NOVA ET VETERA

REVUE TRIMESTRIELLE

S.S Paul VI • *«Le courage de la Vérité»* 81

Adrien Bovy • *De quand dater la Renaissance?*..... 83

Anne Perrier • *Lettres perdues,* Poèmes 99

G. M.-M. Cottier O.P. • *De Luther à Hegel,* Aux origines de la dialectique 114

NOTES

Charles Journet • *Un livre juif sur Jésus:* David Flusser.. 132

Charles Journet • *Vers une théologie marxiste:* «Feuerbach et la Théologie de la sécularisation» 140

Bibliographies – W. D. Davies, *Pour comprendre le Sermon sur la Montagne* – Vincent Taylor, *La personne du Christ dans le Nouveau Testament.*

Othmar Perler, *Les voyages de saint Augustin* – Grégoire le Thaumaturge, *Remerciement à Origène, Lettre d'Origène* – Chromace d'Aquilée, *Sermons* – S. Léon le Grand, *Sermons* – Clovis Lugon, *Saint Guérin, Abbé d'Aulps, Evêque de Sion.*

Karl Rahner, *Petit dictionnaire de théologie catholique* – Hans Küng, *Etre vrai, L'avenir de l'Eglise* – Hélène Jung, *Jean-Pierre Altermann, Prêtre.*

XLVe ANNÉE – No 2 – AVRIL-JUIN 1970

Paul VI: «Le courage de la vérité»

«Aujourd'hui comme hier l'Eglise accomplit sa mission de salut à travers le monde et transmet aux hommes les promesses de la Rédemption et de la vie éternelle. Si elle gémit actuellement, c'est, comme le dit saint Paul, en raison des douleurs de l'enfantement qui précèdent l'allégresse d'une nouvelle naissance; elle porte en elle l'Esprit de Dieu, l'Esprit créateur, l'Esprit d'amour et de charité...

«Si l'esprit de division, comme toujours – nous en sommes d'ailleurs avertis – est à l'œuvre dans le champ du Père de famille pour y semer l'ivraie, ne nous laissons pas attirer par ses ruses ni décourager par ses intrusions... L'Esprit du Seigneur est à l'œuvre lui aussi dans son Eglise. Il n'est aucunement un esprit de contestation, mais de rénovation et de paix. Il suscite sans cesse de nouvelles initiatives, celles de l'apostolat et de la sainteté. Il nous pousse au large, c'est-à-dire vers les besoins des temps nouveaux...

«L'heure qui sonne au cadran de l'histoire exige effectivement de tous les fils de l'Eglise un grand courage et, d'une manière toute particulière, le *courage de la vérité,* que le Seigneur en personne a recommandé à ses disciples lorsqu'il a dit: *Que votre oui soit oui, que votre non soit non* (Mt., 5, 37).

«Que de fois l'Ecriture divine nous avertit à ce sujet! N'écoutons pas tous ceux qui prétendent nous apporter un évangile différent (Gal. 1, 8–9). Que de gnoses ont disparu au cours des siècles qui semblaient, à leur époque, bien plus intelligentes que le mystère de la Croix et le nom de Jésus Sauveur (1 Cor., 1, 18–25). Les idoles renaissent toujours. Mais que serait le christianisme si on voulait le réduire à une idéologie, à une sociologie naturaliste? Que serait l'Eglise si elle se laissait émietter en tant de sectes? Non. Le Christ est venu pour libérer l'homme de toutes les idoles et avant tout de celles que son esprit se forme de siècle en siècle...

«Le courage de proclamer la vérité est aussi la première et indispensable charité que les pasteurs des âmes doivent pratiquer. Nous n'admettons jamais, même sous le prétexte de la charité envers le prochain, qu'un ministre de l'évangile prononce une parole seulement humaine. Le salut des hommes ne se fait pas à moitié...» [1].

[1] *Réponse de Paul VI aux vœux du Sacré Collège pour le 50e anniversaire de son ordination sacerdotale.*

«La vérité est aujourd'hui en crise. A la vérité objective, qui donne la possession de la vérité au niveau de la connaissance, se substitue la vérité subjective: expérience, conscience, opinion personnelle, quand ce n'est pas la mise en question de notre capacité de connaître et de penser justement. La vérité philosophique cède la place à l'agnosticisme, au scepticisme, au snobisme du doute systématique et négatif. On étudie, on cherche pour démolir, non pour trouver.

«Et avec la crise de la vérité philosophique (oh! où s'en est allée notre saine raison, notre *philosophia perennis?*) la vérité religieuse s'est écroulée en nombre d'esprits qui n'ont plus su maintenir les grandes et radieuses affirmations de la science de Dieu, de la théologie naturelle et encore moins de la théologie de la révélation. Les yeux se sont embrumés, puis aveuglés. On est allé jusqu'à appeler mort de Dieu ce qui est cécité de l'homme.

«La vérité chrétienne subit ainsi aujourd'hui des secousses et des crises terribles. Ne supportant pas l'enseignement du magistère, préposé par le Christ à la défense et au développement logique de sa doctrine, qui est celle de Dieu, les uns cherchent une *foi facile* en vidant la foi intégrale et vraie des vérités qui ne semblent pas acceptables pour la mentalité moderne et en choisissant à leur gré la vérité qu'ils jugent admissible. D'autres cherchent une *foi nouvelle*, surtout en ce qui concerne l'Eglise, en tentant de la conformer aux idées de la sociologie moderne (renouvelant par là l'erreur d'autres temps et modelant la structure canonique de l'Eglise sur les institutions profanes contemporaines). D'autres voudraient se contenter d'une foi purement naturaliste et philanthropique, d'une *foi «utile»*, qui bien que dérivée des valeurs authentiques de la foi même, celles de la charité, est érigée en culte de l'homme, au détriment de la valeur première, celle de l'amour et du culte de Dieu. D'autres enfin, pris de défiance envers les exigences dogmatiques de la foi, et prétextant le *pluralisme* qui permet d'étudier les inépuisables richesses des vérités et de les exprimer selon la diversité des langages et des mentalités, voudraient légitimer des expressions ambiguës et incertaines de la foi, se contenter de sa recherche pour se soustraire à son affirmation, bref demander à l'opinion des fidèles ce qu'ils veulent croire, en leur attribuant un charisme discutable de compétence et d'expérience, et en mettant ainsi la foi à la merci des arbitrages les plus étranges et les plus inconsistants. Tout cela se produit quand on refuse l'obéissance au magistère de l'Eglise chargé par le Seigneur de protéger la vérité de la foi (Hébr., 13, 7, 9, 17)»[1].

[1] *Audience générale du 20 mai 1970.*

De quand dater la Renaissance? [1]

J'ai eu connaissance, il y a quelques jours, d'un ouvrage suédois dont la traduction française vient de paraître par les soins du Fonds Descartes. Détachée du tome VI [2] de l'*Histoire universelle de Norstedt*, cette importante étude intitulée *Moyen âge et Renaissance* est due à un professeur de l'Université d'Upsal, M. Johan Nordström.

Ce n'est pas un ouvrage d'histoire de l'art, encore que M. Nordström ne la néglige pas tout à fait, puisque son enquête porte sur tous les aspects de la civilisation occidentale. – Que faut-il entendre par moyen âge et que faut-il entendre par Renaissance? Ces termes correspondent-ils à des périodes distinctes? Recouvrent-ils deux états d'esprit contradictoires? De quand date l'humanisme? La Renaissance a-t-elle vraiment retrouvé l'homme et la nature? Et quand il serait vrai qu'on les a retrouvés, faut-il faire gloire à l'Italie, – à l'Italie seule ou presque seule, – d'avoir dissipé les «ténèbres du moyen âge»?

Telles sont en quelques mots les questions que pose M. Nordström, et il répond que pour apprécier exactement la nature et le rôle de la Renaissance italienne, «il importe de la considérer comme un moment dans l'évolution continue d'un ensemble de civilisation européen. La Renaissance italienne n'est pas une victoire remportée sur le «moyen âge»... Elle est elle-même une branche fleurie sur l'arbre puissant de la culture médiévale.»

Vous pensez bien que je ne viens pas vous parler de ce livre, si riche de matière et de pensée, et encore moins le discuter, malgré toute l'envie que j'en aurais. Ce serait d'ailleurs sortir de mon programme et, à peine installé dans cette chaire, la quitter aussitôt pour prendre la place de l'historien, du romaniste ou du philosophe. Mais, s'il est vrai que les conclusions de M. Nordström ressemblent singulièrement, – sinon tout à fait exactement, – à celles où les études d'histoire de l'art m'ont conduit; s'il est

[1] Leçon d'ouverture du Cours d'histoire de l'art à la Faculté des Lettres, de Genève 10 novembre 1933

[2] Stockholm, 1929

vrai que, dans les cours que j'ai donnés ici même, je n'ai pas cessé, à propos de tout, de remonter toujours à la vraie Renaissance dont tout l'art occidental est sorti, il m'a semblé qu'il y aurait quelque intérêt à le rappeler, – un intérêt, comme vous voyez, assez actuel, – et c'est pourquoi je me permets de mettre dans cette leçon, qui devrait être un nouveau départ, le résumé d'une activité passée, mais à laquelle je ne renonce point.

Vous dirai-je d'abord que, si nous ne cessons d'employer ces mots, – moyen âge, renaissance, – je suis le premier coupable, puisque le cours d'histoire générale de l'art est annoncé sous ce titre: *la Renaissance et les temps modernes*. – Concession à l'usage, simplification commode. – Après cela ces mots diront ce qu'on leur fera dire, et je pensais bien m'expliquer, mais c'est donc ce que je vais essayer de faire aujourd'hui.

Quand nous parlons de Renaissance, aussi bien de la Renaissance française ou allemande que de la Renaissance italienne, entendons-nous une période qui a ses limites chronologiques et qui puisse être définie dans ces caractères principaux? Employer un mot suppose évidemment qu'on en connaît le sens et les autres ont le droit de nous en demander compte.

Mettons-nous un instant à la place des autres; je veux dire: commençons par consulter ceux qui nous ont parlé de la Renaissance ou qui en parlent. Nous nous apercevrons bientôt qu'ils ne s'entendent pas entre eux.

Pour les uns, c'est la découverte du monde, de la nature, de l'homme, un tel accroissement de connaissance, un renouvellement en toutes choses si fécond que les effets en sont inépuisables. Daphné s'était changée en laurier; mais maintenant, «de l'arbre gothique, la nymphe sort, au contraire». Ou si vous préférez, «c'est l'enfant de Léda qui brise sa coquille». Telle est, ajoute Michelet, la profonde peinture de Vinci qui vit le premier la grande pensée moderne: l'universelle parenté de la Nature. – Dès lors, comment la Renaissance aurait-elle une fin? Comment Rubens et Rembrandt ne lui appartiendraient-ils pas, et tous ceux qui, depuis, ont eu le sens de cette parenté profonde? – Mais pour d'autres, au contraire, la Renaissance est un moment, quelques pages souveraines, particulièrement brillantes et séduisantes, au milieu d'une grande partition qui le serait moins: l'affaire d'un siècle ou deux. Après avoir étudié les précurseurs ou, comme il dit, *les Primitifs* (mais sont-ce des primitifs?), et puis *l'Age d'or*, Eugène Müntz intitule son troisième volume: *la fin de la Renaissance*. Thode écrit un ouvrage: *Michelangelo und das Ende der Renaissance*. Et on s'étonne de la fin prématurée d'un être qu'on nous disait *rené*. A vrai dire, plus on consulte d'auteurs différents, plus on constate qu'on ne s'en-

tend sur rien, ni sur les commencements, ni sur la fin, à supposer qu'il y en ait une. Peut-on du moins s'entendre sur un *âge d'or*, c'est-à-dire sur certain moment et sur certains noms, Vinci et Raphaël, Titien et Michel-Ange? Oui peut-être, s'il s'agit de marquer le passage de quelques grands génies, de signaler un point de perfection correspondant, – comme dirait La Bruyère, – à ce qu'est la maturité dans la nature. Mais l'accord cesse aussitôt qu'on veut savoir pourquoi et comment le fruit a mûri, quelle est sa saveur, en d'autres termes quel est le sens de ces chefs-d'œuvre.

Taine disait à ses auditeurs de l'Ecole des Beaux-Arts et en prenant de singulières libertés avec la chronologie: «Je tâcherai de recomposer devant vos yeux le milieu mystique dans lequel se sont produits Giotto et Beato Angelico... Ensuite je tâcherai pareillement de recomposer devant vos yeux le milieu païen dans lequel, un siècle et demi plus tard, se sont produits Léonard de Vinci, Michel-Ange, Raphaël, Titien...» Mais voici que M. Emile Mâle nous dit aujourd'hui, à propos de Raphaël et de ses fresques du Vatican: «C'est à lui que l'Eglise demanda une des plus hautes glorifications du christianisme qui aient jamais été conçues», et à propos du plafond de la chapelle Sixtine, «ordonné comme un vitrail du moyen âge», qu'«il n'y a rien là qui ne soit conforme aux plus anciennes traditions chrétiennes».

Ainsi cette atmosphère morale sur laquelle Taine comptait pour tout expliquer, voilà qu'elle-même nous échappe.

Me direz-vous que cela n'importe guère, que nous devons nous garder précisément de la «philosophie de l'art», que Raphaël et Michel-Ange ont pu «illustrer des enseignements» et «traduire des sentiments chrétiens», tout en étant «subjugués par l'héroïsme antique» (comme le dit lui-même M. Mâle), que leurs œuvres sont faites de formes et de couleurs, que les pensées des peintres sont des formes et des couleurs (notre compatriote M. Gleyre s'exprimait ainsi), et que tout de même ni les Stances ni le plafond de la Sixtine n'existeraient tels qu'il sont, si Raphaël et Michel-Ange ne devaient une partie de leurs «idées plastiques» aux idées des Anciens? Et sans doute on ne peut le nier tout à fait, mais sur ce point aussi les opinions sont très variables. Dans quelle mesure faut-il entendre par Renaissance un retour à l'idéal antique et par conséquent dans quelle mesure l'étude des œuvres antiques, par ces grands maîtres et par leurs prédécesseurs immédiats, explique-t-elle la Renaissance?

C'est alors que M. Wölfflin nous dirait que cet art classique, – celui de l'âge d'or, – est «une manifestation spontanée du peuple italien», «qu'il

n'est point un art dérivé de modèles antiques, ni un produit de serre chaude», mais «une affirmation libre, dans toute l'étendue du mot, prononcée par l'école d'art italienne au moment de son plein épanouissement.» Et c'est peut-être appuyer un peu trop, mais sur une idée qui me paraît pleine de bon sens. Entre l'art classique italien et le classicisme d'un David, et même celui d'un Poussin, il y a cette essentielle différence.

Que si néanmoins, et provisoirement, nous voulions expliquer la Renaissance par la connaissance de l'antiquité, de quand la daterions-nous? Les artistes de l'âge d'or ne sont pas les premiers qui ont vu des antiques et les ont admirés. Le sol de l'Italie n'avait pas jusqu'à eux caché tous ses trésors. En vérité la sculpture antique n'a jamais cessé d'être connue: la question est de savoir si elle a été comprise, si on a su la voir, si elle a eu quelque influence. Est-il nécessaire de le dire pour *le quattrocento?* Y eut-il jamais pour l'antiquité enthousiasme pareil? De même qu'Alberti écrivit en latin une comédie qui devait un jour tromper Alde Manuce, les sculpteurs font quelquefois des pastiches qui ont embarrassé les archéologues jusqu'à nos jours. Mais ne confondons pas ces effets de la curiosité et de la virtuosité avec l'influence profonde. Ne nous occupons pas davantage de ce qui vient des textes, Pline ou Lucien, qu'Alberti fait connaître aux artistes et qui expliquent quelques-uns des caractères les plus délicieusement artificiels de l'art d'un Agostino di Duccio ou d'un Botticelli. Ne nous occupons pas non plus de l'art ornemental où réapparaissent peu à peu tous les éléments de la décoration gréco-romaine. Ne nous occupons pas même des sujets, historiques ou mythologiques, contre lesquels s'élèvent les protestations de Savonarole. Du point de vue où je me place, une Madone peut être plus antique qu'une Vénus et un Chrsit qu'un Apollon. Mais par exemple, que signifient ces études d'anatomie que les Florentins entreprennent, avant Vinci, sinon le désir de retrouver le secret de la forme antique, de la vérité de ses saillies et de ses méplats? Cette vérité, cette fermeté, j'allais dire cette éloquence de la musculature que Jacopo della Quercia, presque un siècle avant le plafond de la Sixtine, retrouve déjà à San Petronio de Bologne, dans les sujets mêmes que traitera Michel-Ange? Est-ce à dire que cet art est paganisant, et même qu'il soit grec ou romain? La question se poserait aussi pour Donatello et pour Ghiberti; et pourtant nous savons, – car il nous l'a dit dans *ses Commentaires*, – de quels yeux Ghiberti a regardé les antiques: «Quand le regard croit avoir tout mesuré et tout saisi, le toucher découvre encore des perfections nouvelles.» Le Christ flagellé de la porte nord du Baptistère a une attitude et

une perfection praxitéliennes, et dans le bas-relief du fameux concours de 1402, l'Isaac est un nu d'une vérité et d'une suavité incomparables.

Encore les nus de Ghiberti et de ses contemporains ne sont-ils pas les premiers où l'influence antique soit visible. Remontons encore de trois quart de siècle. Souvenez-vous des bas-reliefs hexagonaux de la zone inférieure du Campanile dont Giotto fut le premier architecte. Nous y voyons, après les scènes de la création, les travaux des champs et de la ville. Le sculpteur nous montre une forge et un atelier de tisserande; il nous montre l'architecte, le compas en main, et le peintre à son chevalet. Mais quand il en arrive à représenter son art, que voyons-nous? Un sculpteur dans son atelier en train de parfaire un éphèbe nu. – Ne nous étonnons pas après cela que, dans le bas-relief de la tisserande, la belle cliente ait des proportions et une ampleur tout antiques. Ne nous étonnons pas de la qualité des nus dans les scènes de la Création, celles de ce même Campanile ou celles de la cathédrale d'Orvieto.

Quand nous regardons ces compositions simples, désencombrées, du XIVe siècle, nous nous souvenons que Giotto a passé par là, communiquant à ses disciples le sens qu'il a de la clarté et du naturel. Le disciple, au Campanile, c'est probablement Andrea Pisano, que nous connaissons par la première porte du Baptistère. Entre lui et les premiers Pisans, il y a cette différence, mais cependant il vient de Pise et il ne serait pas le sculpteur qu'il est sans l'école pisane. Remontons alors jusqu'à l'œuvre initiatrice, à la chaire du Baptistère de Pise que Niccolà Pisano signait en plein XIIIe siècle, en 1260.

L'architecture en est toute gothique, les tracés français. Il n'en est pas de même des sculptures. Vasari nous dit, – et il a raison, – l'impression que firent sur Niccolà des sarcophages antiques rapportés par la flotte des Pisans. Souvenez-vous maintenant des bas-reliefs de Niccolà où il n'y a pas un espace libre, où les figures et au besoin les animaux, les arbres, les architectures, cachent tout le fond. Voilà renouée la tradition du bas-relief pittoresque, à plans multiples, de l'art hellénistique et romain. Et souvenez-vous de ces Vierges au visage impassible, aux formes amples, drapées comme des impératrices ou comme des déesses, qui font penser à Junon, car elles ont son diadème, ou à Cérès, car elles ont son voile.

Mais Niccolà était-il Toscan? Il s'appelait ou on l'appelait Niccolà d'Apulia. Comme il existe en Toscane une localité de ce nom, on ne peut affirmer qu'il venait des Pouilles. Cependant les faisceaux de colonnettes qui forment les angles du parapet de la chaire de Pise ont leur prototype au

château de Frédéric II à Castel del Monte, et s'il venait des Pouilles, les sarcophages de Pise n'expliqueraient donc pas tout; il aurait été initié à l'art antique par ce qu'on a pu appeler la Renaissance apulienne. Esprit universel, l'empereur Frédéric II qui, dans ses résidences de l'Italie du Sud, s'intéressait à la langue vulgaire comme à la philosophie grecque et à la science arabe, s'est passionné aussi pour les vestiges de l'antiquité. Deux siècles avant qu'Alberti dessinât la façade du Temple des Malatesta en s'inspirant des arcs de triomphe romains, il fait construire l'arc de triomphe de Capoue. Des bustes sont faits pour lui à l'imitation de bustes romains, des statues aussi; et les modèles ne sont pas des meilleurs, mais en imitant le style et la technique des marbres du IVe siècle, on dirait tout à coup que l'Italie, au XIIIe, va reprendre l'ouvrage où les sculpteurs de Constantin l'avaient laissé.

A vrai dire l'Italie n'a jamais oublié tout à fait l'antique. Dès qu'on remue le sol, partout l'antiquité affleure. Quand le souvenir semble s'obscurcir, le voici qui réapparaît, comme si les Italiens étaient toujours prêts à renouer avec un art qui convient à leur pays et qui correspond à leur goût. Que d'éléments antiques, – si j'avais le temps de vous montrer des images, – nous trouverions par exemple dans les monuments romans, du sud au nord, du Baptistère de Parme au cloître de Saint-Jean de Latran, de la cathédrale de Pise à celle de Troja. Il y a dans les monuments du XIe, du XIIe siècle, comme une première «Renaissance» que l'influence gothique interrompra, – ce gothique que l'Italie comprend si mal, mais qu'en définitive elle transforme, et, au XIVe siècle, des monuments comme la Loggia de Florence ou la cathédrale de Lucques, nous ramènent au plein cintre, et les arcs retombent sur des piliers qui se mueront facilement en colonnes. Entre ces monuments et ceux de Brunellesco, le passage se fera sans heurt.

Brunellesco: dirons-nous que nous tenons ici, – en ne considérant cette fois que l'architecture, – un critère infaillible? Daterons-nous la renaissance de l'architecture du jour où après 1420 réapparaît la notion des ordres, et d'autant plus que le même Brunellesco élève la coupole de Santa Maria del Fiore, cette coupole où Michelet voyait la première œuvre moderne, l'architecture fondée sur la raison s'opposant à l'architecture empirique du moyen âge? Certes, c'est une réussite étonnante et il a fallu tout le génie de Brunellesco, ingénieur, mathématicien, pour en venir à bout; mais enfin la coupole, si elle n'était pas faite, était prévue; le tambour octogonal qui la soutient était construit. Que Brunellesco soit un homme nouveau, je

veux bien, mais qui réalise une pensée du trecento. Et quant à la résurrection des ordres, voilà sans doute une date importante, mais les colonnes ou les pilastres comptent moins que la conception générale des édifices; à cet égard, les plans de Brunellesco nous ramènent bien au passé, mais au passé chrétien: ses églises procèdent des basiliques, ses chapelles de l'art byzantin. Il étudie, il mesure les ruines de Rome, et il comprend ce qu'est une colonne et son entablement; il ne fait pas pour cela de l'architecture romaine. Malgré tout, Alberti et Bramante n'en feront pas davantage, ni Vignole, ni Palladio. Et les palais nous embarrasseraient autant que les églises. L'antiquité est partout, puisqu'elle n'a pas cessé d'agir; l'antique nulle part; et ainsi l'architecture, quand nous voulons dater la Renaissance, ne nous réussit pas mieux que l'art plastique. Nous voilà donc bien avancés! Essayons d'autre chose.

Si l'antiquité, comme je viens de le dire, est toujours présente, si les artistes italiens ne l'ont jamais tout à fait oubliée, il se pourrait qu'elle n'eût pas, pour définir ce qu'on appelle couramment la Renaissance, l'importance qu'on lui a donnée. Aux yeux de Vasari, les sculpteurs pisans et Giotto ont eu le mérite de libérer l'Italie de la manière byzantine, et on ne nous dit pas que Giotto soit parti des Anciens, et quant à Nicolas de Pise ses débuts ne nous assurent pas de sa fidélité. Admettons que l'antiquité lui ait ouvert les yeux, mais sur quoi? Et si c'était sur la vie? Dès lors la Renaissance, bien plus qu'un retour à l'antique, ne serait-elle pas l'effet, simplement, d'un retour à la nature? La question peut être de savoir dans quelle mesure l'antique a favorisé les conquêtes du réalisme; mais elle peut être aussi de savoir dans quelle mesure les progrès du réalisme ont permis de mieux voir l'antique et d'en tirer un meilleur parti.

Si maintenant nous faisons passer la seconde question au premier plan, la Renaissance ne serait-elle pas, – comme l'indiquait Wölfflin, – l'aboutissement d'un effort avant tout national, tout comme l'art hellénique, d'un long travail que la connaissance de l'antiquité a pu aider, mais qu'elle n'explique pas?

En quoi consiste-t-il? – En la possession de moyens qui permettent de saisir, d'une certaine manière, la réalité comme on ne l'a pas saisie depuis l'antiquité elle-même; de la saisir dans ses trois dimensions, dans sa solidité, dans sa plénitude et dans son eurythmie. L'âge d'or dont nous parlions serait le temps où quelques grands hommes, trouvant pour ainsi dire la langue à la fois jeune et toute mûre, utilisent à des fins grandioses, et si vous voulez idéales, un immense apport réaliste.

Rien de mieux: mais à une condition, qui est de ne point faire cet apport national plus national qu'il n'est. Et ici je ne parle pas de l'Orient, à qui l'Italie doit tant, mais dont Vasari nous disait qu'elle s'est libérée, – et la Renaissance commencerait avec cette libération, – je parle de l'Occident, de la France d'abord, et des Pays-Bas et de l'Allemagne. L'antique a ouvert les yeux de Niccolà Pisano, mais l'art français non moins.

Ce n'est qu'un exemple entre cent. En voici du moins quelques-uns.

Quand nous regardons les tableaux de Raphaël, quand nous sommes sensibles à l'éclat de la *Belle Jardinière* ou du portrait d'Inghirami, nous voyons qu'il a pris son bien un peu partout autour de lui. Or ses prédécesseurs de la fin du quattrocento, quand ils ne se sont pas contentés de serrer la forme de plus près et qu'ils l'ont exprimée déjà avec ses caractères de consistance, de matité et d'éclat tout à tour, c'est en grande partie aux Flamands qu'ils l'ont dû. La peinture italienne, à ce moment-là, serait inexplicable si nous ne la rattachions aux écoles septentrionales, si nous ne remontions pas à van Eyck et à ce qui a préparé l'art de Gand et de Bruges.

Penser aux fresques des Stances, c'est aussi remarquer tout ce que Raphaël, dans ses grandes compositions, doit à Ghiberti. Or Ghiberti lui-même procède d'Andrea Pisano, et Andrea nous l'avons tout à l'heure rattaché à Giotto et aux premiers Pisans; mais je pourrais tout aussi bien vous montrer ce qu'il doit, par l'intermédiaire de ses devanciers ou directement, à l'art septentrional, et n'oublions pas que les travaux des mois de Paris et d'Amiens sont antérieurs d'un siècle aux bas-reliefs du Campanile de Florence.

Ou encore, si Michel-Ange doit quelque chose à Jacopo della Quercia, il ne doit pas moins, dans ce que son art a de plus expressif, de plus aigu, et d'intensément profilé, à Donatello, ce grand poète de la forme, pour qui le beau est avant tout dans le caractère et qui le rend sublime. Oublierons-nous alors que les prophètes de Dijon ont précédé les siens, que Claux Sluter avait aussi la tête lyrique, que d'ailleurs le réalisme bourguignon n'est pas sorti de rien et qu'on parle volontier de «Renaissance septentrionale», – ce qui veut dire à peu près le contraire de ce qu'on entend, quand, à propos du XVIe siècle, on parle de Renaissance française ou de Renaissance allemande.

Dès lors une question se pose. Nous avons été ramenés sans cesse à Giotto et aux Pisans. Pensons encore une fois au réalisme fougueux de Giovanni Pisano et au naturel de Giotto. Mais ce réalisme de 1300, à quel

moment du réalisme septentrional correspond-il? Dirons-nous qu'il est en avance sur celui de Dijon et de Gand, ou en retard sur celui de Chartres et d'Amiens?

Ce n'est ni l'un ni l'autre. Et peu importe que je n'essaie pas maintenant de résoudre la question. Il suffit de la poser. Elle élargit notre horizon.

Eh quoi! Il y a eu un art, – idéaliste, si vous voulez, et tant que vous voudrez, – mais réaliste, si par réalisme, nous entendons l'accord spontané avec le vrai, la nature aimée, saisie, rendue, il y a eu un réalisme, et donc une Renaissance, avant cette Renaissance septentrionale et avant celle des Pisans!

C'est ce que nous allons voir: mais prenons un détour. Quittons un instant le monde des formes et des couleurs.

Si Giotto a brusquement libéré l'Italie de la «manière grecque», n'y aurait-il pas à cela, en dehors des conditions internes de son art, une explication possible? Et si la Renaissance, c'est un retour au vrai, la nature possédée, mais d'abord retrouvée, n'y aurait-il pas avant Giotto quelqu'un qui l'a trouvée et qui, en la réconciliant avec Dieu, l'aurait rendue toute neuve, toute fraîche, à l'art chrétien? – Giotto vous semble un trop grand génie? Mais supposez qu'un grand génie, – au milieu de tant de peintres asservis, non seulement à des procédés techniques quasi invariables, mais à la tyrannie d'une tradition iconographique, – supposez, dis-je, que ce peintre soit chargé de représenter vingt-huit sujets pour lesquels il n'y a pas de modèles, pas de poncifs, où tout soit à inventer, où il faille tout tirer de son propre fond. Supposez que ces sujets résument la vie d'un homme qui n'est pas mort depuis très longtemps, dont le souvenir est encore vivace, et que cet homme ait vécu là, dans cette ville où il s'agit de rappeler sa mémoire, dans les compagnes environnantes; que d'ailleurs cette vie ait été écrite et que le peintre la lise dans ces lieux mêmes où elle s'est déroulée; et supposez que cet homme soit un saint, celui-là même qui, pour l'amour de Dieu, a aimé toutes ses créatures, toute la création. – Ne voilà't-il pas Giotto expliqué, et avec lui toute la Renaissance? Le moyen âge avait fait de la nature un objet de haine; elle devient un objet d'amour.

Cette théorie, qui a été très répandue, et qui était, il faut l'avouer, fort séduisante, soulève beaucoup d'objections. En voici deux:

La première concerne Giotto, car aucun document ne nous signale sa présence à Assise, si bien qu'on peut douter qu'il y soit jamais venu et

qu'il y ait, dans la double basilique, aucune fresque de lui. – Encore pourrait-on dire que, pour n'être pas aussi directe qu'on l'avait supposée, c'est tout de même l'influence de saint François qui compte: c'est son sentiment, son amour, qui auraient engagé Giotto et les Pisans sur le chemin de la nature. C'est pourquoi Giotto, qui n'était pas pour Burckhardt un homme de la Renaissance, en est un pour Thode... Mais l'autre objection, la voici: c'est que du vivant même du petit pauvre d'Assise, les plantes des champs et des ruisseaux, le cresson et le plantin, l'arum et la renoncule, la vigne et le lierre, et les arbres des forêts et les oiseaux, étaient déjà réconciliés avec Dieu, – objets d'amour et non de haine, – dans les premières élevées des grandes cathédrales françaises.

Si, encore une fois, la Renaissance, c'est la nature retrouvée, voilà une bien autre renaissance que toutes les autres, je veux dire d'une bien autre ampleur! – ce renouveau à la fois monumental et plastique, où le souffle parti de Saint-Denis et de Chartres, gagne tout le domaine capétien, et toutes les Gaules, et enfin la chrétienté tout entière, y compris l'Italie, où, sans lui,ni les Pisans ni Giotto ne seraient tout ce qu'ils sont.

Sommes-nous au but? Pas encore. Car ce grand mouvement, à certains égards il est une réaction, mais d'abord il est une suite.

En ce qui concerne l'architecture, l'invention technique qui a permis d'élever ces monuments étonnants, elle est comme la suprême récompense d'efforts antérieurs, les plus grands efforts peut-être que jamais constructeurs aient faits. Et quant aux figures des piédroits et des voussures, elles ne sont pas le fait d'imagiers obligés de retrouver tous les secrets du métier. Nous voyons à Senlis des attitudes qui viennent de Saint-Denis et que Saint-Denis avait reçues du Languedoc; et le portail royal de Chartres, dont la simplicité détermine le caractère principal du gothique, est comme un filtre où ce que l'art antérieur avait de plus fougueux, de plus osé, et comme d'imprudent, ne passe pas, et c'est le naturel qui passe. œuvres de transition et non pas commencement; et les églises elles-mêmes, malgré leurs ogives et leurs arcs-boutants, ont encore la massivité des églises romanes.

Il faut donc remonter plus haut, – mais ce ne sera pas jusqu'au déluge.

Sans doute nous devons nous garder de toute injustice pour les siècles qui forment le haut moyen âge, pour ces temps mérovingiens et carolingiens à qui nous devrions réserver le nom de moyen âge. Courajod disait de Byzance qu'elle fut l'arche de Noé destinée à sauver ce qui pouvait l'être de la culture antique; mais, sur les eaux troublées, il y eut alors

bien d'autres arches, auxquelles non seulement les colombes de la foi mais celles de l'intelligence apporteront un jour le rameau d'olivier.

Cependant la terre n'est pas sèche. Nous verrons comment, au Xe siècle, les Espagnols sont réchauffés par la lumière de Cordoue. Ailleurs la décadence carolingienne fait les jours plus sombres et ce qui restait encore des traditions artisanes semble plus compromis que jamais.

C'est alors, – sous l'effet de circonstances que je ne peux pas vous dire et qui sont d'ailleurs bien mal connues, – que commence la plus extraordinaire renaissance qui se soit jamais produite en Occident. Quand un moine du XIe siècle, Raoul Glaber, nous dit que, vers la troisième année après l'an mille, on commença de tout reconstruire, que l'univers se débarrassa de ses «haillons» pour revêtir une «blanche robe d'églises», il simplifie un peu les choses, mais en somme il n'exagère pas; et c'est bien, pour rester dans notre domaine, par l'architecture qu'on a commencé. En Italie et en Catalogne, dans le midi de la France et en Bourgogne, en Suisse et sur les bords du Rhin, ce qu'on appelle aujourd'hui le «premier art roman»,– celui du XIe siècle, – est tout architectonique. Puis les monuments, d'abord modestes, s'amplifient, la construction devient plus robuste, les assises se font plus hautes et plus épaisses, et à mesure que les maçons dominent les difficultés, ils en créent de nouvelles. Au XIIe siècle le problème roman est posé dans toute son ampleur. Qu'aurait pu dire alors le moine Glaber? Jamais, depuis la IVe dynastie égyptienne, on n'a remué tant de pierres, jamais maîtres d'œuvres ne se sont trouvés en présence de problèmes plus délicats à résoudre. Voûter la basilique tout en en développant le plan; la construire en pierre; la construire grande et haute; augmenter d'autant le danger des poussées, et avec cela l'éclairer; telles sont les données quasi inconciliables, qui, en attendant d'être résolues par l'invention des ogives et des arcs-boutants, ont excité le génie des constructeurs français du XIIe siècle. Si l'architecture consiste avant tout à lutter contre la matière lourde et rebelle, contre les forces ennemies, à inventer de nouveaux systèmes d'équilibre, à en tirer toutes les conséquences possibles, il n'y a jamais eu de plus grands architectes que ceux-là.

Que si nous pensons maintenant à ces édifices puissants, où tout le mur fait contrefort; à ces murs qu'on ne peut percer sans que chaque baie nous en montre l'impressionnante épaisseur; à ces voussures concentriques qui, au-dessus du trou, reconstituent le mur, nous étonnerons-nous que ce soit du contact avec la pierre et du sentiment qu'on a de sa profondeur, du désir d'en faire valoir le grain, de l'alléger et, pour ainsi dire, de lui donner

une âme, qu'un nouvel art plastique soit sorti, un nouvel art de volume? et l'art du volume n'existait plus depuis la décadence romaine.

Pour le dire en passant et puisque M. Nordström fait allusion à ce renouveau, je crains qu'il ne soit égaré, dans l'explication qu'il en donne, par les exigences de sa thèse humaniste. Bien que la France ne fût pas privée d'exemples antiques, ils sont pour peu de chose dans cette rééducation; et l'influence romaine, quand elle est en Provence si visible, est aussi tardive. Nous voyons au contraire les sculpteurs emprunter librement leur répertoire ornemental, et même les sujets figurés, à des ouvrages qui ne sont pas en volume (ou en plein volume), à la décoration des manuscrits et des tissus, des coffrets d'ivoire ou de bois, aux orfèvreries, c'est-à-dire à des modèles orientaux. Le génie s'est exercé à faire du volume avec ces éléments plats. C'est de la volonté d'imposer ce décor à la pierre, c'est de la lutte avec la matière dure que l'art nouveau est sorti; et dès que l'apprentissage est assez poussé, dès que la main est assez sûre, nous voyons les sculpteurs se libérer progressivement de leurs modèles, en étudiant dans la nature elle-même les plantes, les animaux et l'homme. Une renaissance antique, à ce moment-là, eut été toute factice, comme sera la renaissance apulienne, et aucune renaissance au contraire n'a été aussi féconde: c'est le commencement de notre histoire artistique et tout en est sorti. Voilà le tronc puissant sur lequel ont poussé toutes les branches, toutes les renaissances successives, tous les mouvements nationaux.

C'est la Renaissance de l'Occident.

Et s'il est vrai que jamais l'Occident n'a pensé autant à l'Orient, et à tout l'Orient, – sassanide, byzantin, copte, syrien, et enfin musulman, – qu'au début de ce grand mouvement, ce qui marque définitivement, – avec l'avènement du gothique, son amour de la nature et sa fidélité au sol, – l'accomplissement de notre Renaissance, c'est qu'enfin l'Occident s'est débarrassé de l'Orient: le volume a triomphé de la surface. Comme Chateaubriand disait: «*Ma nativité était du rocher*», une figure de Chartres ou d'Amiens pourrait dire: je suis née de la pierre, je suis issue du mur, je sors de la matière profonde.

Voilà la première étape, – romane et gothique, – mais que je voudrais tout entière appeler *capétienne*, – en ne pensant, bien entendu, qu'aux Capétiens de la première race.

Voici la seconde:

Ce qui vient de se passer en France, ne pouvait se passer en Italie. Non seulement l'Italie n'a pas fait l'architecture gothique, mais elle n'a pas fait

la romane, si nous pensons à ces problèmes de l'équilibre auxquels je faisais allusion. Murs de brique ou de mœllons, voûtes plutôt moulées que construites, c'est de la construction facile et pauvre d'aspect. Quand le mur est beau, comme à la cathédrale de Pise, c'est que vous voyez un parement, un faux mur, fait pour le plaisir des yeux, et qui cache le vrai. Comment ce mur sans profondeur aurait-il été générateur de figures? Plus ou moins byzantine ou antique ou française, il arrive que la sculpture, mais de faible relief, coure sur ce mur comme une plante grimpante. Ça et là, une statue, venue du dehors, non du dedans, cherche son sort et se creuse une niche. Et quand vient le jour, au XIIIe siècle, à Pise et puis ailleurs, où le génie italien a quelque chose de nouveau à dire, ce n'est pas dans la grande architecture que la sculpture trouve son compte: c'est dans les petits compartiments d'une chaire à prêcher, aux flancs d'un tombeau, sur les vantaux d'une porte.

Mais voilà que tout à coup le monument lui-même, avec *ses placages et ses badigeons*, va prendre sa revanche. Ce que l'Italie n'a pas pu faire dans la matière profonde, ce qu'elle n'a pas pu faire *réellement*, elle va le faire *fictivement*. Cette troisième dimension, dont elle n'avait pas l'usage, elle lui donne sa raison d'être italienne sur le mur sans entrailles. Par un miracle d'art, sans troubler la tranquillité de la surface et l'unité du mur, elle y inclut cette troisième dimension; elle oblige l'enduit frais à l'absorber comme il boit la couleur; et sautant par-dessus l'expérience française, l'Italie, avec Giotto, crée l'art du volume – dans la peinture.

Soumise encore et partout à l'esprit oriental, c'est la peinture maintenant qui se débarrasse de l'Orient.

Mais ce n'est pas tout ce que nous devons à l'Italie. Avec les Pisans (Giovanni surtout) et avec Giotto, elle crée le drame. L'art français n'était pas d'action, malgré des essais romans, prématurés sans doute et contre lesquels le gothique a précisément réagi. La peinture, où qu'on la prenne et malgré bien des tentatives byzantines, n'était pas d'action: comment l'homme pourrait-il agir sans espace pour se mouvoir? – Mais voilà maintenant que les personnages agissent et réagissent. Voilà la scène dressée où vont se rencontrer les passions humaines, la scène qui est en profondeur et où le mouvement peut s'accomplir.

C'est ainsi que l'Italie devance tout le Nord et l'Espagne dans l'invention d'un art, en ce sens-là expressif ou, si vous préférez, pathétique.

Seulement le drame, il se joue pour le moment entre des êtres humains dont le geste définit l'intention, le geste et le regard, mais qui, si nous

les supposions passifs, n'auraient pas eux-mêmes des caractères très marqués. C'est l'homme, ce n'est pas encore l'individu, particulier et comme reconnaissable. – Cependant Giotto n'est pas encore mort que la recherche du caractère individuel commence. C'est au nord, c'est à Paris d'abord, – quand l'art que nous appelions *capétien* est tombé en décadence, – c'est chez les «tombiers», dans le visage des «gisants», qu'apparaît un nouveau réalisme, que la protection des princes encourage, – Jean le Bon, Charles V, les ducs de Bourgogne, – et qu'à cause de ses origines, je voudrais appeler *l'art Valois*, encore qu'il ne tarde pas à se répandre partout et jusqu'en Italie, tandis que van Eyck et les Flamands réalisent à leur tour l'espace fictif, non pas pour y mettre ce que Giotto y avait mis, mais au contraire le *portrait* le plus fidèle, le plus serré, des individus et des choses créées.

N'allez pas croire, Mesdames et Messieurs, que nous allons faire dans les quelques minutes qui nous restent, l'histoire tout entière de l'art européen; mais en dessinant d'un trait quelques-unes des grosses branches, j'ai voulu vous montrer que nous pourrions la faire; que, si chaque pays, tour à tour, apporte son invention, met son accent, affirme son esprit, aucune école n'est isolable. L'art européen est un fleuve qui se divise, qui a des bras, et ces bras se rejoignent et de nouveau les eaux se séparent; mais diviser ce fleuve oblige toujours à remonter à la source: je vous ai dit laquelle.

Or, remarquons-le maintenant, – en laissant de côté l'Egypte ancienne, qui a commencé, mais qui s'est arrêtée en route, – quand l'art du volume reparaît avec l'art roman, c'est, en Europe, la seconde fois que l'événement se produit. La Grèce a trouvé le volume au VIe siècle avant J.-C. Elle a réalisé la troisième dimension dans la sculpture, puis dans la peinture, et elle en a tiré toutes les conséquences qu'elle a pu. C'est une première histoire, que Rome prolonge, et qui finit avec le monde antique, sous l'effet des circonstances historiques que vous savez, mais aussi de l'usure, d'une fatigue dont l'Orient bénéficie, depuis l'époque constantinienne, aux dépens de l'art du volume.

Tout ne sera pas perdu, et les historiens de l'art nous montrent ce qui reste de traditions hellénistiques dans l'art byzantin. Mais quand il y en aurait encore davantage, qu'importe, si c'est la principale qui manque: celle de l'art du *volume* et de l'*espace*.

On en dirait le secret perdu. Pendant plusieurs siècles, il n'y aura plus d'art qu'oriental. C'est le seul que l'Occident connaisse et qu'il imite, quand il en est capable. La Renaissance carolingienne n'est latine que pour

les philologues : elle s'est faite, en ce qui nous concerne, et momentanément, au profit de l'art byzantin.

Mais alors vient le grand réveil que je vous ai dit.

L'Occident s'avise, pour ainsi dire, de comprendre la pierre, comme la Grèce antique avait compris le marbre. On part des mêmes tâtonnements ; on s'exprime naïvement, comme on peut, avec des moyens techniques qui, dans les deux histoires, se ressemblent ; si bien que, de part et d'autre, l'art évolue en passant par les mêmes étapes. Serait-ce le cas, si l'Occident imitait alors des œuvres antiques, qui ne seraient précisément pas les archaïques ? C'est le cas, au contraire, parce que l'Occident lutte à son tour, et avec la matière, et avec la nature, parce qu'il part comme la Grèce est partie.

Ce sont deux pays qui se réveillent après un moyen âge, et qui se réveillent pour de bon, non seulement, veux-je dire, dans le domaine plastique, mais dans tous les domaines. La Grèce qui découvre la troisième dimension est celle de Thalès et de Solon. Elle ne restera plus en place : elle crée l'instrument qui va tout explorer, tout mettre en question, même l'instrument lui-même, qui est la raison. Pensez à l'Egypte, presque immobile, quel mouvement ! Mais pensez aussi à Byzance, et, dans notre Occident, quel mouvement ! parti de ces monastères qui ne construisent pas seulement avec la pierre, et dont toute notre culture occidentale est sortie.

Soyez certains en effet que, lorsqu'une renaissance se produit, comme les deux renaissances dont je parle, quand elle retrouve le *volume*, soyez certains qu'elle n'est pas seulement une renaissance plastique, mais une renaissance de l'esprit, de l'intelligence, de la raison. Quand on nous rend l'espace et la liberté des mouvements, nous pouvons tourner autour des choses, et il n'y a pas de problèmes, physiques ou abstraits, pas d'idées, pas de mystères, qui, pour être bien vus, n'exigent que l'on tourne autour. La pensée peut être plane, mais la langue ne nous trompe pas, qui parle de pensée profonde. A elle aussi il faut la troisième dimension, l'espace franchissable et respirable. La conquête faite par l'art n'est que le signe de l'autre.

Poserai-je la question de savoir, – puisque le monde gréco-romain a eu une fin et que nous savons comment elle est venue, – si des symptômes analogues se produisent sous nos yeux ; je veux dire : l'art d'aujourd'hui, dans ce qu'il a de vivant et, pour ainsi parler, d'authentique, nous donnerait-il quelque raison de nous inquiéter et de prévoir, je ne dis pas la fin du monde, mais la fin d'un monde ? – Il faudrait alors se demander quel

sort est fait par cet art à la troisième dimension, et cet examen, je le crains, ne serait pas très rassurant.

Mais ce serait un nouveau sujet, et je ne suis ici d'ailleurs ni pour vous attrister, ni pour prophétiser.

Ce que j'ai voulu faire, en datant la Renaissance en dépit des usages courants, c'est vous montrer, non pas la variété de notre matière (elle est prodigieuse, et vous le savez), mais son unité. Elle réside dans ce problème, toujours repris, de l'espace, condition indispensable de tous les efforts pour saisir le vrai et de toutes les libertés de la poésie. C'est tout le problème proprement plastique, et tout le problème pictural. Car le problème de la lumière, c'est encore celui de l'espace; c'est toujours la conquête du vrai, de Vinci à Rembrandt, de van Eyck à Dürer, de Vélasquez à Claude Monet. Et encore une fois quelle richesse! Que de façons de voir la nature et de la rendre, mais c'est toujours la nature, quand bien même le classicisme y fait un choix par «office de raison» ou que le lyrisme baroque la met au service d'une imagination brûlante.

Histoire de tantôt dix siècles.

Il ne nous reste plus qu'à y puiser.

Commencer par l'étude de quelques moments de l'histoire de l'art espagnol, ce sera nous transporter dans un pays étrange, européen mais aussi africain, – le seul pays d'occident qui n'ait pas pu, et d'ailleurs qui n'ait pas voulu, jusqu'aux débuts des temps modernes, se débarrasser de l'Orient.

ADRIEN BOVY

Lettres perdues

à Cristovam Pavia
au poète et à l'ami
mort tragiquement à Lisbonne
le 13 octobre 1968

I

Maintenant que la rose et la cigale
T'ont laissé partir
Maintenant que dans un ébranlement de pervenches
Le ciel t'emporte
Vers quels lointains et quelles mers
Vers quel silence
Que je ne peux entendre

Moi tige tremblante
Entre deux mondes
Avec ce peu
De forces qui me reste
Je tire sur mes racines

II

Par les fentes de l'éternité
Nous parlerons ensemble
Cherchant nos souffles
Peu à peu laissant nos voix
Se réaccorder
Toi ciel moi terre
Nous parlerons longtemps longtemps
Jusqu'à ce que l'été
Nous couvre de volubilis

III

Autour de moi les grandes fleurs
Muselées du jour
Mon cœur comme la mer
Se retire
Est-ce midi
Minuit?
L'heure pleine de feuilles mortes
Plie

IV

Mon frère entre la sauge et l'ombre
Repose
Que le jour sur le jour
Croise ses liserons
Tu vois
La mort sent l'herbe la rosée
Ton cœur s'est rempli de grillons
Repose
Mon frère entre la menthe et l'ombre
Pour toi
Le temps sèche dans un herbier

Moi au bord de la terre
Je guette encore
Le prochain départ des oiseaux

V

Par les forêts et les fougères
Par mille sources
Par les eaux de l'abîme
Par la neige inaccessible
Mon frère je t'appelle

Comment veux-tu que je dorme?
D'une pluie à l'autre
Tout ce poivre dans mes yeux

VI

Oh! dans le vent d'automne
Ce jamais plus
Comme un volet qui bat

VII

Cet infini battement d'ailes!
Qui chercherait des fruits des fleurs
Ne trouverait rien
Très haut dans le ciel
Nos âmes se croisaient
Comme des alouettes
L'espace fut notre royaume

VIII

O temps de gloire! La mort
Te mène douce vers les fleuves
Méridiens et graves
Tu t'éloignes tu pars
Le premier sous les arbres bleus
Que tu disais que nous disions
Heureux

IX

J'ai repris seule nos beaux chemins
Ceux que le temps n'aurait pu contenir
Et qui furent d'éternelle saison
Sous les abeilles
J'avance seule où nous allions
Prunelles bleues
Dans l'air oiseaux limpides
Feu

X

Vous qui peuplez de rires
Votre nuit vous qui lisez
Sous des lampes pourries
Vous qui passez
Les âmes à gué
N'approchez pas
Ici n'entrèrent
Que larmes et lumière

XI

Allume pour moi
L'éternelle étoile
Quand finira la terre ?
Je suis perdue dans le brouillard
J'ai froid
Et la nuit rôde
Comme le jaguar

XII

Oh ! les clartés les soleils
Les braises de l'enfance
Et tout au bout de nos prairies
Les anges lumineux des rivières
Rappelle-toi nous étions purs
Comme les heures du jour
Quand elles rentrent du bain

XIII

La cruche que nous portions ensemble
Tu partis seul la remplir
Ah! dans l'air où je brûle
Verse-moi à boire

XIV

Les nuages pouvaient passer
Les vents avaient beau s'en aller
Revenir et la lune courir
Sur la voie lactée
Jamais jamais ne fut brisé
L'arc de la distance
Seules nos voix de paille
Habillèrent l'absence
Puis le silence vint
Comme le merle

XV

Je ne sais plus rien de toi
Les palissades du ciel
Gardent bien leur secret
Si je questionne les étoiles
Elles ferment les yeux
Où sont-ils les jardins profonds
Et frais que nous cherchions
Aux lisières perdues de l'enfance

Sur ma table
Une rose fleurit
En silence

XVI

Celle que tu suivis
Un dimanche d'octobre
Cela faisait si longtemps
Qu'elle marchait à ton côté
Douce cherchant tes yeux
Sous la pluie
Elle tenait le philtre le remède
Le diamant noir
Elle chantait pour t'endormir
Elle savait qu'on prend ainsi les enfants
Dans la nuit

XVII

Maintenant tu ne marches plus
Dans la maison de verre
Tes mains ont fini de capter
Les vents solaires
Tu es parti
Laissant après toi
L'appel radieux des comètes

XVIII

Oh! que le monde est froid
Dans l'hiver
Aujourd'hui conduis-moi
Vers les puits de lumière
Aie pitié
Ouvre-moi les veines que je boive
La mort incandescente

XIX

Ton âme tourmaline
Saphir liquide
Ton âme je le sais
Dieu la porte à son doigt

XX

Mère de la perpétuelle enfance
Merci
Le ciel entier n'a-t-il fleuri
Le jour où fut coupé d'ici
Ce rameau vert
Que vous gardiez à l'abri
De l'hiver

XXI

Tu as laissé sous nos yeux le chemin
Mais non la rive et la vallée
Qu'on touche à la fin du voyage
Ni le raisin ni le feuillage
Ni la rivière constellée
Du translucide été
Oh! l'éternelle vie

Un seul instant baisse la vitre!
Dans le train de nuit
Mes yeux s'ouvrent comme des marguerites

XXII

Je ne vois rien
Mes yeux errent en vain
Parmi les ombres et pourtant
De quoi suis-je éblouie
Sinon de l'heure glorieuse
Arrêtée au-dessus de nous

XXIII

Tu voulais que personne ne pleure!
Toi qui savais que le cœur
Est tendre mesure
Et rouge-gorge dans la main
Et clématite aux murs
Du jardin

XXIV

Quelle digue pourrait tenir
Contre la mort et la douleur
Contre le vent du nord
Arrachant le fil
De l'amour
Oh! les eaux de la mer
Couvrez mes terres
Pour toujours

XXV

Regarde frère marin
N'est-ce pas ici
Qu'étincellent nos larmes
Aurons-nous peur des vagues
Et de la houle et de ce bleu sans fin
Dans nos veines
Le vent se lève viens nous danserons
Dauphins légers
Sur la crue des siècles

XXVI

J'ai vu larguer l'arc-en-ciel
Et voler haut
Les oiseaux de mer
J'ai vu le vent baisser l'aile
Et descendre sur l'eau
D'un golfe solitaire
J'ai vu mais à quoi bon
Cette douceur passagère
Ma vie se rompt
Sous le fer

XXVII

Le long des saules
Où vont les barques dans l'hiver?
Où vont les feuilles par milliers
Livrées au vent?
Où vont les songes morts où vais-je
Entre pluie et neige?

Me voilà seule au bord de l'eau courante
Où hier à peine
Nos mains de sable poursuivaient
Sous la pierre les truites

XXVIII

Comment as-tu pu croire
Que le monde se passerait de toi
Hissez tout en haut du mât
Ma peine comme un étendard
Pour ceux qui se noient

XXIX

Je ne savais pas ce que veulent dire
L'absence le mourir
Les mains vides subitement
Sur l'oiseau qui s'envole
Amère amère école
Mon cœur est vieux à l'instant
Tout est prêté comme le chant
Du rossignol

XXX

Et ma vie maintenant la voilà
Fruit vert fruit suspendu
Entre deux branches
Impatient d'un poids
Qui le fera choir
Sur la terre promise
Cherchant le feu cherchant le froid
Guettant la brise
Qui l'emportera

Oh! ne serait-ce de ta puisée
Dans le torrent de l'Amour
Que lui vient chaque jour
Sa part de rosée

POST-SCRIPTUM

Si j'ai pesé
Rien que du poids d'un oiseau
Sur le flot noir de ta mort
Quelle tristesse sans repos
Comme on est près
Comme on est loin
De voir le fond de l'eau

*

Dans ton abîme
La plus brûlante étoile
Te glaçait
La joie entrait en prison
La douceur se jettait sur toi
Comme une louve

*

Mais tu disais que ma voix te gardait
Comme l'aile d'un ange
Tu me disais qu'entre les pierres
L'herbe stérile se couvrait
De papillons mûrs

*

De l'incommunicable
Plainte, de l'épouvante sans visage
Dont tu cherchais le nom
Ineffable
Je n'ose m'approcher sinon
Par le bas de la page
Indigne et demandant pardon

*

Tu fus si digne
Pauvre de tout au monde
Hors la douleur

*

Ta voix même te fut ravie
Qui était le tilleul en fleurs
Qui était l'oiseau-lyre
Qui fut la sœur
Au fond de la nuit

*

La misère de chaque jour
Tu la prenais en toi
Comme l'hostie

*

Le temps passa
Doux déchirant
La mort était là
Emondant
Le cœur et creusant à l'avance
L'absence

*

La cage pour toi s'est ouverte
Tu as volé jusqu'au cœur de la nuit
Cendres phosphorescentes limaille
Illuminée rubis éternel rubis
Sur l'herbe de minuit
Mais n'est-ce à moi qu'en partant tu laissas
L'inguérissable blessure de vivre

*

Et pourtant ne serait-ce là
Notre plus beau chemin
Je ne veux rien
Qu'on me laisse les ronces les épines
Le silence sans lignes
Où tu trouvais les mots
Qui lavent la terre

ANNE PERRIER

De Luther à Hegel

Aux origines de la dialectique

Remarquable traducteur italien de la *Phénoménologie de l'Esprit*, auteur d'études décisives et qui font autorité sur Hegel, M. Enrico de Negri avait depuis longtemps attiré l'attention sur les présupposés théologiques de la pensée de Hegel [1]. Fruit de recherches approfondies, sa *Théologie de Luther, Révélation et Dialectique*, constitue une contribution de première valeur [2].

«Eclaircir les termes de la Réforme luthérienne», dégager la *forma mentis* du Réformateur, tel est le propos de l'auteur. Un tel projet est plein d'aléas, car celui qui le poursuit se sent comme poussé par des pressentiments puissants, alors que les preuves semblent lui échapper. L'entreprise aura un solde positif, pour autant que de l'œuvre de Luther émergera une «structure constante» dans laquelle chaque élément vient s'insérer.

La Réforme luthérienne comporte une nouvelle expérience religieuse entraînant, comme conséquence, «une gnoséologie à son tour réformée». Elle est à la source d'écoles orthodoxes et hétérodoxes, et, pour paradoxal que cela paraisse, le «spiritualisme» de Hegel, avec sa séquelle de commentateurs discordants, apparaît comme «le fruit même d'une gnose luthérienne depuis longtemps en gestation». Car tel est le motif qui a poussé M. de Negri à s'intéresser à Luther: explorer les recès dans lesquels la dialectique, avant d'assurer son triomphe à l'époque moderne, a germé. C'est l'origine théologique du lexique hégélien qui l'a mis sur la piste. Mais c'est l'examen direct de la pensée de Luther qui manifestera l'existence d'une telle filiation. Une connaissance approfondie de l'œuvre du Réformateur comme des grands débats de son époque a permis à l'auteur de nous donner une vue d'ensemble de la «théologie de Luther». J'ajoute que l'ouvrage est écrit avec élégance; les citations, toujours essentielles, sont judicieusement choisies, selon une économie qui évite toute brisure du discours [3].

[1] Nous avons rendu compte de l'excellent choix de textes commentés *I Principi di Hegel* in *Nova et Vetera*, 1953, n. 2, p. 130–134, *Hegel et la théologie*.

[2] Enrico de Negri, *La Teologia di Lutero, Rivelazione et Dialettica*, «La Nuova Italia» éd. Firenze, 1967, pp. XV–315.

[3] M. de Negri évoque l'éventualité d'une publication à part de l'appareil critique qui étaye son ouvrage. On souhaite que l'auteur donne suite à cette idée.

I. – LES GRANDS AXES D'UNE PENSÉE

1. L'ensemble est disposé en trois parties. La première partie traite des thèmes fondamentaux de la théologie du Réformateur. Ainsi un premier chapitre aborde-t-il la doctrine du péché originel. L'auteur montre comment Luther, bien qu'il se réfère à la célèbre distinction d'Augustin entre la fruition, qui pour une volonté droite ne peut avoir que Dieu pour objet, et l'usage, qui porte sur l'ensemble des autres choses en tant qu'elles sont des moyens conduisant à la béatitude, rejette une série de distinctions nuancées du Docteur, telle celle entre le péché *in abdito*, qui est dans le cœur, et le péché *in aperto*, par quoi il faut entendre la transgression par Adam du commandement précis de Dieu. Ce point abandonné, on aboutit à une confrontation directe entre le *lumen gratiae* et le *lumen naturae*, entendu comme son contraire (cf. pp. 11 sv.) L'intention est bien, en effet, d'opposer deux volontés contraires. Aussi Luther élimine-t-il tout ce qui pourrait s'interposer entre elles. Ainsi ne saurait-on parler d'un «juste usage» des choses comme d'un acheminement vers la fruition de Dieu. On touche ici à un point capital de sotériologie, mais on est également en face d'une «structure intellectuelle» bien affirmée. «Les termes avec lesquels Luther travaille ne sont plus les trois termes du syllogisme, mais les deux – volonté pariculière de l'homme et volonté universelle de Dieu – émergeant du péché originel dans une opposition lourde de possibilités. Ce schème a laissé sur sa *forma mentis* et sur les productions de son génie une empreinte indélébile». C'est pourquoi son mépris pour le syllogisme de l'Ecole n'indique pas seulement un désaccord sur quelque point dogmatique, mais «équivaut à un défi lancé contre les fondements de la logique traditionnelle» (p. 18).

2. La race pécheresse des fils d'Adam vit sous la loi. De celle-ci, il existe un triple usage, politique, moral, spirituel, dont traitent les ch. II–IV. La vie sociale entre individus marqués par le péché ne serait pas possible sans la coercition. De là sans doute la conception que Luther se fait du prince temporel, vicaire de Dieu, chez qui le pouvoir de l'épée revêt une valeur quasi liturgique et constitue un véritable service divin *(Gottesdienst)* (cf. pp. 24–25). Ce n'est pas du seul point de vue théorique que Luther exaltera le pouvoir, délesté de tout frein, des princes temporels: il encouragera la répression la plus sévère des paysans anabaptistes partisans de Thomas Müntzer. L'interprétation que le Réformateur donnera de l'adage d'Ulpien sur le prince délié de la loi *(princeps legibus solutus)* est significative: il n'entend pas seulement que le prince, ayant posé la loi positive, peut lui en substituer une autre; mais il discrédite la loi elle-même et les juristes avec elle. Quant à la loi naturelle, inscrite dans le cœur de l'homme, dont parle saint Paul, il la reconnaît bien, mais il l'affaiblit à tel point qu'il lui dénie toute efficacité. «La politique se polarise en qui commande par investiture divine, et en qui obéit par force ou par fidélité. Entre le souverain et le sujet rien ne s'entremet, rien *in medio*, pas même un *flatus*

vocis: ne pas murmurer». Dans ce silence péremptoire s'affirme toujours plus une structure logique dont le troisième terme est mis hors de jeu (cf. p. 33).

L'usage moral de la loi concerne les bonnes œuvres qu'une prudence de la chair, toute humaine et qui ne doit rien au Christ, conseille en vue de la nécessaire convivence de la société civile. Utiles pour la vie terrestre, les œuvres sont condamnées du point de vue de l'espérance de la vie céleste. Là encore nous rencontrons une tension antithétique.

La Promesse, tout à fait gratuite, est venue avant la Loi, dans le cas exceptionnel d'Abraham. Mais normalement, la grâce de Dieu resplendit à la suite du «troisième usage», spirituel, de la Loi. Il s'agit cette fois-ci du Décalogue. Luther insiste, non tant sur son contenu, que sur les conditions de sa promulgation: l'aspect terrible et grandiose de la théophanie du Sinaï. Or les fils d'Israël qui s'approchent de la Montagne sont fidèles aux observances cultuelles. Ils font les bonnes œuvres *(thun)* sans cependant les accomplir pleinement *(vollbringen)* (cf. p. 48). C'est que, par delà les normes de la Loi, la volonté de Dieu vise à autre chose: le motif du bien faire, qui ne sera possible qu'avec la foi. Or la révélation de la Loi n'est pas encore celle de la grâce du Christ. Aussi bien ce qui frappe les Hébreux, c'est la peur, qui a fonction préparatoire, de la colère de Dieu. La Loi se présente d'abord comme une prison. D'où le sentiment éprouvé d'angoisse *(anxietas, angustia, Angst)*. L'angoisse est ainsi «élevée au rang de catégorie initiale de la vie judéo-chrétienne et insérée, au titre d'un tribut inévitable, parmi les exigences du processus de salut» (p. 53).

Mais une telle présence de la Loi, avec l'angoisse qui l'accompagne, suscite aussi la haine de Dieu et la rébellion contre Lui. Tel est le sens de l'*humilitas* chez Luther: produit de l'angoisse et de la révolte, elle est le sceau de la vie *sub lege* (p. 54). D'ailleurs la traduction est significative: *Erniedrigung*, abaissement, avilissement. La Loi rend donc les hommes pires qu'auparavant, car agir par peur, n'est-ce pas la pire forme de la concupiscence? C'est dans cette «volonté involontaire» *(involuntaria voluntas)*, évoquée par la puissante orchestration de l'imagination du Réformateur, que l'homme est préparé à la révélation de la grâce. Mais la révélation du Sinaï est proportionnée au péché originel. Dieu s'y manifeste sous la forme de la colère, non tel qu'il est dans son essence, mais bien *sub contrario*. «Radicalité du péché originel et révélation *sub contrario* sont les fruits précoces et parallèles que Luther recueille de son expérience biblique, et spécialement du psautier» (p. 58).

3. Mais si le Décalogue engendre la peur, aggrave le péché et suscite la rébellion, la Promesse, qui lui est antérieure, attise le désir de la grâce. L'homme chrétien vit dans la tension, poussée au paroxysme, de ces deux tendances (cf. ch.V). Le commentaire du psaume LI *(Miserere)* «exposition la plus mûre et la plus compète» que Luther nous ait laissée de sa théologie (p. 60), décrit cette tension. L'auteur relève plus d'une expression caractéristique: avec le don de la grâce, le péché demeure en acte (*peccatum*

manet actu); le chrétien livre un très difficile combat *(certamen difficillimum)*: il est pris dans une «antithèse»; l'opposition vécue grâce-péché est comparable à une navigation «entre Charybde et Scylla». Ajoutons que l'opposition est vécue dans la simultanéité (d'où l'importance du *simul)*. Car, à en juger du point de vue du bon sens, il ne s'agit de rien de moins que de «conjoindre deux incompatibles»; entre Dieu et l'homme, en effet, il y a contradiction et conflit *(contradictio seu lis)*. La connaissance vécue du péché exclut son atténuation; cependant, comme nous l'avons dit, en vertu de la Promesse, demeure le désir de la grâce. Attentif aux harmoniques affectives et à leur portée sémantique, l'auteur souligne que, chez Luther, ce désir est désir avec nostalgie *(Sehnsucht)*. Le génie philologique du Réformateur lui permet plus d'une fois de trouver la traduction la plus juste, la plus heureuse, du terme hébreux. Ainsi là où le traducteur latin avait proposé *agnosco*, il remarque que ce connaître est bien plutôt un *sentir*, un *expérimenter (fühlen, erfahren)*. Or par définition une connaissance par expérience est porteuse de sa preuve. En l'occurence, le Créateur entre en contact direct avec sa créature, agit sur elle. Antithèses et contradictions sont ainsi données dans cette rencontre immédiate. Nous retrouvons la raison du discrédit jeté sur la logique syllogistique avec son recours à la médiation *(inventio medii)*. Une connaissance *per experientiam* n'a cure d'une quelconque médiation. «De là s'irradie une logique pour laquelle le sujet connaissant, *nihil in medio*, a pour objet soi-même et son adversaire tout-puissant» (p. 74).

C'est en regardant en soi *(Selbst)* que ce sujet connaît le jugement et la justice. Aux yeux de Luther, tous les Livres sacrés parlent par mode de propositions opposées. De là «les quelques *regulae ad directionem fidei* se divisent en fait en deux groupes principaux: le *iudicium Dei* et cette *iustificatio Dei* qui est la fin de l'économie du salut» (p. 76).

4. Le combat contre Erasme sur la question du libre-arbitre devait conduire Luther à préciser quels étaient à ses yeux les critères de la vérité (cf. ch. VI). Il s'agit de la «clarté de l'Ecriture» *(claritas scripturae)*, clarté par ailleurs double selon que la parole de Dieu est interne et externe. D'autre part la lutte *(contentio, Widerstreit)* entre Dieu et David, telle que Luther l'a lue dans le psaume, constitue comme l'unique tissu des Ecritures. Dans ce contexte, il n'y a plus de place pour ce *medium* qu'est le libre-arbitre (lequel impliquerait les mérites), tout comme il n'y a pas de milieu entre la vérité et le mensonge. Poser le libre-arbitre ne serait-ce pas nier la «nécessité du Christ»?

Mais comment rencontrer la *claritas scripturae*, selon quels critères? Luther part en guerre contre l'allégorie, qui avait permis aux médiévaux d'entraîner dans une direction christocentrique les valeurs humaines et profanes et qui permettrait bientôt à Zwingli de tirer le Christ vers les métamorphoses du monde. Une figure, «la plus usitée dans les Ecritures Saintes», a par contre toute sa faveur: la synecdoque. Luther en énumère les espèces: partie pour le tout, contenant pour contenu. Il y a un motif

à cette préférence: les autres figures sont marquées au coin de la subjectivité; la synecdoque reflète un monde objectif ou donné comme tel. Surtout la synecdoque culmine dans la christologie du Réformateur: en disant que le Christ est homme, «on entend que là où est l'homme, là est aussi corporellement Dieu» (cf. p. 86).

Quant à la connaissance authentique de Dieu, Luther l'assimile à la connaissance de sa volonté. Il s'agit là encore d'un connaître *(nosse)* qui implique une expérience. C'est pourquoi le Dieu dont parle la Bible n'est pas le Dieu *absolutus* (ab-solu, nu), mais le Dieu revêtu de la Parole. Luther relie ici le Verbe, dont parle le Prologue de Jean, et le *dixit*, la parole créatrice de la Genèse. Cette parole n'est pas «sémantique», mais bien «créatrice». Aussi le Réformateur dira-t-il que la parole porte avec soi «l'entière essence» de la nature divine («qui a la parole, a la divinité toute entière») (p. 92). Il sera en conséquence question du Dieu prêché *(Deus praedicatus)* qui est Dieu pour nous *(Deus pro nobis)*. Mais, au-delà du *Deus praedicatus*, il y a Dieu tel qu'il est en lui-même, caché dans sa majesté *(Deus absconditus in maiestate)* (cf. p. 97).

C'est dans ces perspectives que doit se comprendre l'affirmation de Luther: «De fait le Nouveau Testament n'est pas plus qu'une révélation de l'Ancien, comme si quelqu'un a d'abord une lettre fermée et ensuite l'ouvre». Nous retrouvons ainsi la synecdoque. Par exemple, la Loi contient en elle la liberté de la grâce, mais *sub contrario*. «Fondue avec la rhétorique de la synecdoque, la logique des propositions contradictoires se magnifie à la fin dans un paradoxe, le paradoxe chrétien». Le terme inclus (la grâce d'abord invisible) imprime par antithèse au terme contenant (la Loi), une direction non seulement différente de son apparence, mais eschatologiquement opposée. Dans de tels paradoxes consistent les vérités de la foi (cf. pp. 95–96).

Mais par là le *Deus praedicatus* renvoie au *Deus absconditus in maiestate*, c'est-à-dire à la volonté divine qui n'a elle-même ni cause ni motif *(causa, ratio)*, et qui est règle de toutes choses. «Jamais le *credo quia absurdum* n'a eu d'avocat aussi convaincu de son propre office que Luther», écrit l'auteur, qui cite ce texte:

> «Chacun de nos biens est caché, et si profondément, qu'il est caché sous le contraire. Ainsi notre vie sous la mort, notre amour sous notre haine, la gloire sous l'ignominie, le salut sous la perdition, le royaume sous l'exil, le ciel sous l'enfer, la sagesse sous la folie *(stultitia)*, la justice sous le péché, la force sous la faiblesse. Et universellement chacune de nos affirmations de quelque bien que ce soit [est cachée] sous sa négation, afin que la foi soit posée en Dieu, qui est essence négative *(negativa essentia)* et bonté et sagesse, et qui ne peut être possédé ou atteint si ce n'est par la négation de chacune de nos affirmations *(nisi negatis omnibus affermativis nostris)*» (pp. 97–98).

Ce Dieu se manifeste essentiellement comme puissance active *(wirkende Macht)* (p. 99). Il crée le bien et le mal.

5. Le ch. VII a pour objet la christologie de Luther. Celui-ci tient le dogme trinitaire dans sa signification orthodoxe. Mais le mystère de l'unité

de la nature et de la distinction des personnes est enfermé dans les recès de l'inscrutable aséité divine. Quant au Christ, le Réformateur affirme également les deux natures et l'unité de la personne. Il reprend la doctrine de la *communicatio idiomatum* (ou communication des propriétés) qui précise comment, en vertu de l'unité de la personne du Verbe incarné, on peut attribuer à l'une des natures ce qui est le propre de l'autre, comme quand nous disons: «Dieu est mort», pour signifier que Celui qui est Dieu est mort selon la nature humaine qu'il a assumée. Cependant ici s'opère chez Luther un déplacement d'accent dont on ne saurait minimiser l'importance. «Tu n'auras pas encore le Christ, même si tu sais qu'il est Dieu et homme». Par des prises de position de ce genre, note l'auteur, on rejette au second plan les symboles de foi et les développements doctrinaux pour mettre en avant l'expérience biblique de ce que «le Médiateur a fait pour nous», c'est-à-dire son opération. Ce qui est dès lors déterminant c'est le *pro nobis*, le *pour nous* (cf. p. 105).

Dans cette perspective, Luther se réfère fréquemment à l'hymne christologique de Philippiens, 2, 5–9, consacré à l'abaissement et à l'exaltation du Christ. L'auteur note l'importance sémantique de la traduction du Réformateur. Ainsi, par exemple, à propos du devenir, on remarquera que le passage du *fieri* latin au *werden* allemand implique que le passif est remplacé par un sens actif (cf. p. 106). A la phase de son humiliation, le Médiateur apparaît dans ses opérations conforme à la créature pécheresse; dans son corps il assume les péchés commis par nous et la Loi exerce en lui les mêmes effets de servitude (elle est une prison) qu'en nous. Il connaît la déréliction *(Geworfenheit)*. Mais simultanément, dans la chair du Christ comme dans les paroles de la Bible la finalité du *pour nous* opère *sub contrario:* finalité cachée qui se révèle dans une lutte *(per contentionem)* et qui atteint son paroxysme dans l'homme-Dieu. Dans la personne du Christ, écrit Luther, concourent «deux choses contraires à l'extrême *(duo extreme contraria concurrunt)*», les péchés du monde qui la font damnée et la justice éternelle et invincible (cf. p. 110).

Dans l'hymne paulinien, à l'humiliation du Christ crucifié fait suite l'exaltation du Ressuscité. A partir de là Luther pose un axiome: «Il est de la nature de Dieu de manifester sa majesté et sa force divines à travers le rien *(Nichtigkeit)* et la faiblesse» (p. 111). Car, précise le Réformateur, c'est *secundum formam Dei* que s'accomplit l'aliénation du Christ. Mais par là, ne transfère-t-on pas à la nature divine une tendance privative caractéristique de la nature humaine comme telle? L'auteur ne fait que soulever dans ce chapitre des questions qu'il retrouvera plus loin à l'occasion des controverses luthériennes. Ainsi allusion est faite, toujours à propos de la *communicatio idiomatum*, à la position de Luther concernant le corps glorieux du Christ ressuscité: la *communicatio* ne porte plus sur l'attribution des noms à l'une ou l'autre nature, en raison de l'unité de la personne du Christ, mais prend une valeur essentielle, comme si le corps glorieux recevait des propriétés divines, l'accent ne cessant pas de porter sur les opérations (cf. p. 114). «La catégorie de la distinction est

cachée dans le mystère des choses qu'il est inutile de scruter: *quod super nos, nihil ad nos* [1]. Quant au *ad nos,* Luther nous laisse avec l'expérience de l'antithèse (une nature humaine qui s'est faite peccamineuse *pro nobis,* et une nature divine intacte et intangible) que le Médiateur résout pour celui qui peut croire en lui» (p. 115).

6. C'est dans le commentaire au psaume 118 que Luther parle de la foi comme de l'œuvre propre de Dieu *(opus Dei proprium)* (cf. ch. VIII). La foi est une puissance de Dieu, rencontrée dans l'expérience. Elle est passive *(fides passiva).* Là encore Luther va faire jouer une opposition, celle du passif et de l'actif. Notre connaissance de Dieu est purement passive *(noticia nostra de Deo est mere passiva).* Les hommes de Dieu n'agissent pas, mais sont agis *(non agunt, sed aguntur),* C'est à partir de cette opposition que doit se comprendre la doctrine selon laquelle le regard par lequel nous contemplons le Christ et que Luther appelle *ratio illuminata fide* (la raison illuminée par la foi) ne tolère pas à son côté la volonté de dilection *(voluntas dilectionis).* En effet, selon le Réformateur, la charité en tant que telle n'est pas spécifiquement chrétienne. Elle se rencontre déjà là où n'est pas la foi. La formule catholique: la foi formée par la charité *(fides charitate formata)* est sans doute visée. L'œuvre de Dieu qu'est la foi produit dans l'homme une lumière, qui n'est pas raison discursive, mais que Luther, traducteur de l'hébreu, choisit de rendre par *Gewissen* (conscience). Le terme, auparavant imprécis, trouve là son sens et ses connotations. Il désigne une conscience ferme de la vérité. La conscience est affaire du cœur *(cor).* Elle est capable d'opérer directement le partage entre la foi authentique et les dogmes variés que le diable ne cesse d'inventer. De la sorte, la foi, telle que Luther la conçoit est une espèce de médaille à deux faces. Sur l'une des faces est gravé l'*opus Dei* dans toute son objectivité. Sur l'autre, se trouve le *Gewissen,* conscience intérieure et personnelle. De l'une à l'autre, pas de moyen terme: celui qui jouit de cette possession de la vérité affronte sans broncher les opinions d'autrui ou du diable. La conscience est guide au plan spirituel, c'est elle aussi qui conduit les princes temporels dans le ministère de l'épée.

Ainsi la première partie de l'ouvrage s'est développée selon une ligne à la fois systématique et critique: péché originel, usage de la loi naturelle et de la loi mosaïque aux fins de l'existence terrestre, usage principal de la seule loi mosaïque pour la finalité du salut, structure antithétique de la connaissance, valeur de la parole révélée et dévalorisation du libre-arbitre, les deux natures, davantage opposées que distinctes dans l'unité personnelle du Christ, puissance objective et subjective de la foi. Il convient maintenant de considérer ce que le Médiateur a fait *pour nous.* Ce thème fournit le fil conducteur de la seconde partie. Il nous entraîne à suivre les combats de Luther.

[1] *Ce qui est au-dessus de nous ne nous importe pas.* L'adage est de Luther.

II. – LES COMBATS DU RÉFORMATEUR

1. En effet, la seconde partie traite de Luther *réformateur*. Qu'a été la réforme luthérienne? Normalement on part du point qui a fourni l'occasion de la rupture: la question des indulgences. M. de Negri a parfaitement saisi qu'au-delà des problèmes disciplinaires et de la luttre contre des abus parfois scandaleux, l'enjeu fondamental était d'ordre dogmatique (cf. p. 168). Un long chapitre, «le syllogisme catholique», élucide la signification des indulgences en les situant dans le contexte de la doctrine de la pénitence. Ce faisant on entend dégager une «structure» (p. 138). Pour atteindre ce résultat, on suivra l'histoire fort complexe de cette doctrine au cours du moyen-âge, puisque ce n'est que progressivement que les divers éléments en jeu trouvent place dans la synthèse: contrition et attrition, pénitence «privée» et pénitence sacramentelle, rôle exact du prêtre dans le sacrement, «relaxatio» des peines, mérites du Christ, «clef de voûte de cette doctrine» (p. 152), etc. L'auteur procède avec un sens historique très sûr, soulignant de préférence les points qui susciteront l'opposition de Luther (cf. p. 141). Comment les indulgences sont une conséquence de la doctrine de la pénitence est bien mis en évidence (cf. p. 151). C'est sur le fond de cette doctrine que se détachent les différentes interventions des Papes et notamment la bulle *Unigenitus* de Clément VI en 1343 (cf. p. 153). Saisie selon son ampleur et ses ramifications, la doctrine de la pénitence constitue un centre à partir duquel s'ordonnent une série de traités majeurs de la théologie scolastique (Dieu, l'Homme, la Grâce, l'Eglise). C'est ainsi qu'est mise en évidence la médiation de l'Eglise et du sacerdoce hiérarchique, dans la mouvance de la médiation du Christ. En dépit de divergences d'opinions sur tel ou tel point, les théologiens médiévaux participent à une unique *forma mentis*. Les analyses sont subordonnées à la synthèse des capacités du libre-arbitre et des manifestations de la grâce sanctifiante, une telle «addition» présupposant comme son fondement la venue du Christ. Elle se traduit en un «syllogisme», la pensée par syllogisme devenant ici un *habitus* et une méthode. Le moyen-terme y joue un rôle décisif, de sorte que «dans l'institution de la pénitence sacramentelle vers laquelle converge par excellence le système de l'orthodoxie médiévale dans son entier, nous rencontrons la matrice de toute autre figure du syllogisme catholique» (cf. pp. 157-159).

Albert le Grand et ses successeurs distinguent la *puissance absolue*, qui désigne la transcendance et la liberté divines, et la *puissance ordonnée*, qui renvoie au plan de Dieu tel qu'il nous est manifesté dans la révélation. C'est à cette puissance ordonnée qu'il faut regarder pour connaître la volonté de Dieu (cf. pp. 159 sv.). Mais ici Duns Scot marque un tournant. Le théologien franciscain affronte directement les arcanes de la puissance absolue et multiplie les hypothèses sur ce que *peut* faire Dieu, quel que soit le décret effectif de sa volonté (selon la formule: *quamvis possit Deus... tamen decrevit)*. Le processus atteindra son point culminant avec Occam. La puissance ordonnée est assimilée à une sorte de droit positif, de sorte que le

thélogien n'hésite pas à affirmer que Dieu eût pu fixer une autre notion du bien et du mal (cf. pp. 164-165). Dès lors, et la conséquence est de poids: «En face de la puissance absolue la lumière et l'usage de la raison laissent la priorité à l'assentiment et à l'engagement de la volonté». Quant à Luther il s'efforcera de résister à la tentation de forcer l'absolue aséité du conseil divin; mais, d'autre part, il posera une révélation à ce point tissée de contradictions, qu'il ne sera plus nécessaire d'en chercher d'autres au-delà.

2. On comprend, si l'on se réfère à ce qui précède, que la prise de position de Luther ne puisse pas être interprétée comme une simple réaction contre des abus d'ordre disciplinaire. Comme nous l'avons noté, elle porte également sur le plan dogmatique (cf. p. 168, ch. II, *La Réforme)*. Le Réformateur s'en prend à vrai dire au «système entier de la dogmatique catholique», avec toutes ses implications, quand il attaque son point d'appui, la doctrine de la contrition. En effet, dès lors que l'on récuse une pénitence, sacramentelle ou privée, pour le pur amour de Dieu, c'est tout l'ensemble qui est rejeté (cf. p. 169).

La rupture est exprimée dans l'une des *resolutiones* de 1518: le pas décisif sur le chemin du salut est dû, certes, à une bénédiction divine, mais qui est cachée sous la forme de la colère *(ita sub forma irae abscondita)*. L'homme prostré dans l'angoisse se sentira sauvé dans un second temps, quand Dieu projettera sur lui les biens de la foi. Ainsi le processus du salut se réduit à deux phases: «La phase résolutive était la foi sans les œuvres. La phase préparatoire consistait toute entière dans un *timor gehennae*, avec une finalité certes connue de Dieu, mais ignorée de l'homme qui y perçoit sa propre disgrâce et rien de plus. Il s'agit donc d'une attrition aggravée et surtout non modifiable». Si Luther conserve le vocabulaire de la tradition, c'est en lui attribuant un nouveau sens. Ainsi il continue de parler de contrition, mais celle-ci est devenue «la mort elle-même et le murmure contre Dieu». Quant au pouvoir des clefs dont il est encore question, sa portée est restreinte, il n'apas d'effet *in foro Dei* (cf. pp. 171-173).

3. La Dispute de Leipzig (1519) révélera à son tour des éléments caractéristiques de la structure de pensée du Réformateur. Jean Eck, son adversaire, avait argumenté à partir du pseudo-Denys: Dieu administre les choses, en conduisant des inférieures aux supérieures par les intermédiaires *(media)*. Luther rejette une telle vision hiérarchisée, comportant des degrés: *ego prorsus nullum habeo medium inter peccatum et gratiam* (quant à moi, je ne reconnais aucun milieu entre le péché et la grâce) (p. 177). La Dispute précède de peu la «catastrophe de 1520» qu'est la publication du *De captivitate Babylonica ecclesiae, praeludium*, qui, comme le remarque l'auteur, a tout sauf d'un prélude (cf. pp. 178 sv.). Ici Luther s'en prend directe-

ment aux sacrements, dont il ne retiendra que le baptême et la communion. Il s'attaque notamment au sacrement de l'ordre, qu'il appelle une *pulcherrima machina:* le sacerdoce est réduit à un ministère, d'institution purement ecclésiastique. On ne peut, en effet, se passer du ministère. Par ailleurs, depuis longtemps Luther nourrissait une admiration pour l'autorité séculière. En conséquence, c'est aux princes que sera confiée l'administration de l'Eglise. Par là, la distinction entre l'homme intérieur, qui vit de la grâce, et l'homme extérieur, qui a besoin pour mener son existence de lois et de règlements positifs, est institutionnalisée. Les forts dans la foi n'ont besoin d'aucune cérémonie ou pratique; mais celles-ci restent nécessaires à titre de pédagogie (pp. 181–182) [1].

Quant à la doctrine de la communion, elle semble commandée par une dichotomie, entre les deux états, d'humiliation et d'exaltation, du Christ, selon les expressions de l'Epître aux Philippiens (cf. pp. 184–190). La tendance de Luther ira à faire se terminer l'historicité du Christ à sa mort (p. 185). Mais en ce domaine une certaine évolution est décelable dans la doctrine luthérienne. Ainsi un écrit de 1519 pose encore une contradiction entre l'affirmation de la nature corrompue et celle de la communion des saints, fruit du sacrement. Quelques mois plus tard ce second aspect est tombé. Le fruit du sacrement est alors constitué par la présence du Christ glorieux. Il n'est plus question non plus de l'imitation du Christ historique. Quant à la doctrine et à la structure de la Messe, le *De captivitate* introduit de substantiels changements. L'objectivité de la présence réelle, que Luther entend fermement tenir, est limitée au temps de l'action sacramentelle, tant que la foi est en acte. Le sacrifice, au sens de notre offrande comme à celui d'une présence de sacrifice du Christ, est rejeté. Et à la doctrine de la transsubstantiation, qui exprime le mystère de la présence surnaturelle, est substituée celle de la consubstantiation. Cependant chez Luther aussi «l'instinct intellectuel» est à l'éveil, qui pousse à rapprocher le mystère des facultés humaines: d'où le recours à l'exemple de l'union des deux substances du fer et du feu et la recherche d'analogies scripturaires (cf. pp. 192 et sv.). Nous retrouverons ce point plus loin.

Récapitulons: Avec le pain et le vin sont présents le corps et le sang du Christ. Mais le sacrement n'est pas une nouvelle présence ni une répétition du sacrifice de la Croix. Le corps eucharistique ne correspond pas au corps tel qu'il fut sur terre, mais au corps ressuscité et transfiguré, maintenant éternellement glorieux; seul un tel corps glorieux, doté d'attributs ultraterrestres, rend plausible le fait de la consubstantiation. L'exposé comprend l'ensemble de ces affirmations. Nous verrons bientôt les conséquences que cela implique. Mais c'est sur ces points que d'autres Réformateurs vont se séparer de Luther (cf. pp. 193–194).

[1] On peut se demander si la notion kantienne de *lois statutaires* n'aurait pas là son origine.

4. C'est en effet au sein du camp protestant que le Protoréformateur se heurte bientôt à des oppositions. Elles concernent des doctrines essentielles et c'est un des mérites de l'ouvrage de M. de Negri que d'en avoir montré l'importance, notamment en ce qu'elles sont révélatrices de l'originalité de la démarche luthérienne (cf. ch. III–VI).

En mars 1522, Luther, quittant soudainement sa retraite de la Wartburg, retourne à Wittenberg, «pour ainsi dire en habit de contreréformateur» (p. 202). Il doit affronter un autre ex-augustin, Carlstadt ainsi que les disciples de Müntzer, «les prophètes de Zwickau», comme on les appelle, pour lesquels Carlstadt nourrit une forte sympathie. La situation est chaotique: afin de rétablir l'ordre, Luther n'hésite pas, lui le protoréformateur, à revendiquer un «droit de priorité» (cf. p. 205). Acculé à faire face, il apportera des précisions, par exemple au sujet des limites de la «liberté chrétienne» ou liberté de conscience. Cependant celle-ci, en dépit des sérieuses restrictions ainsi imposées, ne va cesser de gagner du terrain. Il reste que, pour le Réformateur, elle s'arrête devant la parole de Dieu et tout ce que l'Evangile confirme ou institue, comme le pouvoir de l'épée, première bénédiction temporelle, le Décalogue, seconde bénédiction, tout ensemble temporelle et spirituelle, et les sacrements authentiques du Christ (pp. 207–208).

Mais c'est sur la nature du sacrement de l'Eucharistie que vont porter les polémiques. Car les opinions de ses adversaires remettent en cause, avec la présence réelle, l'ensemble de la christologie de Luther. La distinction tranchée, faite par celui-ci, entre le *status exaltationis* et le *status humiliationis*, commande en grande partie le débat. Aussi bien, comparée à celle de Carlstadt, et pour autant qu'elle maintient la «présence réelle» du Christ glorieux dans le pain et le vin, la théologie de Luther ne doit pas être appelée une *theologia Crucis* (p. 213). L'expression convient davantage à la théologie de son adversaire qui au Christ céleste préfère le Christ en croix, en tant que celui-ci a donné aux hommes un «exemple imitable de sacrifice, d'amitié et d'amour». En réalité, cette nouvelle théologie de la croix conduit à la christologie rationaliste. «Le Christ de Carlstadt est cette figure qui, soumise à des retouches continuelles, se fera, avec le cours du temps, dans la foi historiciste des interprètes, toujours moins Fils de Dieu et toujours plus fils de l'Homme».

Quelques pages denses dégagent les points saillants de cette théologie. On relèvera notamment chez le théologien philoanabaptiste l'insistance sur le don direct de l'Esprit et sur une intériorité qui entraîne une relativisation de la parole. Dans le prolongement logique de ses prémisses, Carlstadt réduit la présence eucharistique à n'être que celle d'un pur signe (cf. pp. 213–220). Luther ne pouvait pas ne pas réagir. En 1524, il publia son pamphlet *contre les prophètes célestes (Gegen die Himmlischen Propheten)*. Contre la prétention au don direct de l'Esprit, il y défend la nécessité de la parole. Et pour maintenir la présence réelle, il distingue entre l'acquisition des mérites du Christ et leur distribution. C'est celle-ci qui se produit, pour qui a la foi, dans le sacrement (cf. pp. 223 sv.). Et pour donner un fonde-

ment à sa doctrine, Luther commence à recourir à l'ubiquité du corps du Christ. Sans quitter la droite du Père, le corps du Christ est dans le pain et le vin. Comment est-ce possible? La démonstration s'appuie sur une dialectique du tout et des parties: le tout, c'est le *totus Christus*, ou la personne, les parties: Dieu et l'homme, les deux natures distinctes. Du coup une interprétation nouvelle de la doctrine christologique de la *communicatio idiomatum* est amorcée (cf. pp. 227–228, 238, 252 et *passim*). Cette doctrine est définie ainsi par Luther: «en vertu de l'unité (personnelle) et de la communauté des deux natures on peut parfois attribuer à l'une d'elles, ce qui est du Christ total». Ainsi le Christ ressuscité est, comme personne, omniprésent: l'attribut d'ubiquité est transféré à son corps, de sorte que le corps glorieux est à son tour omniprésent.

5. Certains s'inquiètent des dissensions sur la doctrine eucharistique. A Strasbourg, Capito et Bucer essayent de délimiter la doctrine qui rallierait l'ensemble des Réformés, en refusant de pénétrer trop avant dans le mystère. Mais l'accent qu'ils mettent sur la «mémoire» fait pencher cette doctrine dans un sens qui n'est pas celui de Luther. C'est que les diverses positions au sujet de l'Eucharistie renvoient chacune à un organisme complet (cf. p. 232). Cependant la divergence la plus forte se trouve chez les Réformateurs de Bâle et de Zurich, Œcolampade et Zwingli (cf. pp. 233 sv.). Chez ces derniers la manducation spirituelle équivaut à une pure commémoration. Par ailleurs, entre Dieu et l'homme, il n'y a pas d'opposition. La lumière du Christ ne vient que perfectionner la connaissance de Dieu, inaugurée par la Loi et à laquelle les païens ont aussi leur part. Nous sommes aux antipodes de Luther. La voie du salut est ici toute linéaire, nullement antithétique. «Nous devons nous rappeler, écrit Zwingli, qu'en Dieu il n'y a pas d'opposition ni de contradiction comme en nous» (p. 234). Le Christ est donc *lux mundi*, mais dans le sens d'une continuité avec la lumière naturelle. Deux mentalités se heurtent: d'un côté, doctrine d'une concordance, de l'autre, expérience d'une discordance entre raison et révélation (cf. p. 246).

Contre les Suisses, Luther défend la présence réelle, *opus Dei operatum*. Mais, comme le note l'auteur, le sceau très catholique qui met fin au colloque sert de conclusion à un «itinéraire fort étrange» (p. 243). C'est, en effet, afin de fonder la présence réelle, et, ajoutons-le, parce qu'il a rejeté la doctrine catholique de la transsubstantiation, que Luther en vient à engager la lutte en faveur du «nouveau dogme» de l'ubiquité du corps glorieux (cf. ch. VI). Les adversaires se renvoient les arguments, exégétiques ou autres. Luther, pour étayer sa thèse, distingue trois modes de présence d'une entité (pp. 253 sv.): physique, angélique (l'esprit présent par son action) et divin; ces trois modes sont distribués sur trois niveaux, mais qui se retrouvent unis, comme formant une chaîne, dans l'unité personnelle du Christ. (cf. pp. 260–261). Il n'est pas sûr que par là Luther réponde pleinement aux objections. On note que ses arguments reflètent une parenté avec Occam, que par ailleurs il simplifie (cf. p. 255).

Il faut ici encore prêter attention à Luther traducteur. Le Réformateur élabore, en effet, une sémantique qui fera fortune: «le corps glorieux que la puissance de Dieu rend présent avec une *Darstellung*, a donc son *Dasein* spatial et temporel dans la *Gestalt* sensible du pain». La première racine de cette élaboration est à chercher dans la dichotomie, déjà signalée, du Christ *in statu humiliationis* et *in statu exaltationis*. L'un a mérité le pardon sur la croix, l'autre le distribue par sa présence dans le pain et le vin (cf. pp. 259–260).

III. – RÉVÉLATION ET DIALECTIQUE

1. Il s'agit maintenant de tirer, de cet examen des divers éléments de la doctrine de Luther, les lignes de force qui dessinent la structure de sa pensée. Tel est l'objet de la troisième partie, qui constitue un apport décisif à l'histoire et à la compréhension de la dialectique, au sens que l'on donne à ce terme dans le sillage de la philosophie de Hegel.

Les divers thèmes que nous avons rencontrés sont portés par une même *forma mentis*. Par exemple, sur la base du *solus Deus justus* (Dieu seul est juste), la «justice passive» de la foi et son paradoxe doivent se comprendre ainsi: dans la peur et l'angoisse, la foi se manifeste déjà *sub contrario* pour les fils d'Abraham. L'écoute de la parole est à la fois (*simul*) désespérée et pleine d'espérance (cf. pp. 265–273).

Quant à la christologie, le Dieu-Homme y révèle sa propre personne selon deux aspects consécutifs, *in statu humiliationis* et *in statu exaltationis*. Dans le premier état, les opérations du Médiateur permettent de conclure à un conflit entre la nature assumée, de soi rebelle, et la nature divine: pour nous le Christ prend sur lui la colère de Dieu. Le second état est marqué par l'extension au corps du Christ de la prérogative, propre à la nature divine, de l'ubiquité: à ce niveau, il n'y a plus d'oppositions. Mais il y a là «un concours caché de connotations particulières qu'aucune logique n'oserait jamais mettre ensemble». Ce concours s'appuie sur la puissance de «l'unité personnelle» (cf. pp. 273–276). C'est donc celle-ci qu'il convient d'interroger pour déceler la structure de la pensée luthérienne.

2. L'affirmation de la présence réelle par mode de consubstantialité, impliquant l'ubiquité du corps du Christ, contraint donc le Réformateur à réinterpréter la doctrine de la *communicatio idiomatum*. C'est à cette occasion qu'il compose un petit traité *De praedicatione identica*, dans lequel se manifeste pleinement la structure de sa pensée (p. 280 sv.). Le sujet en est la question souvent discutée de la prédication identique des deux natures différentes (*praedicatio identica de diversis naturis*). On concluait traditionnellement que deux natures diverses ne pouvaient être prédicat simultanément et identiquement l'une de l'autre, car cela eût été contraire au principe d'identité; de même le principe de contradiction et celui du tiers-exclu interdisaient que deux natures diverses soient prédicat simultanément

d'un sujet (*quid*) unique, ni qu'un *quid* unique soit simultanément prédicat des deux.

Mais alors que deviennent la *consubstantiation* et la *communicatio idiomatum?* Luther entend confronter la logique du discours humain et l'Ecriture. Car les théologiens ont eu tort, à ses yeux, de maintenir la logique du principe d'identité, propre du «vieil homme» personnifié par Aristote, incompatible avec la *novitas* du christianisme. N'est-ce pas ce principe qui est derrière la transsubstantiation catholique et derrière le symbolisme zwinglien? Car, selon Luther, il ne s'agit plus de dire que ce qui était du pain devient le corps du Christ (c'est la doctrine catholique) mais bien que le pain *est* le corps du Christ. Il s'agit en d'autres termes de poser l'*unité* du pain et du corps. Mais il est remarquable que le Réformateur n'hésite pas à son tour à recourir à la logique du vieil homme. Avant d'aborder l'argument central, il égrène une série d'exemples qui doivent rendre plausible sa position: chaque personne de la Trinité est le Dieu unique, Christ est une personne et pourtant en lui «homme et Dieu sont plus divers et divergents et contrastants [1] que le pain et le corps, le feu et le bois, le bœuf et l'âne.» Si on dit de cet homme qu'il est le fils de Dieu, c'est en vertu de l'unité personnelle; quand, selon le psaume CIV, 4, les anges de Dieu, êtres spirituels, se présentent comme un souffle de vent «les deux essences sont devenues (*worden sind*) une seule chose»; ainsi avec deux essences en une seule figure, les anges «portent à son accomplissement une œuvre d'une seule espèce», en l'occurrence le message à Marie. En ce sens l'unité qui se manifeste dans leur opération est une unité effective (*eine wirkliche Einigkeit*). De même encore de la venue de l'Esprit saint sous les figures (*Gestalt*) de la colombe ou du feu. Enfin un dernier exemple est fourni par cette figure de style, de fréquent usage dans l'Ecriture et dont nous avons vu qu'elle a les préférences de Luther: la synecdoque. Par elle, dans la parole (spirituelle) de Dieu est inclus (*eingefasst*) un contenu d'une autre nature, comme l'arc-en-ciel dans la parole adressée à Noé, Isaac dans celle adressée à Abraham. Luther écrit: «Là où deux essences diverses concourent en une essence unique, là la synecdoque inclut les deux essences dans une locution unique; et comme elle regarde à l'unité des deux essences, ainsi également elle parle de toutes deux avec une seule locution» (pp. 285–286).

Les exemples précédents convergent vers une figure qui est, à vrai dire, leur paradigme: celle du sacrement de la Cène. Le pain en question «n'est plus un pain quelconque dans le four, mais bien le pain de la chair – le pain du corps (*Fleisches-Brod oder Leibes-Brod*) lequel est devenu (*worden ist*) une unique essence avec le corps du Christ» (p. 286). La présence réelle implique donc une prédication identique de natures diverses. Bien plus, des différents exemples et paradigmes, se dégage un enseignement commun.

De plus, une fois obtenue l'unité synthétique, on se gardera de déchirer la totalité (*das Ganze zertrennen, zerreissen*); loin de discourir séparément

[1] *Unterschiedlicher und weiter von einander und wider einander.*

sur les deux essences, Luther les considère en tant que devenues une seule unité. Mais ici pourrait surgir une objection: qu'une chose soit une autre chose serait contraire à la parole de Dieu. «Tu répondras: ce n'est pas contre l'Ecriture; ce n'est pas non plus contre la raison ni contre la logique véritable [1]» (p. 287). Voici lâchée une petite phrase d'une portée considérable. Dès lors, en effet, qu'il s'agissait de défendre sa doctrine eucharistique nous avons vu Luther faire appel à des analogies: dans le fer incandescent, se réalise l'unité du fer et du feu; dans la théophanie, la colombe est l'Esprit. D'une manière semblable, le pain est le corps. Autrement dit, le Réformateur élabore une nouvelle logique acceptable à cette raison même, qu'il n'a cessé de vitupérer.

Ainsi deux choses, chacune subsistant en soi (*an sich*) et étant pour soi (*für sich*), constituent, sans moyen terme, un tout (*das Ganze*). Comment concevoir leur lien (*Zusammenhang*)? Et «qu'est-ce qui fait que deux natures diverses deviennent une unique essence [2] et soient prédicat l'une de l'autre» (p. 289)?

La réponse à la question ainsi posée est lourde de conséquences: à la copule constituée par le verbe *être* on substitue le *devenir*. Les deux natures du Christ, diverses l'une de l'autre, subsistent dans l'unité, parce qu'en celle-ci «elles sont devenues une seule chose». Une logique du devenir a remplacé la logique de l'être.

Il s'agit, en d'autres termes, de parler selon l'essence de l'unité (*nach dem Wesen der Einigkeit*), après que les essences diverses sont devenues (*sind worden*) une essence d'une seule espèce (*einerlei Wesen*). «De telles natures diverses, à peine conviennent-elles en un (*so zusammen kommen in eins*) reçoivent vraiment d'une telle jonction une unique essence nouvelle (*ein neu einig Wesen*), selon laquelle elles sont légitimement dites une unique essence, même si chacune pour soi (*ein jegliches für sich*) est une seule essence propre».

Pour soi et séparés le pain et le corps sont deux natures diverses. «Cependant à peine se rencontrent-ils et deviennent-ils une essence toute nouvelle (*ein ganz neu Wesen werden*), alors, pour ce qui regarde cette essence une et nouvelle, ils perdent leur distinction et deviennent et sont seule et unique chose (*Ein Ding werden und sind*)» (p. 290).

Du devenir de choses diversement accouplées surgit l'unité d'un tout. Entre des choses diverses, par exemple, entre l'homme et Dieu, se vérifie un *Widereinandersein* qui signifie aussi bien la contrariété que la contradiction. La logique est du coup métamorphosée: deux prédicats distants deviennent (*fiunt*) une même chose dans l'unité d'un nouveau sujet (*ad unum*) et alors non seulement ils se tolèrent l'un l'autre quant à un même sujet (*circa idem*), mais encore ils s'intègrent l'un à l'autre [3]. «Avec une

[1] *Es ist nicht wider Vernunft noch wider die rechte Logik.*

[2] *dass zwo unterschiedliche Naturen Ein Wesen werden.*

[3] Luther fait allusion à la règle classique exprimée par les logiciens médiévaux: «*contradictoria debent fieri ad unum, circa unum, etc.*»

de ces violences qui, préméditées ou non, sont l'indice d'une crise profonde dans l'histoire de la pensée, le Réformateur, retournant le *fieri* de passif en actif, avait ouvert la voie à la logique du devenir» (p. 292).

Comme le note encore l'auteur, Luther, qui ne cesse de réaffirmer la distinction des deux natures, remplace, quand il cède à sa propension, cette distinction par une opposition [1]. Dans cette nouvelle conception de la *communicatio idiomatum*, il ne s'agit plus en réalité d'*idiomata*, c'est-à-dire de propriétés, mais bel et bien d'essences. Nous avons affaire à une ontologie: «ontologie d'essences diverses concourant en une unité grâce à l'énergie du devenir». L'auteur rappelle, en parallèle, les mises en garde du 3e Concile de Constantinople sur la distinction des natures qui interdit que l'on transfère le créé dans l'essence divine. Un texte d'Occam cité lui fait encore écho. C'est qu'un *fieri*, rendu actif sous forme du *devenir*, introduirait au cœur de la divinité une essence terrestre (cf. pp. 277–294).

3. La nouvelle logique sous-tend le schème du salut tel que le conçoit le Réformateur: «Sous l'aspect formel et technique le processus du salut se consomme tout entier en une *communicatio* d'essences opposées, certainement essences les plus opposées et *communicatio* la plus profonde que Dieu ait disposées d'avance (. . .)» (p. 294).

A partir de là s'ordonnent les différents moments du salut: celui-ci est d'abord dans la foi (*fides Christi et in Christum*) présence du Médiateur dont la justice est à la fois imputative et porteuse d'un germe de rénovation; la foi s'affirme comme *Gewissen*, certitude d'être dans la volonté de Dieu. De la sorte l'homme est tout ensemble pécheur et juste (*simul peccator et justus*). Mais avec le *simul peccator et justus* un homme nouveau est né, unité qui provient de réalités contraires (*totus homo*) [2]. C'est ainsi, commente Luther, que surgit (*fit*) une *communicatio idiomatum*.

> «Puisqu'un même homme *(idem homo)* est spirituel et charnel, juste et pécheur, bon et mauvais. Semblablement la personne du Christ, une et identique, est simultanément *(simul)* morte et vivante, *simul* souffrante et bienheureuse, *simul* opérante et passive, etc, grâce à la *communicatio idiomatum;* et pourtant à aucune des deux natures ne convient ce qui est le propre de l'autre, bien plus elles sont dans une dissonance extrême *(contrariissime)*, comme on le sait» (p. 297).

Entre l'homme pécheur et le Fils de Dieu s'opère ainsi un échange gracieux et merveilleux (*gnädiger, wunderbarlicher Wechsel*): le Médiateur et l'homme se répondent dans l'aliénation. Le premier, ayant aliéné sa propre nature divine, assume l'humaine nature pécheresse; le second, ayant aliéné sa propre nature humaine, assume la justice de la nature divine. Ensemble

[1] Commentant l'union des natures dans le Christ, le Réformateur écrit: «*quae constituta est ex duabus naturis contrariis et inconiungibilibus in una persona*». Natures et opérations «*maxime contraria*» forment une unité et, ajoute Luther, «*haec est vera communication idiomatum*» (cf. p. 292).

[2] Ces réalités à leur tour «*ex contrariis sui partibus veniunt*». (cf p. 297.)

ces deux mouvements constituent la contexture de la foi. Mais une telle aliénation est un acte, une effectivité, non un état ou un *habitus*. Elle assure une continuité graduelle, la continuité ascensionnelle marquant le *simul peccator et justus*. A partir de là, Luther trace la «figure du devenir»: de fait, cette vie «n'est pas un être, mais un devenir (*nicht ein sein, sondern ein Werden*); non un repos, mais un exercice d'activité; rien n'est encore accompli ni consommé, mais chaque chose se meut et progresse» (p. 301). Dans ce mouvement, écrit Luther, la présence du Christ «nous transsubstancie sans arrêt, l'âme dans la justice, le corps dans l'immortalité» (p. 303). On pourrait aussi parler de transfiguration; celle-ci est, en effet, l'objet d'une nostalgie à laquelle participera largement la culture d'origine luthérienne (cf. pp. 301–304).

4. Entre les fils pécheurs et le Père, la Loi institue un rapport direct, qui est un rapport d'opposition. Dans son zèle pour obéir aux préceptes, l'homme est incapable par lui-même de trouver un médiateur qui résolve la flagrante contradiction entre lui et son Dieu. Le Médiateur sera le Christ. Mais entre la première révélation, celle de l'Ancien Testament, et la seconde, celle du Nouveau, il y a une sorte de «symétrie structurale», de «proportion inversée». C'est elle qui explique et l'aliénation et la *communicatio idiomatum*. L'auteur note ici que, dans son intention, la théologie de Luther est une *Realtheologie* (cf. pp. 304–306). «Le Médiateur, écrit-il un peu plus loin, n'est pas, mais devient. Sur les ailes du devenir deux natures et, en général, deux réalités séparées, deux réalités qui se tiennent et subsistent par soi, s'échangent ou plutôt échangent leurs propriétés en les faisant confluer en une réalité nouvelle et unique». Aux yeux de Luther, la logique qui permet de saisir cet échange est compréhensible également à la raison. Aussi convient-il de poser la question: *Realtheologie* ou *Realphilosophie* (p. 307)?

L'histoire suggère-t-elle une réponse? L'héritage luthérien se partage entre une orthodoxie et une hétérodoxie. La *formula concordiae* de 1583 est l'expression de la première. Elle reprend les thèses principales du Protoréformateur, mais en passant sous silence «la logique, compréhensible également à la raison, pour laquelle l'énergie du *werden* entraîne deux essences diverses pour les unir ensemble en une nouvelle entité» (p. 308). Quant à l'hétérodoxie, ce qu'elle conserve du péché originel exerce la fonction de «négativité propulsive». En vertu de l'échange, chaque fils d'Adam est appelé à devenir *alter Christus*. Mais qui est le Christ? «Dans son corps omniprésent, les initiés à une magie chrétienne reconnaîtront vite l'éternelle nature, *die ewige Natur*, matrice des mondes et des éléments sensibles. Christ est le Verbe, non la stérile parole sémantique, mais la parole qui crée son propre objet et lui imprime une forme (...). La gnose luthérienne finalement, insistant moins sur le Christ et davantage sur les catégories aptes à jouir de ses *idiomata*, rassemblera dans une encyclopédie du devenir tous les mystères de l'univers, qu'ils soient compréhensibles ou non à l'esprit humain. Il ne s'est pas produit une laïcisation de vérités révélées, mais

une infusion de dogmes et de modules religieux dans le domaine par ailleurs réservé aux facultés naturelles, quitte à s'entendre sur cette nature elle-même» (p. 309).

L'idée que j'ai essayé de donner de l'ouvrage remarquable de M. de Negri est inévitablement schématique. J'espère qu'elle n'est pas trop infidèle. Une contribution essentielle est apportée par ce livre (qu'on aimerait voir traduit en français) à la compréhension de cette dialectique qui triomphera avec Hegel. Il suffit d'avoir quelque peu fréquenté l'œuvre du philosophe pour y reconnaître l'écho de certaines des formules retranscrites plus haut. Mais c'est aussi la structure de pensée de Luther qui apparaît sous un éclairage nouveau. Au terme, l'on peut poser la question: derrière l'expérience religieuse du péché et de la foi, telle qu'elle émerge à la conscience du Réformateur, n'a-t-on pas affaire, dans les profondeurs de l'inconscient spirituel, à une expérience d'un autre type, celle que suggère la référence à la *Vernunft* et à la *rechte Logik?*

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

Un livre juif sur Jésus

«Un livre sur Jésus de Nazareth, écrit par un juif est toujours un événement», écrit le préfacier, et c'est aussi notre pensée. Professeur à l'Université hébraïque de Jérusalem, David Flusser est un spécialiste de l'époque du Nouveau Testament. Il reprend un mot de Martin Buber disant que «celui qui sait écouter, entendra, à travers les récits tardifs des évangiles la voix de Jésus», et il ajoute lui-même: «Ce que Jésus dit est à la fois simple et plein de profondeur, naïf et rempli de paradoxes, violent et calme. Aura-t-on jamais fini de pénétrer le sens de ses paroles?», p. 43.

Son dessein est, à partir des évangiles synoptiques, de nous présenter un portrait de Jésus résumant en lui, pour les porter à leur plus haut degré, les valeurs et les aspirations du judaïsme de son temps. Tout ce qui dépasse cet horizon se trouvera de ce fait écarté – par exemple le miracle de la naissance virginale de Jésus – et, c'est ici peut-être notre regret majeur, l'immense et lumineuse perspective de l'évangile de saint Jean. Jésus, nous dit l'auteur, avait ses racines dans le judaïsme universel et non sectaire, représenté alors par les pharisiens: «Faites ce qu'ils disent, non ce qu'ils font». Son conflit avec les scribes et les pharisiens, les malédictions qu'il prononce contre eux trouvent un répondant dans le Talmud qui, parmi les sept manières d'être pharisien, en nomme cinq qui relèvent de l'hypocrisie. L'opposition deviendra inéluctable entre un Jésus charismatique, faiseur de miracles, – qui semble avoir subi l'influence indirecte des esséniens, – et le judaïsme institutionnel. Pourtant, suivant l'auteur, ce n'est pas l'hostilité des pharisiens, mais celle des sadducéens, gardiens du Temple, qui conduira Jésus à la mort, pp. 60–61.

1. Le chapitre sur *la Loi* est destiné à établir que Jésus fut un juif en tout fidèle à la Loi. Il «ne s'est jamais mis en opposition avec la pratique de la Loi telle qu'on la concevait de son temps», mais jamais non plus il n'a dépassé la Loi. Et c'est ici que l'exégèse de l'auteur ne nous paraît pas aller sans difficulté. Il nous montre un Jésus dur à l'égard des non-juifs; on se demande si l'attitude bouleversante de Jésus à l'égard de la Syrophénicienne a été comprise, p. 66. Dans les passages où il est parlé du Fils de l'homme maître du Sabbat, du Fils de l'homme qui a le pouvoir de remettre les péchés, l'auteur croit pouvoir substituer le mot «homme» à celui de «Fils de l'homme», pp. 54 et 56. (Il s'explique là-dessus plus loin, p. 114). On nous dit étrangement que «par la guérison du paralytique Jésus donne la preuve que Dieu a donné à 'l'homme' le pouvoir de remettre par ses propres forces les péchés, qui n'ont aucun rapport avec celui qui les pardonne», p. 56. Plus étrange encore sera l'exégèse qu'on nous proposera de Mt. 5, 17–27: «Ne pensez pas que je sois venu abolir la Loi; je ne suis pas venu abolir mais accomplir»; «Si votre justice ne surpasse celle des scribes et des pharisiens...»; «Vous avez appris qu'il a été dit aux ancêtres... Eh bien, moi je vous dis...». Voici l'interprétation de l'auteur: «Jésus ne peut pas vouloir modifier quoi que ce soit à la Loi. Telle qu'elle est écrite, celle-ci est mystérieusement

[1] David Flussgr, *Jésus*, Paris, Seuil, 1970, 156 pages.

liée à l'existence du monde. Par conséquent Jésus veut dire qu'il faut être attentif aux commandements *faciles*. Cela équivalait à une observance plus stricte de la Loi», p. 79. Dès lors, si l'on suppose avec l'auteur que Jésus n'a pas «accompli» la Loi juive en la «dépassant», et que son message est resté collé aux prescriptions rituelles et cérémonielles concernant «les aliments, les boissons, diverses ablutions» (Hébr., 9, 10; I Cor. 10, 25) deux conséquences vont s'ensuivre. La première est que saint Paul a dû prendre la responsabilité de mutiler le message de Jésus dans son désir de le faire passer aux Gentils, et que c'est grâce à lui que «le christianisme est devenu une religion gréco-romaine et plus tard *la* religion européenne», p. 49. Et la seconde conclusion est que ce sont les différentes sectes judéo-chrétiennes qui ont vu juste «en pensant que vivre à la manière juive était accomplir la volonté de Jésus. Ni la synagogue qui les prenait pour des hérétiques, ni l'Eglise qui les traitait de dévoyés, ne pouvaient ébranler la conviction qu'avaient ces hommes juifs d'être les seuls à sauvegarder l'héritage du maître, et par là d'embrasser le véritable judaïsme. Dépassés par l'évolution de l'histoire, ils devinrent amers. Chez eux, la prédiction de Jésus peu à peu se changea en une apologie raide et caricaturale. Nous les trouvons encore au dixième siècle quelque part dans la région de Mossoul, très seuls dans leur fidélité surhumaine», p. 68.

2. «L'élément révolutionnaire – si l'on veut l'appeler ainsi – de la prédication de Jésus ne résulte pas de sa critique de la Loi juive: il lance son attaque à partir des positions prises par d'autres. Sa percée se fait sur trois points: le commandement plus radical de l'*amour* (universel), sa prédication d'une *morale* renouvelée et sa conception du *Royaume des cieux*», p. 69. D'où les trois chapitres qui suivent.

D'abord celui de *l'Amour*, par quoi l'auteur entend non les profondeurs du Dieu qui a tant aimé le monde qu'il a donné son Fils unique, ni l'ardente charité diffusée dans le cœur des hommes par l'Esprit saint, et chantée par l'Apôtre dans la première épître aux Corinthiens. Pour lui, «la religion juive est surtout une religion morale à laquelle le principe de la justice est indispensable», p. 70. La conception de la justice de l'Ancienne Alliance exige que cette justice trouve son aboutissement par une loi nouvelle et un ordre social renouvelé. Vers la fin de l'époque vétéro-testamentaire, on assiste à une modification du climat spirituel et moral du judaïsme, à un approfondissement de la sensibilité juive, «annonce importante du message de Jésus», p. 69. La règle d'or, énoncée dans l'Evangile, Mt. 7, 12, était dès avant Jésus considérée dans le judaïsme comme la somme de toute la Loi de Moïse, p. 74. Le double commandement de l'amour de Dieu et du prochain faisait partie de l'enseignement juif avant Jésus. «Il serait facile de composer un évangile tiré de la littérature juive contemporaine sans faire appel à un seul mot de Jésus, tâche qui évidemment ne serait réalisable que grâce aux évangiles existants», p. 78. «Mais le commandement de l'amour tel que l'enseignait Jésus allait plus loin encore, il brisait la dernière barrière de la conception juive de l'amour de l'homme pour son prochain. Si Rabbi Hanina estimait en effet qu'il fallait aimer le juste et qu'on ne

devait pas haïr le pécheur, Jésus enseignait ceci: *Moi, je vous dis: Aimez vos ennemis et priez pour vos persécuteurs,* Mt. 5, 44... Le commandement de l'amour des ennemis reste la propriété exclusive de Jésus. Dans tout le Nouveau Testament, il est seul à le formuler. Ailleurs, on nous dit seulement qu'il faut s'aimer mutuellement et qu'il faut bénir ceux qui nous persécutent. De toute évidence, même à cette époque, il n'était facile pour personne de s'élever à la hauteur des exigences de Jésus», p. 76.

La Morale. «Les renards ont leurs tanières et les oiseaux du ciel ont leurs nids, mais le Fils de l'homme n'a pas où reposer sa tête», Mt, 8, 19-20. L'auteur – qui au lieu de «Fils de l'homme», ici encore écrit «l'homme», – continue: «Cette parole est une protestation sociale. La note sociale est plus marquée chez Jésus que chez les rabbins. Elle forme le noyau de son message. Pourtant, Jésus n'était pas un révolutionnaire dans le sens habituel de ce mot. A cet égard, les esséniens, par exemple, étaient d'une autre trempe», p. 83. Cherchant des textes juifs parallèles aux béatitudes du Sermon sur la Montagne, l'auteur signale d'abord des textes esséniens: «Les documents de la mer Morte nous ont permis de comprendre enfin le sens de l'expression *pauvres en esprit,* qui y constituent un titre d'honneur pour les membres de la communauté des esséniens», p. 85. Mais il marque avec force la distance qui sépare Jésus des esséniens. Les esséniens annonçaient un salut final pour leur secte: «Puisque la fin des temps n'est pas encore venue, on est contraint de subir les puissances du mal qui gouvernent le monde. C'est pourquoi la règle de conduite dans le temps présent est la suivante: *Haine éternelle et clandestine à l'égard des hommes du mal; leur laisser leurs biens et le salaire de leurs mains; être comme un esclave à l'égard de son maître, comme celui qui est humble à l'égard de qui le gouverne. Mais que chacun pense avec ferveur à la prédestination et à son temps qui approche: au jour de la vengeance!*», p. 88.

Pour signaler le «caractère paradoxal de la rupture de Jésus avec la conception traditionnelle de la morale», Jésus, dit l'auteur, nous renvoie d'une «manière magistrale» à la parabole des ouvriers de la onzième heure recevant le même salaire que les précédents: «Bien que le principe du salaire reste ici intact, comme partout chez Jésus, toutes les normes usuelles d'appréciation de la justice divine sont changées... La conception que Jésus se fait de la justice de Dieu est donc incommensurable pour la raison humaine: on ne peut la mesurer, du moins peut-on la saisir et la comprendre. Elle conduit à la prédication du Royaume, où les derniers seront les premiers et les premiers, les derniers. Elle conduit aussi de la Montagne du Sermon au Golgotha, où le juste mourra comme un criminel», p. 92.

Le Royaume. Le judaïsme tient que le Royaume relève de la toute-puissance de Dieu. Il ne se manifestera à tous les habitants de la terre qu'à la fin des temps. Mais il commence dès maintenant de se réaliser parmi les hommes, et certains sont déjà pour ainsi dire des citoyens du ciel, pp. 96–97. Pour Jésus comme pour les rabbins le Royaume est donc à la fois présent et à venir. Mais l'optique est ici et là différente. Les rabbins pensaient qu'il en a toujours été ainsi. Pour Jésus, c'est «à partir de Jean et jusqu'à présent

que le Royaume des cieux fait irruption et que les violents le saisissent de force» (Mt. 11, 12). «Voilà donc chez Jésus l'eschatologie en train de se réaliser. Parmi tous les juifs connus de l'antiquité, seul Jésus a enseigné que non seulement la fin des temps était proche, mais que le nouvel éon de salut était déjà commencé avec Jean-Baptiste qui a ouvert la voie, sans pourtant appartenir lui-même au Royaume», pp. 100–101. L'auteur rappelle ici la parabole du grain de sénevé qui devient un arbre où nichent les oiseaux (Luc, 13, 18), et il termine par une page qu'on voudrait citer tout entière: «Chez Jésus, le Royaume des cieux n'est pas seulement le règne eschatologique de Dieu qui fait irruption dès maintenant, mais encore un mouvement voulu par Dieu qui se répand sur terre et parmi les hommes. Il n'est pas seulement comme ailleurs dans le judaïsme, une royauté, mais encore un Royaume de Dieu: une région qui s'étend, englobant de plus en plus de personnes, dans laquelle on peut trouver son héritage, et où il y a grands et petits. C'est pour cela que Jésus a appelé les douze, afin qu'ils soient pêcheurs d'hommes pour guérir et pour annoncer le salut. C'est pourquoi aussi il a demandé à quelques-uns de tout quitter et de le suivre. Nous ne disons pas que Jésus ait voulu fonder une Eglise ou seulement une communauté. Mais ce qu'il a voulu, c'est un mouvement. Ou, s'il est permis de le dire de manière ecclésiologique: L'irruption du Royaume est de telle sorte, qu'à la fin l'Eglise invisible s'identifiera à l'Eglise visible... Dans la prédication du Royaume s'accomplit ce que Jésus a reconnu et voulu: révéler l'amour inconditionné de Dieu pour tous, faire tomber les frontières entre pécheurs et justes, rendre nulles et vaines les dignités humaines, faire des derniers les premiers et des premiers les derniers, donner l'héritage du Royaume des cieux aux pauvres, aux affamés, aux humbles, aux affligés et aux persécutés. Toutefois, l'élément décisif dans le message de Jésus sur le Royaume à venir n'est pas son aspect social: le bouleversement total qu'il produit, c'est une transformation de toutes les valeurs morales traditionnelles», pp. 102–103.

3. La grande question va porter maintenant sur ce qu'est Jésus. Quel sens l'auteur va-t-il donner aux mots Fils de Dieu et Fils de l'homme?

Fils de Dieu. Jésus est présenté par les Evangiles comme un thaumaturge. La littérature rabbinique nous fait connaître quatre thaumaturges de ce temps, que l'on allait consulter en temps de sécheresse pour qu'ils prient Dieu d'envoyer la pluie. On les regardait comme des Fils qui savent plaire à leur Père et qui en sont exaucés, p. 105–107.

Mais quand Jésus prend devant Dieu une attitude filiale, «il s'agit de tout autre chose que de la familiarité d'un thaumaturge avec Dieu» L'auteur n'hésite pas ici à rapporter le grand texte de Mt., 11, 25–27: « Je te bénis, Père, Seigneur du ciel et de la terre d'avoir caché cela aux sages et aux habiles... Nul ne connaît le Fils si ce n'est le Père, comme nul ne connaît le Père si ce c'est le Fils et celui à qui le Fils veut bien le révéler!». Il ajoute que jusqu'aux découvertes de la mer Morte nous ne connaissions pas dans le judaïsme antique d'exemple d'une telle conscience de soi. C'est des *Hymnes* esséniens de Qumrān qu'il va rapprocher le cri de joie de Jésus.

Il cite un fragment d'Hymne d'«un charismatique, imbu d'apocalyptique, qui a conscience d'avoir accès aux mystères de Dieu et d'avoir pu grâce à eux, *illuminer la face d'un grand nombre*», pp. 108–109. Mais, demandons-nous, ce cri extraordinaire: *Nul ne connaît le Fils, si ce n'est le Père, et nul ne connaît le Père si ce n'est le Fils*, jailli comme un éclair de la conscience de Jésus au sein de la nuit de notre monde, qui se résoudra avec l'auteur à l'assimiler à un «décalque» d'Hymne essénien?

Selon l'auteur la voix que Jésus entend lors de son Baptême ne l'a désigné que comme l'*élu* et le *serviteur* de Dieu. C'est seulement lors de la Transfiguration que la voix céleste le désigne comme celui *qu'il faut écouter*, c'est-à-dire comme le Prophète annoncé par Moïse, et comme le Fils *bien-aimé*, le Fils *unique*, au sens dont Dieu dit à Abraham: «Prends ton *fils*, ton *unique* et offre-le en holocauste»: la voix de la Transfiguration annonce ainsi le martyre de Jésus», p. 110. «A partir de la Transfiguration, la conscience que Jésus eut de sa filiation divine fut liée au pressentiment de sa mort. C'est donc bien avant son entrée à Jérusalem que commença à se former dans la conscience de Jésus la certitude de sa fin tragique», p. 111.

La triple conscience de sa «filiation divine», de son destin de «prophète», de sa «fin tragique», apparait dans la parabole des vignerons homicides que Jésus prononce au Temple de Jérusalem juste avant sa fin, et face aux grands prêtres, à l'aristocratie sacerdotale des sadducéens (Luc, 20, 9–13), p. 110.

Une question: le sens de la parabole des vignerons est-il suffisamment pénétré par l'auteur? Le rôle qu'il attribue à Jésus dépasse-t-il vraiment celui des prophètes antérieurs, eux aussi persécutés et mis à mort, auxquels cependant Jésus s'oppose comme le Fils unique du Maître à ses serviteurs? Et selon le témoignage des trois évangélistes synoptiques, Jésus n'avait-il pas conscience de n'être pas seulement descendant de David, mais d'avoir une origine plus haute, qui lui donnait le droit «d'être assis à la droite de Dieu?» (Marc, 12, 35–37).

Jusque-là cependant l'auteur a procédé en avançant positivement. Mais voici une brusque et décisive négation: «Certes le martyr qui se sacrifie pour racheter le péché des autres était une image familière au judaïsme de l'époque. Mais l'un des résultats libérateurs du travail philosophique est précisément de faire apparaître qu'à aucun moment Jésus n'a voulu mourir pour racheter par une rapide passion le péché de tous les hommes. Du reste, il n'a pas eu conscience d'être le serviteur souffrant et expiateur d'Isaïe: c'est là une projection plus tardive qui est le fait de l'Eglise primitive, après la crucifixion. Jésus est donc loin d'avoir préparé et subi sa mort en obéissant à une interprétation sophistiquée des textes anciens», p. 111.

Les exégètes chrétiens seront d'un autre avis. Ils mettent en lumière «la conviction qu'eut le Christ de remplir une mission rédemptrice et d'être le Serviteur souffrant du Seigneur... Le Christ est allé à la Croix avec la conviction qu'elle faisait partie, indissolublement, de sa vocation messianique. Sa mission telle qu'il la concevait voulait que, comme Fils de l'homme, il fût venu, non pour être servi, mais pour servir. A la dernière Cène, il

dit en présentant la coupe à ses disciples: *Ceci est mon sang, celui de l'alliance, qui est répandu pour un grand nombre* (Marc, 14, 24)... Il y a dans la souffrance de Jésus un profond, mystérieux élément, quelque chose d'incommunicable, qui transparaît dans sa prière à Gethsémani et son cri de désolation sur la Croix (Marc, 15, 34), un sens de sa propre destinée qui le met à part comme la figure la plus solitaire et la plus centrale de l'histoire humaine. Cette vocation, il l'a choisie, acceptée, et accomplie. Et le plus surprenant est que cette idée qu'il se faisait de lui-même et de sa destinée, idée qui chez d'autres serait à bon droit qualifiée de mégalomanie, apparaît chez lui comme naturelle, parce qu'elle s'accorde entièrement avec sa personnalité transcendante. C'est quand il fait ce que personne d'autre ne pourrait envisager de faire qu'il est le plus lui-même. Sa personne et son œuvre ne font qu'un. Ici plus que nulle part ailleurs, nous devons reconnaître une conscience de soi qui n'est pas de ce monde, une qualité d'être qui est divine, tout humaine qu'elle apparaisse dans ses manifestations »[1].

Le Fils de l'homme. – L'auteur distingue dans l'Evangile trois sens de l'expression «Fils de l'homme», p. 114. Elle désigne:

a) l'activité terrestre de Jésus, et alors, dit-il, «Fils de l'homme» signifie simplement «homme»: «Le Fils de l'homme a sur terre le pouvoir de remettre les péchés» signifie: l'homme a le pouvoir de remettre les péchés, p. 56.

b) la passion et la résurrection de Jésus; et alors elle n'est qu'une «création de l'Eglise primitive; le judaïsme de l'époque n'a aucune connaissance d'un 'fils de l'homme' souffrant et ressuscitant», p. 114.

c) le Fils de l'homme à venir; et en ce sens Jésus finira par se l'approprier: «Jésus a d'abord attendu quelqu'un d'autre, mais finalement, il s'est de plus en plus convaincu qu'il était lui-même le Fils de l'homme à venir... Semblable à un homme, assis sur le trône de la gloire de Dieu, ce juge sublime de la fin des temps correspond à la conception la plus élevée que le judaïsme de l'époque a pu se faire du Sauveur... Comment Jésus de Nazareth a-t-il pu avoir de lui-même cette opinion? Ne l'oublions pas, il a perçu qu'il était l'élu de Dieu, son serviteur, le fils unique, qui connaît les mystères de son Père céleste. C'est précisément cette conscience de sa dignité qui a pu lui inspirer l'audace de s'identifier sans ambiguité à la fin de sa vie avec le Fils de l'homme. Or, le Fils de l'homme a parfois été considéré comme le Messie». p. 118

Mais, l'auteur y insiste: pas un instant Jésus n'a pensé que sa souffrance et sa mort faisaient partie de sa mission d'élu et de serviteur de Yahvé: «C'est à nous aujourd'hui, avec le recul du temps, qu'il apparaît que l'activité publique de Jésus a trouvé son point culminant dans sa fin tragique. Après avoir ordonné de ne pas tenir tête au méchant, Jésus a marché vers la mort sans opposer de résistance. Arrivée au terme, sut-il que son exécution viendrait couronner sa transformation de toutes les valeurs? C'est réelle-

[1] Vincent TAYLOR, *La personne du Chist dans le Nouveau Testament*, Paris, Cerf, 1969, pp. 163–164. – Cf. Joachim JÉRÉMIAS, *Les paraboles de Jésus*, Le Puy, s. d., pp. 208–209.

ment par sa mort que ce qui était haut est devenu bas et que ce qui était bas est devenu haut. *Le Christ lui-même est mort une fois pour les pécheurs, justes pour les injustes, afin de nous mener à Dieu,* 1 Pierre, 3, 18», p. 118.

L'insistance de l'auteur à nier que Jésus ait eu conscience de sa mission de serviteur souffrant est d'autant plus étrange que les quatre «Chants du serviteur de Yahvé» débouchent sur l'extraordinaire chapitre 53 d'Isaïe: «Or c'étaient nos souffrances qu'il portait et nos douleurs dont il était accablé... Il a été transpercé à cause de nos péchés... Le châtiment qui nous rend la paix est sur lui, et c'est grâce à ses plaies que nous sommes guéris». L'auteur est ici trop dépendant de Bultmann. C'est chez Oscar Cullmann que nous trouvons l'étude la plus approfondie du titre de «Fils de l'homme». Détachons-en ici ces quelques lignes: «Jésus a certainement conçu sa double mission (présente et future) comme une indivisible unité, s'il est acquis qu'il s'est considéré comme l'*Ebed Yahvé*. Le titre de Fils de l'homme, quand Jésus l'applique à sa mission terrestre, exprime aussi son abaissement. En d'autres termes, Jésus peut, à certains moments décisifs, réunir le titre de 'Fils de l'homme' et les souffrances de l'*Ebed Yahvé*. On pensera ici à ce passage classique où Jésus dit: *Le Fils de l'homme est venu, non pour être servi, mais pour servir et donner sa vie en rançon pour beaucoup d'hommes* (Marc, 10, 45). Ou encore: «*Il faut que le Fils de l'homme souffre beaucoup, qu'il soit rejeté par les anciens, par les principaux sacrificateurs et par les scribes, et qu'il soit mis à mort* (Marc, 8, 31). Dans cette prédiction, Jésus emploie le titre de 'Fils de l'homme' et y associe l'idée du Serviteur de Dieu souffrant. Cette association, d'une importance fondamentale pour la conscience que Jésus avait de lui-même, s'exprime aussi dans la parole rapportée dans Marc, 2, 10: *Le Fils de l'homme a sur la terre le pouvoir de pardonner les péchés*. Les deux notions, celle de Fils de l'homme et celle de l'*Ebed Yahvé* existaient donc déjà dans le judaïsme; mais ce qui est tout à fait nouveau, c'est que Jésus les ait réunies, qu'il ait jumelé ces deux titres dont le premier exprimait la majesté la plus souveraine qui se puisse concevoir, tandis que l'autre exprimait l'abaissement le plus profond. Même en admettant que le judaïsme ait déjà connu l'idée d'un Messie souffrant, il est impossible de démontrer que cette souffrance ait jamais été associée à l'image de l'homme céleste qui vient sur les nuées du ciel. C'est là l'œuvre absolument nouvelle, accomplie par Jésus, d'avoir réuni dans sa conscience ces deux vocations en apparence contradictoires et d'avoir exprimé leur unité par son enseignement et par sa vie» [1].

Deux brefs chapitres intitulés *Jérusalem* et *La mort* retracent rapidement les derniers événements de la vie de Jésus: la Cène, l'agonie, l'arrestation à Gethsémani, la mort dont la responsabilité est rejetée tout entière sur Hérode et les Sadducéens. «Nous n'avons aucun motif de douter que le crucifié soit vraiment apparu à Pierre 'puis aux douze; puis il apparut à plus de cinq cents frères à la fois...; puis il apparut à Jacques et à tous les apôtres'... Finalement, il apparut à Paul sur le chemin de Damas. Mais

[1] *Christologie du Nouveau Testament,* Neuchâtel, 1958, pp. 138–139.

on peut se poser la question, qui a dû être celle de l'homme Jésus répondant à l'interrogation du grand-prêtre sur sa messianité: *Désormais le Fils de l'homme siégera à la droite de la puissance.* Jésus a-t-il cru qu'il allait échapper à son destin? Ou bien, ce qui semble plus probable, était-il sûr qu'il ressusciterait d'entre les morts? Quoi qu'il en soit, le grand-prêtre a eu raison de voir dans la réponse de Jésus une confession implicite de sa messianité», p. 132.

4. L'auteur est spécialiste de l'histoire du judaïsme au début de notre ère. Il apprécie hautement les textes des trois évangiles synoptiques. Il est frappé par leur caractère d'authenticité. Il trouve dans la vie juive d'alors des parallèles aux paroles et aux actions de Jésus: même à l'épisode de la présence de l'enfant à douze ans, au milieu des docteurs, p. 26. Dans les paroles adressées au Baptiste, c'est le son de la voix de Jésus qu'il croit percevoir. Il ne cache pas son admiration pour Jésus. Il voit en lui comme la fleur du judaïsme de son temps; la tradition dont les pharisiens étaient alors les meilleurs représentants, la ferveur spirituelle dont témoigne les hymnes des esséniens; mais Jésus reste exempt du sectarisme de Qumrān, et il est étranger aux violences des zélotes. La droiture de l'auteur est absolue, il ne cherche pas à écarter les textes qui feraient difficulté.

A-t-il réussi, en demeurant dans la perspective du judaïsme, de faire de Jésus un portrait fidèle? Jésus n'a-t-il pas eu conscience, en accomplissant la Loi, de la dépasser? «Vous avez entendu qu'il a été dit aux anciens: Tu ne tueras pas... Mais Moi je vous dis...»; «Vous avez appris qu'il a été dit: Tu ne commettras point d'adultère... Mais moi je vous dis...» (Mt. 5, 21, 27). – Est-il vrai que la voix qui, au Baptême puis à la Transfiguration, désigne Jésus comme le serviteur de Yahvé, le Fils bien-aimé, ne le désignait pas comme le serviteur souffrant et expiateur d'Isaïe, et que Jésus n'aurait pas eu conscience de cette mission? «Le Fils de l'homme est venu... pour servir et donner sa vie en rançon pour beaucoup d'hommes» (Marc, 10, 45); «J'ai un baptême dont je dois être baptisé, et qu'il me tarde qu'il soit accompli!» (Luc, 12, 49–50); «Ceci est mon Sang celui de l'Alliance, répandu pour beaucoup en vue de la rémission des péchés» (Mt. 26, 28). – En égalant la filiation divine de Jésus à celle des prophètes, même les plus hauts, est-on sûr de donner son plein sens à la conscience qu'avait Jésus de sa propre filiation et à son extraordinaire affirmation: «Nul ne connaît le Fils si ce n'est le Père, comme nul ne connait le Père si ce n'est le Fils et celui à qui le Fils veut bien le révéler» (Mt. 11, 27)?

Dans ce dernier texte comment ne pas percevoir la même sonorité que dans Jean, 1, 18: «Nul n'a jamais vu Dieu; le Fils unique, qui est dans le sein du Père, lui, l'a fait connaître»? Et les textes des Synoptiques: «Ceci est mon Sang, le Sang de l'Alliance répandu pour beaucoup» ne s'ouvrent-ils pas sur Philippiens, 2, 6–11: «De condition divine, il s'est anéanti lui-même, se faisant obéissant jusqu'à la mort sur une Croix»?

Avril 1970.

CHARLES JOURNET

Vers une théologie marxiste

Nous voulons parler du livre intitulé *Feuerbach et la Théologie de la sécularisation*, paru récemment aux Editions du Cerf [1].

1. Le projet de l'ouvrage,

Dès son *Introduction* l'auteur nous avertit que «tant que le théologien comme théologien ne sera pas passé par l'enfer de la critique classique de la religion, il ne peut pas s'approcher théoriquement d'un monde dont il est cependant le contemporain, au moins 'biologique'». Il cite Paul Ricœur suivant qui «une critique de la religion, nourrie de Feuerbach et ces trois maîtres du soupçon (c'est-à-dire: Marx, Freud, Nietzsche) appartient à la foi mûrie d'un homme moderne» et qui loue Feuerbach d'avoir le premier dit et vu «que l'homme se vidait lui-même dans l'absolu, que l'absolu est comme une sorte de perte de substance, et que la tâche de l'homme est de réapproprier sa propre substance, d'arrêter cette hémorragie de substance dans le sacré». Il annonce que sa thèse théologique, construite grâce à une

[1] Marcel XHAUFFLAIRE, *Feuerbach et la Théologie de la Sécularisation*, Paris, Cerf, 1970, 400 pages. Citons ce que le *Vient de paraître* nous dit:

1° de l'Auteur: «Marcel Xhaufflaire est né en 1937 près de Liège. Entré chez les Dominicains de Belgique, il a étudié en France, puis passé son doctorat en théologie à Münster (Allemagne fédérale). Il est actuellement rédacteur de la revue néerlandaise *Tegenspraak* et spécialiste des rapports entre philosophie, théologie et politique.»

2° de la Présentation du livre: «A partir d'une biographie intellectuelle de Feuerbach, M. Xhaufflaire retrace le cheminement logique d'une pensée théologique moderne. Le rapport foi-raison a changé sous l'influence non seulement de l'idéalisme allemand mais de l'irruption des sciences humaines. Feuerbach apparaît comme le premier des anti-théologiens, dans la mesure où il fait comparaître la religion et la doctrine chrétienne au tribunal d'une conception philosophique sécularisée de l'homme. M. Xhaufflaire, à partir d'une analyse théorique de la pensée de Feuerbach, aboutit à un examen critique de la théologie contemporaine: il ne prétend pas proposer une «nouvelle théologie», mais montrer quelles formes de théologie conduisent l'expression de la foi à une impasse. S'inspirant de la critique marxiste des idéologies, il passe au crible aussi bien le système feuerbachien que les théologies actuelles de tendance existentialiste ou sécularisée qui lui ont succédé».

confrontation critique avec Feuerbach, consiste à montrer que «les théologies de la sécularisation sont davantage des efforts courageux et généreux que des théories rejoignant, dans leur teneur propre, les tentatives par lesquelles le monde contemporain projette de se comprendre et de se transformer. Thèse négative, peut-être, mais n'est-ce pas la négation critique de nos évidences d'aujourd'hui qui peut nous ouvrir de nouveaux horizons?», p. 17. Il ira d'ailleurs plus loin dans ce dernier sens «en élaborant schématiquement le modèle d'une théorie de l'histoire à partir de la réaction de Marx devant l'œuvre de Feuerbach», p. 297.

En écrivant son ouvrage comme théologien, il n'ambitionne rien d'autre que de «faire œuvre de raison». Et «d'aider l'Eglise à opérer 'raisonnablement'». Il est résolu ici d'aller jusqu'au bout. Rien ne l'arrêtera. L'épigraphe du livre nous le dit. Elle n'est pas d'un Père de l'Eglise, mais de Feuerbach: «Seul celui qui a le courage d'être absolument négatif a le pouvoir de créer du neuf.» Le théologien, nous dit-on, ne doit pas craindre d'apparaître éventuellement comme un gêneur ou un fou, car il se pourrait que le fou soit plus raisonnable que les «prêtres» de la raison. On cite Kolakowski: «Le prêtre est le gardien de l'absolu, il est au service du définitif et des évidences acceptées par tous que draîne la tradition. Le fou met en doute tout ce qui passe pour aller de soi... Il lui faut continuer d'aller et de venir dans la bonne société afin de connaître ses sanctuaires et d'avoir l'occasion de lui dire ses impertinences.» Ainsi pense l'auteur: «Il n'y a pas de théologien digne de ce nom qui n'appartienne cent pour cent à la société ecclésiale qui l' 'emploie'. Mais il n'y a pas non plus de théologien digne de ce nom qui ne tente de faire œuvre de 'raison'», d'interdire aux bonnes volontés de se dégrader en despotisme et attitudes intolérantes, d'inciter les timorés à prendre conscience de leurs possibilités et les opprimés à se rebeller, d'en appeler à un prophétisme chrétien qui, s'appuyant sur la force érosive de la raison, soit théologie, p. 18. Il faut être dans l'Eglise pour faire ainsi œuvre de raison. L'*Avis* de l'auteur qui ouvre le livre est éclairant:

«Cette étude a été présentée comme thèse en vue de l'obtention du doctorat à la faculté de théologie catholique de l'université de Münster en Westphalie. Qu'il me soit permis ici de remercier tout particulièrement le professeur J. B. Metz. Sans son animation spirituelle et intellectuelle, je ne penserais pas aujourd'hui ce que je pense et cet ouvrage n'aurait jamais existé. Je désire également rendre hommage à mes amis Karl Derksen, Frans van den Oudenrijn, Geert Delbeke et à bien d'autres. Le milieu que vous avons constitué détermine entre autres une nouvelle façon de travailler théologiquement dans l'Eglise. Dans nos productions respectives l'on trouvera des fragments de ce qu'on pourrait appeler une «théologie critique sous forme de critique de la théologie». Celle-ci, qui présente davantage une stratégie et une méthode qu'un système, reçoit déjà un début de confirmation pratique, puisqu'elle inspire la formation de nouveaux groupements notamment en Belgique et dans les Pays-Bas...»

2. *Le départ «dogmatique» et «non critique» d'une théologie qui se veut «critique».*

Le théologien est invité d'emblée à «faire œuvre de raison», mieux encore à «aider l'Eglise à opérer raisonnablement». Et sans nul essai de justification, l'œuvre de raison, – qui doit être celle du théologien et de l'Eglise, – est décrite comme une résolution, pour créer du neuf, d'être «absolument négatif» à l'égard de l'Eglise elle-même. Pas question de prêter attention aux grands mystères du Symbole de la foi chrétienne, au Père tout-puissant créant de rien le ciel et la terre et faisant l'homme à son image et ressemblance; au Dieu qui a tant aimé le monde qu'il lui a donné son Fils unique; à la mort rédemptrice de Jésus; à sa résurrection corporelle; à l'Eglise qui est son Corps mystique et dans laquelle il a déposé les pouvoirs divins d'enseigner en son nom et de sanctifier par les sept sacrements; à l'Esprit saint qui, à Pentecôte s'empare d'elle pour la conduire jusqu'au jour du retour en gloire du Christ et jusqu'aux suprêmes discernements du Jugement dernier. Voilà la foi chrétienne. On ne la discute même pas dans ce livre de «théologie». On la récuse simplement. Au nom de quoi? Au nom des maîtres athées du monde contemporain, considérés non pas seulement dans ce qu'ils ont pu découvrir d'authentiques vérités partielles, mais considérés dans le refus même constituant leur athéisme: ce refus représentant, notons-le bien, *une sorte d'acte de foi*, «un acte de foi renversé, dont le contenu est non pas adhésion au Dieu transcendant, mais prise de position contre ce même Dieu transcendant» [1]. Voilà démasqué ce que pourra signifier «faire œuvre de raison». La première conséquence sera, si l'on hésite à être ici comme Feuerbach «absolument négatif», et si l'on ne veut pas aller jusqu'à parler de la «mort de Dieu», ni se déclarer athée, de substituer au Dieu de la transcendance, *le dieu sans nom, ni contenu, ni visage de l'immanence:* le but étant d'épouser dans toutes ses vicissitudes le mouvement de l'histoire du monde et d'arrêter «l'hémorragie de la substance de l'humanité dans le sacré». Une autre conséquence concerne *la nature de la connaissance spéculative à tous ses niveaux*, soit de la métaphysique, soit de la théologie, soit de la foi. Il sera clair qu'elle ne peut rencontrer la vérité, qu'elle ne peut porter sur le réel, qu'elle ne nous dit pas *ce qui est*. Elle ne peut représenter qu'une superstructure, qu'un sous-produit. C'est au niveau de la *praxis* que l'homme devra chercher ses vraies raisons de vivre... et de mourir! Il ne sera pas question pour les valeurs spirituelles d'être normatives de la conduite humaine morale, sociale, politique. La seule règle qui puisse s'offrir est celle de la libre «raison moderne». Mais la raison ne peut-elle être «au service de la démence»? Il faudra dès lors lui trouver un critère. On verra plus loin que ce critère reste caché dans la «révélation qui porte le nom obscur d'eschatologie». Enfin et surtout, il faut y insister,

[1] Jacques MARITAIN, *La signification de l'athéisme contemporain*, 1949, p. 15.

sous-jacent à tout ce processus, ce qui se joue, c'est, plus ou moins vécu, plus ou moins perçu, le drame qu'on a décrit comme étant celui de «l'athéisme absolu». Cet athéisme «commence comme une revendication de l'homme de devenir le seul maître de sa destinée, complètement affranchi de toute aliénation et de toute hétéronomie, décidément et complètement indépendant de toute fin dernière et de toute loi éternelle qui lui seraient imposées par quelque Dieu transcendant... Une totale réjection de la transcendance entraîne logiquement une adhésion totale à l'immanence... La vérité est à chaque moment ce qui est conforme aux exigences des enfantements de l'histoire. Elle change à mesure que le temps va. Une certaine action que j'ai accomplie aujourd'hui était un acte méritoire aujourd'hui, et sera un crime demain: et c'est de cette façon que ma conscience doit juger d'elle. L'intelligence humaine et la conscience morale ont à devenir héroïquement malléables... Il n'y a rien d'éternel en l'homme, il mourra tout entier, il n'est rien à sauver en lui. Mais il peut se donner lui-même, et se donner entièrement au tout dont il est une partie, au flux sans terme qui est l'unique réalité et qui porte le sort de l'humanité... Le devoir et la vertu pour lui ne sont qu'une totale soumission et une totale immolation de lui-même à la voracité sacrée du devenir» [1].

3. *La voie de la sécularisation: de Feuerbach à Marx*

Essayons d'indiquer la démarche suivie dans ce livre riche en subtilité, qui se meut avec une parfaite aisance dans le monde de pensée qui va de Hegel à nos plus immédiats contemporains, et qui n'hésite pas au besoin à se fabriquer un vocabulaire propre. L'auteur entend situer sa problématique dans le cadre de ce qu'on aime aujourd'hui dans les cercles théologiques appeler «théologie de la sécularisation». Il passera outre, et Marx l'aidera à briser ce cadre, mais il faut commencer par là. «Cette tendance est inévitable, même si l'on écarte le terme de sécularisation pour lui préférer l'une ou l'autre des expressions du jargon à la mode, telles que 'monde devenu adulte', 'monde émancipé', 'monde areligieux', monde de la 'mort de Dieu', monde 'post-chrétien', etc.», pp. 12 et 359.

Pratiquement, nous dit-on, la scission est faite entre d'une part l'activité profane scientifique, technique, politico-sociale de nombreux chrétiens et, d'autre part, les «structures ecclésiales», «l'appareil doctrinal et institutionnel de l'Eglise», bref ce qui sera plus loin appelé: «l'onto-théo-logique traditionnelle», p. 290. Mais *théoriquement* ces structures anachroniques continuent de peser sur les esprits. Il est temps pour la théologie de comprendre qu'elle ne peut plus être normative, qu'elle ne peut plus prétendre régir la pratique au nom de la primauté des valeurs spirituelles, – qu'elle ne peut plus, les mots sont de l'auteur, «se limiter à être gardienne de

[1] Jacques MARITAIN, *op. cit.*, pp. 16–19.

l'ordre établi», – mais que sa tâche est de se plier au devenir de l'histoire, «d'accompagner critiquement, à la lumière de l'évangile, ce qui apparaît concrètement comme nécessité pratique», p. 14. En d'autres mots, elle doit commencer par être une «théologie de la sécularisation».

Dans cette première étape Feuerbach pourra lui être un guide. Son œuvre est étudiée ici d'une manière patiente, qu'on peut presque estimer exhaustive, et confrontée avec les diverses réactions théologiques qu'elle a suscitées. Mais Feuerbach, pensant aller jusqu'au terme, est demeuré en route. Il oppose à la théologie une antithéologie, il demeure sur le terrain de l'adversaire, il ne nous offre qu'un «retour du refoulé», dira J.-P. Osier, il est «athée» non «irréligieux», il nie la religion «alors que l'irréligieux change de terrain et rompt toute communauté, fût-elle négative et hostile, avec celle-ci», p. 363. La structure de pensée de Feuerbach – toute apparentée, nous dit-on, à celle de K. Barth! p. 316 (on sait que l'indifférence au contenu est de règle en phénoménologie) – est «positiviste». L'auteur désigne ainsi «l'attitude théorique ou pratique consistant à affirmer quelque chose *a priori*, par un coup de force, un pari ou un défi, en négligeant superbement les médiations de l'instance rationnelle critique (dogmatisme!) ou de l'instance pratique démocratique (despotisme!)», p. 118. Ou encore, en se référant au vocabulaire de Heidegger, il qualifiera la pensée de Feuerbach comme étant «celle de l'identité», du fait que l'identité entre la spéculation et le réel s'y trouve garantie par «l'absolutisation d'un fétiche», p. 276, ce fétiche étant par exemple l'idée de Dieu ou celle de la raison «une» et «générale», etc.

Ici Marx entre en scène et c'est la structure même de la pensée de l'identité qu'il va démasquer. «Marx ne veut plus de système éthique, anthropologique où métaphysique au service duquel se trouverait la praxis ou l'histoire réelle. La 'vraie' théorie, précisément parce qu'elle saisit l'être réel historique, se saisit elle-même au service de la praxis. Et la praxis est révolution, transformation réelle des conditions de l'ensemble social. La vrai théorie accompagne, d'une certaine manière, le mouvement révolutionnaire dont elle éclaire le sens concret et la nécessité, en sachant que le nouvel ordre des choses n'est ni l'actualisation d'un 'idéal' qu'elle anticiperait théoriquement, ni une production qui pourrait être médiatisée autrement que par cette praxis révolutionnaire», p. 275.

Le Marx dont on se réclame est celui d'après 1845, en «rupture épistémologique» avec Feuerbach, et chez qui L. Althusser découvre une «théorie de l'histoire» purement scientifique, dégagée de tout *a priori* humaniste, anthropologique, éthique (et dont le «matérialisme dialectique» ne serait que la dégradation, p. 290). Se présentant comme «pratique théorique et scientifique» cette théorie de l'histoire est incompatible avec «le postulat que l'histoire serait depuis toujours une *Heilsgeschichte*, une *Geistesgeschichte*, une *Menschengeschichte*, ou une *Naturgeschichte*, pp. 284 et 298. Elle trouve ses contenus positifs ou ses déterminations dans l'analyse de la société comme «ensemble social» ou comme ensemble articulé et déterminé de toutes les pratiques particulières. Au niveau des contenus tout esprit

d'orthodoxie doit être ici banni: une «théorie orthodoxe de l'histoire» est *eo ipso* une «hérésie», c'est-à-dire à nouveau une théorie en situation de schisme vis-à-vis du réel et des exigences de la vérité. Dogmatisme et despotisme restent les traits caractéristiques d'un tel schisme, p. 285. «La théorie de l'histoire est une théorie de l'ensemble social laissant clairement apparaître qu'il y a un divorce ou un schisme entre la structuration présente de cet ensemble considérée idéologiquement comme fatale, nécessaire, évidente ou inévitable, et les possibilités de cet ensemble... Faire que l'objectivement possible ne soit plus impossible et que l'objectivement déraisonnable ne soit plus nécessaire ne peut être le fait que d'une transformation de l'ensemble, en d'autres termes d'une révolution. C'est en ce sens que la 'praxis' comme médiation du possible et de la raison est dans une situation de primauté face au cercle de la 'théorie'», p. 287. La théorie critique de l'histoire ne trouve pas sa légitimation au niveau des philosophies et des théologies traditionnelles; c'est à partir de possibilités théoriques et pratiques présentes qu'elle se «légitime» –; elle n'est pas anarchique, – mais elle demeure purement négative puisqu'elle conteste finalement l'articulation de l'ensemble social empêchant ces possibilités de devenir déterminantes, p. 289.

4. *La praxis marxienne, lumière de la théologie future.*

Cette théorie critique et purement négative de l'histoire, que Marx oppose à Feuerbach, livre à l'auteur, à la façon d'un paradigme, d'un modèle, la clé qui lui permet de situer sa propre problématique théologique, pp. 199 et 269. La perspective marxiste, dit-il, nous invite «à prendre pour principe de recherche la détermination, en dernière instance, pour chaque formation sociale, des forces productives et des rapports de production». Alors «on s'aperçoit que la 'religion' n'a qu'une réalité nominale» – retenons cet aveu de nominalisme radical! – «que 'la religion' est un objet empirique, ou plus exactement, que chaque religion, comme objet empirique, est à saisir en fonction de la formation sociale à laquelle elle appartient, comme la réalité dont la structure et la fonction ont à être spécifiquement analysées», p. 299. Une vraie théorie de la foi, une vraie théologie, ne sera donc véritablement critique et ne pourra jouer un rôle adéquat dans la constitution effective de l'histoire future que si elle est mise en correspondance (non nécessairement confondue!) avec une théorie critique de l'histoire. Elaborer cette théorie et cette praxis de la foi articulée sur une théorie critique de l'histoire et sur la praxis révolutionnaire entraînerait, nous dit-on, comme conséquences: 1° la mort de la théologie traditionnelle et de ce qu'elle représente; 2° sa réincarnation, sa résurrection, selon des formes et des suites pour la «praxis» que nous ignorons encore. Ce «purgatoire» de la théologie apparaîtra nécessairement comme un «enfer» pour ceux qui sont encore «englués» dans la théologie traditionnelle. Une théorie de la foi dans l'histoire «ne

pourrait guère s'établir aujourd'hui que sous une forme critique et négative, apparaissant comme incroyance aux yeux de ceux dont la confession de foi et le comportement pieux restent l'expression de leur incapacité de saisir théoriquement et pratiquement le réel autrement qu'idéologiquement et despotiquement». Et l'on conclut par cette profession de foi très marxiste: «Bien entendu, le destin de la foi chrétienne et de ses médiations n'est pas en cela différent du destin du monde présent actuel. Il en est plutôt une expression, un point de cristallisation», pp. 299–302. Et dès lors pas de méprise possible quand on nous parlera du «salut» apporté au monde par l'Evangile. S'il croit vraiment que le Dieu de la foi veut le salut général et universel de tous les hommes, le théologien comprendra que ce salut «doit s'instaurer par 'en bas' à partir des critères modernes de la rationalité. Celle-ci devient l'instance médiatrice par excellence de la foi en état de mission. Elle suppose une critique des vieilles traditions dogmatiques qui consiste principalement à montrer le caractère particulier et contingent des diverses réalisations chrétiennes dans le passé», p. 321.

5. *Quel sera l'avenir? La fin du christianisme?*

Que restera-t-il du christianisme alors «qu'on s'efforce aujourd'hui en théologie, à l'heure de la mort des dieux et des religions en tant qu'instances de l'unification et de la totalisation théoriques ou pratiques de l'histoire, de se débarrasser des concepts positiviste et métaphysique de la divinité»?, p. 331. Quel est le sens et quels seront les effets de la sécularisation?

La sécularisation du christianisme se présente chez Feuerbach comme un «impératif». «La condition première et indispensable pour que le monde se construise de manière heureuse et harmonieuse, c'est qu'il soit délivré de l'esprit du christianisme et de ses sous-produits théoriques (les philosophies chrétiennes) ou pratiques (les Etats chrétiens)». Selon certains «le projet sécullariste serait aujourd'hui réalisé dans la mesure même où la forme de pensée et d'agir monopolisée par la raison scientifique et technique se serait de fait substituée à la 'religion' et à la 'métaphysique' pour déterminer toutes les mentalités de ce temps. Le monde post-chrétien que 'voulait' Feuerbach serait en voie de réalisation – il est vrai d'une manière assez différente de celle qu'il imaginait», pp. 345-346. Feuerbach témoigne à l'égard du christianisme d'une aversion pathologique. Tout le malheur de l'humanité, pour lui, vient du christianisme qui la détourne de la «réalité» et peuple son esprit et son cœur de «spectres», de «chimères», d' «imaginaire», bref d' «irréel», pp. 25, 266, 326.

Ainsi, la sécularisation, au sens où l'entend Feuerbach et même certains parmi les théologiens de la sécularisation, aboutirait nécessairement et inévitablement à dissoudre toute forme de «christianisme». Telle n'est pas la pensée de l'auteur.

6. La fin de l'Eglise du Christ?

L'histoire du christianisme occidental nous est présentée comme une succession «de sécularisations en cascade de la foi classique». A chaque nouvelle phase, le caractère «céleste» ou «transcendant» de la foi est «immanentisé»; mais, nous dit-on, le sens profond et la substance de cette dernière demeurent: ils sont finalement récupérés de façon spirituelle au niveau soit de la raison une et générale, soit d'un accomplissement transcendantal de la subjectivité et de l'existence (existentialisme), p. 371. Un tel processus tend nécessairement à la dissolution de ce qu'est pour nous l'Eglise du Christ. Et tel est bien le vœu de l'auteur. Son nominalisme ne lui permet pas de distinguer le sort du christianisme, qui dure depuis deux mille ans, et qui ne meurt pas, du sort des chrétiens en qui il s'incarne, et qui meurent chaque jour. Dans la perspective immanentiste et marxiste où par libre option il s'est situé, il ne *veut* pas – et il ne *peut* plus – en avoir l'intelligence. Qui refuse le mystère ontologique du Verbe fait chair, que saisirait-il du mystère de l'Eglise en qui il se prolonge? Impossible de distinguer entre l'Eglise «sans tache ni ride ni rien de tel, mais sainte et immaculée» et les péchés de ses propres membres; entre ses structures divines et permanentes et ses réalisations canoniques et contingentes; entre l'Eglise et le monde dit chrétien.

Prisonnier de sa vision de l'histoire, l'auteur ne peut décrire l'Eglise que comme une superstructure anachronique. Il parlera d'une théologie qui devient «fétichisante», «si elle n'acquiert, grâce à la nouvelle raison, une relation critique avec le passé biblique et traditionnel de la foi chrétienne», p. 321; d'une parole évangélique qui ne peut trouver sa vérité ou sa réalisation que «dans le monde et l'histoire tels que nous pouvons les 'produire' en nous les appropriant librement et raisonnablement», p. 361; d'un christianisme établi qui, accroché au passé, refuse d'accomplir en lui «de manière historique le mystère de la croix»; d'une Eglise qui, «au lieu de mourir à elle-même», s'oblige à ne pouvoir se reproduire que selon des schèmes de réalisation «ontocratique» (van Leuwen); qui, «dans sa structuration autoritaire et répressive, tente de se légitimer en s'identifiant au sujet et à l'objet de la foi»; et qui, aliénée vis-à-vis de l'histoire réelle, doit sans cesse «mystifier» son impuissance et son isolement en se «fétichisant», p. 373. Voilà le christianisme que les sécularisations en cascade de la foi dissolvent, à bon droit.

7. L'avènement d'un christianisme libre?

La voie du christianisme de l'avenir nous est indiquée par la doctrine marxiste de la praxis révolutionnaire. On quitte décidément le plan encore

idéologique et feuerbachien où s'affrontent christianisme et antichristianisme, évangile et incroyance, fétichisation et sécularisation, Eglise et monde. L'expression «sécularisation de la foi» pourra être gardée, mais elle recevra un sens nouveau. De ce point de vue il devient possible de dégager les éléments d'une histoire perpétuellement réprimée jusqu'aujourd'hui. C'est l'histoire d'un christianisme de moins en moins «ecclésialisé», ou d'un «devenir-monde» de la foi de plus en plus «séculier», mais restant décidément «chrétien». Ce christianisme se développe suivant une ligne continue, qui prend son départ dans la culture laïque chrétienne de la fin du Moyen Age, passe par la Réforme, puis par l'*Aufklärung*, pour aboutir à l'épanouissement du type «libéral» de société, correspondant à l'essor soit de l'idéalisme allemand, soit en France de ce qu'on a appelé le modernisme. On peut légitimement voir ici un accomplissement séculier, un «devenir-monde», de la foi, à condition de se rappeler que «l'histoire de la foi consiste non pas dans des théories ou pratiques institutionnellement codifiées, mais plutôt, soulignons ces mots de l'auteur, «*en une histoire de la perpétuelle autorégénération au sein même de ce qu'on appelle l'histoire ou le monde*», p. 374. L'expression de sécularisation, ou «devenir-monde», de la foi acquiert alors tout son sens. Loin d'être une profanation, elle signifie une protection de la foi contre les nécessaires institutionnalisations de la foi, dès qu'en raison des mutations de l'histoire, elles deviennent «un obstacle à la réalisation de l'évangile dans le temps», p. 375. Le «christianisme libre» de l'*Aufklärung*, fruit d'une dialectique de la liberté, peut être légitimement considéré comme «une réalisation historique de l'évangile». Sa liberté et son évangélisme s'exprimaient dans sa protestation contre les formes «ecclésialement fixées de la foi», p. 376. Son malheur est d'avoir à son tour institutionnalisé. Le cercle magique n'était pas brisé. Le devoir de la sécularisation ne cesse d'être idéologie et ne devient réalité qu'au prix d'une rupture consistant à passer, au niveau de la pensée et de l'action, de la «théorie» à la «praxis» révolutionnaire, p. 370. Il faut aller au-devant d'un christianisme qui accepterait à nouveau de mourir à lui-même et de refuser toute continuité «avec son passé tant 'ecclésial' que 'libre' au niveau d'un système théorique de l'identité». p. 379. Ainsi entendue, la sécularisation «ne désigne rien d'autre que la réalisation historique perpétuelle de ce qui est signifié par les vocables bibliques d'incarnation ou encore de mort et de résurrection du Seigneur», p. 375. «Le christianisme libre peut être la réalisation de l'impératif eschatologique, l'écoute de la loi de l'exode, la répétition spirituelle de la pâque du Seigneur, le renoncement aux terrains déjà conquis, la conversion vers la terre promise», p. 377. Dans l'histoire de la foi on ne peut trouver un «tribunal» de cette histoire; ce «tribunal» est simplement objet de la promesse divine; il est réservé pour l'heure eschatologique, p. 376. N'insistons pas sur ce qu'il y a, disons pour le moins d' «antiscientifique» et de déplacé, dans cette tentative d'adapter au marxisme les mystères de notre Evangile et de la Pâque du Seigneur. Mais demandons-nous quel sens peuvent recevoir ici ces expressions d' «impératif eschatologique» et d' «heure eschatologique».

8. Le critère de la raison moderne.

Il n'y a donc pas de tribunal dans l'histoire de la foi. C'est à la raison moderne, nous dit-on, qui a pris la place de la révélation chrétienne et de la métaphysique classique, qu'il revient d'assumer la responsabilité de notre histoire pour qu'elle soit «une histoire de la liberté et non une histoire de la déraison ou de l'inconscience». Mais quel sera le critère de cette raison? Ce n'est pas «la rationalité, qui peut être aussi au service de la démence». Ce doit être la responsabilité d'assurer «la possibilité de la liberté également dans l'avenir». Cette responsabilité «est constamment incluse dans l'usage de la liberté». Elle est «le noyau de la raison». Or, la responsabilité «est selon son essence référée à l'avenir». C'est donc «à partir de l'avenir que se détermine la rationalité de la raison». La conséquence est que «si nous ne pouvons plus aujourd'hui déterminer la rationalité de la raison sauf à partir de l'avenir, alors nous nous mouvons à l'horizon d'une autre forme de la révélation. Elle porte le nom obscur d'eschatologie» (G. Picht), p. 330. L'eschatologie chrétienne pourra-t-elle, à la manière d'une superstructure, s'adapter à cette eschatologie marxiste? Peut-être, si l'on se garde de voir dans l'eschatologie chrétienne quelque chose comme une «fin de l'histoire universelle» ou comme un «avenir absolu» [1]; car, comme l'exprime J. B. Metz, «l'eschatologie chrétienne n'est pas une idéologie de l'avenir; elle est bien plutôt une théologie négative de l'avenir», p. 362. Dans ces conditions, l'eschatologie marxiste n'exclut pas nécessairement l'eschatologie chrétienne: «Il serait possible qu'une théologie ayant redécouvert la dimension eschatologique du christianisme puisse être son alliée.» Mais quel Dieu cette théologie devrait-elle annoncer? Tout simplement, répond l'auteur, un Dieu qui serait solidaire de la raison moderne. Il faut citer, en les soulignant encore une fois, ses propres paroles: «*Un Dieu qui se révélerait et s'identifierait à lui-même, non pas par l'épiphanie de l'identité de son être ou de sa raison d'être, mais par l' 'étrangeté' de 'prophéties' et de 'promesses', ne serait-il pas solidaire de cette raison?*», p. 330.

Nous voici donc en présence de ce christianisme libre de l'avenir. Il est libre, en effet, et sans attache, à la manière d'une épave qui flotte ballottée au gré des vagues du temps. Il s'est fait l'esclave des oscillations de l'histoire. Parlant du marxisme, Jacques Maritain écrivait: «Cette rupture avec Dieu commençait comme une revendication de totale indépendance et de totale émancipation, une hautaine rupture révolutionnaire avec tout ce qui soumet l'homme à l'hétéronomie et l'aliénation. Elle s'achève dans une soumission révérente et prostrée au tout-puissant mouvement de l'histoire, dans une sorte d'abandonnement sacré par où l'âme humaine se livre au dieu aveugle de l'histoire» [2].

[1] C'est Karl RAHNER dépassé, on le voit, par ses disciples, qui écrivait, I.C.I., 15 juin 1965, p. 3, que le christianisme est la religion du «devenir absolu» débouchant sur un «avenir absolu», à savoir Dieu, réalité totale et englobante, mystère – «terme réellement distinct» et cependant «élément essentiel» de ce devenir.

[2] *Op. cit.*, p. 20.

9. Conclusion.

La conclusion de l'auteur tient en une page. Après les avoir saluées comme courageuses et généreuses, il a décidé d'écarter, – les jugeant insuffisantes à rejoindre les tentatives par lesquelles le monde contemporain projette de se comprendre et de se transformer, – *toutes* les formes de l'*idéologie sécularisante:*

1°. Celle représentée par l'antichristianisme de Feuerbach suivant qui «la condition première indispensable pour que le monde chrétien se construise de manière heureuse et harmonieuse, c'est qu'il soit délivré de l'esprit du christianisme et de ses sous-produits théoriques (les philosophies chrétiennes) ou pratiques (les Etats chrétiens)», pp. 345. Selon certains le monde post-chrétien serait en voie de réalisation, p. 346.

2°. Celle représentée par ce qu'il appelle «le devenir-monde des systèmes théologiques de l'identité». Elle pratique, à l'égard du christianisme antique et classique, une herméneutique permettant «de critiquer son caractère mythologique, despotique et dogmatique, tout en se disant fidèle à son 'esprit'. L'histoire de la culture occidentale offre le spectacle de cette perpétuelle réinterprétation du christianisme à partir du moment où celui-ci ne pouvait plus s'imposer directement et immédiatement», p. 369.

3°. Celle représentée par les «théologies de la sécularisation» qui, au lieu de «laisser le monde sécularisé se déterminer lui-même de manière autonome non seulement au niveau des sciences, mais aussi de l'engagement social de la politique ou même de la morale», tentent, malgré les belles protestations d' «ouverture» sur le monde ou de «dialogue» avec lui, de vouloir le «christianiser», «en assimilant toujours la foi aux instances 'chrétiennes' temporelles établies», p. 359.

Cette dernière page du livre nous renvoie à la première. L'analyse de Feuerbach a montré que l'histoire à venir a besoin d'une raison critique qui se désolidarise de l'idéologie. Une théologie s'inspirant de la critique marxiste de l'idéologie de Feuerbach peut nous indiquer la voie à suivre. Cette théologie se doit d'être d'abord critique vis-à-vis d'elle-même. «Les théologiens, auxquels cet ouvrage est destiné, seront sans doute déçus de la maigreur des résultats obtenus. Mais peut-être est-il difficile d'opérer davantage en ce temps de la 'misère de la théologie'.»

Misère de la théologie! Ces deux mots de l'auteur seront aussi les nôtres. Une chose néanmoins, parmi tant de ruines reste certaine. Il importe, on nous l'a dit, que le théologien digne de ce nom soit cent pour cent *dans l'Eglise* pour y faire œuvre de raison et dénoncer son dogmatisme, son despotisme, son fétichisme...

Fribourg, 10 avril 1970.

CHARLES JOURNET.

Bibliographies

WILLIAM DAVID DAVIES, *Pour comprendre le Sermon sur la Montagne*, Paris, Seuil, 1970, 192 pages.

Titre original: *The Sermon on the Mount.* L'auteur, théologien épiscopalien, résume ici un ouvrage d'érudition: *The Selting of the Sermon on the Mount.* La question posée est la suivante: Dans quelle mesure le *Sermon sur la Montagne* reflète-t-il non seulement la tradition néo-testamentaire (Paul, Jean) mais la pensée même de Jésus? La réponse sera positive: «Il existait une tradition chrétienne qui avait son point de départ dans la personne même de Jésus de Nazareth, et dont la continuité fut maintenue par les disciples de Jésus et leurs successeurs», p. 145. Un peu plus loin, l'auteur définit l'attitude de Jésus par rapport «au peuple du pays», puis aux «sadducéens», puis au «libéralisme des pharisiens», puis à «la secte de la Mer Morte», pp. 146–148. Citons sur la conscience de Jésus ces lignes importantes des pages 155–156: «Jésus savait que dans son ministère, le royaume de Dieu était présent. Voilà ce qui l'illuminait: sa conscience du Règne souverain de Dieu en lui et à travers lui. Dès lors, si pour le judaïsme la Loi exprimait la volonté de Dieu, pour Jésus sa conscience immédiate de la volonté de Dieu devenait Loi. Cette conscience, qui est à l'origine des exigences morales, amène à se demander qui donc était Jésus pour qu'il ait eu une telle conscience? C'est là un autre point qui distingue les Manuscrits de la mer Morte du Nouveau Testament. Ils ne connaissent personne qui ait rattaché le royaume à soi-même, comme le fit Jésus, et ne reconnaissent par conséquent aucune morale dépassant l'Ecriture pour aller jusqu'à la volonté absolue de Dieu, révélée à une personne et dans une personne. Ainsi l'expression des exigences absolues de Dieu dans le Sermon sur la Montagne comme ailleurs dans le Nouveau Testament, nous ramène au mystère fondamental de la personne même de Jésus. Dans sa propre conscience intuitive de la volonté de Dieu, il est lui-même la source de la morale radicale. Ses paroles mêmes le désignent donc lui, par-delà elles-mêmes, comme leur source: elles deviennent, elles aussi, témoins du Roi-Messie... Ces paroles mêmes nous contraignent à nous demander: Qui est ce Jésus pour parler ainsi? si bien qu'elles aussi témoignent de lui».

VINCENT TAYLOR, *La personne du Christ dans le Nouveau Testament*, Paris, Cerf, 1969, 306 pages.

Le présent ouvrage constitue la troisième partie d'une série de cours donnés à Oxford durant les années 1951–1956. En corrigeant les dernières épreuves, l'auteur, prenant connaissance de la *Christologie du Nouveau Testament* de Oscar Cullmann a pu constater son accord foncier avec cet ouvrage. Dans une première partie intitulée *Exégèse* l'auteur examine les divers écrits du Nouveau Testament. Dans la seconde, intitulée *Histoire et Théologie*, il étudie les mouvements de pensée qu'a vus naître l'époque de Jésus, et de les mettre en relation avec la doctrine qu'ils impliquent.

Nous avons cité plus haut un passage de ce livre relatif à *la conscience filiale de Jésus.* L'auteur n'hésitera pas à aller au fond du problème: «Jadis les discussions christologiques portaient sur la question de savoir si la filiation divine de Jésus avait ou non un caractère métaphysique. En réaction contre la résonance philosophique de ce dernier mot, la tendance fut durant le dernier demi-siècle, de dire que cette filiation est d'ordre 'éthique et spirituel', et d'insister sur son caractère absolument 'unique'. Cette époque d'indigence intellectuelle est, je crois, bien close. Les mots 'éthique' et 'spirituel' sont strictement inaptes à rendre compte de la perception d'une réalité regardée comme uni-

que; et cette dernière qualification elle-même n'a aucun sens si elle ne se rapporte à un objet supra-humain. Le problème est en réalité de savoir si la filiation révélée par les évangiles a son fondement dans l'être même du Christ: était-il, oui ou non, le Fils de Dieu? Il est encore trop tôt pour donner à cette question vitale une réponse valable sans recourir, non seulement aux évangiles, mais à l'enseignement de l'Ecriture prise comme un tout, et au témoignage historique de l'Eglise. En outre, aucune réponse ne saurait avoir de force en dehors de cette expérience personnelle que donne au chrétien le témoignage intérieur du Saint Esprit, et sans laquelle elle resterait une doctrine imposée du dehors...» pp. 184–185.

Au sujet de *la Trinité* l'auteur écrit: «La croyance selon laquelle la Trinité est une doctrine révélée constitue un 'jugement de valeur' que viennent justifier, et le témoignage de l'Ecriture, et la conviction personnelle des maîtres de la pensée chrétienne – un Augustin, un Thomas d'Aquin, un Calvin –, et l'accord unanime de tous les fils de l'Eglise, et la valeur qu'elle possède en elle-même comme lien essentiel de tout l'enseignement chrétien. Elle est bien le sommet de la théologie et en même temps elle éclaire et coordonne toutes les autres doctrines», p. 244.

L'auteur critique vivement Karl Barth qui le premier a proposé de substituer l'expression «modes d'être» (*Seinswesen*) à celui de *personnes* dans la Trinité: «Comment parler de communion, de relations d'amour entre des modes d'être?... Est-il vrai que Dieu a tant aimé le monde qu'il a donné un mode de son existence pour que ceux qui croient en lui aient la vie éternelle?... Toute la question est de savoir si la terminologie traditionnelle n'est pas plus proche que l'autre de l'enseignement du Nouveau Testament. Et elle se pose avec plus d'acuité encore si l'on pense aux paroles de Jésus lui-même. Quand il dit, par exemple, que nul ne connaît le Père sinon le Fils, comment ne pas croire que nous sommes plus fidèles à sa pensée en parlant de personnes plutôt que de modes d'être? La terminologie proposée par Barth sent la philosophie plus que la religion. Elle écarte le trithéisme, mais c'est au dépens de la clarté», p. 240.

Sur la croyance de l'Eglise à *la naissance virginale de Jésus* l'auteur écrit: «Si la tradition est authentique, il est raisonnable de supposer qu'elle fut quelque temps tenue secrète par ceux qui en étaient informés. Si, au contraire, il n'y a pas eu de tradition authentique, il faut se demander comment a pu naître une pareille croyance. On aurait tort de chercher son origine dans des mythes païens relatifs à des naissances divines: elle offre en effet un caractère fortement judéo-chrétien. Il faut plutôt penser à une réflexion qui se serait exercée sur le texte d'Isaïe (7, 14): *Voici qu'une vierge concevra et enfantera un fils; et elle lui donnera le nom d'Emmanuel...* Pour tout résumer en un mot, disons que la tradition qui affirme la naissance virginale n'est pas universellement acceptée. Elle est cependant d'un grand poids aux yeux de ceux qui font dépendre leurs conclusions avant tout de l'enseignement du Nouveau Testament, comparé avec le témoignage de la tradition et avec les symboles de foi», pp. 213–215. Le Dr Turner est tolérant à l'égard «d'un homme pris individuellement qui ne croirait pas à la naissance virginale; mais il estime qu'il en irait tout autrement de l'Eglise prise dans son ensemble, si elle venait à chanceler dans sa conviction sur ce point. *En dernière analyse*, écrit-il, *une telle attitude aboutirait presque certainement à saper par la base l'Evangile*», p. 217.

OTHMAR PERLER, *Les Voyages de saint Augustin*, Paris, Etudes Augustiniennes, 1969, 562 pages, 55 planches, avec la collaboration de Jean-Louis Maier.

«Une lecture fortuite est à l'origine de ce travail. Il y a une vingtaine d'années je fus frappé par un texte de saint Augustin (Ep. 122, 1) où celui-ci affirme qu'une santé précaire ne lui a jamais permis d'affronter les fatigues des voyages sur mer et outre-mer contrairement à ce que faisaient ses collègues dans l'épiscopat. Cet aveu sur les lèvres de l'évêque d'une importante ville portuaire, qui devait se rendre fréquemment à Carthage, allait contre une opinion largement répandue que je partageais. Je ne l'avais jamais contrôlée.» Contrôle opéré, il résulte que saint Augustin n'a pas fait de déplacements importants sur mer, autres que les deux qui l'ont conduit l'un, en 383, de Carthage à Rome pour y enseigner la rhétorique, l'autre en 388, de Rome à Carthage. Il se retire alors à Thagaste. Il est ordonné prêtre en 391 et consacré évêque en 395. Cependant, ce livre l'établit abondamment, saint Augustin fut un grand voyageur. Il le devint malgré lui, malgré son aversion pour les déplacements et malgré sa constitution physique délicate, peu

résistante aux intempéries. Une vingtaine de fois il s'est rendu à Carthage, sans compter les voyages antérieurs à l'an 394. Il s'est déplacé jusqu'en Numidie, en Mauritanie et, à 70 ans, jusqu'à Tubunac. Ce qui surprend c'est la durée de ses absences: en 419, le concile le retint à Carthage pendant huit mois. «Nous n'exagérons pas en admettant que notre évêque a passé le tiers de son temps en dehors de sa résidence canonique. Pendant son absence la direction de l'Eglise d'Hippone et le ministère des âmes ont dû être confiés au clergé inférieur: prêtres, diacres, sous-diacres». Mais il y allait des destinées de la Grande Eglise, qu'il aime à appeler la *Catholica*. Carthage était le centre où affluaient les voyageurs des pays méditerranéens et où il pouvait se documenter dans les archives et bibliothèques profanes et ecclésiastiques pour préparer ses interventions conciliaires et ses traités polémiques. Dès l'Avant-Propos, l'auteur définit ainsi son intention: «Le but du travail est triple: présenter l'évêque d'Hippone sous un angle autre que d'habitude, négligé par les auteurs; aborder la chronologie de la vie et de l'œuvre littéraire par une voie nouvelle; préparer enfin de la sorte une biographie scientifique moderne qui semble souhaitable. L'Augustin qui se dégage de notre étude est du moins par un trait plus actif, plus vivant, plus vrai: c'est l'homme des nombreux voyages et des longues absences, déployant sa vaste activité en bonne partie en dehors de sa ville épiscopale et de son diocèse, devenant ainsi le porte-parole et le pasteur de toute l'Afrique chrétienne, écouté aussi bien à Rome et à Ravenne qu'à Carthage». Les questions chronologiques et topographiques font l'objet de multiples recherches. Une table détaillée résume les résultats anciens et nouveaux, pp. 430–477».

Saint Augustin ne sort pas diminué de cette plongée dans le quotidien. On y rencontre de beaux textes inséparables de son génie et de son amour de l'Eglise: «*Ce que vous avez fait au plus petit d'entre les miens, c'est à moi que vous l'avez fait.* La Tête est au ciel, mais elle a des membres sur la terre: que le membre du Christ donne au membre du Christ; que celui qui a, donne à celui qui est dans le besoin. Tu es membre du Christ et tu as de quoi donner; lui aussi est membre du Christ et il a besoin de ton don. Vous marchez l'un et l'autre sur le même chemin, vous êtes compagnons de route: le pauvre a ses épaules libres; toi, riche, tu es chargé de lourds fardeaux: donne de ce qui t'accable, donne à l'indigent de ce qui te charge: de la sorte tu soulages et tu secours ton compagnon», p. 89. Ou encore: «Chante en esprit le chant nouveau, chante-le sur la route sûre! Comme chantent les voyageurs; et ils chantent le plus souvent de nuit: tout, autour d'eux, inspire la crainte: les bruits, ou plutôt, plus encore que les bruits, le silence plus redoutable encore et impressionnant. Cependant chantent également ceux qui ont peur des brigands», p. 91. Et pour finir ce trait à la fois charmant et révélateur. Au dixième livre des *Confessions*, Augustin s'examine au sujet de la curiosité qui l'entraîne encore vers le mal. Il cite alors notamment l'exemple de son comportement en voyage: «Aujourd'hui, je ne vois plus comme au cirque, un chien courir après un lièvre; mais, s'il m'arrive une telle chose à la campagne, elle me détourne, peut-être même de quelque profonde méditation; elle me captive, elle m'oblige à dévier, non certes avec ma monture (*jumentum*), mais d'avec le penchant de mon cœur», p. 33.

GRÉGOIRE LE THAUMATURGE (vers 210–270), *Remerciement à Origène*, suivi d'une *Lettre d'Origène à Grégoire*, dans «Sources chrétiennes», nº 148.

Deux petits écrits présentés avec grand soin par Henri Crouzel, s.j., professeur à l'Institut catholique de Toulouse. Les écrits de Grégoire ne sont pas nombreux; malgré sa brièveté le *Remerciement à Origène est de loin le plus important*. Citons ce beau passage sur «le *Verbe* salutaire, qui visite beaucoup d'hommes et mène à la perfection ceux chez qui il se rencontre. Il n'est personne qui puisse lui résister, car il est et il sera le Roi de toutes choses: mais il est caché, et, avec ou sans peine, la plupart ne peuvent le connaître, au point d'avoir quelque chose de clair à dire de lui quand on les interroge. Telle une étincelle lancée au milieu de nos âmes, voici que s'allumait et s'embrasait en nous l'amour du Verbe sacré, tout aimable, qui par son ineffable beauté attire à lui tous les hommes», p. 129. Grégoire parle d'une manière émouvante de son *Ange gardien:* «Si je voulais chanter encore l'un de ces êtres qui ne se montrent pas, mais qui sont divins et prennent soin des hommes, que mon discours soit aussi reconnaissant envers celui qui depuis mon enfance, en vertu d'une haute décision, eut en partage de me diriger, de m'élever, d'être mon tuteur, le saint ange de Dieu qui me nourrit depuis ma jeunesse...

Outre celui qui guide tous les hommes ensemble, nous connaissons et nous louons aussi celui qui, quel qu'il soit, est notre pédagogue particulier, à nous qui sommes tout petits. Celui-ci, en toutes les autres circonstances sans aucune exception, m'a toujours bien élevé et a toujours bien pris soin de moi. En effet, il ne nous est pas possible de voir notre intérêt, ni moi, ni aucun de mes proches, car nous sommes aveugles, nous ne voyons pas notre avenir, de manière à pouvoir juger de nos besoins: c'est à lui que cette tâche incombe, car il voit d'avance ce qui est utile à nos âmes. Depuis longtemps et maintenant encore il me nourrit, me forme, me conduit par la main», p. 115. La *réponse d'Origène à Grégoire* se termine par une exhortation à lire l'*Ecriture:* «Toi donc, mon seigneur et mon fils, applique-toi principalement à la lecture des divines Ecritures: applique-toi bien à cela. Car nous avons besoin de beaucoup d'application lorsque nous lisons les livres divins, de peur de prononcer quelque parole ou d'avoir quelque pensée trop téméraire à leur sujet. En t'appliquant à les lire avec l'intention de croire et de plaire à Dieu, frappe, dans la lecture, à la porte de ce qui est fermé, et il t'ouvrira, le portier dont Jésus a dit: *A celui-là le portier ouvre.* En t'appliquant à cette divine lecture, cherche avec droiture et avec une confiance inébranlable en Dieu le sens des divins Ecrits, caché au grand nombre. Ne te contente pas de frapper et de chercher, car il est absolument nécessaire de prier pour comprendre les choses divines. C'est pour nous y exhorter que le Sauveur a dit non seulement: *Frappez et l'on vous ouvrira,* et *cherchez et vous trouverez,* mais aussi: *Demandez et l'on vous donnera,* p. 195.

CHROMACE D'AQUILÉE, *Sermon I,* «Sources chrétiennes», nº 154, Paris, Cerf, 282 pages. Introduction, Texte critique, Notes de Dom Joseph Lemarié, O.S.B.; traduction de Henri Tardif.

«Pour la première fois, le lecteur trouvera réunie, dans ce tome et celui qui suivra, l'œuvre oratoire de Chromace, évêque d'Aquilée (388–408), telle qu'elle a pu être reconstituée après plusieurs années de recherches». L'introduction décrit: *1.* La découverte des textes – *2.* La tradition manuscrite – *3.* Chromace et son temps: C'est le temps de Jérôme, Rufin, Ambroise, Jean Chrysostome. «Après Cyprien de Carthage et Hilaire de Poitiers, Ambroise est l'auteur dont Chromace s'est fréquemment inspiré dans ses *Sermons* et plus tard dans son *Commentaire sur Matthieu*» – *4.* Le prédicateur – *5.* La liturgie d'Aquilée au temps de Chromace – *6.* Les apports de la présente édition. Un § du chapitre 4 sur la doctrine résume l'*Ecclesiologie* de Chromace. Détachons-en ces quelques notes. L'Eglise est *la Tunique du Christ,* son vêtement glorieux. «Sur la Croix, le Christ a réellement quitté la tunique de chair qu'il avait prise et revêtue lors de sa naissance, et dont il se dépouilla lors de sa passion. C'est pour couvrir notre nudité qu'il se dépouilla ainsi de la tunique de sa chair. De fait, cette seule tunique du Christ a suffi à revêtir le monde entier, *totum mundum vestirit*», p. 255. Par *totum mundum,* il faut entendre le monde en tant que chrétien; la nudité de l'homme pécheur qui est celle d'Adam dépouillé de la tunique de la grâce de Dieu *spoliatus tunica gratiae Dei* fait place à cette conformation vitale au Christ ressuscité qui fait du baptisé un fils d'adoption dans le Fils unique. «L'Eglise est à l'endroit où est prêchée l'*incarnation du Christ en la Vierge;* et, où les apôtres, frères du Seigneur, prêchent, l'Evangile est écouté. Délivrés du péché, nous parvenons à la maison de Marie, c'est-à-dire à l'Eglise, où Marie Mère du Seigneur habite», p. 71–72. L'Eglise est *répandue sur toute la terre* (comprenons le monde méditerranéen, l'Empire romain et les régions orientales limitrophes: la Perse, et même l'Inde). Elle est constituée par tous les peuples des nations, aux langues diverses; universalisme qu'annonçait le miracle des langues le jour de Pentecôte. On sent un enthousiasme contenu dans ces passages où l'évêque évoque cette conquête pacifique. Comme Marie de Béthanie, l'Eglise, par la prédication apostolique, *embaume le monde.* «Abondante est la grâce du Baptême de l'Eglise: elle se répand et le monde entier en est irrigué. L'eau de la piscine de Bethsaïda ne guérissait qu'une fois par an, tandis que la grâce du baptême de l'Eglise coule à chaque jour, croît chaque jour, surabonde chaque jour, à travers les royaumes, les nations, les peuples innombrables des nations qui jouissent de son don». Une et universelle, l'*Eglise est sainte:* «La montagne sur laquelle le Seigneur a donné les bénédictions à ses disciples préfigurait l'Eglise comparable à une montagne pour cette raison que sa vie est dans les hauteurs; comme une haute montagne, elle rabaissera la terre (la manière de vivre charnelle) non sous le poids de la pierre mais sous le poids de la sainteté...

La montagne du Seigneur, c'est la montagne du ciel, à savoir la sainte Eglise; à ses sommets de foi et de vie céleste n'atteignent que les bienheureux; et on gravit une telle montagne, non par les efforts du corps, mais par la foi de l'esprit intérieur», p. 171. «Selon le mystère céleste (i.e. selon l'économie du salut) l'Eglise nous est présentée comme Epouse, tout en restant Vierge. On la dit Epouse, parce que, par le Saint Esprit, elle est unie au Christ, Vierge parce qu'elle demeure dans son intégrité sans corruption du péché, *incorrupta manet a peccato*», p. 207.

Un spécialiste nous a promis une «petite recension philosophique» de l'édition de Dom Lemarié. Mais qui nous reprochera d'avoir ici ouvert la perspective dans laquelle a vécu et prêché ce saint et illustre évêque, ami de saint Ambroise et de saint Jean Chrysostome et – ce qui constitue une sorte de petit miracle – à la fois de saint Jérôme et de Rufin.

S. Léon le Grand, *Sermons* (440–461), traduction et notes de René Dolle, moine de Clervaux, Sources chrétiennes, nº 22, 49, 74.

«Saint Léon fut évêque de Rome à une époque où de continuelles hérésies occasionnèrent des controverses et parfois des luttes très âpres. Le pape y intervint et cette double qualité de pontife romain et de champion de la foi catholique donne son caractère à toute son œuvre. Celle-ci comporte deux sortes d'écrits: les sermons et les *lettres*. Dans ces dernières, saint Léon se révèle théologien et administrateur: avec autorité il répond aux questions qui lui sont posées, il précise les formules du dogme et en explique le sens, il résout les cas difficiles qui lui sont soumis, il porte des sentences. Dans les *sermons*, il apparaît comme pasteur du troupeau confié à ses soins. Il met toute sa science du dogme et des institutions au service des âmes. S'il ne peut s'abstenir de prêcher les grandes vérités qu'il défend contre les erreurs de son temps, il le fait à des auditeurs qui ne sont pas directement mêlés aux controverses aussi fait-il peu d'allusions aux circonstances contemporaines, et la sérénité avec laquelle il s'élève au-dessus des préoccupations contemporaines confère à sa prédication une actualité toujours vivante» (I, 7).

Saint Léon est par excellence le docteur de l'Incarnation: il y a dans le Christ deux natures, celle de l'homme et celle de Dieu, et une seule personne. Les sermons qui déploient les richesses de ce mystère central, ne prennent tout leur sens que replacés dans le cadre de l'année liturgique dans lequel ils furent prononcés. L'édition des frères Ballerini reproduite par Migne les répartit selon l'ordre de la liturgie *médiévale*. La présente édition et traduction les dispose selon le cours de l'année liturgique au *temps même* de saint Léon: centrée sur le cycle de Noël et sur le cycle de Pâques, en établissant une table de concordance des deux éditions.

Le 1er volume, *nº 22* paru en 1949, présente 10 sermons sur *Noël*, un sur l'*Incarnation*, 8 pour l'*Epiphanie*. Le second volume, *nº 49* paru en 1957, présente 6 sermons sur les *Collectes* et 12 sermons pour le *Carême;* ce volume vient d'être réédité, *nº 49bis* où les notes ont été développées et les références bibliques mieux présentées 206 pages au lieu de 94 pages. Le troisième volume, *nº 74*, paru en 1961 donne: 1 sermon sur la *Transfiguration*, 19 sur la *Passion*, 2 sur la *Résurrection*, 2 sur l'*Ascension* 3 sur la *Pentecôte*.

Citons ces lignes prises du 3e sermon sur la Passion: «En ce qui touche à la Passion de notre Seigneur Jésus-Christ, bien-aimés, voici ce qu'apporte la foi catholique, voici ce qu'elle oblige à croire: nous devons savoir qu'en notre Rédempteur deux natures se sont rencontrées; de plus, leurs propriétés respectives demeurant, une telle unité s'est faite des deux substances que, depuis le moment où, répondant à la postulation du genre humain, le Verbe s'est fait chair dans le sein de la bienheureuse Vierge, il n'est plus permis de penser qu'il est Dieu sans penser qu'il est homme, ni de le penser homme sans penser qu'il est Dieu. L'une et l'autre nature certes manifestent leur vérité par des actions distinctes, mais aucune ne brise son union avec l'autre. Rien ici qui soit exempt de réciprocité, l'humilité est toute dans la majesté, la majesté toute dans l'humilité; l'unité n'amène pas la confusion, pas plus que la propriété ne rompt l'unité. D'une part le passible, de l'autre l'inviolable; et cependant au même appartient l'ignominie auquel appartient la gloire». Mais seul Bossuet aurait su traduire saint Léon sans lui ôter cet élan intérieur qui témoigne de la splendeur de sa foi théologale.

Clovis Lugon, *Saint Guérin, Abbé d'Aulps, Evêque de Sion, Un homme et une province, Romandie-Savoie au XIIe siècle*, Genève, Perret-Gentil, 320 pages.

L'auteur universellement connu du beau livre *La république chrétienne des Guaranis*

1610–1768, paru en 1949 et qui vient d'être édité en livre de poche, nous confie que «l'origine de cette Vie de saint Guérin remonte à une dévotion transmise par une grand'mère et par une mère qui avaient accompli maintes fois, à partir de Champéry, le pèlerinage à Saint Guérin, c'est-à-dire à saint Jean d'Aulps, à pied par les Portes du Soleil ou le Lac Vert, par le col de Coux et Morzine». «Un saint du XIIe siècle et un moine par surcroît! Le dépaysement religieux ne sera sans doute pas moins sensible pour nous que le dépaysement politique et social. Le dépaysement est salubre. A la lumière de saint Guérin, il n'incite à cultiver aucune espèce de nostalgie, aucune espèce d'évasion.» L'auteur ajoute: «Le culte des saints, développé à l'extrême aux siècles passés dans l'Eglise catholique, a repris en notre temps la place plus discrète qui lui revient, en simple dépendance de la foi et de la dévotion au Christ. Il devient prudent de souhaiter que nous ne soyons pas entraînés maintenant d'un extrême à l'autre, jusqu'à laisser tomber en oubli les meilleurs disciples du Christ, nos modèles et nos soutiens sur la voie de son imitation. En venir à ignorer les meilleurs témoins de l'Evangile et leur action présente serait de notre part inconséquence, comme si la Loi nouvelle n'avait pas produit et ne produisait pas des exemples dignes d'être retenus et honorés aussi bien que les exemples d'hommes de Dieu proposés dans l'Ancien Testament». L'épigraphe est tirée d'une «Lettre de saint Bernard au révérend Guérin, abbé de Sainte-Marie des Alpes et aux frères du monastère: *La perfection n'est pas autre chose qu'un effort constant vers la perfection. Mais n'êtes-vous pas, mon révérend Père, une preuve éclatante de ce que je viens de dire? Et vous, enfants d'un père si saint, soyez ses imitateurs comme il l'est lui-même de Jésus-Christ*». Encore cette citation: «Saint Guérin apporta à son diocèse avec le souffle d'en haut, un souffle du large. C'était en France qu'en la première moitié du XIIe siècle, soufflait un air nouveau, religieux et humaniste, de douceur, de liberté, d'espoir, coïncidant avec un retour dans la piété, à la personne de Jésus et à la Bible:

Joie et promesse j'ai aimé
Mais toutes deux me faut quitter
Et vers celui m'en vais aller
Où pécheurs trouvent paix enfin.
J'en prie aussi Jésus le bon
Et en roman et en latin.

Ainsi s'exprimait vers 1117 Guillaume IX, le premier troubadour».

LECLER-VALKHOFF, *Les premiers défenseurs de la liberté religieuse. Textes choisis et présentés*, Paris, Cerf, 1969.

Ces textes sont rassemblés par *Joseph Lecler*, s.j., professeur honoraire à l'Institut Catholique de Paris, auteur de la précieuse *Histoire de la Tolérance au siècle de la Réforme*, et *Marius-François Valkhoff*, professeur à l'Université du Witwatersrand, Johannesbourg. Le *tome premier* contient: 1° une *introduction* sur la liberté religieuse depuis le temps des persécutions jusqu'aux temps modernes; 2° des *textes* allant de 1530 à 1576. Le *tome deuxième*, les textes allant de 1576 à 1630 jusqu'à Hugo Grotius. Parlant des *Grands Réformateurs* les auteurs écrivent: «Notre enquête chez eux se révèle en définitive fort décevante. Ils se sont bien *libérés* de l'Eglise romaine, mais dans les pays où ont triomphé leurs Eglises, ils ont constitué, avec le concours des gouvernements, de nouveaux Etats confessionnels, tout aussi rigides que les Etats catholiques. Cette rigidité nous paraît moins scandaleuse dans les modestes Etats allemands ou les cantons suisses que dans un grand pays comme la France au temps de François Ier et d'Henri II; elle n'en est pas moins fondée sur les mêmes principes. Il n'y a guère qu'une nuance importante entre la maxime traditionnelle française: *Une foi, une loi, un roi* et la maxime qui résume la paix d'Augsbourg (1555): *Cujus regio, illius religio*. La première affirme d'abord, dans le corps politique la primauté de la foi; la seconde affirme l'unicité de religion dans l'Etat territorial», I, p. 35 De la Conclusion générale sur *le cheminement incertain de la liberté religieuse*, citons les premières lignes: «Le problème de la liberté religieuse a été clairement posé, en Europe, dès la seconde moitié du XVIe siècle. Cette anthologie en apporte la preuve. Les apologistes appartiennent à des milieux divers, politiques ou proprement confessionnels, mais ils ont su mettre en valeur, chacun à leur manière, les arguments d'une solution pacifique. Leur effort ne s'est pas déployé en pure perte. L'événement dominant, sur le plan des réalisations positives, est évidemment l'Edit de Nantes (1598). Il a promulgué pour les Réformés de France la *liberté de conscience* et, avec certaines limitations locales, la liberté du culte public. Cet acte

d'Henri IV répondait sans nul doute aux exigences impérieuses de la situation politique, après trente ans de guerres civiles. Nous pouvons assurer cependant – les textes le prouvent –, qu'il répondait aux desseins d'une opinion très consciente, minoritaire sans aucun doute, mais fermement acquise à cette idée nouvelle pour l'époque: l'unité politique du royaume n'exige pas nécessairement son unité confessionnelle. L'un des grands drames de l'époque moderne, c'est qu'un tel Edit, dont une application loyale a été tentée pendant plus d'un demi-siècle, n'ait pu se généraliser aussitôt dans les Etats d'Europe. Le monde protestant n'a pas bougé: ni l'Angleterre, ni les Provinces-Unies, pourtant si proches; ni les Royaumes nordiques, ni les Principautés germaniques, ni les Cantons suisses. Une seule exception, celle des Brandebourg, où l'Electeur, passé au calvinisme, a été littéralement contraint de tolérer simultanément le culte luthérien et le culte catholique (1611–1618)», II, p. 157. Une *Table chronologique* (*1517–1648*), met en regard les événements de *la Réforme et de la Contre-Réforme*, et les *Textes sur la liberté religieuse*. On voit le prix de ces deux petits volumes de 200 pages chacun.

KARL RAHNER, HERBERT VORGRIMLER, *Petit dictionnaire de théologie catholique*, Paris, Seuil, 1970, 508 pages.

La traduction de l'allemand par Paul Démann et Maurice Vidal paraît simultanément en édition de poche. On connaît la traduction des Textes doctrinaux du Magistère de l'Eglise présentée par Gervais Dumeige, s.j. sous le titre *La foi catholique*, éd. de l'Orante, 1960. Nous avons signalé ici, *Nova et Vetera*, 1969, nº 1, le *Dictionnaire de la Foi chrétienne*, 836 pages en deux colonnes, paru aux éditions du Cerf. C'est une heureuse idée que celle d'un dictionnaire de la théologie catholique. La présente réalisation est elle aussi heureuse et pourra rendre service, par les références faites à l'Ecriture sainte et aux définitions du magistère. Mais la théologie ainsi présentée – peut-on le lui reprocher? – est celle du Père Rahner. On le retrouvera à chaque page. La *Descente aux Enfers* qui tient une si grande place dans la grande théologie traditionnelle d'Orient et d'Occident est ici minimisée; elle «n'est autre chose que la mort du Christ», nous dit-on. Elle n'est certes pas «un nouvel acte rédempteur au-delà de la mort», mais la première application aux justes du passé de l'acte rédempteur. *L'Eschatologie* n'est certes pas «un reportage anticipé d'événements qui doivent arriver plus tard», mais elle est certainement plus «qu'un regard que l'homme, dans son libre choix spirituel, doit nécessairement jeter en avant... en vue d'assumer le présent comme un futur déjà secrètement présent» Les *Etats de l'homme* sont-ils présentés avec une suffisante clarté quand on nous dit que «la grâce (originelle) du paradis est déjà grâce du Christ?» *Jugement:* on a manifestement de la difficulté à situer dans leur juste rapport le jugement particulier au moment de la mort, et le jugement général, quand on déclare que ce rapport «ne peut être exprimé que par deux affirmations dialectiques liées et opposées: par les thèses d'une eschatologie individuelle et par celles d'une eschatologie cosmique». Le renvoi aux documents du magistère aurait clarifié les choses. Au cœur de ces difficultés on trouverait les thèses ici longuement reprises de l'auteur sur la *Mort*. L'auteur a cette étrange idée que l'âme, séparée de son propre corps par la mort entre aussitôt dans une relation pleinement cosmique avec le monde, en sorte que le rapport âme-corps, au lieu d'être suspendu jusqu'à la résurrection, s'épanouit pour elle. Cet *allkosmisch-Werden der Seele* de Rahner a conduit les auteurs du Catéchisme hollandais à soutenir que «l'existence après la mort est déjà quelque chose de la résurrection du corps nouveau» et à rejeter ainsi une définition dogmatique. (Contre l'intention expresse de Rahner cette opinion fournit un argument à ceux qui pensent que le corps du Christ ressuscité n'est pas celui qu'il a reçu de la Vierge et qui a été mis au tombeau.) Il y aurait sans doute d'autres critiques à faire: en résumé on souhaiterait un peu moins de crédit à l'existentialisme et un peu plus de références aux documents du magistère. Ceci dit, on se trouvera à l'aise pour louer l'intention de l'auteur et la réelle et solide valeur de l'ensemble du Dictionnaire, qu'on lira dès lors avec profit. Citons entre autres passages celui sur la *Messe*: «Le sacrifice de la Messe signifie, sous les données empiriques du pain et du vin la présence réelle et substantielle du Seigneur. Puisque l'Eglise sait par la parole du Christ que ce qu'elle offre à la cène en refaisant les gestes du Christ est le corps et le sang du Christ (ce qui est de foi définie: D. 883) et non pas du pain et du vin, et qu'elle maintient fermement et tranquillement que dans le domaine empirique de la réalité purement humaine et

sensible (celui des «apparences» ou «espèces», et donc aussi celui des sciences de la nature) (D. 884) rien n'est changé et que, par conséquent, la réalité propre sous-jacente à la donnée empirique (la «substance») n'est plus la réalité de la nourriture terrestre mais celle même du Christ, le processus qui opère cet effet peut être appelé *transsubstantiation...*» Ou celui sur la *Morale de situation :* «Doctrine relevant d'un existentialisme extrême et faux, d'après laquelle le devoir moral de chaque homme découle chaque fois et exclusivement de la situation concrète de celui qui agit, tandis que les règles générales essentielles de la loi naturelle (qui résulte de la nature de l'homme, telle qu'elle subsiste, égale à elle-même, à travers toutes les péripéties de l'histoire, comme une réalité métaphysique discernable par la raison et présupposée dans l'Ecriture) ne constituent pas des critères pour reconnaître ce qui est à faire *ici et maintenant.*» Encore une critique pour finir, elle concerne la *Sainteté de l'Eglise :* «Les pécheurs appartiennent à l'Eglise. C'est là une doctrine de foi... L'Eglise est donc l'Eglise des pécheurs... Par là on ne dit pas seulement qu'il y a des pécheurs *dans* l'Eglise, mais encore que l'*Eglise elle-même est pécheresse, dans la mesure où ses propres membres, et alors même qu'ils la représentent, sont et seront pécheurs*». Nous posons ici deux questions: 1° Les pécheurs sont-ils membres de l'Eglise et représentent-ils l'Eglise, en raison de leur péché? ou en raison des valeurs spirituelles de l'Eglise qui subsistent encore en eux et qui combattent et condamnent en eux leur péché? Et voici la seconde question: Le Christ total, à savoir la Tête et le Corps, pèche-t-il dans ses membres pécheurs? Comment entendre: Ephés., 5, 25–27 sur l'Eglise sortant du baptême «resplendissante, sans tache ni ride ni rien de tel, mais sainte et immaculée»? Et: 1 Jean, 3, 8–9: «Celui qui commet le péché est du diable... Quiconque est né de Dieu ne commet pas le péché... il ne peut pécher, étant né de Dieu»?

HANS KÜNG, *Etre vrai, L'avenir de l'Eglise*, Paris, Desclée De Brouwer, 1968, 228 pages.

Un ami laïque nous envoie personnellement les réflexions suivantes, faites en lisant ce livre de Hans Küng, notées par lui comme aide-mémoire, mais dont nous nous reprocherions de ne pas faire part aux lecteurs de Nova et Vetera. Laissons-lui la parole.

«Ce livre de Küng (comme celui sur *L'Eglise* du reste) me cause un véritable malaise. J'y perçois sans doute une inquiétude de chercheur très légitime, un accent pathétique même ici ou là, qui me touche et me toucherait davantage si, presque toujours, il n'était couvert par une agressivité qui dirige et mesure mal des coups. La virulence de cette diatribe n'est pas sérieusement diminuée, ni ses écarts de langage corrigés par des concessions accidentelles et des retouches qui restent marginales (exemples, p. 115 sur la nécessité quand même de l'institution ecclésiale; p. 53 sur la *fausse sincérité*). Me gênent aussi des interprétations tendancieuses (p. 144, sur les textes de Vatican II), une façon brouillonne de grouper des questions de nature différente et d'inégale importance (la régulation des naissances... et la réformation de la Curie romaine!).

«Et surtout je doute que K. satisfasse aux règles élémentaires de la méthode historique. Le chapitre VII, *Changement de cap dans la doctrine?*, en faisant abstraction des situations et conditions de temps et de lieu, n'est pas digne d'un véritable historien...

«De telles remarques n'entament pas, après tout, l'essentiel du livre. Ce que K., en effet, prétend mettre en évidence, c'est la défaillance répétée, quasi fatale de l'Eglise, son péché séculaire qu'elle se refuse traditionnellement à reconnaître; c'est la nécessité d'une conversion, d'une «metanoia» sans angoisse et sans honte, d'ailleurs, qui l'amène enfin à reconnaître sa nature pécheresse en toute *sincérité*. Sincère, elle s'accorderait à l'esprit moderne, aurait prise sur lui qui n'apprécie rien tant que la vérité dans sa connexion étroite avec la sincérité (p. 48 s 99).

«Peu importe ici le choix des garants et des manifestations de cet esprit moderne (Gide, Sartre... l'art). Le lecteur ordinaire que je suis sera surpris par des oppositions massives qui accusent ou souhaitent une véritable rupture. «L'insignifiant Concile de Trente» (p. 129) aggravant et fixant des erreurs du passé est opposé à Vatican II ouvrant, timidement encore, des perspectives d'avenir. Plus encore, se dégage du livre un jugement global qui frappe l'institution ecclésiale, maîtresse de mensonge et d'hypocrisie, qui au lieu de conduire au Christ, souvent en détourne. L'on retrouve ici l'auteur de *L'Eglise* et des thèses qui par voies diverses ont gagné tant de nos contemporains (*prêtres* et *laïques*)...

«H. K. tend à disjoindre la communauté des croyants et l'Eglise «officielle», hiérar-

chique; à donner une idée trouble et risquée de leur autorité respective. Presque au début d'*Etre vrai* il donne des difinitions qui jettent une lumière assez vive sur ses tendances à lui, si ce n'est sur les notions définies: «Par 'Eglise' nous entendons la communauté tout entière des croyants, tout le peuple de Dieu. Sous ce mot nous comprenons aussi et spécialement les serviteurs de l'Eglise, pour autant qu'aux yeux du monde ils représentent l'Eglise d'une manière particulière et sont plus spécialement responsables de la sincérité de l'Eglise devant lui. Nous entendons par là *toute* Eglise et non pas seulement l'Eglise catholique, pour autant que toute Eglise se voit ici mise en présence de la question» (pp 32–33).

«Définition peu simple, fuyante. Elle suit immédiatement dans le texte celle de la *sincérité*, laquelle serait plus satisfaisante, si une parenthèse ne venait la compliquer, et obscurcir en faisant problème: «Par ce mot nous entendons d'abord cette attitude fondamentale, dans laquelle un individu (ou une communauté) reste vrai et clair à lui-même en dépit des difficultés, d'accord avec lui-même». Plus loin, p. 87, l'auteur préférera les mots *droiture* et *loyauté* quand il s'agit des rapports avec les autres. Retenons donc que la sincérité est la vérité intime, le rapport réfléchi et sans mensonge avec soi, et qu'ainsi comprise, elle est à la source de toute probité. Nous le pensons aussi, et que le silence systématiquement imposé à la conscience personnelle agit comme un poison meurtrier. Le souci de K. d'*intérioriser*, et toujours davantage, l'acte de foi, nous le partageons. Mais a-t-il ouvert les voies, facilité le cheminement vers une lumière unifiante, l'accord intime, en refusant tout sacrifice de la raison – en matière spécifiquement religieuse – à Dieu, voire à l'Eglise?

«Toute comparaison de la vie de la foi avec des activités profanes (scientifiques ou autres) est fallacieuse dès lors que l'on admet (c'est le cas de K.) un donné révélé. Il restera toujours une distance infranchissable entre l'objet plénier de la foi chrétienne et la spontanéité de l'âme même privilégiée, une inadéquation irréductible entre la formulation la plus valable (ou la moins défectueuse) et les plus hauts mystères proposés par l'Eglise à ses fidèles.

«*Seigneur ne considère pas mes péchés, mais la foi de ton Eglise sainte*, récite la liturgie. De même que la faiblesse morale de l'individu demande secours à la communauté ecclésiale, ne peut-on pas dire qu'en celle-ci, il trouve l'indispensable appui de sa croyance? Mais ces relations n'ont chance de s'établir qu'au sein d'une Eglise suffisamment «structurée» et grâce à une autorité bien placée et généreusement reconnue. H. K. me paraît osciller entre une confiance excessive en «la base» comme on dit aujourd'hui, c'est-à-dire la multitude assez indéterminée des «croyants», et une confiance non moins excessive en l'individu qu'il dresse dans une indépendance assez farouche. A ses yeux, en tout cas, le magistère intervient comme une puissance suspecte, malfaisante, n'étant ni la communauté véhiculant le plus authentique message, ni une conscience particulièrement (divinement) éclairée et respectueuse des droits inamissibles des consciences personnelles.

«Aussi, chargé de réconforter (par la voix de la radio) des catholiques déçus et désemparés par l'Encyclique *Humanae vitae* de Paul VI, il les invite à la prendre au sérieux (?) à la discuter, et après réflexion, «devant leur conjoint et en présence de Dieu» – à la rejeter au cas où se trouveraient menacés «leur amour et le bonheur de leur foyer». Ce faisant, ils accompliront le devoir suprême qui est de suivre sa conscience. Ils n'auront donc pas à s'accuser. C'est «en toute sérénité» qu'ils prendront part à la vie de l'Eglise et à ses sacrements». Le texte de cette étrange prédication qui sert d'épilogue au livre de Küng permet si je ne me trompe, lors d'une application pratique, de bien saisir l'idée fondamentale du livre tout entier. Il éclaire aussi sa conception de l'Eglise et de l'autorité du Souverain Pontife, – sa conception aussi de la *sincérité* catholique!»

N. B. Ajoutons deux citations tirées du livre de H. K. La première p. 27, indiquant les mots allemands que le traducteur a rendus en français: «*Le concept voisin de la «sincérité» (Wahrhaftigkeit)*, celui «*d'authenticité» (Echtheit) est un concept cher à Nietzsche, qu'ont par la suite adopté Sartre et Gide – en même temps pour reprendre le concept heideggérien d'Eigentlichkeit, c'est-à-dire d'authenticité*». La deuxième citation se lit à la page 6: «*Cet ouvrage a paru en allemand sous le titre Wahrhaftigkeit aux Editions Herder, Freiburg im Brisgau, avec la mention «Imprimi potest». Le permis d'imprimer n'implique pas l'accord sur le contenu du livre; Evêché de Soleure, le 17 août 1968*». Les fidèles ne vont-ils pas se demander quelle est dès lors la signification de l'Imprimatur, et si l'on prend encore au sérieux la tâche doctrinale de les orienter?

HÉLÈNE JUNG, *Jean-Pierre Altermann. Prêtre*, Paris, St-Paul, 1970, 88 pages.

Emouvante plaquette, préfacée par Monseigneur Stanislas Courbe, écrite avec piété filiale, où ceux qui ont connu l'Abbé Altermann le retrouveront tout entier. Les beaux témoignages abondent. Un seul ici suffira.

«Des grâces prestigieuses de conversion marquèrent le début de son ministère. En voici une. C'était la veille du baptême de ses parents. Il s'apprêtait à leur consacrer une dernière soirée pour parfaire leur préparation, lorsque deux femmes arrivèrent très tard le chercher à son église. L'une d'elles, écrivain, catholique, mais très instable dans sa fidélité à Dieu; l'autre, artiste, israélite. Elles étaient venues, quelques jours auparavant, le prier de rendre visite à un couple de danseurs russes de leurs amis, dont la femme orthodoxe, était gravement malade. «Oui si vraiment elle le désire et me demande», avait-il répondu. Or, elles accouraient lui annoncer que leur amie était morte! Au retour de leur démarche, elles l'avaient trouvée dans le coma; depuis elle n'avait pas repris connaissance, elles n'avaient pu l'interroger. Bouleversées elles supplient l'abbé de rendre tout de même visite à leur amie. Que pouvait-il pour une morte? Le désarroi des deux femmes touche son cœur: il y voit un appel auquel il sacrifiera le temps qu'il avait réservé pour ses parents, d'ailleurs suffisamment préparés à leur baptême.

«Dans une chambre d'hôtel, il se trouve en présence de la morte revêtue de sa jupe de gaze, parée comme aux soirs de ses succès et reposant allongée sur son lit. Une atmosphère lourde, oppressante, emplit la pièce. L'abbé allume deux cierges, asperge le corps d'eau bénite et présente à Dieu la prière qui lui monte au cœur: «Puisqu'elle ne peut plus parler, faites Seigneur, si vous le voulez, que les vivants parlent pour elle!» Il commençait à dire les prières des défunts lorsque la porte s'ouvre. Entre en silence un homme jeune encore. Voyant que l'abbé lit avec peine à la faible lumière des cierges, il en prend un et vient se mettre à ses côtés pour l'éclairer. Les prières achevées, l'air est comme allégé, purifié, le mari et les amies délivrés de leur angoisse.

«La réponse des vivants ne devait pas se faire attendre. Quelques jours plus tard, l'abbé recevait la visite du mari: «En perdant ma femme, je perdais tout. La vie n'avait plus de valeur pour moi, j'avais résolu de me tuer, quand on m'a dit que vous étiez là. J'avais donc encore quelque chose à faire pour ma femme. Alors, comme je tenais le cierge auprès de vous et que vous récitiez les prières, je me suis senti envahi d'une immense paix, une paix telle que je me suis dit: «Mieux vaut vivre, même malheureux avec cette paix, plutôt que de mourir! Que faut-il faire pour devenir catholique?»

«Bientôt ce fut le tour de la jeune israélite. Elle cédait surtout au désir d'interroger le prêtre sur le mystère d'une religion dont la prière a tant de pouvoir sur les cœurs qu'elle en chasse l'effroi de la mort. A la réponse qui lui fut faite, elle eut le désir du baptême.

«Enfin de la Côte d'Azur une lettre arriva: «Jamais je n'oublierai... Cette fois-ci, je vous le promets, je serai fidèle. Mais vous ne me croirez pas, vous vous direz: elle promet toujours et jamais elle ne tient. Non, cette fois-ci, c'est vrai». C'est elle qui avait eu la pensée d'appeler un prêtre auprès de son amie malade. Malade elle-même, quelque temps plus tard, elle se mourait en sanatorium. En proie au délire, elle appelait l'abbé par son nom. Personne dans son entourage ne le connaissait. On alla chercher un prêtre de la paroisse. Elle s'éteignit, croyant dans son agonie être assistée par l'abbé Altermann».

Midi, c'est de voir ton visage
Seigneur, il ne peut plus tarder
Ce jour sans ombre et sans nuage
De ton inconcevable été!

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.

Compte de chèques postaux: Genève 12-10232
(Revue *Nova et Vetera.*)

* * *

Conditions d'abonnement pour 1970

(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.