, avec une force lente et irrésistible. Croissance progressive, bien que sinueuse et ambiguë.

Il faut reconnaître que le Christianisme est toujours parvenu à insuffler dans l'humanité ce dynamisme essentiel à sa propre structure.

Le monde occidental vivait clos sur lui-même comme un œuf sur son germe, et même ses arts étaient à la mesure de cette ambiance ouatée et définie: arts d'images immobiles ou se mouvant sur leur centre (architecture – sculpture – danse). Seule l'irruption chrétienne, apportant la litanie, la prière indéfinie, l'élan gothique, l'idée de création et de temps irréversible, ouvrit sur l'infini cette vie close. Un beau jour, sous sa poussée, l'univers antique éclata en fleur. Galilée lançait la terre dans l'espace, les figures arithmétiques sautaient sous la pression du calcul infinitésimal, le contrepoint entraînait le motif musical vers la fugue et la mélodie indéfinie, le machinisme poussait les économies de cellule vers une immense intégrale de la production, la logique brisait ses cercles de sécurité et lançait la pensée sur des chaînes de relations se mouvant dans l'inconnu, la géométrie enfreignait l'espace euclidien et débordait avec la physique dans les hyper-espaces. De toute part, l'immobilité, l'équilibre, la forme, la limite, la perfection circulaire, composantes habituelles de l'idée de nature, cédaient au mouvement linéaire, à l'intensité prospective, au développement, à l'ouverture indéfinie, à la série. Dans tous les domaines, internes et externes, techniques et artistiques, l'homme moderne a substitué à l'idée d'un destin fixé qu'il n'aurait pu que recopier, le thème d'un destin ouvert, projeté dans l'imprévisible et l'infini.

Tout cela est l'œuvre du Christianisme qui, s'il proclame «Paix sur terre aux hommes de bonne volonté», semble vouloir valoriser l'affirmation contraire «Guerre aux hommes de mauvaise volonté», aux mous, aux lâches, à ceux qui cèlent leurs trésors au lieu de les faire fructifier au centuple, dans le risque, le travail, la sueur de leur front et peut-être leur sang.

Le Christianisme et la notion de progrès

Dans son intervention à la Semaine de Sociologie de 1948, Mounier eut l'occasion de préciser son idée sur le lien étroit qui unit la notion de progrès au Christianisme [1]. Il revendique pour celui-ci la paternité de celle-là, ainsi que de la poussée qui a rendu le progrès opérant dans l'humanité.

[1] Le Christianisme et la notion de progrès, *ibid.*, p. 391–425.

Cette intervention est une leçon exemplaire d'enquête historique et de pénétration philosophique.

Il faut commencer par s'entendre sur le mot «progrès». L'analyse nous en fait découvrir quatre idées fondamentales:

1. L'histoire a un sens, d'abord celle du monde et puis, par conséquent, celle de l'homme.

2. Ce mouvement orienté de l'histoire va d'un élan profond et continu vers un mieux, même si des vicissitudes en compliquent le cours, et c'est un mouvement de libération de l'homme.

3. Le développement des sciences et des techniques, qui caractérise l'époque moderne occidentale et se répand sur le monde entier, constitue un moment décisif de cette libération.

4. Dans cette ascension l'homme a la glorieuse mission d'être l'auteur de sa propre libération.

Or, l'on peut affirmer que l'idée d'une histoire orientée dès le début à une fin ou d'un mouvement indéfini mais dirigé en un sens continu, est étrangère à l'antiquité et à toutes les civilisations non chrétiennes. Si le mot «Histoire» existe chez les Grecs, il ne désigne que des enquêtes, des répertoires et des chroniques sur les événements contemporains ou passés. Pas une fois ne les effleure l'idée d'un plan de la totalité des événements, d'une histoire universelle. Un plan suppose un commencement et une fin, et pour la pensée grecque il n'y a ni création ni consommation du monde: temps cycliques, mouvement circulaire sont à l'opposé de l'idée de progrès. Le même phénomène se vérifie dans les civilisations orientales.

Dans le premier millénaire avant Jésus-Christ, seul le peuple hébreu, qui professe un monothéisme absolu et qui fait de Dieu le Créateur de l'univers, considère l'histoire comme un dessein moral et spirituel, cimenté par une grande espérance collective, l'espérance messianique.

Le Christianisme reprend et perfectionne cette tradition. L'empire du Dieu juif sur l'histoire humaine est encore un empire de puissance, un empire hautain, éloigné. Le Christianisme au contraire accroche l'histoire humaine au cœur même de la vie divine à travers la médiation du Verbe Incarné, soudant ainsi les trois unités théologiques, unité de Dieu, de l'histoire et du genre humain, et construisant l'armature de l'idée du progrès collectif de l'humanité: le Christ en effet *récapitule*, comme disent les Pères, tout le passé et inaugure, dirige tout l'avenir. L'Incarnation introduit la notion, tellement étrangère aux esprits de formation hellénistique, de l'«une fois pour toutes» (ἅπαξ): «Loin de nous la croyance insensé que Platon, qui en un siècle donné, à Athènes, dans une école appelée Académie, a formé des disciples, doive dans la même ville, dans la même école et devant le même auditoire, reproduire pour l'avenir, pendant une infinité de siècles, les mêmes enseignements. Car le Christ est mort une fois pour nos péchés, et ressuscité des morts il ne meurt plus (Saint Augustin, De Civitate Dei XII, 13)».

Attention cependant. Le progrès de l'humanité et de l'univers qui la

contient, est, pour le Christianisme, rigoureusement défini, parce que eschatologique (du reste, quel sens aurait un progrès indéfini, et partant sans but?) et il intéresse l'humanité et chaque individu. Pour lui est inconcevable une histoire qui se résoudrait dans la création continue et onéreuse d'une caste finale d'héritiers. Il n'y a pas de vrai progrès sinon pour l'*homme*, accroissement dans l'homme d'être, de bonheur, de justice. Et le Christianisme annonce l'assomption générale de toute l'humanité et de tous ses travaux dans le Royaume arrivé à son terme.

La mort assume ici une fonction d'une importance irremplaçable. On meurt, parce que la vraie perfection exige qu'on se dépouille de l'esprit de l'avoir au bénéfice de l'accroissement de l'être. Or, le progrès chrétien n'est pas l'accumulation indéfinie de biens, mais justement ascèse, et donc sacrifice, résurrection, transfiguration. Ainsi, s'insinue à nouveau dans la perspective du bonheur le facteur drame (qu'on ne peut éliminer si l'on veut comprendre exactement le mystère évangélique), qui valorise la puissance créatrice de l'angoisse.

Dans ce cadre, quelle place a la matière et donc la science et la technique?

La réponse est simple si l'on considère que le dogme de l'Incarnation est la clé de voûte de la doctrine chrétienne.

La Patristique, à part quelques exceptions, a toujours défendu avec acharnement et protégé le sens de la terre. Sans renoncer à l'orientation mystique, l'Eglise d'Occident en incarnera les implications. Il suffit de penser à l'œuvre des moines pour fonder la société médiévale, village par village, et à l'œuvre séculaire des Papes pour consolider les structures publiques de la Chrétienté. En outre, si la loi du travail en tant que pénal est, dans la révélation biblique, la conséquence du péché originel, une religion qui croit à la Rédemption du péché doit aussi pouvoir admettre l'efficacité de celle-ci à en éliminer les conséquences. Le chrétien en tant que tel (et ici les déviations historiques, du reste peu nombreuses, ne peuvent vider le principe de sa force) est favorable à la technique qui diminue l'esclavage du travail et rend l'homme plus disponible à sa véritable vocation: collaborer avec Dieu, en acceptant son appel.

Pourquoi Dieu n'a-t-il pas créé la nature et l'homme dans un état de perfection instantanée? pourquoi l'évolution? pourquoi la marche hésitante de l'histoire? Le Christianisme répond: Dieu est Père, et non paternaliste. Il a voulu que la libération de l'homme soit le fruit du travail, du génie et de la souffrance de l'homme, qu'elle eût un jour le goût non pas d'une aumône écrasante tombée du ciel, mais de ses espoirs, de ses peines, de ses épreuves, de ses amours.

Le tragique du Christianisme

Dans ce qui précède, nous avons sans aucun doute récolté les éléments qui, s'ils rendent le Christianisme étranger au désespoir, l'incorporent ce-

pendant au tragique.[1] Approfondissons cette affirmation, cela en vaut la peine, et précisons que Mounier présente la version catholique du Christianisme: «La vérité est que nul tragique n'est en même temps plus discret ni plus tendu que le tragique catholique: les éléments mêmes qui semblent l'éloigner du tragique ne font que pousser à l'extrême les situations tragiques»[2]. En effet, l'ouverture au monde, pour le catholique, est soutenue par deux croyances capitales, l'infinie transcendance de Dieu et l'universalité profonde du péché. Il lui faut un extrême équilibre pour ne pas glisser ni vers le Christianisme idyllique du Vicaire Savoyard, ni vers le Christianisme désespéré de Calvin ou de Jansénius. Un peu trop haut et, le Dieu transcendant nous échappant complètement, le tragique s'évanouit avec l'espérance et le pathétique de l'engagement libre et de l'avenir ouvert. Un peu trop bas, et l'univers profondément blessé de l'existence post-adamique, déchiré jusqu'au plus profond mais, au travers de toutes ses blessures, effervescent de liberté et inondé de grâce, devient un monde spirituellement mort et passif sous les décrets divins; le drame s'appauvrit encore pour tendre à la simplicité sommaire d'une situation juridique. Il faut se limiter à tenir les deux bouts de la chaîne, deux vérités vécues jusqu'à la certitude actuelle, mais dont la soudure nous échappe pour toujours ici-bas, et dont le hiatus est un scandale pour la raison. Il faut vivre les vérités de foi, déchirés entre des affirmations contradictoires au premier examen de la raison et soutenus dans la transcendance par la clé de voûte de ces contradictions.

Périodiquement, le catholicisme doit rétablir les droits autant de Dieu que de l'homme; autant ceux de la clarté que ceux de la nuit. Il doit sans cesse introduire dans les certitudes une dose d'agnosticisme qui ferme la porte non à toute philosophie chrétienne, mais à tout système philosophique chrétien, non à toute certitude, mais à toute installation dans la certitude, non à tout ordre temporel chrétien mais à toute utopie temporelle chrétienne, non à la joie, mais au bonheur, non à la paix, mais à la tranquillité, non à la plénitude, mais à la satisfaction. Il ne rend pas la vie substantiellement angoissée, mais il installe une épine d'angoisse au cœur de toutes nos béatitudes. Personne ne sait s'il est digne d'amour ou de haine: cette ambiguïté fondamentale du fini, sous le regard de l'Infini, n'introduit pas seulement dans notre perspective spirituelle l'ambiguïté de la conscience et la défaite du moralisme, mais l'ambiguïté de l'histoire et la déroute des épures providentialistes, l'ambiguïté de l'action et la vanité des projets. Personne ne sait par quel prodige d'invention l'Infini peut demain nous surprendre et à quel paradoxe nous appeler.

De plus, pour l'expérience chrétienne, il y a une autre source d'angoisse: le péché qui jette entre nous et la nature, entre nous et les hommes, entre nous et nous-mêmes, des infinis d'opacité, que nulle espérance immédiate ne traverse. Le mystère d'une faute au sujet de laquelle nous ignorons

[1] L'affrontement chrétien, III, p. 19–27.
[2] *Ibid.*, p. 20.

tout, nous établit dans la nature comme des étrangers, étranges rois d'une création, dont nous sommes deux fois sur trois le jouet et la victime. Notre solitude s'étend à mesure même de notre fidélité; l'incompréhension déconcerte la bonne volonté plus cruellement que la mauvaise, l'amour se déchire en perpétuels quiproquos, un infini d'ignorance et d'indifférence nous noie parmi les passants de ce trottoir, les membres de ce parti, dans la fragile cellule de cette famille; l'agressivité, partout, veille et se gonfle de son propre bruit. Cent démons intérieurs et mal connus nous déchirent; la monotonie, l'aridité, l'absurdité talonnent nos heures les plus pleines.

Cette tension tragique atteint à son maximum dans la perspective paradoxale de l'Incarnation. Le devoir d'incarnation nous oblige à chaque instant à maintenir unies les positions les plus contradictoires pour le bon sens: mourir au monde et s'y engager, nier le quotidien et le sauver, nous affliger dans le péché et nous réjouir dans l'homme nouveau, n'attribuer de valeur qu'à l'intériorité, mais se répandre dans la nature pour conquérir la vie universelle à l'intériorité, se reconnaître la dépendance d'un néant et la liberté d'un roi, et par-dessus tout n'estimer aucune de ces situations comme contradictoire ni comme définitivement résoluble dans une expérience humaine. Mais même dans ce sombre tableau du tragique, le Christianisme ne perd pas un instant l'aspect et la force de l'optimisme: son optimisme sera en effet un *optimisme tragique*. Tout en portant le tragique à son sommet, il se refuse à réduire au seul tragique la totalité de l'expérience spirituelle. Dieu ne lance pas son tonnerre à tout moment, comme Zeus ou Wotan. Les sept béatitudes sont des béatitudes de paix, un Evangile de printemps. Une sérénité immense envahit la moisson à son point de maturation, à l'approche de la communion. L'abandon est placé au-delà de la tension tragique, l'espérance chrétienne fleurit au-delà de la nuit mystique.

Il y a au cœur du Christianisme, au-delà de l'ascèse du paradoxe, de l'angoisse et de l'anéantissement, une ascèse de la simplicité, de la disponibilité, de la patience, de l'humilité fidèle, de la douceur, de la faiblesse surnaturelle.

Ambiguïté du Christianisme

La marque du tragique chrétien est donc pour Mounier l'*ambiguïté*. On pourrait recueillir une riche anthologie d'extraits sur le sujet. Je veux m'arrêter aux plus significatifs.

«Le chrétien sait que les portes de l'Enfer ne prévaudront pas contre son Eglise; que sur cette terre même le fil du royaume de Dieu ne sera pas coupé. Mais qui a garanti que ce fil ne serait pas un jour serré sur dix justes en croix?» [1]

«Le chrétien occupe parmi les hommes une singulière situation. Citoyen de deux cités, l'une naturelle, l'autre surnaturelle, la cité terrestre et la

[1] Rupture entre l'ordre chrétien et le désordre établi, œuvres de Mounier, I, p. 374.

cité de Dieu, il habite la première, mêlé aux besoins et aux préoccupations de tous, mais il ne trouve son épanouissement, non seulement de chrétien mais d'homme, que dans la seconde. Le premier ordre social pour lui, le foyer de présences où sa vie repose à chaque minute, ce n'est pas le corps visible des hommes et leurs institutions, mais cet *ordre social spirituel* formé par le corps et l'âme de l'Eglise» [1].

«Tout chrétien connaît ce conflit de chaque jour, dans sa vie, entre l'assurance qu'une foi vive soulèverait les montagnes et sa lucidité sur les déficiences de sa propre foi, qui l'obligent en conscience à solliciter les moyens naturels de l'action» [2].

«Autonome, mais ordonné à la vie surnaturelle et vivifié seulement par elle: le chrétien est homme, il n'est pas humaniste» [3].

«Déchiré par les deux pesanteurs, celle du haut, exigeante, et celle du bas, prometteuse, le monde chrétien est la zone de bataille, le domaine du mal, celui des trahisons» [4].

«Nul chemin ne conduit le chrétien au Domaine, qui ne passe au carrefour de la croix. La joie ne lui est pas retirée: elle est le son même de sa vie. Mais le bonheur tranquille n'est pas la joie. La joie dans les larmes, ou, pendant le bon temps, une joie ardente et voilée, voilà l'état naturel du chrétien. Péguy disait que la tendresse, à cause de cela, est la mœlle du catholicisme. Une tendresse blessée» [5].

«Toute situation chrétienne est déchirante» [6].

«Ce Christianisme, qui sauve l'homme et la femme, prêche la force avec la douceur, les vertus héroïques en même temps que la parfaite obéissance, la violence spirituelle à travers la désappropriation de soi; il ne peut se laisser entraîner dans une exclusive sous prétexte de combattre l'exclusive opposée» [7].

«L'éternel chrétien est à la fois transcendant et immanent, il est transcendant par émergence et incommensurabilité intime avec le monde, non par séparation d'avec le monde. Dans le monde comme dans l'individu, le Dieu chrétien est à la fois celui que le monde ne touche pas – noli-me-tangere – et celui qui lui est plus intime que lui-même – intimius intimo suo» [8].

«En marche avec l'humanité, l'Eglise est entre le *déjà donné* et l'*encore attendu* joint à l'*encore à faire*, et seule cette dialectique définit sa véritable position dans l'histoire» [9].

«Le Christianisme n'est pas d'abord une ontologie, une philosophie de

[1] *Ibid.*, p. 375.
[2] *Ibid.*, p. 377.
[3] *Ibid.*, p. 378.
[4] *Ibid.*
[5] *Ibid.*, p. 389.
[6] *Ibid.*, p. 401.
[7] L'affrontement chrétien, œuvres de Monnier, III, p. 14.
[8] Le christianisme et la notion de progrès, *ibid.*, p. 403.
[9] Feu la Chrétienté, *ibid.*, p. 712.

l'être et ce sont ses affirmations sur la nature et le sens de l'histoire qui commandent ses exigences sur la conception du monde et de l'homme. Le monde est créé dans le temps: c'est dire qu'il porte un irréductible dualisme entre son être et l'Etre qui est à la source de toute existence. Mais il est créé par un acte d'amour qui, sur un autre plan, plus proche du secret de Dieu, annule la différence invincible sur le plan de l'objet: la Rédemption qui propose à l'humanité, par la vertu de l'Incarnation, une véritable participation à la vie intime de Dieu, et qui lui donne pour tâche d'entraîner le cosmos entier dans cette restauration universelle, achève de mettre le monde et l'homme en rapport d'unité dialectique avec l'Etre premier. Cependant la condition provisoire de l'homme fait de cette unité une espérance toujours déçue, bien que toujours pressante et agissante. Une philosophie chrétienne se développe donc entre le souci de l'unité glorieuse du monde et le sens tragique d'un pluralisme de fait qui résulte aussi bien de la condition créée que du statut concret de l'humanité pour la durée de l'histoire» [1].

«Le divin est ambigu, mais d'une ambiguïté d'amour qui éprouve la foi pour l'épurer de toute quiétude et de tout intérêt» [2].

Ambiguïté de la Personne Chrétienne

Parmi les ambiguïtés du Christianisme, il en est deux qui frappent particulièrement la sensibilité de Mounier, et elles le poussent à de lucides analyses sur leurs implications dans la vie de l'individu et de la société: il s'agit du concept de personne et du concept de paix.

On sait ce que le personnalisme doit à Mounier, qui en a fait le pilier central et la poutre maîtresse de sa philosophie. En parler, même sommairement, nous écarterait du thème du présent article. Je me limiterai donc à cueillir dans ses écrits une phrase qui souligne la complexité paradoxale de la personne telle que le message évangélique nous la propose.

Lorsque Mounier écrivait – entre 1936 et 1939 – les trois essais qui composent «Personnalisme et Christianisme» [3], il était en pleine polémique contre une certaine presse catholique imprégnée de religiosité sous-romantique. Son esprit batailleur se retourne sans pitié contre le confort spirituel, la fadeur et la facilité éloquente que défendait cette presse. Il accuse les écrivains de ce bord de tendre, avec leur religion de bonne compagnie, à évacuer de la mémoire chrétienne l'irrévocable solitude, la continuelle présence de l'angoisse et de la mort, la morsure de la souffrance et la lutte qui est au cœur de toute vie et de tout amour.

Après quoi, il donne sa version: «Par sa théologie, par sa sensibilité, le

[1] L'espoir des désespérés, œuvres de Mounier, IV, p. 366.
[2] *Ibid.*, p. 390.
[3] Personnalisme et Christianisme, œuvres de Mounier, I, p. 729–779.

catholicisme est l'antithèse même d'un tel amollissement du sens religieux. L'âpreté de son climat, si proche de sa tendresse, nourrit, elle aussi, une éthique de la lutte, de l'affrontement. L'homme y côtoie le vertige d'un néant réel et non plus mystique, l'anéantissement de tout être devant l'infini, qui est la substance prophétique du message de Jean de la Croix. Il y affronte la présence quotidienne de la mort, qui le jette à l'angoisse de la perdition, plus redoutable que l'angoisse de la destruction; il y affronte encore la pesée d'un Destin nourri des insondables projets de Dieu, il y est entraîné au désespoir ininterrompu de ses espoirs calculés, à l'expérience irrésoluble des conflits qui constituent les nœuds tragiques de sa situation» [1].

Plus précisément, l'anthropologie catholique affirme d'abord la transcendance de la personne par rapport à ses conditions empiriques, par libre création et libre élection de Dieu. Toutefois, sa situation de créature soumet la personne à une réalité infinie qui la dépasse, dont elle dépend et dont elle se nourrit. L'anthropologie catholique n'est pas, comme on a souvent tenté de la présenter, une synthèse, une espèce de demi-mesure entre deux utopies. L'homme qu'elle nous présente est un être dont la nature n'a pas été radicalement viciée et qui reste capable d'actes saints et méritoires; mais qui porte toutefois dans l'intimité de sa nature elle-même, une blessure ontologique profonde que seule la grâce peut guérir.

Ambiguïté de la Paix Chrétienne

Mounier relève et souligne aussi l'ambiguïté qui fleurit autour du vocable «paix chrétienne» [2]. Du jour où la Révélation a fait de l'homme un «monstre d'inquiétude», la paix n'est plus pour le chrétien synonyme de tranquillité; au contraire: la tranquillité satisfaite est devenue un signe de réprobation.

L'ordre dont la paix chrétienne cherche la sérénité, c'est l'ordre de la Croix («Dieu a voulu que toute la plénitude habite dans son Fils et Il a voulu réconcilier par lui toutes choses avec lui-même, celles de la Terre et celles du Ciel, faisant la paix par le sang de sa Croix» (Col. I. 20), c'est le prix d'une lutte, d'une conquête, d'un déchirement. *Violenti rapiunt illud.* Au lieu d'imaginer les rapports entre les hommes sous l'aspect d'un sommeil heureux et d'une douceur d'indifférence, il faut reconnaître comme aspect essentiel de la paix chrétienne la transfiguration de la force: non plus violence agressive, mais vigueur tendue, aventureuse, généreuse. La force spirituelle a été intégrée parmi les vertus chrétiennes et la théologie a repris la profonde intuition aristotélique sur l'interpénétration des vertus comme une espèce de corpus dans lequel aucune n'est à isoler sans qu'elle dévie ou s'affadisse: force, prudence, tempérance et justice tien-

[1] *Ibid.*, p. 743,.
[2] Les chrétiens devant le problème de la paix, *ibid.*, p. 790–801.

nent organiquement toutes ensemble, sont soumises de l'intérieur à la Charité; c'est-à-dire que la force-vertu glisse à la dérive si elle s'isole de cet appareil spirituel, mais aussi qu'elle le pénètre et le caractérise tout entier. Elle n'a pas sa mesure en elle seule, mais dans les valeurs qu'elle sert; elle apporte à ce service son allure propre, une ferveur d'absolu, une énergie spirituelle, une hardiesse et dans l'épreuve une fermeté, qui sont la tension même de l'espérance. Aussi ne produit-elle pas, comme la force brutale, l'acrimonie, la contrainte, l'humiliation, mais une sorte de tendresse virile. *Suaviter et fortiter:* les deux mots sont indissolublement liés dans la description de la façon d'agir de Dieu et ils le sont dans la vertu chrétienne. En conséquence, il ne faut pas faire des associations chrétiennes pour la paix un hôpital pour impuissants, une clinique des sentiments efféminés: et bien que déplorant la guerre moderne qui n'est plus héroïque, mais fourbe, mécanique, inhumaine, mensongère, et qui infecte la paix qui l'entoure, il faut rendre à cette paix les vertus viriles, le sens du sacrifice, la force de dépassement qu'on attribue à la guerre. Il faut persuader les esprits et entraîner les corps à admettre, par des disciplines convergentes, cette vérité première du pacifisme chrétien: la paix n'est pas un état faible, elle est l'état fort qui requiert de nous le maximum de dépouillement, d'effort et de risque pour y maintenir l'héroïsme de notre vocation chrétienne.

Comme on le voit, c'est un message, qui conserve toute sa valeur pour nous qui sommes engagés dans la création d'une paix authentique et durable.

LUIGI DI PALO

Une problématique de l'athéisme moderne [1]

La méfiance préalable a l'égard des motivations de l'affirmation de Dieu

I

La critique de l'idée de Dieu par certains des penseurs les plus représentatifs de l'athéisme, comme Marx, Nietzsche ou Freud [2], procède par une voie indirecte. Elle s'en prend aux préalables de la question de Dieu. Cette question, disent-ils en substance, ne naît que dans certaines situations particulières, sociales ou psychologiques; elle ne surgit pas des profondeurs de l'esprit humain comme tel. La contestation ne porte pas d'abord sur la réponse donnée à une question: c'est la problématique même de Dieu qui est rejetée comme inauthentique.

On n'examine donc pas les termes du problème en eux-mêmes; on ne se demande pas si les affirmations sont vraies ou fausses, on ne cherche pas à asseoir le oui ou le non de la réponse sur des arguments mesurant l'énoncé à ce qui est. On prétend se situer à un stade antérieur à l'apparition de la question; celle-ci est considérée comme un acte du sujet qui la pose. Aussi la question elle-même, loin de recevoir une réponse, est interrogée sur ses titres à l'existence. Pourquoi, de quel droit est-elle apparue? On établira, en conséquence, sa généalogie, sa genèse. Et l'histoire de la question en montrera le caractère inauthentique: l'analyse génétique est le démontage d'un mécanisme de truquage.

Ainsi le problème de Dieu a bien une signification, mais ce n'est pas celle qui ressort de sa formulation obvie; il a valeur de signe, d'indice; il signifie au sens où un symptôme signifie. C'est que la réalité d'un niveau d'être métaphysique et la possibilité pour l'esprit de l'homme d'y accéder

[1] Texte d'une communication reprise des *Actes* du *VI^e Congrès thomiste international*, tenu à Rome en septembre 1965. Le texte est légèrement retouché.

[2] Paul Ricœur, par une formule heureuse, parle à propos de ces trois penseurs des «maîtres du soupçon».

sont niées. Poser ce niveau c'est être victime d'une illusion. Celui qui étudie le problème de Dieu est comparable à un séméiologue; ce qu'il scrute, c'est une pathologie de l'esprit. L'énoncé du problème ne doit pas être référé à l'objet qu'il désigne, mais au sujet qui en échafaude l'édifice, dans la mesure où il est un malade.

Aussi bien, si le problème de Dieu exprime le sujet, cette expression n'est pas directe et immédiate. Elle ne procède pas d'une intention de manifester, mais bien plutôt de dissimuler. Nous avons affaire à un mensonge, et le vrai problème est de découvrir pour quels motifs le sujet a élaboré ce type de mensonge. On ajoute que ce mensonge n'est pas le fruit d'une volonté délibérée de tromper autrui: ses racines sont inconscientes et le sujet qui le profère en est dupe le premier. C'est donc par une voie d'approche indirecte qu'on surprendra sa signification. La connaissance devra ruser pour déceler derrière ce que dit le discours clair, qui égare, sa véritable raison d'être. Ce qui est clair et distinct est, en tant que tel, trompeur. Le discours solaire, patent, n'est qu'une sécrétion seconde, l'œuvre d'une subtile chimie; le mensonge est ce qui est le plus fondamental. D'ailleurs, sur ce point, nos auteurs s'avancent plus ou moins loin. Face à la pseudo-vérité du monde de l'idéologie, dont la religion et la philosophie sont des pièces-maîtresses, Marx pose le critère «scientifique» du matérialisme historique et de sa vérité. Nietzsche est le plus radical: la vérité est un concept tardif et rien ne nous assure que, nativement, notre esprit soit fait pour le vrai plutôt que pour la fausseté. Freud, comme philosophe, oscille entre les deux positions: il est sceptique quant à l'orientation de notre esprit vers la vérité et il affirme la valeur de science de la psychologie des profondeurs.

La problématique de Dieu se présente donc comme une pièce essentielle d'une construction élaborée par l'homme malade afin de se tromper sur son mal et de trouver dans l'illusion une compensation qui le lui rende supportable. Une illusion reconnue comme telle ne peut plus satisfaire à cette fin compensatrice et c'est pourquoi elle doit être sans faille. Le philosophe, armé de «défiance méthodique», devra faire preuve d'un courage implacable pour briser une carapace vigoureuse et procéder à l'anatomie de l'organisme idéologique.

Au départ, la légitimité d'un point de vue théorique autonome est contestée: la «*theoria*» pure fait déjà partie de la prolifération anormale. La problématique de Dieu vient s'inscrire dans le dynamisme existentiel d'une «*praxis*», ou de la «vie». L'homme, social ou individuel, est un animal qui lutte pour la vie; le moteur premier de son action et de sa fonction repré-

sentative est l'intérêt vital. Car le problème de Dieu est assimilé à une représentation, qui, comme telle, est une arme, un outil au service de la vie. Et Schopenhauer a exprimé l'idée qui est à la base de ces conceptions quand il a proclamé le crépuscule de cette invention des Grecs, reprise par le christianisme: le primat de l'intelligence.

II

Un premier examen de la position que nous venons de rapporter nous en montre les présupposés. A la base nous trouvons une conception de l'homme matérialiste ou positiviste, au sens du positivisme du XIX^e^ siècle. Notamment l'influence de Darwin, ou du moins l'affinité reconnue avec sa pensée, sont marquées. De là l'accent mis sur l'idée de lutte pour la vie et, chez Nietzsche et Freud, la coloration vitaliste. On aboutit ainsi à une idée de l'homme, conçu comme un vivant biologique, dont la vie sociale est commandée par la lutte pour la défense, face à un monde hostile, de ses intérêts vitaux. La raison apparaît comme un organe subordonné, au service de la vie. Elle est une arme de combat et sa fonction principale consiste à ruser. Il n'est pas question de connaissance désintéressée. A côté des profondes divergences qui les séparent, ce sont là les traits qui sont communs aux philosophies auxquelles nous nous reportons. Une première critique se situera donc au niveau de l'anthropologie. Elle montrera quels sont la spécificité, l'ampleur et l'objet de la raison dans l'homme, l'irréductibilité de celui-ci à l'animal.

Cette critique est obvie. Aussi n'est-ce pas cet aspect qui nous retiendra. Car, comme il est arrivé plus d'une fois dans l'histoire de la pensée, une conception générale fausse a été l'occasion permettant la mise en évidence d'un problème réel.

En effet, en même temps que l'autonomie de l'intelligence métaphysique, ce que l'on conteste, c'est le caractère *désintéressé* de la connaissance spéculative. Fondamentalement, la mise en question est d'ordre éthique. L'erreur sur la *nature* de la raison sert de véhicule à une critique de son *usage*. C'est pourquoi nous distinguerons des systématisations explicatives, les faisceaux de faits observables qui y sont insérés et qui, sans doute, aux yeux des penseurs dont nous parlons, en étaient indissociables. Quand Marx, après d'autres, attire l'attention sur l'intérêt qu'un groupe social trouve à défendre telle théorie, ou sur l'utilisation des idées les plus nobles par les pouvoirs, quand Nietzsche, en génial psychologue, établit la généalogie d'un senti-

ment moral à partir des instincts de ruse et de domination, quand Freud enfin projette les lumières de son analyse sur les racines inconscientes d'activités conscientes, ces penseurs désignent à notre réflexion autant de formes du conditionnement de la vie de l'esprit chez l'homme. Ce conditionnement se rattache à deux pôles d'origine: les instincts biologiques de l'individu ou de l'espèce et la vie sociale.

L'interprétation des faits qui nous sont proposés suggère l'importance d'une *philosophie de la culture* par rapport au problème de Dieu.

III

Ainsi nous établissons en métaphysique que l'intelligence humaine est capable, à l'aide de ses lumières propres, d'accéder à une certaine connaissance de Dieu. Une telle démonstration, essentielle, se situe au plan de la nature humaine envisagée en elle-même. On considère ici la faculté humaine de connaître en tant que proportionnée à son objet.

Mais le problème doit être repris au plan de l'exercice. L'intelligence ne peut assurer, d'une manière prolongée et ferme, ses potentialités natives, sans l'acquisition d'*habitus*, c'est-à-dire de dispositions stables, et ceux-ci ne peuvent pas s'enraciner dans le sujet sans l'apport de l'éducation et de l'échange culturel. Par ailleurs, à ce plan des *habitus*, et même s'il s'agit des *habitus* intellectuels, il faut tenir compte du fait que la vie intellectuelle est enveloppée dans le dynamisme total de la vie du sujet en quête de sa fin. L'exercice de l'intelligence prend une signification par rapport à l'ensemble des activités de la personne et, par là, elle a une valeur éthique. *Etre* dans une relation de visée spéculative à l'égard de l'objet est inscrit dans la nature de l'intelligence. *Exercer* l'activité spéculative doit, au titre de l'exercice d'une activité, être mesuré en fonction de la marche du sujet vers son bien. Par ce biais éthique, la connaissance de Dieu, en tant que sommet du savoir spéculatif, devient un problème de culture. L'exercice de la «*theoria*» est toujours situé relativement à la destinée personnelle et sociale. L'éthicité de cet acte exige la nécessaire conscience de ses présupposés sociologiques et psychologiques, ainsi que leur rectification. Au niveau d'une situation culturelle donnée, il n'est pas vain de poser la question du pourquoi éthique de l'exercice de la métaphysique.

Du point de vue auquel nous nous plaçons, nous dirons que ce qui est inscrit comme exigence native dans la nature de l'intelligence, doit être repris au plan de l'activité consciente et volontaire. C'est dans l'espace

qui sépare le spontané du culturel que peuvent s'introduire des déviations. Retrouver, au plan culturel, ce qui est postulé par la nature de l'esprit, implique une conscience critique des conditionnements auxquels est soumis cet esprit. Ces conditionnements d'ailleurs ne sont pas homogènes. Dans l'ordre *psychologique*, on sera attentif aux ruses des instincts, qui, utilisant l'esprit pour la fuite ou la sublimation, sont attentatoires de la pureté et de l'indépendance du regard théorétique. L'attention critique portera ici sur l'éthique de la connaissance et sur l'ascèse préalable à son exercice. Dans le domaine du *social*, on s'efforcera de déterminer quelles pressions s'exercent sur le libre exercice de la pensée, par le poids des courants culturels dominants, par l'impact du langage, par les intérêts du pouvoir politique ou économique, par l'action des *mass-media*. Cette fois l'attention critique portera sur les problèmes de sociologie de la connaissance.

Car si la vocation native de l'intelligence est d'interroger l'être et son fondement, la situation existentielle dans laquelle s'exercera cette vocation est une conquête fragile de la culture. C'est au sein d'un monde d'intérêts et de conflits que le philosophe, comme représentant d'une culture donnée, doit accéder à l'état de désintéressement où pourra briller le pur éclair de la «*theoria*» métaphysique.

GEORGES M. M. COTTIER, O. P.

Bibliographies

ANNE PERRIER, *Le temps est mort*, Lausanne, Payot, 60 pages.

C'est l'éclat sourd de la poésie profonde qui ici émeut notre cœur. Une poésie qui se tient un peu dans la ligne des poèmes chinois; dans celle aussi un peu d'Emily Dickinson, même minimum de mots, même mystère dans le ton, même fraîcheur, mais qui s'ouvre sur des royaumes de silence dont le puritanisme d'Emily lui fermait l'accès. Les mots fondent devant la beauté des choses, et les choses, que diraient-elles sinon leur exil?

Un par un
Tu détaches mes doigts
De la grappe
Pensais-je que j'aurais part
A la vendange?
Elle est à toi
Ma part
Est de tendre les mains.

Et voici comme un chant de la Chananéenne:

Si une miette
Pouvait dire sa joie
D'être miette
Les rossignols se tairaient.
Mais tout est bien:
Que ton pied
La réduise en poudre
Elle ne criera point.

Mais tout s'explique:

Je vis pour ce qui n'a pas de poids,
De couleur ni de prix
L'insensible douceur
De tes mains
Ton visage aux chemins
Interdits
Ton silence qui me détruit
Le cœur
Ta lumière comme un bandeau
Sur les yeux
Eux disent que c'est folie
Moi je dis c'est l'amour
Ainsi soit-il.

Le titre? Il s'éclairera par le «Poème pour un éventail» de Claudel: «*Chut! – car si nous faisons du bruit – le temps – va recommencer*».

HENRI FERRARE, *Un ami de Max Jacob* (1905–1940). Présentation, choix de textes, bibliographie par René Plantier, agrégé de l'Université. Poésie vivante, 1968, 192 pages.

«Cher Monsieur. Je vous remercie de vos vers de *Nova et Vetera* que j'ai lus avec infiniment d'intérêt et de sympathie. Je ne vous apprendrai rien en vous disant que vous avez les dons d'un vrai poète: sentiments, images, brusques interventions de la fantaisie, – l'*inattendu*. Tout cela encore désaccordé et un peu chancelant, mais plein d'intérêt. On m'envoie tant de choses sans valeur, on est heureux de rencontrer quelque chose d'authentique et de chrétien. Tout vôtre. Paul Claudel.» D'autres lettres sont de Max Jacob et de Jean Cocteau. Ce beau petit livre, mais est-il encore un livre? C'est le cœur de notre ami, tout déchiré par la Poésie, par la Douleur, par la Foi. «Je ne crois nullement à l'exigence de la nature, elle est très rare; mais je crois à l'exigence du démon, et les révoltes qu'il sait utiliser», p. 77. «Il faut aimer la maladie, autrement elle devient une absurdité. Une chose indicible accompagne nos pas. Elle est toujours sous-entendue... et lorsque la maladie est là, cette chose indicible a parlé», p. 78. Il y a toujours, sous les amusements et les drôleries du poète, cachée comme un aspic dans le feuillage, quelque vérité, grave ou cruelle, prête à vous sauter au visage. Ce recueil est un témoignage émouvant de la fidélité des amitiés qui ont entouré le poète.

JULIEN GREEN, *Vers l'invisible, Journal 1958–1967*. Paris, Plon, 1967, 512 pages.

Une citation parmi tant d'autres qui appellent la réflexion: «Je copie, en la traduisant la lettre peu connue d'Aubrey Beardsley qu'il a écrite alors qu'il était mourant, le 7 mars 1898, dans une chambre de l'hôtel Cosmopolis, à Menton. Neuf jours plus tard, il était mort. Cette lettre était adressée à Leonard Smithers, son éditeur: «*Jésus est notre Seigneur et Juge, Cher ami, je vous supplie de détruire tous les exemplaires de* Lysistrata *et les dessins inconvenants. Montrez ceci à Pollitt et conjurez-le de faire de même. Par tout ce qui est saint – tous les dessins obscènes. Aubrey Beardsley. Dans l'agonie de ma mort.*» Il était catholique depuis le 31 mars 1897, baptisé à Bournemouth. L'éditeur garda la lettre et, bien

entendu, les dessins, qui furent publiés plus tard. De nos jours, le peintre Tchélitchev, qui était croyant, lui aussi, allait d'ami en ami, après la guerre, pour demander qu'on lui rendît ou qu'on détruisît les aquarelles qu'il jugeait trop audacieuses. Elles étaient souvent admirables. Deux ans plus tard, il était mort. La dernière fois que je le vis à Paris, il m'embrassa, ce qui n'était pas dans ses habitudes. Nous savions alors tous les deux qu'il allait partir», p. 444.

JEAN COLIN D'AMIENS, *Journal*, Paris, Seuil, 1968, 264 pages.

Jean Colin, «né à Amiens, en 1927, mort à 32 ans, d'une paralysie générale. Peintre entièrement consacré à son art, il expose ses toiles en 1954, 1956 et 1957. En 1957, la maladie le contraint à abandonner la peinture. Il se marie en 1958 et meurt six mois plus tard».

Un *Journal* à la manière de celui de Julien Green (les deux auteurs se sont connus). Dès la première page, bouleversante, où il est parlé d'un cul-de-jatte rencontré à Rabat, le lecteur sait qu'il lira tout.

Les pages captivantes sur la peinture abondent. Le «*Je est un autre*» de Rimbaud, qui est expliqué si profondément dans *L'intuition créatrice* de J. Maritain, trouve ici son équivalent: «J'ai pensé aux Japonais qui ont su peindre de pareilles choses; on peut cesser d'exister et devenir quelque chose qui vit dans ce qu'on regarde. *Devenir ce qu'on regarde*», p. 47, (cf. p. 56).

C'est le regard d'un cœur pur qu'il pose sur les visages: «Dans cette ville... il y a des visages terribles marqués par le vice, – et je compte les figures d'ivrognes comme sympathiques, – mais on y rencontre d'effrayants visages de vice sexuel (sans doute). Il y a quelque chose de si odieux et répugnant dans ces visages qu'on voudrait fuir les villes à tout jamais, car c'est seulement dans les villes qu'ils peuvent subsister. Mais il sera peut-être plus pardonné à ces visages répugnants qu'à celui qui est en bon équilibre et qui a le cœur dur», p. 30.

Merveilleuse tendresse, merveilleuse pureté de cœur. «C'est une terrible responsabilité d'apprivoiser! Il faut toujours que je m'en retienne. Il semble que ce soit la jeunesse qui existe à nouveau et quelque chose me dit que je n'ai pas le droit de m'y abandonner, de tenter une expérience aussi grave. J'ai peur qu'il arrive un jour où on attende de moi ce que je ne peux donner. Et je sais si bien à l'avance la souffrance de l'être que j'aurais apprivoisé et dont je serais responsable, l'ayant moi-même amené jusque-là», p. 45.

Il est beaucoup question de la mort, de Jésus, de la Messe. «Aujourd'hui j'ai senti que j'étais aussi fragile que ces insectes qui meurent et renaissent sans nombre et que je portais en moi mon Dieu tout-puissant», p. 42.

«Il faut vivre autrement, je ne peux pas continuer à vivre de la même façon si je crois qu'Il existe. Les Juifs, quel respect on devrait avoir pour cette race méprisée. C'est elle que Dieu a choisie pour y faire naître son Fils... Comment un chrétien pourrait-il mépriser cette race?», p. 46.

«Une église peut devenir à de tels instants un refuge de paix si sûre et si profonde qu'on sent bien qu'il n'y a que là qu'on puisse en connaître une semblable», p. 33.

«A la radio, messe chantée. Je retrouve cette maison où l'on est bien. Le *Credo*, le *Gloria*, chaque phrase est une merveilleuse histoire pour les hommes qui doivent être semblables aux petits enfants. On peut y croire de toutes ses forces, cela fait tant de bien. – Ce matin, messe pénible à Saint-Martin... ou même le son des voix des Messieurs, répétant tout haut le texte des principales prières, déclenchait en moi la sensation insupportable d'un troupeau bête... Qu'importe, en fait, l'aspect extérieur de la messe. – En ce moment à la radio je surprends la voix du prêtre: *cum Pascha nostrum immolatus est Christus*. Pourquoi est-ce si merveilleusement doux, les inflexions de la voix, le sens des paroles...», p. 37.

On a le cœur serré au récit des trois journées passées à Lourdes.

GEORGES CATTAUI, *Claudel, Le cycle des Coûfontaine et le mystère d'Israël*, Paris, Desclée de Brouwer, 1968, 254 pages.

Une admirable Préface de Claudel lui-même, datée du 19 mai 1947: «Tout ce groupe d'hommes et de femmes au centre de ma vie qui s'interrogent désespérément sur pas autre chose que Dieu...». Et à propos de la Trilogie: *L'Otage, Le Pain dur, Le Père humilié:* «Toute cette trilogie est pleine d'un sens prophétique, à moi-même encore mal réalisé, que l'avenir sans doute élucidera.» Cette trilogie avait falli être une tétralogie: la dernière pièce, Claudel «l'avait entrevue un jour, aux Antilles, jusque dans le détail de ses moindres

scènes, mais comme un éclair; et faute d'avoir pu l'écrire à l'instant même de la vision et de l'inspiration, le tout s'était dissipé comme un rêve; il n'avait jamais été capable de reprendre son grand dessein».

L'auteur, sans dissoudre l'œuvre de Claudel dans quelque morne complexe freudien – béni soit-il! – se propose de souligner la permanence de certains thèmes: «Pourquoi la femme est-elle inaccessible? Pourquoi les héros n'éprouvent-ils jamais l'être aimé, mais l'autre? Pourquoi l'enfant du couple légitime ressemble-t-il, non à ses parents, mais à celui ou celle qui furent préférés?», p. 23. «Ce qui chez Claudel me paraît essentiel, ce n'est pas tant l'amour rejeté – qu'on trouve chez bien d'autres écrivains – c'est l'amour partagé mais *interdit*, et cause de remords ou d'angoisse, parce que l'être aimé ne peut vous appartenir sur terre. C'est là ce qu'on a appelé *le thème de Béatrice* dans l'œuvre de Claudel», p. 109. Cf. *Nova*, 1967, p. 73.

Le cycle de Coûfontaine (ch. 3 et 4) et le mystère d'Israël (ch. 5) occupent le centre de cette étude où bien d'autres thèmes sont développés. Drame, lyrisme et durée, le baroque et le burlesque, l'esthétique d'un créateur, etc.

Une citation, au moins, de Claudel: «On a l'habitude de s'extasier sur telle ou telle situation dramatique exploitée par le génie d'un poète profane... Mais quel cœur, quelle imagination humaine aurait jamais pu réaliser cette conception d'un Dieu, le Dieu unique et Tout-Puissant, le Créateur du Ciel et de la Terre, ayant besoin d'une femme pour mener à bien son entreprise de restauration générale de son œuvre endommagée, ayant besoin d'elle non pas pour satisfaire à un débordement de miséricorde et de générosité gratuites envers des enfants ingrats, mais ayant besoin d'elle, réellement et pratiquement besoin d'elle, et par là contractant envers elle une véritable obligation, à cause de Lui-même, pour se faire justice à Lui-même, pour rétablir l'ordre, la beauté, la circulation dans une œuvre lésée par la révolte?», p. 138.

PIERRE VAN DER MEER DE WALCHEREN, *La Terre et le Royaume*, Paris, Desclée De Brouwer, 1967, 368 pages.

Journal 1936–1962, qui fait suite à *Dieu et les hommes* (1911–1935). Pierre et Christine après une courte période de noviciat, – à Solesmes pour Christine, à Oosterhout pour Pierre, – retrouvent leur vie commune. A Paris, Pierre reprend sa place aux éditions Desclée De Brouwer. Mais c'est le moment où, en France, le milieu catholique est remué par l'avènement du Front populaire, puis par les prises de position à propos de la guerre d'Espagne. Puis les grands événements de la seconde guerre mondiale, la mort de Christine, Pierre moine à Oosterhout, la nuit qui descend sur ses yeux tandis que la lumière grandit en son cœur. Je me rappelle avoir jadis demandé à Pierre la raison de sa conversion de l'athéisme à la foi. Il m'avait répondu étrangement: «Le problème du mal!... Non par rapport à moi, car j'ai toujours été heureux, mais le problème du mal *dans les autres*. Si Dieu n'existe pas, il n'y a pas de réponse à cette terrible question».

«Si nous brûlons de toute notre incandescence d'être humain, alors Dieu vient», p. 214. Pierre est un univers en expansion, un geyser en perpétuel bouillonnement. Il transforme tout en lui; Nietzsche, Teilhard de Chardin, Léon Bloy..., un livre que lui envoie son ami Jacques Maritain..., tout en lui est cause ou occasion d'un intarissable jaillissement. Rien trouvé dans ce journal sur l'œuvre et sur la mort, pourtant si émouvante, de Dom Diepen, son frère en religion.

HEINZ SKROBUCHA, *Le message des icônes*, Editions Saint-Paul, Fribourg.

Le texte traduit par G. Athanasiadès de l'Abbaye de Saint-Maurice nous introduit dans l'histoire de l'origine et du développement des icônes. Elles sont œuvres du culte chrétien. Le Concile Stoglar de 1951 définit ainsi l'idéal du peintre d'icônes: «Le peintre doit posséder humilité, douceur, piété; il évitera les conversations légères et les amusements, il vivra en paix et ne connaîtra pas l'envie. Il ne doit ni boire ni voler. Avant tout il conservera la pureté de l'âme et du corps la plus stricte. S'il ne peut vivre célibataire, qu'il se marie. Il rendra fréquemment visite à ses pères spirituels, les entretiendra de sa façon de vivre; il jeûnera et priera selon leurs directives, gardera discipline et chasteté, fuira l'impudicité et le trouble... Si quelqu'un, par grâce divine est capable de peindre, de restituer forme et ressemblance, qu'il peigne. Mais s'il n'a pas reçu ce don de Dieu, on lui interdira de peindre des icônes, de peur qu'il n'offense le Seigneur par sa maladresse. Qui enfreint ce

commandement sera puni et condamné par le tsar...»

Le livre parfaitement édité présente 47 reproductions en couleur de belles icônes appartenant en majeure partie à des collections privées, accompagnées chacune d'un texte explicatif rédigé avec soin.

Signalons ici les 19 planches en couleur des *Icônes du Mont Athos* dans la collection Orbis Pictus, Payot, Lausanne.

MICHEL MESLIN, *Les Ariens d'Occident, 335–430*, Paris, Seuil, 1967, 444 pages.

Sous l'influence de l'école philologique allemande on a généralement admis, depuis plus d'un siècle, que l'arianisme ne s'était répandu en Occident que sous la poussée des invasions barbares du Ve siècle. Certes la ruée barbare pourra bien établir dans un Occident de moins en moins romanisé des *Eglises nationales ariennes*. Mais il est possible aujourd'hui de reconstituer l'histoire de *communautés arianisantes* dans les régions danubiennes près d'un siècle avant les invasions. Elles ne se réclamaient pas d'Arius, mais d'Eusèbe de Césarée et professaient un certain subordinatianisme. «Au départ, ces Ariens étaient des chrétiens fidèles, que rien ne différenciait de la masse commune de leurs frères. C'est dans une tradition théologique conservatrice qu'ils ont élaboré leur doctrine; c'est par un constant recours à l'Ecriture qu'ils l'ont sans cesse étayée et justifiée. En réalité, ce sont les malentendus intellectuels, les revirements politiques, les contraintes gouvernementales, bref le poids lourd de l'histoire qui les ont établis dans cette situation de minoritaires, puis de séparés», p. 434. Ce qui, au départ, n'était que nuance doctrinale, puis dissension dogmatique, devient hérésie et informe tout un ensemble d'attitudes qu'il convient de saisir globalement (*Zusammenhang* de Dilthey). On peut jauger ici à quel point l'hérésie devient créatrice, non seulement d'une vie chrétienne particulière, mais d'une vision tragique de l'homme et du monde. «Toute l'histoire spirituelle de ces chrétiens perdus pour une Eglise globalement nicéenne, de ces Romains qui n'ont pas lié leur sort à celui des Barbares ariens, est marquée par l'incessante montée d'un égocentrisme, d'un subjectivisme inhérent à toute secte... Dans leur orgueil, leur exclusivisme, leur solitude, mais aussi dans leurs malheurs et leurs déceptions, ils sont d'abord de pauvres êtres, humains, trop humains, prisonniers d'un véritable sentiment d'aliénation qu'ils n'ont pu – mais le voulaient-ils vraiment? – surmonter. Par là, singulièrement proches de nous tous, dans leurs efforts malhabiles pour vivre, dans leurs espoirs tenaces d'un bonheur à venir», p. 435.

Une grande place est faite à *Maximin l'Arien* qui en 427–428, « avec une science scripturaire inégalée et habile, une opiniâtre logique, dans une Afrique que les Vandales s'apprêtaient à envahir, tint tête au redoutable adversaire qu'était saint Augustin». Augustin avait alors 74 ans. Maximin est plus jeune, mais de bien peu. «Cette joute théologique au soir de leur vie entre le vieillard d'Hippone et l'ultime représentant d'une foi révolue, fut un beau et étrange spectacle. Mais c'était, en quelque sorte, la fin d'une époque», p. 95.

Une attention spéciale est accordée à l'*Ecclésiologie arienne*, pp. 330–352. La primauté de Pierre est refusée: de même que Pierre ne jouissait d'aucune prérogative sur les autres apôtres, de même l'évêque de Rome ne peut prétendre à aucun privilège sur ses collègues dans l'épiscopat. Pierre n'est que la première en date des pierres qui constituent l'Eglise et que représentent les vrais fidèles. La persécution qui s'abat sur l'arianisme alors clandestin est selon l'Ecriture, – seul critère de vérité – le signe évangélique de sa vérité. Elle est l'Eglise des saints et des parfaits: il n'y a pas de place dans l'Eglise de Maximin pour de simples hommes, pour des pécheurs, comme si la persécution avait déjà produit la Parousie», p. 349.

RÉGINALD POLE, *Défense de l'unité de l'Eglise*, Texte traduit, présenté et annoté par Noëlle-Marie Egretier, Paris, Vrin, 1967, 352 pages.

C'est la traduction du livre qui, sous le titre de *Pro ecclesiasticae unitatis defensione*, sortit des presses d'Antonius Bladus à Rome, probablement en 1539. Cette édition fut publiée à l'insu de Pole, le tirage très restreint en fut réservé aux grands dignitaires de l'Eglise, aux rois et à quelques princes. C'est beaucoup moins et beaucoup plus qu'un traité d'ecclésiologie. La tragédie de la vie de Réginald Pole se noue dans cette réponse, attendue avec impatience par Henri VIII, écrite au cours d'une lutte intérieure qui «dura non pas une nuit comme la lutte de Jacob avec l'Ange, mais de nombreux jours

et de nombreuses nuits», et qui devint un ouvrage en quatre livres où il était répondu au roi et à ses théologiens que le chef légitime du royaume n'était pas pour autant le chef de l'Eglise du Christ, que le Christ a fait reposer sur Pierre le fondement de son Eglise universelle, que le roi plonge l'Angleterre dans le malheur par ses forfaits, et pour enfin l'inviter à la pénitence: «Tout le mal que tu as fait à l'Eglise, comme le Christ aurait vite fait de le tourner au bien supérieur de l'Eglise!»

Est-ce de bonne foi que le roi déclare s'autoriser des péchés des ministres pour se séparer de l'Eglise? La réponse de Pole est profonde, il va d'emblée au cœur des choses: «Est-il possible de méconnaître la dignité de l'Eglise quand on entend l'Ecriture proclamer que l'Eglise est l'Epouse du Christ, pour laquelle il est mort, afin de la laver dans son sang et de la rendre pure et sans tache (Ephés., 5, 27). Le spectacle des laideurs et des souillures qu'offrent, à t'en croire, les vices et les péchés des membres les plus élevés de l'Eglise justifie-t-il le peu de considération que tu marques à celle-ci? Est-ce pour cela que tu t'en éloignes et que tu te détaches de ses dogmes? C'est du moins ce que tu affirmes; tel est le motif que tu donnes de ton mépris. Prête-moi, pourtant, une minute d'attention: en parlant comme nous l'avons fait des dogmes de l'Eglise, nous laissons totalement de côté les hommes qui la dirigent. Si grande que puisse être leur méchanceté, s'il est avéré que les décrets de l'Eglise ne les condamnent pas moins que tu ne le fais, si ses arrêts sont beaucoup plus rigoureux encore que les tiens, étant donné qu'un pareil témoignage vaut non seulement devant les hommes, mais également devant l'Epoux lui-même, Juge suprême, pourquoi te séparer de celle qui profère les mêmes anathèmes que toi?», p. 332.

Les pages les plus émouvantes sont celles où l'auteur prend à témoin l'Angleterre, sa patrie, de la sainteté de ses tout récents martyrs, les chartreux de Londres, l'évêque John Fisher, le chancelier Thomas More: «O Patrie bien-aimée, ô Angleterre, est-ce que tu te rends compte de ce qu'est l'homme dont tu demandes la tête?... C'est avec leur sang, coulant des blessures du Christ que tout ce que contient la doctrine du Christ a été écrit. Les martyrs ont été des livres vivants dans lesquels tout le genre humain a pu lire quelle est la volonté de Dieu, quel est le chemin du bonheur. Par eux l'Eglise en sait plus long sur la volonté de Dieu qu'on ne peut en connaître par aucun livre écrit à la main... Chacun d'eux a été un ouvrage original dans lequel apparaît le seul doigt de Dieu.»

La réponse du roi fut la mise à mort de la mère de Pole, la comtesse de Salisbury. En apprenant cette nouvelle, Pole dit à son secrétaire privé: «Jusqu'ici, j'avais cru que Dieu m'avait fait la grâce d'être le fils d'une des meilleures et des plus nobles dames d'Angleterre. Voici qu'il a voulu m'honorer davantage et accroître envers lui ma dette de reconnaissance, car il a fait de moi le fils d'une martyre.»

La tragédie de la vie de Pole n'était pas terminée. Après avoir servi le pape Paul III, au temps où s'ouvrait le Concile de Trente, et tenté, revenu en Angleterre, de travailler à la pacification religieuse de sa patrie, il sera soupçonné d'hérésie par un autre pape, Paul IV. Mais Noëlle-Marie Egretier nous dira dans un prochain ouvrage la fin de cette destinée haute et tourmentée.

Il faut louer la qualité de la traduction.

JEAN-JOSEPH SURIN, S. J., 1600-1665, *La guide spirituelle pour la perfection*, texte présenté par Michel de Certeau, S. J. Collection Christus, nº 12. Paris, Desclée De Brouwer, 1963, 330 pages.

Bien qu'elle soit distincte du *Catéchisme spirituel* (1657-1663), *La Guide*, que Surin considérait comme le meilleur de ses ouvrages, mais dont il ne vit pas la publication, est rédigée en forme de catéchisme.

«Qu'est-ce que la foi? C'est le fondement des choses que nous espérons, qui donne affermissement à la créance des choses qui ne paraissent point. En quoi consiste l'exercice de la foi? Spécialement en trois choses...» «Qu'est-ce que l'espérance? C'est l'appui que l'homme prend en Dieu, attendant de lui son souverain bien. Quel est le principal exercice de l'espérance?...» «Qu'est-ce que la charité? C'est l'amour de Dieu, lequel, étant rendu grandement, prend ce nom de charité et consiste en l'affection que l'homme a pour Dieu dont il considère les intérêts par-dessus toutes les choses du monde... Combien y a-t-il de sortes de cet amour? On peut le distribuer en trois sortes: en amour agissant, en celui qui est pâtissant et en l'amour jouissant...». «Qu'est-ce que la charité fraternelle? C'est celle que les hommes se portent les uns aux autres, se considérant comme

enfants de Dieu.» «Qu'est-ce que le mariage? C'est une société ordonnée de Dieu entre l'homme et la femme pour vivre ensemble avec amour, d'où réussit la propagation de l'espèce... » « Qu'est-ce que la droite intention? C'est une volonté d'aller à Dieu en chaque chose, sans détours.»

Les passages les plus vifs sont ceux où il lui faut défendre les mystiques contre ceux qui se prévalent «d'Aristote, soutenu par plusieurs médecins païens et hérétiques», p. 269. «Qui sont donc les véritables juges des théologiens mystiques? Ce sont les théologiens qui, non seulement sont scolastiques, mais encore mystiques», p. 179. On veut «excuser sainte Thérèse, disant que c'était une femme qui ne savait pas expliquer les choses comme il fallait. Mais saint Bernard n'était pas une femme...», p. 249. «Quelle plus claire expérience du peu de capacité qu'un homme seulement docte a au regard des choses spirituelles, que de voir Ockham, chef des Nominaux, quand il parle de l'état d'une femme qui serait en paradis et qui aurait son fils ou son mari damné? Il dit des absurdités qui font compassion à tout le monde. Il croit qu'afin que cette femme ne fût pas troublée en sa béatitude, Dieu retirerait son concours afin qu'elle ne pensât jamais qu'elle eût été mariée avec un tel homme ou porté un tel enfant... Tout cela s'ensuit du dire de ce docteur, qui était peut-être le plus grand théologien de son siècle, mais non pas le plus dévot parce qu'il adhérait à l'empereur contre le pape; et il dit cela pour ne pas savoir combien la résignation et conformité à la volonté de Dieu peut rendre une âme heureuse et contente», p. 253. Encore un texte: «Ceux qui, en ce temps, ont voulu examiner la mystique, ont trouvé fort étrange que l'on dise que Dieu se fait un avec l'âme et allèguent des grandes raisons pour dire que cela est impossible.» Mais ils imaginent une unité dans la ligne de l'être, alors qu'elle est dans la ligne de l'amour, p. 152.

L'*Introduction*, parlant des *aventures du P. Surin*, nous en dit ou trop, ou trop peu, pour nous tranquilliser. Il faudra, de longtemps encore, renvoyer le lecteur au cinquième tome de l'*Histoire littéraire* de Henri Bremond.

JACQUES-MARCEL DUBOIS, *Le temps et l'instant selon Aristote*, Paris, Desclée De Brouwer, 1967, 478 pages.

Un très beau livre dont il n'est possible ici que de signaler la conclusion.

Aristote définit le temps comme une nature où interviennent ensemble le mouvement et l'acte de l'esprit qui le perçoit. Il a vu qu'une définition *objective* du temps devait intégrer le rôle du *sujet* et il a réussi à dominer ce paradoxe. Il n'a pas la prétention de dévoiler le secret du mystère du temps. Il se propose seulement d'en marquer la place dans l'univers et pour cela d'en organiser adéquatement les éléments composants. Nous retrouvons ici la marque d'une attitude fondamentale faite d'humilité et de réalisme. Qu'est-ce donc que cette réalité plus mystérieuse encore que les autres réalités de la nature? D'un côté, la *mobilité*, condition des choses de l'univers à laquelle l'homme participe, de l'autre le *discernement*, activité proprement spirituelle; le temps naît de cette rencontre.

Aristote situait les *choses* dans le *temps* alors que la philosophie récente, qu'il s'agisse de Hegel, de Marx, de Bergson, de Heidegger ou de Teilhard de Chardin, inscrit le temps dans l'homme, par l'histoire, ou dans les choses, par l'évolution... Alors que les courants majeurs de la philosophie contemporaine convergent en cette certitude que l'homme est au centre de l'évolution et qu'il fait avancer l'histoire, Aristote insiste sur le rôle destructeur du temps: le temps défait plus qu'il ne construit.

L'enquête qu'effectue Aristote sur *l'être du temps* et sur la condition de *l'être dans le temps* introduit en droit à une métaphysique de la créature. La condition temporelle des êtres, y compris celle de l'homme, est ainsi radicalement relativisée par rapport à l'éternité de l'Etre premier et parfait, celle-ci apparaît immédiatement d'un autre ordre. Dans une telle vue, l'éternité n'est pas l'*aboutissement* du temps, elle n'est pas le fruit d'un processus dont le temps serait la genèse, comme certaines thèses contemporaines, en théologie chrétienne entre autres, le donneraient parfois à penser. La structure de l'instant montre au contraire que le temps *suppose* comme son ressort même, dans l'esprit qui le perçoit et le mesure, une dimension d'éternité. Pour percevoir et *mesurer* le temps, il faut que l'esprit en *émerge*, et pour cela qu'il puisse s'appuyer sur la permanence et la transcendance de l'éternel. On a fait remarquer, non sans raison, que si les philosophies évolutionnistes de l'homme, celle du P. Teilhard de Chardin en particulier, expliquaient assez bien la place de l'homme dans le devenir d'ensemble des vivants, elles laissaient étrangement dans l'ombre le rôle de

l'homme dans l'histoire. Or, cette émergence de l'homme qui par sa dimension spirituelle, celle de l'intelligence et la liberté, fait surgir le temps, est intégrée de meilleure manière dans l'explication d'Aristote. L'instant comme *terme* et le temps comme *nombre nombrant* relèvent justement de l'acte de l'âme consciente de sa transcendance par rapport aux flux des choses.

Dans la formule célèbre d'Aristote, nous avons discerné trois composantes: le mouvement, l'avant et l'après, l'acte de l'esprit qui nombre. Ces trois termes pourraient servir à résumer toute l'anthropologie d'Aristote, telle qu'elle apparaît dans l'*Ethique à Nicomaque*. L'homme est en effet sollicité à vivre selon l'une ou l'autre de ces composantes. Il y a *les hommes du mouvement*, foule absente et vide, entraînée dans le flux des choses et dans le tourbillon du monde, hommes pour qui, en toute rigueur, il n'y a pas de temps, parce que les choses passent, la vie s'écoule, sans qu'ils émergent au-dessus du courant qui entraîne toutes choses vers l'usure et la mort. Il y a *les hommes de l'avant et de l'après*: ceux pour qui le passé est objet de mémoire et d'expérience, l'avenir objet de supposition et d'espérance; tel est l'homme du négoce: il émerge au-dessus du mouvement en ceci qu'il est capable de souvenir ou de projet, mais il risque d'ignorer au nom et en vertu de quel pouvoir il est ainsi capable de dominer le flux des choses et de se situer à travers le courant qui l'entraîne. Enfin le seul qui fasse authentiquement l'expérience du temps, le seul qui soit, ultimement, capable de le définir et de définir en même temps sa propre condition, c'est *l'homme qui a conscience de l'acte de l'esprit qui nombre*, celui qui, au moment même où par la mémoire et l'espérance, il se situe dans la durée, perçoit la profondeur de l'instant sur lequel il s'appuie pour émerger hors du mouvement et y discerner l'avant et l'après... Ainsi les trois composantes de la définition du temps fournissent des repères pour discerner les niveaux où l'homme exerce ses ressources d'homme, pour mesurer la profondeur de sa vie spirituelle.

«Qu'est-ce que le temps? Si personne ne me le demande, je le sais, mais si je veux l'expliquer à celui qui m'interroge, alors je ne sais plus» (S. Augustin). Sa perception du temps était pour lui une occasion privilégiée de découvrir, au principe du moi permanent et fluide, la source transcendante et éternelle: *Meminisse sui, meminisse Dei*. Se souvenir de soi, c'est se souvenir de Dieu en soi.

L'analyse d'Aristote permet de comprendre et d'exprimer l'expérience de saint Augustin et de tous ceux qui comme lui, ont pris conscience de leur source divine... On peut dire qu'Aristote a énoncé, de manière universelle, c'est-à-dire exhaustive et ouverte à toute expérience, la dimension spirituelle de l'homme qui, dans l'instant même où il perçoit le temps, au cœur du mouvement des choses et de son propre devenir, se découvre capable d'éternité, *mens capax aeternitatis*.

L'effort de l'auteur de ce livre est double: 1° *déchiffrer* la définition d'Aristote, si étonnamment comprise par S. Thomas; 2° la *dégager* d'une cosmologie périmée pour l'intégrer dans une grande et ouverte philosophie de la nature.

Mgr GARRONE, *Morale chrétienne et valeurs humaines*, Tournai, Desclée, 1966, 160 pages.

Ces «Leçons de Morale», d'une «Morale du Credo», ont été données, en 1944, par Monseigneur Garrone, aujourd'hui Pro-Préfet de la S. Congrégation des Séminaires et des Universités, alors en captivité, et pour répondre à la requête la plus insistante de ses compagnons, celle d'un enseignement systématique de Morale. Elles représentent «le contenu de leçons données pendant près d'une année au plus ouvert et au plus passionnant des auditoires». C'est ce qui leur communique leur clarté, leur vivacité, leur fraîcheur. Le plan est «classique». «Je ne me suis rendu que lentement à l'évidence que l'originalité absolue de la morale chrétienne ne permettait pas de la soumettre au droit commun des diverses «morales» possibles. Et j'ai éprouvé en avançant que, loin d'altérer en rien le profil d'une vie d'homme fidèle aux exigences de son humanité, cette manière honnête de procéder assurait au contraire à cette vie son intégrale perfection, tout en faisant éclater aux yeux la sublime exaltation des vertus humaines quand la Charité s'en empare et les élève jusqu'à Dieu.» Même vue au début de l'*Introduction*: «Il n'y a pas à inventer une morale pour notre temps: il faut retrouver pour notre temps, sur le point de la conduite comme sur tout autre, la vérité.» Aucune difficulté n'est éludée. Les grands saints et les auteurs modernes illustrent la doctrine du «Maître unique». Un lexique très attentivement établi définit les termes principaux.

GEORGES KALINOVSKI, *Initiation à la philosophie morale. A l'usage de l'homme d'action*, Paris, Soc. d'édit. internat., 1966, 224 pages.

Il s'agit d'une initiation à la *philosophie morale* (non à la *morale*) professée d'abord à la Faculté des Lettres de l'Université catholique de Lublin, puis à l'Institut des Sciences Sociales des Facultés catholiques de Lyon. La préface est de Joseph Folliet. La problématique de la philosophie morale se laisse énoncer par les questions suivantes: Qui sommes-nous? Qu'est-ce que l'homme? Quelle est la nature de l'agent moral? Quelle est notre fin dernière, la fin morale de l'homme? Quelle est la structure de l'action morale? Quels sont le contenu et l'essence de la loi morale? Qu'est-ce que la conscience morale? Implique-t-elle une sagesse spécifique? «Ce présent livre voudrait modestement servir l'homme contemporain, surtout la jeunesse et parmi ses aînés ceux qui n'ont pas eu le temps ou l'occasion d'acquérir une formation philosophique suffisante et qui sont, peut-être davantage encore que les jeunes, tourmentés par des questions morales, qui réfléchissent, qui s'interrogent, qui doutent.» Mais l'auteur ne manque pas de renseigner sur les conceptions qui s'affrontent, de préférence parmi les philosophes les plus récents. Le nombre de ces auteurs est considérable et accompagné chaque fois d'une critique et d'un jugement de valeur, ce qui donne au livre un intérêt et un prix nouveaux. Un vocabulaire termine cet ouvrage suggestif.

P. EMONET, O. P., *Philosophie de l'homme*, Fribourg, Saint-Paul, 1967, 198 pages.

«Ces pages sont destinées aux jeunes qui abordent la philosophie. Nous les avons écrites en pensant à nos élèves du Collège Saint-Michel et à ceux qui désirent entrer en contact avec saint Thomas. Nous avons demandé à ce Maître d'éclairer la recherche toujours recommencée de l'esprit humain aux prises avec le mystère de l'homme. C'est pourquoi les thèmes principaux de la philosophie existentialiste sont ici examinés et discutés.» Le livre, clair et spacieux, comprend quatre parties où l'homme est étutié dans: 1° sa vie sensible, 2° sa vie intellectuelle, 3° sa vie affective, 4° son être substantiel. Les derniers paragraphes de cette quatrième partie traitent de l'immortalité de l'âme, de la création de l'âme et de l'évolution, de la personne humaine. Des citations heureuses illustrent les points importants de l'exposé. Cf. par exemple, le texte où Jules Lequien décrit l'instant de son enfance où il prit conscience de son libre arbitre, p. 115.

DIETRICH VON HILDEBRAND, *Das trojanische Pferd in der Stadt Gottes*, Verlag Josef Habbel Regensburg, 1968, 376 pages.

Traduction de l'édition originale, parue en anglais à Chicago. L'ouvrage est constructif plus encore que critique. L'auteur, qui fut l'ami de Max Scheler et de Edith Stein, parfaitement au courant de la philosophie allemande, est entrée depuis en contact immédiat avec les courants de la pensée américaine. Il professe une philosophie chrétienne profondément respectueuse des acquisitions du passé, ouverte aux apports valables du temps, relevant de S. Augustin plutôt que de S. Thomas. Soulignant constamment l'importance du Concile, il écarte dès le début comme fausse, l'alternative: Progressisme ou Conservatisme. L'ouvrage comprend quatre parties:

1. Vrai et faux renouvellement. Comment doit-on entendre les notions de thèse et antithèse. Erreurs concernant le mariage, l'amour de soi et du prochain, l'autorité, le sens de la liberté. La tâche actuelle d'une philosophie chrétienne, etc.

2. Les dangers de notre temps. Ce n'est pas la révélation divine qu'on doit adapter à notre temps, mais, pensait Cajetan, notre temps à la révélation divine. On signale les déviations de l'Historicisme, de l'Evolutionisme, du Progressisme, du Scientisme, puis de l'*Epochalisme* ou croyance – combien constante au cours de l'histoire et combien démentie aujourd'hui par la tyrannie des slogans – que l'humanité serait parvenue à son âge adulte.

3. La sécularisation du christianisme. L'opposition factice entre concept «biblique» et concept «grec» de la vérité. La chute dans l'immanentisme avec le teilhardisme, le pseudo-personalisme, la démythologisation, le scientisme. Enfin, l'amoralisme et le faux irénisme condamnés par le Concile.

4. Le sacré et le profane. Les dangers d'un certain dialogue, celui d'un œcuménisme qui conduit à la sécularisation, la dégradation de la beauté du culte sous couleur de pauvreté, etc.

Conclusion: «Bien que mon cœur saigne en présence de la dévastation de la Vigne

du Seigneur et des souillures faites à la sainteté de l'Eglise, je demeure plein d'espérance, car le Seigneur a dit que les portes de l'Enfer ne prévaudraient pas contre Elle. Sans nulle trace d'optimisme, mais plein d'espérance et d'amour pour la Sainte Eglise, le Corps mystique du Christ, la Cité de Dieu...» Dans un *Appendice* de 40 pages consacré à Teilhard, l'auteur cite cette réplique que lui a faite celui-ci à propos de saint Augustin: «Ne me parlez pas de ce malheureux homme qui a tout gâté en introduisant le surnaturel!»

GABRIEL MARÉCHAL, *A propos des catéchismes: une difficulté qu'il faut surmonter.*

Citons simplement ici le début d'un article paru dans France catholique, *18 octobre 1968.*

La Constitution conciliaire *Lumen gentium* définit la mission de l'Eglise hiérarchique selon trois objectifs: instruire, sanctifier, gouverner le peuple de Dieu. C'est bien d'ailleurs ce qu'elle réalise depuis ses origines. Mais elle le faisait jusqu'ici avec un sens aigu du respect de ses prêtres et en même temps de leur fragilité. C'est pourquoi, elle s'attachait à leur donner (quant à cette mission d'instruire) des définitions rigoureuses. La précision dans les termes n'avait d'égale que la concision dans les idées. Les catéchismes partaient souvent du symbole des apôtres et les questions et réponses reflétaient les décisions des conciles que l'on appelle des «canons», autrement dit les normes de la pensée chrétienne.

C'était au catéchiste ou au prêtre qu'il revenait de trouver *la méthode*. On les respectait. Instruire de la foi, c'est en effet porter un témoignage. Et il n'y a rien, par définition, d'aussi personnel qu'un témoignage. Chapitre par chapitre, sur Dieu, sur Jésus-Christ, sur Marie, etc., chacun savait la doctrine et inventait la méthode. La difficulté des manuels d'aujourd'hui se situe à ce niveau, pour commencer. Des pédagogues donnent leur *méthode*, on cherche la *doctrine*. Or, la méthode elle-même est très contestable. Les enfants n'ont pas d'autre personnalité que celle de leur milieu: les urbains, les ruraux, les milieux chrétiens, les déchristianisés, les païens. En dehors de cela, on a décrété que l'enfant avait telle psychologie. Je n'en prendrai qu'un exemple. Une mère éplorée vient me trouver parce que son enfant ne voulait pas retourner au catéchisme. Sa «catéchiste» lui avait demandé (selon les directives de nos manuels) de dessiner je ne sais trop quoi. L'enfant, nul en dessin, pleurait tout ce qu'il savait. J'ai tout de suite consolé la mère en lui disant que si, au moment où j'ai pensé au sacerdoce, il m'avait fallu faire des dessins au catéchisme, il y aurait sûrement eu un prêtre de moins dans l'Eglise. Je ne serais jamais revenu au catéchisme. Le même manque de psychologie est à souligner à propos des éducateurs de la foi. Si saint Dominique avait dû parler comme saint François d'Assise et saint François d'Assise comme saint Dominique, il n'y aurait jamais eu ni Franciscains ni Dominicains. Et c'est pourquoi, chez les adultes, il arrive ce qui arrive quand on fait fi de la vraie psychologie. On a soulevé des tempêtes chez des chrétiens qui ne demandent qu'à faire passer leur foi dans l'âme de leurs enfants. Ils ont l'impression terrible que l'on s'est moqué d'eux.

Les choses étant ce qu'elles sont, prêtres, parents et catéchistes ne doivent pas se mettre à bouder les manuels qui sont mis entre les mains de leurs enfants. Il faudra en faire admirer les images, la présentation et, comme l'aurait dit Péguy, les pages blanches. Il faut les utiliser, essayer de comprendre l'effort d'adaptation qu'ils ont voulu, même si la réussite est contestable. Il faut, en toute hypothèse, que l'enfant, 1° soit instruit et, 2°, tire de l'enseignement reçu une formation spirituelle vraie.

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.