

NOVA^{ET} VETERA

REVUE TRIMESTRIELLE



De la Collégialité	161
PATRICK DE LAUBIER • <i>La notion d'idéologie et sa genèse</i>	167
MANUEL ALEGRE • <i>Trois Poèmes</i>	190
GEORGES M.-M. COTTIER, O.P. • <i>La notion de valeur religieuse</i>	194

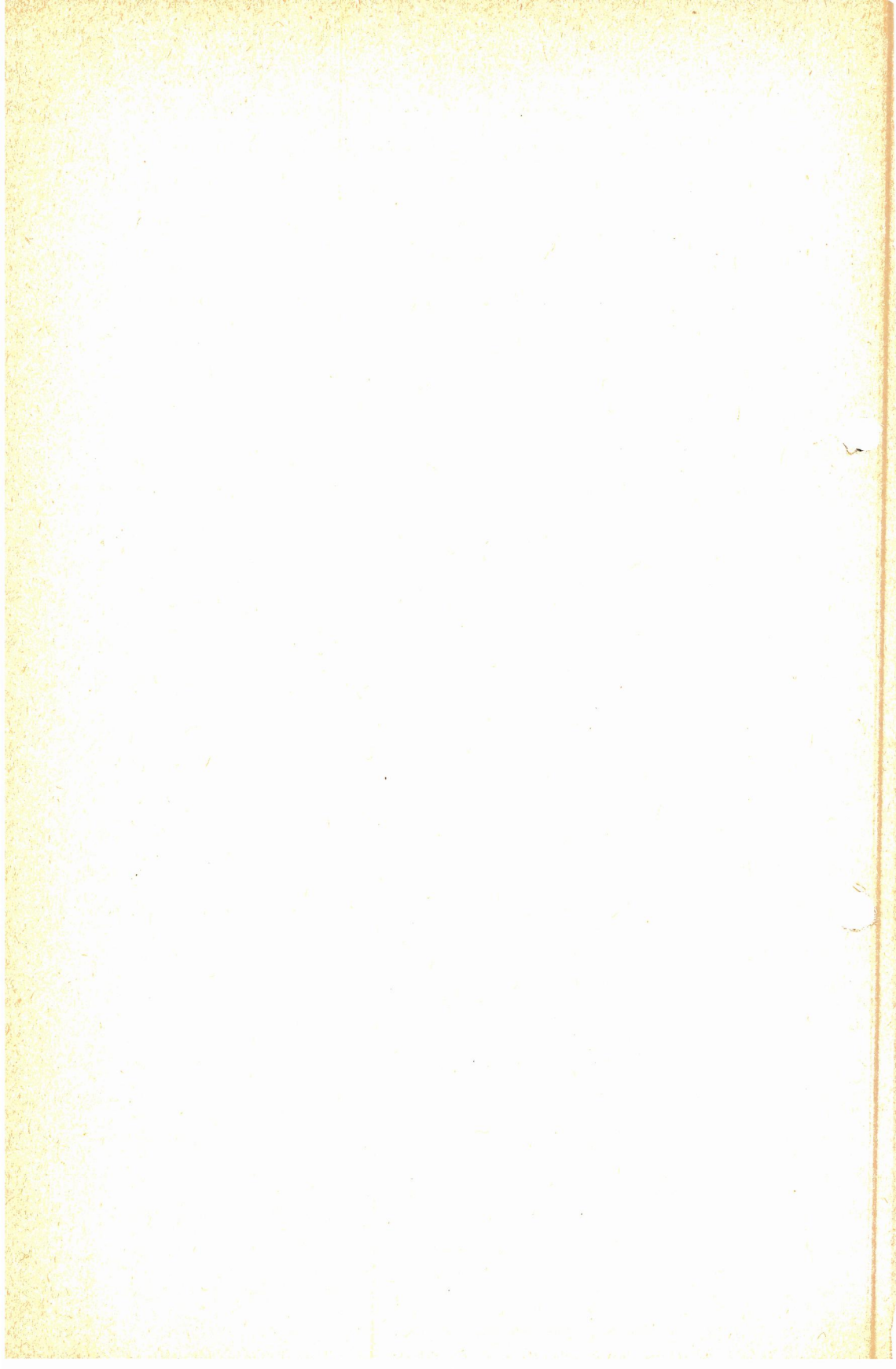
NOTES

<i>Bible et Œcuménisme</i> • Une conférence de Hans Urs von Balthasar	208
<i>La Résurrection du Christ</i> • Un livre de Michael Ramsey	213
<i>La souffrance de la créature</i> • Une méditation de Jacques Maritain	225

BIBLIOGRAPHIES – Jean Daniélou, *La Résurrection* – Raymond Johanny, *L'eucharistie, centre de l'histoire du salut chez saint Ambroise de Milan* – Emilie zum Brunn, *Le dilemme de l'être et du néant chez saint Augustin* – Michel Dupuy, *Bérulle et le sacerdoce, étude historique et doctrinale* – Georges M.-M. Cottier, *Régulation des naissances et développement démographique, perspectives philosophiques et théologiques* – Henri de Lubac, *La Foi chrétienne, Essai sur la structure du Symbole des Apôtres* – Georges Borgeaud, *Italiques* – Virgil Gheorghiu, *Pourquoi m'a-t-on appelé Virgil* – Paul Xardel, *La flamme qui dévore le berger*.



XLIV^e ANNÉE – N° 3 – JUILLET-SEPTEMBRE 1969



De la collégialité ¹

A propos de la collégialité, c'est la question plus ample des grandeurs de hiérarchie, plus précisément des *pouvoirs hiérarchiques chez les apôtres, le souverain pontife, les évêques*, que nous sommes conduits à débattre.

Rappelons tout d'abord que les *grandeurs divines de hiérarchie*, essentielles à l'Eglise pérégrinante et qui sont le privilège de quelques-uns, ne sont pas ses valeurs suprêmes; elles sont au service des *grandeurs plus divines de sainteté*, qui, elles, sont offertes à tous, représentées par ces «dons supérieurs» auxquels saint Paul recommande aux Corinthiens d'aspirer, savoir la foi, l'espérance et cette charité qui ne passe pas et que chaque âme emporte avec soi dans l'au-delà comme son trésor suprême (1 Cor., 13, 6 et 13). Nous voilà donc contraints de laisser hors de notre présente enquête ce qui cependant dans l'Eglise est principal; que le lecteur nous pardonne et ne l'oublie pas.

Rappelons encore que les pouvoirs hiérarchiques sont de deux sortes: 1^o les *pouvoirs d'ordre*, dont dépend la validité du culte chrétien: célébration du sacrifice de la messe et dispensation des sacrements; ils confèrent une consécration ontologique, diacres, prêtres, évêques, ils sont indélébiles, ils agissent par voie d'efficacité instrumentale (*interior influxus*); 2^o les *pouvoirs magistériels* ou pouvoirs d'annoncer au nom du Christ les choses à croire et à faire dans son royaume; ils sont conférés par désignation ou par délégation expresse ou tacite, ils sont résiliables, ils agissent par voie morale de proposition en matière soit spéculative et doctrinale, soit pratique et disciplinaire (*exterior gubernatio*). Laissant de côté tout ce qui concerne les pouvoirs d'ordre, nous dirigeons donc ici notre attention sur les seuls pouvoirs d'enseigner et de gouverner.

¹ Nous avons tenu compte dans ce texte des remarques qui nous ont été adressées. On pourra se référer à *Eglise du Verbe incarné*, I², pp. 186 et 494; et à *Nova et Vetera*, 1965, n^o 2, pp. 120 et suiv.

*Pouvoirs magistériels extraordinaires et intransmissibles
et pouvoirs magistériels ordinaires et transmissibles*

Les pouvoirs d'annoncer avec autorité les choses à croire et à faire dans le royaume du Christ ont été donnés sous une double forme: 1^o celle de pouvoirs *extraordinaires* destinés pendant la période apostolique à fonder l'Eglise *quant à son apparition dans le temps*, à la manière dont les ouvriers fondent un édifice qui leur survit; 2^o celle de pouvoirs *ordinaires* destinés pendant la période postapostolique à conserver l'Eglise, c'est-à-dire à la fonder *quant à sa permanence dans la durée*, à la manière dont les fondations et finalement le rocher supportent tout l'édifice. Or, les apôtres ont reçu d'une manière *égale* les pouvoirs extraordinaires, mais d'une manière *inégaie* les pouvoirs ordinaires. En tant qu'*apôtres*, ils sont égaux pour construire l'Eglise et Pierre n'est alors que *primus inter pares*; mais en tant que l'un d'entre eux est *pasteur* et les autres *brebis*, ils sont inégaux dans les pouvoirs qu'ils légueront à leurs successeurs pour régir jusqu'à la fin du monde l'Eglise du Christ. La distinction est capitale. Elle suffit à clarifier initialement notre débat.

Egalité des apôtres dans l'apostolat

Au jour de Pentecôte, le charisme de l'apostolat descend non seulement sur l'ensemble du corps apostolique, mais *tout entier sur chacun des apôtres en particulier*: «Des langues comme de feu leur apparurent et s'étant divisées, il s'en posa une sur chacun d'eux, et tous furent alors remplis de l'Esprit Saint et commencèrent à parler en d'autres langues... Alors Pierre, debout avec les Onze, éleva la voix...» (Act. 2, 3-4, 14). Les apôtres peuvent certes agir de concert, comme lors du «concile de Jérusalem» (Actes, 15, 28), mais chacun d'eux reçoit de Dieu la grâce tout entière de l'apostolat. Il peut être désigné par les autres pour s'acquitter d'une mission particulière: «A la nouvelle que la Samarie avait accueilli la parole de Dieu, les apôtres restés à Jérusalem leur envoyèrent Pierre et Jean» (Actes, 8, 14). Ce n'est pourtant ni des autres ni du «collège» qu'il tient son autorité. Conforté par la grâce exceptionnelle de l'apostolat, chacun d'eux peut sans risque de schisme fonder des Eglises locales; chacun d'eux peut écrire des épîtres canoniques; chacun d'eux est éclairé par le double charisme prophétique de la révélation (*apocalypsis*) et de l'inspiration (*theopneustia*). Les apôtres

fondent *ex aequo* l'Eglise (Ephés., 2, 20); ils sont les douze fondements et les douze portes de la Jérusalem nouvelle (Apoc., 21, 18-21). Cette autorité extraordinaire est intransmissible.

Inégalité de l'héritage transmis par les apôtres

En tant que dépositaires *exclusifs* de l'autorité magistérielle extraordinaire et intransmissible destinée à fonder l'Eglise, les apôtres sont donc égaux entre eux. Mais, nous l'avons dit, les apôtres sont en outre les *premiers* dépositaires de l'autorité magistérielle ordinaire et transmissible destinée à conserver l'Eglise qu'ils lèguent à leur successeurs, et sur ce point l'égalité cesse entre eux. L'héritage que Pierre laisse à Rome est autre que celui que Paul laisse à Tite et à Timothée: pour autant, Paul est subordonné à Pierre.

Un seul d'entre eux est constitué *pasteur* de toutes les brebis et de leurs agneaux (Jean, 21, 15-17). Un seul d'entre eux reçoit les clefs du Royaume et est établi comme *roc*, c'est-à-dire comme ultime base visible sur laquelle l'Eglise ne cessera de reposer (Mt., 16, 18). Un seul d'entre eux, quand il sera «revenu», aura mission spéciale d'*affermir ses frères* (Luc, 12, 32).

L'autorité suprême condensée dans le primat inaliénable, est participée dans le collège

«Ce que *tu* délieras sur la terre sera délié dans les cieux...» (Mt., 16, 19). «Ce que *vous* lierez sur la terre sera lié dans le ciel...» (Mt., 18, 18). Le même pouvoir de lier et de délier est donc donné tout entier d'abord à Pierre *seul* qui est le roc, puis à ceux qui avec lui lieront et délieront. Il y a donc en droit divin deux *sujets*, deux *exercices* de l'autorité magistérielle permanente, transmissible, nécessaire à la conservation de l'Eglise. Mais ces deux sujets, ces deux exercices, ne sont qu'*inadéquatement* distincts, car la présence de Pierre est requise ici et là. La *Note explicative* le rappellera: «La distinction n'est pas entre le pontife romain et les évêques pris collectivement, mais entre le pontife romain seul (*seorsim*) et le pontife romain joint (*simul cum*) aux évêques», n° 3.

En d'autres termes, dans la période postapostolique, l'autorité suprême ne se répartira pas entre les évêques comme les flammes de Pentecôte

pour être tout entière en chacun d'entre eux; elle sera tout entière, d'une part concentrée dans un seul d'entre eux, et d'autre part participée collégialement par ceux qui lui sont unis. Et la lumière prophétique qui éclaire l'exercice de cette autorité sera non plus le charisme de la révélation et de l'inspiration, mais la lumière prophétique d'une *assistance divine*, absolue ou prudentielle.

Le *pape* est sujet du pouvoir suprême et plénier sur l'Eglise universelle. Le *collège épiscopal*, en union avec le pontife romain, son chef, et jamais sans ce chef, est lui aussi sujet du pouvoir suprême et plénier sur l'Eglise universelle.

Le collège ou corps épiscopal est de droit divin. Son *chef*, désigné par l'Eglise, tient immédiatement du Christ son autorité. Les évêques en deviennent *membres*: a) initialement, par la consécration épiscopale, qui leur confère une qualification ontologique indélébile; b) pleinement, par la survenance d'une détermination canonique ou juridique, émanée de l'autorité suprême, et d'où résultera pour le sujet consacré sa communion hiérarchique avec le chef du collège et ses membres. (*Note explicative*, n° 2.)

Cette détermination canonique, expresse ou tacite, émanée du souverain pontife, a-t-elle valeur de simple *condition* désignant le sujet consacré auquel le Christ conférerait *immédiatement* la participation à la juridiction collégiale? Ou a-t-elle valeur de *délégation* transmettant au consacré, par la *médiation* du souverain pontife, la participation à cette juridiction collégiale? Dans les deux cas, la juridiction collégiale est de *droit divin*, et dans les deux cas la juridiction des membres est en droit divin *subordonnée* à celle de leur chef.

Retenons que, par soi, il n'y a pas plus d'*autorité* dans le collège épiscopal joint à son chef que dans son chef seul, – c'est impossible, – mais il y a plus de *participants* à l'autorité suprême sur l'Eglise universelle, et c'est pour eux un grand privilège et une grande responsabilité.

Comment entendre cela?

Le pape verrait-il son pouvoir personnel se diluer dans le collège où son rôle ne serait plus guère alors qu'arbitral? Dans ce cas, les textes évangéliques signifiant la prérogative exceptionnelle et inaliénable que Pierre devait transmettre à ses successeurs, perdraient du coup le sens que leur donne la foi catholique.

La vérité est autre. Le pape garde intégralement dans le collège sa charge de vicaire du Christ et de pasteur de l'Eglise universelle (*Note explicative*, n° 3). Qu'on pense, si l'on désire une image, à une lumière qui, sans rien perdre de son intensité, rend par surcroît lumineux, actif et vivifiant tout le milieu dans lequel elle se réfracte, *L'aide providentielle promise à Pierre et à ses successeurs prend, sans nul doute possible, la forme d'une assistance divine personnelle, se déployant normalement soit en recourant soit sans recourir à la collégialité.*

Du fait qu'il est chef du collège, le pape peut seul poser certains actes qui ne reviennent d'aucune manière aux évêques, par exemple convoquer le collège, et le diriger, approuver ses normes d'action, etc. (*Note explicative*, n° 3).

Quand on demande la raison pour laquelle le Sauveur a voulu ce double sujet, ce double exercice, personnel et collégial, d'un unique pouvoir suprême, la réponse sera, semble-t-il, qu'une telle disposition est requise en raison de la tension résultant dans l'Eglise entre d'une part son *unité*, et d'autre part sa *catholicité*. L'exercice personnel semble préposé à sauvegarder, non certes exclusivement mais du moins principalement, l'*unité* de l'Eglise universelle; tandis que l'exercice collégial semble préposé à sauvegarder, non certes exclusivement mais principalement, la *catholicité*, c'est-à-dire l'insertion dans chacune des peuplades du monde, – et selon des modalités qui leur deviennent en quelque sorte connaturelles, – de l'unique et indivisible Eglise qui est l'Eglise.

Nous avons rappelé les grands traits de la doctrine catholique de la collégialité, tout récemment remise en cause. Cela nous permettra de toucher très brièvement à une seconde question, théologique elle aussi, et pareillement redébatue, celle du rapport des Eglises locales à l'Eglise universelle.

Le drame des Eglises d'Orient

Les apôtres avaient reçu doubles pouvoirs: ceux, extraordinaires et intransmissibles, de construire l'Eglise, et ceux, ordinaires et transmissibles, de conserver l'Eglise. Que va-t-il se passer lors du passage de l'âge apostolique à l'âge postapostolique? Les pouvoirs extraordinaires tombent, les pouvoirs ordinaires sont mis à nu.

C'est une des crises les plus graves qu'ait connues l'histoire de l'Eglise. Rome ne peut alors ignorer quel privilège elle a reçu de Pierre. Mais dans

les Eglises qui se trouvent hors du rayon de son influence prochaine, on voit se produire une certaine hésitation. Tout semblera parfois se passer comme si l'on avait cru que les évêques étant successeurs des apôtres, il leur suffirait de s'accorder ensemble pour pouvoir créer par leur communion et dispenser à l'Eglise universelle, cette forte unité que les apôtres pouvaient lui assurer de leur vivant. Nos frères orthodoxes et anglicans pensent pouvoir aujourd'hui se réclamer de l'ecclésiologie d'Ignace d'Antioche et de celle de Cyprien de Carthage.

Il y avait là pourtant une part d'illusion, qui cependant n'a jamais réussi à triompher universellement. On ne pouvait passer du gouvernement des apôtres au gouvernement des évêques sans dénivellation; et ce qui, suivant le plan providentiel, était destiné à rétablir l'équilibre nécessaire à la vie et à l'unité de la grande Eglise, c'était le plein exercice de la primauté romaine. Cette vérité, Rome ne pouvait l'oublier.

Dès lors une question se posait à tous. Si c'est pour chaque Eglise locale une loi de structure, dont l'existence est attestée dans les lettres d'un saint Ignace d'Antioche et plus tard dans le *De unitate Ecclesiae* d'un saint Cyprien, que l'unité surnaturelle de croyance et d'action ne se fasse qu'autour de l'évêque, cette loi de structure n'est-elle pas transposable sur un plan supérieur? L'unité incomparablement plus riche et plus difficile de croyance et d'action de son Eglise universelle, le Christ l'a-t-il voulue, pour la période postapostolique, sans rassembler ses agneaux et ses brebis sous un pasteur suprême? La réponse est dans l'Evangile: «Simon, fils de Jonas, m'aimes-tu plus que *ceux-ci*?... Pais mes agneaux, pais mes brebis» (Jean, 21, 15-18). *Ceux-ci*, c'étaient les Onze.

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

CHARLES JOURNET

La Notion d'idéologie et sa genèse

Par idéologie, on entend parfois l'ensemble des mouvements intellectuels et émotionnels jouant un rôle dans l'histoire et l'on y range aussi bien les religions que les philosophies et les doctrines politiques. Une autre définition beaucoup plus précise consiste à voir dans l'idéologie l'expression d'une classe sociale déterminée ou plus précisément le reflet intellectuel et affectif d'une situation économique donnée. L'idéologie ainsi comprise n'aurait pas d'ailleurs qu'un rôle passif, mais pourrait à son tour agir sur la situation économique elle-même selon un processus dialectique. C'est la conception marxiste.

Nous ne retiendrons ici ni la première conception qui est trop vague ni la seconde qui est inséparable d'une philosophie déterminée: le matérialisme dialectique. Nous proposons de considérer l'idéologie comme un phénomène apparu à une date assez récente, disons au XIX^e, et qui comporte deux aspects essentiels à savoir intellectuel et affectif. Sous son aspect intellectuel, l'idéologie est une philosophie qui permet d'expliquer et d'interpréter le monde, l'histoire et la morale, du moins dans les idéologies les plus élaborées. Sous son aspect affectif, l'idéologie apporte les motifs d'action et des expressions aux sentiments notamment sous leur forme collective. Traditionnellement, la religion constituait, dans l'immense majorité des cas, le fondement de la connaissance et de la dévotion (au sens étymologique du mot: action de se vouer à une personne ou à une cause), mais le recul de son influence d'abord chez les élites européennes au XVIII^e puis, à partir du XIX^e, dans les masses urbaines le plus souvent déracinées de la campagne, laissait un vide auquel précisément l'apparition des idéologies allait répondre en Europe d'abord, puis dans le reste du monde, du moins dans la mesure où la religion connaissait un déclin. La plus prestigieuse de ces idéologies est sans conteste le marxisme qui fournit l'exemple le plus achevé du phénomène idéologique. Le positivisme d'Auguste Comte offre le cas d'une idéologie bien développée sur le plan intellectuel, et affectif, mais il ne s'est pas inséré, comme le marxisme, dans un mouvement

social organisé. Différentes expériences de nationalisme totalitaire ont connu un succès d'ordre affectif considérable, mais le faible développement de leur aspect intellectuel et le particularisme inhérent à cette forme d'idéologie en ont limité l'expansion et la durée.

L'action des personnalités dominantes et l'organisation sont inséparables des idéologies. Tant qu'une idéologie reste confinée dans un cercle étroit, une sorte de famille se constitue généralement autour d'une personnalité et les différents aspects intellectuels et affectifs se trouvent plus ou moins mêlés, davantage s'il s'agit d'une idéologie de tonalité fortement affective, à un degré moindre si c'est l'aspect intellectuel qui est prédominant. Au fur et à mesure qu'elle se développe, une différenciation s'opère, le groupe initial éclate et l'organisation devient plus systématique, mais, chose remarquable, l'importance des personnalités dominantes reste à peu près égale à toutes les étapes de l'évolution, comme si les aspects intellectuels et affectifs paraissaient appeler une sorte d'incarnation dans un individu capable, d'une part, d'assurer une cohérence et une stabilité doctrinale à l'aspect intellectuel et, d'autre part, de donner un visage humain réclamé tant par les membres du groupe restreint que par les masses.

Au sein de l'organisation porteuse de l'idéologie, que nous supposons ici en développement, une série de rapports, d'équilibres ou de déséquilibres vont s'établir entre, d'une part, l'aspect intellectuel et l'aspect affectif, les personnalités dominantes et, d'autre part, le groupe dans son ensemble ou encore entre les diverses factions, ceci en fonction de facteurs internes et externes à l'organisation.

Pour suivre l'évolution de l'idéologie et du groupe qui la porte, il faut, selon nous, accorder une importance particulière au noyau rationnel plus ou moins substantiel que contient toute idéologie. Ce noyau peut, en effet, être considéré comme l'âme de son développement, si bien que sa cohérence, son intensité et son envergure potentielle décideront du destin historique de l'idéologie. Cette insistance sur l'aspect rationnel n'exclut naturellement pas l'influence capitale du milieu sociologique ni celle des personnalités dominantes, mais permet, selon nous, de comprendre la logique de l'évolution d'une idéologie. Ce n'est pas d'ailleurs que l'on puisse l'apercevoir d'emblée avec toutes ses implications car, le plus souvent, ce noyau rationnel ne sera compris au début que d'une manière plus ou moins confuse, n'excluant pas les contradictions, les simplifications abusives, parfois nécessaires en raison des circonstances ou des exigences de l'action.

Nous nous proposons ici d'analyser le phénomène idéologique sous ses

aspects spéculatif et affectif, d'une part, en retraçant les étapes essentielles de la genèse du noyau rationnel des idéologies, en fonction des conceptions de la loi naturelle et, d'autre part, en examinant les attitudes et les critiques concernant les Eglises et le phénomène religieux chez quatre auteurs: Hobbes, Rousseau, Feuerbach et Comte, dont les œuvres jalonnent et expriment l'évolution étudiée ici. Les deux premiers peuvent, en effet, être considérés comme les précurseurs des idéologies modernes dont les deux autres font figure, parmi d'autres, mais, d'une façon éminente, de fondateurs.

Il y a un lien étroit entre la mise en cause de la notion traditionnelle de loi naturelle par Hobbes et Rousseau et la philosophie naturaliste que l'on trouve chez Feuerbach et Comte, de la même manière, les critiques de Hobbes et surtout de Rousseau contre les Eglises préparent directement les entreprises beaucoup plus radicales de «réduction» du phénomène religieux de Feuerbach et Comte. En simplifiant, on peut dire que le «naturalisme» encore imprégné de religiosité d'un Hobbes ou d'un Rousseau et l'«humanisme» athée de Feuerbach ou de Comte constituent le côté positif de leurs doctrines dont la critique des Eglises (Hobbes, Rousseau) ou plus radicalement du phénomène religieux (Feuerbach, Comte) représente le côté négatif. Cependant, plutôt que d'étudier séparément chacun de ces deux aspects chez les quatre auteurs, il est préférable, afin de mieux faire sentir la logique interne de chaque œuvre et aussi pour tenir compte de la chronologie, d'étudier successivement les «précurseurs», d'une part, et les «fondateurs», d'autre part.

I. DEUX PRÉCURSEURS DES IDÉOLOGIES MODERNES:

HOBBS et ROUSSEAU

L'aspect positif des philosophies de Hobbes et de Rousseau peut se ramener à un naturalisme qui s'est formulé par opposition, plus ou moins explicite, à la notion traditionnelle de loi naturelle, très précisément par une substitution ¹ de termes révélant un changement radical de conception: l'état de nature devient la notion de base qui remplace, chez ces auteurs, celle de loi naturelle dans son sens traditionnel que nous rappellerons en citant Cicéron et S. Thomas d'Aquin. Nous verrons ensuite l'aspect négatif qui prend la forme d'une critique des Eglises se situant moins au niveau de la théologie qu'à celui de la politique.

¹ Cf. J. MARITAIN, *Trois réformateurs* (1925) pp. 181-184 (Rousseau).

1. Loi naturelle et état de nature ou genèse du naturalisme moderne

Voici comment Cicéron (146–43), qui recueille l'héritage de Platon et celui du stoïcisme, définit la loi naturelle par la voix de Lélius (*de Republica*): «Il existe une loi vraie, c'est la droite raison, conforme à la nature, répandue dans tous les êtres, toujours d'accord avec elle-même, non sujette à périr, qui nous appelle impérieusement à remplir notre fonction, nous interdit la fraude et nous en détourne. L'honnête homme n'est jamais sourd à ses commandements et à ses défenses; ils sont sans action sur le pervers. A cette loi, nul amendement n'est permis, il n'est licite de l'abroger ni en totalité ni en partie. Ni le Sénat ni le peuple ne peuvent nous dispenser de lui obéir et point n'est besoin de chercher un Sectus Aelius pour l'expliquer ou l'interpréter. Cette loi n'est pas autre à Athènes, autre à Rome, autre aujourd'hui, autre demain, c'est une seule et même loi éternelle et immuable, qui régit toutes les nations et en tout temps, il y a pour l'enseigner et la prescrire à tous un dieu unique: conception, délibération, mise en vigueur de la loi lui appartiennent également. Qui n'obéit pas à cette loi s'ignore lui-même et, parce qu'il aura méconnu la nature humaine, il subira pour cela même le plus grand châtiment, même s'il échappe aux autres supplices ¹. Ailleurs (*de legibus*), il affirme que: «... nous sommes nés pour la justice et que le droit a son fondement, non dans une convention, mais dans la nature ²» et plus loin: «Il suit de là que la nature a mis en nous le sentiment de la justice pour que nous nous venions en aide l'un à l'autre et nous rattachions l'un à l'autre; et c'est dans toute cette discussion ce que j'entends par nature. Mais telle est la corruption causée par les mauvaises habitudes, qu'elle éteint en quelque sorte la flamme allumée en nous par la nature, engendre et fortifie les noirceurs qui lui sont opposées. Si, se conformant à la nature, les hommes jugeaient, comme le dit le poète, que «rien d'humain ne leur est étranger», tous respecteraient également le droit. Car avec la raison, la nature leur a donné encore la droite raison; donc aussi la loi, qui n'est autre chose que la droite raison considérée dans ses injonctions et ses interdictions. Et si elle a donné la loi, elle a aussi donné le droit. Or, la raison est commune à tous; le droit leur a donc été donné aussi ³.»

¹ CICÉRON, *De la République*, liv. III–XXII trad. Ch. Appuhn, Paris, Garnier, Flammarion, 1965, p. 86.

² CICÉRON, *Des Lois*, liv. I–X, trad. ch. Appuhn, Paris, Garnier, Flammarion, 1965, p. 132.

³ *Ibid.*, p. 134.

Cette conception de la loi naturelle d'origine supra-humaine et connue par la raison est reprise substantiellement par S. Thomas qui apporte, toutefois, nombre de précisions. Il distingue, en particulier, la loi éternelle qui s'applique à tous les êtres de la loi naturelle qui est propre à la créature raisonnable: «Or, parmi toutes les autres, la créature raisonnable est soumise à la providence divine d'une manière plus excellente, en ce qu'elle devient elle-même providence par participation, pourvoyant à elle-même et aux autres. Donc, en elle aussi, il y a participation de la raison éternelle, de laquelle lui vient l'inclination naturelle à la fin et à l'acte qui lui conviennent. Et une telle participation de la loi éternelle dans la créature raisonnable, on l'appelle la loi naturelle ¹.» Par ailleurs, en ce qui regarde la connaissance de cette loi naturelle, il considère, d'une part, la raison spéculative travaillant «surtout dans le domaine du nécessaire, qui ne peut être autrement qu'il n'est; dès lors, la vérité s'y trouve sans défaillance dans les conclusions propres aussi bien que dans les principes communs» et, d'autre part, la raison pratique travaillant «dans le domaine du contingent, auquel appartiennent les opérations humaines; c'est pourquoi, bien qu'il y ait quelque nécessité dans les principes communs, plus on descend dans le particulier et plus on rencontre de défaillances ².» Enfin, examinant les changements possibles de cette loi naturelle, S. Thomas écrit ceci:

«Il y a deux façons possibles de concevoir un changement de la loi naturelle: la première se réalise lorsqu'on y ajoute quelque chose. Et, en ce sens, rien n'empêche que la loi naturelle soit changée; nombreuses, en effet, sont les additions utiles à la vie humaine faites à la loi naturelle tant par la loi divine que par les lois humaines. On pourrait aussi concevoir un changement de la loi naturelle par mode de soustraction, de sorte que cesserait d'appartenir à la loi naturelle ce qui auparavant lui était conforme. En ce sens, quant à ses premiers principes, la loi de nature est tout à fait immuable. Quant à ses principes seconds – ceux-là mêmes que nous avons dit être comme des conclusions propres toutes proches des premiers principes – la loi naturelle ne va pas changer, que son contenu ne demeure toujours juste dans la plupart des cas. Elle peut, toutefois, être changée sur un point particulier – et pour de rares cas – en raison de quelques causes spéciales mettant obstacle à l'observance de ces préceptes. ³»

¹ *Somme théologique* I-II, qu. 91 a, I, trad. J. Kaelin: *Des Lois*, Paris, 1946, p. 52

² *Ibid.* qu. 92, a, I, p. 140.

³ *Ibid.* qu. 94, a, 5, pp. 144-145.

Chez Cicéron où l'influence stoïcienne est sensible, l'accent est mis sur l'aspect impératif et universel de la loi naturelle, tandis que S. Thomas souligne l'excellence pour la créature raisonnable d'être soumise à la providence divine d'une manière qui la rend *participante à la raison éternelle*, mais, dans les deux cas, si l'on peut s'exprimer ainsi, le regard est dirigé non pas d'abord vers l'humain, mais vers le divin de la loi naturelle. Cette perspective va se trouver renversée par Hobbes avec une netteté et une vigueur frappantes: «Une loi de nature (*lex Naturalis*), écrit-il dans le *Leviathan*, est un précepte ou règle générale connue par la raison, selon laquelle il est défendu à un homme de faire ce qui détruirait sa vie ou d'abandonner les moyens de la préserver, comme aussi d'omettre de faire ce qui, selon lui, peut le mieux la protéger ...¹» et il poursuit: «... du fait que la condition humaine (comme il a été dit dans le précédent chapitre) est un état de guerre de chacun contre chacun dirigé par sa propre raison, où il est permis de tout faire pour se défendre de ses ennemis, il s'ensuit que l'homme dans cet état a droit sur tout, y compris sur autrui (*even to one anothers body*). Aussi longtemps que ce droit de chacun sur tout existe, il n'y a d'assurance pour personne (quelque fort et habile que l'on soit) de pouvoir vivre le nombre d'années que la nature impartit ordinairement aux hommes. En conséquence, c'est un précepte ou une règle générale de raison que chaque homme doit chercher la paix pour autant qu'il puisse l'obtenir et, s'il ne le peut, il lui est permis de chercher et d'utiliser tous les secours et avantages de la guerre. La première partie de cette maxime contient la loi première et fondamentale de la nature qui est de chercher la paix et de la poursuivre. La seconde partie de la maxime résume le droit naturel qui est le suivant: nous pouvons nous défendre nous-mêmes par tous les moyens»². Avec Hobbes, ce n'est plus la raison reconnaissant une loi transcendante qui s'impose, en quelque manière, d'en haut à l'instinct de l'homme, mais bien l'instinct (de conservation) qui secrète ses propres raisons, et la loi naturelle se transmute en naturalisme que les malheurs du temps et le

¹ Thomas HOBBS, *Leviathan* (1651), Everyman's Library, 1965, p. 66. Son contemporain, Spinoza (1632-1677), s'exprime d'une manière analogue dans le *Traité politique* (1677): «... cependant, chacun, toujours, s'efforce de conserver son être autant qu'il est en lui et, puisque le droit de chacun a pour mesure sa puissance, tout ce à quoi il s'efforce et tout ce qu'il fait, qu'il soit sage ou insensé, il le fait par un droit souverain de nature. D'où suit que le droit et la règle de nature sous lesquels naissent tous les hommes et sous lesquels ils vivent, la plupart du temps, n'interdisent rien sinon ce que nul n'a le désir ou le pouvoir de faire...», SPINOZA, *Œuvres IV*, Garnier, Flammarion, 1966, p. 18.

² *Ibid.*, p. 67.

caractère sombre de l'auteur rendent particulièrement pessimiste, ce qui explique le choix d'un despotisme politique comme solution de moindre mal. Le naturalisme de Rousseau procède de la même attitude foncière que celui de Hobbes à savoir, la transformation de la loi naturelle qui, chez Cicéron et S. Thomas, s'imposait, d'en haut à l'intelligence humaine, (participation à la loi éternelle) en une spontanéité instinctive plus souriante que chez Hobbes¹, et qui débouche sur une théorie de la démocratie basée, tout comme chez Hobbes, sur la notion de contrat social, c'est-à-dire, chez l'un et l'autre, sur une conception de la souveraineté excluant la régulation objective de la notion traditionnelle de loi naturelle. Rousseau reconnaît bien l'existence d'une loi naturelle de type traditionnel: «Ce qui est bien et conforme à l'ordre est tel par la nature des choses et indépendamment des conventions humaines. Toute justice vient de Dieu, lui seul en est la source; mais si nous savions la recevoir de si haut, nous n'aurions besoin ni de gouvernement ni de loi²». Toutefois, la notion de «loi de la nature» lui paraît liée à des «idées métaphysiques», qui ne font qu'obscurcir ce qu'est la loi civile, si bien qu'il ne retient plus que la notion «d'état de nature» libre et spontané par contraste avec l'état civil «où tous les droits sont fixés par la loi»³. La loi naturelle avait été ramenée chez Hobbes à un sombre instinct de conservation, avec Rousseau, elle devient hédonisme, l'«indolence de l'état primitif»⁴. Tant que les hommes «ne s'appliquèrent qu'à des ouvrages qu'un seul pouvait faire, et qu'à des arts qui n'avaient pas besoin du concours de plusieurs mains, ils vécurent libres, sains, bons et heureux autant qu'ils pouvaient l'être par leur nature»⁵. C'est la société, d'ailleurs inévitable, qui a tout corrompu. Hobbes pensait, tout au contraire, que la corruption naturelle (anarchie) trouvait dans la société un remède, mais l'un et l'autre s'accordent pour substituer à la notion traditionnelle de loi naturelle celle d'état de nature que vient corriger le contrat social, c'est-à-dire le droit positif qui, dans la conception ancienne, n'était qu'une application plus ou moins parfaite de la loi natu-

¹ En réalité, l'optimisme de Rousseau est très équivoque puisqu'il vaut essentiellement pour l'homme «naturel» et spontané des premiers âges de l'humanité (où demeurent encore quelques peuplades dites «sauvages»), mais l'inévitable vieillissement, qui s'appelle civilisation, inspire à Rousseau des réflexions dignes de Hobbes (cf. ROUSSEAU, *Lettre à Philopolis*, en annexe du *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité*, *op. cit.*, p. 138).

² ROUSSEAU *Du contrat social*, liv. II, ch. VI. Garnier, Flammarion 1966 p. 73.

³ *Ibid.*, p. 74.

⁴ ROUSSEAU, *Sur l'origine de l'inégalité*, II^e partie, coll. idées 1965, p. 96.

⁵ *Ibid.*, p. 97.

relle aux conditions particulières d'une société déterminée à une époque donnée. La conséquence décisive c'est que, dans un cas (contrat social), la souveraineté de la loi positive a sa source théorique dans les contractants eux-mêmes, tandis que dans l'autre cas (loi naturelle objective), elle reste sous la dépendance d'un ordre ou d'une volonté transcendante. Le pas franchi par Hobbes¹, et ensuite par Rousseau, est donc considérable et s'analyse par une substitution de termes: état de nature au lieu de loi naturelle dans l'acception traditionnelle de ces expressions (Hobbes, en effet, utilise la seconde – *Law of Nature* – pour désigner, en fait, non une norme, mais un état). Les conséquences intellectuelles, pour ne parler que de celles-là, seront énormes, car elles préparent directement l'âge des idéologies.

2. La critique des Eglises au nom de la politique

Ce second aspect, surtout négatif chez Hobbes et Rousseau, est une contrepartie logique de leur naturalisme (pessimiste ou optimiste selon les cas). Il présente également certains traits positifs, de même que le naturalisme, que nous avons considéré comme le côté positif, offre aussi certains traits négatifs par rapport à la notion traditionnelle de la loi naturelle. En effet, Hobbes et Rousseau, surtout le premier d'ailleurs, se préoccupent de prévoir une religion d'Etat ou au moins une religiosité «civile» indispensable à la vie politique, mais il faudra attendre le XIX^e pour voir cet impératif prendre consistance dans des idéologies authentiques. En attendant, c'est l'aspect critique qui domine.

Hobbes et Rousseau sont déistes; ils font même profession de foi chrétienne, mais il est très intéressant de remarquer leur attitude vis-à-vis des Eglises. Hobbes distingue, on le sait, d'une part, le *Commonwealth*, qu'il étudie d'après les seuls «principes de la nature» et, d'autre part, le «*Christian Commonwealth*», qu'il analyse à la lumière de vérités révélées. Ni dans l'un ni dans l'autre, il n'accepte la division du pouvoir spirituel et du pouvoir temporel; bien mieux, c'est dans le «*Christian Commonwealth*» que leur identification est la plus poussée parce que le despotisme inévitable de l'état de nature devient un césaro-papisme. Voici ce qu'écrit Hobbes à propos du *Commonwealth* naturel: «En dépit du fait qu'une distinction entre le temporel et le spirituel (*temporal and ghostly*) ne signifie pas grand-

¹ Et par d'autres auteurs de cette époque, notamment SPINOZA, cf. p. 172, note 1.

chose, il n'en reste pas moins que, si on la maintient, elle entraîne l'existence de deux royaumes, et chaque sujet dépend de deux maîtres. En effet, admettre que le spirituel puisse prétendre définir ce qui est péché, c'est lui permettre de dire la loi (le péché n'étant rien d'autre que la transgression de la loi), et lorsque le pouvoir temporel voudra à son tour dire la loi, chaque sujet se trouvera soumis à deux maîtres dont les commandements se feront au nom de la loi, ce qui est impossible. Il ne doit y avoir, par conséquent, qu'un seul pouvoir. Ou bien c'est le temporel, pouvoir propre du Commonwealth, qui est subordonné au spirituel devenant alors le seul souverain, ou bien c'est le spirituel, qui reste subordonné au temporel, auquel cas il n'y a pas d'autre suprématie que la sienne ¹.»

Il faut donc choisir, sinon le *Leviathan* partagé entre deux volontés sera frappé «d'épilepsie». L'autorité civile a pour elle d'être plus visible et plus apparente à la raison naturelle, ce qui lui vaudra d'être suivie en tous temps par un nombre de gens considérable, par opposition au pouvoir spirituel qui reste «dans l'obscurité des distinctions d'écoles». Toutefois, il est vrai que la crainte des choses ténébreuses et invisibles peut avoir beaucoup d'effet, et provoquer des «convulsions» qui agitent parfois les sociétés. En fait, la bonne santé, c'est lorsque le pouvoir civil (qui est l'âme du Commonwealth, selon Hobbes) prédomine sans partage, en maîtrisant les «nerfs» que représente l'influence du pouvoir spirituel.

Dès lors, toute tentative pour dissocier le pouvoir spirituel du pouvoir temporel au nom d'intérêts religieux particuliers, que cela vienne de «papistes ou de protestants», sera considérée par Hobbes comme factionnelle et «contraire à la paix et à la liberté du peuple» ². Selon les principes naturels de l'auteur du *Leviathan*, Socrate doit donc bien boire la ciguë.

Abordant ensuite la description du *Christian Commonwealth*, Hobbes ne pense pas que les vérités révélées dans l'Écriture modifient, de ce point de vue, la situation, en dépit de la distinction faite par l'Évangile entre ce qui est dû à César et ce qui revient à Dieu. Au contraire, Hobbes défend la théorie d'une identification plus radicale encore des deux pouvoirs parce qu'il prend pour modèle la théocratie instaurée par la loi mosaïque, tandis que le précepte évangélique ne trouve chez lui qu'une application extrêmement réduite, ou pour mieux dire, il l'enterre au tréfonds du cœur de chaque individu en conseillant à celui-ci de ne pas le manifester ici-bas, car pour Hobbes, c'est un principe qui vaut surtout pour après la mort. Citant inlas-

¹ T. HOBBS, *op. cit.*, p. 175.

² *Ibid.*, p. 125.

sablement les deux Testaments (surtout l'Ancien d'ailleurs), Hobbes ne manque pas de nous rappeler que le Royaume du Christ n'est pas de ce monde. Si le Nouveau Testament n'apporte guère à ses yeux de règle positive valable pour l'instauration de la société politique chrétienne, l'Ancien Testament présente, en revanche, selon lui, une étonnante actualité. Dès le moment, en effet, où le souverain est chrétien et qu'il n'existe pas d'autorité universelle sur terre, le chef politique est aussi le chef religieux, et l'église nationale n'est rien d'autre que l'Etat. Citons quelques passages parmi tant d'autres analogues: «Les rois chrétiens sont aussi les pasteurs suprêmes de leurs peuples, et ils ont le pouvoir de nommer (*ordain*) les pasteurs qui leur plaisent pour enseigner l'Eglise, c'est-à-dire de faire l'instruction au peuple dont ils (les rois) sont chargés»¹. Il nous précise, en effet, que «puisque'il n'existe pas sur terre d'Eglise universelle à laquelle tous les chrétiens sont tenus d'obéir, et du fait de l'absence d'un pouvoir sur la terre dont dépendraient tous les autres pouvoirs politiques, les chrétiens se trouvent dépendre de différents princes et Etats. Chacun dépend donc de son Etat et ne peut se trouver soumis à quelqu'un d'autre. Il s'ensuit qu'une Eglise capable de commander, de juger, d'absoudre, de condamner ou de faire tout autre acte de son propre chef n'est rien d'autre qu'une société politique (*civil Commonwealth*) composée de chrétiens. On l'appelle société civile (*civil State*) en tant que composée d'hommes, et l'on dit Eglise, parce que ces hommes sont chrétiens. Gouvernements temporel et spirituel sont deux expressions qui ont été lancées dans le monde pour que les gens voient double et se trompent sur l'identité de leur souverain légal»². Conséquence directe de cet état de choses: «C'est du souverain civil que tous les autres pasteurs obtiennent leur droit d'enseigner, de prêcher et d'effectuer d'autres activités de cette fonction pastorale. Ces pasteurs sont des ministres du pouvoir, à l'instar des magistrats des villes, des juges des tribunaux, des chefs d'armée, tous sont des ministres de celui qui est le magistrat de la société entière, qui est juge de toutes les causes et chef de toute l'armée, c'est-à-dire toujours le souverain civil.»³.

Davantage que la période stalinienne, par exemple, c'est l'autocratie russe d'avant la Révolution qui fait le plus penser au modèle tracé par Hobbes, mais l'on peut se demander si l'une n'explique pas l'autre. De tempérament Hobbes est conservateur, et cette affirmation est de lui: «Le

¹ T. HOBBS, *op. cit.*, p. 294.

² *Ibid.*, p. 252.

³ *Ibid.*, p. 294.

présent devrait toujours être préféré, maintenu et considéré comme le meilleur, car il est contraire à la fois à la loi naturelle et à la loi divine positive (révélée) de faire quoique ce soit tendant à le bouleverser»¹. Cependant, ce n'est pas l'expression, même puissante, d'un tempérament politique qui fait l'intérêt du *Leviathan*, mais plutôt l'anthropologie qu'il recèle. Hobbes prépare l'éviction du divin hors de l'humanisme qui caractérisera les grandes idéologies du XIX^e, en tentant d'absorber le fait religieux incarné par les Eglises dans le fait politique incarné par l'Etat national.

La pensée de Rousseau est ici étonnamment proche de celle de Hobbes, et il a d'ailleurs écrit à propos de ce dernier ce passage significatif: «De tous les auteurs chrétiens, le philosophe Hobbes est le seul qui ait bien vu le mal et le remède, qui ait osé proposer de réunir les deux têtes de l'aigle, et de tout ramener à l'unité politique, sans laquelle jamais Etat ni gouvernement ne sera bien constitué. Mais il a dû voir que l'esprit dominateur du christianisme était incompatible avec son système, et que l'intérêt du prêtre serait toujours plus fort que celui de l'Etat. Ce n'est pas tant ce qu'il y a d'horrible et de faux dans sa politique que ce qu'il y a de juste et de vrai qui l'a rendue odieuse»².

A l'instar de Hobbes, Rousseau condamne, en effet, la séparation du temporel et du spirituel: «Jésus vint établir sur terre un royaume spirituel; ce qui, séparant le système théologique du système politique, fit que l'Etat cessa d'être un, et causa des divisions intestines qui n'ont jamais cessé d'agiter les peuples chrétiens»³. Et plus loin: «... on a vu ce prétendu royaume de l'autre monde devenir sous un chef visible le plus violent despotisme dans celui-ci. Cependant, comme il y a toujours eu un principe et des lois civiles, il a résulté de cette double puissance un perpétuel conflit de juridiction qui a rendu toute bonne politique impossible dans les Etats chrétiens, et l'on a jamais pu venir à bout de savoir auquel du maître ou du prêtre on était obligé d'obéir»⁴. Après avoir distingué trois sortes de religions, à savoir celle de l'homme «sans temples, sans autels, sans rites, bornée au culte purement intérieur du Dieu suprême et aux devoirs éternels de la morale»⁵, puis la religion du citoyen «inscrite dans un seul pays» avec «ses dogmes, ses rites, son culte extérieur prescrit par des lois», et enfin celle du prêtre qui caractérise en particulier le christianisme romain,

¹ *Ibid.*, p. 299.

² ROUSSEAU, *Du contrat social*, liv. IV, ch. VII, *op. cit.*, p. 173.

³ *Ibid.*, p. 172.

⁴ *Ibid.*, pp. 172-173.

⁵ *Ibid.*, p. 174)

Rousseau fait le commentaire suivant: «A considérer politiquement ces trois sortes de religions, elles ont toutes leurs défauts. La troisième est évidemment si mauvaise que c'est perdre le temps que de s'amuser à le démontrer. Tout ce qui rompt l'unité sociale ne vaut rien. Toutes les institutions qui mettent l'homme en contradiction avec lui-même ne valent rien. La seconde est bonne en ce qu'elle réunit le culte divin et l'amour des lois, et que, faisant de la patrie l'objet de l'adoration des citoyens, elle leur apprend que servir l'Etat c'est en servir le Dieu tutélaire. C'est une espèce de théocratie, dans laquelle on ne doit pas avoir d'autre pontife que le prince ni d'autres prêtres que les magistrats ¹»; cette seconde sorte de religion est pourtant mauvaise parce que fondée sur le mensonge et portée à la tyrannie; reste donc, selon Rousseau, la troisième espèce: «... la religion de l'homme ou le christianisme, non pas celui d'aujourd'hui, mais celui de l'Evangile, ce qui est tout différent. Par cette religion sainte, sublime, véritable, les hommes, enfants du même Dieu, se reconnaissent tous pour frères, et la société qui les unit ne se dissout pas même à la mort. Mais cette religion, n'ayant nulle relation particulière avec le corps politique laisse aux lois la seule force qu'elles tirent d'elles-mêmes, sans leur ajouter aucune autre, et par là un des grands liens de la société particulière reste sans effet. Bien plus, loin d'attacher les cœurs des citoyens à l'Etat, elle les en détache comme de toutes les choses de la terre: je ne connais rien de plus contraire à l'esprit social» ². Puis dans les toutes dernières pages du contrat social, la plume de Rousseau va assez brusquement se durcir, et il reprend les critiques fondamentales contre le christianisme déjà lancées dans les premiers siècles de son histoire et qui seront reprises de manière beaucoup plus systématique au siècle suivant: «Le christianisme est une religion toute spirituelle, occupée uniquement des choses du ciel: la patrie du chrétien n'est pas de ce monde. Il fait son devoir, il est vrai, mais il le fait avec une profonde indifférence sur le bon ou le mauvais succès de ses soins. Pourvu qu'il n'ait rien à se reprocher, peu lui importe que tout aille bien ou mal ici-bas. Si l'Etat est florissant, à peine ose-t-il jouir de la félicité publique, craint de s'enorgueillir de la gloire de son pays; si l'Etat dépérit, il bénit la main de Dieu qui s'appesantit sur son peuple... l'essentiel est d'aller au paradis, et la résignation n'est qu'un moyen de plus pour cela ³».

¹ *Ibid.*, p. 175.

² *Ibid.*, p. 176.

³ *Ibid.*, p. 177.

Et enfin, ce terrible anathème: «Mais je me trompe en disant une république chrétienne; chacun de ces deux mots exclut l'autre. Le christianisme ne prêche que servitude et dépendance. Son esprit est trop favorable à la tyrannie pour qu'elle n'en profite pas toujours. Les vrais chrétiens sont faits pour être esclaves; ils le savent et ne s'en émeuvent guère; cette courte vie a trop peu de prix à leurs yeux ¹.» On n'ira guère plus loin: l'opium du peuple (Marx), la morale des esclaves (Nietzsche), la partie liée avec la tyrannie (anticléricaux), tout est contenu dans ces quelques lignes sobres, élégantes mêmes, mais meurtrières pour les chrétiens. Il faudra attendre le *Manifeste* de Marx et Engels pour trouver un équivalent aussi concis et littéraire. Ajoutons toutefois que Rousseau demandait que l'on bannisse les athées, voire que l'on les exécutât dans certains cas; c'est qu'il n'existait pas encore de solution de remplacement au phénomène religieux dans une société politique et ce sera précisément le rôle des grandes idéologies du siècle suivant de fournir éventuellement cette solution. En ce sens, ni Hobbes ni Rousseau, dans le *Leviathan* et le *Contrat social*, n'offrent une idéologie telle que nous l'avons définie, mais ils en préparent la venue avec une singulière efficacité en subordonnant étroitement la religion à l'Etat, et ceci dans le cadre d'une anthropologie, où la notion d'état de nature avait remplacé celle de loi naturelle au sens traditionnel. Là est le point véritablement nouveau et décisif car, à tout prendre, l'idée de subordination de la religion par l'Etat (ou l'inverse), autrement dit le césaro-papisme, était aussi ancienne que le christianisme avec lequel la distinction du spirituel et du temporel est introduite dans le monde. Au contraire, en substituant l'état de nature à la loi naturelle, c'est un nouvel humanisme qui prend forme.

II. DEUX FONDATEURS DES IDÉOLOGIES MODERNES:

FEUERBACH ET COMTE

Avec le XIX^e, nous constatons l'apparition d'idéologies proprement dites dont le thème fondamental, orchestré de mille manières, nous paraît être en continuité directe avec la substitution introduite par Hobbes et reprise par Rousseau de la notion d'état de nature à celle de loi naturelle. Il s'agit, pensons-nous, d'une réflexion sur cet état de nature donnant naissance à des philosophies naturalistes plus ou moins développées, dont les morales

¹ *Ibid.*, p. 177.

ont un caractère purement humain mettant en cause non seulement l'enseignement des Eglises ou l'institution ecclésiastique en elle-même, comme l'avaient déjà fait Hobbes et Rousseau, mais aussi le phénomène religieux dans ses expressions les plus profondes. Cependant, ces critiques n'auraient nullement donné lieu à des idéologies, s'il n'y avait eu en même temps des tentatives très nouvelles et de portée considérable pour recueillir ce que l'on pourrait appeler les «énergies religieuses» de l'homme en vue de les utiliser à d'autres fins. En d'autres termes, l'originalité des idéologies modernes (les seules, selon nous, à mériter ce nom d'idéologie) ce n'est pas tant la critique des conceptions et des croyances traditionnelles, mais bien plutôt cette double entreprise de «réduction» et de «dérivation» en vue d'une œuvre constructive à une époque, la première partie du XIX^e, où la civilisation occidentale a connu une extraordinaire mutation dans tous les domaines. Dans la seconde partie du XIX^e, nous assistons à un retour de l'esprit critique, notamment avec Marx (mais non pas tous les marxistes); toutefois, les matériaux bruts des fondateurs d'idéologies, dont l'âge d'or se situe dans les années 1840, restent à la base d'à peu près toutes les constructions plus ou moins élaborées qui viendront ensuite. Nous retiendrons ici deux auteurs à savoir Feuerbach et Comte qui fournissent, à notre avis, bien qu'à des titres différents, les expressions les plus achevées du phénomène idéologique.

1. *Ludwig Feuerbach*

L'œuvre de Comte est beaucoup plus considérable que celle de Feuerbach, puisqu'à lui seul, il élabore une idéologie embrassant à peu près tous les aspects du savoir et de la morale. Il n'en est pas de même pour Feuerbach, mais l'intérêt historique exceptionnel de ce dernier tient à ce que l'on pourrait appeler sa postérité marxiste qui s'explique notamment par l'influence hégélienne; quoi qu'il en soit, c'est le marxisme qui développera et mettra en pratique, après une sévère discrimination, les thèmes de Feuerbach. Sur le plan proprement philosophique, Feuerbach ne sera guère dépassé par les marxistes de sorte que les approfondissements et les discussions ultérieurs concernant l'humanisme marxiste ramèneront constamment à ce dernier, soit explicitement, soit implicitement, notamment par l'intermédiaire des œuvres du jeune Marx (Manuscrits de 44, surtout). Le style éclatant de Feuerbach, sa culture philosophique et religieuse, enfin une passion, une chaleur, parfois contenues, mais jamais absentes, font de

l'auteur de *l'Essence du christianisme*, le fondateur très éloquent du courant idéologique que Marx et Engels ont ensuite développé et complété. Voici comment Feuerbach résume son ouvrage: «Nous avons démontré que le *contenu* et l'*objet* de la religion sont totalement humains, que le mystère de la théologie est l'anthropologie, celui de l'être divin, l'essence humaine. Mais la religion n'a pas conscience de la nature humaine de son contenu; elle s'oppose plutôt à l'humain, ou du moins elle *n'avoue pas* que son contenu est humain. Le tournant nécessaire de l'histoire est donc cette *confession et cet aveu publics* de ce que la conscience de Dieu n'est autre que la conscience du genre et que l'homme peut et doit s'élever seulement au-dessus des limites de son individualité ou de sa personnalité, mais non au-dessus des lois, des *déterminations essentielles de son genre*; l'homme ne pouvant penser, pressentir, imaginer, sentir, croire, vouloir, aimer et honorer d'autre essence en tant qu'*absolue divine*, si ce n'est l'*essence humaine*»¹ et il ajoute cette précision intéressante: «En y comprenant la nature, car de même que l'homme appartient à l'*essence de la nature* – ce qui vaut contre le *matérialisme vulgaire* – de même aussi la nature appartient à l'*essence de l'homme* – ceci contre l'*idéalisme subjectif*, qui est également le secret de notre philosophie «absolue», du moins dans sa relation avec la nature. C'est seulement par la liaison de l'homme et de la nature que nous pouvons triompher de l'égoïsme supranaturaliste du christianisme»².

Dire que le «mystère de la théologie est l'anthropologie», c'était reprendre avec éclat la substitution de la notion «d'état de nature» à celle de «loi naturelle», dans son sens traditionnel, qu'avaient opérée Hobbes, puis Rousseau, mais Feuerbach ne se contente plus de substituer une notion à une autre, il les oppose dramatiquement et voit dans la révélation de cette opposition «le tournant nécessaire de l'histoire». Il faut libérer l'homme que la religion aliène (*entfremdet*), mais il ne s'agit nullement d'en rester à cet aspect négatif: «Si donc mon livre est négatif, irreligieux, athée, que l'on réfléchisse que l'athéisme (au sens où ce livre l'entend, du moins) est le secret de la religion elle-même, que la religion elle-même, non dans son dehors, mais dans son fond, non dans son opinion et son imagination, mais dans son cœur, dans sa véritable essence, ne croit à rien d'autre qu'à la

¹ Ludwig FEUERBACH, *L'essence du christianisme* (1841), traduction française de J.-P. Osier-Maspero 1968, p. 425 (souligné par l'auteur, de même pour les autres citations).

² *Ibid.*, p. 245 (le renvoi à cette note suit le dernier mot de la citation).

vérité et à la divinité de l'être humain... Sans doute mon livre est négatif et négateur, mais qu'on y prenne garde: il l'est à l'égard de l'essence *inhumaine* seulement, et non à l'égard de l'essence humaine de la religion ¹. La première partie sera donc «affirmative» car elle traite du phénomène religieux à l'état brut: «La religion est l'essence infantile de l'humanité» ², spontanément «l'homme s'est objectivé, mais n'a pas reconnu l'objet comme son essence» ³, il a donc «adoré sa *propre essence*» ⁴ et il importe de prouver, de révéler ceci d'une manière «paisible». La seconde partie sera au contraire «négative», car il ne s'agit plus alors pour l'auteur de dégager la part de vérité profonde du phénomène religieux, mais bien d'éliminer ses faussetés, de mettre en évidence ses contradictions, en un mot un «combat» livré à la théologie et aux églises qui perpétuent et aggravent les erreurs spontanées de l'humanité infantile: «Notre rapport à la religion, conclut Feuerbach, n'est donc pas *uniquement négatif*, mais *critique*; nous ne faisons que séparer le *vrai* du *faux* – quoique assurément la vérité distinguée de la fausseté soit toujours une vérité *nouvelle, essentiellement distincte* de l'ancienne vérité. La religion est la première conscience de soi de l'homme. Les religions sont saintes parce qu'elles constituent les traditions de la première conscience. Mais ce qui pour la religion est premier, Dieu, est, comme on l'a démontré, second en soi, du point de vue de la vérité, car il n'est que l'essence de l'homme *objective* à elle-même, et ce qui pour la religion est second, l'homme, doit donc nécessairement être *posé* et *énoncé* comme étant *premier*. L'amour pour l'homme ne peut pas être dérivé; il doit être *originaire*. Alors seulement, l'amour peut être une puissance authentique, sacrée, sûre. Si l'essence de l'homme est pour lui *l'essence suprême*, alors pratiquement, la *loi suprême et première* doit être *l'amour de l'homme pour l'homme, Homo homini deus est* – tel est le principe pratique suprême – tel est le tournant de l'histoire mondiale ⁵». Nous avons là les éléments essentiels d'une idéologie offrant une réponse cohérente non seulement aux exigences de la raison (entendement dit Feuerbach), mais aussi à celles du sentiment.

Le Dieu des métaphysiciens n'est, pour Feuerbach, ni plus ni moins que «la conscience de soi de l'entendement, la conscience que prend l'entende-

¹ Ludwig FEUERBACH, *L'essence du christianisme*, *op. cit.*, p. 105 (préface).

² *Ibid.*, p. 130.

³ *Ibid.*, p. 130.

⁴ *Ibid.*, p. 130.

⁵ *Ibid.*, p. 426.

ment de sa propre perfection»¹. Tout un chapitre intitulé «Dieu comme entendement» développe, dans un style hégélien, l'idée que l'entendement est seul véritablement divin étant «à lui-même *critère de toute réalité*, de toute réalité effective. Ce qui n'est pas objet de l'entendement, ce qui *se contredit est néant*; ce qui contredit la raison contredit Dieu»²; et plus loin: «Qu'affirmes-tu, qu'objectives-tu en Dieu? *Ton propre entendement*. Dieu est ton concept et ton entendement suprêmes, ta *faculté suprême de penser*. Dieu est *l'intégrale de toutes les réalités*, c'est-à-dire l'intégrale de toutes les *vérités de l'entendement*»³.

Mais si l'entendement «est la faculté générique», le cœur représente les faits particuliers, les individus⁴ et, dans une série de chapitres passionnés, Feuerbach nous parle du sentiment (*Gemüt*), du cœur: «les dogmes fondamentaux du christianisme, écrit-il, sont des désirs réalisés du cœur – l'essence du christianisme est l'essence du sentiment»⁵, en d'autres termes, si le Dieu des métaphysiciens n'est autre que l'entendement, c'est que le Dieu «sensible au cœur» n'est autre que l'ensemble des désirs que l'homme individuel projette devant soi: «Ainsi la foi n'est autre qu'un miracle psychologique»⁶. Citons enfin un passage étonnant de puissance synthétique dans lequel Feuerbach résume sa doctrine: «La religion est la lumière de l'esprit qui se dédouble en se brisant dans le milieu réfringent de l'imagination et du sentiment, et regarde le même être (*Wesen*) comme *doublé*. La ressemblance est *l'unité de raison* qui est partagée, interrompue sur le terrain de la réalité par la représentation sensible immédiate, et sur le terrain de la religion par la représentation de l'imagination, bref, elle est l'identité de la raison divisée par la représentation de l'individualité ou de la personnalité»⁷.

C'est le marxisme qui saura tirer de l'ouvrage de Feuerbach une idéologie cohérente dont nous voyons depuis un siècle se déployer les potentialités. Il faut parler maintenant d'une autre source idéologique dont l'apparition se situe dans les années mêmes où Feuerbach écrivait son œuvre, il s'agit du positivisme de Comte.

¹ *Ibid.* p. 154.

² *Ibid.* p. 158.

³ *Ibid.* p. 158.

⁴ *Ibid.* p. 155.

⁵ *Ibid.* p. 277.

⁶ *Ibid.* p. 280.

⁷ *Ibid.* p. 376.

2. *Auguste Comte*

La doctrine de Comte offre l'exemple unique d'une idéologie complète élaborée par un seul homme. Successivement, nous allons tenter d'en caractériser les aspects rationnel et affectif. L'aspect rationnel de l'idéologie comtienne correspond à ce que l'on nomme habituellement la « première » philosophie de Comte et qui pour l'auteur n'était que l'aspect *dynamique* par opposition à l'aspect *statique* qu'il développe dans sa « seconde » philosophie toute centrée sur le côté affectif ou pour mieux dire sur la « religion de l'humanité » dans son acception comtienne. C'est dans la « première » philosophie qu'est énoncée la loi célèbre des « trois états » à savoir, théologique, métaphysique et positif. Les deux premiers états ne sont, pour Comte, que des « exercices préparatoires » au troisième : « ... ayant spontanément constaté l'inanité radicale des explications vagues et arbitraires propres à la philosophie initiale, soit théologique, soit métaphysique, l'esprit humain renonce désormais aux recherches absolues qui ne convenaient qu'à son enfance, et circonscrit son effort dans le domaine, dès lors rapidement progressif de la véritable observation, seule base possible des connaissances vraiment accessibles, sagement adaptées à nos besoins réels »¹; désormais la règle fondamentale est que « toute proposition qui n'est pas strictement réductible à la simple énonciation d'un fait, ou particulier ou général, ne peut offrir aucun sens réel et intelligible »², et plus loin, il précise : « Non seulement nos recherches positives doivent essentiellement se réduire, en tous genres, à l'appréciation systématique de ce qui est, en renonçant à en découvrir la première origine et la destination finale; mais il importe, en outre, de sentir que cette étude des phénomènes, au lieu de pouvoir devenir aucunement absolue, doit toujours rester *relative* à notre organisation et à notre situation »³. Ce relativisme fondamental de toutes nos connaissances n'empêche pas d'ailleurs « le dogme fondamental de l'invariabilité des lois naturelles »⁴, mais nous ne les connaissons jamais que de façon relative. En d'autres termes, Comte ne retient qu'un type de connaissance, celui des sciences expérimentales et exclut l'ontologie par principe, le matérialisme marxiste n'ira pas aussi loin puisqu'il reconnaîtra la notion d'es-

¹ Auguste COMTE, *Discours sur l'esprit positif* (1844), première partie, ch. I (12), Paris 1923, p. 18.

² *Ibid.* p. 19.

³ *Ibid.* p. 20.

⁴ *Ibid.* p. 26.

sence ¹ au sein de la dialectique et on peut dire que la « première » philosophie de Comte est plus antimétaphysique qu'aucune autre.

Une des conséquences très importante qu'en tire Comte est la négation radicale dans le domaine moral et politique de l'idée de « Loi naturelle » et, très logiquement, il va jusqu'à rejeter la « notion de droit » : la « notion de *droit* doit disparaître du domaine politique, comme la notion de cause du domaine philosophique. Car toutes deux se rapportent à des volontés indiscutables. Ainsi les droits quelconques supposent nécessairement une source surnaturelle, qui peut seule les soustraire à la raison humaine » ². Et il poursuit : « Sur quel fondement humain pourrait donc s'asseoir l'idée de droit, qui supposerait raisonnablement une efficacité préalable ? Quels que puissent être nos efforts, la plus longue vie bien employée ne nous permettra jamais de rendre qu'une portion imperceptible de ce que nous avons reçu. Ce ne serait pourtant qu'après une restitution complète, que nous serions dignement autorisés à réclamer la réciprocité des nouveaux services. Tout droit humain est donc absurde autant qu'immoral. Puisqu'il n'existe plus de droits divins, cette notion doit s'effacer complètement, comme purement relative au régime préliminaire, et directement incompatible avec l'état final, qui n'admet que des devoirs, d'après les fonctions » ³. Il y aurait ici plus d'un rapprochement à faire entre Hobbes et Comte qui tous deux fondent l'ordre politique sur une conception naturaliste excluant les prétendus droits individuels qui s'opposeraient inéluctablement au bien de l'ensemble. Le positivisme en effet « n'admet jamais que des devoirs, chez tous envers tous » ⁴. Avec la notion de devoir nous abordons l'aspect affectif de l'idéologie comtienne, celui qui est exprimé dans la « seconde » philosophie de Comte ou Religion de l'Humanité. C'est le 19 octobre 1851, en terminant le troisième « Cours philosophique sur l'histoire générale de l'Humanité » au Palais-Cardinal, que Comte faisait sa « déclaration décisive » : « Au nom du passé et de l'avenir, les serviteurs théoriques et pratiques de l'Humanité viennent prendre dignement la direction générale des affaires

¹ Cf. Georg LUKACS, *Histoire et conscience de classe* (1923). Traduit par Axelos, Editions de Minuit, 1960, pp. 25-28. (Qu'est-ce que le marxisme orthodoxe ?) Voir aussi Jacques MARITAIN, *La philosophie morale, Examen historique et critique des grands systèmes* (1960) pp. 366-367.

² Auguste COMTE, *Catéchiste positiviste* (1852). Dixième entretien, Garnier, Flammarion, 1966, p. 236.

³ *Ibid.* p. 238.

⁴ *Ibid.* p. 238.

terrestres, pour construire enfin la vraie providence, morale, intellectuelle et matérielle; en excluant irrévocablement de la suprématie politique tous les divers esclaves de Dieu, catholiques, protestants ou déistes, comme étant à la fois arriérés et perturbateurs»¹. Dès l'année suivante (septembre 1852) paraissait le «*Catéchisme positiviste* où l'on trouve, sous forme d'un dialogue, l'exposition complète de l'aspect affectif de l'idéologie comtienne que nous allons maintenant examiner.

Après avoir vanté la maxime «on ne détruit que ce qu'on remplace» Comte entreprend la description d'une «religion nouvelle» reposant sur des vérités démontrables (toujours relatives) et tirant son énergie du sentiment «qui désormais forme son principal domaine et devient la base de son unité»² et l'unité, du moins la tendance vers l'unité, donne à l'histoire humaine sa signification et à l'homme son bonheur réel. Le terme de religion, selon Comte «n'offre, en effet, d'après son étymologie, aucune solidarité nécessaire avec les opinions quelconques qu'on peut employer pour atteindre le but qu'il désigne. En lui-même, il indique l'état de complète *unité* qui distingue notre existence, à la fois personnelle et sociale, quand toutes ses parties tant morales que physiques, convergent habituellement vers une destination commune. Ainsi, ce terme équivaldrait au mot *synthèse*, si celui-ci n'était point, non d'après sa propre structure, mais suivant un usage presque universel, limité maintenant au seul domaine de l'esprit, tandis que l'autre comprend l'ensemble des attributs humains. La religion consiste donc à *régler* chaque nature individuelle et à *rallier* toutes les individualités; ce qui constitue seulement deux cas distincts d'un problème unique»³, autrement dit, la morale (individuelle) et la politique correspondent à deux aspects d'un même problème auquel la religion offre une solution: «... cette définition de la religion caractérise donc le type immuable vers lequel tend de plus en plus l'ensemble des efforts humains. Notre bonheur et notre mérite consistent surtout à nous rapprocher autant que possible de cette unité, dont l'essor graduel constitue la meilleure mesure du vrai perfectionnement personnel ou social»⁴. L'Humanité est le «vrai Grand Etre» qui a été confondu provisoirement⁵ avec des divinités chimériques et «autour de ce vrai Grand Etre, moteur immédiat de chaque exis-

¹ *Ibid.*, p. 29.

² *Ibid.*, p. 34.

³ *Ibid.*, p. 59-60

⁴ *Ibid.*, p. 60.

⁵ Avant l'âge positiviste.

tence individuelle ou collective, nos affections se concentrent aussi spontanément que nos pensées et nos actions. Sa seule idée inspire directement la formule sacrée du positivisme: l'Amour pour principe, l'Ordre pour base, et le Progrès pour but. Toujours fondée sur un libre concours de volontés indépendantes, son existence composée, que toute discorde tend à dissoudre, consacre aussitôt la prépondérance continue du cœur sur l'esprit comme l'unique base de notre véritable unité... La lutte croissante de l'Humanité contre l'ensemble des fatalités qui la dominent présente au cœur comme à l'esprit, un meilleur spectacle que la toute-puissance, nécessairement capricieuse, de son précurseur théologique. Mieux accessible à nos sentiments comme à nos conceptions, d'après une identité de nature qui n'empêche point sa supériorité sur tous ses serviteurs, un tel Etre suprême excite profondément une activité destinée à le conserver et à l'améliorer ¹.

Il est inutile de multiplier désormais les citations, car nous avons là l'essentiel de l'aspect affectif propre à l'idéologie comtienne où l'amour d'autrui («Vivre pour autrui»), sur lequel il insiste tant, se présente comme un sentiment spontané qui, moyennant un exercice sans relâche, mais exaltant ², tend à s'élargir aux dimensions de l'humanité tout entière (vivants et morts), qui constitue le Grand Etre, un et multiple, mais nullement transcendant. Comte rejoint ici le naturalisme de Feuerbach, et dans les deux cas, c'est l'humanité que l'on propose comme objet aux sentiments religieux de l'homme.

Comte s'étend longuement sur l'organisation pratique de la religion de l'humanité (Saint-Simon, dont Comte a été secrétaire de 1817 à 1824, parlait, lui, de «nouveau christianisme» – 1825), et sur les détails des «cultes» privé et public, il suffira d'indiquer à ce sujet qu'il reprend minutieusement, après les avoir vidées de leur substance, nombre de pratiques extérieures de la religion catholique dont il oppose l'organisation et l'esprit: ... «l'éminente sagesse du sacerdoce catholique neutralisa longtemps les principaux vices de sa déplorable doctrine» ³. On sait, en effet, que pour Comte, ce n'est pas le Christ, mais «l'incomparable Saint-Paul», qui a vraiment fondé le catholicisme pour satisfaire un «immense besoin de discipline» ⁴. En ce qui concerne le régime politique proprement dit, il prévoit bien une sépa-

¹ *Ibid.* p. 69

² COMTE cite la phrase suivante de Clotilde de Vaux: «Quels plaisirs peuvent l'emporter sur ceux du dévouement?» *Catéchisme positiviste op. cit.*, p. 224.

³ *Ibid.*, p. 287.

⁴ *Ibid.*, p. 281.

ration très nette du «sacerdoce» et du gouvernement, mais le premier n'en joue pas moins un rôle indirect essentiel en raison de la formation théorique très générale des «prêtres» qui leur permet d'avoir une vue d'ensemble des problèmes et une connaissance «des lois essentielles de l'ordre extérieur»¹. Conseillers, modérateurs ou «juge», suivant l'expression biblique, note Comte, les prêtres formeront donc ce sacerdoce de théoriciens sans lequel «aucune société ne peut se conserver et se développer»². Enfin, il y aura un grand prêtre de l'humanité chargé principalement de «maintenir l'intégrité du caractère sacerdotal contre les diverses séductions temporelles»³. Si l'on veut bien oublier les détails souvent surprenants de l'organisation de la religion et du régime chez Comte, il faut reconnaître à ce dernier une logique qui donne à son œuvre son caractère typique et même prophétique qui contraste, par exemple, avec les élaborations des théoriciens anarchistes (Bakounine, Kropotkine, syndicalistes révolutionnaires français, etc.), qui ne tiennent guère compte des exigences d'une société organisée.

CONCLUSION

L'évolution des idées qui a été ici sommairement tracée peut se traduire, approximativement, par une substitution préalable, sur le plan spéculatif, de la notion d'état de nature à celle de loi naturelle et sur le plan moral, par une identification de l'affectivité et de la foi en Dieu. Les éléments constitutifs de l'idéologie se trouvaient ainsi lentement dégagés pour donner naissance à des doctrines humanistes naturalistes par opposition aux humanismes d'inspiration religieuse. Il faudrait probablement se reporter à la période hellénique, lorsque les religions à mystères de portée universelle prirent le pas sur les cultes particularistes des cités, pour trouver un phénomène comparable à celui de l'apparition des idéologies modernes; dans les deux cas d'ailleurs on assiste à une double poussée rationaliste et affective dans un contexte de bouleversements politiques considérables, le parallélisme peut même être poursuivi si l'on compare cette fois l'avènement du christianisme sous l'empire romain dans un climat sensibilisé par les religions à mystères et des philosophies comme le stoïcisme, avec l'avènement du mouvement socialiste organisé dans des internationales. Engels

¹ *Ibid.*, p. 204.

² *Ibid.*, p. 206.

³ *Ibid.*, p. 220.

et Sorel ont insisté sur cette ressemblance et voici ce qu'écrivit le premier en 1894 —: «L'histoire du christianisme primitif offre de curieux points de contact avec le mouvement ouvrier moderne. Comme celui-ci, le christianisme était à l'origine le mouvement des opprimés: il apparut tout d'abord comme la religion des esclaves et des affranchis, des pauvres et des hommes privés de droits, des peuples subjugués ou dispersés par Rome. Tous deux, le christianisme aussi bien que le socialisme ouvrier prêchent une délivrance prochaine de la servitude et de la misère; le christianisme transpose cette délivrance dans l'au-delà, dans une vie après la mort, dans le ciel; le socialisme la place dans ce monde, dans une transformation de la société... Trois siècles après sa naissance, le christianisme est reconnu comme la religion d'Etat de l'Empire romain: en moins de 60 ans, le socialisme a conquis une position telle que son triomphe définitif est absolument assuré»¹. On saisit ici sur le vif la confusion radicale des perspectives qui consiste à réduire une réalité appartenant à une ordre spirituel transcendant en un phénomène purement sociologique, mais ce qui est encore plus surprenant c'est de constater comment, dans le même temps, l'auteur ne peut s'empêcher d'attribuer un caractère *absolu* et «définitif» à une réalité qui, elle, est d'ordre proprement sociologique (socialisme ouvrier) et c'est là qu'apparaît très clairement le caractère foncièrement équivoque d'une philosophie naturaliste qui emprunte au sentiment religieux quelque chose de son dynamisme (foi dans l'Absolu) tout en lui niant aussitôt son fondement et sa fin par un refus délibéré de toute transcendance. C'est l'expérience soviétique qui, sur le plan collectif, révèlera plus que toute autre, la dimension tragique de ce drame.

PATRICK DE LAUBIER

¹ F. ENGELS, *Contribution à l'histoire du christianisme primitif*, Neue Zeit, 1894-95. in K. MARX, F. ENGELS, *Sur la religion*, Editions sociales, 1968, p. 310.

Manuel Alegre ¹

Trois Poèmes

LES LUMIÈRES DE NAMBUANGONGO ²

Brillent les lumières de Nambuanguongo
qui de loin semblent tout près et tout près
semblent lointaines car elles sont ainsi
les lumières dans les yeux des soldats la nuit
quand ils vont de Quipedro à Nambuanguongo.

Ne va pas croire que ce sont les lumières de ton village.
Il n'y a pas de place à Nambuanguongo
pour la tendresse de ton village.
Brillent dans la nuit camarade tromperies
ne va pas croire que ce sont les lumières de ton village.

Ami écoute s'il t'arrive
d'avoir le mal du pays ferme les yeux
pour ne pas voir ces lumières si proches si lointaines
si proches si lointaines pour ne pas voir
ami les lumières de Nambuanguongo.

Je sais ce qu'il en coûte. En toi
il y a d'autres lumières qui ne sont pas celles de Nambuanguongo.
Et les balles guettent je sais ce qu'il en coûte
ce peut être moi ce peut être toi
entre Quipedro et Nambuanguongo.

¹ Manuel Alegre est un jeune poète de la Résistance portugaise qui vit en exil à Alger. Il a publié deux recueils de vers qui ont été saisis au Portugal. Les textes suivants sont tirés d'un choix de poèmes à paraître aux Editions Pierre Seghers, Paris, (Collection «Autour du Monde»).

² Village de l'Angola.

Il est d'autres lumières d'autres chemins d'autres villages.
Celles-là ne sont point les lumières qui nous attendent.
Et tu ne verras pas les visages aimés. Tu n'auras pas
un feu qui brûle pour toi qui viens de loin.
Personne là-bas où ces lumières brillent pour personne.

Brillent dans la nuit camarade tromperies
hélas tromperies ces lumières tout près si loin.
En toi il y a une veilleuse. Et tu ne verras pas
les visages aimés. Ferme les yeux camarade
ce n'est que les lumières de Nambuanguongo.

On peut mourir. Pleurer jamais. Des larmes?
Rien que ces larmes qui brillent au loin
des larmes des lumières de Nambuanguongo. Pleurent pour nous
brillent pour nous ce n'est que tromperie camarade
ce ne sont pas les lumières de ton village.

EXIL

Nous étions vingt ou trente au bord de la Seine.
Et nos yeux s'en allaient au fil de l'eau
cherchaient le Tage en les eaux de la Seine
cherchaient des saules sur les bords du vent
et ce pays de larmes de villages
blottis dans les collines du crépuscule.
Cherchaient la mer.
Nous étions vingt ou trente au bord de la Seine
assis
absents.

*J'avais une rue. J'avais une maison.
Un panier de cerises sur la table.
Le pain sentait bon. Du linge blanc
séchait sur un balcon.*

*J'avais une patrie.
Et j'avais des fileuses souterraines
qui tissaient le printemps à Coimbra.
J'avais Antonio sa guitare
allumée dans les doigts.
Ma sœur qui habitait ce rythme.
Ma mère qui brodait (rêvait parfois peut-être).
Mon père qui partait extasié
pour le pays de la musique. Et ma grand-mère
qui s'appliquait à sentir comme moi.
J'avais une maison.
J'avais une patrie.*

Nous étions vingt ou trente au bord de la Seine
le vent chantait
un air étranger.

Et nos yeux s'en allaient au fil de l'eau.

PORTUGAL A PARIS

Solitaire
parmi la foule j'ai vu mon pays.
C'était un profil
de sel
et d'avril.
Un pays pur et bleu et prolétaire
qui passait anonyme. Le Portugal
passait parmi la foule et solitaire
dans les rues de Paris.
J'ai vu ma patrie déversée
gare d'Austerlitz. Des paniers
et des paniers par terre. Morceaux
de mon pays.
Restes.
Bras.

Ma patrie démunie de tout
de tout
et dispersée dans les rues de Paris.
Et le blé?
Et la mer?
La terre n'a-t-elle pas voulu de toi?
Et qui a dérobé les fleurs d'avril?
Solitaire parmi la foule je t'ai accompagné
les yeux absents comme la mer et le blé.
Etions-nous cent, deux cent mille?
Nous marchions. Bras et mains à louer
mon Portugal dans les rues de Paris.

MANUEL ALEGRE

Traduction de Luiz Manuel et Anne Perrier

La notion de valeur religieuse

A Jacques Maritain

1. Peut-on parler de *valeurs religieuses*? La question se pose pour autant que c'est d'abord dans le domaine de l'éthique que la présence des valeurs est le plus patente. Disons avec Jacques Maritain que la valeur est le bien moral envisagé dans la perspective de la causalité formelle, et non dans la ligne de la causalité finale, ou encore qu'elle est le bien en tant qu'il signifie la qualité intrinséquement bonne d'un acte humain. On parle ainsi de la valeur d'un acte, au sens du καλὸς καγαθός des Grecs: un acte beau et bon ¹. On soulignera la valeur d'un exploit, d'un acte héroïque. Par voie de conséquence, un acte bon, un acte ayant valeur, rend bon l'agent qui le pose. On dira de quelqu'un qu'il est un homme de valeur. La qualité qu'est la valeur est donc de l'ordre de la spécification, par opposition au bien comme fin, comme cause finale exercée, qui polarise l'activité morale. Elle fonde les jugements de valeur.

Mais le terme de valeur a été étendu à d'autres domaines que celui de l'éthique. Il est ainsi question des valeurs économiques ². C'est sans doute, notons-le en passant, sous l'influence de son anthropologie philosophique et de la place centrale qu'y occupe la notion de praxis, que Marx a attaché tant d'importance, en doctrine économique, à sa conception de la valeur-travail. On peut encore parler de la valeur dans le champ de l'esthétique: il y a des valeurs du beau.

Y a-t-il des valeurs religieuses? et si oui, qu'est-ce qui les distingue? La question peut être posée à un double plan. Au niveau d'abord historico-empirique, qui est celui de l'historien des religions, dont l'apport peut être repris par le philosophe dans une première instance phénoménologique. On constate que les religions véhiculent ou promeuvent des valeurs, mais

¹ Cf. Jacques MARITAIN, *Neuf Leçons sur les notions premières de la philosophie morale*, Téqui éd., Paris, 1951, pp. 25-88, *La philosophie Morale*, «Bibliothèque des Idées» Gallimard, Paris, 1960, *passim*.

² Cf. François PERROUX, *La Valeur*, Paris, P.U.F., 1943.

on ne porte pas encore de jugement sur la nature vraie ou fausse de ces valeurs. Ici les valeurs sont envisagées comme des données, comme des faits. En un second temps, la considération philosophique et théologique des valeurs religieuses doit aller plus loin et se situer à un autre niveau : les valeurs sont envisagées *comme valeurs*, au sujet desquelles on porte précisément des jugements de valeur. La première voie, qui est inductive et descriptive, doit normalement conduire à la seconde, qui constitue vraiment la philosophie de la religion.

2. Une question préalable de méthode doit être soulevée, notamment à cause de l'approche qui fut celle des tenants de ce qu'on a appelé au XVIII^e siècle la « religion naturelle », au sens où Kant encore parlait de « la religion dans les limites de la simple raison ». Dans la perspective des *Aufklärer* et de la démarche qu'elle commandait, on posait au principe que la détermination de ce qui constitue l'*homo religiosus*, et par conséquent les valeurs religieuses, devait se faire à partir d'une considération intemporelle de l'humanité, l'« homme religieux » découlant par voie déductive de l'essence humaine. En face de la notion pure de l'essence, dégagée par le philosophe libéré des « préjugés » hérités de la « tradition », tout ce qui est historique, d'ordre positif, se présentait comme quelque chose d'accidentel et de parasitaire, qu'il s'agissait de rejeter. Ainsi la tâche du philosophe consistait-elle à dégager l'essence de la religion de tous les apports historiques qui comme tels sont contingents. Une telle démarche repose sur une illusion, qu'il importe de dissiper. En effet, si la philosophie de la religion se rattache, comme nous le pensons, à la philosophie morale, et si son objet est l'homme, non pas exclusivement dans sa pure essence, mais aussi dans sa condition historique concrète, existentielle, elle doit reconnaître l'intervention de Dieu, instituant d'en haut une histoire du salut. On parlera en conséquence de la philosophie de la religion « adéquate-ment prise »¹. Il y a une répercussion de la destinée surnaturelle de l'homme sur la nature de l'homme, en tant que cette nature est envisagée historiquement, c'est-à-dire comme déployant dans le temps ses virtualités. La nature humaine, qui est l'objet de la considération du philosophe, doit donc être regardée du point de vue historico-existential, qui ne peut faire abstraction de l'apport de la Révélation. On aura ainsi affaire à la nature en tant qu'elle est blessée par le péché, guérie et surélevée par la grâce, appelée à une destinée surnaturelle. Péché et grâce viennent affecter une historicité

¹ Cf. Jacques MARITAIN, *Science et sagesse*, Paris, Labergerie, 1935, pp. 288-345.

que cette nature possède déjà par elle-même, puisque lancée dans le temps elle est destinée à y déployer, par et dans les œuvres de la culture, ses multiples potentialités. Notons à ce propos que c'est la nature humaine qui appelle la culture; l'opposition fréquente entre nature et culture procède d'une restriction naturaliste du concept, en lui-même analogique et métaphysique, de nature ¹. Dans cet élan historique de la nature humaine vers son actualisation, la culture s'instaure dans sa propre autonomie, mais non sans être marquée existentiellement par le mystère du péché et de la grâce. C'est pourquoi nous disons que la «religion naturelle» du siècle des Lumières est une abstraction. Cependant la nature, en tant qu'engagée dans un dynamisme historique, puis reprise et investie dans une destinée surnaturelle, fonde déjà une dimension religieuse de l'homme. C'est en ce sens, si l'on tient à conserver la formule, qu'on peut parler de «religion naturelle»: la nature humaine comme telle est déjà, par elle-même, la racine d'un certain nombre d'éléments religieux. En conséquence, la considération historique que nous ferons de cette nature ne restera pas au plan empirique et inductif; elle constituera une lecture de l'histoire humaine en tant que religieuse, par la philosophie, qui, pour cette tâche sienne, emprunte certains principes à la Révélation et à la théologie. Elle portera certes sur des données empiriques, mais elle devra les réélaborer philosophiquement, au plan de l'anthropologie ou du droit naturel, par exemple.

3. Où se situent les valeurs religieuses? Pour répondre à cette question, il faut partir, me semble-t-il, du concept de *cosmos religieux* ou d'univers, de monde religieux ². Il n'y a pas synonymie entre cosmos religieux et valeur religieuse; la première notion est plus large et contient la seconde. Le *cosmos religieux* comprend notamment des éléments noétiques de représentation et d'explication du monde; il n'y a pas de grande religion qui ne cherche à rendre raison du sens dernier de l'existence. Il va de soi que dans le noétique est impliquée la connaissance selon le mode mythique. C'est dans un tel ensemble de représentations, qui constituent un cosmos religieux, et à partir d'elles, que les valeurs religieuses trouvent une signification. Par exemple, la croyance en la transmigration fonde un certain nombre de valeurs: valeur de la vie et de la mort, valeur de l'ascèse.

En conséquence, si l'on compare l'univers religieux à l'univers de la

¹ Sur le concept de *nature*, voir dans mon ouvrage *Régulation des naissances et développement démographique*, Desclée de Brouwer, Paris, 1969, le ch. sur *La portée analogique de la nature et ses implications*, pp. 49-71.

² J'emprunte cette notion à M. Olivier Lacombe.

moralité, on relève, à côté d'une parenté de fond, une différence de structure, qui me paraît importante. L'univers de la moralité peut exister à partir d'une saisie des fins éthiques par mode de connaturalité, saisie qui est donnée dans le dynamisme même qui procède des tendances du sujet humain vers les fins de sa nature. Dans un tel dynamisme de la poursuite du bien comme fin existentiellement visée, la visualisation de ce bien comme valeur peut demeurer extrêmement implicite. Dans l'ordre de la moralité, le bien comme valeur est d'abord connu par mode d'instinct à la faveur de la poursuite du bien comme fin. Dans l'univers religieux, au contraire, l'élément de connaissance explicite est nécessairement beaucoup plus affirmé et il est présupposé. A titre de constitutif, la connaissance théorique, dans laquelle est incluse la connaissance symbolique et mythique, est présente. Mythologiquement ou conceptuellement, dans la religion, les valeurs sont toujours justifiées, fondées, affectées de leur pourquoi. Ajoutons qu'une valeur y est saisie en connexion avec les autres valeurs religieuses, de sorte que les valeurs religieuses ont tendance à s'organiser en système, c'est-à-dire en ensemble cohérent ou totalité de valeurs.

4. Qu'en est-il du rapport qui existe entre les valeurs religieuses et les autres valeurs, et avant tout les valeurs éthiques? Il est significatif qu'un des premiers sens évoqué par le terme de religion, soit celui de *vertu de religion*, vertu qui nous habilite à donner à Dieu ce qui lui est dû. Nous verrons plus loin ce qu'en philosophie de la religion on doit entendre par le «ce qui est dû à Dieu», dans la mesure où la notion de Dieu y sera non seulement formellement différente mais encore plus implicite qu'elle n'est en théologie. Peut-être même qu'il est légitime ici de parler, du moins à un premier stade, de ce qui est dû à la divinité, voire au divin. Mais là n'est pas le point central pour l'instant. Ce que je voudrais souligner, et qui pose un problème, c'est le fait que la vertu de religion est une vertu morale. Il semblerait donc que les vertus religieuses, et en conséquence les valeurs religieuses qui les spécifient, soient comprises dans l'ordre de l'éthique. Précisons qu'avec la vertu de religion, qui a pour objet nos devoirs à l'égard de Dieu reconnu comme tel, nous sommes dans le domaine le plus haut de l'éthique. Ajoutons qu'en christianisme, les vertus *théologiques*, que l'on distingue des vertus morales, se présentent comme un achèvement un couronnement éminent de la vie éthique, qui soulève pour ainsi dire celle-ci au-dessus d'elle-même. Le point d'insertion anthropologique et éthique du théologal est la vertu de religion.

Mais il importe de remarquer que la vertu de religion déjà par elle-même comporte une ouverture à plus que l'éthique. En effet, compte tenu de ce qui a été dit plus haut de la divinité et du divin, il est essentiel à la vertu de religion que Dieu, comme fin dernière, soit reconnu dans sa spécificité. A la différence de ce qui se passe généralement dans les autres sphères de l'éthique, il ne suffit plus ici que la fin dernière, soit simplement donnée *in actu exercito* dans le dynamisme de l'intention. Une telle présence de la fin est requise pour la bonté achevée de l'acte moral. Avec la vertu de religion, nous nous trouvons devant une exigence plus rigoureuse. Dieu, fin dernière, doit être *reconnu* : ainsi une connaissance explicite de la spécificité de l'objet qui finalise l'acte de religion est requise. La religion porte sur l'ensemble des devoirs à l'égard de Dieu reconnu comme tel. L'ordre de la spécification ne peut pas demeurer totalement implicite. Faut-il conclure de là que la religion constitue un domaine particulier et limité de l'éthique, les vertus religieuses, en tant que distinctes, se situant *à côté* des autres vertus ? On objectera à cette manière de voir que les vertus de la fin ¹ sont les vertus les plus hautes, les plus nobles dans la hiérarchie des valeurs, et qu'en conséquence elles commandent toutes les autres. En doctrine chrétienne, les théologiens nous disent que la charité théologale est l'âme de toutes les vertus. La référence explicite à Dieu donnée dans les vertus proprement religieuses, entendons par là ici les vertus théologales et la vertu de religion, commande et implique tout l'ensemble de l'agir. Du coup c'est tout l'agir humain qui est religieux. Et c'est parce que le domaine du religieux comprend des vertus qui concernent directement les devoirs de l'homme à l'égard de sa fin dernière, qu'il peut exercer une influence totale et englobante sur l'ensemble du champ de l'éthique.

5. Qu'en est-il donc de notre question ? y a-t-il, – et laquelle – une différence entre religieux et éthique ? La question, importante en elle-même, a été posée au cours de l'histoire de la philosophie. Elle constitue ainsi le thème d'un des grands débats de la philosophie de la religion. Des penseurs, en effet, se sont efforcés de résorber la religion dans l'éthique. Une des tentatives les plus vigoureuses en ce sens fut celle de Kant dans son ouvrage *La Religion dans les limites de la simple raison*. Le titre évoque deux thèmes. Le premier est celui de la négation du caractère surnaturel et révélé de la

¹ La vertu de religion porte *directement*, non pas sur Dieu lui-même, mais sur *ce qui lui est dû*, à la différence des vertus théologales qui ont immédiatement Dieu en lui-même pour objet.

religion. Il n'entre pas dans notre présent propos d'en traiter. Le second est celui de la réduction du religieux à l'éthique. Même si Kant continue à employer un vocabulaire religieux c'est pour désigner des réalités en elles-mêmes éthiques. Ainsi la sainteté désigne la sainteté de l'obligation, du «tu dois», qui se présente comme un absolu. On pourrait même dire que chez Kant, c'est là la seule valeur, valeur «formelle» qui s'affirme au détriment des valeurs «matérielles», qui ne sont pas reconnues. C'est un point sur lequel portera la critique de Max Scheler¹. Il n'y a donc qu'une valeur, qui est la valeur de l'obligation et c'est elle qui valorise l'ensemble des actes éthiques. Le fondement de cet impérialisme et de cette exclusive est à chercher dans l'idée d'autonomie de la raison pratique. Où, dans ces perspectives, situer la religion? Celle-ci, loin d'être une motivation constituante, est une sorte de motivation de surcroît ou modale. Dans cette modalité, l'impératif catégorique, qui demeure ce qu'il est, inchangé, est considéré par l'homme religieux comme volonté de Dieu. Il y a là un traitement nominaliste du problème: car qu'est-ce qui est changé, sinon l'appellation, et par là la considération subjective, de l'impératif catégorique? Considérer l'impératif catégorique comme volonté de Dieu peut signifier soit qu'on renforce son caractère absolu au niveau de la conviction subjective soit qu'il y a là une approche plus facile pour l'homme du commun, qui n'est pas un philosophe. Il reste qu'en soi l'identification de la volonté de Dieu et de l'impératif catégorique constitue une entorse à la doctrine de l'autonomie. Selon la logique de la philosophie morale kantienne, et en dépit de son style grave et solennel, le domaine éthique devrait se passer du religieux, comme il doit d'ailleurs se passer de Dieu, qui apparaît, au titre d'un postulat, une fois que l'éthique est déjà pleinement constituée. L'obligation est sainte par elle-même, sans référence à Celui qui est, par excellence, le Saint. Cette position est cohérente; elle découle de l'autonomie de la raison pratique, qui est déjà une affirmation de l'immanentisme. L'absolu est au niveau du *diktat* de la conscience sans que celle-ci apparaisse ni veuille apparaître fondée sur Dieu. Il n'y a plus de fondement divin de la loi morale; ce serait plutôt la loi morale qui tendrait à être divinisée.

Dès lors le monde des objets éthiques, et avec lui tout ce qui est de l'ordre de la spécification, se trouve éliminé au profit de la pure intention. Comme nous l'avons déjà noté, toute l'éthique est spécifiée par l'impératif catégorique, qui est la seule valeur, en tant que valeur valorisante. La sainteté

¹ Dans *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, 1916.

est celle de l'obligation; il n'y a pas d'objet de l'acte éthique qui soit saint en lui-même. Nous sommes ainsi renvoyés à des questions d'anthropologie naturelle et de théodicée: chez Kant l'homme est constitué sans Dieu. C'est pourquoi, par exemple, Kant dira que la prière est inutile, parce qu'elle ne saurait s'insérer dans l'ordre nécessaire de l'univers, et parce qu'aussi le rapport à l'obligation est, en définitive, un rapport de la liberté à elle-même. Il n'y a pas, au cœur de l'éthique kantienne, place pour une relation de l'homme à Dieu, qui soit une relation de personne à personne. A bon droit, Kant parle avec insistance de la personnalité. Celle-ci constitue la valeur suprême; elle est la raison pratique elle-même; mais il s'agit de la personnalité du sujet moral humain, qui n'est pas référée au Dieu personnel. En réalité la vie morale est coupée de ses racines transcendantes. Elle est elle-même la transcendance. Et c'est cette absence d'ouverture explicite à Dieu comme personne, sommet et fondement de l'éthique, qui explique chez Kant la réduction du religieux à l'éthique.

Cette réduction a suscité, dès le temps de Kant, une réaction, qui posera à son tour de nouveaux problèmes. Voulant assurer la réalité de la religion, on a fondé, avec Jacobi et Schleiermacher, et d'ailleurs sans doute en partie sous l'influence de la «foi» kantienne dans les postulats, la religion sur le sentiment religieux ou sur la «foi». La religion est devenue une sorte d'expérience mystique, ou plutôt poétique – une expérience poétique qui tenait lieu d'expérience mystique. Or cette expérience laisse l'éthique en dehors de soi: à la limite l'éthique est une éthique sans religion, et ceci dans le but de mieux garantir la pureté de la religion. L'histoire des doctrines montre ainsi que la conception du rapport de l'éthique et de la religion oscille entre l'absorption et le divorce.

6. Une autre position éclairante pour notre problème est celle de Bergson, avec la fameuse opposition, appliquée à la morale, entre «pression» et «aspiration»¹. Or, comme l'a souligné J. Maritain, nous avons affaire, avec la morale close qui repose sur la pression, à une infra-morale, où ce qui est déterminant, ce sont des règles sociales, tandis qu'avec la morale ouverte, où l'élément déterminant est constitué par l'aspiration et l'appel du héros et du saint, il s'agit en fait d'une supra-morale². Effectivement, nous sommes ici au niveau de la mystique. Or si la carence de Bergson est ainsi de ne

¹ Cf. H. BERGSON, *Les deux sources de la morale et de la religion*, *passim*.

² Cf. Jacques MARITAIN, *La philosophie morale*, *op. cit.*, *L'éthique bergsonnienne et le problème de la supra-morale*, pp. 518-554.

pas assurer le plan spécifique de la morale, son mérite est de souligner l'importance de la mystique pour la morale elle-même. Nous retrouvons ainsi les valeurs religieuses. En effet ce qui est mis en évidence est un fait essentiel, du moins pour le christianisme: l'ordre théologal n'est-il pas le couronnement éminent et l'âme de la vie morale? La vie surnaturelle, dont la vie mystique est l'achèvement et la perfection, repose sur la charité théologale et les dons du Saint-Esprit. C'est l'amour de Celui qui est la fin et qui est aimé comme un Ami qui soutient et vivifie tout l'ordre de la morale, de sorte que l'on peut parler d'une assumption du moral par la religion. Dans des cosmos religieux autres que celui du christianisme, des expériences mystiques ressortissant à la «mystique naturelle» joueront d'une manière analogue le rôle de méta-morale. Certaines valeurs sont des moyens de l'ordre de l'ascèse, qui marqueront les dominantes de la morale; une fois le terme atteint, elles constitueront comme une surabondance ontologique¹. La différence réside en ceci que le *medium* de l'expérience n'est plus la vertu théologale de charité portant sur Dieu, fin dernière, aimé comme Ami; il s'agit d'une expérience dont la finalité elle-même est d'ordre cognitif. Une remarque semblable s'applique à la *theoria* de type platonicien. La sagesse philosophique elle-même, à son sommet, émet des prétentions religieuses.

Mais en vertu même de la nature de la *theoria*, un hiatus risque de se creuser entre les valeurs suprêmes religieuses et la morale. Les valeurs religieuses, qui constituent un au-delà de la morale, ont alors nécessairement quelque chose d'ésotérique et d'aristocratique par rapport à la morale et se présentent comme étant des valeurs de rupture, ou en rupture. Il y a deux voies: celle des parfaits, mystiques, initiés ou philosophes, selon les cas, et celle du grand nombre. Ce qui se produit donc, ce n'est plus, comme avec la charité surnaturelle, et la vie mystique qu'elle enveloppe, un dépassement par mode d'éminence: pour entrer dans le domaine du religieux, il faut d'une certaine manière quitter le domaine de l'éthique².

¹ Quant à certaines voies qui à première vue apparaissent immorales ou amoraux, elles se présentent plutôt comme une technique de rupture avec le social. Ce à quoi ces voies s'opposent, c'est donc la morale close au sens de Bergson.

² Comme me le fait remarquer M. Olivier Lacombe, souvent se produit dans les grandes religions à tendance mystique une prise de conscience des valeurs morales, et d'abord du bien et du mal, sous l'angle de l'opposition. Dès lors le bien éthique comme tel, qui se présente comme le corrélatif du mal, est relativisé. Il s'ensuit un affaiblissement de l'ordre éthique qui se socialise et s'alourdit. C'est sans doute ce mouvement que Bergson a perçu. En conséquence, nous avons une méta-morale, qui se situe plus ou moins explicitement au-delà du bien et du mal, de caractère cosmique, comme

Notons d'ailleurs que ce clivage entre le religieux et l'éthique s'installe, comme par choc en retour, dans la religion elle-même, dans la mesure où, comme nous le disions, il y a une religion pour les masses, qui est souvent très politique, la religion de la cité, et une religion des initiés, réservée à des sectes, comme dans le cas du pythagorisme.

7. Après ce détour par Kant et Bergson, nous pouvons essayer de répondre à la question posée plus haut. Je dirais donc qu'entre valeurs morales et valeurs religieuses, il y a identité matérielle des objets mais distinction des raisons formelles. En effet, au niveau de l'éthique, le bien et le mal se présentent, selon les exigences de la loi naturelle, comme étant le bien et le mal de l'homme. Certes, avec la religion nous ne quittons pas la loi naturelle; nous avons bien plutôt affaire à son exigence suprême. Mais précisément, à cause de cela, ce qui passe au premier plan et est explicité, c'est la priorité de ces biens qui assurent ou constituent la relation à Dieu ou à la divinité. Ainsi en va-t-il pour l'obligation de la prière, du culte, et de tout ce qui constitue l'objet de la vertu de religion. Mais par dérivation, ce motif d'une obligatoire relation à Dieu s'étend à l'ensemble des autres biens, de sorte que la religion imprègne tout le comportement éthique. Ainsi dans l'ordre surnaturel, la charité théologale (qui assume, par éminence, la vertu de religion) doit animer tout le domaine de l'agir éthique; elle le sanctifie.

Ainsi les valeurs religieuses constituent des valeurs qui sont explicitées pour elles-mêmes, bien qu'elles soient greffées sur l'éthique, dont elles sont le couronnement. Si donc nous voulons parler de distinction entre valeurs religieuses et valeurs éthiques, précisons qu'il s'agit d'une distinction inadéquate.

Notons que l'explicitation des valeurs religieuses se fera par mode de révélation, par mode de pensée métaphysique, par mode de mystique naturelle, ou par mode d'héritage culturel. Au stade archaïque, le type d'explicitation mythique sera prépondérant; il se maintiendra dans la mesure où le recours à la tradition est plus marqué. Nous dirons tout à l'heure que ces valeurs sont historiques, entendons que de fait ce qui est dû à Dieu est toujours culturellement précisé: un ensemble d'obligations, par exemple celles qui concernent le culte, revêt toujours une forme concrète, et par là historique.

par exemple la non-violence en Inde. Cette méta-morale est en sympathie avec l'expérience mystique.

En résumé, nous pouvons donc dire que le cosmos religieux implique comme son ciel un élément théorique, qui est donné soit par voie de révélation, soit par voie de métaphysique ou d'expérience mystique naturelle, soit par voie d'héritage culturel, se rattachant d'ailleurs à une révélation, une expérience ou une connaissance métaphysique. Ce cosmos religieux soutient et fonde les valeurs éthiques. Dans ce contexte, les valeurs religieuses apparaissent comme les plus hautes valeurs éthiques, celles qui concernent le rapport à Dieu. C'est en ce sens qu'elles sont des valeurs particulières. Mais d'autre part, en tant qu'elles exercent une influence inspiratrice sur l'ensemble du comportement éthique, elles sont des valeurs universelles. Ainsi la religion couronne l'éthique en apportant les explicitations concernant ses propres fondements. Nous pouvons ajouter que par rapport à l'éthique, en tant qu'elle en est (inadéquatement) distincte, la religion exerce une sorte de radicalisation, c'est-à-dire qu'elle vient approfondir les dimensions de l'éthique. En effet, l'éthique s'en tient au «tu dois» touchant ce qui est bien, tandis que la religion inscrit ce «tu dois» dans ce qui engage la destinée du sujet et donc dans la perspective du salut ¹. Ici intervient la perspective du destin éternel, en fonction duquel le sujet joue le tout pour le tout ². On verrait un signe de cela dans le fait que dans l'optique de la culture antique, chez les Grecs notamment, l'éthique a beaucoup de peine à se dégager d'une considération de l'éthique politique comme ayant valeur suprêmement normative. Si avec Platon, l'éthique, en tant que religieuse, apparaît comme engageant la destinée du sujet, son salut, c'est précisément que des influences religieuses de type ésotérique s'exercent sur la pensée de Platon.

8. Il faut ici faire une remarque qui nous ramène d'une certaine façon à la question de méthode posée au début. Elle concerne la *positivité* des valeurs religieuses. Je dirais que c'est sur le fondement de la connaissance de la loi naturelle, connaissance qui procède par mode d'inclination, de sympathie, mais en tant qu'elle est reprise, prolongée et développée dans et par un effort de la pensée mythique ou philosophique que doit se comprendre le caractère positif, au sens de culturel, d'historique, de la religion et des valeurs religieuses. Au plan de la philosophie de la religion, nous devons faire usage de concepts analogiques et très larges. Par *positif*,

¹ Notons que si Kant emploie un langage religieux pour parler de la *sainteté* de l'impératif catégorique c'est sans doute en vertu de son éducation piétiste et non pas en vertu de la logique de sa philosophie morale.

² Voir à ce propos, sur l'*attitude religieuse*, les pages de Jacques MARITAIN dans *le Court traité de l'existence et de l'existant*, Paris, Hartmann éd., 1947, pp. 199 sv.

nous entendons donc soit l'effet d'une élaboration culturelle humaine, soit un fruit de la révélation, laquelle d'ailleurs se sert des données culturelles. Il semble que les valeurs religieuses impliquent toujours la dimension de la positivité, tandis que la valeur éthique se réfère plus directement à la conscience, même si celle-ci est investie dans les mœurs sociales. Les valeurs religieuses sont toujours concrétisées par un acte de culture, et ceci précisément dans la mesure où l'accès à la connaissance des valeurs religieuses possède une spécificité propre. En effet, la positivité des valeurs religieuses a sa racine dans les domaines spécifiques de la religion, tels que le culte, le sacrifice, le rite, les modes de prière, les lieux de culte, etc. Autrement dit ici nous ne rencontrons pas seulement des jugements moraux et les représentations qui les accompagnent, mais un ensemble d'actions, de rites, d'institutions, qui sont souvent les véhicules de la valeur et du cosmos religieux.

De même le fait que la valeur soit de l'ordre de la spécification a comme conséquence l'importance revêtue par la causalité exemplaire. Ainsi les valeurs religieuses seront véhiculées, certes par les mythes et les doctrines, mais aussi par les types idéaux du fondateur, du saint, du sage, du réformateur, etc. De sorte que la théorie des valeurs en philosophie de la religion doit comporter une typologie, qui traitera aussi bien des *patterns* de comportements que des figures exemplaires au sens où Bergson et Max Scheler ont parlé du sage ou du saint. Très souvent les valeurs religieuses sont transmises selon le mode de l'imitation ou de la répétition. Et l'on peut dire que la transmission par voie de tradition est ici essentielle.

Soulignons également la dimension sociale de la religion; l'institution comme porteuse des valeurs joue un rôle capital. Ceci vaut même pour les religions personnalistes, entendons les religions qui mettent la personne au centre de leur doctrine et de leur préoccupation.

9. Quels sont les rapports qui unissent le sacré et la valeur? Si l'institution est véhicule de valeurs, l'inverse est vrai également: l'institution et les mœurs sont valorisées par la religion ¹. Ici intervient la considération du sacré ². Je dirais que le sacré n'est pas une valeur parmi les autres, mais

¹ Le thème demanderait à être développé. Ici se situerait, dans une philosophie de la religion, l'examen des problèmes concernant la religion et la culture, le spirituel et le temporel, les relations entre l'Eglise et l'Etat.

² L'analyse philosophique du *sacré* est une des tâches de la philosophie de la religion. Elle n'entre pas dans le cadre de cette étude. Le problème est abordé d'un point de vue phénoménologique par Mircea ELIADE, *Le sacré et le profane*, «Idées», NRF, 1965, pp. 187.

qu'il est ce qui donne valeur spécifiquement religieuse aux valeurs. Le coefficient *sacré* confère la valeur religieuse comme appartenance ou participation à la sphère du divin et de la transcendance. C'est ainsi que les grands moments ou les grands actes de l'existence, comme la naissance, la puberté, le mariage, la mort sont sacralisés ou religieusement valorisés, sans constituer par eux-mêmes des valeurs spécifiquement religieuses. C'est par la participation au sacré qu'une valeur devient spécifiquement religieuse. Il est vrai que dans le champ des valeurs sacrées, on pourrait en distinguer certaines qui ne sont que religieuses: ce serait par exemple le cas pour le pur et l'impur, qui ne semblent pas avoir leur équivalent direct en éthique. Cette valeur du pur doit d'ailleurs s'entendre très analogiquement: elle s'applique à des aliments, à des lieux, etc., et finalement elle qualifie la pureté morale. Tel acte aura ainsi valeur en tant que sacré. Et si nous voulons appliquer le terme de valeur au sacré, nous dirons que celui-ci est la valeur valorisante, ou fondante dans le domaine du religieux, qui est en conséquence participée par toutes les autres valeurs en tant qu'elles sont religieuses. L'allemand dispose de deux termes: *die Geltung*, *die Wert*. *Die Geltung* désigne ce que vaut une chose (telle chose a telle valeur). Mais une chose vaut, a une certaine *Geltung*, en vertu d'un principe de valeur, que désigne le terme *die Wert*. Les différentes valeurs concrètes (*Geltungen*) sont fondées dans la valeur, au sens de *Wert*. Je dirais donc que le sacré constitue la valeur religieuse (au sens de *Wert*).

10. Notons une autre différence entre le religieux et l'éthique. Dans la perspective du salut, le culte requiert des actions à faire, des comportements à avoir, qui peuvent appeler l'intervention de Dieu, comme si l'homme pouvait avoir prise sur Dieu, par sa prière par exemple. En d'autres termes, Dieu doit intervenir pour mon salut, je dépends de Lui. Aussi avec les valeurs du salut nous débordons la simple exemplarité. Dieu dans la religion valorise activement, c'est-à-dire confère de la valeur; par son intervention il y fait participer. Autrement dit, cette intervention de la causalité efficiente de Dieu a pour effet la constitution des valeurs. C'est dans cette optique que la philosophie de la religion pourrait envisager le problème de la grâce.

Là encore il convient d'user de concepts analogiques, très larges, susceptibles de rendre compte, sans concordisme, des réalités chrétiennes et des réalités non chrétiennes. J'ai fait allusion à la prière, qui certes comporte des degrés, mais qui en elle-même est un moyen de salut très élevé. Mais la considération des moyens de salut devrait porter d'un côté sur les moyens

magiques et à l'autre pôle sur les moyens de grâce, comme les sacrements. Et, à propos de la magie, comme d'ailleurs de certaines techniques spirituelles dont la visée directe est une expérience, on noterait que la pratique ici ressortit davantage qu'à l'ordre de l'agir moral, au faire, à la technique, s'il est vrai que la magie est une certaine technique qui vise à assurer un pouvoir sur des forces mystérieuses. Les concepts analogiques de la philosophie de la religion doivent rendre compte de ces divers modes de « prise » sur le divin. Il appartiendra à une seconde instance, axiologique, de distinguer ensuite ce qui est droit ou dévié, authentique ou inauthentique, ou plus ou moins parfait.

11. On ne peut traiter des valeurs religieuses sans aborder le thème de leur confrontation et de leur critique. Nous avons vu que les valeurs religieuses sont toujours comprises dans ces totalités que sont les cosmos religieux. Dès lors qu'il y a pluralité des cosmos religieux, se pose le problème de leur rencontre. Ce problème, qui n'est pas nouveau, revêt aujourd'hui, de par le progrès accéléré des communications, une spéciale acuité.

Historiquement, ces rencontres ont donné naissance à deux réactions : celle d'osmose et de syncrétisme, celle de conflit. Ne retenons ici que cette dernière. Il est normal que du point de vue d'un cosmos religieux donné, un jugement soit porté sur le ou les autres cosmos religieux, avec lesquels il y a contact. Un exemple tout à fait typique de cette réaction est fourni par la Bible. Le thème de la destruction des idoles, en effet, y occupe une grande place. Cela signifie que la promotion et l'explicitation des valeurs religieuses entraîne la critique de ces pseudo-valeurs que sont les idoles. En combattant celles-ci on rejette un système de valeurs qui sont des fausses valeurs et qui, comme telles, font obstacle à l'affirmation des vraies valeurs. L'intolérance de cette attitude n'est pas première ; elle est une conséquence. Car, avec les valeurs, nous sommes dans l'ordre de la spécification, c'est-à-dire que le bien se présente à nous comme vrai : qui dit valeur dit vrai bien, de sorte que l'instance judicative et critique est appelée nécessairement par une adhésion consciente à un système de valeurs. Ajoutons que la fonction judicative et critique va s'exercer à un double point de vue. Elle est en acte d'abord, comme nous venons de le dire, au niveau de la comparaison des systèmes de valeurs, ou des cosmos religieux. Mais il faut ajouter qu'elle sera encore à l'œuvre à l'intérieur d'un cosmos religieux donné. Compte tenu de différences qui pourront être grandes, l'exigence de fidélité, sous la forme de l'orthodoxie et de l'orthopraxie, est,

non pas accidentelle, mais essentielle à la structure d'un cosmos religieux. La valeur étant de l'ordre de la spécification entraîne nécessairement le jugement de valeur, et notamment le jugement réflexif sur la valeur à laquelle on adhère. De là ces régulations constantes de la pensée et du comportement que sont l'orthodoxie et l'orthopraxie. C'est là une instance nécessaire, qui tient à la nature même de la valeur : on ne peut faire l'économie de la référence au vrai ; il n'y a pas de valeur, sans, comme conséquence, jugement de valeur.

De là découle l'existence, dans toutes les grandes religions, d'une apolo-gétique. Le fait n'est pas contingent. C'est bien plutôt l'*époché* sceptique de certains historiens et sociologues des religions qui représente quelque chose d'artificiel, je veux dire d'étranger à toutes les religions vécues. Une telle attitude présuppose l'existence culturelle de l'homme areligieux¹. Notons que la reconnaissance des valeurs pose l'exigence d'un jugement critique sur les valeurs. Dès lors, on opérera un départage entre ce qui est authentique et ce qui est déformé. Autrement dit, le monde des valeurs appelle des jugements de valeur qui sont des jugements de vérité, et c'est pourquoi la philosophie de la religion, dans le chapitre sur les valeurs religieuses, doit comporter une axiologie. Si nous nous rapportons à ce que nous avons dit de la philosophie de la religion «adéquatement prise», cela signifie que certains critères axiologiques se référeront explicitement aux données de la Révélation et de la théologie. La tâche axiologique est essentielle à la philosophie de la religion, qui ne saurait en demeurer au niveau de la phénoménologie, et encore moins se contenter des postulats de départ du pluralisme culturel, que ce soit sous la forme historiciste ou sous la forme plus extrême du structuralisme.

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

¹ Concernant l'histoire et la sociologie de la religion, il y aurait ici des remarques épistémologiques intéressantes à développer, qui n'entrent pas dans notre présent propos.

Bible et Œcuménisme

*L'unité dans le Christ, Réflexions sur le caractère multiple de la théologie biblique et sur l'esprit d'unité dans l'Eglise*¹, tel est le titre d'une conférence donnée par Hans Urs von Balthazar, le 28 février 1968, dans le Centre évangélique du Leuenberg, près de Hölstein, lors d'une rencontre groupant des membres des Eglises protestantes, catholique-romaine, vieille-catholique. L'unité dans le Christ y est considérée dans son rapport à deux thèmes centraux la Bible et l'Œcuménisme.

Bible

1. Nous nous trouvons en présence d'une situation «déconcertante et de portée œcuménique considérable». Nous cherchons, pour remédier au déchirement de l'Eglise, à n'écouter que l'unique parole de Dieu. Or, lorsque nous tenons en mains la même Bible, – bientôt une Bible œcuménique entière, espérons-le, – nous découvrons qu'elle semble ne plus nous offrir l'unité que nous espérions d'elle, parce qu'elle a été intérieurement fragmentée par l'exégèse moderne en une multiplicité de théologies bibliques, p. 26.

Ne nous laissons pas décourager cependant par cette impression première. Reconnaissons d'abord le grand *enrichissement* que les recherches modernes nous ont apporté dans la compréhension de l'Ecriture. Les textes prennent vie d'une façon toute nouvelle lorsqu'on en fait apparaître le conditionnement historique. Mais ce nouveau langage fait apparaître toute une problématique. Si la science biblique veut être vraiment science, il lui importe souverainement de trouver un point de vue qui puisse rendre à la Bible son unité. Où situer le centre d'unité qui fonde la science biblique? Sera-ce en Dieu? sera-ce en l'homme, en ses dispositions pieuses ou impies, théistes ou athées? Ces deux grandeurs «apparaissent constamment dans la Bible,

¹ Publiée en français dans *Dialogue*, Collection œcuménique n° 7, Genève, Labor et Fides, 1968.

mais il n'y a pas autour d'elles d'espace neutre. Il faudra en dernière instance opter: est-ce Dieu qui dans la Bible révèle ses vues sur l'homme, ou est-ce l'homme qui y exprime les siennes sur Dieu? La théologie de la Bible est-elle d'abord le *Theos legôn* (le Dieu *qui* parle) ou le *Theos legoumenos* (le Dieu *dont* on parle)? Cette question révèle soudain avec clarté qu'il n'y a pas d'exégèse neutre, que toute exégèse, précisément lorsqu'elle veut être scientifique, repose sur la décision fondamentale de foi ou d'incrédulité, et c'est d'après elle que la *limaille* des textes s'ordonne autour de l'un des deux aimants, Dieu et l'homme... C'est le caractère scientifique de l'exégèse qui exige la décision préalable sur laquelle se fondera l'interprétation... Lorsqu'on permet à la Bible de dire ce qu'elle *veut* dire et qu'elle est en mesure de dire avec une pleine clarté – elle ne parle vraiment de rien d'autre – il faut la laisser être la parole de Dieu à l'homme. En parlant ainsi, nous avons choisi le point de vue de la foi comme le seul qui rende justice à ce phénomène qu'est la Bible», pp. 26 à 29.

2. Après avoir parlé «à plusieurs reprises et de diverses manières» (Hebr., 1, 1), Dieu, dans une perspective de salut, a réuni toutes ces paroles dans une parole unique, dans le Christ qui les contient toutes. Une telle parole, pour être comprise comme la parole *ultime* de Dieu et être reçue dans la foi doit remplir la condition qu'Anselme posait, touchant l'idée de Dieu, d'être «ce au-dessus de quoi rien de plus grand ne peut être conçu». Or, en Jésus, Dieu s'est révélé non seulement comme étant l'amour auteur de la création et de l'alliance, mais comme étant l'Amour absolu, vécu *à l'intérieur de lui-même* avant de se manifester dans l'incarnation, la passion, la résurrection de Jésus, p. 29. Dieu est amour au sein même de sa divinité, il est l'*Amour absolu*, c'est-à-dire l'amour trinitaire, l'amour qui n'a pas besoin de l'homme pour avoir un objet, – car alors on donnerait raison soit à Hegel, pour qui Dieu ne peut devenir ce qu'il est que par la médiation de l'homme, soit à «l'homme révolté», cher à nos contemporains, qui use de sa liberté pour, découvrir les «faiblesses de Dieu» ou sonder «les profondeurs de Satan» (Apoc., 2,24), p. 39. «Seul le mystère de la Trinité, que Dieu a révélé à l'humanité en scellant en le Christ l'alliance nouvelle et éternelle, surpasse finalement et de façon qui ne pourra plus être dépassée, ce que Dieu avait révélé de lui-même dans l'ancienne alliance. Ce mystère est vraiment *id quo majus cogitari non potest*, mais il n'est pas révélé sous forme de doctrine, mais d'action: *car Dieu a tellement aimé le monde qu'il a donné son Fils unique*... La fondation par le Christ de cette nouveauté qu'est son Eglise signifie la communication aux hommes du *Pneuma*

intradivin: elle est le lieu, la mise en œuvre et l'attestation de l'amour qui unit le Père et le Fils. Désormais, l'Eglise consciemment, le monde non-croyant inconsciemment, vivent au sein de l'amour trinitaire, qui s'est ainsi manifesté comme la réalité dernière, l'eschaton», p. 40.

Œcuménisme

La question est introduite par ce que l'auteur appelle «les théologies du Nouveau Testament» par quoi, dit-il, «nous n'entendons pas les inoffensives différences d'écoles au sein de l'Eglise catholique, mais bien les théologies qui ont pratiquement divisé l'Eglise», et ce problème est redoutable, p. 50.

Avant de citer plus amplement l'auteur, ouvrons une parenthèse à propos d'une méprise qu'il va d'ailleurs nous aider à dissiper. Le Décret *Unitatis redintegratio*, n° 11, demande aux théologiens catholiques de rappeler, en exposant la pensée de l'Eglise, «qu'il y a un ordre, une hiérarchie des vérités de la doctrine catholique en raison de leur rapport différent avec les fondements de la foi chrétienne». Les théologiens protestants pensent lire dans ce passage, une disposition de l'Eglise à renoncer pour le bien de l'unité aux explications doctrinales qui se sont produites au cours des âges et à réduire sa doctrine à quelque «minimum» commun à tous ceux qui se disent chrétiens. Nous avons déjà signalé cette méprise¹. Contentons-nous de reproduire ici la réponse pénétrante de notre auteur. Il rappelle que «même lorsqu'il s'agit d'établir ce qui est premier par rapport à ce qui est second, la question se pose toujours encore de savoir si la réalité première ne contient pas déjà la réalité seconde pour pouvoir être ce qu'elle est; et si la réalité seconde n'est pas seulement l'explicitation de la première. N'est-ce pas tomber dans l'hérésie (au sens étymologique) que de vouloir la première sans la seconde, ou bien de ne situer les deux que dans une relation *dialectique*?... Les invectives de Karl Barth contre le «et» catholique² peuvent constituer suivant les cas un avertisse-

¹ *Nova et Vetera*, 1967, p. 183; 1968, p. 262. — Cf. H. de LUBAC, *La foi chrétienne*, Aubier 1969: «... Comme s'il était loisible au croyant de choisir entre les dogmes, et de rejeter ceux qui, à tort ou à raison, lui paraîtraient moins importants! *Le caractère de dogme... est le même, quelle que soit l'importance relative de telle vérité* (J. Daniélou), et chacune s'impose également», p. 238.

² Karl Barth et ses disciples se représentent le développement organique du dogme catholique comme une série d'additions gratuites, extrinsèques, arbitrairement juxtaposées au dépôt révélé par un détestable *et*: la grâce *et* la nature, la Bible *et* la tradition, Jésus-Christ *et* l'Eglise, la foi *et* les œuvres, le Sauveur *et* Marie, etc.

ment fraternel salutaire, surtout lorsqu'elles protestent contre le fait que du secondaire est mis à la place de ce qui est premier. Mais ces invectives peuvent aussi porter préjudice trop hâtivement et inutilement à une intégration nécessaire», p. 51.

C'est par «*un mot sur l'ensemble de la controverse entre protestants et catholiques*» que s'achève l'étude. Il faut transcrire intégralement ces deux dernières pages.

«La conversation œcuménique d'aujourd'hui est fréquemment comprise comme une recherche en commun de la vérité chrétienne en regardant au commun Seigneur, *mais aussi comme une réduction au prétendu «essentiel»*, en écartant tout ce qui n'est pas indispensable et qui nuit à la compréhension mutuelle. *Il est clair qu'avec de semblables présuppositions, le partenaire catholique aura forcément le dessous*,¹ car la Réforme, il y a 450 ans, a allégé le navire de toute sa cargaison réputée inutile; et elle parle aujourd'hui, non sans satisfaction, face à ce qui se passe au sein du catholicisme, d'un «besoin de rattraper».

«Comme le protestantisme a revêtu, au cours de son histoire, les formes les plus diverses et les plus contradictoires, piétisme de l'ancien comme du plus récent style schleiermachérien, finalement libéralisme allant jusqu'à la limite extrême d'une «théologie de la mort de Dieu», la compréhension œcuménique peut se développer de même à des niveaux les plus divers, selon le principe qui consiste à jeter du lest. L'abandon d'une partie du trésor catholique (prétendument issu avant tout de la «contre-réforme») peut alors être pratiqué d'une façon plus ou moins sommaire.

«Face à tout cela, il faut que soit bien considéré ceci: de même que la théologie biblique est une grandeur éminemment complexe et qu'on ne peut la ramener à un dénominateur «systématique», la théologie ecclésiastique, qui ne doit que refléter la première et la rendre utilisable pour la prédication de l'Évangile, ne sera pas édifiée à coup de formules bornées. Elle exige au contraire une prise en considération obéissante de tous les aspects de la réalité chrétienne, et une aptitude à retenir aussi ce qui est complémentaire et vise à la plénitude du Christ, en tenant compte évidemment des gradations requises. Des mouvements protestants et anglicans s'efforcent de nos jours de récupérer de tels biens; qu'on songe à Taizé et à Grandchamp, au mouvement monastique anglican, à la toute nouvelle appropriation de la mariologie, à la sainte messe conçue aussi comme un

¹ C'est nous qui soulignons.

sacrifice, au magistère ecclésiastique et à la succession dans les Conseils des Eglises protestantes.

«Et pendant ce temps, dans le camp catholique, il est de mode de rejeter tout cela en bloc. Ce n'est certes pas là obéissance à la parole de Dieu et d'autant moins pour le catholique qui doit être conscient du fait que ni un fidèle ou chercheur isolé, ni n'importe quel mouvement moderne ou quelle secte (comme les partis à Corinthe) ne sont administrateurs et gardiens de l'Ecriture sainte, mais seule l'Eglise dans son ensemble. N'est-ce pas elle seule aussi qui a fixé définitivement le canon sous la conduite du Saint-Esprit?

«Avec cette allusion au Saint-Esprit est également rappelée en terminant la nécessité de la *prière* pour comprendre la révélation. Celui qui ne prie plus est assurément déjà devenu étranger à ce qui est commun à la préoccupation œcuménique. Porter ensemble les regards sur le Seigneur de l'Eglise, qui est aussi le contenu de toute l'Ecriture, équivaut à demander avec insistance l'Esprit du Seigneur. Cette prière commune nous donne accès ensemble à la vérité commune, qui sera une vérité de la plus haute et de la plus mystérieuse plénitude, et non de la simplification. Si nous sommes tous dociles à Dieu (Jean, 6, 45), le Christ peut être notre maître à tous (Mt., 23, 8) et alors l'unité de l'Eglise est «proche», «à la porte, comme le Royaume de Dieu» (Marc, 13, 29)».

Signalons le beau commentaire du chapitre 21 des Actes où est souligné l'héroïsme de l'amour de saint Paul pour l'unité de l'Eglise, p. 48, et la passage où il est dit que si les épîtres de l'apôtre exhortent sous tant de formes à l'amour mutuel au sein de l'Eglise, elle «ne sont qu'une mise en œuvre de la partie dogmatique: ce qui *est, doit* aussi être», p. 47.

La Résurrection du Christ

UN LIVRE DE MICHAEL RAMSEY

On a dit de ce petit livre dont nous donnons ici l'analyse qu'il était un «livre de lumière». L'auteur, anglican, A. Michael Ramsey archevêque de Cantorbéry, le présente comme un «essai de théologie biblique». A ses yeux, c'est la Résurrection qui est le vrai point de départ pour l'étude de la formation et de la signification du Nouveau Testament: 1^o Elle éclaire rétrospectivement la conduite et la doctrine d'abord et apparemment si *paradoxaux* de Jésus. 2^o Elle éclaire en outre tout l'Ancien Testament puisque la première catéchèse portera que le Christ est ressuscité le troisième jour «*conformément aux Ecritures*». 3^o Elle ne peut être perçue dans l'ampleur de sa signification d'événement salutaire que par le sens intérieur des disciples et, sous cet aspect, elle est *mystère de foi*, mais elle tombe, en tant qu'événement inexplicable, inséré dans la trame du temps, sous la saisie de notre connaissance historique, et sous cet aspect elle est *miracle constatable* par l'estimation d'une raison dépourvue d'a *priori* anti-surnaturel. 4^o Quand elle refuse le miracle, la critique récente doit s'inspirer – elle l'avoue parfois – non de raisons historiques et critiques, mais de *raisons doctrinales*. 5^o Le service réel rendu par la récente «école des formes» est de montrer pourquoi il est difficile d'*harmoniser parfaitement* les récits évangéliques, mais l'absence d'une telle harmonisation n'oblige en rien à nier la *valeur historique* des traditions que contiennent les Evangiles. 6^o La *perspective* différente adoptée par chacun des quatre évangélistes pour nous transmettre le message de Jésus – c'est ce que l'auteur appelle «la théologie des évangélistes» – explique leur manière différente de présenter le fait de la Résurrection. Tels sont les six premiers chapitres de ce livre que nous résumons. Les deux derniers chapitres traitent de «la Résurrection et l'Eglise» et de «la résurrection des morts».

I. La Résurrection et le Nouveau Testament

1. Jésus conduit ses disciples vers le paradoxe, la perplexité, les ténèbres. Ils y seraient demeurés s'il n'était pas ressuscité. Sa *résurrection jette en arrière sa propre clarté*, elle illumine la vie et la mort de Jésus, dissipe le paradoxe. Les traditions orales et les relations écrites concernant Jésus sont l'œuvre de ceux qui l'ont déjà reconnu comme Seigneur ressuscité d'entre les morts.

¹ A. Michael RAMSEY, archevêque de Cantorbéry, *La Résurrection du Christ, Essai de Théologie biblique*, traduit par Hervé Savon, Casterman, 1968, 148 pages.

Un changement stupéfiant dans le *culte* suit la Résurrection : des Hébreux monothéistes, sans oublier leur monothéisme, adorent Jésus comme le Seigneur. Selon la *foi*, le Dieu des chrétiens est essentiellement le Dieu qui a ressuscité Jésus-Christ. Le théisme chrétien est un théisme de la Résurrection.

2. Jésus proclame la venue du Royaume. Mais bien que le Royaume soit, en effet, au milieu des hommes, ni l'enseignement ni les œuvres de puissance ne peuvent assurer sa venue dans toute sa plénitude. Il y a un baptême dont Jésus doit être baptisé et, jusqu'à ce que ce soit fait, il est dans l'angoisse. Quand cela est fait, l'Évangile est accompli. *L'Évangile c'est Jésus vivant, mourant, triomphant de la mort, élevé à la droite du Père, d'où il envoie le Saint-Esprit, et d'où il reviendra comme juge des vivants et des morts.* Tel est le drame accompli par Dieu dans les événements de Jérusalem dont les Apôtres sont témoins. Il inclut la venue d'une ère nouvelle, l'irruption dans l'histoire des puissances du monde à venir. Il pousse les Apôtres à appeler les hommes au repentir et au baptême au nom de Jésus. Voilà l'Évangile. La Passion et la Résurrection y ont la première place.

3. Mais au milieu de l'attention primordiale qu'ils portent à la Croix et à la Résurrection, les Apôtres ne perdent pas de vue le *ministère terrestre* de Jésus. Ce ministère n'est pas raconté comme une biographie qui aurait un sens complet par elle-même. Les paroles et actions de Jésus y sont rapportées dans la lumière de la Résurrection. Les premiers chrétiens vivent dans une double perspective : d'une part celle du Jésus ressuscité à la droite du Père, d'autre part celle du Jésus de Galilée et de Jérusalem. C'est dans cette double perspective que l'Évangile est annoncé. On peut discerner trois étapes.

a) La première étape est celle d'un *enseignement oral*. Les communautés primitives adorent Jésus ressuscité des morts. En racontant comment Jésus avait guéri et pardonné en Galilée elles le reconnaissent comme celui qui guérit et pardonne au milieu d'elles.

b) Après quelques décennies viennent les *Évangiles synoptiques* où se perçoit la même double perspective : les événements originels sont présentés dans la lumière du Christ ressuscité. Le récit de ces événements est-il teinté par la dévotion de l'Eglise au Christ ressuscité ? Il faut ici citer textuellement la réponse de l'auteur :

«Oui, dans une certaine mesure. En effet, au moment où les évangiles nous parlent du «Rabbi», que ses disciples nommaient ainsi en Galilée, ils sont conscients du «Seigneur» de la doctrine chrétienne et de la dévotion qui suivit la Résurrection. Mais ce qui est frappant, c'est que, si l'on envisage les matériaux des Évangiles comme un tout, la «lecture rétrospective» semble très limitée et ces matériaux sont souvent visibles «à l'état brut» : ils nous reportent avant la Résurrection et avant l'instauration du culte de l'Eglise, et ils nous montrent ce que furent à l'origine l'effroi, la stupeur et la défaillance des disciples. Mais ces matériaux, bien qu'ils reflètent le souvenir non élaboré du

point de vue primitif, ne trouvent leur cohérence et leur signification que dans l'Évangile de Dieu qui a ressuscité Jésus d'entre les morts.

«Ainsi les Évangiles relèvent d'un genre littéraire entièrement nouveau et unique. Ce ne sont pas des biographies, car ils accordent peu d'attention à la psychologie du héros et à beaucoup d'aspects de la vie qui sont chers au biographe. Ce sont des *évangiles*. Ils sont écrits pour nous rapporter les événements par lesquels le Royaume de Dieu est arrivé. L'histoire humaine est racontée dans le cadre de l'Évangile de Dieu. L'Évangile reproduit le schéma de ce que fut la prédication des Apôtres dès les premiers jours», p. 18.

c) Enfin vient le *Quatrième Évangile* où la double perspective, apparente à chaque étape de la littérature apostolique, se manifeste avec une netteté particulière et certainement intentionnelle. Il résume la tension inévitable du christianisme apostolique et en permet une compréhension plus juste.

«Jean écrit pour que ses lecteurs puissent croire que Jésus est le Christ, le Fils de Dieu, et que, le croyant, ils aient la vie en son Nom. Ayant ce but dans l'esprit, il ne laisse ses lecteurs ignorer aucun des deux aspects du christianisme: 1^o D'une part, il établit clairement que les hommes, à toute époque, peuvent être en contact avec Jésus-Christ ressuscité et glorifié et peuvent en croyant en lui et en se nourrissant de lui posséder la vie éternelle... 2^o Mais en même temps Jean travaille à montrer que le Christ contemporain n'est connu justement et que l'union avec lui n'est possible que si les chrétiens sont en relation constante avec les événements historiques du Verbe-fait-chair. Il est vital que ces événements se soient réellement produits; des hommes les ont vus et entendus; leurs mains les ont touchés. «Revenons à l'histoire» est un thème avoué à la fois de l'Évangile et de la première Epître de Jean», p. 49.

Les thèmes du ministère chez Jean sont pour l'essentiel, les mêmes que ceux qu'évoquent les Synoptiques; mais chez lui la lumière de Pâques peut les éclairer rétrospectivement et le lecteur sent que cette lumière n'est jamais absente de ce qui est raconté.

4. Outre la tension entre la *Résurrection* et la *Vie terrestre* de Jésus une autre tension naît dans la pensée de l'Eglise apostolique du contraste entre la *Crucifixion* et la *Résurrection*. Le contraste entre le Royaume annoncé par Jésus et la mort ignominieuse du Messie constitua d'abord un insupportable paradoxe. Mais la Résurrection montra que la Passion faisait partie du plan divin qu'elle représentait elle-même une partie de la gloire. On voit poindre cette vérité en bien des écrits apostoliques, jusqu'à ce qu'elle éclate dans le *Quatrième Évangile*.

Paul voit plus qu'un lien entre les deux événements, ils sont pour lui imbriqués l'un dans l'autre. Le Christ crucifié est «puissance de Dieu et sagesse de Dieu». Participer aux souffrances du Christ c'est connaître son triomphe. La tristesse de la crucifixion, peinte par Marc, est éclairée chez Luc par l'amour déjà vainqueur. Chez Jean, Jésus apparaît comme maître des événements, il juge Pilate, il porte sa croix, il remet librement sa propre vie, sur la Croix Jésus est Roi.

«Il en résulte que le centre du christianisme apostolique est la *Crucifixion-Résurrection*; non pas la Crucifixion seule, ni la Résurrection seule; pas davantage la Crucifixion comme prélude et la Résurrection comme finale, mais une unité des deux, qui est aussi réelle pour l'Évangile qu'elle est un défi pour le monde. Le thème est impliqué dans la mission de Jésus comme Serviteur du

Seigneur, il devient de plus en plus explicite jusqu'à ce que Jean dise le dernier mot. Affirmer que c'est là le centre de l'Evangile, ce n'est diminuer ni la vie et les enseignements de Jésus qui ont précédé, ni l'œuvre du Paraclet qui a suivi. Car la vie-par-la-mort est le principe de la vie entière de Jésus; c'est la réalité intérieure de la vie des chrétiens et c'est la manifestation de la gloire du Dieu éternel.

«Cette doctrine est si radicalement neuve et si étrangère à l'attente des hommes qu'il semble difficile de mettre en doute que seuls des événements historiques ont pu la créer», p. 24.

II. Conformément aux Ecritures

1. «Je vous ai transmis d'abord ce que j'avais moi-même reçu, à savoir que le Christ est mort pour nos péchés, *conformément aux Ecritures*; qu'il a été enseveli; et qu'il est ressuscité le troisième jour, *conformément aux Ecritures*; et qu'il est apparu à Céphas et ensuite aux Douze» (I Cor., 15, 3-5).

Les événements de l'Evangile devaient être interprétés comme un accomplissement de toutes les *anciennes Ecritures* des Juifs. C'est de cette manière seulement qu'ils pouvaient être compris. C'était, certes, une doctrine difficile à assimiler pour les habitants d'une cité grecque cosmopolite comme Corinthe. Il leur fallait regarder vers la juiverie pour comprendre les réalités de leur salut. Le message: «Maintenant le Christ a été ressuscité d'entre les morts» demande pour être compris que l'on pense *bibliquement* au sujet du Christ, de la Mort, de la Résurrection. C'est en Israël que Dieu envoie le *Messie* pour établir son Royaume et y faire entrer le genre humain. La *Mort* signifie dans la Bible une destinée spécialement liée au péché et à la séparation d'avec Dieu. La *Résurrection* du Messie désigne la victoire divine sur la mort et le péché assurant la venue du Règne de Dieu. L'interpénétration des aspects religieux et physique de la mort et de la vie est une des gloires de la vision biblique de l'homme. La Résurrection du Christ résume le dessein de Dieu dans l'histoire. Telles sont les implications majeures des mots: «conformément aux Ecritures».

2. Mais ces mots, directement, signifient l'accomplissement de *certains passages* de l'Ecriture. La Résurrection a renvoyé les Apôtres à leur Bible.

Les Juifs ne s'étaient jamais attendus à ce que le Messie souffre, meure, ressuscite. Pour eux les Ecritures n'annonçaient rien de pareil. L'idée de la Résurrection, jusqu'au matin de Pâques, n'était pas non plus entrée sérieusement dans la pensée des disciples de Jésus. Cependant, une fois l'événement produit, ils furent soudain convaincus que la Résurrection de Jésus avait accompli ces Ecritures.

A quelles Ecritures pensaient les Apôtres? 1. Ils avaient dans l'esprit des textes où ils découvriraient des preuves et dont certains nous semblent utilisés d'une manière assez étrangère à leur sens originel. Pour la mort du Messie on commença très tôt à utiliser le chapitre 53 d'Isaïe. Pour sa Résurrection on se servit de divers textes: Ps. 16, 8-11; 118, 22-24; 110, 1-2. Mais sous l'emploi de ces arguments textuels, ils avaient la conviction que toute l'his-

toire des paroles et des actions de Dieu dans le peuple d'Israël avait trouvé son accomplissement et son sens dans la mort et la Résurrection du Christ :

« Les passages particuliers trouvaient un sens parce que les Ecritures *dans leur totalité* avaient reçu leur accomplissement. Ce que Dieu avait fait jadis, dans l'appel et la rédemption d'Israël, dans les catastrophes et les libérations de son peuple, avait maintenant trouvé sa plénitude dans la délivrance du Christ de la mort. D'un bout à l'autre de l'Ancien Testament, il y avait une tension qui, semblait-il, ne pouvait être résolue. D'un côté, c'était la foi d'Israël en la souveraineté de Dieu, en sa justice, en sa fidélité à l'égard de son peuple. De l'autre, c'étaient la souffrance des justes et les plaintes des affligés. Cette contradiction avait traversé l'histoire d'Israël et avait parfois éprouvé la foi de ce peuple jusqu'au point de la briser. Mais maintenant que le Christ avait lui-même souffert et était ressuscité d'entre les morts, la tension qui régnait dans les Ecritures était résolue et l'unité de celles-ci était révélée. On s'apercevait, en effet, que les souffrances du Serviteur du Seigneur ne démentaient pas le souverain pouvoir de Dieu; ces souffrances étaient plutôt les moyens par lesquels Dieu a réalisé par sa puissance son dessein de délivrer le genre humain », p. 32.

On se méprend sur l'histoire d'Israël si on l'envisage avant tout comme l'histoire d'un génie humain avançant progressivement dans ses idées sur Dieu. C'est Dieu qui agit en parlant, en appelant, en délivrant. Le thème central des Apôtres n'était pas tant la foi en la Résurrection que la foi en Dieu qui a ressuscité Jésus, le théisme du Nouveau Testament est essentiellement un *théisme de la Résurrection*. Cet acte de Résurrection révèle le Dieu d'Israël, le Dieu qui ressuscite d'entre les morts, le Dieu vivant, encore inconnu d'Athènes et de Corinthe.

3. Il n'est donc pas surprenant que les Apôtres aient décrit la Résurrection en la rattachant à deux des plus grands actes de puissance de Dieu de l'Ancien Testament : la Résurrection apparaît aux Apôtres comme *un nouvel Exode* (Luc, 9, 30-31; 1 Pierre, 1, 18-19; 1 Cor. 10, 1-4); et comme *une nouvelle création* (1 Pierre, 1, 3; 2 Cor. 4, 5-6, etc.). Les Apôtres étaient des missionnaires ayant une vue durement réaliste de l'état d'un monde hostile. Mais ils savaient que dans la Résurrection du Christ, un autre monde était commencé, un monde dont ils étaient déjà les citoyens; ils appelaient les hommes à y entrer avec eux. L'ancien monde continuait avec ses contradictions et ses souffrances, mais par la Croix et la Résurrection, ces contradictions et ces souffrances pouvaient devenir fructueuses et créatrices, il était possible d'y découvrir la puissance de Dieu.

III. Histoire et Foi

1. Le message des Apôtres repose sur un miracle, à savoir sur un fait de *Résurrection*, distinct d'un fait de simple *survie* de l'âme tel que l'entendait la conception platonicienne.

« La Résurrection est un miracle parce qu'elle est une intervention singulière de Dieu, rédemptrice et créatrice. Elle interrompt l'enchaînement normal des causes historiques et de leurs effets; elle interrompt la suite normale des consé-

quences du péché et introduit dans une nouvelle étape du processus cosmique. «Il est évident, écrivait Westcott, que, si la prétention d'être une religion miraculeuse est fondamentalement irrecevable, le christianisme apostolique est simplement faux.»

«Le miracle peut être défini comme un événement résultant de l'action divine et échappant aux lois de la nature constatées jusqu'à présent. Il ressemble, en un sens, aux actes de la volonté libre des hommes qui bouleversent les plans de la nature; il rappelle, à un autre point de vue, les opérations de la grâce de Dieu dans la vie des hommes. Il apparaît croyable à ceux qui ne refusent pas au Dieu vivant dans sa propre œuvre de rédemption la liberté qu'ils reconnaissent à l'homme dans la déformation des plans divins. Si la Résurrection brise ce qui apparaît comme une loi, c'est pour affirmer un aspect différent et plus haut de la loi. En tant que miracle, c'est la manifestation d'un ordre de réalité nouveau, inconnu, transcendant. Elle est, au sens littéral du mot, une «révélation»: elle dévoile un nouveau degré de vie humaine glorifiée», p. 42.

L'auteur ajoute ici que «le miracle de la Résurrection ne pouvait être que comme de ceux qui répondaient au nouveau degré d'existence qui s'y trouvait révélé» et il semble croire avec Westcott que, sous peine de détruire la liberté de la foi, on ne saurait dire que la résurrection de Jésus est aussi constatable que celle de Lazare, p. 43. Ouvrons donc ici une parenthèse et comparons un instant les deux résurrections, celle de Lazare et celle de Jésus. 1^o De part et d'autre il y a mort, puis réassomption du premier corps, déjà entré en décomposition chez Lazare, préservé de la corruption chez Jésus (Actes, 2, 27); 2^o Lazare ressuscite corporellement à notre vie mortelle d'ici-bas, Jésus ressuscite corporellement à la vie transfigurée de l'au-delà; 3^o de part et d'autre le miracle, c'est-à-dire le fait de la mort suivie de la résurrection corporelle, est donné comme certain et historiquement constatable; 4^o on peut parfaitement constater l'existence d'un fait de soi miraculeux et refuser d'en accepter ni l'origine ni la signification divines, par exemple si l'on est résolument athée ou pour d'autres raisons: après la résurrection de Lazare, on décidera de tuer Jésus (Jean, 11,53) et aussi Lazare (12,10); c'est ici qu'interviennent soit la libre obéissance de la foi, soit le péché contre la lumière; 5^o ce n'est donc pas la *constatation* du fait miraculeux qui exige la foi, mais l'intelligence de sa *signification*. Le fait du Christ ressuscité s'impose à Thomas encore incrédule, à Paul de Tarse encore persécuteur. Dire et répéter, comme on l'a fait, que l'historien Josèphe présent au Cénacle avec les Apôtres au soir de Pâques «n'aurait rien vu», est un enfantillage: il aurait *vu*, puis, ensuite, ou bien aurait *cru* ou bien *refusé* de croire.

Les faits miraculeux de l'Evangile ont eu pour les Apôtres qui en ont été témoins, une *évidence quasi sensible*. L'histoire, qui nous les transmet, interrogée selon ses propres méthodes, ne peut nous en apporter, elle seule, qu'une certitude *d'ordre historique ou moral*, fondée sur le témoignage. Certitude de crédibilité, précieuse certes, nous montrant qu'en ce domaine particulier il est raisonnable de donner notre assentiment à la foi divine et déraisonnable de le refuser, mais certitude essentiellement différente de la certitude de la foi divine.

Et ici nous rejoignons le Dr Ramsey. Il est loin de penser que le recours aux preuves historiques soit inutile.

«Au contraire, ces preuves ont une grande importance. On peut montrer qu'il est impossible de rendre compte de certains faits historiques en les séparant de la Résurrection et que la convergence de plusieurs lignes de témoignage donne à celle-ci une immense probabilité... Les récits des Evangiles suggèrent qu'un grand nombre de facteurs contribuèrent à faire parvenir les Apôtres à cette conviction.. A côté du tombeau vide, il fallait aussi les apparitions de Jésus; et ce qui était engagé ici, c'était beaucoup plus qu'une preuve au moyen de phénomènes sensibles. C'était l'emprise graduelle de Jésus ressuscité sur leurs esprits et leurs consciences; c'était encore le dévoilement des Ecritures qui faisait que ce qu'ils entendaient et voyaient devenait partie intégrante de leur foi en Dieu et en son dessein de justice sur l'humanité. Le tombeau, les apparitions, les entretiens de Jésus, les Ecritures, tout cela contribuait à mener les Apôtres de la crainte à l'émerveillement, de l'émerveillement à la foi et de la foi à l'adoration», p. 44.

2. Quelles sont les preuves historiques de la Résurrection? On peut répondre que l'Evangile apostolique est lui-même une preuve, puisque rien en lui ne fait supposer qu'il ait eu son origine dans des spéculations, et qu'il est né tout entier de certains événements historiques. Mais quelles sont les preuves plus directes qui s'offrent aux investigations de l'historien?

a) La Résurrection n'était *pas attendue*. Les données dont nous disposons suggèrent que ni les Ecritures ni les paroles de Jésus n'avaient amené les disciples à la conviction qu'il ressusciterait. Ils n'anticipèrent pas la Résurrection. Il est possible tout d'abord d'écarter toute interprétation selon laquelle leur foi en cette Résurrection aurait jailli de leur propre espérance, p. 45.

b) Une autre preuve est fournie par *l'existence de l'Eglise*, en dépit de la catastrophe du Vendredi Saint. Que s'est-il passé pour que les disciples aient cessé d'être les survivants d'une cause vaincue et soient devenus ces hommes qui sommaient la nation de se repentir et de se faire baptiser au Nom de Jésus et qui allaient jusqu'à proclamer que la Crucifixion elle-même était un Evangile? p. 48.

c) *L'expérience religieuse* des disciples est à sa manière une preuve. Saul de Tarse rappelle le renversement qu'il a éprouvé. A chaque étape de sa vie d'action, de pensée, de souffrance, il donne en exemple cette révolution intérieure, en l'attribuant à un acte du Christ ni désiré ni prévu (Gal., 1, 12; Phil., 3, 12). Témoignage qui peut difficilement être récusé, car il est corroboré par celui des autres Apôtres, et il porte non sur une étroite frange de religiosité, mais sur la totalité d'une vie dans laquelle pensée, sentiment et action sont devenus créateurs sous l'effet d'une impulsion nouvelle et inattendue, p. 48.

d) Les *apparitions* de Jésus ressuscité. Paul les distingue des visions de nature mystique qu'il a connues en d'autres moments, auxquelles il n'atta-

chait que peu d'importance, et au sujet desquelles il se montrait discret. Il s'exprime d'une manière totalement différente quand il affirme avoir vu Jésus au moment de sa conversion. Les preuves citées par Paul apparaissent, quelques décennies plus tard sous une forme plus développée dans les récits des Evangiles, p. 49.

e) Le fait, développé dans les Evangiles, du *tombeau trouvé vide* le troisième jour après le Crucifixion. La tradition primitive, reçue par Paul, parlait du Christ mort, enseveli, ressuscité le troisième jour, p. 51.

3. Les preuves qui viennent d'être énumérées ont répondu à des situations différentes. Pour les *Apôtres*, le fait le plus émouvant était que Jésus se soit montré à eux vivant et leur ait parlé. La preuve était écrasante et contraignante; c'était plus qu'une preuve, c'était Jésus ressuscité lui-même. Mais pour les croyants, *qui vinrent ensuite*, la découverte du tombeau vide eut de plus en plus de poids. Ce n'était pas assez pour eux, en effet, de s'en remettre au témoignage de l'expérience religieuse de certains hommes, et le récit du tombeau vide était l'attestation la plus nette: «Il est ressuscité.»

IV. Histoire et Critique

1. La *foi historique* de l'Eglise, dont l'importance est durable, voyait dans le corps glorifié le corps même du Christ ressuscité du tombeau. Elle est en harmonie avec la foi du Nouveau Testament selon laquelle l'esprit et la matière ne sont pas voués à un désaccord permanent; l'un et l'autre sont créés par Dieu qui veut que tous les deux soient rachetés et exaltés.

2. Les tentatives faites par les savants pendant plus d'un siècle pour découvrir ce qu'avaient été réellement les événements de Pâques représentent

«une histoire pleine d'exploits scientifiques, de dévotion à Jésus, de zèle pour la vérité. Mais c'est aussi une histoire pleine des aveuglements qu'engendrent les idées préconçues et cela souvent chez les historiens qui sont le plus convaincus de n'en plus avoir». p. 58.

Voici trois types de conclusions auxquels sont parvenus ceux qui ont appliqué la méthode critique aux récits de la Résurrection.

a) La théorie de la «vision subjective». C'est celle des auteurs qui, depuis Strauss, ont conclu à de simples visions engendrées par l'imagination des disciples: «ce qui a ressuscité Jésus, c'est l'amour» de Madeleine (Renan). Plus récemment Schmiedel dans l'*Encyclopédia Biblica*, et Montefiore.

Il n'est pas difficile de souligner la faiblesse inhérente à cette théorie. Elle contredit quelques traits marquants des récits évangéliques: la lenteur des disciples à réaliser que Jésus était en vie et à le reconnaître, la manière dont les apparitions bien loin de refléter leurs propres conceptions spirituelles les conduisaient à une saisie totalement neuve et inattendue de la vérité. Evidemment la théorie se passe absolument de toute idée de la Résurrection.

b) Une autre lignée d'auteurs substituent à la théorie des visions produites par l'esprit des disciples, la thèse de visions annoncées par Dieu lui-même pour assurer les disciples que Jésus était vivant et que son activité miséricordieuse continuait d'être présente à un niveau plus élevé. La preuve que Jésus était vivant, c'était un *télégramme du ciel*, nécessaire après la catastrophe du Vendredi Saint.

c) Ces deux sortes d'interprétations rejettent la possibilité de la résurrection des corps. Et alors que devient le témoignage sur le tombeau vide? Il doit être rejeté, dit le D^r Lake, «*non pour des raisons historiques ou critiques, mais pour des raisons doctrinales*», p. 62.

3-4. Cette brève esquisse fait ressortir au moins une certitude: l'investigation historique a sans cesse interféré avec des considérations doctrinales et philosophiques, ou avouées ou inconscientes.

«Les historiens qui ont prétendu travailler sans idées préconçues ont souvent ouvert la voie à la domination de nouvelles idées préconçues. En fait, l'histoire sans idées préconçues est impossible. Un historien apporte nécessairement à sa tâche une certaine vision du monde et un certain outillage mental qui lui est propre», p. 63.

Le choix est ici entre deux lectures de l'Évangile. L'une qui fait rentrer Jésus dans la coulée de l'évolution et de l'histoire; l'autre qui voit dans la Résurrection une intervention divine, *transcendante* et créatrice, inaugurant une nouvelle création dans la vie de l'humanité et dans le monde. Pour un tel Évangile, l'histoire du tombeau vide ne sera jamais «inutile, absurde et même grossière»!

Le présupposé d'un Dieu transcendant a pour fin non certes de forcer les conclusions historiques, mais d'écarter le refus a priori d'un événement surnaturel.

«Si donc les données dont nous disposons nous conduisent à une *Résurrection* d'une nature absolument unique, nous ne nous montrerons pas incrédules, puisque le Christ est lui-même, dans l'histoire, un fait unique et transcendant. Si elles nous conduisent à un *miracle*, nous n'en serons pas désorientés, considérant que le miracle ne représente pas seulement une exception aux lois qui ont été observées dans ce monde, mais manifeste le dessein du créateur d'un monde nouveau et du rédempteur de notre propre monde. Et si elles nous conduisent à un acte dans lequel *l'esprit et le corps* sont étrangement unis et exaltés, nous n'en concevrons aucun effroi, nous rappelant que le message du Nouveau Testament est imprégné de la croyance en une intrication du spirituel et du matériel dans le dessein du Verbe-fait-chair», p. 67.

V. Le témoignage des Évangiles

1. «On a souvent pensé que la crédibilité des récits évangéliques dépendait de la possibilité de leur *harmonisation*. Aujourd'hui, une connaissance renouvelée du caractère et de la composition des Évangiles semble montrer qu'il ne faut pas s'attendre à une telle concordance, et que son absence n'oblige en rien à nier la *valeur historique* des traditions que contiennent les Évangiles. La tâche consiste plutôt à découvrir les traditions primitives qui sont à l'arrière plan de ces récits», p. 69.

Il y eut d'abord la tradition *orale* des actes et des paroles de Jésus, que les prédicateurs chrétiens ont transmis pendant plusieurs décennies, les ordonnant suivant les divers thèmes de l'Evangile. Puis vint l'œuvre des *Evangelistes*, recueillant les traditions parvenues à eux en partie dans des documents écrits, en partie par transmission orale, et les insérant dans le cadre propre à chacun d'eux.

2. A l'arrière-plan des récits évangéliques se discerne la tradition primitive. Nous percevons l'unité intérieure de ces récits. Ils sont un dans la modalité mystérieuse de leur témoignage, dans ce qu'ils affirment : les *apparitions* de Jésus et la découverte du *tombeau vide*. En outre, ils forment une unité avec la *prédication* primitive des Apôtres, selon laquelle le Christ fut enseveli et ressuscité le troisième jour, ainsi qu'avec cette *révolution* qui, dès le début, substitua au sabbat le premier jour de la semaine, «le jour que le Seigneur a fait».

3. Le plan et le dessein de chacun des quatre Evangelistes sont saisissables, à la fois dans ce qu'ils incluent et dans ce qu'ils omettent.

«Il est passionnant de chercher à *harmoniser* ce que les Evangelistes nous rapportent et de tenter de reconstituer les événements en les ordonnant dans le temps et l'espace. La tentative peut réussir jusqu'à un certain point, mais le moment vient toujours où elle se heurte à des *limites*. Cela ne doit pas nous troubler, car, pour un historien conscient de la nature et du mode de composition des Evangiles, *la vraie question n'est pas* : «Comment une harmonie peut-elle être obtenue?»... *La vraie question est la suivante* : «Pouvons-nous rendre compte du plan adopté par chaque Evangeliste? Est-ce que leurs récits renferment des traditions primitives? Ces traditions se recoupent-elles dans leur témoignage sur l'événement principal? Sont-elles corroborées par d'autres enseignements sur la prédication primitive des Apôtres?» Il ne semble pas téméraire de répondre affirmativement à chacune de ces questions», p. 80.

4. Le tombeau vide

«est attesté directement par le récit de Marc. Il est évoqué dans l'histoire des disciples d'Emmaüs, chez Luc, et dans la tradition de Jean. Il est possible que le récit de la visite de Marie-Madeleine, chez Jean, remonte à une tradition aussi ancienne que celle de Marc. Il est certain que nous avons sur ce point le témoignage du plus ancien Evangile, ainsi que des allusions explicites dans les sources de Luc. Des traditions attestées aussi solidement dans les Evangiles et s'accordant avec la prédication primitive, peuvent-elles être discréditées pour d'autres raisons que des *a priori* doctrinaux?», p. 85.

L'Evangile enseignait que Jésus était mort, avait été enseveli, était ressuscité et était apparu. Cela implique le tombeau vide. Mais la part la plus importante du témoignage, c'étaient les apparitions : c'étaient elles qui devaient apporter aux Apôtres, non seulement la preuve mais beaucoup plus qu'une preuve, la conscience frémissante de la présence du Christ lui-même, glorifié et vainqueur. *Il est apparu à Céphas, puis aux Douze...* C'étaient ces expériences qui comptaient avant tout pour les Apôtres. Mais les générations à venir vont avoir un besoin plus grand d'indices qui ne soient pas liés aux expériences personnelles des Apôtres et qui renvoient

clairement à l'événement, qui était derrière. Ce sont ces preuves que les évangélistes présentent lorsqu'ils reprennent les récits concernant le tombeau vide; ce faisant, ils complètent pour tous les temps le témoignage qu'ils rendent à l'Evangile: Comment le Christ *est mort* pour nos péchés conformément aux Ecritures; a été *enseveli*, est *ressuscité* le troisième jour conformément aux Ecritures, est *apparu...*», p. 86.

VI. La théologie des récits évangéliques

L'auteur résume sous ce titre la manière propre à chacun des évangélistes de comprendre et de présenter le message selon lequel «le Christ est ressuscité le troisième jour conformément aux Ecritures».

1. Le caractère abrupt, qui coupe le souffle, que l'on rencontre sans cesse dans l'Evangile de Marc, se trouve dans son récit de la Résurrection. Le silence et la crainte des femmes nous disent ce qu'aucune parole n'est capable d'exprimer. La Résurrection n'est pas un événement de l'histoire comme les autres. Elle est en vérité la Parousie. Elle est la venue, dans le monde de la vie, du monde à venir. «Vraiment cet homme était fils de Dieu».

2. Chez Matthieu, la simplicité du récit de Marc disparaît devant la présence de nouveaux thèmes répondant aux besoins de l'apologétique chrétienne. Jésus apparaît en Galilée, sur une montagne, car il est le législateur, le Moïse du nouveau peuple de Dieu, le Messie royal, revendiquant toute autorité au ciel et sur la terre; il charge l'Eglise d'aller dans tout l'univers, d'enseigner et de baptiser. Il sera avec elle. L'Evangile qui commence avec la révélation de l'«Emmanuel, Dieu avec nous» s'achève avec la promesse: «Voilà que je suis avec vous.» Matthieu regarde plutôt en avant, vers la Parousie qui se situe encore dans le futur. La mission doit d'abord avoir lieu. On ne peut échapper à cette tension. Le Jour est *venu*; il est cependant encore à *venir*. Le monde nouveau a fait irruption. Mais la mission continue avec, au-dessus d'elle, la souveraineté du Messie, à qui appartient «tout pouvoir au ciel et sur la terre».

3. Alors que Marc décrit à la fois la Passion et le message de la Résurrection de tout près, chaque événement portant la marque de l'effroi, de la stupeur, de l'inintelligibilité, Luc nous raconte les événements de beaucoup plus loin, d'un point où l'on peut les percevoir à la place qui est la leur dans le plan divin de l'histoire: préparation, naissance, enfance, baptême, vie publique, Passion, Résurrection, promesse du Père, diffusion de l'Evangile dans le monde entier. Dans la Résurrection, une époque de l'histoire humaine et divine atteint son point culminant, et une autre époque commence. Luc rapproche Croix et Résurrection, esquissant ainsi le thème johannique de la gloire comprise dans la Croix. Surtout, il montre que la Résurrection ne se borne pas à effleurer le monde. Elle est attestée par des preuves corporelles: «Touchez-moi et voyez.» Elle appartient à l'ordre historique. Elle réjouit l'esprit et le cœur, elle provoque l'adoration. L'Evangile de Luc s'achève

comme il a commencé par le culte: au début, Zacharie est dans le temple; à la fin, les disciples dans le temple adorent et bénissent Dieu. Tout le riche développement que va connaître, à l'époque apostolique, la doctrine de la Personne de Jésus est implicite dans le culte que lui rendent, dès les premiers jours, les disciples de Jérusalem. Car rendre un culte à Jésus, c'est affirmer que tout ce qui est vrai de Dieu, est vrai de lui.

4. Le thème central du quatrième Evangile est celui de la Vie, vie «éternelle» déjà réalisée dans le siècle présent. C'est dans la Passion et la Résurrection que s'accomplit l'Evangile de Vie. Comme Luc, Jean insiste sur le caractère historique de la Résurrection et sur les preuves fournies par le toucher et la vue, mais il souligne que ni les preuves ni l'histoire, même si elles importent au plus haut point, ne peuvent pas elles-mêmes être comprises et révéler Dieu. L'homme a besoin que l'action du Saint-Esprit le rende capable de percevoir la signification de l'histoire. Pour comprendre la Résurrection, il faut savoir qu'elle est le chemin par lequel Jésus va au Père et que c'est seulement à travers la nouvelle création opérée par l'Esprit que les hommes peuvent connaître le Christ ressuscité: «Ne me touche pas, car je ne suis pas encore monté vers le Père.» «Jésus souffla sur eux et dit: Recevez le Saint-Esprit.»

Ajoutons que, dans cette perspective, le Christ crucifié et ressuscité apparaît comme survenant au Centre du Temps pour en éclairer toute la signification.

Conclusion

Elle sera double: la nôtre qui est brève et celle de l'auteur.

1. «Je vous ai transmis tout d'abord ce que j'avais moi-même reçu, à savoir que le Christ est *mort* pour nos péchés selon les Ecritures, qu'il a été mis au *tombeau*, qu'il est *ressuscité* le troisième jour selon les Ecritures, qu'il est *apparu* à Céphas, puis aux Douze...» Tel est le fait fondamental. D'une part, comme fait miraculeux «qui ne peut être contesté pour des raisons historiques ou critiques», – mais qui ne peut l'être que pour «des raisons doctrinales» et vu le parti pris de nier la possibilité même du surnaturel, – il fonde la *certitude humaine de crédibilité* que nous avons de la Résurrection du Christ. D'autre part, comme fait recélant un mystère, il fonde la *certitude divine de foi théologique* que nous avons du sens biblique de la Résurrection du Christ. C'est la richesse, inexprimable totalement, de ce mystère qui nous arrive comme réfractée dans chacun des quatre Évangiles. Nous le disions ailleurs¹: «Que le passage à travers la tradition orale ait pu, ici ou là imprimer un léger flottement à tel fait, à telle parole du Sauveur, que Dieu ait voulu permettre qu'un voile d'imprécision vienne parfois couvrir certains événements comme pour en protéger le mystère, le fidèle ne s'en

¹ *Nova et Vetera*, 1964, n° 2, p. 123.

plaint pas, il y voit une invitation à s'efforcer, sous la lettre de chaque récit évangélique, de rejoindre autant qu'il le peut Celui dont parle le prologue de saint Jean.»

2. Et voici maintenant la conclusion de l'auteur. Il loue Karl Barth d'avoir, à l'issue de la guerre de 1914-1918, réagi contre la théologie libérale en rappelant que Dieu est le Tout-Autre et en mettant l'accent sur sa souveraineté et son action toute puissante dans la Résurrection. Mais il reproche à ses disciples de sembler nier que l'examen des preuves historiques ait pu jouer, à l'âge apostolique, et puisse jouer aujourd'hui, le moindre rôle dans la foi à la Résurrection.

Transcrivons les dernières lignes de son livre: «C'est du message de la Bible, dans toute sa richesse, que notre génération a besoin. Il est insuffisant et fallacieux de présenter l'Ancien Testament comme l'histoire du progrès des idées de l'homme sur Dieu, en oubliant la priorité du grand thème des actions de Dieu et de ses manifestations dans les événements de l'histoire d'Israël, qui fait de l'Ancien Testament ce qu'il est. Il est également trompeur de présenter l'Evangile comme l'enseignement de Jésus sur Dieu, sans donner l'importance qui convient à l'acte de puissance de Dieu lui-même dans la Passion et la Résurrection. Lue dans sa vraie lumière, la Bible a pour clé la Résurrection. Son Dieu est le Dieu qui a ressuscité Jésus d'entre les morts et, ce faisant, a authentifié sa propre parole dans l'Ancien Testament et dans la Croix du Christ. C'est seulement en vertu de la Résurrection que la Bible est une, et que son message est cohérent et vrai.

«Mais, bien que la révélation dans la Bible soit unique, et fasse irruption d'en-haut dans ce monde, elle n'est pourtant pas «tout autre». Car le Dieu qui s'y révèle est aussi le Dieu qui a créé le monde. C'est pourquoi le thème de l'Evangile, la Vie-à-travers-la-Mort, ne survient pas dans le monde comme s'il lui était totalement étranger. Il se présente plutôt comme un dessin déjà tissé dans la nature et dans la vie de l'homme. Bien qu'il soit obscurci par le péché de l'homme, ce dessin n'est pas effacé; à travers toute vie agit, même faiblement perçue, la loi de la vie à travers la mort; sa présence atteste que l'homme est fait à l'image de Dieu. L'Evangile de la gloire de Dieu sur la face de Jésus-Christ est à la fois étranger au genre humain, et, cependant, plus près de lui que l'air qu'il respire.»

Qui niera la sonorité catholique d'une pareille conclusion?

CHARLES JOURNET

La souffrance de la créature

D'une étude récente de Jacques Maritain sur le savoir théologique, parue dans la «Revue Thomiste»¹, nous voudrions signaler quelques lignes spécialement dignes de retenir l'attention de nos lecteurs. Elles concernent le paradoxe de la souffrance. Dans un être spirituel, quand elle fait l'objet d'une «acceptation victorieuse», la souffrance peut revêtir une surprenante grandeur: c'est là une première constatation.

«Il y a des concepts dont l'objet implique limitation et imperfection dans sa notion même, et qui ne peuvent donc être dits de Dieu que métaphoriquement, mais qui, dans la réalité expérimentée par nous à laquelle ils se rapportent, désignent une perfection *émergente* au-dessus du sensible, comme c'est le cas pour la douleur dans la personne humaine: elle est un mal et une imperfection, mais du fait que l'esprit l'éprouve et y consent et en fait sa proie, elle est aussi une incomparable noblesse.

«Misère et noblesse, mal souffert et grandeur d'âme, déchirement et illumination du cœur sont là ensemble dans une de ces contradictions vécues et un de ces conflits indissolublement conjoignants dont notre psychologie n'est pas avare, et la noblesse *émerge* à des niveaux supérieurs, tout en restant liée à la misère, qu'elle entraîne avec elle vers les hauteurs de l'esprit. Un homme qui n'a pas été instruit par la douleur ne sait rien, et n'est pas grand-chose: ni un véritable enfant ni un homme accompli dans sa vérité.»

D'un point de vue historique, nous pouvons remarquer que cette noblesse de la douleur, c'est le Christ qui l'a révélée à notre conscience.

«Avant lui les hommes n'étaient capables de voir en elle que les tourments qu'elle leur impose, elle n'était qu'un mal pour eux. Le bouddhisme se donnait pour fin de nous en délivrer en tuant le désir. Les stoïciens prétendaient en triompher dans une sagesse qui l'annihilait. Comme l'écrivait Raïssa, «nous ne nous mettons pas «en boule» comme Marc Aurèle le conseillait aux stoïciens pour offrir la moindre prise possible à la souffrance.

¹ *Quelques réflexions sur le savoir théologique*, janvier-mars 1969.

Les chrétiens se mettent en Croix et s'exposent à tous les coups». C'est seulement en climat chrétien, et en se souvenant des douleurs du Fils de Dieu, que les hommes – et les poètes avant les théologiens – ont compris peu à peu ce qu'il y a de mystérieuse perfection dans la souffrance de la créature.»

Ce problème de la souffrance de la créature touche à l'essence même du christianisme.

«Et je crois qu'il est, avec toutes ses épines, au fond le plus obscur de l'immense trouble dont souffre le monde aujourd'hui.

«Il est bien vrai que ce trouble dépend des conditions culturelles et sociologiques, – la civilisation toute «scientifique» et «technocratique» où nous sommes plongés. Mais il s'agit aussi, et beaucoup plus profondément, d'une sorte de désespoir spirituel qui travaille l'abîme des âmes et les détourne de Dieu, parfois les enrage contre lui. Au monde moderne la réalité du mal et le problème du mal ont été révélés avec leur face impitoyable beaucoup plus largement qu'aux siècles passés. C'est un progrès sans doute, mais chèrement payé. Devant ce mal dont la vision partout nous obsède, quelle idée pouvons-nous nous faire du Dieu infiniment bon?»

On comprend que le concept et le mot de douleur ne peuvent être employés à l'égard de Dieu que métaphoriquement. Mais si ce que nous avons dit de la noblesse incomparable de la souffrance quand elle fait l'objet d'une «acceptation victorieuse» est vrai,

«nous devons cependant chercher dans une perfection divine innommée l'exemplaire éternel de ce qu'est en nous la douleur avec sa noblesse. Cela suppose de la part de l'esprit, pour la douleur (en raison de sa noblesse), une sorte de double transfert: 1^o à une analogie de proportionnalité propre indégageable pour nous parce qu'il n'est aucun concept et aucun nom qui en soient porteurs et la manifestent; 2^o à l'Etre divin lui-même, dans une perfection éternelle que nul concept et nul nom humain ne peuvent signifier en propre.»

Alors disparaîtrait de l'esprit des hommes l'idée abominable d'un Dieu impassible abandonnant la créature à elle-même et se plaisant au spectacle du déroulement d'une histoire humaine où le mal abonde.

«C'est cette idée absurde et intolérable du Potentat-Dramaturge insensible dans son ciel au mal des personnages auxquels il fait jouer sa pièce de théâtre, qui est cachée au fond de la révolte contre Dieu d'une grande masse de non-chrétiens. Je pense qu'une psychanalyse métaphysique du monde moderne décèlerait là le mal qui ronge l'inconscient de celui-ci.

Si les gens savaient (je vais parler en termes métaphoriques, mais en me référant, pour m'en permettre l'emploi, aux vues plus élaborées que je vous ai soumises), si les gens savaient que Dieu «souffre» avec nous et beaucoup plus que nous de tout le mal qui ravage la terre, bien des choses changeraient sans doute, et bien des âmes seraient libérées. Alors cesseraient peut-être d'être fermés et privés de sens pour elles les mots qui leur disent que dans cette miséricorde où nous est si chère, même si elle ne peut être nommée que métaphoriquement, la «*com-passion*» par laquelle il nous prend dans son cœur et y «fait sienne» notre misère, il a envoyé son Fils, *factus homo*, souffrir et mourir pour nous; – et que si le mal abonde abominablement dans le monde, retardant de jour en jour l'accomplissement des desseins de Dieu, la grâce du Christ et ses œuvres dans le secret des cœurs y surabondent indiciblement, surcompensant tout ce mal tellement visible en vue de desseins que Dieu fait eux-mêmes plus élevés et plus beaux, et auxquels le chrétien croit parce qu'il croit à l'invisible; – et que la passion de Jésus continue jusqu'à la fin du monde, dans ses amis qu'il appelle à coopérer à son travail rédempteur pour «achever, comme dit saint Paul (Col., 1, 24) ce qui manque à ses souffrances» (quant à l'application, non quant au mérite).

«En nous déclarant membres de Jésus-Christ, écrivait Léon Bloy, l'Esprit Saint nous a revêtus de la dignité de rédempteurs, et lorsque nous refusons de souffrir, nous sommes exactement des simoniaques et des prévaricateurs. Nous sommes faits pour cela, pour cela seul» (et du même coup pour la vie éternelle)... Les Saints ont recherché la Passion de Jésus-Christ. Ils ont cru à la parole du Maître quand il a dit que celui-là possède le plus grand amour qui donne sa vie pour ses amis.»

«Et nous autres qui ne sommes pas des saints (mais nous sommes tous appelés à le devenir), nous pouvons comprendre ces choses, et faire notre possible, en avançant un tout petit peu, comme des boiteux, sur la même voie, et en comptant sur la pitié de Dieu. Au problème du mal pris dans toutes ses dimensions il n'y a qu'une seule réponse, celle de la foi dans son intégrité. Et au cœur de la foi il y a cette certitude que Dieu, Jésus l'a dit de toutes les manières, a pour nous *les sentiments d'un Père*.»

L'auteur s'excuse pour finir d'avoir osé aborder «le grand mystère de ce qui, en Dieu infiniment parfait et infiniment bienheureux, correspond à ce que la douleur est en nous, non quant à l'effrayante marque d'imperfection qu'elle comporte, mais quant à l'incomparable grandeur qu'elle décèle aussi.»

Bibliographies

JEAN DANIELLOU, *La Résurrection*, Paris, Seuil, 144 p.

La première partie (ch. I-III) examine les problèmes que pose la réalité historique de la *résurrection corporelle du Christ*. Les difficultés viennent ici d'une exégèse qui ne voit dans les évangiles que le témoignage de la *foi* de la première communauté chrétienne et non le témoignage rendu à un *événement* historique par ceux qui y ont été mêlés.

Le tombeau vide, p. 7. La constatation du tombeau vide est la première donnée que nous révèle une étude attentive des textes.

«De grand matin, le premier jour de la semaine, elles vont au tombeau comme le soleil se levait. Elles se disaient entre elles: Qui soulèvera la pierre hors de l'entrée du tombeau? Et ayant regardé, elles virent que la pierre avait été roulée de côté; or elle était fort grande. Elles sortirent et s'enfuirent du tombeau, parce qu'elles étaient toutes tremblantes et hors d'elles-mêmes. Et elles ne dirent rien à personne, parce qu'elles avaient peur» (Marc, 16, 2-4, 8).

La constatation du tombeau vide apparaît d'abord aux femmes comme un malheur de plus. Luc écrit qu'«étant entrées dans le tombeau, elles ne trouvaient pas le corps de Jésus» et qu'«elles ne savaient que penser» (24, 3-4). Marie de Magdala voyant la pierre roulée court auprès de Simon-Pierre et de l'autre disciple que Jésus aimait et leur dit: «Il ont enlevé mon Seigneur et je ne sais où ils l'ont mis» (Jean, 20, 1-2). Le fait du tombeau vide reste d'abord incompris. C'est ensuite qu'il révèle sa signification. Le disciple que Jésus aimait est le premier à deviner: «Alors entra à son tour l'autre disciple, arrivé le premier au tombeau. Il vit et il crut. En effet, ils n'avaient pas encore compris que, d'après l'Écriture, il devait ressusciter des morts» (Jean, 20, 8-9; cf. Luc, 18, 34).

Les femmes seront instruites par l'apparition de l'Ange. Il semble bien que cette apparition n'ait pas été immédiate, et qu'elle ait été anticipée par la tradition ultérieure; ce travail apparaît chez Marc et chez Luc, et chez Matthieu le processus est achevé: la foi à la résurrection et la joie pascalle sont transférées à la scène même de la constatation du tombeau vide. Le pourquoi de ce processus d'anticipation est dû au souci de la première prédication chrétienne puis des rédacteurs des évangiles de présenter d'emblée l'événement pascal dans l'éclairage de la lumière ultérieure qui permettra d'en dégager pleinement la signification eschatologique.

Le tombeau vide, voilà le fait initial, qui révèle aux disciples le sens demeuré obscur pour eux, des paroles de Jésus sur sa résurrection. Mais comment expliquer le tombeau vide quand on se refuse d'admettre la résurrection corporelle de Jésus? Il y a d'abord quelque chose qui n'a jamais été tenu par personne, et c'est que le corps de Jésus ait été retrouvé. Il faudra trouver une autre explication. On renversera simplement l'ordre historique des événements: les disciples d'avance décident de proclamer la résurrection du Christ, ils s'arrangent en conséquence pour dérober son corps, ils sont des imposteurs.

Ici intervient un récit que saint Matthieu est seul à signaler (27, 62-66; 28, 11-15). Pour parer à une telle imposture des disciples qu'ils prévoient, les grands prêtres demandent à Pilate de faire garder le tombeau. Comment interpréter ce récit dont la valeur, par rapport au fait fondamental de la résurrection corporelle du Christ reste, — insistons-y — marginale? Est-ce le récit de ce qui s'est passé immédiatement? Alors on dira que lorsque les femmes au premier matin se rendent au tombeau les gardes se sont déjà retirés. Ainsi fait le P. Lagrange, *Évangile de Jésus-Christ*, pp. 579-580. Peut-

on voit dans le récit soupçonnant les apôtres de vouloir dérober le corps du Christ – et dans l'épisode des gardes qui fait corps avec lui – une élaboration littéraire plus tardive? Le P. Daniélou inclinerait à le croire.

La résurrection comme révélation, p. 23. L'histoire atteint une donnée certaine, celle du tombeau vide. On a essayé de donner de ce fait des explications naturelles; elles ne sont pas valables. La constatation aboutit ainsi à une question: qu'en est-il de Jésus? C'est la question que se posent les femmes devant le tombeau vide. La réponse leur est apportée par une révélation directe des anges: «Ne vous effrayez pas. C'est Jésus le Nazaréen que vous cherchez, le crucifié. Il est ressuscité. Il n'est pas ici» (Marc, 16, 6). Que signifie le mot résurrection?

Dans le judaïsme contemporain du Christ ce mot signifie trois choses: 1. une action proprement divine; 2. l'homme tout entier dans son âme et dans son corps redevient vivant; 3. aux temps messianiques, quand Dieu rassemblera son peuple dispersé, ce rassemblement comprendra aussi les saints d'Israël, que Dieu rappellera du shéol pour partager le triomphe du peuple de Dieu. C'est sans doute à cette croyance que fait allusion Mt., 27, 52, quand il écrit qu'après la mort du Christ «les tombeaux s'ouvrirent et de nombreux corps de saints trépassés ressuscitèrent, ils sortirent du tombeau après sa résurrection, entrèrent dans la ville sainte et se firent voir à bien des gens». C'est là le signe que les temps messianiques sont arrivés et que les justes des siècles passés viennent à Jérusalem pour participer au triomphe d'Israël.

Dans le cas de Jésus, le mot résurrection prend en plus un sens nouveau, qui sera son sens proprement chrétien, développé par saint Paul. La résurrection est la destruction du pouvoir que la mort possédait et la communication par la puissance de l'Esprit d'une vie incorruptible. Le message pascal dépasse infiniment la simple réalisation de l'espérance messianique. Elle est l'événement décisif de l'histoire sainte.

La foi en la résurrection est fondée d'abord sur la *parole de Dieu*, adressée aux femmes. Elle est en outre appuyée par deux arguments: 1. Elle avait été annoncée *par Jésus* à plusieurs reprises mais sans que les disciples comprennent; 2. Elle était annoncée dans les *Écritures* (Jean, 20, 8-9; 1 Cor. 15, 4). L'acte de foi de Jean est de mettre le tombeau vide en relation avec la promesse eschato-

logique de l'A. T. En face de la réalité historique du tombeau vide, accessible *aux sens*, la connaissance *par révélation* du sens de la résurrection, accessible à la seule foi pénètre ainsi chez les disciples de Jésus par une triple voie.

Les anges de la résurrection, p. 30. La révélation du sens de la résurrection est faite par la médiation des anges. C'est une donnée commune aux quatre évangiles, et qui est donc un élément de la tradition primitive. Les différences de rédaction sont évidentes: il est tantôt question d'un seul ange, tantôt de deux: Matthieu et Jean parlent d'anges, Luc et Marc d'hommes; l'ange est assis tantôt à droite, tantôt sur la pierre roulée, tantôt l'un à la tête, l'autre aux pieds. Mais la convergence quant à l'affirmation fondamentale d'une apparition d'anges n'en est que plus frappante.

La présence des anges dans le N. T. signifie que Dieu et son royaume sont dans le Christ. Elle accompagne les moments principaux de la vie du Christ: naissance et résurrection. La gloire de la résurrection est rendue sensible sans que soit montrée la gloire du ressuscité. Les quatre évangiles distinguent expressément la révélation de la résurrection faite par les anges aux femmes, et celle que le Christ ressuscité fera ensuite lui-même.

Que sont les anges? Selon la tradition chrétienne, qui a écarté toute une mythologie plus ou moins folklorique héritée de l'Iran par le judaïsme, les anges constituent un ordre de réalités personnelles qui est en deçà de Dieu et au-delà de l'homme. «Mais les anges sont aussi au cœur de l'expérience spirituelle. Celui qui s'enfonce dans la nuit de la foi les rencontre comme des compagnons fidèles. Et les anges conduisent au paradis l'âme qui s'enfonce dans la nuit de la mort. Mais l'homme charnel ne saurait les rencontrer. Et c'est pourquoi il ne croit pas à leur existence», p. 38.

Les apparitions du Christ ressuscité, p. 39. Elles sont faites d'abord aux *femmes*. Déjà ici on note des différences. L'apparition essentielle concerne ici Marie de Magdala. Les plus importantes concernent les *apôtres*, dont le témoignage constituera le fondement de la foi. C'est ce que Pierre proclame dès le jour de Pentecôte: «Dieu l'a ressuscité, nous en sommes tous témoins» (Actes, 2, 32). A la différence des apparitions de Jérusalem dont le but est de convaincre les disciples de la résurrection, celles de Galilée sont

relatives à l'achèvement de la fondation de l'Eglise. Les apparitions aux *disciples* viennent corroborer celles qui concernent les apôtres. Paul, qui écrit en 55-56, transmet une tradition remarquable: «Ensuite il est apparu à plus de cinq cents frères à la fois – la plupart d'entre eux vivent encore et certains sont morts» (1 Cor. 15, 6). On notera la grande précision de cette dernière remarque, p. 44.

Leur nature. «Les apparitions ne sont pas la traduction imaginaire d'une expérience intérieure, par laquelle le Christ se serait révélé comme vivant. Ce n'est à aucun degré ce que disent nos témoins. L'affirmation est une pure interprétation *a posteriori*, qui reflète la mentalité de l'exégète, non celle des apôtres et disciples. Or ce qui nous intéresse c'est ce qu'ont réellement voulu dire Pierre, Paul, Jacques, Madeleine. Les textes sont sans aucune ambiguïté. L'objet de leur témoignage ne porte pas sur une vague affirmation que le Christ est vivant; elle porte directement sur la réalité physique de son corps ressuscité. Le mot *ressuscité* n'a pas deux sens. Ou il signifie que le Corps du Christ n'est pas resté dans le tombeau, mais a été vivifié par la puissance de Dieu et a donc pu être ainsi constaté comme toujours par les témoins – ou il ne signifie rien», p. 48.

Les apôtres sont témoins «de tout ce que Jésus a fait dans le pays des Juifs et à Jérusalem», comme ils sont «témoins de la résurrection» (Actes, 10, 39-41). La première série ne relève pas du Christ de l'histoire et la seconde du Christ de la foi, mais les deux relèvent du Christ de l'histoire, et la foi intervient dans les deux cas quand elle reconnaît que la réalité sensible, objet de l'histoire est l'expression d'une action divine, objet de la foi, p. 50. «Dès lors que l'on croit – et tout chrétien doit le croire – que c'est le corps physique du Christ déposé dans le tombeau, que la puissance de Dieu a soustrait à la condition mortelle et fait passer à un mode d'existence transfiguré, il est clair que ce corps pouvait à nouveau être rendu perceptible au sens», p. 51.

Leur sens. La certitude que les apôtres ont de la résurrection est une certitude de constatation: «Nous ne pouvons pas ne pas publier ce que nous avons vu et entendu» (Actes, 4, 20). Mais c'est seulement dans la lumière du Saint-Esprit qu'ils comprendront toute la *signification salvifique* de la résurrection.

Encore une question: d'où vient la diversité des récits concernant la période de la vie de Jésus qui va de la Résurrection à l'Ascension? Les évangélistes «ont retenu dans la grande richesse des témoignages qu'ils connaissaient – et qu'atteste en particulier la liste de Paul – ce qui correspondait davantage au but propre que chacun se proposait. L'évangile de Luc commence à Jérusalem et se termine à Jérusalem: il veut montrer en Jésus le Temple nouveau. L'évangile de Matthieu, où la prédication du Christ était inaugurée sur une montagne de Galilée, s'achève sur une montagne de Galilée, montrant en Jésus le nouveau Moïse. Jean reprend à la finale de son Evangile le thème d'Ezéchiel, 47, 1-2, sur l'effusion eschatologique d'eau vive qui reparaît à diverses reprises chez lui. Mais ces intentions concernent seulement l'élaboration d'un donné historique, qui reste l'objet commun de leur témoignage», p. 55.

Nous arrêtons ici le compte rendu détaillé de ce livre, qui sur ce point de la résurrection de Jésus rejoint les conclusions de celui de Michael Ramsey. Mais le lecteur trouvera sa nourriture théologique et spirituelle à lire les beaux et riches chapitres IV à VIII traitant de «la résurrection mystère de salut», de «la résurrection des morts», de «la résurrection des corps dans la tradition», de «la survie et de la résurrection».

RAYMOND JOHANNY, *L'eucharistie, centre de l'histoire du salut chez saint Ambroise de Milan*, Paris, Beauchesne, 1968, 302 pages.

Tous les mots dans lesquels saint Ambroise exprime sa pensée sur le mystère eucharistique sont étudiés et analysés en fonction de l'œuvre littéraire entière du saint docteur, et de sa conception dynamique de l'histoire du salut.

1. Transcrivons quelques textes d'Ambroise relatifs à deux points essentiels de ce mystère.

La présence réelle. «Avant la consécration ce n'était pas le corps du Christ; mais après la consécration, je te dis que c'est désormais le corps du Christ.

«Avant la bénédiction par les paroles célestes, on l'appelle d'un autre nom; après la consécration, c'est le corps qui est désigné.

«Eh bien, ce que nous produisons (sacramentellement), c'est le corps né de la Vierge.

«C'est la vraie chair du Christ qui a été

crucifiée, qui a été ensevelie. C'est donc le sacrement de sa chair.

«C'est sa vraie chair que nous recevons, comme il l'a dit, et c'est son vrai sang qui est un breuvage», p. 93.

«Tu dis peut-être: C'est mon pain ordinaire. Mais ce pain est du pain avant les paroles sacramentelles; dès que survient la consécration, le pain se change en la chair du Christ. Prouvons donc ceci, comment ce qui est du pain peut-il être le corps du Christ? Par quels mots se fait donc la consécration et de qui sont ces paroles? Du Seigneur Jésus. En effet, tout le reste qu'on dit avant est dit par le prêtre: on loue Dieu, on lui adresse la prière, on prie pour le peuple, pour les rois, pour tous les autres. Dès qu'on en vient à produire le vénérable sacrement, le prêtre ne se sert plus de ses propres paroles, mais il se sert des paroles du Christ. C'est donc la parole du Christ qui produit ce sacrement. Quelle est cette parole du Christ? Eh bien, c'est celle par laquelle tout a été fait...

«La parole du Christ, qui a pu faire de rien ce qui n'était pas, ne peut-elle donc pas changer les choses qui sont en ce qu'elles n'étaient pas? Car il n'est pas moins difficile de donner aux choses une nouvelle nature que de changer cette nature», p. 114.

A quel moment et par quelle vertu la nature du pain et celle du vin sont-elles changées en celle du Corps et en celle du Sang du Christ? C'est poser le problème de l'épiclesse chez saint Ambroise. L'auteur, après une étude sur le sens du *sermo operatorius* chez Ambroise, répond: «C'est dans la consécration par les paroles (*verba*) du Christ qui sont hic et nunc traversées par la puissance efficace et infaillible de la Parole (*sermo*), et en présence de l'Esprit, c'est-à-dire sous son action transformante, que le mystère eucharistique s'accomplit. Voilà, en définitive, le *sermo operatorius*», p. 133.

Le caractère sacrificiel de la Messe. «Le Christ est bien mort une seule fois pour les péchés du peuple, mais afin de racheter chaque jour les péchés du peuple.

«Si nous annonçons la mort du Seigneur, nous annonçons la rémission des péchés. Si chaque fois que son sang est répandu, il est répandu pour la rémission des péchés, je dois toujours le recevoir, pour que toujours il remette mes péchés. Moi qui pêche toujours, je dois avoir toujours un remède.

«Qu'elle se hâte la passion de Notre-Seigneur Jésus qui remet chaque jour nos

fautes et opère la rémission de nos péchés», p. 144.

Disons que la Messe est l'actualisation parmi nous du sacrifice sanglant, offert une fois pour toutes sur la Croix. Non actualisation quelconque, mais actualisation qui est contact immédiat. «La double consécration, considérée comme signe à portée existentielle, nous transporte devant cet événement éternellement présent à la durée divine et qui dans sa durée propre est une chose passée (mais conservée au ciel), et elle rend présents à cet événement d'autres moments, d'autres aujourd'hui sur la terre que celui qui lui a été propre ici-bas.»

2. Dans son dernier chapitre, l'auteur s'efforce «de situer l'eucharistie au centre même de l'histoire du salut, à partir des figures et mystères anciens, et selon une relation tripartite consistant dans l'*umbra-imago-veritas*», p. 9. L'*umbra* c'est l'économie de la loi ancienne; l'*imago*, celle de la loi nouvelle; la *veritas*, le régime de la vie céleste. Ambroise rejoint ici une grande et traditionnelle vision de l'histoire du salut, celle que saint Thomas reçoit de Denys: «L'état de la loi nouvelle est intermédiaire entre l'état de la loi ancienne dont les figures s'accomplissent dans la loi nouvelle; et l'état de la gloire où la vérité tout entière sera manifeste sans voile et parfaitement» (III, qu. 61, a. 4, ad 1). Il faut laisser ici la parole au saint docteur milanais: «Déjà s'est évanouie l'ombre de la nuit, la lumière de l'Eglise est arrivée. Nous voyons à présent les biens à travers l'image et tenons les biens de l'image. Nous avons vu le Prince des Prêtres venir à nous, nous l'avons vu et entendu offrir pour nous son sang. Nous le suivons autant que nous le pouvons, nous prêtres, afin d'offrir le sacrifice pour le peuple, encore qu'infirmes quant au mérite, cependant dignes de respect quant au sacrifice, car, encore qu'à présent le Christ ne paraisse pas offrir, cependant lui-même est offert sur la terre car c'est le corps du Christ qui est offert; bien plus, lui-même, manifestement offre en nous, lui dont la parole consacre le sacrifice qui est offert. Il se tient auprès du Père, en avocat pour nous, mais à présent nous ne le voyons pas; alors nous le verrons quand l'image sera dépassée et la vérité venue», p. 258. Le régime de l'«ombre», à savoir des figures annonciatrices, préparait le régime de l'«image», à savoir de la Réalité possédée sous les voiles sacramentels et dans la nuit de la foi, qui fera place à cette même

Réalité désormais possédée à découvert et dans la pure «vérité» de la vision béatifiante. Se méprendre ici sur la signification du terme «image» serait renverser toute la doctrine traditionnelle, qui est celle de saint Ambroise.

Johannes Henricus Newman, ex umbris et imaginibus ad veritatem. En choisissant ces mots pour son épitaphe, Newman gardait un scrupule, car il savait que, dans l'épître aux Hébreux, 10, 1, le mot *umbra* désigne la Loi ancienne. Ce qu'il voulait dire néanmoins, c'est qu'il reste encore beaucoup d'ombre (*skia*) dans les mystères de l'image (*eikōn*) qui représente la Loi nouvelle.

EMILIE ZUM BRUNN, *Le dilemme de l'être et du néant chez saint Augustin*, Etudes augustinienes, Paris, 1969, 102 pages.

L'auteur, attaché de recherche au Centre National de la Recherche Scientifique, qui prépare une thèse sur *L'exégèse métaphysique d'Ego sum qui sum* chez Augustin et Thomas d'Aquin, dans cet exposé qui constitue sa «petite thèse», se propose, en étudiant le thème éthico-ontologique de la croissance et de la décroissance de l'âme suspendue entre l'Etre et le néant (*magis esse* et *minus esse*), de suivre l'itinéraire passionnant qui conduit Augustin du manichéisme, par les «livres des platoniciens», jusqu'au seuil du christianisme. «Si elle se tourne vers l'Etre, l'âme est davantage, elle possède l'Etre lui-même, en lequel elle est constituée, édifiée, stabilisée, solidifiée, ou encore restaurée, réformée. Si au contraire l'âme se détourne de l'Etre, elle subit une déperdition ontologique qui la fait être moins, avoir moins de part à l'être lui-même, déchoir, subir un manque, tendre vers le néant, se néantiser», p. 9.

On comprend ce qu'a d'exaltant pour Augustin, déçu par le manichéisme qui ne lui présentait qu'une doctrine illusoire de Dieu et du monde, la perspective éthico-ontologique proposée par la *ratio* spirituelle, le *logos*, des néo-platoniciens. Elle lui permet d'appréhender la réalité de l'Etre avec plus de certitude que celle de sa propre existence. Elle lui montre du même coup sa dissemblance spirituelle, c'est-à-dire son péché, qui le constituait dans un état de séparation ontologique, où l'Etre véritable ne pouvait être connu que de loin, *de longinquo*, d'une connaissance authentique, mais impuissante de soi à transformer l'homme, à le diviniser. Telle est la première étape de la découverte

de Dieu-Etre par Augustin. Mais si les «livres des platoniciens» lui montrent où il faut aller, s'ils contiennent à son avis quasiment toute la vérité concernant Dieu et l'âme, ils ne lui découvrent pas le chemin d'y parvenir. Ces philosophes ont beau savoir en quoi consiste la participation de sagesse, leur connaissance devient paradoxalement folie parce qu'ils ignorent ou refusent la condition temporelle qui seule rend cette participation accessible à l'homme, à savoir la médiation du Christ, qui seule apporte à tous la voie universelle du salut, pp. 14, 78, 83.

Si l'âme existe dans la mesure où elle s'approche de Dieu, faudra-t-il conclure qu'elle pourrait cesser d'exister à force de s'éloigner de lui? Répondant à cette difficulté dans le *De immortalitate animae* et dans le *De libero arbitrio*, Augustin distinguera plusieurs niveaux d'être: l'être matériel des choses inanimées et l'être spirituel (l'âme et l'ange) qui se distribue sur deux paliers, celui de leur *nature* et de ce désir naturel de bonheur présent en eux-mêmes qui se suicident, et celui de leur libre *choix*: «Car tous les êtres doivent à Dieu d'abord ce qu'ils sont en tant qu'ils sont des natures; en second lieu ils lui doivent cette amélioration de leur être que peuvent acquérir, s'ils le veulent, ceux qui ont reçu de vouloir», p. 52.

Dans les *Confessions* Augustin attribuera un premier «moment» de la création au Verbe considéré sous son aspect de Principe, c'est-à-dire sous son aspect exclusivement causal dans la ligne de l'existence; et le second «moment» au Verbe considéré en tant que Sagesse, puisque sous cet aspect il est la Forme suprême, et par conséquent le principe formateur de tous les êtres dans ce qui les qualifie spécifiquement. Suivant un schème néo-platonicien on distinguera en tout être créé un premier moment ontologique caractérisé par l'informaté, l'inachèvement, la dissemblance avec Dieu. Augustin insiste surtout, il est vrai, sur ce qui constitue la dissemblance propre à la créature spirituelle, figurée par l'abîme dont parle la Genèse. Elle est, sinon mauvaise en soi, du moins en puissance de mal, dans la mesure où elle tend vers le néant. On se trouve ici en présence d'un état de dissemblance et pour ainsi dire de chute qui n'implique aucun acte de volonté bon ou mauvais de la part de la créature spirituelle: Augustin se heurte une fois de plus au mystère de l'origine du

mal, et il faut bien reconnaître que dans cette synthèse de la *conversion* avec la *création*, la «matière» quoique créée par Dieu joue un rôle analogue à celui que lui attribuent les philosophes néo-platoniciens dont il s'inspire. Elle est comme la racine de cette inclination au néant qui se trouve dans la constitution même de la créature spirituelle, comme une pente quasiment préparée pour sa chute, pp. 94-95. (Mais c'est sans nulle référence à la matière platonicienne que saint Thomas dira que ce n'est pas en raison de ce qu'elle tient de Dieu, mais de ce qu'elle tient du néant, que notre volonté est flexible au mal, *De verit.*, 22, 6, 4).

L'odyssée de l'homme et de son retour à Dieu qui constitue le thème central des *Confessions* s'inscrit dans le cadre plus vaste d'une doctrine sur la création et la destinée de l'univers; c'est dans un sens très ample qu'on peut parler avec Gilson, d'une «métaphysique de la conversion», p. 90. Si les «livres des platoniciens» aident à formuler cette «métaphysique», ils sont regardés par Augustin comme des instruments au service d'une sagesse d'un autre ordre qui est proprement surnaturelle. Notons-le, à la différence du souci d'un M. Blondel, qui est de construire une *philosophie* postulant de soi le surnaturel, la *sagesse* d'Augustin est celle du Saint-Esprit, survolant tous les soucis philosophiques et utilisant avec une souveraine liberté les ressources du discours humain. C'est la sagesse des Pères de l'Eglise.

On admirera l'intelligence, la subtilité, la délicatesse et en même temps la fermeté et la netteté, avec lesquelles sont notés, dans toutes leurs nuances, dans ce beau livre, les progrès de la pensée et de la démarche qui conduisent Augustin des régions de la dissimilitude à celle de son repos en son Dieu.

MICHEL DUPUY, *Bérulle et le Sacerdoce, Etude historique et doctrinale, Textes inédits*, Paris, Lethielieux, 1969, 442 pages.

«En mettant en lumière le rôle de premier plan joué par Bérulle, Henri Brémond a vu juste: parmi les artisans de la réforme du clergé, il occupe une place unique. Il est vraiment un initiateur. En France la spiritualité sacerdotale des derniers siècles doit beaucoup à l'Oratoire, aux prêtres de la Mission, aux Eudistes et aux Sulpiciens. Or l'Oratoire est l'œuvre de Bérulle. Saint Vincent de Paul est son disciple, Eudistes et

Sulpiciens monnaient sa doctrine. Car il y a une doctrine bérullienne... Et pourtant, où trouver sous la plume de Bérulle cette doctrine? C'est ici que réside le paradoxe. Il n'a pas composé de traité du sacerdoce. Ses œuvres imprimées ne contiennent à son sujet que des opuscules succincts et peu nombreux et quelques rapides allusions. De cette étrange lacune est né le dessein de cet ouvrage. Bien des pages de Bérulle sont restées inédites...» Ce sont ces *textes inédits* qui constituent la seconde partie, la partie historique, du présent livre, pp. 253-433.

«Si décousus que soient ces textes, leur contenu est d'une grande richesse. Elle risquerait parfois de ne pas apparaître à première lecture. Aussi a-t-on jugé opportun de composer une introduction assez développée qui les situe dans le contexte doctrinal de l'époque et fasse ressortir les prises de position qu'ils impliquent.» Cette importante introduction, intitulée *Bérulle et le sacerdoce*, pp. 19-251, qui représente la partie doctrinale du livre, comprend 17 chapitres où sont étudiés: la situation du prêtre en France vers 1600 – la fondation de l'Oratoire – les rapports du prêtre à l'eucharistie – la conduite des âmes – le sacerdoce dans son rapport au mystère de l'incarnation – la vie à l'Oratoire.

La pensée de Bérulle sur le sacerdoce se déploie en dehors de celle de saint Thomas qu'il semble ignorer. D'où ses flottements et les impasses où elle s'engage. C'est une grande intuition, certes, de rattacher le sacerdoce des prêtres (et des laïcs) au sacerdoce du Christ. En tant qu'homme et du fait que sa nature humaine était l'instrument *conjoint* à sa Personne divine (l'organe de sa Personne divine) – ma main est un instrument conjoint à ma personne – Jésus avait par rapport aux sacrements un pouvoir sacerdotal d'excellence. Les caractères sacramentels du Baptême, de la Confirmation, de l'Ordre ne font des chrétiens que des instruments culturels *séparés* de la divinité – ma plume est un instrument séparé de ma personne. Mais Bérulle «fait du prêtre un instrument conjoint», p. 180. Faute de distinguer initialement deux sortes de consécérations: celle de la *grâce sanctifiante*, qui ordonne à la vie éternelle, celle des *caractères sacramentels*, qui donnent le pouvoir d'exercer valablement le culte chrétien (par les trois caractères *ministériels* du Baptême, de la Confirmation, de l'Ordre – ce dernier caractère étant seul *hiérarchique*), Bérulle en vient à écrire que

le sacerdoce (de ceux qui ne sont pas religieux) est l'institution ecclésiastique par excellence alors que les ordres religieux «semblent avoir voulu saintement partager» la Robe de l'Eglise, «les uns ayant choisi la pénitence (capucins), les autres la solitude (chartreux), d'autres l'obéissance (jésuites) pour marque, pour objet et pour exercice de leur institution», pp. 181-182. Théologie plutôt décevante, l'auteur devra plusieurs fois l'avouer.

Sa conclusion sera que «quelle que soit la justesse des intuitions de Bérulle, ses recherches peuvent paraître courtes à côté des travaux sur le sacerdoce dont le second Concile de Vatican a été l'occasion. Mais il a fourni à ses disciples mieux que des thèses et des plans. Sa manière d'être prêtre en dit plus long en sa simplicité que toutes ses conférences et ses écrits sur le sacerdoce... Sa mort suffirait à trahir le cœur de l'apôtre totalement donné à son ministère et vivant de sa messe: il n'y a rien de plus important pour lui; il y usera son dernier souffle... Le 2 octobre (1629), il est si faible qu'il ne pourrait faire seul quelques pas. Un autel est dressé en la pièce contiguë à sa chambre. Il commence à célébrer. Il halète, au point qu'il doit sans cesse reprendre ses phrases, ses mots. L'évangile épuise ce qui lui reste de souffle. Il tombe. On l'assied. Comme un peu de force semble lui revenir, il reprend la célébration et parvient jusqu'à ces mots qui précèdent immédiatement la consécration: *Hanc igitur oblationem servitutis nostrae, sed et cunctae familiae tuae...* Il ne peut continuer et s'effondre à nouveau. On l'étend devant l'autel. Il ne devait plus se relever. Telle fut sa dernière consécration au Christ, son ultime consécration «dans la personne» du Souverain Prêtre», pp. 250-251.

On aura profit à lire les Textes inédits, divisés en quatre sections: Présentation de l'Oratoire au public - Présentation aux Oratoriens - Préparation d'une règle - Conférences spirituelles (Ebauches, autographes et notes d'auditeurs), pp. 255-430.

GEORGES M.-M. COTTIER, O. P., *Régulation des naissances et développement démographique. Perspectives philosophiques et théologiques*, Paris, Desclée de Brouwer, 1969, 160 p.

Ce petit livre est peut-être le plus éclairant, le plus riche, le plus durablement valable de

ceux qu'a suscités l'Encyclique *Humanae vitae*. Le point de vue de l'auteur, celui d'une considération sereine du problème, lui permet de mettre en lumière non seulement la haute sagesse de l'enseignement magistral de l'Eglise, mais aussi l'étendue et la profondeur des transformations d'ordre social, économique, politique, culturel qu'un tel enseignement réclame, qu'il entend préparer et provoquer, et auxquelles il invite à travailler «tous les hommes de bonne volonté».

Une remarque pertinente ouvre le livre: «Un sociologue qui étudierait le phénomène du rapide et vaste écho rencontré par *Humanae vitae* soulignerait sans doute la force de l'emprise exercée sur notre société par les *mass media*. Ceux-ci en quarante-huit heures à peine ont réussi, à l'aide de slogans et de formules-choc, à marquer l'opinion publique de telle sorte que la lecture du document intégral est venue, dans bien des esprits, comme en surimpression sur un jugement déjà dicté, auquel ni la passion ni le mythe n'étaient étrangers. De plus en plus le rôle actif de ce pouvoir que représente «l'information» sera déterminant dans la société moderne. Ce fait mal contrôlé n'est pas sans entraîner des conséquences de poids pour la diffusion de la parole de l'Eglise», pp. 7 (cf. p. 39).

Un peu après est écartée une erreur de comportement: «On a opposé à la parole du pape le commandement de la conscience. En réalité, c'est une doctrine traditionnelle qu'on doit toujours suivre sa conscience, même si celle-ci est erronée. Mais le fait qu'une conscience puisse être erronée montre que la conscience ne constitue pas un critère moral autonome et suprême. Comme on l'a dit, l'homme responsable devant sa conscience est d'abord responsable de sa conscience. Pour un catholique qui adhère de foi au mystère de l'Eglise hiérarchique et qui reconnaît en conséquence le Magistère assisté, même en dehors des cas suprêmes où cette assistance garantit l'infailibilité du jugement porté, c'est un devoir de faire sien la sentence du Magistère, qui constitue ainsi un des éléments qui éclairent la conscience. Qu'il y ait des cas-limites et douloureux où l'intégration à son jugement propre d'une sentence du Magistère semble à un homme une impossibilité, la doctrine morale ne l'a jamais ignoré. C'est sans doute là, dans une destinée, un appel à une montée de la vie de foi, au recours à la prière, à l'humble réflexion, et au dialogue avec l'auto-

rité compétente. Mais autre chose est de reconnaître la possibilité de telles situations; autre chose d'opposer parole du Magistère et conscience, comme si d'un côté il y avait la loi et son hétéronomie et, de l'autre, la conscience individuelle comme seul critère du jugement moral. Une conscience formée, intègre d'une manière réfléchie et personnelle les divers apports de la loi morale, dont le Magistère est un interprète autorisé», p. 10 (cf. pp. 38-40).

Enfin, dès l'introduction est soulignée la grande intuition, exprimée dès la première phrase de l'Encyclique, qui commande l'ensemble de ses affirmations. «Elle porte sur un point central de l'anthropologie chrétienne: dans le très grand devoir de transmettre la vie, les époux sont les libres et responsables collaborateurs du Créateur, (n° 1). Ils entrent par là dans le dessein d'amour de Dieu (cf. n° 7), de sorte que cette participation à l'œuvre divine, revêtue encore chez les baptisés de la dignité sacramentelle, fonde la haute noblesse de la paternité responsable. C'est elle qui exclut, par mode de conséquence, que l'homme puisse disposer de la vie humaine comme d'un objet dont il serait le maître absolu. La participation à l'œuvre divine ne signifie pas d'abord négativement une restriction imposée de l'extérieur à la liberté humaine. Elle signifie l'orientation positive de la responsabilité des parents en fonction du terme de la génération humaine, qui est une personne humaine, créée à l'image et ressemblance de Dieu. On rappelle la parole de Jean XXIII: *La vie humaine est sacrée; dès son origine elle engage directement l'action créatrice de Dieu*, car Paul VI le précise, Dieu est Créateur en chaque homme de son âme spirituelle et immortelle. C'est à partir de cette vue anthropologique que s'éclairent les jugements portés par *Humanae vitae*, notamment en ce qui concerne une régulation des naissances raisonnable, c'est-à-dire conforme au dessein de Dieu», p. 12. (Cf. p. 32.)

Trois problèmes fondamentaux, qui forment les trois parties de l'ouvrage, sont étudiés à propos de l'Encyclique et de la question plus restreinte de la régulation des naissances: 1° celui du concept de «nature», 2° celui de l'accroissement démographique, 3° celui de la distinction entre morale «héroïque» et morale «praticable».

On retrouve avec joie, dans cette première partie, les fortes réflexions sur le concept de nature, de nature humaine, et l'usage de

ce concept, parues dans *Nova*, 1967, n° 3, p. 207. Le concept de *nature* est un concept métaphysique de portée ontologique, et non un concept historique. Il ne s'agit pas pour autant de nier qu'au plan linguistique, le mot *nature*, comme n'importe quel mot, a une histoire. L'esprit qui pense, trouve à son service, avant même qu'il ne pense, un langage donné, où le sens spontané des mots est dicté par l'usage. C'est cet usage qui se modifie au cours du temps et qui, avec le fait que le langage est plus pauvre que la pensée, explique la polysémie des termes... Quand le Magistère de l'Eglise retient certains termes qu'il emprunte à la philosophie cela signifie: 1° qu'à ses yeux les termes en question désignent une notion vraie; 2° qu'ils doivent être entendus dans le sens que comporte la définition, lequel ressortit aux règles ordinaires de l'herméneutique; 3° que la tâche pastorale consistera à expliquer, chaque fois qu'on emploie un terme, le sens défini dans lequel il est entendu.

La deuxième partie étudie les problèmes de population. On signale l'erreur épistémologique commise soit par Malthus formulant sa fameuse loi de croissance de la population, soit par Karl Marx quand il entendra dégager les lois régissant l'essor et le déclin du capitalisme; la mystification dans laquelle sont tombés au XIX^e siècle les auteurs catholiques qui ne retenaient de Malthus que son appel à la sainteté du mariage chrétien et au célibat; la réfutation par Marx de l'erreur des classiques qui voyaient des lois «naturelles», et par là immuables et inféctables, là où il fallait voir des lois «historiques» (superstructures), c'est-à-dire ne fonctionnant qu'à l'intérieur d'un système économique donné, dont les contradictions appellent le renversement; la grande innovation par rapport à Malthus, du néo-malthusianisme – à savoir le recours que l'on préconise pour freiner volontairement la natalité, au... moyens techniques: contraceptifs, stérilisation, avortement –; la nécessité de trouver une réponse au problème démographique qui à proprement parler est révolutionnaire, ses variations se répercutant sur l'ensemble des structures sociales: y a-t-il réellement croissance trop rapide? et à supposer que la réponse soit affirmative, de ceci ou de cela qu'est-ce qui doit s'adapter? L'économie, les lois sociales, la politique, et notamment les conceptions largement périmées de la souveraineté nationale doivent-elles dicter la loi à l'essor de la population ou se régler sur

lui? Les *perspectives* théologiques qui terminent cette seconde partie nous transportent à un foyer central, pré-conscient où se font les options décisives: l'être sera-t-il saisi dans le dynamisme de sa *générosité* native, ou à l'inverse comme frappé de stérilité et d'*avarice*? La *révélation* judéo-chrétienne de la création, fruit de la bonté de Dieu, est porteuse du sens de la générosité de l'être: cette vue constitue le cadre théologique naturel dans lequel les problèmes doivent être traités. Avec la *prise de conscience moderne* de la croissance de la population plus rapide que l'accroissement des ressources disponibles de la terre, et avec la menace consécutive de famine à l'échelle planétaire, l'attitude globale de l'homme à l'égard de la fécondité change du tout au tout. La prolifération est ressentie comme une menace, la bénédiction cède la place à la malédiction. C'est à ce point que la réflexion théologique aurait à intervenir: *les théologiens n'ont pas le droit de ressasser les opinions courantes en les auréolant de leur autorité, alors qu'en fait ils n'ont pas posé théologiquement le problème.*

La troisième partie: *Morale héroïque ou morale praticable?* qui entre dans le vif du sujet développera le thème que la perfection de sainteté que nous propose l'Évangile s'adresse à des êtres en marche et à des êtres pécheurs; il s'agit pour le chrétien de *tendre* à la perfection et cet aspect du dynamisme dans la *durée* est lui aussi essentiel. L'auteur s'autorise de cette vue fondamentale pour souhaiter que le Magistère de l'Église puisse présenter les exigences de la loi naturelle et divine d'une manière qui *ménage les étapes*. En même temps qu'on énonce les exigences intégrales auxquelles on doit ultimement viser, qu'on propose des exigences minimales ou moindres, qui sont susceptibles d'être directement satisfaites dans les actuelles conditions culturelles. Ces exigences minimales ont une portée temporaire et ne se justifient que dans la perspective d'un effort parallèle de changement des situations sociales et de maturation de la conscience morale. On fixe un but historique, on détermine ce qui est immédiatement possible dans le cadre social et idéologique actuel, on fait confiance à l'approfondissement du sens moral stimulé par les rayons de la Révélation et les énergies de la grâce. Une telle patience pédagogique ne transige pas avec l'idéal de haute perfection morale qui s'impose à tous les hommes, mais elle a le sens du temps et des maturations historiques.

HENRI DE LUBAC, s. j. de l'Institut, *La Foi chrétienne, Essai sur la structure du Symbole des Apôtres*, Paris, Aubier, 1969, 360 pages.

C'est une joie de recevoir en ce temps de confusion sur ce grand thème du *Credo* le beau livre du P. de Lubac. L'auteur, maître de son sujet comme à l'accoutumée, suit son chemin sans dévier, à travers une galaxie de citations, anciennes et nouvelles, catholiques et protestantes, presque toutes bienveillantes, il n'y aura guère que le pauvre Cajetan à se trouver malmené.

Le *Credo* est de structure trinitaire. «La révélation du mystère trinitaire a bouleversé le monde. Non pas à la manière des révolutions humaines, politiques, sociales, ou, comme on dit aujourd'hui «culturelles», qui jalonnent l'histoire, mais en creusant à l'intérieur de l'homme un abîme nouveau, abîme définitif, qu'il ne devra plus cesser d'explorer. En transformant de fond en comble son idée de la divinité, elle a du même coup transformé l'intelligence qu'il avait de lui-même. Disons mieux, elle l'a révélé à lui-même et transformé [...] Si le mystère de la Trinité ne nous est pas révélé d'abord en lui-même, mais dans l'action de la Trinité «au-dehors», dans son action salutaire, il n'en est pas moins vrai que le terme de cette action salutaire est bien, dès maintenant, la Trinité entrevue par la foi dans son être même – quoique toujours dans le mystère, *in umbris et imaginibus*. La «Trinité en soi» est donc encore, ou déjà, la «Trinité pour nous», pp. 12-14.

Un premier chapitre relève que la légende attribuant la rédaction des 12 articles du Symbole aux 12 apôtres, sous la forme stylisée qu'elle prend chez saint Ambroise, «demeure le véhicule d'un haut enseignement, lequel est à chaque fois un enseignement d'unité: convergence du monde juif avec le monde païen lui-même dans l'attente et le pressentiment de l'unique Sauveur; identité de la révélation divine sous ses deux formes à travers les deux Economies ou les deux Alliances successives; unanimité du témoignage apostolique; enfin et plus radicalement, permanence de la foi chrétienne depuis son origine. En tout temps comme en tout lieu, cette foi est la même; elle se transmet inchangée depuis la première génération, et lorsque nous récitons aujourd'hui notre *Credo*, c'est bien véritablement sur le témoignage des premiers apôtres de Jésus que nous

nous fondons; c'est ce témoignage, venu jusqu'à nous par une chaîne ininterrompue, qui aujourd'hui encore provoque la réponse de notre foi», pp. 51-52. Ces vues synthétiques, comme celles aussi que nous avons rapportées marquent la ligne de crête qui donne au livre sa haute valeur.

Les chapitres II à IV étudient dans ses lignes essentielles la structure du symbole des apôtres. Elle est ternaire, mais la triple proclamation du Père, du Fils et de l'Esprit se fait sous le signe de l'unité posée dès le début: *Credo in Deum*: «Ne t'étonne pas que nous soyons baptisés en un nom unique à savoir au nom du Père et du Fils et du Saint-Esprit, car on ne peut parler qu'au singulier là où il n'y a qu'une seule substance, une seule divinité, une seule majesté» (saint Ambroise). S'il est vrai, note l'auteur, «que ce symbole contient de la sorte en résumé tout l'ensemble du dogme, dont il fait bien ressortir l'unité foncière, on peut dire également que lui-même se résume en la formule saisissante du signe de la croix: Au nom du Père, et du Fils, et du Saint-Esprit. Signe qui joint magnifiquement l'expression christologique de la foi à son expression trinitaire. Signe que la liturgie désigne justement comme le signe de la foi. Signe dont il ne faut point abuser, mais que le chrétien doit toujours tracer sur lui avec le plus grand respect», p. 80.

L'intérêt principal du chapitre III, *Trinité «économique»* est de protester au nom des Pères de l'Eglise et des témoins autorisés de la foi chrétienne, contre ceux qui déclarent que notre connaissance de la Trinité serait condamnée à demeurer purement «fonctionnelle». C'est là une thèse qui dépend plus des courants anti-intellectualistes et anti-objectivistes contemporains que d'une réflexion sur la foi chrétienne telle que nous la font connaître les documents primitifs. Elle a trouvé un renfort dans la philosophie bultmanienne proposant une interprétation «existentiale» des textes bibliques, p. 92.

Le chapitre IV: *croiance et Foi* touche à l'opposition accréditée par K. Barth entre *Foi* et *religion*. «Pas plus qu'elle n'exclut la simple croyance, la foi ne s'oppose à la religion en ce sens qu'elle tendrait à la détruire. Elle aussi, elle l'intègre; elle la purifie, lui donne tout son sens. Pour s'opposer à la religion au nom de la foi avec quelque apparence de raison, il faut commencer par donner de la religion une définition étroite et péjorative; définition tendancieuse, arbi-

traire, qui se heurte à l'usage constant de la tradition chrétienne depuis l'origine et qui n'est pas justifiée non plus par l'explication étymologique la plus courante», p. 149.

Un beau passage sur *L'Eglise croyante*, ch. V, commence par une question: «Je crois en Dieu. Quel est donc ce *Je* qui peut dire toujours avec une assurance humble mais entière: Je crois en Dieu, je crois en Jésus-Christ? Quel est cet être qui dans l'élan de sa foi, sans retombée, sans illusion, sans réserve, adhère au Christ, comme l'épouse adhère à son époux? Quel est-il, sinon précisément cette Epouse que le Verbe de Dieu s'est choisie [...]. L'Eglise est pour chacun de nous l'archétype du *oui* parfait...», pp. 183-185.

C'est dans ce chapitre que l'auteur signale en passant un mal qui «à la base, comme on dit, de certaines communautés pourrait attaquer la conscience catholique: par exemple, lorsque l'assemblée liturgique tend à n'être plus qu'un dialogue horizontal, lorsque l'adoration, la louange sacrée, l'aveu du péché, la supplication de la grâce s'émeussent; lorsque l'attention du théoricien (nous ne dirons pas du «théologien») se porte tout entière sur l'acte dans lequel la communauté prend conscience d'elle-même, bref lorsqu'une certaine exaltation humaine prend le pas sur la vie de foi», p. 180.

Le croyant dans l'Eglise, ch. V, étudie les formules conclusives du *Credo*. Si dans la formule *Credo... in Ecclesia*, l'Eglise avait souvent rapport à la Trinité entière, la formule *Credo Ecclesiam* a plus particulièrement rapport à l'Esprit Saint: «Crois-tu en l'Esprit saint, qui est, qui réside, dans l'Eglise» comme la cause dans son effet.

Les conséquences du Symbole sont étudiées dans les derniers chapitres. *L'unité de la foi*, ch. VII est assurée d'une part dans le «développement du dogme», d'autre part dans «l'approfondissement du mystère». *Les solécismes chrétiens*, ch. VIII, sont les contre-coups sur le langage de l'innovation formidable introduite dans la pensée et le cours de l'homme par la révélation chrétienne. Notons cette remarque: «De même qu'on ne saurait étendre ou diluer sans brouiller le réel des notions comme celle de foi ou de charité, — la religion bouddhique ne comporte, en aucune de ses phases vécues ce que le christianisme appelle *foi* et *charité*, — de même on ne saurait sans dommage, en sens inverse, désigner la foi chrétienne par quelque autre mot trop vite jugé synonyme [...]. Il arrive

quelquefois à des auteurs traitant de la foi catholique d'admettre un peu trop aisément à la base de leurs explications le «vocabulaire contemporain» pour poser en un premier temps une idée générale de la foi pouvant servir de commun dénominateur à des réalités bien diverses...», p. 275. *L'élan de la foi*, ch. IX, et *Foi et profession de foi*, ch. X, permettent à l'auteur d'insister une fois encore sur l'importance du *credere in Deum*; qui fait comme l'armature de son beau livre, et sur les signes et témoignages dans lesquels s'exprime la foi. Citons parmi beaucoup d'autres ce texte émouvant d'Origène: «Je ne doute pas qu'il y ait dans cette assemblée un certain nombre de chrétiens – Dieu seul les connaît – qui sont devant lui et par le témoignage de leur conscience des martyrs déjà, disposés, dès qu'on le leur demandera, à répandre leur sang pour le nom du Seigneur Jésus-Christ», p. 327.

La foi théologale subsistera-t-elle dans la Patrie, telle la charité dont l'apôtre dit que jamais elle ne cesse? Et peut-on alors parler d'une «foi par vision»? Saint Augustin et après lui saint Thomas sont constants à dire que la *foi* est proprement de ce qu'on ne voit pas. Elle débouche sur la nuit du mystère. L'obéissance de la foi, le *credere Deo*, est essentiellement remise de l'intelligence à l'autorité infinie de Dieu qui se révèle. Remise amoureuse, jusque dans le chrétien pécheur, sans quoi sa croyance ne serait plus celle de la foi théologale. Saint Augustin il est vrai, – avant P. Rousselot, – a parlé des «yeux de la foi», mais pour dire qu'elle voit que ce qu'elle croit lui reste caché, «certissime videt nondum se videre quod credit» (Ep. 120, n° 8). Ceci posé, on pourra, mais d'une manière impropre, parler d'une «foi par vision». Saint Thomas précise en quel sens. A propos de ceux qui glosaient Rom., 1, 17, en disant que dans l'Evangile la justice de Dieu se révèle de la foi à la foi, «savoir de la foi présente à la foi future, qui est vision», il explique que deux des notes caractéristiques de la foi théologale se retrouvent en effet dans la vision, à savoir la certitude et la solidité (*Ad. Rom.*, éd. Marielti, n° 104). Il explique ailleurs que la foi, vivifiée par la charité, – le *credere in Deum*, – fait voir dans la nuit les choses crues, en raison de sa connaturalité avec son objet, «*lumen fidei facit videre ea quae creduntur*». «O mon Dieu! je n'ai plus la foi; il semble que vous ayez tiré le rideau.» dira Marie de l'Incarnation.

GEORGES BORGEAUD, *Italiques*, Editions L'Age de l'Homme, Lausanne, 1969, 114 p.

Cortone, Mantoue, Cumes..., Rome surtout, «objet de mon sentiment». «Ingénues remarques sur des lieux, des gens, des paysages admirables...». On chemine avec le poète en confiance. On est sûr de ne pas découvrir de serpents cachés sous les feuillages. C'est la candeur et l'enfance du premier Jardin qu'il retrouve pour regarder le monde. Mais le souvenir de la souffrance n'est pas loin. Deux textes nous donneront le climat du livre. Après une visite à «Dame Pauvreté telle que saint François la concevait», retrouvée dans «une sorte de repaire pour âmes rebelles au monde et folles de Dieu», l'auteur écrit: «Je me suis agenouillé sur la terre battue et si j'avais été seul, j'eusse baisé ce sol où s'était reposé un si grand mystique, j'eusse fait dévotion à un tel archaïsme qui, dans le secret de mon cœur, est source de plénitude. Tout, autour de moi, dénonçait la vanité de ma vie. Mais il faut vivre dans son temps, c'est-à-dire atrocement».

Et voici le second: «Devant le péristyle de marbre d'une banque, une fillette tire d'un accordéon tout blanc les mesures d'une rengaine. L'instrument est retenu à son épaule par une bretelle; il est si grand et si lourd qu'il lui cache en partie le visage. Le rapport entre cette musique douteuse pour adultes et cette enfant me bouleverse, comme si j'étais témoin de la profanation de quelque innocence, tout au moins d'un âge qui n'appartient pas au relâchement sentimental.»

VIRGIL GHÉORGHU, *Pourquoi m'a-t-on appelé Virgil*, Paris, Plon, 1968, 266 pages.

Il n'y a pas de saint Virgil au calendrier, de l'Eglise orthodoxe, et c'est difficile de devenir un saint quand on n'a pas de précédent. Il y a pourtant un moyen, on l'a dit au petit garçon à ses sept ans: *Aimer ses ennemis*. «Penses-tu, père que je réussirai à avoir au moins un ennemi sur cette terre...? Ou bien Dieu me privera-t-il toujours d'ennemis? Dans ce cas, la voie de la sainteté est toujours fermée pour moi. Sans ennemi, on ne peut devenir un saint.» Et le père répond: «C'est l'unique chose qui n'ait jamais manqué à aucun homme, depuis la création du monde» Livre d'un poète, qui a gardé l'enfance du cœur, qui ne s'effarouche pas de ce qu'il peut rencontrer de plus platonisant chez un

saint Jean Chrysostome et un saint Grégoire de Nysse, qui déroutent tout le monde – de la bonne manière – à savoir en prenant l'Évangile à la lettre. «La police cherche en tout homme un assassin. Elle suspecte tout le monde. Les sages et les philosophes cherchent dans tous les assassins un homme. Et nous les chrétiens, dans tous les hommes, nous cherchons Dieu. Dans tous les hommes. Assassins compris... Et chacun trouve ce qu'il cherche: *la police trouvera l'assassin. Les philosophes trouveront l'homme dans les assassins. Et nous trouverons Dieu.* Dans chacun de nous». Aujourd'hui encore, l'auteur demeure fidèle à son premier dessein: «Je vis en exil depuis un quart de siècle, entouré de toutes parts par mes ennemis comme un bateau est entouré par l'eau... On ne lapide plus comme on a lapidé le saint diacre Etienne. On ne pend plus en public. On vous tue à distance. Secrètement. Sans laisser de trace. Et c'est au moment où mes ennemis m'ôteront la vie que je me rendrai compte moi-même si je les aime. Pas avant. Mais, à ce moment-là, personne ne sera témoin. Sauf Dieu, qui est partout. Lui seul sera témoin de ma mort. Lui seul verra si j'aime ceux qui me tueront...»

Encore une citation qui n'est pas inactuelle: «En pensant à la Reine du ciel, au-dessus de tous les saints... peut-on parler réellement d'une exclusion de la femme de l'Eglise? Marie, la Vierge, n'a pas été apôtre de son Fils. Ni elle, ni aucune femme. C'est vrai. Mais Marie fut la Mère du Christ. C'est beaucoup plus grand, plus divin, plus sublime, de porter Dieu dans son ventre que d'être son apôtre. Aujourd'hui, comme toujours, si elles ne sont pas prêtres, les femmes portent dans leur chair ceux qui le seront. Comme la Très Sainte Vierge porta le Christ.»

PAUL XARDEL, *La flamme qui dévore le berger, Cahier d'un prêtre en mission ouvrière*, Paris, Cerf, 1969, 422 pages.

La préface et les introductions sont de Jacques Loew: «Ce que nous livrent les *Cahiers* de Paul Xardel, et telle est la raison de leur publication, c'est le portrait d'un prêtre d'aujourd'hui, ou pour mieux dire du prêtre de toujours dans l'aujourd'hui des hommes, l'image d'un homme de Dieu et d'un frère des hommes. De l'enfant qui voulait accomplir de grands exploits avec *Notre-Seigneur*, à l'homme de trente-quatre

ans qui meurt anonymement à un carrefour au milieu des travailleurs, le secret de ce prêtre est dans cette phrase: *En passant de là où j'étais à là où je suis et à là où je vais être, je passe du Christ au Christ et encore au Christ. S'il y a des ruptures, des déchirements, ce ne peut être que par approfondissement de la rencontre, pour approfondir la rencontre.* Dans une lettre à ses parents Paul X. écrivait: «C'est un cahier de brouillon commode pour moi. Le meilleur vient de lectures. J'y puise commodément en cas de besoin»...

Les citations qui font réfléchir ne manquent pas. Celle-ci par exemple, datée de 1935: «*Ce que le monde demande aux chrétiens c'est de se jeter tout entiers, comme une force d'appoint, dans les armées constamment mobilisées par ses contradictions... La réponse n'est jamais comprise.* Là où Dieu lit amour, le monde lit complicité. Le monde croit que son propre désir est compris, qu'il va englober une image de Dieu dans son ventre ténébreux. Le chrétien croit que son désir est compris, que le message transmis par lui va être reçu du monde» (J. Maritain).

«Tenons-nous, soutenons-nous les uns les autres pour ne pas succomber à la tourmente, plus forte que jamais à mesure que l'Eglise se dépouille de ses béquilles sociales. Cela marque une époque révolue, mais qui avait la stabilité du social, plus propre au commun des hommes que la stabilité du spirituel et du théologal» (P. Jean de Mevasce, lettre à Jacques L.).

Les réactions personnelles de l'auteur sont saines et ses remarques pénétrantes: «*Le virus chrétien*, quand il devient moins virulent que le milieu dans lequel il est inoculé, devient un *vaccin*: il secrète un anticorps qui rendra plus difficile l'accession à la foi», p. 28.

Le livre se termine par les émouvantes et lumineuses *Lettres de Jacques Loew aux évangélistes de la Mission Ouvrière des saints Pierre et Paul*.

NOVA ET VETERA

Direction: **Charles Journet**

Rédaction: R. P. Marie-Martin Cottier, O. P.
4, av. Saint-Paul, 1208 Grange-Canal (Genève)

Edition et administration: Librairie Méroz,
12, boulevard Georges-Favon,
1200 Genève.

* * *

Conditions d'abonnement pour 1969

(Les abonnements sont annuels et partent toujours du N° 1 de l'année en cours.)

Suisse : Abonnement annuel ordinaire : Fr. 15.—

Abonnement de soutien Fr. 18.—

Prix du numéro à part Fr. 4.—

Autres pays (y compris la France) :

Abonnement annuel Fr. suisses 16.—

Le numéro Fr. suisses 4.25

Nos abonnés français sont priés de noter que notre CCP à Paris a été bloqué jusqu'à nouvel avis et n'est plus utilisable. L'abonnement n'est donc plus payable que par chèque émis en francs suisses par une banque agréée par le contrôle des changes.