NOVA ET VETERA

REVUE TRIMESTRIELLE

S.S. PAUL VI • *Tortures, Terrorisme, Violences* 241

CHARLES JOURNET • *L'Eglise aux tournants de l'histoire* 243

ANNE PERRIER • *Un poète portugais: José Regio.* Traduction du poème: *Absence* 281

GEORGES M.-M. COTTIER O.P. • *De l'unité et de ses malfaçons* 288

NOTE

PATRICK DE LAUBIER • *La «Lettre à Gogol» de Biélinski et l'Athéisme russe* 301

BIBLIOGRAPHIES – Stanislas Lyonnet, *Les étapes du mystère du salut selon l'Epître aux Romains* – Paul Evdokimov, *Le Christ dans la pensée russe* – C. Andronikoff, *Le sens des Fêtes* – M. Lot-Borodine, *La déification de l'homme selon la doctrine des Pères grecs.*

Louis Gardet, *La Mystique* – André Breton *et le surréalisme* – Henri Michaux *et la drogue.*

Paul-Dominique Dognin, *Initiation à Karl Marx* – Restitudo Sierra Bravo, *Doctrina Social y economica de los Padres de la Iglesia.*

Jean Galot, *Célibat sacerdotal et célibat du Christ* – Henri Schubiger, *A Contre-Courant.*

XLVe ANNÉE – No 4 – OCTOBRE-DÉCEMBRE 1970

Paul VI: Torture, Terrorisme, Violences [1]

«Fidèle au devoir qui nous vient du Concile, Nous cherchons à rappeler quelques principes fondamentaux proclamés par les enseignements conciliaires sur l'agir humain, assuré que Nous sommes de relier notre parole, d'une part à la doctrine du Christ, d'autre part aux problèmes et aux besoins du monde présent...

«Nous vous confions que l'exercice de cet humble ministère Nous fait prendre conscience de notre responsabilité apostolique. Nous nous sentons en effet sollicité à porter un jugement, non certes en raison d'une compétence directe et spécifique que Nous ne prétendons pas avoir dans les problèmes propres à ce monde, mais en raison de la référence qu'a toute question humaine avec la conception globale de la vie et de ses fins suprêmes; également en raison du regard critique qui de toute part, même des horizons profanes, se fixe sur Nous pour voir si Nous avons vraiment fonction universelle de Magistère doctrinal et moral. Avec surprise pour beaucoup Nous revient, étrangement revendiquée, la parole de saint Paul: *L'homme spirituel juge de tout* (I Cor., 2, 15). Parole qui résonne avec la force propre au moyen âge dans la sentence célèbre et contestée de Boniface VIII affirmant qu'en raison du péché, *ratione peccati*, c'est-à-dire sous l'aspect moral transcendant, par rapport à Dieu, *toute chose humaine est sujette à la puissance des clefs de Pierre*. Récemment encore, par exemple, à l'occasion d'un crime commis dans une île païenne du Pacifique, un journal local demandait: *Qu'en dit le Pape?*...

«C'est pour Nous un devoir douloureux d'appeler la réflexion des hommes de bonne volonté sur certains faits qui surviennent aujourd'hui sur la scène du monde, faits qui frappent la sensibilité de tous par eux-mêmes, par leur singularité, leur gravité et leur répétition, qui va au-delà du simple épisode et semble le signe d'une soudaine décadence morale.

«Quels faits? *Les tortures* par exemple. On en parle comme d'une épidémie répandue dans de nombreuses parties du monde; on en désigne le centre, peut-être pas toujours sans quelque intention politique, dans un grand pays, tendu dans un effort de progrès économique et social, et jusqu'à présent considéré et respecté par tous comme un pays libre et sage. Eh bien! les tortures, c'est-à-dire les méthodes policières cruelles et inhumaines pour extorquer des aveux des lèvres de prisonniers, sont à condamner absolu-

[1] Allocution prononcée au cours de l'Audience générale du 21 octobre 1970.

ment. Elles ne sont pas admissibles aujourd'hui, pas même dans le but d'exercer la justice et de défendre l'ordre public. Elles ne sont pas tolérables, même quand elles sont pratiquées par des organes subalternes, sans mandat ni autorisation des autorités supérieures, sur qui peut retomber la responsabilité de tels abus et de telles violences déshonorantes. Il faut les dénoncer et les abolir. Elles sont une offense, non seulement à l'intégrité physique, mais encore à la dignité de la personne humaine. Elles dégradent le sens et la majesté de la justice. Elles inspirent des sentiments implacables et contagieux de haine et de vengeance...

«Autre catégorie de faits: *La violence et le terrorisme* employés comme moyens normaux pour renverser l'ordre établi quand celui-ci ne revêt pas lui-même la forme ouverte, violente et injuste d'une oppression intolérable et irréformable par d'autres moyens... La théologie de la révolution, comme on l'appelle n'est pas conforme à l'Evangile.

«Que dirons-Nous des *répressions meurtrières*, non seulement contre les formations armées et rebelles, mais contre des populations innocentes et désarmées? Que dirons-Nous de certaines oppressions et intimidations qui pèsent sur des pays entiers? Tous voient comment la guerre continue à travers le monde...

«La série n'est pas finie de ce que nous avons à déplorer: *les détournements d'avions, les séquestrations de personnes, les vols à main armée, le commerce clandestin de la drogue*, et tant d'autres faits criminels qui remplissent la chronique de nos jours: tous ces faits réclameraient notre dénonciation et notre condamnation morale. Au moins c'est pour Nous un réconfort de constater que l'opinion publique déplore unanimement de tels agissements. Puisse être aussi unanime la recherche logique des causes de semblables aberrations! Et Nous sommes encore soutenu par l'amour que Nous portons *aussi à l'homme délinquant:* Nous gardons au cœur l'inébranlable confiance de retrouver la face humaine de tout visage qui porte le reflet de celui de Dieu. Nous avons foi en effet dans la bonté et la miséricorde de Dieu et dans la rédemption du Christ.»

L'Eglise aux tournants de l'histoire

I. LA PERIODE DES COMMENCEMENTS

La théologie de l'histoire du salut, se tournant vers les vingt siècles qui ont conduit l'Eglise de Pentecôte au deuxième Concile du Vatican pourrait tenter de dégager par induction quelques-unes des lois générales et permanentes de son développement [1].

Elle peut aussi chercher à caractériser quelques-uns des événements majeurs, des moments critiques, des temps ou étapes de ce développement [2]. La perspective est infinie. On ne saurait proposer ici que quelques notations. D'abord sur les commencements de l'Eglise.

1. L'entrée de l'Eglise dans la période apostolique

La secousse la plus violente qu'ait connue l'Eglise de la Loi Nouvelle est sans nul doute celle de son entrée dans la période apostolique.

Tant que le Christ vivait au milieu des disciples, l'Eglise dépendait de lui comme l'enfant dans le sein de sa mère. Il la formait, lui donnait sa structure, la dotait de pouvoirs inouïs qu'il n'était pas temps pour elle

[1] Cf. *Eglise du Verbe incarné*, t. III, p. 690. – *Le double progrès autonome de l'Histoire sainte et de l'Histoire profane*, dans *Nova et Vetera*, 1966, n° 4, pp. 285–295. – *Le caractère théandrique de l'Eglise, source de tension permanente*, dans *Eglise du Vatican II*, Paris, Cerf 1966, t. II, pp. 299–311.

[2] Cf. dans *Nova et Vetera:* 1967, n° 2, pp. 137–155, *L'Islam.* – 1967, n° 4, pp. 275–287, *Les Eglises orthodoxes.* – 1967, n° 3, pp. 161–188, *De la Réforme protestante;* 1968, n° 3, pp. 195–203, *Ligne de vie de l'Eglise au temps de la Réforme.*

Enfin, une théologie de l'histoire du salut demande par nature à s'achever sur une *théologie des Fins dernières*, jointes ou manquées. On trouverait quelques textes épars dans *Nova et Vetera: Les destinées du Royaume de Dieu*, 1935, n°s 1 et 2. – *L'Eglise souffrante ou le Purgatoire*, 1932, n° 2. – *L'Eglise glorieuse:* ses causes *efficientes*, 1944, n° 3; *formelle*, n° 4; *matérielle*, 1945, n° 1; *finale*, n° 2. Pour les *Limbes des enfants*, voir La volonté salvifique divine sur les petits enfants, Paris 1958. Sur *l'Enfer*, voir Le Mal, Paris, 1961, chapitre VII. – Pour ce qui est de la Sainteté de l'Eglise, on pourra se reporter dans *Nova et Vetera* aux articles sur: *La Sainteté du message dogmatique*, 1934, n° 1; et du *Message secondaire*, n° 2. Et pour ce qui concerne le comportement de l'Eglise, voir: *Remarques sur la Sainteté de l'Eglise militante*, 1934, n° 3; *Les vertus surnaturelles dans l'Eglise*, 1935, n° 3.

d'exercer et dont elle ne pouvait d'avance estimer toute la mystérieuse portée.

Et subitement il s'arrache à elle au jour de l'Ascension. Il avait dit comme en énigme aux disciples: «Il vaut mieux pour vous que je m'en aille» (Jean, XVI, 7). Ils seront pendant quelques jours comme orphelins (XIV, 18). Il ne faudra rien de moins pour les sortir du désarroi que la venue d'un «autre Paraclet» et la mission visible de l'Esprit de Pentecôte.

Dans l'intervalle, l'Eglise est comme livrée à l'incertitude. Les apôtres sont d'une part égaux entre eux sous certains aspects, mais inégaux en raison des privilèges de Pierre. Ils étaient douze. L'un d'entre eux a trahi. On tire au sort pour laisser à l'Esprit Saint la responsabilité de le remplacer. C'est par d'autres voies imprévisibles que Paul connaîtra le Christ et deviendra apôtre.

Même après Pentecôte, les interventions extraordinaires de l'Esprit Saint seront requises à tout instant pour triompher des hésitations des apôtres. Ils ont mission de baptiser les Gentils, mais comment s'y prendre? L'avenir leur est si obscur qu'il faudra la vision de Joppé pour que Pierre décide d'aller jusqu'à Corneille, il faudra même que l'Esprit Saint tombe sur ceux qui l'écoutaient pour que l'on comprenne que l'heure est maintenant venue d'ouvrir les portes de l'Eglise à toutes les nations (Actes, X, 44–48). Tout le livre des Actes des Apôtres est écrit pour montrer que l'Eglise naissante est passée sous le régime des initiatives immédiates de l'Esprit Saint.

Les paroles que Jésus seul pouvait dire à la Cène pour changer le pain et le vin en son corps et en son sang et faire entrer les disciples silencieux en participation de sa passion rédemptrice du monde, c'est *eux* désormais qui auront à les prononcer tandis que Jésus se cachera dans le silence.

Cette Terre promise vers laquelle Israël s'était mis en marche depuis tant de siècles et dans laquelle il venait chercher un peu de repos dans l'intervalle de ses exils, ce Temple où Jésus avait été porté pour être circoncis et où il avait si souvent prêché, ils auront à quitter tout cela pour aller, par-delà la Samarie et la Galilée, porter l'Evangile jusqu'aux confins de la terre (Actes, I, 8). Cette Jérusalem sur laquelle le Sauveur avait pleuré (Luc, XIX, 41), si pleine encore des souvenirs de sa présence, mais qui décidait maintenant d'enfanter comme Agar pour la servitude, ils auront à s'en détourner pour s'orienter vers quelque autre Jérusalem, qui est d'en haut, qui est libre, qui désormais peut seule être notre Mère (Gal., IV, 21–31). Jésus a souffert «hors de la porte», il faut «sortir du camp» pour aller à lui, «car nous n'avons pas ici de cité permanente, nous cherchons celle qui est à venir» (Hébr., XIII, 13–14).

«Je prierai le Père et il vous donnera un autre Paraclet pour être avec vous à jamais... Je ne vous laisserai pas orphelins, je reviendrai vers vous» (Jean, XIV, 16–18). Pendant toute la durée de son entrée dans la période apostolique, l'Eglise devra faire l'expérience décisive et inimaginable, à la fois pleine d'angoisses et de clartés, du passage d'un premier à un second Paraclet, et de la mystérieuse manière dont le Christ, en lui envoyant son Esprit, revient à elle et ne nous laisse pas orphelins.

2. *Le temps des différenciations*

Le premier souci du germe est de se différencier de son milieu. Ou bien il l'assimile ou il sera assimilé. C'est pour lui question de vie ou de mort. Et c'est au début, alors que la lutte est décisive, qu'elle est le plus âpre. Le germe est quantitativement insignifiant, il est la chose du monde la plus fragile, un rien peut le détruire. Plus tard il deviendra un arbre, il plantera ses racines dans le sol, il sera en état de résister aux attaques du dehors.

Ainsi en est-il de l'Eglise naissante. Elle n'est rien quantitativement. Les premières conversions dont nous parle le livre des Actes n'ont guère eu le temps de s'accoutumer à elle, de s'enraciner en elle. Elle est sans défense extérieure, exposée à tous les périls, aux pressions des pouvoirs religieux et politiques, aux déviations des spéculations doctrinales, aux nécessités de son insertion en des milieux souvent hostiles. Son premier souci sera de sauvegarder la pureté de son essence, de se différencier d'abord du judaïsme qui l'enserre, puis des gnoses qui la dénaturent, du paganisme qui risquera de l'étouffer, du monde et des activités qu'elle a mission de sauver.

3. *Une rupture dans le peuple de Dieu*

Les pratiques rituelles et cérémonielles de la Loi mosaïque s'inscrivaient dans la perspective de la Promesse. Elles perdaient leur signification et cessaient d'être porteuses du salut à l'instant où la Promesse était accomplie et où le Christ mourait sur la Croix.

Mais Jésus lui-même s'était soumis dès son enfance à ces pratiques. Elles avaient été bienfaisantes et formatrices pour ceux qui devenaient ses disciples. Elles étaient périmées mais elles leur demeuraient vénérables [1]. De ce fait l'Eglise rassemblée autour des apôtres à Jérusalem, encore enveloppée dans les langes du Judaïsme, pouvait paraître se confondre avec lui et passer au dehors pour être une secte du Judaïsme. (*Actes*, XXIV, 14).

Ce n'était là qu'une vue superficielle. En réalité la rupture était profonde. La question posée était celle du sens de la promesse faite à Abraham, du rôle provisoire de la Loi mosaïque, de l'appel de tous les peuples, Juifs et Gentils, au salut que venait d'apporter Jésus, «car il n'y a pas sous le ciel d'autre nom donné aux hommes par lequel il nous faille être sauvés» (Actes, IV, 12). Cela, l'Eglise, concentrée en la conscience des apôtres, ne pouvait l'ignorer. Elle laissait aux fidèles venus du Judaïsme le temps de se dégager peu à peu des pratiques dans lesquelles ils avaient été élevés. Elle ne les a jamais imposées aux Gentils. On se tromperait en pensant qu'elle ait pu elle-même être incertaine sur ce point. Quand la question

[1] Cf. *Les promulgations de la Loi nouvelle ou manifestations de l'Eglise*, dans *Eglise du Verbe incarné*, t. III, p. 652.

sera posée, Pierre prendra la parole à Jérusalem: «Frères, vous le savez: dès les premiers jours Dieu m'a choisi parmi vous pour que les Gentils entendent de ma bouche la parole de la Bonne Nouvelle et embrassent la foi. Et Dieu, qui connaît les cœurs, a témoigné en leur faveur, en leur donnant l'Esprit saint tout comme à nous. Et il n'a fait aucune distinction entre eux et nous, puisqu'il a purifié leur cœur par la foi. Pourquoi donc maintenant tentez-vous Dieu en voulant imposer aux disciples un joug que ni nos pères ni nous-mêmes n'avons eu la force de porter? D'ailleurs, c'est par la grâce du Seigneur Jésus que nous croyons être sauvés exactement comme eux» (Actes, xv, 7–11). Et la décision sera prise au nom de Jacques et de «l'Eglise tout entière» (xv, 22).

Le danger viendra d'un parti qui se formait parmi les fidèles convertis du Judaïsme, les judéo-chrétiens, lorsque, se méprenant sur la signification des pratiques qu'ils avaient conservées, ils commenceront à s'en prévaloir et prétendront même, au nom d'un christianisme plus parfait, les imposer aux Gentils. L'incident éclate à Antioche: «Cependant, certaines gens descendus de Judée enseignaient aux frères: Si vous ne vous faites pas circoncire suivant l'usage qui vient de Moïse, vous ne pouvez être sauvés» xv, 1). Quel motif plus immédiat les poussait à agir? Le désir peut-être de se solidariser avec le nationalisme juif qui en ce moment entrait en conflit ouvert avec Rome: «Le fait pour les chrétiens, qui sont encore considérés comme faisant partie de la communauté juive, d'admettre des non-circoncis, apparaît comme une trahison à l'égard du Judaïsme» [1].

Le danger allait s'aggraver avec les années. Non qu'il fût capable de pervertir l'Eglise, mais il pouvait la saccager dans ceux de ses enfants qui feraient schisme. Certes, elle aussi se serait perdue si elle n'avait été dans la main puissante de l'Esprit Saint. Il l'a secourue en lui envoyant un Apôtre dont le cœur allait être déchiré par deux amours contrastants: un suprême amour du Christ, et un suprême amour du peuple que le Christ avait tant aimé et qui, à part un merveilleux petit «reste», méconnaissait maintenant le Christ.

D'une part il fallait manifester dans sa pureté, avec toutes ses exigences et ses intransigeances, la révélation du salut de l'humanité tout entière par le Christ crucifié «scandale pour les Juifs et folie pour les Gentils» (I Cor., i, 23). En lui s'accomplissait la Promesse: «Les promesses ont été faites à Abraham *et à sa descendance.* L'Ecriture ne dit pas: *et aux descendants,* comme s'il s'agissait de plusieurs, elle n'en désigne qu'un: *et à sa descendance,* c'est-à-dire le Christ» (Gal., iii, 16). Si la Loi donnée par Moïse avait pu dans le passé être sainte et bienfaisante, c'est en tant qu'elle pouvait orienter une grâce que devrait un jour mériter le Christ, déjà présente pourtant par anticipation dans le cœur des justes. Mais quelle folie après le Christ de se prévaloir de la Loi de Moïse pour refuser précisément cette

[1] Jean Daniélou, *La crise du judéo-christianisme,* dans *Nouvelle histoire de l'Eglise,* Paris, Seuil, 1963, t. I, p. 60.

même grâce, alors qu'elle surabondait du Christ et qu'elle s'offrait à réconcilier en un seul Corps Juifs et Gentils (Ephés., II, 16)!

Et d'autre part, car tout n'était pas dit, il restait encore à montrer comment, s'il est vrai que la promesse de l'Ancien Testament aboutit au Christ et à l'Eglise, c'était faire schisme de se réclamer de l'Ancien Testament pour refuser l'Eglise; à montrer encore ce que devenait la promesse pour ceux qu'égarait le schisme. Il fallait se tourner vers cette partie d'Israël qui méconnaissait son Messie et dont la défection serait l'occasion de la conversion des Gentils. Qui pouvait le faire mieux que Paul? «Je dis la vérité dans le Christ, je ne mens point, – ma conscience m'en rend témoignage dans l'Esprit Saint, – j'éprouve une grande tristesse et une douleur incessante en mon cœur. Car je souhaiterais d'être moi-même anathème, séparé du Christ, pour mes frères, ceux de ma race selon la chair, eux qui sont Israélites, à qui appartiennent l'adoption filiale, la gloire, les alliances, la législation, le culte, les promesses et aussi les patriarches, et de qui le Christ est issu selon la chair, lequel est au-dessus de tout, Dieu béni éternellement» (Rom., IX, 1–5). Il avait à leur manifester de la part de Dieu que leur faux pas n'était que temporaire, qu'ils demeuraient pendant tout ce temps intermédiaire sous la consécration de la Promesse, qu'«ennemis, il est vrai, selon l'Evangile, ils sont, selon l'élection, chéris à cause de leurs pères, car les dons et l'appel de Dieu sont sans repentance» (XI, 28–29). Il avait à leur manifester qu'à l'intérieur même du peuple de Dieu, – «Dieu aurait-il rejeté son peuple? Certes non!» (XI, 1), – ceux-là faisaient schisme qui refusaient d'avancer, qu'une Jérusalem (qui ne peut enfanter que pour la servitude) se divisait d'avec une autre Jérusalem (qui est libre et qui est notre Mère). Et à leur annoncer, de la part des fidélités de Dieu, que cette rupture ne pouvait être définitive. Quant à ceux qui, au sein même de la Jérusalem séparée, vivaient et vivront dans l'innocence de la foi vive, qu'ils fussent déjà, spirituellement, bien que non ouvertement et non complètement, citoyens de la Jérusalem d'en haut, on n'en pouvait douter, mais les temps de le proclamer n'étaient pas encore venus.

4. Le Christ et Bélial

1. Faite de Juifs et de Gentils, l'Eglise naissante, où il n'y a plus «ni Juif ni Grec» (Gal., III, 28), aura souci de se différencier non seulement du Judaïsme, mais plus encore du paganisme. Ici de nouveau saint Paul lui ouvrira la voie. Nul mieux que lui n'avait affirmé que dans le passé le monde de la Gentilité n'avait point été abandonné de Dieu. Dieu est le même pour les Juifs et les Gentils (Rom., III, 29), il n'a jamais cessé de se rendre témoignage parmi les Gentils en leur dispensant ses bienfaits (Actes, XIV, 17), il jugera les Gentils selon la Loi qu'il a lui-même inscrite dans leur cœur (Rom., II, 15), car il veut que tous les hommes soient sauvés et viennent à la connaissance de la vérité (I Tim., II, 4).

Mais si sainte qu'elle ait été, l'économie de la Loi de nature, tout comme l'économie de la Loi mosaïque, est venue confluer et s'accomplir dans

l'économie de la Loi nouvelle, qui seule maintenant peut sauver le monde entier (Ephés., II, 14–18). Elle tranche sur l'ancien état de choses, elle innove par rapport aux religions du passé, elle dénonce les aberrations du paganisme. C'est ce qu'il faut d'abord affirmer. Et saint Paul le sait.

Tandis qu'il attendait Silas et Timothée à Athènes, «il sentait brûler en lui l'indignation au spectacle de cette ville pleine d'idoles». Les Athéniens sont les plus religieux des hommes, mais leur adoration s'est détournée du Seigneur du ciel et de la terre pour s'infléchir vers les idoles (Actes, XVII, 22–29). On sacrifie aux idoles, mais «nous savons qu'une idole n'est rien dans le monde et qu'il n'est de Dieu que le Dieu unique... Mes bien-aimés, fuyez l'idolâtrie... Qu'est-ce à dire? Que la viande sacrifiée aux idoles soit quelque chose? Ou que l'idole soit quelque chose? Mais ce qu'on sacrifie, c'est à des démons qu'on le sacrifie, et à ce qui n'est pas Dieu. Or je ne veux pas que vous entriez en communion avec les démons» (I Cor., VIII, 4; X, 19–20). Puis vient le grand texte: «Ne formez pas avec les infidèles d'attelage disparate. Quel rapport en effet entre la justice et l'impiété? Quelle union entre la lumière et les ténèbres? Quelle entente entre le Christ et Bélial? Quelle association entre le fidèle et l'infidèle? Quel accord entre le temple de Dieu et les idoles? Or c'est nous qui le sommes, le temple du Dieu vivant...» (II Cor., VII, 14–16). La condamnation portée contre le monde des Gentils est terrible et sans réticence: «Leurs pensées se sont enténébrées, ils sont devenus étrangers à la vie de Dieu à cause de l'ignorance qui est en eux, à cause de l'endurcissement de leur cœur» (Ephés., IV, 18; cf. Rom. I, 18–32) [1].

2. Il y a un temps pour séparer et il y a un temps pour unir. Le tout est de bien entendre cela et de ne pas se méprendre.

Il y a, au début de l'Eglise, un temps pour séparer ce qui éternellement restera séparé: «Quelle union entre la lumière et les ténèbres? Quelle entente entre le Christ et Bélial?» D'une part le Christ. Mais le Christ c'est son Corps mystique: «Saul, Saul, pourquoi me persécutes-tu?» (Actes, IX, 5), c'est l'Eglise sans tache ni ride, c'est la Cité de Dieu. D'autre part Bélial, «la puissance des ténèbres» (Col., I, 13), la Cité du refus de Dieu. Ces partages sont sans rémission.

Et il y aura. plus tard, un temps, non certes pour contester cette séparation, mais pour méditer sur les problèmes qu'elle pose. Pour discerner et reconnaître tout d'abord, dans les mondes où l'Evangile n'a pas été prêché, ce qu'ils renferment de richesses authentiques, témoignant, partout où l'homme existe, de la dignité de sa nature, – soit que ces richesses relèvent de l'ordre simplement profane et culturel, soit qu'elles relèvent déjà de

[1] Cf. II Jean, 9- 11: «Celui qui demeure dans la doctrine, c'est lui qui possède le Père et le Fils. Si quelqu'un vient à vous sans apporter cette doctrine, ne le recevez pas chez vous, et abstenez-vous de le saluer. Celui qui le salue participe à ses œuvres mauvaises.»

l'ordre religieux, car l'homme est, déjà par nature, un «animal religieux» [1]. Pour discerner, si possible, dans les cultes antiques et les sacrifices des Gentils, la part de la perversion et la part éventuelle des intentions droites et des égarements non coupables [2]. Pour réserver les fidélités que peuvent rencontrer, dans le secret des cœurs, les prévenances incessantes de la grâce rédemptrice du Christ, élevé en Croix pour «tirer tous les hommes à lui» (Jean, XII, 32). Pour discerner enfin les ténèbres qui offusquent l'Evangile jusque dans les chrétiens pécheurs. Un tel discernement n'atténue en rien l'opposition du Christ et de Bélial, l'antagonisme des deux Cités transcendantes. Il aide simplement à mieux les reconnaître et à déplacer peu à peu leurs frontières dans le cœur des hommes et des peuples.

5. Elimination de la Gnose

La gnose, écrit L. Duchesne [3], est contemporaine de l'Evangile. Saint Pierre la rencontre à Samarie; elle apparaît en Asie dès le lendemain de la prédication de saint Paul; puis à Antioche et Alexandrie. Elle n'est pas d'abord organisée. Les gnostiques se mêlent aux chrétiens. Ils se réclament comme eux de Jésus-Christ, de sa préexistence céleste, de l'Esprit Saint. Ils forment des sectes et des conciliabules où paraissent des déviations d'ordre moral et doctrinal. Dans la génération qui suit saint Jean, la gnose sort de l'obscurité, fait ouvertement alliance avec la philosophie. Elle a ses maîtres, ses écoles, ses initiations. En certains lieux, elle est même plus apparente que le christianisme authentique. L'Eglise s'émeut et lui fait face sur tous les points. Poursuivie résolument pendant une cinquantaine d'années (130–180 environ), cette lutte aboutit au succès. Le livre de saint Irénée marque un de ses derniers épisodes.

«La gnose n'en a pas moins été, pendant près d'un siècle et demi, le grand danger du christianisme. Se séparer du judaïsme, telle a été la première grande difficulté intérieure de l'Eglise. Elle l'a vaincue surtout par son immense et rapide développement chez les païens. Ce développement lui-

[1] La pensée de saint Paul sur les religions païennes, telle qu'elle se dégage de deux épisodes des *Actes des Apôtres*, celui de Lystres, XIV, 11, et celui d'Athènes, XVII, 16, est résumée ainsi par le cardinal DANIÉLOU: «L'enseignement de Paul se ramène à trois affirmations essentielles: 1° La recherche de Dieu qui existe dans toute âme d'homme est l'expression de la religion fondamentale. – 2° L'homme livré à lui-même se trompe toujours plus ou moins sur ce qu'est Dieu. De ce mélange de vérité et d'erreur les religions païennes sont l'expression. Elles sont toujours entachées d'idolâtrie. Elles correspondent au «temps de l'ignorance». – 3° C'est dans le Christ que Dieu se manifeste dans sa réalité. Le Christ est le seul qui soit destiné par Dieu. C'est donc lui que tous les hommes doivent reconnaître comme le révélateur du vrai Dieu. Et c'est lui qui jugera tous les hommes selon qu'ils se seront ou ne se seront pas convertis au vrai Dieu», *L'Eglise des Apôtres*, Paris, Seuil 1970, p. 135.

[2] La Tour de Babel, condamnée comme une entreprise de l'orgueil humain (Genèse, XI, 1–10), était une de ces ziggurats qui dans les ambiguïtés du paganisme pouvait devenir le pendant de l'échelle de Jacob où les anges de Dieu montaient et descendaient (XXVIII, 11–19). Cf. André PARROT, *Bible et Archéologie*, 1970, p. 111.

[3] *Les Origines chrétiennes*, pp. 167–170, texte lithographié.

même l'a mise en présence d'un autre obstacle, le voisinage de tant de doctrines hétéroclites qui ne pouvaient manquer de chercher à se combiner avec elle et à faire leur profit de son succès. Le danger était d'autant plus grand que l'Eglise n'avait encore ni formules arrêtées ni synthèses dogmatiques; que son unité, plus sentie que formulée, n'avait pas encore toutes les défenses qui la protégèrent plus tard (Conciles et jugements pontificaux si efficaces au IVe et au Ve siècle). Et pourtant l'Eglise a vaincu la gnose; elle s'en est débarrassée peu à peu, sans crise, par le simple mouvement vital qui, dans un corps sain, suffit à éliminer les germes des maladies avant que les organes essentiels ne soient atteints. Aux revendications d'une science orgueilleuse elle s'est bornée à opposer sa tradition... Chose remarquable, cette tradition s'est trouvée la même partout; sans qu'on se soit entendu, on s'est accordé à repousser les diverses formes de la gnose et toujours par le même argument; encore était-ce un argument plutôt pratiqué que proclamé» [1].

Quel est le sens précis de ce combat pour la vie et la mort que l'Eglise, au IIe siècle, mène contre le gnosticisme? [2]. La foi chrétienne est essentiellement la foi en une suite d'événements imprévisibles, qui se manifestent sur le plan historique, et par lesquels Dieu a décidé de secourir l'humanité: le salut, qui s'accomplit dans le Nouveau Testament, a été préparé dans l'Ancien. Le gnosticisme, au contraire, tente de transposer le Nouveau Testament dans la philosophie du syncrétisme hellénistique; il rejette l'Ancien Testament, la notion d'un salut progressivement manifesté dans l'histoire, et finalement «Jésus-Christ venu dans la chair» (I Jean, IV, 2), pour aboutir au docétisme, «l'hérésie par excellence du christianisme primitif» [3].

Dans cette victoire du christianisme sur la gnose, un autre trait mérite de retenir l'attention. Si les gnoses s'offrent comme des religions de salut et se prétendent libératrices, c'est parce qu'elles jugent le monde foncièrement mauvais et voient en lui le lieu où le Malin finit par épuiser ses énergies. Mais le christianisme réussit ce miracle: d'une part il se présente comme la plus sublime et la plus exigeante des religions de salut; et d'autre part ce serait un blasphème selon lui de déclarer le monde de la matière mauvais par essence – il est l'œuvre immédiate du Créateur – et de mépriser le corps humain – il a été assumé par le Fils unique de Dieu.

6. La peine de mort pour les chrétiens

1. Le conflit entre le christianisme et l'Empire païen, qui éclate dès le temps même des apôtres, va dénoncer la confusion du politique et du religieux qui pesait sur tout le monde antique, provoquer une prise de con-

[1] *Ibid.*, pp. 168–169.

[2] Il est mis en lumière par Oscar CULLMANN, *Le Salut dans l'histoire*, Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1966, pp. 18–19, qui voit dans l'exégèse bultmannienne une tentative analogue au gnosticisme.

[3] *Ibid.*, p. 87.

cience explicite de la différenciation opposant sur ce point le christianisme soit au judaïsme soit au paganisme, et inaugurer une révolution qui se continuera au cours des siècles et n'aboutira que de nos jours à une distinction du politique et du religieux, du temporel et du spirituel, capable de s'imposer à tous les esprits. «L'Eglise qui, en raison de sa charge et de sa compétence, ne se confond d'aucune manière avec la communauté politique et n'est liée à aucun système politique, est à la fois le signe et la sauvegarde du caractère transcendant de la personne humaine. Sur le terrain qui leur est propre, la communauté politique et l'Eglise sont indépendantes l'une de l'autre et autonomes. Mais toutes deux, quoique à des degrés divers, sont au service de la vocation personnelle et sociale des mêmes hommes.» (Concile du Vatican II, Const. *Gaudium et spes*, nº 76, § 2 et 3.)

L'Empire a de la peine au début à distinguer entre Juifs et chrétiens, et Claude les expulse ensemble de Rome. Au moment où les Juifs, confondant le messianisme et la destinée temporelle de leur nation, entraient en conflit politique avec Rome, il importait d'empêcher les chrétiens de s'engager dans une aventure sans issue, et de marquer nettement ce qui séparait ici le christianisme du judaïsme.

La promesse faite par le seul vrai Dieu à Abraham était destinée au monde entier. En s'accomplissant lors de la venue du Messie, elle cessait d'être le privilège d'une nation. Le messianisme passait d'une alliance à une autre, d'Agar à Sara, des servitudes de la Jérusalem d'ici-bas à la liberté de la Jérusalem d'en haut (Gal., IV, 21–31), transethnique, transpolitique, transculturelle. Dans cette perspective, la distinction faite par le Sauveur entre les choses de César et les choses de Dieu va révéler sa puissance. Elle permet à l'Apôtre de discerner jusque dans l'Empire païen, qui se fera persécuteur, ce qui relève du politique et qui mérite respect, déférence et soumission de la part des chrétiens (Rom., XIII, 1–7; Tite, III, 1).

2. Si le christianisme n'est pas un royaume de ce monde (Jean, XVIII, 36) et s'il apporte avec lui la juste notion du politique, pourquoi donc est-il persécuté? Quelle raison l'Empire a-t-il de sévir contre lui? Mais précisément l'Empire n'a pas la juste notion du politique. Il est païen. Il prétend à la divinisation. Il confisque à son profit le sentiment religieux naturel donné à l'homme pour le tourner vers les réalités transcendantes. C'est en tant que son autorité et le principe même de sa légitimité sont fondés sur un titre usurpé qu'ils sont ébranlés par le christianisme. Le christianisme est incompatible avec la divinisation du politique. Il met en péril, – et c'est là une révolution qui paraît inouïe ,– le principe même d'un Etat païen. Néron et Domitien, qui ouvrent le cortège des persécuteurs, sont des monstres; «mais il n'en est pas moins vrai que la répression de la propagande chrétienne, répression qui paraît avoir été décidée dans les conseils impériaux de ce temps-là, s'inspirait et des principes traditionnels et des nécessités de l'Etat» [1].

[1] L. DUCHESNE, *Histoire ancienne de l'Eglise*, I, p. 112.

C'est ici qu'apparaît la grandeur de l'attitude chrétienne. Les chrétiens n'ont pas de patrie temporelle à défendre par les armes. Leur seule patrie est cet Empire qui les persécute. Ils ne se défendent pas contre lui. Ils restent soumis. Pas plus que l'Apôtre ils ne contestent son droit de glaive (Rom., XIII, 4). Ils continuent de servir, et même de servir dans ses armées. C'est la religion païenne qu'ils rejettent purement et simplement. Au sein même d'un politique paganisé, ils ne disputent pas du politique, ils s'efforcent de vivre une politique de droiture. Les païens eux-mêmes en seront surpris et déconcertés. Comment appliquer la peine de mort pour le seul fait d'être chrétien? Pline le Jeune «s'effraie du grand nombre des personnes impliquées; il y a des chrétiens de tout âge, de toute condition; on en trouve dans les villes, les bourgs, les campagnes. Les temples sont déserts, les fêtes abandonnées, les sacrifices négligés, au point que les victimes ne trouvent plus d'acheteurs. Et ce qui est plus grave encore que le nombre des chrétiens, c'est leur innocence. Le gouverneur l'a vérifiée lui-même par divers moyens, y compris, bien entendu, la question, à laquelle il a soumis deux diaconesses. Leurs assemblées, leurs repas de corps, sont tout ce qu'il y a de plus correct; les engagements qu'ils prennent entre eux ne visent nullement des crimes à commettre, mais précisément le contraire: ils jurent de ne se rendre jamais coupables de vol, de brigandage, d'adultère, de manquement à la foi jurée, et ainsi de suite» [1].

De quel principe nouveau l'attitude chrétienne s'inspire-t-elle? Depuis la venue du Christ un renversement de perspective s'est opéré. Le terme de leur espérance, la raison même de la vie et de l'existence, ont émigré de l'ici-bas pour se transférer dans l'au-delà. Les chrétiens savent qu'ils n'ont pas ici de cité permanente (Hébr., XIII, 14). Ils savent qu'à travers la croix est venu à eux un Amour qu'il faut préférer à tout, qui les attend au-delà de la croix, et capable d'éterniser ses amants: «J'ai l'assurance que ni la mort ni la vie, ni les anges ni les principautés, ni les choses présentes ni les choses à venir, ni les puissances, ni la hauteur, ni la profondeur, ni aucune autre créature ne pourra nous séparer de cet amour de Dieu pour nous qui s'est manifesté dans le Christ Jésus notre Seigneur» (Rom., VIII, 38–39).

7. *Passage du monde juif au monde grec*

1. C'est à l'âge apostolique que l'Evangile a passé du monde juif au monde grec [2]. Le message évangélique est par essence transculturel. Paradoxalement et pour cette raison même, il est apte à illuminer d'en haut les cultures, à purifier l'esprit qui les anime, à pénétrer sans les violenter jusque dans leur profondeur. On comprend dès lors que le passage du message évangélique d'une culture dans une autre culture ne se fasse jamais sans risques et ne réussisse jamais que par une sorte de miracle. Aussi peut-

[1] L. DUCHESNE, *loc. cit.*

[2] Ce passage se trouvait préparé par le fait de la Diaspora et par la traduction grecque de la Septante.

on considérer comme providentiel le fait qu'un tel passage ait été accompli pour la première fois par les apôtres eux-mêmes et sous leur autorité immédiate, et qu'il puisse désormais, en se reproduisant dans les âges ultérieurs, trouver sa forme régulatrice, exemplaire, typique, dans l'événement qui a permis à la prédication palestinienne du Sauveur d'être transposée presque aussitôt, sans rien perdre de sa divine transcendance, dans le monde de la grande culture hellénistique.

2. A vrai dire, cet événement est inauguré dès le matin de Pentecôte: «Or il y avait, en séjour à Jérusalem, des Juifs, hommes pieux, de toutes les nations qui sont sous le ciel. Au bruit qui se fit, la foule s'assembla et fut bouleversée, car chacun les entendait parler dans sa propre langue. Dans leur stupeur et leur émerveillement ils disaient: Ces hommes qui parlent ne sont-ils pas tous Galiléens? Comment se fait-il alors que chacun de nous les entende dans sa langue maternelle?» (Actes, II, 5–8). Qu'on ne songe pas ici à un simple cas de glossalalie [1]. Un magnétophone n'eût probablement enregistré que la langue naturelle aux apôtres. Le miracle est plus profond. C'est la joie messianique elle-même, transmise par la prédication des apôtres, qui passe en quelque sorte dans l'âme de ceux qui les écoutent, s'intériorise en eux, devient leur propre joie [2]. L'Eglise trouve ici d'emblée son expression dans la complémentarité de la plus haute unité et de la plus profonde catholicité.

3. Nous disions que le passage de l'Evangile d'un monde culturel dans un autre ne peut réussir que par une sorte de miracle. Il est rendu possible dans son conditionnement fondamental par l'unité de nature de tous les hommes. C'est en raison de la puissance obédientielle persistante au fond de leur nature blessée par le péché que peut être adressée à tous les hommes une convocation à devenir enfants de Dieu. Dans la simplicité de la vie du Christ, dans sa volonté de dépouillement et dans l'humilité de ses premiers disciples, on peut voir comme un signe de la destination commune de la nature humaine à entendre le Verbe et à contempler la lumière divine. Nicolas Berdiaev a insisté sur ce qu'il a nommé l'*élémentarisation sociale du sujet religieux* aux premiers jours du christianisme. Elle a, dit-il, «une portée universelle et incalculable; elle a indiqué que le chemin du salut est accessible à tous les hommes, qu'il n'est pas l'apanage des seuls initiés...» [3]

Cet évangile, qui atteint en nous les profondeurs de notre nature, doit être prêché à toutes les nations. Il est au-dessus de toutes les cultures et

[1] Si la ressemblance est grande, la différence est plus frappante encore. Cf. E. B. Allo, O. P., *Première Epître aux Corinthiens*, Paris, Gabalda, 1934, p. 382.

[2] Expliquant un jour le don des langues apporté par l'Esprit aux apôtres, Mickiewicz assurait qu'à entendre «la voix de ces hommes de Dieu, il entrerait en nous un tel courant de vie et de force, que notre âme en deviendrait capable de saisir instantanément le sens intérieur, l'intention divine de leur parole, et que notre intelligence se traduirait à elle-même ces sons dans notre langue maternelle». Adam Mickiewicz, *Les Slaves, Cours professé au Collège de France (1842–1844)*, Paris, Musée Adam Mickiewicz, 1914, p. XII.

[3] *Deux concepts du christianisme*, dans *Revue de Zofingue*, 25 décembre 1936, p. 189.

de toute l'œuvre des civilisations. Il demande à être accueilli par l'homme tout entier, «non seulement avec la simplicité de son cœur, mais avec toute la complexité de son intelligence, de son entendement» [1]. La nature de l'Eglise est d'être missionnaire et d'entrer dès lors en contact avec les grandes cultures et les grandes religions du passé. Avec le dessein, non certes de les heurter, mais tout d'abord de prendre acte des trésors de richesses humaines et culturelles déposées en elles; plus encore, sur le plan religieux lui-même, de reconnaître les postulations fondamentales de la nature humaine auxquelles elles ont tenté de donner réponse, puis de cheminer avec elles jusqu'aux points où naissent les bifurcations et les divergences; et enfin, c'est la tâche même du missionnaire, de l'apôtre, au sein de ces ensembles religieux où se mêlent inextricablement ce qui aux yeux de la foi est vérité et ce qui est erreur, de repérer partout où il le peut, dans l'espoir d'aider à leur éclosion, les affleurements de la grâce seule capable de sauver le monde entier, passé, présent, futur, et qui descend à nous de la croix du Christ: «Il n'y a de salut en aucun autre. Car il n'y a pas sous le ciel d'autre nom donné aux hommes par lequel il nous faille être sauvés» (Actes, IV, 12).

8. Passage de la période apostolique à la période postapostolique

On ne saurait trop attirer l'attention sur l'importance de l'événement qui fait passer l'Eglise de la période apostolique à la période postapostolique. Il concerne les pouvoirs hiérarchiques confiés par le Christ à son Eglise. Ils sont de deux sortes:

1. Les *pouvoirs d'ordre* dont dépend la validité du culte chrétien: célébration du sacrifice de la messe et dispensation des sacrements de la Loi Nouvelle. Ils confèrent une consécration ontologique; ils sont indélébiles. Sur ce plan, aucune dénivellation entre la période apostolique et la période postapostolique. Le pouvoir d'ordre des apôtres passe intégralement aux évêques validement ordonnés qui leur succèdent. A ce titre, le pape est un évêque comme les autres. Il est parmi tous les évêques du monde validement consacrés, catholiques ou orthodoxes, un «frère dans l'épiscopat» [2].

2. Les pouvoirs spirituels *d'enseigner et de régir*, ou pouvoirs d'annoncer au nom du Christ les choses à croire et les choses à faire dans son Royaume. Ils sont conférés par désignation, ou par délégation expresse ou tacite; ils sont résiliables. Ils agissent par voie morale de proposition, soit en matière spéculative et doctrinale, soit en matière pratique et disciplinaire.

Or, ces pouvoirs spirituels d'éclairer et de régir ici-bas ses brebis en leur proposant en son Nom le vrai à croire et le bien à faire, les Apôtres les ont reçus du Christ sous une double forme: celle de pouvoirs *extraordinaires* destinés à inaugurer et à planter l'Eglise; celle de pouvoirs *ordinaires* des-

[1] *Ibid.*, p. 191.
[2] Cf. *Nova et Vetera*, 1965, nº 2, p. 129.

tinés à conserver l'Eglise jusqu'à la consommation du temps. Les Apôtres en tant qu'Apôtres, c'est-à-dire en tant que dépositaires *exclusifs* de la mission extraordinaire destinée à fonder l'Eglise quant à son apparition dans le temps, – à la manière dont les ouvriers fondent un édifice qui leur survit, – sont *égaux* entre eux. Ils posent les fondements de l'Eglise (Ephés., II, 20); ils sont les douze fondements et les douze portes de la Jérusalem nouvelle (Apoc., XXI, 18–21). Cette mission extraordinaire est intransmissible. Sur ce plan, Pierre n'est parmi les autres Apôtres que le *primus inter pares*. Mais en tant que *premiers* dépositaires de la mission ordinaire et transmissible destinée à conserver l'Eglise, c'est-à-dire à la fonder quant à sa permanence dans la durée, – à la manière dont les soubassements fondent l'édifice, – l'égalité *cesse* entre les Apôtres. Un seul reçoit en particulier (Mt., XVI, 19) le pouvoir de lier et délier donné communément à tous (Mt., XVIII, 18); un seul est établi comme roc, c'est-à-dire comme base visible, non certes *unique* mais *ultime*, sur laquelle l'Eglise ne cessera de reposer (Mt., XVI, 18); un seul est constitué pasteur de toutes les brebis du Christ et des agneaux qui les suivent (Jean, XXI, 15–17). Voilà donc le principe d'une tension non encore manifestée et qu'on pourrait appeler *virtuelle* entre les privilèges des Apôtres comme *Apôtres*, où ils sont égaux, et les privilèges des Apôtres comme *brebis du Christ*, où ils sont inégaux.

Que va-t-il se produire au moment du passage de l'ère apostolique à l'ère postapostolique? La mission extraordinaire tombe, la mission ordinaire est mise à nu. C'est une des crises les plus graves qu'ait connues l'histoire de l'Eglise. Rome ne peut ignorer le pouvoir qu'elle a reçu de Pierre. Mais dans les Eglises qui se trouvent hors de son influence prochaine, on voit se produire une certaine hésitation.

Toute l'unité de *chacune* de ces Eglises se rassemble instinctivement autour de l'évêque, dont l'autorité est mise en pleine lumière, comme en témoignent les lettres de saint Ignace et les écrits de saint Cyprien. Et certes cet instinct était droit et infaillible. Mais comment allait-on comprendre l'unité de la grande Eglise *universelle?* Ici les vues sont moins précises. Dans la perspective d'un saint Ignace d'Antioche et plus tard de saint Cyprien, tout semble se passer comme si l'on avait cru que les évêques étant successeurs des Apôtres, il leur suffisait de s'accorder ensemble pour pouvoir créer par leur communion et dispenser à l'Eglise universelle cette forte et transcendante unité que les Apôtres pouvaient seuls lui garantir de leur vivant.

Voilà précisément où se glissait une part d'illusion. On ne pouvait passer du gouvernement des Apôtres au gouvernement des évêques sans dénivellation; et ce qui, suivant le plan providentiel, était destiné à rétablir *sans cassure* l'équilibre nécessaire à la vie et à l'unité de la grande Eglise, c'était le plein exercice de la primauté romaine [1]. Cette vérité, que Rome n'a

[1] Pour l'Orient orthodoxe, la primauté de Rome, *Prima Sedes*, reste honorifique. «Les différences, s'il en existe, entre les diverses Eglises, sont d'ordre canonique et n'ont pas de valeur dogmatique... Les Orthodoxes relient ces affirmations à celle de

jamais oubliée, a pu s'estomper dans les Eglises qui se trouvaient moins immédiatement sous sa dépendance. Le passage du régime apostolique au régime postapostolique a pu ainsi donner lieu à une méconnaissance, où demeure voilée une structure essentielle voulue par le Christ pour son Eglise.

«Tout pouvoir *(exousia, potestas)* m'a été donné au ciel et sur la terre. Allez donc, *enseignez* toutes les nations, les *baptisant* au nom du Père et du Fils et du Saint Esprit...» (Mt, XXVIII, 18–19). Les Eglises Orthodoxes garderont le sens du caractère sacré de la hiérarchie. Elles confesseront avec nous que l'Eglise du Christ est issue de la hiérarchie du Christ, et que les grandeurs de hiérarchie sont au service des grandeurs suprêmes de sainteté. Avant même d'entrer dans ce qu'on appelle l'ère constantinienne, qui durera jusqu'aux temps nouveaux, l'Eglise, en Orient comme en Occident, est attachée au Christ par le privilège divin de son *apostolicité*, qui assure sa constance à travers les âges. Mais en Orient elle se trouvera plus démunie pour résister aux assauts des puissances politiques impériales.

9. Conclusion

Il nous paraît qu'une théologie de l'histoire du salut, dans la mesure où elle se ferait plus pénétrante, révélerait qu'au troisième et dernier âge, l'Esprit Saint conduit l'Eglise, Corps du Christ, Royaume de Dieu, Cité de Dieu par des voies analogues à celles par lesquelles au deuxième âge le Verbe a conduit la sainte humanité du Christ, pour qu'à la fin du temps, autour du Christ qui est la Tête, ceux qui seront ses membres et formeront son Corps, rassemblés dans son amour, puissent en quelque sorte porter en eux les stigmates de ses souffrances et les reflets de sa gloire.

L'Esprit qui régit l'Eglise la fait naître dans des conditions de pureté et de pauvreté qui font écho à celles de Noël. Elle devra faire l'apprentissage des séparations douloureuses mais fécondes. Et d'abord comprendre la vérité du *Noli me tangere*, et pourquoi il est bon que Jésus lui retire sa présence visible, et qu'il ne s'éloigne que pour l'appeler à lui par l'élan du désir de la suprême rencontre.

Il lui faudra se séparer du Judaïsme de qui elle semblait avoir tout reçu. Voilà le temps de ce déchirement de cœur dont parle saint Paul (Rom., IX, 2). Elle avait à lui reprendre ses Ecritures saintes, non pour contester la sainteté de l'économie de la Loi ancienne, mais pour révéler le mystère inouï de l'économie de la Loi nouvelle, qui s'y tenait caché comme la fleur dans la tige.

l'égalité des apôtres dans l'apostolat. Notre position nous engage, par contre, à montrer que Pierre a été, par la volonté et l'institution du Seigneur, privilégié dans sa qualité même d'apôtre. Cela ne semble pas trop difficile...» Yves M.-J. CONGAR, O. P., dans l'ouvrage collectif: *Le Concile et les Conciles*, Paris, Cerf, 1960, p. 286. L'égalité des apôtres dans l'apostolat est à nos yeux une doctrine traditionnelle. Très précisément, c'est donc dans sa qualité de «pasteur des brebis» du Christ, plutôt que dans sa qualité d' «apôtre», que Pierre a été privilégié.

Lors de son entrée dans la culture hellénistique, dont elle pouvait assimiler les richesses, il lui fallait se garder de la contagion des religions païennes mais sans méconnaître les rayons de lumière que l'économie divine de la Loi de nature laissait filtrer à travers leurs déviations.

Il lui fallait, mais sans contester aucunement la valeur de la raison et son pouvoir de connaître Dieu à partir de ses créatures, rejeter avec force les grandes philosophies syncrétistes et le pullulement des gnoses, incapables les unes et les autres de s'ouvrir à l'annonce d'une révélation surnaturelle éclairant les profondeurs de Dieu et de son dessein de sauver l'humanité.

Il lui fallait, mais sans contester aucunement l'autorité légitime des pouvoirs civils, refuser au prix même de la vie, le principe de la divinisation de l'Empire.

Il lui fallait enfin voir s'effondrer Jérusalem et son Temple, sur qui Jésus avait pleuré, et voir encore mourir l'un après l'autre tous ces apôtres qui l'avaient fondée, et entrer seule sans eux dans les incertitudes de l'avenir.

A travers toutes ces séparations l'Eglise des commencements se déploie. Ses expériences la fortifient et l'instruisent. Sa mémoire s'enrichit. Quand les temps de persécution seront passés et que s'annoncera une ère de paix relative, elle trouvera devant elle des tâches nouvelles: un Empire à libérer de l'étouffement du paganisme (voilà le problème du temporel chrétien), la vérité révélée à désenvelopper, un univers à évangéliser.

II. – DE L'ERE CONSTANTINIENNE AUX TEMPS NOUVEAUX OU LE PROBLEME D'UN TEMPOREL CHRETIEN

La première expansion de l'Eglise se heurte à l'irréductible opposition des pouvoirs temporels qui prennent dans l'Apocalypse le visage de la Bête. L'Eglise entre dans le monde comme une étrangère. Elle ne demande que la permission d'annoncer ici-bas un royaume qui n'est pas d'ici-bas. En échange, elle invite ses enfants à se soumettre dans la loyauté à tout ce que peuvent commander d'humain et de légitime les autorités de ce monde. Elle sait bien qu'il émane d'elle une vertu capable, peu à peu et par surcroît, de transformer et d'illuminer les institutions de ce monde [1].

[1] C'est en rappelant cette doctrine traditionnelle que s'ouvrira l'encyclique *Immortale Dei*, de LEON XIII, 1er novembre 1885, sur la constitution chrétienne des Etats: «Œuvre immortelle du Dieu de miséricorde, l'Eglise, bien qu'elle tende de soi et par sa nature à sauver les âmes et à les conduire à la béatitude céleste, est cependant, dans la sphère même des choses périssables, la source de tels avantages, que, même si elle avait été faite d'abord et avant tout en vue d'assurer la prospérité de la vie terrestre, elle n'en saurait procurer de plus nombreux, ni de plus précieux.» Même rappel dans l'encyclique *Ubi arcano*, où PIE XI, 23 décembre 1922 écrit que l'Eglise, «loin de diminuer le pouvoir des sociétés temporelles, qui sont légitimes chacune à son rang, les parfait avec bonheur, comme la grâce la nature», et que «si, de par sa mission divine, elle ne vise que les biens spirituels et impérissables, cependant, en raison de l'harmonie et de la connexion de toutes choses, son action contribue au bonheur même terrestre de chacun des hommes et de la société humaine aussi efficacement que si elle avait été établie tout exprès pour le promouvoir».

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

1. L'ère constantinienne ou l'avènement d'un temporel chrétien

C'est alors, sous le règne de Constantin, que se produit un complet renversement de la situation. L'Empire, de persécuteur, se fait protecteur du christianisme. On voit «s'accomplir la mutation peut-être la plus importante qu'ait connue l'histoire de l'Eglise avant celles qui marqueront les temps modernes» [1]. A vrai dire, elle ne concerne que les rapports de l'Eglise et de l'Empire. Elle n'affecte nullement l'Eglise dans son essence. Mais elle conditionne de nouveaux déploiements de ses richesses, et ce sont ces derniers aspects auxquels s'attachera surtout le théologien.

Le problème immédiatement posé avec l'ère constantinienne est celui de l'avènement d'un temporel chrétien. C'est un long et difficile problème, qui ne recevra sa pleine solution qu'avec l'enseignement des derniers papes [2] et avec le deuxième Concile du Vatican. Au cours de cette dramatique et parfois tragique histoire, la distinction évangélique ne saurait être niée. Les choses de César et les choses de Dieu ne peuvent être ni confondues ni séparées. Elles sont distinctes et unies; les premières, qui sont temporelles, étant subordonnées aux secondes, qui sont éternelles. Mais cette doctrine ne révélera que peu à peu l'étendue et la profondeur de ses exigences.

2. L'âge impérial

L'ancienne philosophie politique divinisait les Empereurs. On commence par la modifier pour l'adapter au christianisme. Constantin n'est plus considéré comme un être céleste; mais sa dignité est grande, il devient le représentant ici-bas du Roi éternel Jésus-Christ, chargé de conduire l'humanité à Dieu [3]. Il n'entend pas néanmoins dicter aux évêques leurs déci-

[1] Henri MARROU, dans *Nouvelle histoire de l'Eglise*, Paris, Seuil, 1963, t. I, p. 276.

[2] Voir la note de la page précédente.

[3] Sur les paroles de Constantin aux évêques, rapportées par EUSÈBE de CÉSARÉE, *De vita Constantini*, IV, 24, P. G., t. XX, co . 1172: «*Vous autres, vous serez les évêques de ceux qui sont dans l'Eglise; moi je serai l'évêque de ceux qui sont en dehors d'elle, ayant reçu mission de Dieu pour cela*», Martin JUGIE, *Le schisme byzantin*, Paris, Lethielleux, 1941, p. 4, écrit: «Ces paroles sont souvent traduites à contresens, comme si Constantin avait voulu se proclamer l'*évêque du dehors*, c'est-à-dire se charger des affaires temporelles de l'Eglise, de la *police ecclésiastique*... En fait Constantin, qui n'était pas encore de l'Eglise... voulait parler de ses sujets encore païens... Mais ce bon mouvement ne dura pas. Dès la fin de l'année 313, nous le voyons commencer à se faire l'évêque du dedans...»

sions. Son rôle est de veiller à leur application, car, dit-il, le jugement des évêques doit être pris «comme le jugement du Seigneur en personne». Une telle conception théologique, où le spirituel et le temporel étaient insuffisamment distingués, n'était pas sans mettre en péril l'autonomie de l'Eglise. De fait, cependant, la Providence veillait sur elle et sur ses droits sacrés [1]. En même temps, elle l'acheminait vers une meilleure étape.

L'époque impériale prendra fin en Occident avec les invasions barbares: en 476, Odoacre détrônera le dernier des empereurs Romulus Augustule. L'arianisme, importé par les Germains, se heurtera longtemps au catholicisme des populations romaines. En Orient, l'empire, sous des formes renouvelées, avec ses grandeurs et ses misères, durera pendant mille années encore, jusqu'à la prise de Constantinople par Mahomet II, en 1453.

3. La chrétienté sacrale

Une grande idée allait mûrir et sembler réalisable. Puisque la vie chrétienne n'avait pas été tolérée dans l'Etat païen, pourquoi les chrétiens n'essaieraient-ils pas, la chose étant devenue possible, de s'organiser entre eux politiquement, c'est-à-dire de fonder une cité constitutionnellement faite de chrétiens, la qualité de baptisé entrant alors dans la définition même du citoyen comme partie intégrante? Sans être citoyens, les Juifs et les Gentils pourraient en ce qui concerne les choses profanes participer à la vie commune; en aucun cas ils ne devraient être contraints à la foi catholique qui par essence exige la libre adhésion. Autre est la condition de l'hérésie; elle deviendra, non pas de soi, en tant qu'*hérésie* ou faute spirituelle détruisant la foi d'abord consentie, mais en raison de ses incidences temporelles, en tant qu'hérésie *médiévale* ou faute politique détruisant le statut constitutionnel médiéval, un crime de droit commun.

La cité médiévale se présente à nos yeux comme une agglutination du spirituel et du temporel qui n'est point exigée par la nature des choses. Ce que requiert la nature des choses, c'est la distinction du spirituel et du temporel et la subordination du second, non leur agglutination comme éléments constitutifs de la notion de citoyen. Il sera donc loisible de concevoir un autre type de cité chrétienne.

[1] Francis DVORNIK, *Histoire des Conciles*, Paris, Seuil, 1962, pp. 13–21. – Cf. Henri MARROU, dans *Nouvelle histoire de l'Eglise*, p. 284: «Un tel idéal de coordination entre la cité terrestre et la cité de Dieu, de coopération entre les institutions proprement ecclésiastiques et celles d'un Etat qui se voudrait chrétien, suppose que l'Eglise et l'Empereur sont bien d'accord sur l'essentiel, c'est-à-dire sur le contenu de la foi: qu'il cesse d'être orthodoxe et le très saint et très pieux empereur ne sera plus qu'un tyran... La structure bi-polaire de l'Empire chrétien a été quelque chose de plus qu'une répartition des compétences entre hommes d'Eglise et hommes d'Etat; c'était bien plus complexe et bien plus grave: un véritable 'schisme dans l'âme', pour parler comme Arnold J. Toynbee, qui, au-delà du niveau des institutions, atteignait celui des consciences que nous saisissons souvent comme déchirées entre deux fidélités également exigeantes mais contradictoires.» Ces sortes de déchirements se reproduiront, sous des formes nouvelles et analogues, bien au-delà de la période impériale.

Même au moyen âge le christianisme, qui est spirituel, reste distinct de la chrétienté, qui est temporelle. Le pape est à la tête du christianisme: c'est pour assurer son indépendance spirituelle qu'il est, par surcroît, prince des Etats de l'Eglise. L'empereur était théoriquement à la tête de la chrétienté. Mais les défaillances des empereurs chrétiens vont amener les papes à joindre à leur pouvoir spirituel, par une nécessité de salut public évidente – et malgré les dangers qu'une telle alliance comportera – un certain pouvoir temporel de régir par suppléance la chrétienté, surtout au moment où la puissance musulmane se fait menaçante. C'est en ce sens que l'on peut parler «d'une prise en charge du temporel par l'Eglise».

Les croisades ne sont pas des missions armées. Dans leur essence elles apparaissent, non pas comme des luttes du christianisme contre l'Islam: le christianisme ne cherche pas à vaincre par les armes mais par l'amour. Les croisades sont des luttes de la chrétienté temporelle contre l'Islam, des luttes dans lesquelles la chrétienté, – mobilisée par le Pape tuteur de la chrétienté et encouragée par le Pape vicaire du Christ, – défendait par des moyens temporels son salut temporel. La croisade est une entreprise de la chrétienté, la mission est une entreprise du christianisme. La croix que les croisés opposent au croissant est le signe d'une formation temporelle chrétienne, et c'est pourquoi elle n'exclut pas le glaive; la croix des missionnaires est toute spirituelle, elle exclut le glaive: *Remets ton glaive à sa place*, Mt., XXVI, 52. Le saint de la croisade, c'est saint Louis, le saint de la mission, à la même époque, c'est saint François d'Assise. Le temps de la croisade, qui était celui d'une chrétienté, était temporaire et il est passé. Le temps de la mission, qui est celui du christianisme, est permanent, et il subsiste seul.

Les implications du spirituel et du temporel vont s'accroître et avec les années peser lourdement sur le spirituel. L'idéal historique d'une chrétienté sacrale, qui s'était présenté au début comme une entreprise grandiose et dont l'expérience devait sans doute être faite, finira par apparaître plus dangereux qu'utile à l'Eglise, et plus propre à masquer qu'à révéler sa vraie nature. Comment son essentielle catholicité, ouverte à tous les peuples de la terre, n'aurait-elle pas été voilée par exemple au cours des croisades, où la Croix du Christ, qui étend ses bras sur l'Orient et sur l'Occident, était en quelque sorte temporalisée pour devenir l'étendard d'une entreprise qui, si justifiée, nécessaire, magnanime qu'elle pût être, ne relevait par nature que du temporel chrétien? Survenant en un temps où le temporel est si étroitement lié au spirituel, comment la grande déchirure de la foi chrétienne, provoquée par l'apparition des sectes, des courants dissidents et enfin du protestantisme, ne pousserait-elle pas les hommes à s'opposer entre eux par les armes, et comment l'Eglise ne se verrait-elle pas trahie dans une aventure qui jette les peuples à l'impasse des guerres de religion? Le besoin de se décanter, de se rendre plus indépendante du politique, de proclamer plus ouvertement son caractère supra-politique, supra-ethnique, supra-national, va se faire sentir impérieusement en elle. L'idéal historique de la chrétienté sacrale est définitivement révolu, et avec lui ce qu'on

peut appeler l'ère constantinienne. Il représentait un premier essai, combien inadéquat, de politique chrétienne, avec ses splendeurs qui tenaient aux grandeurs des peuples touchés par l'Evangile, et ses tares qui tenaient à leurs misères. C'est vers un autre idéal historique de chrétienté, vers une autre épiphanie du temporel chrétien, que désormais l'Eglise va tourner son espérance.

4. L'avènement des temps nouveaux

Les temps nouveaux commencent par des déchirures. La déchirure de l'unité de la foi est suivie de la déchirure entre le christianisme et le temporel. Machiavel et Luther, sans le vouloir, se prêtent secours. L'un s'empare du politique pour en bannir l'Evangile; au nom de l'Evangile, l'autre voue le monde au diable. La tragédie finit dans le paradoxe de l'humanisme athée qui ne peut chasser le Dieu transcendant qu'en détournant l'adoration de l'homme sur l'homme: «L'homme est le dieu de l'homme» (Feuerbach). «L'homme est pour l'homme l'être suprême» (Marx).

C'est au moment même où commence sa propre tragédie que l'Occident chrétien, ébloui, réussit par la navigation, d'une part à tourner, avec les Portugais, la barrière séculaire de l'Islam et à rejoindre l'Extrême-Orient, et d'autre part à toucher à l'ouest, avec les Espagnols les bords d'un Nouveau Monde, portant ainsi, sur toute la terre, à la fois ses misères et ses grandeurs, ses poisons et ses remèdes, la volonté de puissance de ses conquérants et l'Evangile de ses missionnaires.

5. Vers une chrétienté nouvelle

La chrétienté sacrale avec ses ombres et ses lumières a disparu. C'est une chrétienté nouvelle que nous espérons, une application différente à une situation historique différente des éternels principes évangéliques relatifs au temporel. Rien n'est à copier tout est à réinventer.

La chrétienté nouvelle prendra en considération un double fait historique: *a*) le fait (malheureux) de la division religieuse et de la diversité des croyances au sein de sociétés politiques ayant pour fin, en tant que telles, le bien commun temporel de tous; *b*) le fait (heureux) de la différenciation plus complète qui s'est produite au cours du temps entre le domaine spirituel et le domaine temporel, autonomes l'un et l'autre quoique non séparés, ainsi que l'a enseigné Léon XIII.

La politique chrétienne, dans les conditions actuelles du monde, vise à former l'unité politique de tous les habitants d'une région, d'un pays, à leur accorder tous les droits du citoyen, en les prenant tels qu'ils sont, quelle que soit leur croyance ou leur incroyance religieuse, mais pour les orienter efficacement, sous la pression d'un esprit évangélique authentique, vers des fins temporelles et politiques que le christianisme n'a pas à désavouer et dont il peut reconnaître la légitimité.

Une politique chrétienne professe que «par nature, les actes religieux par lesquels, en privé ou publiquement, l'homme s'ordonne à Dieu en vertu d'une décision personnelle, transcendent l'ordre terrestre et temporel des choses»; que ce serait «faire injure à la personne humaine et à l'ordre même établi par Dieu pour les êtres humains que de refuser à l'homme le libre exercice de la religion sur le plan de la société dès lors que l'ordre public juste est sauvegardé» [1]. Elle proclame «la liberté ou immunité de toute contrainte» [2] envers les citoyens non chrétiens qu'elle groupe sur le plan temporel avec d'autres citoyens chrétiens à condition qu'ils acceptent les *préceptes pratiques* fondamentaux d'une société d'hommes libres: respect de la paix sociale, de la vérité, de la justice, de la dignité humaine, de l'amitié fraternelle, de la distinction du bien et du mal. Elle ne cherche pas à imposer un credo, un minimum de *croyance spéculative* qui devrait être commun à tous les citoyens croyants ou incroyants. *Mais c'est une politique d'inspiration chrétienne.* Elle procède d'un christianisme authentique et intégral, soucieux «d'appeler à l'ouvrage tous les ouvriers de bonne volonté, tous ceux à qui une saisie plus ou moins partielle et déficiente, – extrêmement déficiente peut-être, – des vérités que l'Evangile connaît dans sa plénitude, permet de se donner pratiquement, et sans être peut-être les moins généreux et les moins dévoués, à l'œuvre commune en question. C'est dans ce cas que le mot évangélique s'applique avec toute sa force: *Qui n'est pas contre vous est avec vous*» [3].

La cité comme telle a des devoirs envers Dieu. Une société composée de citoyens catholiques, protestants, agnostiques et athées, mais dans les structures politiques et morales de laquelle prévaudrait l'inspiration chrétienne, serait consciente de sa doctrine et de sa morale et l'exprimerait publiquement. Dans cette conception, la société civile est organiquement liée à la religion et ne fait que se tourner consciemment vers la source de son être en invoquant l'assistance divine et le nom divin selon que ses membres le connaissent. «Le pouvoir civil, en tant qu'il représente le peuple, a, à l'occasion de ses actes les plus solennels ou en cas, par exemple, de péril public, à recourir aux prières des représentants de la ou des confessions religieuses historiquement enracinées dans la vie du peuple» [4].

On voit quelle tâche représente l'avènement, non seulement dans un pays mais sur toute la terre, d'une chrétienté nouvelle. «Il est impossible qu'une transformation vitalement chrétienne de l'ordre temporel se produise de la même façon et par les mêmes moyens que les autres transformations et révolutions temporelles. Si elle a lieu, elle sera fonction de l'héroïsme chrétien... Il est temps pour lui de mettre de nouveau, comme jadis dans les siècles médiévaux, la main aux choses de la cité terrestre, mais en sachant bien que sa force et sa grandeur sont d'ailleurs» [5].

[1] Conc. Vat. II, Déclaration «*Dignitatis humanae*» *sur la liberté religieuse*, nº 3.
[2] *Ibid.*, nº 4.
[3] Jacques MARITAIN, *Humanisme intégral*, Paris, Aubier, 1936, p. 221.
[4] Jacques MARITAIN, *L'homme et l'Etat*, Paris, P.U.F., 1953, p. 163.
[5] Jacques MARITAIN, *Humanisme intégral*, p. 131–133.

«Si les faits ne doivent pas répondre à cette attente, si désormais l'œuvre de chrétienté doit se développer au sein de ce que l'Ecriture appelle le mystère d'iniquité, comme ce mystère se développait jadis au sein de l'œuvre de chrétienté, du moins pouvons-nous espérer que dans le monde nouveau une culture authentiquement chrétienne surgira, non plus groupée et rassemblée, ainsi qu'au moyen âge, en un corps de civilisation homogène occupant une petite portion privilégiée de la terre habitée, mais répandue sur toute la surface du globe comme le réseau vivant des foyers de vie chrétienne disséminée parmi les nations dans la grande unité supra-culturelle de l'Eglise. Au lieu d'un château-fort dressé au milieu des terres, pensons plutôt à l'armée des étoiles jetée dans le ciel» [1].

6. *Un processus de décantation de l'Eglise*

Dans le processus qui met fin à l'ère constantinienne, on voit l'Eglise se décanter en quelque sorte du temporel dont elle s'était chargée. Conduite par l'Esprit Saint, elle éprouve, de gré ou de force, le besoin de se rendre plus indépendante, de proclamer plus ouvertement son caractère supra-politique, supra-ethnique, supra-national. La manière dont elle accueillera la disparition des anciens Etats de l'Eglise est une claire illustration de ces vues.

Même à saint Bernard, les Etats pontificaux paraissent encore nécessaires pour garantir le libre exercice du pouvoir spirituel du souverain pontife, vicaire du Christ sur la terre. Plus tard, à l'âge de la Renaissance où le pouvoir politique était en voie de virer à l'absolutisme, la question sera de savoir s'il était prudent de lui demander les mêmes services qu'au moyen âge et s'il convenait dès lors, – c'était la pensée de Jules II, – de redonner à cet effet aux Etats pontificaux une suprême splendeur charnelle; ou si plutôt l'heure n'avait pas sonné de défendre l'Eglise, plus exclusivement que dans le passé, par les armes de l'esprit et de compter plus purement sur les forces divines pour sauvegarder celles des choses humaines qui lui sont indispensables [2]. Que dira Pie XI en traçant les limites de l'actuelle petite Cité vaticane? «Donc un minimum de territoire qui suffise pour l'exercice de la souveraineté, ce qu'il faut de territoire sans lequel elle ne pourrait subsister, parce qu'elle ne saurait sur quoi s'appuyer. Il nous semble, en somme, voir les choses au point où elles se réalisaient en la personne de saint François: il avait juste assez de corps pour retenir l'âme unie à lui. Ainsi pour d'autres saints: le corps réduit au strict nécessaire pour servir à l'âme, pour continuer la vie humaine et, avec la vie, l'action bienfaisante. Il sera clair pour tous, Nous l'espérons, que le souverain pontife n'a précisément, en fait de territoire matériel, que ce qui lui est indispensable pour l'exercice d'un pouvoir spirituel confié à des hommes au profit d'hommes. Nous n'hésitons pas à dire que Nous Nous complai-

[1] Jacques MARITAIN, *Religion et culture*, Paris, Desclée De Brouwer, 1930, p. 48.
[2] Cf. *L'Eglise du Verbe incarné*, I³ p. 598.

sons dans cet état de choses. Nous Nous plaisons à voir le domaine matériel réduit à des limites si restreintes qu'on peut le dire et qu'on doit le considérer lui aussi comme spiritualisé par l'immense, sublime et vraiment divine spiritualité qu'il est destiné à soutenir et à servir» [1].

Ainsi l'Eglise a été assez forte pour se passer du bras séculier: la papauté assez forte pour se passer non seulement de sa tutelle politique sur la chrétienté médiévale, mais encore des beaux Etats pontificaux, – ce que ne pouvaient imaginer ni Voltaire ni son ami Frédéric [2]. C'est le signe que l'Eglise et la papauté étaient devenues, avec le temps, plus visibles *en tant même qu'Eglise, en tant même que papauté,* plus incarnées, plus subsistantes, plus autonomes.

7. *Un renversement évangélique des valeurs*

Une sorte de renversement évangélique des valeurs peut se constater dans les faits que nous venons de rapporter, qui pourrait s'énoncer ainsi: «Le thème pratique qui a longtemps semblé, en chrétienté, le plus important à bien des hommes de bonne volonté, c'est que *les choses humaines doivent protéger les choses divines.* Et l'homme est ainsi fait qu'en un sens cela est très vrai, l'importance des moyens humains, même à l'égard de la propagation de l'Evangile et de l'expansion du royaume de Dieu, ne doit pas être oubliée. Que les choses humaines doivent protéger les choses divines, cela est vrai, donc; mais est-ce *le plus important?* Un autre thème pratique *plus important,* et que les âmes chrétiennes semblent de mieux en mieux comprendre aujourd'hui, c'est qu'*il appartient aux choses divines de protéger les choses humaines,* de les protéger et de les vivifier. Qu'on laisse Dieu faire! Qu'on lui fasse confiance! Plutôt que de dresser des murailles et de se retrancher derrière des ouvrages fortifiés, que les chrétiens se répandent dans les campagnes humaines, qu'ils entrent au plus profond du monde, comptant sur la force de Dieu qui est la force de l'amour et de la vérité. C'est lui qui sauvera la civilisation, ce sont les choses divines qui sauveront les choses humaines, dans l'instant que les moyens de défense humains de la civilisation deviennent de plus en plus inadéquats à l'égard des choses divines, car ce n'est pas avec des gaz asphyxiants ni des bombes incendiaires ni des coups de Bourse ni des batailles de mensonges que les choses divines peuvent être protégées» [3].

Le 4 octobre 1965, le souverain pontife Paul VI, invité à prendre la parole à New York aux Nations-Unies à l'occasion du vingtième anniversaire de cette institution mondiale pour la paix et la collaboration entre les peuples de toute la terre, leur annoncera, au Nom d'un plus grand que lui dont il est le porte-parole, les principes d'une sagesse supérieure seule

[1] *A.A.S.*, 1929, p. 108.
[2] Cf. *Eglise du Verbe incarné,* I[3] p. 589.
[3] Jacques MARITAIN, *Questions de conscience,* Paris, Desclée de Brouwer, 1938, p. 269.

capable de soutenir et d'animer l'édifice de la civilisation moderne: se reconnaître les uns *et* les autres, travailler les uns *avec* les autres; jamais plus les uns *contre* les autres; et, c'est le sommet, les uns *pour* les autres.

8. La constance de l'Eglise

Dire qu'avec le temps l'Eglise se dégage elle-même de ce qui l'entourait, qu'elle se décante de ce qui n'est pas elle et qu'on confondait avec elle, cela ne veut pas dire qu'elle change de nature avec le temps. Cela veut dire qu'avec le temps, qui lui est nécessaire comme à tous les vivants de ce monde, et sous la pression de l'Esprit Saint qui l'instruit par les événements et les épreuves, ses enfants prennent progressivement conscience, une conscience expérimentale, de sa vraie nature, et discernent mieux ce qui fait sa visibilité propre de ce qui d'abord s'offrait pour la servir mais prétendait ensuite s'incorporer à elle.

Le résultat ne sera pas nécessairement un progrès de la sainteté des membres de l'Eglise, mais un progrès du moins de la conscience qu'ils ont des exigences de sa sainteté. L'Eglise reste composée de justes et de pécheurs, mais ne semble-t-il pas, toujours par l'effet du processus de décantation que nous venons de signaler, qu'il convienne de moins en moins d'inclure en elle, puisqu'elle les désavoue, les péchés de ses enfants?

Durant cette longue période de seize siècles qui correspond à l'avènement, au déploiement, à la liquidation de l'ère constantinienne, de grandes choses se sont accomplies, de grands événements sont survenus. Sortie de la persécution, entrée dans un âge de paix relative, l'Eglise, tout en luttant pour la cause d'un temporel chrétien, pouvait donner essor aux exigences profondes de sa mission. La toute première concerne la Vérité. L'Eglise est envoyée pour annoncer, au nom de l'autorité dont la revêt le Verbe incarné, une Vérité plus grande que le monde, et sans laquelle le monde ne peut connaître le pourquoi ni de son existence, ni de son aventure, ni de sa destinée.

III. LE MESSAGE DE VERITE

«Allez, enseignez toutes les nations... je suis avec vous tous les jours, jusqu'à la fin du monde» (Mt., XXVIII, 19–20). Enseigner une vérité d'un autre monde, contre laquelle le monde s'irritera et qui seule peut sauver le monde: tel est le message.

1. La vérité libératrice

La première délivrance que le christianisme apporte au monde est sa proclamation de la Vérité.

Délivrance qui n'est pas due à une conquête, une révolution, un effort titanique de l'humanité, mais à la descente sur le monde d'une lumière encore inconnue, à la révélation de l'existence d'un Ciel par-dessus notre

ciel, d'une Patrie par-delà notre exil où il n'y aura «plus de nuit ni d'anathème» (Apoc. XXII, 3, 5), d'une Vie éternelle par-delà notre vie de voyageurs, préparée depuis toujours pour nous accueillir, d'une Bonté qui ne peut plus se contenir et décide de se déverser sur nous. Dieu, dit l'apôtre, «nous a fait connaître le mystère de sa volonté, ce dessein de bienveillance qu'il avait formé en lui-même, à savoir, quand viendrait la dispensation de la plénitude des temps, de récapituler toutes choses dans le Christ, celles qui sont dans les cieux et celles qui sont sur la terre... Mystère qui, dans les générations précédentes, n'avait pas été communiqué aux fils des hommes comme il a été révélé maintenant à ses saints apôtres et prophètes dans l'Esprit: les Gentils étant admis au même Héritage, au même Corps, à la même participation de la Promesse dans le Christ Jésus par l'Evangile» (Ephés., I, 9–10; III, 5–6). «Ce sont choses que l'œil n'a pas vues, que l'oreille n'a pas entendues, qui ne sont pas montées au cœur de l'homme, que Dieu a préparées pour ceux qui l'aiment» (I Cor., II, 9).

Il y a un Dieu qui librement et par amour a créé de rien le ciel, la terre et tout ce qui existe. Il a initialement élevé l'homme au-dessus de ce qu'exigeait la pure condition humaine; il y a eu une mystérieuse catastrophe dont la mort est une conséquence, puis une plus bouleversante rédemption. Dieu, que personne n'a vu, le Fils unique qui est dans le sein du Père est venu nous le faire connaître. Il a cheminé avec nous dans les peines et les angoisses de l'ici-bas, il n'a pas voulu les dissiper avant le temps; il les a éclairées de l'intérieur; elles sont devenues ainsi «sans comparaison avec la gloire à venir qui sera révélée en nous» (Rom., VIII, 18). Mais déjà la vie éternelle nous est accessible: «La vie éternelle, c'est qu'ils te connaissent toi, le seul vrai Dieu, et celui que tu as envoyé, Jésus-Christ» (Jean, XVII, 3); «La volonté de mon Père, c'est que quiconque regarde le Fils et croit en lui ait la vie éternelle, et moi je le ressusciterai au dernier jour» (VI, 40, 54); «Bien-aimés, dès maintenant nous sommes enfants de Dieu, et ce que nous serons n'a pas encore été manifesté; nous savons que quand cela sera manifesté nous serons semblables à Lui et que nous Le verrons tel qu'il est» (I Jean, III, 2).

Voilà le mystère de la révélation nouvelle. Voilà les certitudes de l'espérance chrétienne. Le message chrétien ne se donne pas comme celui du Bouddha pour une règle de vie pratico-pratique qui se refuse à toute question sur l'être de l'univers et sur l'au-delà. Il ne se donne pas comme surgi des profondeurs du cœur de l'homme et comme la projection mythique d'un désir inconscient, mais comme venant du dehors et d'en haut. Il ne demande pas à être reçu dans une foi-confiance aveugle, une intelligence fermant les yeux et renonçant à savoir, à connaître, à pénétrer. Il descend à nous comme une grande nuit transcendante, silencieuse, translumineuse, comme un donné que l'intelligence amoureuse de l'Eglise ne cessera d'expliciter au cours des siècles sans jamais pouvoir en épuiser les ressources. «O abîme de la richesse, de la sagesse et de la science de Dieu...» (Rom., XI, 33).

Comment une pareille révélation pouvait-elle tomber sur le monde de l'intelligentsia païenne sans provoquer un bouleversement, une crise pro-

fonde? C'est pour faire face à cette crise et pour la surmonter que l'Esprit saint suscite à ce moment même le témoignage exceptionnel des Pères de l'Eglise.

2. La réaction païenne

Le christianisme est entré dans l'histoire comme une force irrésistible, il est venu «en puissance» (Marc, IX, 1); mais cette force était avant tout spirituelle, elle n'avait guère plus de corps qu'un grain de sénevé, «le plus petit de tous les grains» (Mt., XIII, 31), elle était presque imperceptible dans l'ordre des grandeurs visibles. Le monde païen ne s'est aperçu que progressivement de son importance. Son opposition fut terrible. Aux forces de l'amour, il opposa celles du glaive. Il tenta d'étouffer la lumière dans le sang. Les persécutions s'échelonnèrent pendant trois siècles. Il dressa contre la foi chrétienne les armes plus redoutables encore de l'esprit [1].

L'attaque païenne fut conduite par des hommes considérables: le médecin Celse au IIe siècle, le philosophe Porphyre au IIIe, l'empereur Julien au IVe, auxquels faisait escorte une foule de penseurs, de grammairiens, de rhéteurs, de poètes. Ils usèrent d'arguments empruntés tour à tour à l'exégèse, à la philosophie, à la morale, à la politique, à la vie sociale [2]. Ils affectèrent parfois une grande noblesse de ton; mais, plus souvent encore, ils ne dédaignèrent cependant pas de recourir aux sarcasmes et à ces procédés d'ironie que, plus tard, Voltaire devait chérir.

Du côté chrétien, il y eut aussi, providentiellement, de grands noms: Clément d'Alexandrie, Origène, Cyrille d'Alexandrie, Augustin, d'autres encore. Ce qui fit la vraie force des chrétiens, c'est qu'au scepticisme religieux secret des païens, ils opposaient une confession enthousiaste du Christ-Dieu et une foi prête au martyre: «La réaction d'Origène en face du Pamphlet de Celse est significative à ce point de vue. Certains arguments le gênent: presque toujours, il puise au plus vif de lui-même, dans les réalités profondes de sa vie spirituelle, les réponses qu'il y oppose» [3].

Ce que défendaient les païens, c'étaient d'abord les «traditions ancestrales», les valeurs constitutives de la civilisation antique compromises par l'esprit chrétien: le dévouement illimité à l'Etat, le respect du culte établi quelle qu'en fût la vérité intrinsèque, le goût des «honneurs», l'amour du confort, l'orgueil de la vie. La «chimère chrétienne» apparaît à Celse comme

[1] Pierre de LABRIOLLE, *La réaction païenne, Etude sur la polémique antichrétienne du Ier au VIe siècle*, Paris, 1934. On a parlé à ce propos «du plus passionnant des drames intellectuels».

[2] «Quand, au XVIe siècle, dans son fameux «*Colloque* qui devait exciter vivement la curiosité d'hommes tels que Huet, Leibniz et Bayle, Jean Bodin fit controverser un catholique, un calviniste, un luthérien, un islamite, un juif, un partisan de la religion naturelle et un indifférent, sur les diverses religions, c'est aux porte-parole du paganisme qu'il emprunte la plupart des chicanes litigieuses que ses 'sept savants' retournent et discutent.» *Op. cit.*, p. 8.

[3] *Ibid.*, p. 12.

un péril public, une sédition, une maladie sociale qui coopère du dedans aux autres forces destructrices qui menacent les frontières de l'Empire [1].

Mais «à la racine des malentendus entre christianisme et paganisme, on aperçoit quelque chose de plus grave qu'une simple révolution dans les mœurs: des divergences profondes, d'ordre métaphysique, préparées par la pensée hellénique» [2]. L'une des principales, c'est l'idée que les anciens se faisaient de l'univers. Il obéissait, suivant eux, à des lois aussi éternelles que la divinité. Il avait toujours été tel qu'il est aujourd'hui, et il le serait toujours. On ne distinguait pas ici entre sa nécessité physique ou conditionnelle et sa nécessité métaphysique ou absolue.

De ce point de vue, les anciens rejetaient d'abord la notion biblique de la création: ils considéraient comme absurde l'idée de l'apparition subite d'un monde hors du néant. Au V^e siècle, l'on verra le philosophe Proclus organiser ses attaques contre le christianisme autour de l'idée de l'éternité du monde. Si créer est une bonne chose, pourquoi attendre pour créer? Qui peut faire le bien ou le meilleur et ne le fait pas, n'est-il pas blâmable? «Dans quelle intention, demandait-il aux chrétiens, Dieu, après une paresse d'une infinie durée, viendra-t-il à créer? Parce qu'il pense que c'est mieux? Mais auparavant, ou il l'ignorait, ou il le savait: dire qu'il l'ignorait, c'est absurde; et s'il le savait, pourquoi n'a-t-il pas commencé auparavant?» [3].

Toujours du même point de vue, les anciens ne concevaient pas que l'univers pût avoir une histoire. L'idée de la croissance du monde, l'idée de la préparation progressive du royaume de Dieu, l'idée de la venue du Messie, l'idée surtout de l'incarnation du Fils de Dieu leur semblaient autant d'idées blasphématoires. Tout cela, selon Porphyre, mettait Dieu «en posture d'accusé pour n'avoir pas trouvé au moment de la création une forme adéquate et appropriée à l'univers et l'avoir laissé imparfait, frustré d'un aménagement meilleur» [4].

Enfin, pour le même motif, les anciens ne pouvaient concevoir les bouleversements prédits pour la fin du monde. Dieu, disait Porphyre, «ne peut pas tout. Il ne peut faire qu'Homère n'ait pas été poète, qu'Ilion n'ait pas été détruite, que deux fois deux fassent cent, et non point quatre. Dieu, le voulût-il, ne peut devenir méchant, ni pécher, car il est essentiellement bon... Et lui, le Créateur, il verrait le ciel – peut-on imaginer quelque chose de plus admirablement beau que le ciel! – se liquéfier, les étoiles tomber, la terre disparaître?» [5] (On voit ici sur le vif la façon dont Porphyre confond la nécessité absolue des lois métaphysiques ou mathématiques, et la nécessité simplement conditionnelle des lois physiques).

La naissance, la croissance progressive, la transfiguration finale du monde, ce que les petits enfants de nos catéchismes appellent «l'histoire sainte»,

[1] *Ibid.*, p. 168.
[2] *Ibid.*, p. 13.
[3] *Ibid.*, p. 484.
[4] *Ibid.*, p. 260.
[5] *Ibid.*, p. 277.

voilà ce que les plus grands philosophes de l'antiquité – y compris Platon et Aristote – étaient incapables de comprendre. Et la raison de cette impuissance était qu'ils se faisaient une trop pauvre idée de Dieu et de son amour. Ils ne comprenaient pas assez l'élévation de la liberté divine, qu'elle réside dans une indifférence dominatrice à l'égard de tout l'univers, en sorte que Dieu peut créer maintenant ou plus tard, créer ceci ou cela, créer ou ne pas créer, sans être diminué ou accru, ou touché en rien. Ils comprenaient moins encore comment il est possible à Dieu, sans s'avilir, en tirant au contraire toutes choses à lui, de s'éprendre de sa création même, de notre pauvre terre, jusqu'à vouloir un jour y vivre, y souffrir et y mourir.

3. L'âge des Pères de l'Eglise

La signification des Pères de l'Eglise est dégagée avec profondeur par Yves M.-J. Congar [1]. Après avoir rappelé que le travail accompli par les Pères, d'exprimer et d'expliquer l'Evangile dans le monde de la culture antique, est à faire aujourd'hui et sera à faire demain à l'égard d'autres mondes humains, et que leur rôle historique ne doit pas stériliser ou interdire, mais au contraire inspirer et stimuler d'autres rôles historiques analogues, l'Eglise de tous les temps et de chaque siècle demeurant aussi pleine de sève et de promesses que l'Eglise du IVe et du Ve siècles, il caractérise ainsi ce que fut leur mission:

«L'époque des Pères garde quelque chose de particulier et de privilégié... Elle représente le moment où le dépôt de la foi prend pour la première fois forme et expression dans un discours humain. Les apôtres et le simple kérygme de la prédication n'avaient pas à faire cela, mais la croyance implantée dans une société cultivée ne pouvait pas éviter de l'entreprendre. Ce fut le rôle historique des Pères, et aussi des grands conciles dogmatiques. Parmi ceux-ci, les quatre premiers ont une sorte de primauté. C'est que, comme les Pères, dont ils sont contemporains, ils ont eu à préciser les assises fondamentales de la croyance, le dogme trinitaire et le dogme christologique, ils ont eu à inventer *la langue catholique*, celle qu'on parlerait toujours! Ils ont aussi posé, dans leurs canons, les bases de la discipline ecclésiastique... C'est enfin à l'époque des Pères qu'ont été fixées les formes de la célébration liturgique, telle, pour le fond, que nous la pratiquons encore aujourd'hui... Ainsi dans les trois domaines de la foi, du culte et de la discipline, *les Pères ont engagé l'Eglise* en ce moment décisif où se fixait son génie. Ce n'est pas tout: il faudrait ajouter la tradition exégétique..., et ce qu'on appelle la spiritualité, étant entendu que celle des Pères a ceci de particulier qu'elle ne se sépare ni même ne se distingue de leur contemplation dogmatique, elle-même liée à leur méditation des saintes Ecritures. Les Pères ont déterminé la vie de l'Eglise. Non certes du tout et à partir de rien: ils l'ont fait à partir des saintes Ecritures et de l'expé-

[1] *La Tradition et les traditions, II Essai théologique*, Paris, Fayard, 1963, pp. 199–203.

rience de la réalité chrétienne, les deux se conditionnant et s'éclairant mutuellement... Notre foi en la sainte Trinité, en la Personne du Saint-Esprit, en Jésus-Christ vrai Dieu et vrai homme, en la grâce, en l'eucharistie, la Vierge Marie, en l'Eglise et son sacerdoce, est tout ensemble entièrement biblique et entièrement patristique.

«Les Pères ont vécu de l'Eglise et ils auraient volontiers proclamé qu'ils avaient tout reçu d'elle. Et pourtant, ils ont été ses pères parce qu'ils l'ont, à quelque degré, engendrée, nourrie, éduquée, instruite. Ils l'ont été en vertu d'une vocation qui leur était adressée au moment historique décisif où l'Eglise avait besoin qu'ils le fussent. Ce n'est pas tellement par leur génie personnel, s'ils en avaient, que les Pères ont joué ce rôle, de façon individuelle, c'est beaucoup plus en raison d'une mission et d'une grâce répondant à un moment historique défini... Ce moment historique défini fut celui de l'Eglise en sa jeunesse. Non sa naissance, ni ses toutes premières années, mais ce moment d'une existence où l'on forme, en son esprit et en sa conscience, ces idées et ces grandes images, ces convictions et ces réactions profondes, ces orientations et ces expériences premières, ces refus aussi, qui définissent les bases d'un caractère, et avec lesquels on vivra toute sa vie.

«Les Pères ont procuré ces déterminations du type et du caractère de l'Eglise à un moment où celle-ci n'avait guère encore de passé que celui des apôtres, de leurs disciples, et des martyrs. L'Eglise n'avait pas encore composé avec le monde, la culture, le pouvoir, la philosophie. Il existait une espèce d'immédiateté entre elle et ses sources. En sa doctrine, qui avait si souvent le style de la catéchèse, et où étaient entrés peu d'éléments non bibliques, l'Eglise était encore très proche du spécifique chrétien. La grâce des Pères fit qu'elle demeurât en cet état, alors même que leur vocation était d'opérer le passage des Catacombes à la publicité de l'Empire, aux honneurs, à la culture, à l'organisation la plus développée. Saint Thomas d'Aquin caractérise les Pères, par distinction d'avec les Maîtres scolastiques, par la modestie devant le mystère de Dieu manifesté dans les Ecritures, par la volonté de demeurer les commentateurs de celles-ci, par un scrupule à ne rien dire au-dela du Texte divin, sinon ce qui était nécessaire pour en garder la plénitude et l'authenticité de sens contre les erreurs.»

On peut préciser encore ces vues en comparant le rôle des Pères à celui des Théologiens.

L'enseignement des Pères procède comme immédiatement du don de sagesse usant de la raison. La sagesse chrétienne prend en eux ses proportions suprêmes, proprement paternelles et épiscopales. «Cette suprême sagesse conquiert tout, s'approprie tout, entraîne tout dans son courant universel: les dépouilles des Egyptiens, tous les trésors des philosophes... C'est l'âge de la grande effusion des dons de l'Esprit requise pour l'engendrement spirituel, pour l'*éducation* de l'Eglise. Et ce qui importe avant tout chez les Pères, c'est la pureté des eaux de ce fleuve impétueux de l'Esprit, plus assurément que l'exacte polissure de chacune des pierres, détachées de la vieille roche philosophique, qu'il entraîne avec lui.

«Dans la sagesse de ces grands pasteurs spirituels, la science du théologien, non encore dégagée à part sous son état de discipline spécialisée (ce qui fut l'œuvre des scolastiques), se trouve comme en source, à l'état éminent. (L'âge des techniques n'avait pas encore commencé, et la théologie est la première grande technique du monde chrétien)... Disons, pour cerner les choses d'un trait bien net, que les trésors des philosophes sont ici l'instrument, non pas précisément de la science théologique en tant qu'elle se distingue de la science philosophique..., mais de la sagesse infuse, de la sagesse du Saint-Esprit, qui les domine et les enveloppe, et qui est connexe avec la grâce et la charité.» [1]

La mission réservée aux Pères de former et éduquer l'Eglise à un moment décisif de son histoire, est achevée. Mais l'esprit qui animait les Pères n'est pas séparable de l'Eglise. C'est l'esprit de la foi vive et de la charité apostolique, de la charité portée à un degré d'intensité voisin de celui qu'elle atteignait chez les apôtres; telle est la charité requise des missionnaires en terre non chrétienne au titre spécial des difficultés énormes à surmonter et de la hauteur du but à atteindre, requise aussi en terre chrétienne au titre général de la détresse du monde et de la sublimité permanente des fins de l'Eglise.

4. Les premiers conciles œcuméniques et les grandes hérésies

1. Ce n'est pas en vertu d'un dessein préétabli et pour s'acquitter d'un devoir tracé d'avance, c'est sous la pression secrète et croissante de l'Esprit, que l'on voit, dès les premiers siècles, les évêques se rencontrer en des assemblées toujours plus nombreuses. D'abord en synodes qui se rattachent partiellement aux *provinces* ecclésiastiques naissantes, puis en synodes plus vastes. «Il manquait néanmoins à tous ces synodes une compétence définie; ils se considéraient comme les témoins de la tradition et leur autorité dépendait de l'acceptation de leurs décisions par l'Eglise tout entière... Il n'est pas exagéré de dire que dans ces synodes battait le cœur de l'ancienne Eglise» [2]. Bien qu'ils diffèrent des synodes épiscopaux par leur essence plus encore que par le nombre de leurs participants, les conciles œcuméniques apparaîtront comme la clef de voûte de l'édifice synodal.

«La possibilité, et en même temps la nécessité de rassembler les évêques de tout l'Œcumène, c'est-à-dire du monde civilisé gréco-romain, apparut dès que le christianisme fut toléré par Constantin le Grand et qu'il devint ensuite la religion dominante, et, pour finir, la religion d'Etat. A partir de ce moment, l'unité et l'ordre dans l'Eglise intéressèrent aussi au premier chef l'Etat» [3].

[1] Jacques MARITAIN, *Les degrés du savoir*, Paris, Desclée De Brouwer, 1932, pp. 580–584.
[2] H. JEDIN, *Brève histoire des Conciles*, Desclée et Cie, Tournai, 1960, p. 15 et 16.
[3] *Ibid.*

Les grandes hérésies, séparant de l'unité de l'Eglise des régions entières, ébranleront par surcroît l'unité de l'Empire, et les empereurs se rangeront pour la rétablir tantôt d'un côté, tantôt d'un autre. Il s'ensuivra que tels conciles impériaux, par exemple ceux de Sélencie et de Rimini (359–360), ne seront pas reconnus comme œcuméniques; mais d'autre part, sur l'autorité du pape, le concile oriental de Constantinople (381) sera proclamé universel.

2. Les grandes hérésies auxquelles vont faire face les quatre premiers conciles œcuméniques menacent l'Eglise de l'intérieur. A la différence des attaques du paganisme qui cherchaient à discréditer le christianisme, elles se présentent au contraire, et de bonne foi sans nul doute dans les commencements, comme de grands desseins de servir le message évangélique, d'assurer sa cohérence interne, de le rendre vraiment accessible et acceptable à l'intelligence humaine. Elles n'étaient au fond que des tentatives de rationalisation du mystère révélé.

Dès le début, c'est le dogme fondamental du christianisme, *le dogme de la Trinité*, qui est mis en cause. On lit dans l'Evangile qu'il faut donner la vie et baptiser «au nom du Père et du Fils et du Saint Esprit» (Mt., XXVIII, 19). On lit que «Dieu a tant aimé le monde qu'il a donné son Fils unique-engendré afin que quiconque croit en lui ne périsse pas, mais ait la vie éternelle» (Jean, III, 16); ce Fils est le Verbe, qui était au commencement, qui était avec Dieu, qui était Dieu (I, 1). On lit encore que le Fils enverra au monde «un autre Paraclet, l'Esprit de vérité qui procède du Père» (XIV, 16 et 26). On veut bien recevoir toutes ces choses. Mais on sait d'autre part inébranlablement que Dieu est un. Et qu'il ne peut se présenter à nous comme contradictoire à lui-même, comme se détruisant lui-même. Comment donc, sans offenser la raison qu'il nous a donnée et qui est une première image de lui en nous, supposer en l'unité divine une pluralité réelle quelconque?

C'est ici que, pour soustraire la vérité évangélique au reproche de contradiction, on va s'engager dans la voie de la rationalisation. D'une part, avec Sabellius et le modalisme, on suggère que les mots de Père, de Fils, d'Esprit n'affectent pas Dieu en lui-même, mais ne désignent que les modalités de son action tour à tour créatrice, salvatrice, sanctificatrice: tout dès lors est clair, tout est limpide; mais en même temps tout est rationalisé; il n'est plus vrai que Dieu a tant aimé le monde qu'il lui a donné son Fils unique. D'autre part, avec Arius, pour maintenir la distinction réelle du Père, qui est Dieu, et du Fils, on se voit contraint de faire du Fils une créature, la première de toutes les créatures: de nouveau tout est clair, et tout est rationalisé; mais il n'est plus vrai que c'est le Verbe-Dieu qui s'est fait chair pour habiter parmi nous.

Que fera l'Eglise? Va-t-elle se dérober? Va-t-elle laisser se dissoudre dans la culture grecque le message évangélique? Elle affirmera dans la culture grecque sa foi perpétuelle en Jésus-Christ «Fils de Dieu, né comme unique engendré de la Substance du Père, Dieu de Dieu, Lumière de Lumière,

vrai Dieu de vrai Dieu, né mais non créé, consubstantiel au Père, par qui tout a été fait dans le ciel et sur la terre» [1]. Elle confessera la plénitude du mystère trinitaire: «Nous vénérons l'unité de Dieu dans la Trinité et la Trinité dans l'unité; sans confondre les Personnes, sans diviser la Substance; autre est en effet la personne du Père, autre celle du Fils, autre celle du Saint Esprit; mais le Père, le Fils et le Saint Esprit ont une même divinité, une gloire égale, une majesté coéternelle» [2]. Du coup s'explicite la notion valable pour tous les temps de relations subsistantes intratrinitaires. A ceux qui soutenaient que s'il n'y a qu'un Dieu, et que si le Père est Dieu le Fils ne peut pas l'être, l'Eglise fera remarquer: qu'il y a présomption à conclure que, du fait que les notions de Père et de Fils s'opposent réellement entre elles, – l'un comme donnant l'autre comme recevant toute la divinité, – elles seraient incapables de subsister l'une et l'autre dans la même divinité; et qu'il y a folie à vouloir sur une telle présomption ruiner le mystère évangélique d'un Dieu qui nous a donné son Fils unique. «O hommes très savants, disait saint Grégoire de Nazianze aux Ariens, le nom de Père n'est pas, comme vous l'imaginez, un nom d'essence; il désigne une relation, la relation du Père au Fils et du Fils au Père... Dans la Trinité il faut dire qu'*autre (alius)* est le Père, *autre* le Fils, *autre* l'Esprit, de peur de confondre les Personnes; mais il ne faut pas dire qu'*autre chose (aliud)* est le Père, *autre chose* le Fils, *autre chose* l'Esprit; car les trois sont une seule et même chose quant à la divinité» [3].

Ainsi, à ceux qui prétendaient que l'Eglise en prêchant la Trinité et la divinité du Verbe remplaçait le message évangélique par un message d'incohérence, et qui s'offraient à la sauver en rationalisant tout, l'Eglise répondait une fois pour toutes que la Trinité et la divinité du Verbe sont des mystères ineffables, déconcertant une raison trop pressée et irréfléchie, bref supraraisonnables, mais dont on ne prouvera jamais qu'ils sont déraisonnables, contradictoires, incohérents. De la nuit qui est au-dessus de la raison à la nuit de l'incohérence qui la saccage, il y a un abîme.

Le dogme christologique. – L'Evangile, d'une part, témoigne que le Verbe, qui est Dieu, «s'est fait chair» (Jean, I, 14); Jésus lui-même dira: «Le Père et moi, nous sommes un» (X, 30); «Qui m'a vu a vu le Père; comment peux-tu dire: Montre-nous le Père? Ne crois-tu pas que je suis dans le Père et que le Père est en moi?» (XIV, 9–10). Et d'autre part, il est écrit: «Si vous m'aimiez, vous vous réjouiriez de ce que je vais au Père parce que le Père est plus grand que moi» (XIV, 28); il y a le «grand cri» final: «Mon Dieu,

[1] Concile de Nicée, Denz.-Schön., nº 125.

[2] Symbole «*Quicumque*», Denz.-Schön., nº 75.

[3] P.G., t. XXXVI, col. 96; XXXVII, col. 180. A propos de l'axiome: deux réalités identiques à une même troisième sont identiques entre elles, ARISTOTE avait déjà fait remarquer qu'il ne vaut plus quand les deux réalités qui s'identifient *re* avec la même troisième diffèrent entre elles *ratione* et s'opposent non pas à la même troisième, mais l'une à l'autre, *oppositione relativa*. Cf. S. THOMAS, I ª, qu. 28, a.3, ad 1; a.4, ad 5.

mon Dieu, pourquoi m'as-tu abandonné?» (Marc, XIV, 34). Il est Dieu et il est abandonné par son Dieu; comment concilier ces données? D'une part, pour insister sur la divinité, on exténuera l'humanité; d'autre part, pour insister sur l'humanité, on la séparera de la divinité. Des deux côtés, c'est le triomphe des solutions faciles et du rationalisme; des deux côtés, c'est l'Evangile qui est déchiré.

Que fera l'Eglise? Si elle n'entend pas se dérober – et pas plus à Chalcédoine en 451 qu'à Nicée en 325, elle ne le veut – une seule voie lui est offerte: expliciter pleinement et pour toujours la révélation transcendante du Verbe fait chair: «Nous enseignons tous en plein accord un seul et même Fils notre Seigneur Jésus-Christ, – le même parfait en divinité et parfait en humanité, vraiment Dieu et vraiment homme, fait d'une âme raisonnable et d'un corps, – consubstantiel au Père selon la divinité, consubstantiel à nous selon l'humanité et semblable à nous en tout hors le péché, – engendré du Père avant les siècles quant à sa divinité, mais aux derniers jours, pour nous et pour notre salut, né de Marie la Vierge la Théotokos quant à son humanité, – un seul et même Christ, Fils, Seigneur, unique-engendré, que nous reconnaissons être en deux natures ni confondues ni changées (contre le monophysisme), ni divisées ni séparées (contre le nestorianisme), la différence des natures n'étant nullement supprimée par l'union, mais au contraire les propriétés de chacune des deux natures restant sauves et se rencontrant en une seule personne ou hypostase, – non point partagé ou divisé en deux Personnes, mais un seul et même Fils, le Dieu-Verbe, unique-engendré et Seigneur Jésus-Christ, – tel que l'ont annoncé les prophètes et tel qu'il s'est lui-même déclaré à nous, et tel que le Symbole des Pères nous l'a transmis» [1]. Tant de précisions accumulées, pourquoi? sinon pour fermer d'avance les voies à ceux qui seront tentés de rationaliser l'insondable mystère de l'unique Sauveur Jésus, en refusant de confesser soit la plénitude de sa divinité, soit la plénitude de son humanité.

5. *L'explicitation progressive du donné révélé*

C'est pour sauver la transcendance de la donnée évangélique primitive contre les tentatives conscientes ou inconscientes de rationalisation que les dogmes sont définis au cours des âges; en ce sens on peut, avec saint Augustin, voir dans les erreurs autant d'invitations à manifester la vérité [2]. Mais la loi même du dépôt révélé, comme de tout dépôt vivant, est de ne pouvoir se conserver qu'en se développant. Au contact des problèmes soulevés par le progrès du temps, les virtualités du dépôt révélé ne cesseront de se

[1] Denz.-Schön, nos 301 et 302.

[2] «Bien des points relatifs à la foi catholique, quand ils sont remis en question par l'ardente inquiétude des hérétiques, *haereticorum calida inquietudine*, seront, pour être défendus contre eux, considérés avec plus d'attention, saisis avec plus de clarté, prêchés avec plus d'insistance, en sorte que la question soulevée par l'adversaire devient une occasion de s'instruire.» *De civitate Dei*, livre XVI, ch. 2, no 1.

manifester qu'à la fin du monde. Après avoir insisté dans son *Commonitorium*, en 434, sur la fidélité à la tradition, saint Vincent de Lérins pose subitement la question du progrès de la foi: «Mais peut-être, dira-t-on: La religion n'est donc susceptible d'aucun progrès dans l'Eglise du Christ? Certes, il faut qu'il y en ait un, et considérable! Qui serait assez ennemi de l'humanité, assez hostile à Dieu pour essayer de s'y opposer? Mais sous cette réserve que ce progrès constitue vraiment pour la foi un progrès et non une altération: le propre du progrès, *profectus*, étant que chaque chose s'accroît en demeurant elle-même, le propre de l'altération, *permutatio*, qu'une chose se transforme en une autre. Que croissent donc et progressent largement l'intelligence, la science, la sagesse, tant celle des individus que celle de la communauté, tant celle d'un seul homme que celle de l'Eglise tout entière, selon les âges et selon les siècles – mais à condition que ce soit exactement selon leur nature particulière, c'est-à-dire dans le même dogme, dans le même sens, dans la même vérité, *in eodem scilicet dogmate, eodem sensu, eademque sententia*» [1]. Ce n'est pas seulement à un progrès de la *foi* dans le cœur des fidèles, c'est encore à un progrès de son *explicitation* dans le dogme que pense saint Vincent, trois ans à peine après le Concile d'Ephèse.

Au moment du protestantisme, le Concile de Trente (1545–1563) proposera une synthèse de la doctrine catholique sur la nature de la justification, de la messe, et des sacrements de la Loi nouvelle. C'est alors que sera défini le dogme de la *présence eucharistique du Christ*. Que dit l'Ecriture? Que fait-on, en l'an 55, dans «l'Eglise de Dieu qui est à Corinthe?» Saint Paul parle d'une table qui est un autel, d'un pain qui est le corps du Seigneur, d'un calice qui est le sang du Seigneur, d'une union des fidèles à ce corps et à ce sang par manducation, à la manière dont les Juifs participent aux sacrifices de la Loi mosaïque et les Gentils aux sacrifices d'idoles. Mais ni les sacrifices des Gentils ni les sacrifices d'Israël ne sont plus permis sous peine de provoquer la jalousie du Seigneur (I Cor., x, 14–22). Un peu plus loin il écrit: «Pour moi, j'ai reçu comme venant du Seigneur ce qu'à mon tour je vous ai transmis: c'est que le Seigneur Jésus, la nuit où il fut livré, prit du pain, et après avoir rendu grâces, le rompit en disant: Ceci est mon corps, qui est pour vous; faites ceci en mémoire de moi. De même, après le repas, il prit le calice en disant: Ce calice est la nouvelle Alliance en mon sang; faites ceci chaque fois que vous en boirez, en mémoire de moi. Chaque fois, en effet, que vous mangez ce pain et que vous buvez le calice, vous annoncez la mort du Seigneur, jusqu'à ce qu'il revienne. En sorte que quiconque mange le pain et boit le calice du Seigneur indignement aura à répondre du corps et du sang du Seigneur. Que chacun donc s'éprouve soi-même et qu'ainsi il mange de ce pain et boive de ce calice; car celui qui mange et boit sans discerner le Corps, mange et boit sa propre condamnation» (I Cor., xi, 23–29).

[1] *Commonitorium*, XXIII, 1–3. La dernière phrase est citée par le premier Concile du Vatican, session III, chap. 4; Denz.-Schön., nº 3020.

L'Eglise n'ajoute rien au sens de ces paroles. Elle l'accepte en plénitude. S'il est vrai que Dieu a tant aimé le monde qu'il lui a donné la présence corporelle de son Fils unique, elle pense qu'il pourra l'aimer assez, si cela n'est pas de soi impossible, pour lui laisser la présence corporelle de ce même Fils unique. Et puisque le Christ au jour de l'Ascension nous a quittés pour monter au ciel, où il est sous ses apparences propres et naturelles, il est clair qu'il ne pourra nous être présent corporellement ici-bas que d'une manière mystérieuse, sous des apparences étrangères aux siennes et empruntées. L'intuition-mère initiale de l'Eglise, d'où sortira tout le dogme eucharistique, est celle d'une présence corporelle du Christ, qui veut être au milieu de nous jusqu'à la Parousie, caché sous les apparences du pain et du vin pour nous permettre de communier, comme les disciples à la Cène, à son sacrifice sanglant sur la Croix. Il y a dans l'eucharistie, dit saint Augustin, ce que l'on *voit* et ce que l'on *croit*. Ce que l'on *voit*, ce sont les apparences, les propriétés physico-chimiques, bref les «espèces» ou «accidents» du pain. Après la parole du Christ, sous ces apparences inchangées du pain, ce qui *est* là, c'est le corps du Christ. Un changement profond s'est produit. On a passé d'une *réalité* à une autre *réalité*, d'une substance à une autre substance. Passer, en latin, se dit: *trans*. D'où le mot: transsubstantiation. «Parce que le Christ notre Rédempteur a dit que ce qu'il offrait sous l'espèce du pain était véritablement son corps», l'Eglise a toujours cru, et le Concile de Trente déclare à nouveau «que, par la consécration du pain et du vin, se produit une conversion de toute la substance du pain en la substance du corps du Christ notre Seigneur, et de toute la substance du vin en la substance de son sang... Conversion que l'Eglise appelle très exactement, *aptissime*, transsubstantiation» [1].

Le *dogme marial* [2] offre un exemple caractéristique de la manière progressive dont la lumière émerge de la profondeur du donné révélé pour finir par s'imposer à la conscience de l'Eglise. Marie, dans la perspective de l'Evangile, est mère de Jésus qui est Dieu, non pas d'une manière seulement corporelle, mais librement, consciemment, en pleine connaissance de cause, plus encore par l'âme que par le corps. Elle est proportionnée, autant qu'il est possible à une pure créature, à la sainteté d'une telle mission. Elle est *digne mère du Dieu sauveur*. Dès que les hérésies obligeront l'Eglise à proclamer la divinité de Jésus, Marie sera proclamée Théotokos. Voilà le concept sur lequel se concentre avec infaillibilité l'attention de l'Eglise et à partir duquel se déduiront, par un authentique désenveloppement, tous les privilèges de la Vierge.

C'est une vérité centrale de l'Ecriture que personne absolument ne peut être saint ni sauvé que par la rédemption du Christ. Mais si la Vierge doit être elle aussi rachetée, ne sera-ce donc pas de quelque péché? Les Orientaux, Origène, Basile, Cyrille d'Alexandrie, en conviennent. Ils pensent

[1] Session XIII, chap. 4, Denz.-Schön., nos 1642 et 1652.
[2] Voir notre *Esquisse du développement du dogme marial*, Paris, Alsatia, 1954.

d'abord à quelque péché personnel de la Vierge, à un doute qui aurait envahi son âme au pied de la Croix; mais cette voie se révèle sans issue, elle est définitivement abandonnée. L'Occident, où s'approfondit la doctrine du péché originel, et qui dans cette nouvelle perspective reprend le problème, va se trouver en présence d'un dilemme apparemment insoluble: ou bien la Vierge est rachetée, et c'est alors d'un péché, mais du péché originel, qu'elle aura vraiment contracté; ou bien, si l'on s'obstine à l'exempter du péché originel, il faudra se résoudre à la soustraire à la rédemption du Christ. Comment, en présence de ces deux courants théologiques, dont chacun mêle l'erreur à la vérité, l'Eglise pourrait-elle engager son infaillibilité? Jusqu'au jour où apparaîtra, comme un trait de lumière, la notion d'une *rédemption* non plus *purificatrice* mais *préservatrice* de la tache originelle. La voie sera libre pour la définition: «Par une grâce et un privilège singulier du Dieu tout puissant, et en considération des mérites du Christ Jésus, Sauveur du genre humain, la très bienheureuse Vierge Marie a été, au premier instant de sa conception, préservée et exempte de toute tache du péché originel» [1].

Dès lors la définition de l'Assomption de la Vierge était imminente. S'il est révélé, selon saint Paul, que pour les membres du Christ touchés par le péché originel la loi de corésurrection ou du moins de conglorification («nous ne mourrons pas tous, mais tous nous serons changés», I Cor., XV, 51) dans le Christ est entravée jusqu'à la fin du monde, – c'est-à-dire jusqu'au moment où le péché originel sera vaincu pleinement, en tant que péché de la nature humaine: *a*) par l'interruption de la génération qui le propage, *b*) par la résurrection de tous ceux dont il aura causé la mort: «Le dernier ennemi qui sera détruit, c'est la mort», I Cor., XV, 26, – il est révélé du même coup que pour un membre du Christ non touché par le péché originel, la loi de corésurrection (ou de conglorification) dans le Christ ne connaîtra pas d'entrave et s'appliquera sans délai, par ressemblance avec le Christ. D'où la définition de Pie XII: «Nous prononçons, déclarons et définissons ce dogme divinement révélé, à savoir que la Mère immaculée de Dieu, Marie toujours vierge, après avoir accompli le cours de sa vie terrestre, a été assumée corps et âme dans la gloire céleste» [2].

Ce qui est contenu *explicitement* et révélé *immédiatement* dans l'Ecriture, c'est d'une part la nécessité de la rédemption pour tous les hommes sans exception et d'autre part la sainteté absolument exceptionnelle de la Vierge, Mère de Jésus qui est Dieu; ce qui est contenu *implicitement* mais réellement et révélé *médiatement* dans l'Ecriture, et qui est maintenant explicitement formulé, c'est, à propos de la Vierge, Mère de Jésus qui est Dieu, sa rédemption préservatrice ou Conception immaculée, et son Assomption glorieuse, qui en est le corollaire.

Ce que l'Eglise primitive sait intensément, c'est que Jésus est le Verbe fait chair. Ce qu'elle sait avec la même intensité de foi, c'est que la Vierge

[1] Pie IX, Bulle «*Ineffabilis Deus*», 8 décembre 1854, Denz.-Schön, nº 2803.
[2] Pie XII, Bulle «*Munificentissimus Deus*», 1er novembre 1950, Denz.-Schön., nº 3903.

Marie est par son corps et par son âme digne Mère de Jésus, le Dieu sauveur du monde. Elle ne sait rien encore expressément ni de la Conception immaculée de la Vierge ni de son Assomption, *elle n'y songe pas*. Son trésor de certitude mariale est tout entier condensé dans une indicible et absolue *puissance de négation* à l'égard de tout ce qui pourrait offenser en quelque manière la dignité sans pareille de la Théotokos, de la Panhagia. Qiuand on parlera au cours du temps d'un doute auquel aurait succombé la Vierge au pied de la Croix, ou d'une indiscrétion dont elle aurait été coupable à Cana, ou plus tard d'une souillure originelle, tout ce que l'Eglise pourra dire, dans l'élan de sa foi divine, c'est un *Non!* Et par le seul effet de ce *non*, sans nulle adjonction extérieure, toutes les affirmations du dogme marial auront été posées.

6. Le magistère postapostolique: son double sujet et sa double instance

Les apôtres avaient mission d'apporter de nouvelles révélations touchant le mystère du salut (Ephés., III, 5; Apoc., I, 1), d'écrire les livres saints, bref de *constituer* le dépôt révélé. Le magistère postapostolique a pour mission de *transmettre* à travers les âges la vie et la lumière de ce dépôt divin. Est-il question du magistère postapostolique suprême, on dira qu'il réside dans un double sujet et qu'il connaît une double instance.

De par la volonté du Christ et en droit divin, il réside dans un *double sujet*. Il est tout entier dans le souverain pontife seul, et son exercice est alors *personnel;* et tout entier dans le souverain pontife joint au collège épiscopal, et son exercice est alors *collégial*. Entre l'autorité du pape seul et l'autorité du pape joint au collège épiscopal, l'opposition est impossible. Il n'y a pas *plus d'autorité* dans le collège joint à son chef que dans le chef seul, mais il y a *plus de participants* à la même autorité, et c'est pour eux un grand privilège et une grande responsabilité.

Et de par la volonté du Christ, le magistère postapostolique suprême se déploie sur un double registre, il connaît une *double instance:* celle du magistère *déclaratif* du dogme, ou *dogmatique*, à qui est promise une assistance absolue et infaillible (l'Eglise fait entendre la voix même du Christ), et celle du magistère *canonique*, à qui n'est promise qu'une assistance prudentielle, dont les lumières vont en se dégradant à mesure qu'elles approchent davantage du monde de la mobilité et de la contingence (l'Eglise fait alors entendre sa propre voix d'Epouse).

Les développements dogmatiques dont nous avons donné quelques exemples, et dont les premiers (ceux de Nicée et de Chalcédoine) sont antérieurs à la séparation d'avec nous de l'Eglise d'Orient, relèvent évidemment du magistère *déclaratif*, considéré soit dans son exercice collégial (Nicée, Chalcédoine, Trente), soit pour les deux définitions mariales (Conception immaculée et Assomption de la Vierge), dans son exercice personnel.

Les conciles œcuméniques ont toujours utilisé les deux instances, celle du magistère déclaratif assisté absolument, et celle du magistère canonique assisté prudentiellement, que leur préoccupation plus immédiate ait con-

cerné davantage soit la première soit la seconde de ces instances [1]. La préoccupation de l'Eglise, lors du deuxième Concile du Vatican, est d'abord de se ressaisir elle-même en Dieu, pour jeter un clair regard sur les transformations culturelles de notre âge, réajuster ses propres ressources intérieures, réinventer les chemins permettant de porter à tous les hommes dans sa pureté la plénitude du message évangélique. Toute la force de son élan pastoral lui vient de sa certitude absolue de la grande doctrine révélée dont il est porteur, qu'il rappelle constamment, et qui trouve son expression finale dans le «*Credo*» *du Peuple de Dieu* prononcé, au nom de tous les pasteurs et de tous les fidèles, par le Pape Paul VI à la clôture de l'Année de la Foi, le 30 juin 1968.

7. *Conclusion*

Ce qui caractérise ce message de vérité, c'est qu'il n'est à aucun moment le fruit d'une construction intellectuelle désintéressée si puissante et cohérente fût-elle; il est l'expression d'une immense passion d'amour, d'un amour plus fort que la mort.

L'Eglise porte en son propre sein la vérité de sa doctrine au moment ou avant même de la formuler. Elle la porte d'une part à l'état de lumière prophétique se proposant à elle par l'organe de son magistère divinement assisté; et elle la porte d'autre part à l'état de lumière sanctifiante infusée simultanément dans son cœur par la foi, l'espérance, la charité théologales. C'est le même et unique Esprit qui est présent ici et là: d'une part pour éclairer sa route, d'autre part pour la porter en avant. En ce sens on a pu écrire: «L'Eglise ne tient pas à proprement parler le contenu de sa foi de l'Ecriture: elle l'y *retrouve*, ce qui est tout différent. Le contenu de la foi, c'est sa tradition, *id quod traditum est*. Il y a plus dans la réalité elle-même que dans n'importe quel énoncé à son sujet» [2]. Et ceci vaut des définitions où s'explicite authentiquement le contenu de l'Ecriture. En présence des postulations nouvelles créées soit par le mouvement de l'histoire soit par la provocation des erreurs, l'Eglise répond en engageant tout son être: par l'annonce prophétique de son magistère, par le témoignage de la foi de son cœur. En rappelant récemment l'étymologie qui fait des mots témoignage et martyre «presque un pléonasme», on a cité ce passage d'une homélie d'Origène: «Je ne doute pas qu'il y ait dans cette assemblée un

[1] La *Notification*, faite le 16 novembre 1964, par le Secrétaire général du deuxième Concile du Vatican, et annexée à la Constitution dogmatique «*Lumen gentium*», porte: «Compte tenu de l'usage des conciles et de la fin pastorale du présent Concile, celui-ci définit comme devant être reçu par l'Eglise en matière de foi et de mœurs, uniquement ce qu'il a ouvertement déclaré comme tel. Les autres points proposés par le Concile, en tant qu'ils sont la doctrine du Magistère suprême de l'Eglise, tous et chacun des fidèles doivent les recevoir et s'y attacher selon l'esprit même du Concile, qui ressort soit des matières traitées, soit des expressions utilisées, conformément aux normes de l'interprétation théologique.»

[2] Yves M.-J. CONGAR, O.P., *Vraie et fausse réforme dans l'Eglise*, Paris, 1950, p. 498.

certain nombre de chrétiens – Dieu seul les connaît – qui sont devant lui et par le témoignage de leur conscience des martyrs déjà, disposés, dès qu'on le leur demandera, à répandre leur sang pour le nom du Seigneur Jésus-Christ» [1].

La révélation du mystère trinitaire, – qui constitue l'armature essentielle de notre *Credo*, – «a bouleversé le monde. Non pas à la manière des révolutions humaines, politiques, sociales, ou, comme on dit aussi aujourd'hui, 'culturelles', qui jalonnent l'histoire; mais en creusant à l'intérieur de l'homme un abîme nouveau, abîme définitif, qu'il ne devra plus cesser d'explorer. En transformant de fond en comble son idée de la divinité, elle a du même coup transformé l'intelligence qu'il avait de lui-même. Disons mieux: elle l'a révélé à lui-même et transformé. C'est un mystère d'une transcendance totale, et c'est précisément pourquoi sa lumière peut nous pénétrer jusqu'au fond» [2]. Encore, pour finir, une citation du même liure [3]: «Nous disons: *Je crois en Dieu.* Mais cette foi, dans sa plénitude, où se trouve-t-elle? Cette formule, où est-elle réalisée dans sa perfection? Ce n'est évidemment pas en moi, dans mon être individuel... Quel est donc ce *Je* qui peut dire toujours avec une assurance humble mais entière: *Je crois en Dieu, je crois en Jésus-Christ?* Quel est cet être qui dans l'élan de sa foi, sans retombée, sans illusion, sans réserve, adhère au Christ, comme l'épouse adhère à son époux? Quel est-il, sinon précisément cette Epouse que le Verbe de Dieu s'est choisie, à laquelle Il est venu s'unir en s'incarnant dans une chair mortelle, et qu'Il *s'est acquise par son sang.* Ce *Je* qui croit en Jésus-Christ, ce ne peut être que l'Eglise de Jésus-Christ... cette communauté même des croyants, créée par la puissance de la Parole, animée de l'Esprit du Christ, et dont chacun de nous participe, bien plus qu'il ne contribue à la former. En elle seule se trouve cette plénitude et cette perfection constante de la foi reçue de Dieu... Notre *Credo* n'est pas celui de croyants isolés. Saint Thomas d'Aquin [4] en fait la remarque: *La confession de foi est livrée dans le Symbole comme étant faite au nom de toute l'Eglise, qui est unie – à Dieu – par la foi*».

novembre 1970

CHARLES JOURNET

[1] Cf. Henri de LUBAC, S.J., *La Foi chrétienne*, Paris, 1969, p. 327.
[2] *Ibid.*, p. 12
[3] *Ibid.*, p. 183
[4] II–II, qu.1, a.9, ad 3.

Un poète portugais: José Régio

Le Portugal a perdu l'un de ses plus grands écrivains. Né à Vila do Conde le 17 septembre 1901, José Régio (de son vrai nom José Maria dos Reis Pereira) est mort dans sa ville natale le 22 décembre dernier.

Après des études à la Faculté des Lettres de Coimbra, il alla un an à Porto, puis fut nommé professeur, en 1928, à Portalegre où il passa la majeure partie de sa vie, dans cet Alentejo (province portugaise au sud du Tage, terre des grandes propriétés foncières) qui allait peu à peu l'imprégner et imprégner son œuvre de sa splendeur, de sa tristesse féconde, de ses horizons purs et solitaires. A Coimbra encore, il avait fondé avec deux autres jeunes écrivains la revue «Presença» qui accueillit pendant des années les textes des meilleurs auteurs portugais contemporains. Ce que furent l'activité et l'œuvre de José Régio ne peut se résumer dans ces quelques lignes. Une liste de titres serait fastidieuse et sans grand intérêt pour des lecteurs de langue française (José Régio, n'y tenant guère, a été peu traduit). Retenons seulement, parmi ses plus beaux recueils de vers, les *Poèmes de Dieu et du Diable*, *La Plaie au Côté*, et ce *Mais Dieu est grand* d'où est tiré le poème donné ici en traduction. S'il fut avant tout et éminemment poète, José Régio marqua aussi de sa personnalité forte et indépendante la critique littéraire de son pays, publia des essais, des nouvelles, des pièces de théâtre parmi lesquelles il faut citer en passant *Jacob et l'Ange* (jouée à Lisbonne en juillet 1968, trente ans après sa parution en librairie), qui nous mène au cœur même du propre drame de José Régio, de cette sauvage «lutte amoureuse» entre l'homme et son Dieu: l'homme terrassé mais non vaincu, qui sent en lui un éternel partage entre le ciel et la terre, «entre un enfer et un paradis», comme l'écrira encore le poète; et Dieu qui le tient, dirait-on, dans l'impuissance d'aimer, de posséder ici-bas ni Lui-même ni le monde.

Le poème que j'ai choisi de traduire en hommage à José Régio me paraît l'un des plus beaux et des plus centraux de son œuvre. Mais il ne reflète pas tous les aspects de son talent riche et multiple, et ce serait une erreur, à travers ce seul poème, de considérer José Régio comme un poète mystique. Loin de s'identifier à ceux dont la voix se perd dans le grand silence de Dieu, il revendiquait au contraire comme sa vocation, son «fado» d'être en ce monde une *voix*, celle d'abord et tout simplement d'un «homme religieux qui se confesse», et celle aussi qui porte en ses vagues les remous du cœur humain.

Mais il est certain que par-dessus tout, plus profondément que tout:

Oui, mon âme sait les mots fous
Qui nous jettent vers l'Infini.

Et l'Infini, quand il prend le visage de Jésus crucifié qu'on porte en procession un Jeudi-Saint, «attire plus fort qu'un abîme»:

Jésus de la Passion, oui, je t'aime, Jésus!
Oh! pour ton amour, être crucifié
Sur ta Croix même!

Quelque vingt ans plus tard, voici comme l'écho de cette prière, exaucée au-delà, tellement au-delà peut-être, de son premier élan:

Père! Mais pourquoi une telle Croix? Pourquoi m'as-tu abandonné
Après m'avoir créé à ton image?

Ce cri traverse toute l'œuvre du poète, réduit – de quelle manière douloureuse – à n'être plus qu'un être de *désir*. Que peut faire l'âme que Dieu brûle trop pour que le monde étanche sa soif, et qu'Il délaisse trop pour qu'elle aille jusqu'à s'arracher au monde charnel où elle a pris racine? Que peut-elle sinon crier son amour et sa détresse, avec des mots parfois si violents qu'elle s'accuse de blasphème? Il reste, peu à peu, comme le commencement d'un repos, d'une «sagesse», il reste de «vivre sans espérance»,

Et que vienne la mort quand Dieu voudra.

Solitude de Régio. Non pas celle de qui se replie sur soi-même et vit dans l'indifférence de ce qui l'entoure (bien au contraire: quel regard, quels mots, quelle tendre pitié pour son semblable, son frère ou sa sœur de misère, pour les plus pauvres ou les plus méprisés!), mais solitude de qui

... fasciné par la Vérité,
Voit tout alentour s'écrouler,

et qui sait que jamais rien au monde ne viendra combler le vide que Dieu lui-même creuse en lui. Ce n'est pas un manque d'amour, mais un trop d'amour qui déchire le cœur de cette façon entre le rien de la créature et le Tout de Dieu, de ce Dieu qui aspire l'âme sans la prendre, et qui verse sur chaque joie humaine l'amertume d'une impossible rencontre. José Régio, pied par pied, essaie de reconquérir une unité brisée. «Toute la souffrance se réduit finalement à une seule, qui est de n'être pas Esprit», dit le Bouffon de *Jacob et l'Ange*. Est-ce autre chose, peut-être, qui hante une telle âme, et la transperce et l'illumine à la fois, est-ce autre chose que l'image en elle renversée et blessée du Paradis perdu? Solitude... Orgueil, a-t-on pu dire?... Ce mot n'a plus de sens si l'on voit de quelle blessure peuvent couler les actes et les mots d'une vie. Et que l'envers de certains cris, de certains silences est une singulière noblesse.

Je ne puis terminer cette brève introduction sans associer au souvenir de José Régio, dans une même affection, une même tristesse, celui de son jeune ami mort à Lisbonne un an plus tôt, le poète Cristovam Pavia. Ce

dernier était le fils de Francisco Bugalho, poète lui-même, ami et collaborateur de José Régio à la revue «Presença». Je relis une lettre de Régio d'où montent ces mots:

... «Notre Cristovam était miraculeusement un petit enfant, un enfant si injustement blessé par les forces obscures que je me demande si ses souffrances n'étaient pas des signes de la grâce de son Dieu. Comme si je ne pouvais les admettre autrement! Il était ainsi. Mais pour moi, qui suis un vieil homme, je ne peux avoir ces magnifiques illusions consolantes...»

L'un, à travers d'indicibles tortures morales, avait gardé la «resplendissante ingénuité» de l'enfance. L'autre, en un long et aride combat, cherchait à «réapprendre l'innocence d'aimer». Qu'ils sont obscurs, qu'ils sont beaux les chemins de la grâce!

Dans sa vieille maison de Vila do Conde, où il essayait de survivre à la crise cardiaque qui l'avait terrassé au début d'octobre, José Régio est mort quelques jours avant Noël; et l'on rêve que son Ange, avec lequel il luttait et qu'il appelait, est venu le prendre dans la paix:

Et lorsqu'enfin je ne serai plus que poussière,
De tes mains belles et loyales,
Sans planches ni linceul,
Dépose-moi dans la terre des batailles.

Février 1970.

A. P.

ABSENCE

Un par un passent les jours,
Peu à peu je passe avec eux...
Les yeux éteints, les mains glacées,
Errant au long des jours
Comme une ombre que Tu repousses...

Pourquoi? Pourquoi me laisses-Tu
Dans ce désert où je n'ai pas
La force d'élever une plainte,
Secours que Tu ne me laisses...
Ou Te tournerais-Tu contre moi?

Ne me vois-Tu souffrir autant
Que Tu désires de me voir?
Ou bien ne sais-je pas encore
Qu'il m'est bon de souffrir autant
Pour arriver à la victoire?

Ainsi donc me laissent les heures,
Dans la souffrance de tout ce qui passe,
Seulement parce que Tu tardes
A jeter à mes heures
Des restes de ta grâce...

Je lève les yeux là-haut,
Sondant l'abîme étoilé,
Je les abaisse au sol..., et celui qui anime
Cet abîme d'en-haut
Anime la colline et le pré:

Rien qu'au feu de ton souffle
S'ouvrent les astres et les fleurs,
Les cavernes comme au ciseau...
Et se soulèvent, à ton souffle,
Le vent, la mer et ses fureurs...

Moi seul, Tu ne me réchauffes
Des bienfaits de ton haleine!
Seul entre les vivants Tu m'oublies,
Et cet air, que Tu ne réchauffes,
Ne m'est pas air, et j'étouffe...

Fussé-je pierre brute! Fussé-je
Un peu d'eau! une bête
Sans raison, sauvage ou douce,
Et Tu viendrais! Ou fussé-je
Quelque monceau d'ordures...

Fussé-je terre... je donnerais la fleur!
Fussé-je l'air, la mer... je puiserais
Dans le soleil ta propre ardeur!
Car le ciel donne les soleils et la terre la fleur
Que ton amour leur crée...

Mais je suis cet être humain
A qui Tu donnas l'âme, la raison,
Le cœur, la volonté... et la folie
De rêver d'être plus qu'humain
Malgré l'humaine condition!

Et c'est donc pour ce plus que Tu me laisses
Dans l'abandon où je me trouve?
Pour que je sois ton fils, Tu m'enfermes
Ainsi seul avec moi, Tu me laisses
Plongé dans ce néant que je suis?

Je ne puis! Que ferai-je, moi
Ton chef-d'œuvre manqué
Qui accuse l'auteur de ce moi
De lui donner tout ce qu'il lui donna
Et puis de le laisser inachevé?

Depuis que je T'aime, je ne sais
De moins que Toi me contenter!
Où me tenir? Où m'en aller?
Depuis que je T'aime, je sais
Que tout le reste est vanité...

Passe ne passe pas le monde,
Je ne tourne que sur moi-même,
Sans trouver autre chose au fond
Des mille chemins du monde
Que ce moi auquel je me blesse!

Quelque voyage que je fasse,
Quelque entreprise que je tente,
Si me manque ta grâce,
Que je le fasse ou ne le fasse,
Que fais-je qui me contente?

M'aimer n'est plus en mon pouvoir;
Me fuir, je n'y réussis pas;
Je ne peux me souffrir moi-même!
Et pouvoir ou ne pas pouvoir
Egalement me lasse...

Toute l'immensité du monde
Ne me guérit de l'air qui manque!
J'étouffe! Dans ce profond
Gouffre sombre du monde
Que Tu viens seul élargir...

Et Tu ne viens pas! Et tant de jours,
Tant de siècles que je T'attends,
Les yeux éteints, les mains glacées,
Sans rien qui remplisse mes jours
Que froid et désespoir!

S'agitent dans mon cœur les plaintes,
Les blasphèmes, la clameur
De l'abandon où Tu me laisses...
Mais cris, blasphèmes, plaintes,
Tu sais bien que tout est amour!

Tu sais bien comme en vérité
Rien ne peut prendre ta place,
Ni jamais voiler ta clarté,
Pour qui, fasciné par la Vérité,
Voit tout alentour s'écrouler...

Ah! que mes frères ne me croient pas,
C'est à croire! Car il advient
Qu'ils épellent sans lire,
Ils croient ou ne croient pas
Selon leur bon plaisir.

Mais Toi, qui me vois au dedans
Comme ils me voient au dehors,
Toi, et ton amour où j'entre
Nu jusqu'à l'âme, immergé dans
Le bain lustral de l'aurore,

Toi, – non! Tu ne peux me laisser
Sans Toi, ni rien au monde!
Pourquoi toute cette inquiétude?
Comment pourrais-Tu me laisser
Rien qu'une brève seconde?

Et ne vois-Tu que déjà Tu te prends
A l'amour dans lequel Tu m'enlaces?
Ne m'enlace donc pas, à moins que Tu ne penses
Que moi seul je me prends,
Et non Toi, à nos liens communs!

Délivre-moi de Toi pour toujours
Si Tu ne veux être captif
De mon amour! Ou ne vois-Tu
Que ce n'est là ni mourir pour toujours
Ni davantage sentir que je vis?

En Toi, par Toi j'aime tout!
Si Tu t'en vas et qu'en vain je T'appelle,
Je reste aveugle, sourd, muet...
Tu me manques et il me manque tout,
Car enfin c'est Toi seul que j'aime!

Ainsi donc, je me jetterai pas terre,
Nu contre le sol nu, sans autre réconfort
Que le cilice qui enfonce
Ses dents de fer dans la terre
De ma chair, de mon corps.

Je me coucherai des jours et des nuits,
Je ne prendrai ni pain ni eau,
Je me fustigerai de verges,
J'emplirai les jours et les nuits
Du cri: Tu m'as trahi!

Jusqu'à ce que Tu viennes! Jusqu'à
Ce que, de nouveau, ta grâce
Me donne air et lumière, chaleur et foi,
Me ressuscite! Ou jusqu'à
Ce que tout mon être se brise...

José REGIO

(traduit du portugais par Anne Perrier)

De l'unité et de ses malfaçons

Dans de nombreux domaines, religieux, culturels, politiques, le thème de l'unité exerce son attraction. Le fait n'est pas exempt d'équivoques. Les quelques réflexions qui suivent voudraient essayer de clarifier une question complexe et difficile. En partant d'un point de vue métaphysique, par de brèves notations, on semblera prendre le problème «de haut» (avec la double connotation péjorative que cela implique: d'une manière trop lointaine et d'une manière hautaine); en réalité, ce n'est qu'à ce niveau que se découvre la direction de certaines réponses décisives.

I. – PRÉLIMINAIRES

1. L'un est un aspect de l'être. Comme lui, il est analogue. D'où ce premier paradoxe: l'un n'est pas univoque. On doit, au contraire, tenir qu'il y a une pluralité de réalisations de l'unité.

2. C'est en Dieu (dans le mystère du Dieu un et trine, comme nous l'apprend la révélation) qu'est réalisée l'unité dans la plénitude de sa perfection. Dieu est un; il est l'unité, comme il est la vérité, la bonté, la beauté.

3. C'est pourquoi l'esprit en quête d'unité reconnaîtra que le chemin qui conduit à l'union avec Celui qui est l'Un et l'Unique est un chemin royal. L'unification des puissances de l'âme, le retour à l'unité et à la simplicité intérieures, la remontée vers sa propre essence jalonnent cette voie. Qu'il suffise ici d'évoquer le nom de Plotin et tout ce qui se rattache à lui.

4. Comme l'être, le vrai, le bon et le beau, l'un est un transcendantal. Les transcendantaux s'enveloppent les uns les autres, car, avec eux, ce qui est à chaque fois donné, c'est une richesse de l'être à laquelle fait face dans le sujet spirituel une activité spécifique, tels la connaissance et l'amour. C'est à cet écho dans le sujet humain que nous nous arrêterons.

On retiendra que selon l'ordre du désenveloppement des transcendantaux à partir de l'être, l'un est le premier, le plus immédiat; il est antérieur au vrai et au bien.

5. Telle est la donnée dont il faut partir: fondamentalement et quelle que soit la conscience, plus ou moins obscure, qu'il en prenne, l'homme

est polarisé dans ses désirs, ses rêves, ses entreprises et ses actions par l'appel des transcendantaux. Son inquiétude et sa constante insatisfaction ont ici leur source. Cette attraction, qui est celle de l'infini, le porte sans cesse à outrepasser pour ainsi dire ses limites spécifiques. Elle attise son impatience, elle rend compte de plus d'une folle aventure, tentative pathétique pour échapper à l'étroitesse des prisons. Et l'appel ainsi lancé trouve l'homme en général très maladroit dans ses réponses. La faim des transcendantaux est ainsi constitutive de l'être de l'homme. Elle est à la racine de ses élans; il lui arrive, comme un combattant harassé, de se défendre et de se révolter contre cette blessure inguérissable qui l'habite, mais s'il peut fuir et s'étourdir, il ne peut jamais totalement oublier. Aiguillonné par le désir des transcendantaux, l'homme n'a pas d'autre quête essentielle que la béatitude. Il peut récuser le prix jugé trop onéreux qu'il faut mettre pour répondre à une si haute exigence, il peut ne pas respecter les nécessaires patiences, il peut se prendre au jeu des mirages, car qui dit transcendantal dit en conséquence trace et reflet et possibilité de s'arrêter au reflet possédé pour lui-même. Le malheur et l'échec sont à la mesure de sa haute vocation et de ses risques.

6. Si l'un est un aspect de l'être, coextensif à lui, il ne saurait en être scindé. Quand on parle de l'unité, sans relation à ce qu'elle affecte, on en fait une abstraction hypostasiée. L'unité, comme l'être lui-même, est diversifiée. L'analogie de l'être désigne précisément cette unité de tout ce qui est et par là réalise l'être de manières essentiellement différentes. Elle est une unité qui comprend en soi les différences: non qui les tolère ou les subit, mais qui les fonde et les respecte. L'être (et en conséquence son unité) n'est ni uniforme ni monolithique.

7. De plus chaque être particulier possède en tant que tel sa propre unité. Cette unité le distingue des autres unités que sont les autres êtres. Elle est, selon la nature de chaque être, plus ou moins parfaite, plus ou moins complexe.

Or les facteurs qui sont les constitutifs métaphysiques des êtres impliquent chacun un type d'unité.

Il y a ainsi une unité potentielle qui qualifie la causalité matérielle et une unité de perfection et d'acte qui procède de la causalité formelle. Au niveau de celle-ci, un être est rattaché à sa cause efficiente par un rapport de similitude, univoque ou analogue. La similitude implique l'unité. A son tour, la causalité finale est facteur d'unité.

L'unité d'origine peut s'entendre en deux sens: elle désigne soit la cause efficiente (et, avec elle, la cause finale qui meut l'agent, ainsi que la cause exemplaire), soit la cause matérielle (ce à partir de quoi un être est formé).

8. Entre les parties d'un être complexe, comme entre des êtres différents, et à des degrés divers, s'établit une unité d'ordre, emprise de l'unité sur l'hétérogénéité et la multiplicité des éléments ou des êtres divers.

Une telle unité est notamment au principe des organismes vivants. Au plan moral, elle caractérise la société humaine.

II. – SOCIÉTÉ ET UNITÉ

9. La complexité de l'être humain et des constitutifs de sa nature sociale implique divers types et divers niveaux d'unité. Ceci se vérifie d'abord au plan de la personne. Nous laisserons cet aspect de côté, pour nous en tenir à la dimension sociale. Chaque titre en vertu duquel l'homme entre en société signifie qu'il est membre d'un tout, c'est-à-dire d'une unité (d'ordre), spécifique de la société en question: ainsi de la famille comme de la société politique, en passant par les multiples types d'associations, plus ou moins durables. A chaque fois, l'unité constitutive du groupe est déterminée par la fin que les individus réunis poursuivent en commun. Ces fins, comme les sociétés qu'elles fondent, sont plus ou moins universelles. Certaines de ces fins sont dictées par les exigences de la nature humaine elle-même, selon ses dimensions biologiques ou spirituelles.

10. Le fait pour l'homme de pouvoir appartenir à plusieurs sociétés implique donc qu'il puisse participer à plusieurs unités. Vouloir réaliser une appartenance unique et exclusive, par rapport à laquelle l'appartenance à d'autres sociétés, comme la société familiale ou la société religieuse, est jugée accidentelle, voire nocive, est, de la part de la société politique, ce qui constitue l'essence du totalitarisme. A ses yeux, il n'y a qu'une unité et c'est celle de la société politique. Celle-ci est en conséquence justement appelée totalitaire, puisqu'elle prétend mobiliser tout l'homme et le tout de l'homme; et elle est dite unitaire car elle entend faire régner son unité politique sur tous les domaines de l'être humain, à commencer par ceux de la pensée et de la parole.

11. Au cours de l'histoire, l'homme a vécu de manières diverses ce fait d'être membre de plusieurs sociétés qui l'engagent plus ou moins profondément. L'accent est mis tour à tour sur ce qui est commun ou sur ce qui différencie. Par exemple, en réaction contre le cosmopolitisme de l'*Aufklärung*, le romantisme politique exaltera, parfois jusqu'à l'idolâtrie, la nation. Le fait d'appartenir à la nation, de participer à son unité apparaît alors comme beaucoup plus important que celui de participer à l'unité du genre humain et de la «raison». Il y a plus grave encore: l'articulation des deux unités est conçue sur le mode de l'opposition et du conflit, et non pas dans le sens d'une ouverture de l'unité particulière vers l'unité plus universelle, que la première, en harmonie avec d'autres unités semblables et complémentaires, aurait pour tâche d'actualiser. Même les valeurs de culture sont envisagées selon cette optique. On met en avant, par exemple, les caractères spécifiques des philosophies «nationales».

Aujourd'hui l'exaltation de la nation, et le nationalisme, qui en est presque fatalement l'aboutissement, sont loin d'être morts. Il se produit cependant un retour du mouvement de balancier. Les progrès de la technique, la multiplication consécutive des communications ont permis une meilleure prise de conscience de ce que tous les hommes ont de commun. On perçoit simultanément une solidarité de fait, face aux plus grands pro-

blèmes que notre époque doit affronter: guerre et paix, misère, démographie, collaboration scientifique, etc. Aussi une des tâches les plus importantes consiste-t-elle, pour l'humanité, à se doter d'institutions politiques internationales correspondant à cette nouvelle situation. Du même coup, les sociétés particulières, sans être niées, sont relativisées.

12. Parallèlement, nous voyons se développer un puissant courant égalitaire. Ses sources sont multiples. Il y a d'abord la prise de conscience, dont il vient d'être question, de l'égale dignité de tous les êtres humains et de la solidarité de leur destin. C'est là une acquisition positive. Joue également une expérience plus immédiate, de nature économique: grâce à la production de masse que permet la technique, quantité de biens, réservés jadis à une élite, sont désormais à la portée de tous. Liée à l'usage espéré de ces biens, s'exerce l'attraction d'un style et d'un *standing* de vie identiques pour tous. La séduction en est entretenue et accentuée par les techniques de publicité. La concentration urbaine, conséquence de la civilisation industrielle, la nature des *mass media* sont des facteurs qui agissent dans le même sens. La comparaison entre l'aspiration et les résultats concrets entretient un constant sentiment de frustration, qui est un des principaux moteurs de la revendication égalitaire.

Ce n'est pas un hasard non plus si, avec l'ère industrielle, apparaît le service militaire obligatoire. La mobilisation militaire des masses a servi de modèle à leur mobilisation politique par les régimes totalitaires. Une telle mobilisation demeure une tentation pour les Etats modernes.

Les divers facteurs énumérés poussent vers la massification. La masse, en effet, représente, face à un pouvoir fort, qui sait la manipuler, un type d'unité politique basé sur l'uniformisation et l'indifférenciation. Elle favorise la révolte contre les différences et la haine des distinctions qualitatives.

De par la diversité de ses sources, le mouvement égalitaire est donc ambigu. Il est selon ses dominantes affirmation de l'égale dignité de tous les hommes ou ressentiment contre les valeurs qui ne se laissent pas niveler au gré des modèles uniformes de la civilisation de masse.

13. Tel est donc le problème posé: l'égalité fondamentale entre les hommes ne peut-elle pas être vécue dans le respect des différences? exige-t-elle leur abolition? ne trouve-t-elle pas plutôt dans leur respect sa garantie? Il convient certes de distinguer entre les différences. On est sensible à celles qui ont leur origine dans l'injustice, qui perpétuent le poids séculaire de dominations arbitraires. C'est oublier les différences de nature entre les différences elles-mêmes, dont certaines sont inscrites dans l'essence des choses. Et s'il est vrai qu'il n'est pas toujours facile de discerner le tracé des frontières entre les unes et les autres et que grande en ces domaines est la part du relatif, il reste qu'à vouloir ignorer pour ainsi dire systématiquement des différences données, on aboutit à prendre pour une reconnaissance de l'égalité authentique ce qui n'est qu'un mimétisme artificiel et dénaturant. Le masque égalitariste ne parvient pas à faire oublier totalement une inégalité refoulée qui entretient une secrète révolte. On pensera

ici au problème social du rapport des sexes, où d'ailleurs la distribution des masques est pour le moins équitable!

14. Ainsi une exigence d'unité procède des grands impératifs qui sont communs à tous les hommes. Mais d'autre part plus une société est parfaite dans son ordre, plus est parfaite sa propre unité. Il s'agit de concilier ces deux aspects.

Par ailleurs on ne peut ignorer la tendance procédant de l'informe, et allant dans le sens d'un retour à la potentialité. Ici la confusion, l'indétermination se font passer pour réalisations de l'unité. Dans une telle perspective, toutes les différences, même celles qui fondent la propre identité d'un être, apparaîtront comme secondaires, accidentelles. Il convient donc de distinguer différences essentielles et différences accidentelles. Mais cela est autre chose que d'évacuer la différence en tant que telle.

On ne peut ignorer par ailleurs qu'une réalité se distingue à la mesure de sa richesse qualitative. A ce titre elle peut devenir l'objet d'un ressentiment et d'une rage niveleuse. Ainsi, au nom d'une certaine unité, s'en prendra-t-on aux valeurs supérieures. Et pourtant l'unité qui se tient du côté de la forme et de la perfection repose sur de telles valeurs.

Ainsi le problème de l'unité n'est pas simple. Presque toujours on a affaire à un conflit d'unités. Aussi la question qui doit être posée est-elle: *quelle* unité?

III. – UNE ANALOGIE HISTORIQUE

15. Une comparaison historique me paraît illustrer la difficulté qu'il y a à concrétiser la fidélité aux transcendantaux. Cette comparaison suppose une hypothèse d'interprétation de l'histoire: pour une époque historique donnée, une valeur transcendantale a une fonction dominante, et souvent exclusive, de sorte que c'est autour et à partir d'elle que s'organisent l'ensemble des fins qui animent la culture et les entreprises les plus significatives de cette époque. D'autre part, et ceci est une constatation, dans la poursuite des biens les plus hauts l'homme se montre particulièrement maladroit. Je pense ici à l'époque des guerres de religion. On sait quelles attitudes d'intolérance et de fanatisme a pu déclencher ce qui était perçu de part et d'autre comme un ensemble d'exigences de la vérité et de son absolu.

Je sais quelles objections on peut soulever contre la pertinence de cet exemple. Sous le couvert de défense de la vérité, ce sont souvent des instincts de cruauté et de domination qui se donnaient libre cours. La vérité n'était pas, dans bien des cas, cherchée pour elle-même, parce qu'elle n'était pas aimée en tant que vérité, mais parce qu'on voyait en elle le ciment de la cohésion sociale, et à la limite un *instrumentum regni*. Ce n'est donc pas en tant que vérité, mais en tant que facteur d'unité sociale, qu'elle était recherchée et défendue.

Certes il faut largement tenir compte de tels facteurs, mais ils ne sauraient tout expliquer. Quoi qu'il en soit des motivations impures, on est en droit de supposer qu'au moins une élite morale a pensé sincèrement que l'amour de la vérité, en raison même de son absolu, impliquait, comme une dure rançon, une action de contrainte et de punition à l'égard des négateurs. Un saint Augustin avait fini par se persuader du bien fondé du recours au bras séculier.

16. Il est significatif, en tout cas, que les exigences de l'esprit de tolérance aient au début été formulées à partir de la même optique. C'est en relativisant la vérité, soit en la ramenant à sa seule instance subjective, soit en professant un agnosticisme de principe, ennemi de tout «dogmatisme», qu'on a pensé asseoir la valeur de la tolérance et du respect des convictions des individus. Cette problématique a encore largement cours, et l'on peut se demander si le déclin du sens de la vérité ne constitue pas une rançon extrêmement onéreuse dont a été payée une conquête d'un grand prix. Il est difficile de discerner une valeur des contrefaçons qui l'accompagnent et les amalgames équivoques que sont presque toujours les dominantes idéologiques d'une époque contaminent inévitablement les aspirations authentiques qu'ils recèlent ou les réactions, saines en leur principe, qu'ils suscitent.

17. Ce n'est qu'à travers le lent chemin d'une expérience historique contrastée, souvent amère, que toutes les composantes d'un donné complexe se mettent en place: ici complémentarité de l'aspect objectif de la vérité et de son assimilation par le sujet, transcendance de ce dernier par rapport à l'ordre politique, nécessité d'une démarche personnelle pour aller à la rencontre de la vérité, garantie juridique accordée à la possibilité de cette démarche, etc. D'autre part, le temps des guerres de religion avait hérité de celui de l'inquisition une psychologie sommaire. On tenait pour facilement discernables les signes et les preuves de la vérité, de sorte que les négateurs apparaissaient comme coupables d'un péché contre la lumière d'une particulière malice. On manquait singulièrement du sens des nuances en prenant les paroles des individus pour l'expression adéquate de leur pensée. On était en conséquence enclin à juger de la rectitude des esprits à partir de l'expression de la pensée dans des formules du langage elles-mêmes mesurées à un canon où le conformisme social tenait une large part. L'antidogmatisme actuel, provient, pour une part, de l'importance prioritaire accordée à une formulation codifiée. Evidemment on ne saurait minimiser le fait qu'en tout ceci le bras séculier des Princes et des Etats intervenait d'une manière prépondérante [1].

18. Mais tout ceci appartient au passé. A cause des réactions que nous venons d'évoquer et d'autres facteurs encore, le climat intellectuel et spi-

[1] On distinguera entre la grande exigence d'orthodoxie et les abus qui en ont été faits sous la pression de motivations variées. Sous cet angle, une *histoire de l'orthodoxie* serait à écrire. C'est sans doute un régime comme le régime soviétique qui dans ce domaine a hérité de certaines formes mentales de l'Ancien Régime.

rituel dans lequel nous vivons est fortement marqué par le relativisme sceptique. Rappeler les exigences de la vérité apparaît bien souvent comme une incongruité. Par contre, dans tous les domaines, on se réclame de l'unité. Or l'expérience historique devrait nous enseigner la prudence. L'homme malhabile dans son comportement à l'égard de la vérité, risque de l'être tout autant quand c'est l'unité qui est en cause. Et c'est probablement l'une des voies les moins mauvaises pour servir l'unité que de se montrer critique en face de l'euphorie spontanée et l'espèce de bonne conscience que sucite la simple évocation du vocable.

IV. – DE QUELQUES ASPECTS DE L'ŒCUMÉNISME

19. Les remarques qui précèdent sont, croyons-nous, susceptibles d'éclairer le jugement que nous devons porter sur certains courants qui se réclament de l'œcuménisme.

A la racine de l'œcuménisme, il y a la reconnaissance de la volonté du Christ que ses disciples soient un, comme Lui et son Père sont un, «afin que le monde croie que tu m'as envoyé» (cf. Jean XVII). C'est pourquoi la division des chrétiens «s'oppose ouvertement à la volonté du Christ. Elle est pour le monde un objet de scandale et elle fait obstacle à la plus sainte des causes: la prédication de l'Evangile à toute créature». Le décret *Unitatis Redintegratio*, d'où cette citation est tirée, ajoute un peu plus loin que le mouvement qui pousse les chrétiens d'aujourd'hui à la restauration de l'unité suppose une grâce de l'Esprit saint *(Spiritus sancti fovente gratia)*. L'unité voulue par le Christ est une unité de foi, de charité et de culte. Là où cette unité est brisée, il y a donc infidélité et désobéissance à la volonté du Seigneur de l'Eglise. Il y a également, à la racine du mouvement œcuménique, la conscience que l'unité entre ceux qui se réclament du Christ, si elle est facilement blessée ou détruite par la faute des hommes, n'est pas en elle-même une œuvre purement humaine, mais avant tout un don du Christ à son Eglise; l'accueil et l'approfondissement de ce don, auquel on peut se soustraire, est avant tout objet de supplication. Quant aux voies et aux temps de la «réintégration» de l'unité, ils appartiennent à Dieu, ce qui ne dispense certes pas les hommes, pour autant que cela dépend aussi d'eux, de tout faire pour ôter les obstacles qu'ils ont eux-mêmes dressés. De là le vaste examen de conscience, auquel les chrétiens, individus ou communautés, sont invités. Il me semble que, tant que l'on reste dans le cadre défini par les éléments énumérés, on peut parler d'œcuménisme.

Ajoutons deux remarques. D'abord, au niveau où nous envisageons ici l'œcuménisme, qui est celui de cette réalité historique qu'est le mouvement œcuménique, on est dans le domaine de l'inspiration et de l'élan. C'est en se rapportant à l'origine, à la source de ce mouvement, qu'il faut parler de la grâce de l'Esprit Saint. Quant aux élaborations doctrinales et aux réalisations auxquelles ce mouvement a donné naissance, elles ressortissent

à l'ordre de l'initiative humaine. A ce titre elles sont objet de réflexion critique.

Notons ensuite que l'unité voulue par le Christ est une unité définie. Saint Paul le rappelle à propos du lien de la charité dans une formule qui implique une relation trinitaire:

> «Il n'y a qu'un Corps et qu'un Esprit, comme il n'y a qu'une espérance au terme de l'appel que vous avez reçu: un seul Seigneur, une seule foi, un seul baptême; un seul Dieu et Père de tous, qui est au-dessus de tous, par tous et en tous» (*Eph.* IV, 4–6).

Et la première Epître de Jean, que l'on peut considérer comme une charte spirituelle de l'unité, mêle intimement les thèmes de la charité fraternelle et de la rectitude de la foi. Ce ne sont que deux exemples parmi d'autres.

20. Mais la question de l'unité des chrétiens s'inscrit en fait dans le contexte historique d'une civilisation, où l'aspiration à l'unité est multiple, comme sont multiples les idées de l'unité. Inévitablement cette situation a des répercussions sur l'œcuménisme lui-même. Sans compter que, dès lors que la division des chrétiens est doctrinale, cette division porte sur la conception elle-même que l'on a de l'unité.

Ainsi des problèmes qui concernent spécifiquement la civilisation pourront avoir un écho profond sur la conscience chrétienne dans ce qu'elle a de propre. La chose est normale et même heureuse. D'abord, parce que la conscience chrétienne ne saurait rejeter l'impératif de tâches humaines qu'il lui appartient d'assumer et d'éclairer. Il y a peut-être, à la racine du fait, une aperception qui va plus loin: l'unité de grâce, qui est celle de l'Eglise, est comme une lumière qui d'en-haut illumine et conforte cette unité entre les hommes, qui est aujourd'hui l'objet d'une puissante aspiration mais qui se trouve également contrecarrée par des forces de division et de haine virulentes. L'erreur consiste à faire des tâches de civilisation et de l'unité qu'elles requièrent, la tâche propre et unique de l'Eglise.

Il convient en outre ici de poser la question suivante: est-ce que l'idée que se font de l'unité des chrétiens les artisans de l'œcuménisme, ne découle pas, à leur insu, de la conception inconsciente qu'ils se font de l'unité, envisagée au niveau métaphysique? Si l'hypothèse est exacte, elle expliquerait le succès de certaines théories œcuméniques même auprès d'esprits avertis des exigences doctrinales et théologiques auxquelles elles s'opposent d'une manière patente.

21. En effet, le conflit des conceptions de l'unité représente un grave défi lancé à l'œcuménisme. Par conflit, je n'entends pas des divergences d'approche, des différences d'accent, des tensions fécondes, mais bien le heurt de positions irréductibles. Le recours à une «dialectique» devant réconcilier «eschatologiquement» les opposés ne suffit pas à camoufler ce qui constitue une véritable contradiction.

Essayons d'esquisser quelques-unes de ces conceptions, en nous souvenant que plutôt que sous la forme d'un système de pensée élaboré, c'est comme mentalités, tendances, qu'elles se présentent.

Là où une vision sécularisée assigne au christianisme des fins purement politiques, l'œcuménisme tend à être absorbé par un certain type d'humanisme. A la limite, un tel œcuménisme pourrait se passer de référence au Christ, sinon pour voir en lui un modèle de «révolutionnaire». Des réalités chrétiennes comme la parole de Dieu, les sacrements, l'Eglise perdent dans ce contexte leur signification propre.

Ailleurs, c'est l'importance des problèmes confessionnels pour l'œcuménisme qui est méconnue. L'incompréhension provient de deux raisons. Ou bien le christianisme est rêvé au niveau d'un spontanéisme tout affectif et pratique. La nécessité de ses dimensions doctrinale et institutionnelle n'est plus perçue. Ou bien, parce que l'on a perdu de vue le caractère spécifique du christianisme, on ne voit plus pourquoi l'œcuménisme s'inscrit dans le champ des confessions chrétiennes. En s'ouvrant à toutes les grandes religions, ne serait-il pas plus large? Cette manière de voir qui rejoint des aspirations du libéralisme protestant, a, dans un monde fortement marqué par les courants syncrétistes, la faveur du grand public. Ce qui est ici méconnu, c'est la transcendance de la Révélation et du mystère du Verbe incarné.

Derrière la position libérale, on retrouve souvent l'idée qui inspira, au siècle des Lumières, les théories de la «religion naturelle», et dont la *Profession de foi du Vicaire Savoyard* est une expression caractéristique. Tout ce qui dans l'homme religieux dépasse l'immanence de la nature humaine et de la raison est secondaire, accidentel. Que cet accidentel soit conçu comme ensemble de «préjugés» à combattre ou comme la forme, inévitablement imagée et contingente, d'une expérience religieuse foncièrement identique chez tous les hommes, le résultat est le même. La différence apparaît comme quelque chose de surajouté qui n'affecte pas l'essentiel. La variété des symboles peut bien se présenter comme une richesse, elle se situe néanmoins au plan du relatif.

Certes, en œcuménisme, ce sont là des positions extrêmes. Leur racine commune est dans une conception qui cherche les principes d'unité du côté de l'indéterminé, de ce qui est potentiel, et qui voit en conséquence dans les déterminations spécifiques des éléments secondaires, adventices, et finalement facultatifs.

22. Or l'unité spécifique de l'Eglise ne surgit pas de l'unité de la nature humaine, bien que celle-ci soit une valeur fondamentale pour une conception chrétienne de la culture. L'unité de l'Eglise a son origine dans une gratuite initiative de Dieu, qui agit par mode d'élection. Qui dit élection dit mise à part. La vocation d'Abraham est ici exemplaire. Le «père des croyants», appelé par Dieu à quitter son pays, est aussi celui qui reçoit la promesse de l'innombrable postérité. Ainsi au départ de l'unité promise, il y a la fidélité héroïque d'Abraham, avec le lot de solitude que cela implique.

De même l'élection d'Israël, déjà inscrite dans celle du patriarche, débouche sur des perspectives universalistes. Mais le porteur de l'universalité du salut, dont la réalisation marquera les temps messianiques, est le petit «Reste» fidèle.

Avec la venue du Verbe incarné et la fondation de l'Eglise, Israël spirituel, le message du salut est annoncé directement à tous les hommes et cette universalité est une marque essentielle du mystère chrétien. Mais dans l'unité du peuple de Dieu chacun entre par l'adhésion personnelle de foi et par la baptême. Cette adhésion est une réponse à l'appel de la parole de l'Evangile, mais celle-ci peut être refusée. L'unité, donnée par Dieu et dans laquelle on n'entre pas sans une décision personnelle, peut être l'objet d'un refus. Autrement dit, le combat (le terme est paulinien) de la foi contre les puissances d'iniquité implique la possibilité d'un échec de l'unité. L'unité à laquelle tous sont appelés, est une unité conquise contre des forces de négation. Le combat pour elle est essentiel à sa genèse; il est conquête sur des forces de division. Là où l'unité est acceptée, son affirmation enveloppe l'acceptation pleinière de sa propre identité, c'est-à-dire de la *différence*. Les hommes de l'*Aufklärung*, qui s'en prenaient à la «positivité» de la religion chrétienne, ont le mérite d'avoir perçu ce paradoxe, qui à leurs yeux constituait un scandale.

On notera également que plus il y a de facteurs d'unité, plus il y a de manières de blesser ou de détruire cette unité. On attente à l'unité en blessant la charité. Mais déjà l'incrédulité, qui repousse la foi chrétienne, est négation de l'unité.

Enfin l'Ecriture nous éclaire sur la patience de Dieu par rapport aux échecs de l'unité provoqués par le péché des hommes. Qu'on pense aux ch. 9–11 de l'*Epître aux Romains* concernant la destinée d'Israël. La pleinière manifestation de l'unité, qui est un don de Dieu, a une dimension eschatologique.

Retenons donc que c'est par l'acceptation de la différence qu'une unité, à laquelle la dimension eschatologique est essentielle, advient dans l'histoire.

23. Unité découlant d'un principe transcendant, unité ayant une forme, un contenu, ou, au contraire, unité d'indifférenciation, d'indétermination? Telle est, en définitive, la question fondamentale qui vaut *aussi* pour l'œcuménisme.

Or, à côté des motivations surnaturelles qui lui donnent son inspiration authentique, l'œcuménisme a affaire aujourd'hui à des facteurs d'indétermination. La méprise consiste à voir dans ces facteurs, non pas l'appel à des tâches nouvelles, mais des principes d'unité. Je pense ici à un ensemble de processus sociaux qui convergent vers l'œcuménisme, en ce sens qu'ils dessinent le cadre dans lequel celui-ci doit s'exercer. Certains seraient tentés d'y voir l'œcuménisme lui-même: brassages de populations dûs aux migrations massives, mobilité des individus dans la civilisation industrielle, circulation accélérée des idées et des informations, caractère pluraliste des sociétés modernes, etc. Des barrières sociologiques ont sauté et, avec elles,

bien des préjugés entretenus à la faveur de l'isolement des groupes. On ne saurait faire de ce fait sociologique, souvent heureux, le point de départ d'une démarche œcuménique qui doit rester de nature théologique. Faute de bien discerner les niveaux, on jugera toute différence comme étant historique et sociologique; on y verra quelque chose d'accidentel par rapport à un essentiel commun, de plus en plus évanescent, parce qu'à la limite il rejoint les *patterns* de la civilisation de masse. De tels phénomènes sociaux posent des questions à l'œcuménisme, ils ne lui fournissent pas ses principes. Par exemple, on ne saurait, du point de vue pastoral, ignorer l'augmentation du pourcentage des mariages mixtes, qui se serait sans doute produite de la même façon sans le phénomène œcuménique. Mais les critères de jugement ne sauraient être tirés du fait social quantitatif lui-même.

24. Une puissante aspiration à l'unité s'affirme donc de multiples façons et correspond, aux yeux de beaucoup, à une exigence prioritaire. Mais elle procède de conceptions diverses et parfois irréconciliables de l'unité. On se trouve ainsi en face d'un paradoxe. Par là s'explique une tentation: la tentation de l'unité à tout prix. D'abord le caractère impératif que revêt l'exigence d'unité risque de favoriser la tendance à minimiser l'importance des différences. Mais parce que, malgré tout, certaines différences sont irréductibles, on en vient, par un curieux renversement de perspectives, à majorer la valeur du pluralisme, bien mieux à faire du pluralisme tout court une valeur. Que l'unité ne doive pas être confondue avec l'uniformité, que, dans le domaine pratique, des tensions soient fécondes; qu'une unité d'ordre exige la complémentarité d'éléments divers, tout cela est vrai et n'a pas à être mis en cause. D'ailleurs, la question du pluralisme est complexe et il ne s'agit pas ici de l'aborder pour elle-même. Mais ce que nous désignons par majoration du pluralisme, c'est l'attitude qui consiste à laisser intactes les différences, sans examiner critiquement si elles sont ou non conciliables entre elles et en déclarant à priori qu'elles ne nuisent en rien à la réalité de l'unité. A la limite, on aboutirait à une situation schizophrénique: on se contenterait d'une unité décrétée, purement fictive, qui serait plutôt sentiment subjectif de l'unité. Tout est laissé en place. En ce sens, nous avons affaire à une attitude conservatrice. L'unité n'est pas onéreuse. Mais simultanément toute différence est vécue comme si elle n'était pas décisive. On rejoint par là la conception d'une unité indifférenciée. En dépit des apparences, une telle approche de l'unité a un caractère niveleur. Dans le domaine doctrinal, cette conception semble commander certaines justifications théoriques de l'intercommunion comme des interprétations minimalistes de l'affirmation de la hiérarchie des vérités de la doctrine catholique (cf. *Unitatis Redintegratio*, n. 11). Le chemin de l'authentique unité passe par le courage de la différence.

25. Au point de départ de l'œcuménisme, il y a la prise de conscience que les ruptures de l'unité qui se sont produites dans l'histoire supposent autant d'infidélités à la volonté du Christ. Les divisions sont un fruit du péché et il s'agit de retrouver une unité donnée à l'origine. De fait, cette

vue sur l'histoire de l'Eglise est souvent oubliée au profit d'une conception toute pratique, que l'on prétend être «dynamique»: l'unité est alors présentée comme étant de nature eschatologique, c'est-à-dire que sa réalisation adviendra dans «l'avenir». L'«avenir», élevé ici au rang de catégorie, ne peut avoir qu'une signification formelle. En réalité, on entend que l'unité est essentiellement en devenir et se confond avec une convergence dans et par l'action. Des actions «prophétiques» sont ainsi censées créer l'unité, le plus souvent en opposition aux «structures» ecclésiales «figées» et aux doctrines théologiques qui «immobilisent». Dans certains groupes de jeunes, l'unité est identifiée à une sorte de romantisme sentimental de l'action. Une telle attitude, si elle est pleinement conforme à sa propre logique, tend à mettre entre parenthèses les trois références, qui donnent à l'œcuménisme sa vraie dimension historique, que sont la volonté exprimée du Christ, l'infidélité, et la conversion comme retour à l'obéissance. Du même coup elle tend à sortir des cadres de l'œcuménisme. L'action unifiante qu'elle préconise, au nom d'un primat de la «vie» sur les «idées» [1], ne peut en réalité qu'être aveugle. Il se peut d'ailleurs qu'en grattant le vernis «prophétique» et «eschatologique», on retrouve simplement ici le vieux pragmatisme et sa myopie congénitale.

C'est dans ces perspectives qu'il faut aujourd'hui envisager la notion d'orthopraxie. En soi, il s'agit d'une grande et belle idée, qui signifie l'exigence pour les chrétiens, dans leur comportement personnel et communautaire, de l'*imitatio* et de la *sequela Christi*. Nous ne voulons pas traiter ici pour lui-même de ce sujet essentiel. Le malheur est que dans le sens que beaucoup lui donnent, l'orthopraxie véhicule des réminiscences de la *praxis* de Marx, qui est un concept polémique incluant une opposition à la «théorie», à la «spéculation», hégélienne. Elle s'accompagne en conséquence d'un discrédit jeté sur la doctrine et sur le dogme. L'instance intellectuelle de la foi est méconnue, au profit d'une «foi» purement pratique et affective. Ainsi les cartes sont brouillées. On raisonne comme si l'orthopraxie pouvait être une notion première, qui prendrait la place de l'orthodoxie. En d'autres termes, on semble supposer, ce qui est absurde, que la praxis peut se donner sa propre rectitude, en se passant de la lumière doctrinale. Et à vrai dire, comme l'action ne peut pas se passer de régulation, celle-ci est empruntée à une conception politique de la praxis, dictée par des options séculières et contingentes, auxquelles on accole l'épithète d'«évangélique». A moins que là aussi on ne retombe dans l'ancien pragmatisme.

A vrai dire, si un amour fraternel agissant et ouvert aux besoins du monde est essentiel à l'œcuménisme véritable, cet amour fraternel a sa source dans l'*agapè* de Dieu, qui ne peut être vécue authentiquement que dans le désir de connaître qui est ce Dieu qui nous aime et quelle est sa volonté. La fidélité de la foi lui est donc tout aussi essentielle et c'est à

[1] Il semble que ce slogan de base soit la seule idée de ceux qui ne sont pas capables d'avoir des idées. Au sein du catholicisme, il est significatif d'une remarquable myopie. Il est grandement responsable de la création des ghettos de «militants».

partir de cette fidélité que doivent être portés les jugements critiques qui ont précisément à discerner les trahisons qui offensent la foi et la charité.

A ceux qui pensent construire l'unité par le seul élan de l'action collective, la question fondamentale doit aussi être posée: quelle unité? Et à cette question, l'action par elle-même ne peut pas répondre.

L'idée d'unité, prise abstraitement, exerce une grande force attractive sur les esprits. Elle le fait à la manière d'une idéologie, c'est-à-dire en demeurant dans l'indétermination au plan de la pensée et en mobilisant de puissantes charges affectives. Mais dès que l'on pose la question centrale: quelle unité? la complexité et la difficulté du problème apparaissent. On ne saurait œuvrer, dans aucun domaine, pour l'unité, qui est toujours une unité concrète et précise, en ignorant cette complexité et cette difficulté.

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

La «Lettre à Gogol» de Biélinski et l'Athéisme russe

La *Lettre à Gogol* de Biélinski fut écrite en juillet 1847, quelques mois avant la mort de son auteur dont elle constitue, selon Lénine qui lui accordait une importance «énorme et vivante» [1], l'aboutissement de son activité littéraire.

Gogol et Biélinski sont des contemporains, le premier est né en 1809 et le second en 1811 et ils sont morts jeunes, Biélinski à 37 ans (1848), Gogol à 43 ans. Ils se connaissaient personnellement et Gogol avait même confié son manuscrit des *Ames mortes* à Biélinski en 1841 pour que ce dernier le soumît à la censure de Saint-Pétersbourg (celle de Moscou, où se trouvait Gogol, avait interdit la publication de l'ouvrage). Plus que de l'amitié c'était de l'admiration qui liait le critique littéraire à l'auteur des *Ames mortes* et, lorsque cette amitié fut rompue, l'admiration resta comme en témoigne ce texte écrit après la parution des *Passages choisis* de la correspondance de Gogol, qui provoqua la fameuse lettre enflammée de Biélinski à son auteur:

> «Notre littérature a été le fruit d'une pensée consciente... elle a constamment aspiré à être originale, nationale, à cesser d'être rhétoricienne pour devenir vraie, naturelle.... Et nous dirons sans hésiter que chez aucun des écrivains russes cette aspiration n'a donné d'aussi beaux résultats que chez Gogol. Il fallait pour y atteindre tourner l'art exclusivement vers la réalité, supprimer toute idéalisation. Il fallait porter toute son attention sur la foule, sur la masse, représenter des hommes ordinaires, et non plus uniquement d'agréables exceptions qui incitent toujours le poète à idéaliser et portent une empreinte étrangère... Gogol est un des rares artistes qui ait entièrement échappé à l'influence de toute théorie» [2].

Il ne pouvait pourtant s'empêcher d'ajouter plus loin: «Le cœur se serre et on a pitié, et on veut rire tout à la fois, en voyant un poète de talent qui a voulu se faire mauvais raisonneur» [3]. Les raisonnements que Biélinski ne pardonnait pas à Gogol avaient paru le 31 décembre 1846 sous formes de lettres, certaines authentiques, d'autres fictives réunies dans un

[1] LÉNINE, *Œuvres*, t. 20 pp. 223–4, cité in V. BIÉLINSKI, *Textes philosophiques* Moscou, 1951, p. 6. (Edition russe: 1941).

[2] V. BIÉLINSKI, *op. cit.* p. 492.

[3] *Ibidem*, p. 507.

recueil intitulé *Les passages choisis de ma correspondance avec mes amis* que la censure avait sérieusement remanié. Abandonnant le style descriptif, réaliste, Gogol prenait un ton moralisateur décidé qui, la censure aidant, faisait la partie belle au système politique et aux institutions ecclésiastiques présentés sous leurs aspects idéals. La sincérité de Gogol n'était pas en cause, il venait de passer par une crise intérieure qui l'avait conduit à une «conversion» au christianisme dont la dernière partie de sa vie prouve la profondeur et même l'héroïsme puisqu'il détruira une partie des *Ames mortes*, son chef-d'œuvre, par conviction religieuse. Lui-même nous a tracé, dans *Confession d'un auteur* publiée après sa mort, le cheminement de cette conversion:

> «... je désirais que la lecture de mon œuvre fît se dresser, pour ainsi dire malgré lui, l'homme russe tout entier avec toute la diversité des richesses et des dons qu'il a reçus en partage de préférence aux autres peuples et avec toute la multitude des défauts qui se trouvent en lui, là encore de préférence à tous les autres peuples ... or, pour se définir à soi-même la nature russe, il convient de connaître le mieux possible la nature de l'homme en général, et l'âme de l'homme en général... Dès lors, ce furent l'homme et l'âme de l'homme qui, plus que jamais, devinrent l'objet de mes observations ...c'est en suivant cette voie que, presqu'insensiblement, presque sans savoir, comment cela se produisait, je parvins au Christ, pour avoir vu qu'en Lui était la clef de l'âme humaine...» [1].

Mais cette sincérité avait été mal servie non seulement par le ton des lettres que Gogol, dans une lettre à Aksakov, qualifiera plus tard d'arrogant, mais aussi par le genre littéraire comme il le reconnaîtra lui-même: «Un écrivain ne pourrait-il pas représenter dans une nouvelle intéressante des exemples d'hommes meilleurs?... Les exemples sont plus efficaces que les raisonnements...» [2]. L'ouvrage fit scandale chez les amis de Gogol qui, humblement, convint de sa maladresse sans rien vouloir céder sur le fond qui engageait directement, sa conversion au christianisme et son désir de faire partager sa foi aux lecteurs.

Biélinski, lui, était devenu athée à la suite d'une crise dont on suit les étapes à travers ses lettres et, plus difficilement, ses publications surveillées par la censure. A 23 ans dans *Rêveries littéraires* (1834) il semble qu'il était encore croyant bien que Dieu fût plutôt pour lui une «idée éternelle» qu'une Personne vivante. En 1841, à 30 ans, Biélinski n'a plus la foi et traverse une crise intérieure: «Je suis déçu de tout, écrit-il le 27 juin 1841 à son ami Botkine, je ne crois à rien, je n'aime rien ni personne, et pourtant les soucis de la vie prosaïque m'absorbent de moins en moins, je me sens de plus en plus un citoyen de l'Univers. Une soif d'amour insensée me dévore chaque jour davantage; ma tristesse se fait plus accablante et plus tenace» [3]. En septembre de la même année, il fait part à Botkine de sa «conversion» au socialisme en ces termes:

[1] Nicolas Gogol, *Œuvres complètes*, Bibliothèque de la pléiade 1966, p. 1747.
[2] *Ibidem*, p. CI.
[3] V. Biélinski, *op. cit.*, p. 224.

> «Tu connais ma nature: elle est toujours dans les extrêmes, et jamais au centre de l'idée. C'est avec peine, avec douleur que j'abandonne une vieille idée, que je la répudie totalement; et c'est avec tout le fanatisme d'un prosélyte que j'en embrasse une nouvelle. Eh bien, aujourd'hui, je suis tombé dans un nouvel extrême, je suis tout à l'idée du *socialisme;* elle est devenue pour moi l'idée des idées, le principe des principes, le problème des problèmes, l'alpha et l'oméga de la fois et de la connaissance. Tout vient d'elle, tout est en elle, tout va à elle. Elle est à la foi la question et la solution de la question. Elle a (pour moi au moins) absorbé l'histoire, la religion et la philosophie. Voilà pourquoi c'est par elle que j'explique aujourd'hui ma vie, la tienne et celle de tous ceux que j'ai rencontrés sur la route qui mène à la vie» [1].

Cette «conversion» de Biélinski au socialisme se situe donc un peu avant le voyage entrepris par Gogol à travers l'Europe (1843–1846) qui correspondra à sa conversion au christianisme: «Plus je considère profondément ma vie et tout ce qui m'a été jusqu'à présent envoyé d'En-Haut, écrit Gogol en février 1843, plus je vois profondément la miraculeuse participation des Puissances Suprêmes à tout ce qui me concerne... Et mon âme voudrait se transformer toute en une éternelle hymne de gratitude» [2]. Et au nouvel an 1846, l'année même de la parution des *Passages choisis*, l'on peut lire dans ses carnets la prière suivante: «Seigneur bénissez moi à l'aube de cette année nouvelle. Faites que je l'emploie tout entière à un travail fécond et bienfaisant, que je la consacre tout entière à Votre service et au salut des âmes... Que le Saint Esprit descende sur moi, qu'Il parle par mes livres... Donnez-moi la force de vous aimer... et d'amener mon prochain à glorifier Votre Saint Nom» [3].

L'année suivante, en juillet 1847, il recevait la fameuse lettre de Biélinski. Le ton est celui d'une amitié trahie: «Oui, je vous ai aimé avec toute la ferveur qu'un homme fortement attaché à son pays peut mettre à aimer celui qui en est l'espérance, l'honneur et la gloire; à aimer un des grands hommes qui guident ce pays dans la voie de la conscience, du développement et du progrès» [4]. Puis Biélinski aborde le fond du problème:

> «la Russie voit son salut non dans le mysticisme, non dans l'ascétisme, non dans le piétisme, mais dans les progrès de la civilisation, de l'instruction de l'humanité. Ce qu'il lui faut, ce ne sont pas des sermons (elle en a assez entendus!), ni dans les prières (elles les a assez répétées!); c'est l'éveil, dans le peuple, du sentiment de la dignité humaine, traîné pendant tant de siècles dans la boue et dans l'ordure, ce sont des droits et des lois conformes non à la doctrine de l'Eglise, mais au bon sens et à l'équité, et c'est leur application aussi stricte que possible.» Biélinski oppose ensuite le Christ et l'Eglise: «Il a été le premier à annoncer aux hommes une doctrine de liberté, d'égalité et de fraternité; et par son martyre il l'a scellée, en a affirmé la vérité. Et elle n'a apporté le *salut* aux hommes que jusqu'au moment où l'Eglise s'est organisée et où elle a mis à sa base le principe de l'orthodoxie. L'Eglise était une hiérarchie; par conséquent elle s'est faite le champion de l'inégalité, elle a

[1] V. Biélinski, *op. cit.*, p. 227.
[2] Gogol, *œuvres*, *op. cit.*, p. LXXXIII.
[3] Gogol, *op. cit.*, p. XCIII.
[4] V. Biélinski, *op. cit.*, p. 586.

flatté le pouvoir, combattu et persécuté la fraternité entre les hommes; et elle continue de le faire» [1].

Devenant plus cinglant encore, Biélinski met en opposition la Russie orthodoxe et un pays catholique, la France:

> «Regardez-y de plus près, et vous verrez que de nature, c'est un peuple profondément athée. Il est encore très superstitieux, mais il n'y a pas trace en lui de religiosité. La superstition disparaît quand progresse la civilisation, mais souvent la religiosité fait bon ménage avec elle. N'avons nous pas un exemple vivant: la France où aujourd'hui encore on trouve un grand nombre de catholiques sincères parmi les gens cultivés et instruits, et où beaucoup, bien que s'étant éloignés du christianisme, affirment énergiquement l'existence d'un dieu? Le peuple russe est tout différent; l'exaltation mystique n'est pas dans sa nature: il a trop de bon sens, un esprit trop clair et trop positif, et c'est peut-être là le gage de la grande destinée qui l'attend. La religiosité n'a pas eu de prise même sur son clergé, car quelques personnalités exceptionnelles qui se sont distinguées par leur ascétisme froid et contemplatif, ne prouvent rien. La plupart des membres de notre clergé ne se sont jamais distingués que par la rondeur de leur ventre, leur pédantisme scolastique et leur ignorance crasse. On ne saurait accuser notre clergé d'intolérance religieuse ni de fanatisme; on devrait plutôt le louer de son indifférentisme exemplaire en matière de foi. La religiosité ne s'est exprimée chez nous que dans les sectes dissidentes dont l'esprit est si différent de celui de la masse du peuple et qui sont numériquement infimes comparées à lui» [2].

Le réquisitoire se poursuit sur dix pages de cette encre dont la religion fait directement ou indirectement les frais. Parfois, un hommage inattendu est rendu au Christ ou à l'Eglise catholique, mais c'est pour mieux accabler l'Eglise russe.

C'est à travers l'Eglise russe, en effet, que Biélinski s'en prend à la religion et l'on peut s'interroger sur la situation de cette Eglise à l'époque où Biélinski écrivait sa lettre. Quelle image donnait elle de la religion? Nous avons à ce sujet le témoignage d'un observateur attentif en la personne de Custine qui passa, en 1839, quatre mois en Russie, et publia, sous forme de lettres, la relation de son voyage (1843). Catholique, le Marquis de Custine était politiquement conservateur. Il partit, à titre privé, en Russie avec des idées favorables à un régime monarchique, il revint épouvanté par la tyrannie qui faisait de l'Empire tsariste une immense «prison dont l'Empereur tient la clef» [3]. et où la crainte «remplace, c'est-à-dire paralyse la pensée» [4].

Custine parle à plusieurs reprises de l'Eglise orthodoxe et il est frappant de constater que ce croyant convaincu est aussi sévère dans ses jugements que Biélinski l'athée. S'agit-il d'un préjugé de catholique romain à l'encontre de la troisième Rome? Il est clair que Custine ne voit de solution à la crise religieuse russe que dans l'indépendance de l'Eglise Orthodoxe vis-à-vis du pouvoir politique, qui lui paraît exiger la cessation du schisme

[1] V. Biélinski, *op. cit.*, p. 589.
[2] *Ibidem*, p. 590.
[3] Marquis de Custine, *La Russie en 1839*, Paris, 1843, (2e édition), t. II, p. 128.
[4] *Ibidem*, p. 119.

avec Rome, mais certaines observations qu'il rapporte rejoignent étonnamment celles de Biélinski et méritent d'être citées ici:

> «J'ai vu en Russie une Eglise chrétienne que personne n'attaque, que tout le monde respecte, du moins en apparence: une Eglise que tout favorise dans l'exercice de son autorité morale, et pourtant cette Eglise n'a nul pouvoir sur les cœurs; elle ne sait faire que des hypocrites ou des superstitieux... Cette Eglise est morte... il manque à l'Eglise russe ce qui manque à tous dans ce pays: la liberté, sans laquelle l'esprit de vie se retire et la lumière s'éteint» [1].

L'athéisme de Biélinski est-il dû à un scandale de cet ordre? Ce que nous avons cité de sa crise intérieure et de sa conversion au socialisme ne nous renseigne guère la dessus. Gogol au contraire loin d'être scandalisé par l'Eglise orthodoxe pense qu'elle «est la seule capable de dénouer tous les nœuds de l'incertitude et de résoudre tous nos problèmes, qui peut accomplir un miracle inouï à la face de l'Europe entière en forçant chez nous les gens de toute classe, de toute condition, de toute fonction à se cantonner dans les limites et les frontières légitimes de leur situation et sans rien changer dans l'Etat, à donner à la Russie la force d'étonner le monde par l'harmonie concertée de ce même organisme qui jusqu'à présent effrayait l'univers» [2]. On remarquera la précision sur le *statu quo* politique («sans rien changer dans l'Etat») et l'optimisme du ton. Etait-ce un parti pris délibéré ou un aveuglement difficilement imaginable chez cet observateur génial de la vie russe? La réponse nous est donnée par Gogol lui-même:

> «Ils prétendent que notre Eglise est sans vie ils en ont menti, car notre Eglise est vie; mais ce mensonge ils l'ont déduit logiquement, par une déduction correcte: c'est nous, et non notre Eglise, qui sommes des cadavres, et c'est d'après nous qu'ils ont traité notre Eglise de cadavre. Comment défendre notre Eglise, quelles réponses leur faire s'ils nous posent des questions de ce genre: «Votre Eglise vous a-t-elle rendus meilleurs? Chacun de vous accomplit-il son devoir comme il convient?» Que leur répondrons-nous alors, si nous avons senti soudain dans notre âme et notre conscience que nous n'avons cessé de tenir notre Eglise à l'écart et que c'est à peine si nous la connaissons maintenant» [3]?

Tandis que Biélinski ne retient dans l'Eglise que son aspect humain extérieur et la condamne au vu des défauts de ses membres visibles, Gogol fait clairement la distinction entre l'Eglise du Christ non pas simplement spirituelle, mais aussi incarnée dans des institutions humaines, dans des hommes sanctifiés par l'Eglise, et puis «nous» dans la mesure où nous mettons l'Eglise «à l'écart», tout en nous qualifiant de chrétiens. Il situe là tout le problème, mais l'expression de sa foi devient ambiguë dans la mesure où elle semble oublier que l'incarnation de l'Eglise ne s'arrange pas de n'importe quelle situation politique et sociale et que la justice précède, non pas chronologiquement, mais de droit, la fraternité chrétienne qu'il réclame. Gogol se pliait, il est vrai, aux exigences de la censure et Biélinski ne pouvait l'ignorer, mais en choisissant d'exposer directement ses vues l'auteur

[1] CUSTINE, *op. cit.*, t. IV, p. 369.
[2] GOGOL, *op. cit.*, p. 1529.
[3] GOGOL, *op. cit.*, p. 1529.

des *Ames mortes* s'était mis délibérément dans une situation pleine d'équivoques. Il empruntait une plume de prédicateur qui ne lui convenait guère, et, comme plus tard avec la destruction de la seconde partie des *Ames mortes*, son inspiration, héroïque, fut mal éclairée. Là est le drame de Gogol. Il savait pourtant qu'une «authentique œuvre d'art porte en elle quelque chose qui apaise et qui réconcilie...» [1].

La critique de Biélinski allait beaucoup plus loin, car il reprochait à Gogol non pas seulement le moyen d'expression choisi et son équivoque inévitable, mais plus profondément d'avoir fait connaître sa conversion: «Votre conversion, écrit-il, a peut-être été sincère, mais l'idée de la porter à la connaissance du public était des plus malheureuses. L'époque de la piété naïve est passée depuis longtemps pour notre société... vous n'avez compris ni la forme ni l'esprit du christianisme de notre temps» [2]. Ce nouveau christianisme Biélinski l'oppose à l'Eglise: «... le vrai sens de la parole du Christ a été révélé par le mouvement philosophique du siècle dernier. Et voilà pourquoi un Voltaire qui, par l'arme de l'ironie, a éteint en Europe les bûchers du fanatisme et de l'ignorance, est le fils du Christ, la chair de sa chair et le sang de son sang, plus que tous vos popes, évêques, métropolites et patriarches d'Orient et d'Occident!» [3]

Ce qui précède a montré quelles étaient les conséquences à l'égard de l'Eglise Orthodoxe d'options spirituelles divergentes prises par deux représentants éminents de l'intelligentzia russe sous le règne de Nicolas I (1825–1855). L'un devient athée et ne voit plus dans l'Eglise Orthodoxe qu'une organisation malfaisante sur le seul plan qui lui paraisse digne d'intérêt, celui de la vie politique et sociale, et trouve dans le socialisme toutes les réponses aussi bien dans le domaine moral que sur le plan matériel. L'autre se convertit au christianisme défend l'Eglise Orthodoxe et veut placer le débat sur un plan exclusivement personnel et spirituel, mais il paraît ignorer les exigences de la justice sociale et politique (aidé en cela par la censure) Tel est le fond de la controverse entre Biélinski et Gogol.

L'ignorance des exigences de la justice par le converti sincère qu'était Gogol mérite quelques commentaires, car elle touche de près au comportement de l'Eglise orthodoxe russe et à la genèse de l'athéisme de masse en Russie. «La politique russe, écrit Custine, a fini par fondre l'Eglise dans l'Etat, par confondre le ciel et la terre: un homme qui voit Dieu dans son maître n'espère le paradis que de la grâce de l'Empereur.» [4] La tradition du cesaro-papisme pesait de tout son poids en Russie, et si, théoriquement il fallait considérer dans le tsar le représentant du Christ, pratiquement, on en était arrivé à une sorte de substitution, et l'Etat était devenu église: «Quiconque n'est pas au service de l'Etat, écrit Gogol dans une lettre destinée aux *passages choisis*, doit y rentrer à l'instant même et se raccrocher

[1] Gogol, *op. cit.*, p. 107.
[2] V. Biélinski, *op. cit.*, p. 594.
[3] *Ibidem*, p. 589.
[4] Custine, *op. cit.*, p. 25.

à ses fonctions, comme celui qui se noie se raccroche à une planche, sans quoi il n'y aura de salut pour personne. Et de ce service de l'Etat, aujourd'hui, chacun doit s'acquitter comme s'il se trouvait non pas dans la Russie d'autrefois, mais dans un autre Etat, céleste, qui désormais a pour chef le Christ lui-même...» [1].

Dans ces conditions, les exigences de justice relevaient exclusivement d'un souverain livré à ses inspirations considérées comme normes de la justice qui perdait ainsi toute objectivité. Cet héritage se transmettra d'un régime à l'autre.

Biélinski avait annoncé que le perfectionnement moral et physique se ferait par la *socialité*, disons le socialisme [2], et que rien n'était «plus grand, plus noble que d'aider à son développement et à sa marche» [3], et il décrivait ainsi sa société idéale: «Alors, il n'y aura ni riches, ni pauvres, ni rois, ni sujets: il n'y aura plus que des hommes qui seront tous frères et, comme l'a dit saint Paul, le Christ remettra son pouvoir au père. Et le père qui sera la Raison, règnera de nouveau, mais dans un ciel nouveau et sur une terre nouvelle... Je veux un siècle d'or» [4]. On voit en quoi s'opposaient les espérances de Gogol et de Biélinski à propos de la société idéale, mais les moyens préconisés pour y parvenir n'en différaient pas moins, en effet, tandis que le premier, nous l'avons vu, se refusait à tout changement des institutions et condamnait la violence, le second pensait que le socialisme exigerait la manière forte: «Mais il serait ridicule de croire que cela peut se faire tout seul, avec le temps, sans révolutions violentes ni effusions de sang. Les hommes sont si bêtes qu'il faut les conduire de force au bonheur. Et qu'est-ce que le sang de quelques milliers d'hommes en face des souffrances et des humiliations de millions d'autres?» [5] et il concluait ainsi: «Du reste: *fiat justicia, pereat mundus.*» Propos de révolutionnaire? De fait, entre un Etat qui prétend devenir l'Eglise pour réaliser le Royaume de Dieu sur la terre, et un Etat au service d'une orthodoxie rigoureuse qui prétend réaliser une cité socialiste, incompatible avec l'Eglise, l'histoire montre qu'il existe au moins un point commun: le despotisme, or, si l'on en croit Custine: «Sous le despotisme absolu, c'est le gouvernement qui est révolutionnaire, parce que révolution veut dire régime arbitraire et pouvoir violent» [6].

L'arbitraire et son corollaire, la violence, au profit d'idéaux différents, telles sont les conséquences, en Russie, de la confusion du spirituel et du temporel aux dépens d'une conception objective de la justice qui consiste, dans tous les domaines, à rendre à chacun selon son dû.

PATRICK DE LAUBIER

[1] GOGOL, *op. cit.*, p. 1643.
[2] Quelques lignes plus haut, il faisait part à son correspondant de sa conversion au socialisme.
[3] V. BIÉLINSKI, *op. cit.*, p. 233.
[4] V. BIÉLINSKI, *op. cit.*, p. 232.
[5] *Ibidem*, p. 233.
[6] CUSTINE, *op. cit.*, t. IV, p. 170.

Bibliographies

STANISLAS LYONNET, S. J., *Les étapes du mystère du salut selon l'Epître aux Romains*, «Bibliothèque Œcuménique», Paris, Cerf, 1969, 230 pages.

Livre attachant et d'une grande importance. Les huit chapitres qui le composent «reproduisent substantiellement le cours professé en février–mars 1967 dans la chaire d'œcuménisme des Facultés Catholiques de Lyon, parallèlement à celui que professait dans la même chaire M. le Pasteur Pierre Bonnard sur «La foi et les œuvres selon le Nouveau Testament».

1. La méthode de l'auteur consiste à concentrer son attention sur quelques passages-clefs de l'Epître, en tout cinq passages: 3, 20; 5, 12; 7, 7; 8, 1; 8, 19, pour s'appliquer à cerner de près le sens qu'ils avaient dans la *pensée de l'apôtre*, ce qui devient possible en les replaçant dans le contexte *vétéro-testamentaire* tel qu'il était lu par les contemporains de l'apôtre, et tel qu'il peut nous être manifesté dans les écrits du *judaïsme d'alors*. Cela lui permet d'étoffer davantage et d'illustrer le sens déjà reçu de certaines expressions comme celle concernant la *justice* salvifique de Dieu à laquelle l'apôtre oppose la *colère* de Dieu; de corriger parfois des interprétations aberrantes; de réorienter des exégèses imparfaites; de retrouver souvent les grandes exégèses traditionnelles des Pères grecs, d'un saint Augustin, d'un saint Thomas d'Aquin qu'il sait mettre en lumière.

2. L'œcuménisme. Il est touché principalement à deux reprises. A propos d'abord de Rome, 7, 14–25: «Il suffit d'avoir présentes à l'esprit les affirmations de saint Paul dans ces versets pour comprendre qui, *si* l'Apôtre, comme tous le supposaient à l'époque de la Réforme, aussi bien catholiques que protestants, prétend décrire ici la condition de l'homme *déjà régénéré*, l'homme sous la grâce, l'homme juste et animé par l'Esprit (– mais c'est justement cette supposition que va contester le P. Lyonnet –), un certain nombre de thèses parmi les plus chères et peut-être les plus caractéristiques de la théologie réformée, *celle de Luther* en particulier, peuvent se réclamer d'un fondement scripturaire très solide. Et l'on ne s'étonnera pas que ce soit, de fait, en expliquant ces versets que Luther en ait formulé plusieurs pour la première fois, notamment celle qu'il exprima à l'aide de l'axiome fameux *simul justus et peccator*, dont le premier exemple se trouve précisément dans le commentaire qu'il fait de *Rome* 7, 16... La conclusion alors s'imposera: par le péché d'Adam, la nature comme telle a été non seulement 'blessée' mais *'radicalement corrompue'*; et cette corruption est si profonde que la grâce elle-même ne saurait rendre un tel homme capable d'*accomplir le moindre bien*. Si donc, même avec la grâce, l'homme souffre d'une telle incapacité, ne doit-on pas en conclure que, sans la grâce, il ne possède même plus de *libre arbitre?*... Sa justice ne sera donc qu'une justice extérieure; il n'est pas transformé intérieurement; la seule différence (d'avec le pécheur) est que Dieu désormais consent à ne plus tenir compte de cet état, certains diront 'à faire comme s'il était juste'; on reconnaît ici la notion de la *'justice extérieurement imputée'*. Il s'ensuit que la notion de *mérite*, qui implique précisément et exprime cette transformation intérieure de l'homme, ne peut être compatible avec les affirmations de l'Ecriture. Autant de corollaires que la théologie réformée déduira fort logiquement de l'exégèse en question; et la théologie de la contre-réforme en se refusant de les déduire ne pouvait guère ne pas apparaître infidèle à la Parole de Dieu», p. 139. L'auteur aura soin d'ajouter que si les exégètes catholiques qui, après saint Augustin (2e manière) et avant Luther, pensaient qu'il s'agit en *Rom.* VII, 14–25 de l'homme *régénéré* et non pas de l'homme *pécheur*, ont été gardés des

erreurs de Luther, «c'était principalement en vertu d'une théologie qui leur servait comme de garde-fous», p. 152.

Dans l'*Avant-propos* de son Commentaire de l'Epître aux Romains, le P. Lagrange écrivait, en 1916: «Le Commentaire de l'Epître aux Romains par Luther, en 1515–1516 est vraiment le point de départ de la Réforme. Elle s'est établie sur la négation de la justice intérieure et de la réalité efficace des sacrements, cause instrumentale de la grâce. De nombreux critiques modernes nés dans le protestantisme, Professeurs dans des Universités qui se disent protestantes, avouent que Paul a été mal compris [par Luther]. Ils continuent à exalter le génie de Luther. Mais ce génie s'est exercé à propos de l'Epître aux Romains par des contresens exégétiques». Aujourd'hui le P. Lyonnet dans un paragraphe de son livre intitulé: *Un nouveau consensus*, cite et commente, p. 158, une note de la *Traduction œcuménique de la Bible* sur Rom. VII, 15: «Ce que je veux, je ne le fais pas, mais ce que je hais, je le fais» et où l'on reconnaît qu'en ce passage «*il est bien plutôt question de l'homme pécheur non encore justifié par la foi*».

3. L'histoire du salut. «En dépit d'une interprétation assez courante, saint Paul ne fait pas commencer cette histoire après le péché d'Adam, mais conformément à ce qu'il lisait dans la Bible, avec la création de l'homme par Dieu dans l'*état d'innocence*». La première étape est donc le temps du paradis où Adam et Eve vivaient dans l'amitié divine, étant non pas sous la loi, mais sous la grâce, p. 136. Les documents de Qumran parlent de la «gloire d'Adam», p. 74. C'est alors que survient le premier péché avec ses conséquences pour tous ses descendants. Elles étaient connues de la pensée juive: «Et toi Adam, qu'as-tu fait? Car si tu as péché, ta chute n'a pas été la tienne seulement, mais aussi la nôtre à nous qui descendons de toi», p. 80. La mort décrétée contre Adam et sa descendance n'est pas seulement la mort biologique, p. 79. Elle comporte cette peccaminosité de l'homme «dès sa naissance» dont parlera le livre de Job, p. 72. Il faut rectifier ici une vue du P. Lagrange suivant qui la pensée juive n'aurait rien soupçonné de la transmission du péché originel. Mais il est certain que c'est une fois révélé le rôle du Christ dans la justification, que la causalité d'Adam apparaîtra dans tout son relief, p. 77.

La *seconde étape* s'étend depuis le premier péché jusqu'au Christ, p. 135. La puissance tyrannique du péché exerce sa domination dans l'humanité qu'elle réduit à cette impuissance radicale d'opérer le bien, décrite en termes si sombres par l'apôtre, Rom., VII, 14. (Mais disons-le tout de suite, il faut supposer, pour expliquer d'autres passages de saint Paul lui-même, que pendant cette longue période, Dieu, qui veut que tous les hommes soient sauvés, envoie secrètement à chacun d'eux des grâces déjà christiques par anticipation. En sorte que la perspective d'une humanité vivant depuis la chute totalement abandonnée et sans la visite des grâces christiques acceptées ou refusées est inexistentielle.)

La *troisième étape*, p. 136, correspond à la libération de cette loi du péché et de la mort par Jésus-Christ communiquant à l'homme la «Loi de l'Esprit de la vie», Rom. VIII, 2. Par la mort du Christ s'est accomplie la «nouvelle alliance», celle qui devait consister selon Jérémie, dans le don d'une loi intérieure, gravée sur le cœur de l'homme, identifiée par Ezéchiel au don du propre Esprit de Yahvé, p. 179.

L'acheminement de l'histoire du salut est décrit dans Rom., VIII, 19–23. L'auteur distingue avec soin l'assujettissement de l'univers *à la vanité* par l'usage déréglé qu'en fait l'homme pécheur, de la *servitude de la corruption* dont sera plus tard libérée la création tout entière, p. 198. La doctrine de Paul sur ce dernier point, dit-il, «sera inlassablement reprise par toute la tradition catholique. Saint Ambroise discerne dans la résurrection du Christ celle de l'univers tout entier: «En lui est ressuscité le monde, en lui est ressuscité le ciel, en lui est ressuscitée la terre. Il y aura un ciel nouveau et une terre nouvelle.» Puis l'auteur ajoute qu'il suffira de citer saint Thomas qui sur ce point comme sur tant d'autres résume la tradition: «Parce que tous les êtres corporels existent d'une certaine façon pour l'homme, il convient qu'alors l'état de l'univers corporel tout entier subisse une transformation afin qu'il soit adapté à celui de l'univers humain. Et comme les hommes seront alors incorruptibles, l'état actuel de corruptibilité sera ôté à l'univers corporel lui aussi. C'est ce que déclare l'Apôtre en *Rom.* VIII, 21. Ainsi donc puisque finalement l'univers matériel sera adopté à l'état de l'homme et que les hommes non seulement seront libérés de la corruption mais revêtus de gloire, il faudra que l'univers

matériel lui aussi acquière à sa façon une certaine splendeur de gloire, C'est ce qu'enseigne l'Apocalypse XXI, 1: Je vis un ciel nouveau et Isaïe, LXV, 17: Je vais créer des cieux nouveaux et une terre nouvelle et l'on ne se souviendra plus du passé... Mais vous vous réjouirez et vous exulterez pour toujours. Amen», p. 209.

Parmi les nombreuses notions éclairées au cours de cet ouvrage, signalons le paragraphe intitulé «La Loi *ou* le Christ», où nous est donnée la raison profonde pour laquelle saint Paul s'oppose à la Loi: elle était devenue pour les Juifs la suprême Médiatrice du salut; pour saint Paul l'unique Médiateur est le Christ Jésus.

Les chapitres IX à XI ne sont pas traités ex professo, mais l'essentiel est dit à leur sujet: «Ils sont une longue histoire de l'infidélité d'Israël, infidélité d'ailleurs partielle et surtout provisoire, car *Dieu n'a pas rejeté son peuple* (XI, 1), jusqu'au mystère de la conversion du peuple juif dont Paul déclare qu'elle sera pour le monde *une résurrection d'entre les morts* (XI, 15), car, si *Dieu a enfermé tous les hommes dans la désobéissance*, c'est *pour faire à tous miséricorde* (XI, 32)», p. 116.

PAUL EVDOKIMOV, *Le Christ dans la pensée russe*, Paris, Cerf, 1970, 244 pages.

C'est le texte de cours donnés à l'Institut Supérieur d'Etudes Œcuméniques de l'Institut Catholique de Paris. Une *Introduction* de 32 pages résume la *Christologie des Pères Orientaux*. On y signale une double manière de rendre compte du développement dogmatique: celle de S. Basile qui fait appel à une tradition secrète extrascripturaire; celle de S. Grégoire de Nazianze qui voit dans ce développement une explicitation de la Révélation évangélique due à l'expérience vécue de l'Eglise, pp. 7 et 8. Avec Palamas, l'auteur croit pouvoir accepter la présence en Dieu d'une *énergie incréée* qui serait *réellement* distincte de son *essence divine*. Pour nous, ce qui est incréé, c'est la Source de cette énergie, et ce qui est distinct de Dieu, ce sont les effets transfigurateurs.

Avant d'aborder l'apport de la théologie russe à la christologie, l'auteur en une vingtaine de pages qui sont un petit chef-d'œuvre essaie de caractériser *La Spiritualité russe*. Vladimir baptise la Russie et supprime la peine de mort. Les princes Boris et Gleb renvoient leurs armées pour se livrer à leur frère qui les fait assassiner. L'icône devance la réflexion théologique et lui imprime sa forme contemplative. Le terrestre n'est déclaré réel qu'à la mesure de sa participation au céleste. Et tout se résume dans la *Légende d'Alexandre Ier* dont l'enterrement était fictif et qui pour expier le péché de gouverner, se fait staretz en Sibérie: les bolchévistes ouvrant sa tombe la trouveront vide.

C'est *dans la lumière «du dogme christologique de Chalcédoine»* considéré comme «un *test symptomatique pour juger la spiritualité de toute époque»*, que l'auteur entreprend de présenter en 200 pages *La christologie dans la théologie russe aux XIXe et XXe siècles*. Tâche difficile d'analyser avec fidélité, d'une manière vivante, et chaque fois en portant sur leur œuvre un jugement de valeur, la pensée et l'apport d'une quarantaine de poètes, écrivains et philosophes où se lisent les noms de Khomiakov, de Gogol, de Tolstoï, de Dostoïevski, de Léontiev, de Berdiaev, de Boulgakov. La lecture de ces pages est attachante et suggestive. Bien souvent sur les grands thèmes de la révélation chrétienne, les vues de l'auteur rejoignent la doctrine qui est la nôtre, et c'est une joie profonde d'en prendre acte.

Faut-il essayer de signaler le point à partir duquel s'éclairent les divergences? Le Concile de Chalcédoine précise que, dans la personne unique du Fils de Dieu, les deux natures, l'une divine l'autre humaine, sont unies «sans confusion, sans altération (contre l'erreur qui prétendait les fusionner), sans division, sans séparation (contre l'erreur qui prétendait diviser le Christ en deux personnes)». *Nier* ces deux erreurs contraires, c'est dire *oui* à la vérité du mystère. En Jésus, deux *natures*, c'est-à-dire deux principes de vie, deux vies. Donc deux *sagesses:* une Sagesse divine et incréée, identique à l'essence divine et commune aux trois personnes divines: *Dieu est Lumière*, I Jean, I, 5; et une sagesse humaine et créée, dans laquelle Jésus, plein de grâce et de vérité a pu cependant grandir Luc, II, 52. (Et pareillement deux *amours:* un Amour incréé: *Dieu est Amour* I Jean, IV, 8; et un amour, une volonté créée). voilà le point de vue traditionnel. Mais pour Boulgakov, que suit l'auteur, l'union des deux natures en la seule personne du Verbe, est l'union d'une Sagesse incréée céleste –, *qui n'est pas identique à l'essence divine* –, et qui est «l'homme céleste, le visage humain de Dieu existant éternellement dans sa pensée et par là dans la vie

divine»; et d'une sagesse créée terrestre. L'union de ces deux *Sophia* est possible, elle est même *naturelle*, – elle ne représente plus le *miracle* qu'est à nos yeux l'Incarnation – *car leur contenu est identique*. «La Sophia céleste est l'unité organique des idées, le panorganisme des pensées divines sur le monde, l'éternelle humanité archétypique en Dieu», p. 185 «Aux pensées divines réunies dans la Sophia céleste (*Kosmos noètos*) répondent les semences, les *logoï* réunis dans la Sophia terrestre: leur contenu identique, leur similitude, expliquent comment le Verbe pouvait hypostasier la nature humaine. C'est *ainsi que Boulgakov formule le oui au dogme de Chalcédoine*», p. 185 «Le P. Serge note que la doctrine de Palamas sur les énergies est analogue à la sophiologie», p. 194. L'auteur conclut: «Le grand mérite du P. Serge n'est pas dans sa sophiologie, qui reste troublante et peut et doit subir des modifications. Son mérite en tant qu'un des plus grands théologiens de notre époque est dans son appel vigoureux d'un retour décisif vers la Vérité universelle du dogme de Chalcédoine et dans la formulation générale de son *oui* théandrique», p. 192.

Le livre finit en opposant l'*ecclésiologie universelle* dont les Eglises locales sont les parties et qui comporte la primauté de l'évêque de Rome, et l'*ecclésiologie eucharistique* où chaque Eglise locale est autonome et indépendante dans sa plénitude. Mais faut-il opposer le sacrement de l'Amour au message de Vérité? Ni Soloviev ni Rozanov, qui rapportaient les paroles du Seigneur à Pierre, l'une selon saint Matthieu et l'autre selon saint Jean, ne l'ont pensé.

La *Postface* nous assure que «le milieu orthodoxe n'est pas touché par la *nouvelle théologie* qui risque de saper le fondement même et les principes constitutifs de la foi».

P. S. – Ces lignes étaient achevées quand nous avons appris le retour à Dieu de Paul Evdokimov.

C. ANDRONIKOFF, *Le sens des fêtes*, Paris, Cerf, Bibliothèque œcuménique, 1970, 310 p.

Ecrit dans la grande perspective de l'Eglise Orthodoxe, ce livre témoigne d'une vie où s'unissent indissolublement une foi théologale profonde et le sens du sacré, d'une piété liturgique ecclésiale, toute nourrie de la théologie des Pères. De ce fait, il donne un démenti d'une part au courant existentialiste qui, à la suite de Karl Barth, s'obstine à opposer entre elles la *foi* et la *religion*. Et d'autre part, il s'élève contre «les égarements de la pensée et du cœur de ces chrétiens, évêques ou pasteurs» qui victimes de la sécularisation, «prononcent des paroles aplaties aux dimensions linéaires de l'humanité, se placent dans le tourbillon psychique et non au-dessus de lui («la révolution dans l'Eglise et l'Eglise dans la révolution») et laissent croire qu'eux aussi «à la suite de Feuerbach, *ont réduit le réel théanthropique à sa face humaine seule*... Faute de sacré, la liturgie est usurpée par la manifestation de masse, par la violence, par l'érotisme, par le psychodrame social ou par des philosophies du phénomène ou du néant», p. 38.

«Il est notoire et caractéristique que l'Orthodoxie ne cherche pas tant à définir les choses qu'à les éprouver», dit l'auteur, p. 14: Cela n'est vrai qu'à moitié. On sait avec quel souci de vérité les premiers Conciles œcuméniques, tenus en Orient, ont tenu à préciser les doctrines trinitaire et christologique. Mais depuis la séparation, il semble bien que la puissance inventive du magistère divin se soit comme assoupie dans l'Orthodoxie, et qu'elle ait confié à la nuée transfiguratrice de la liturgie le soin de lui conserver son grand Symbole de Foi et ses icônes. Les définitions de la liturgie que l'auteur propose dans l'importante *Introduction* de son ouvrage sont larges, enveloppantes, et tendent à coïncider avec la définition même de l'Eglise: «La liturgie est l'expérience des vérités chrétiennes au moyen du culte rendu à Dieu par le Corps du Christ, symboliquement et réellement. Il en résulte qu'elle est l'*expression et l'opération du mystère de l'Eglise* dont l'un des aspects fondamentaux est la restauration en l'homme de l'image de Dieu par le Verbe et par l'Esprit», p. 14. «En bref, la liturgie est *la réalisation cultuelle de la théanthropie*», p. 15. Elle est «le processus *sacramentel* par lequel s'accomplit la plénitude de Celui qui se complète lui-même parfaitement en tous (Ephés., I, 23)... Or l'homme parfait suppose l'homme dans son *milieu*, qui est le monde, son jardin; le *plérôme* en question comprend donc le salut du *créé*», p. 15. «En fin de compte, *l'essence de la liturgie* n'est-elle pas la Tradition vivante qui continue, sans solution de continuité, l'Ecriture dans la vie et selon le consensus de l'Eglise, en la commentant à chacune de ses démarches?», p. 47. Tel est l'esprit dans lequel l'auteur va présenter, dans cinq chapitres, les cinq fêtes

fixes de l'Eglise Orthodoxe. Son but n'est pas de faire l'historique de ces fêtes, non qu'il méconnaisse l'intérêt de telles recherches, mais il entend réserver toute son attention au mystère de vie dont elles sont porteuses pour l'homme d'aujourd'hui et de toujours.

Les cinq fêtes dont les textes liturgiques sont commentés sont: *1. L'annonciation,* qui introduit et résume à la fois tout le propos du christianisme; *2. La naissance de Dieu selon la chair; 3. La Théophanie:* Epiphanie, Baptême de Jésus, Illumination du créé: les cieux s'ouvrent et désormais la matière même de l'univers peut porter le souffle de Dieu et triompher de la corruption et de la mort; *4. La Transfiguration:* par laquelle toute la nature humaine est divinement illuminée; *5. La Dormition (ou Assomption) de la Mère de Dieu,* dernière grande fête de l'année liturgique, qui va du 1er septembre au 31 août: Marie, qui est femme et qui meurt sur terre, rejoint son Fils, qui est Dieu et qui est au ciel. Fête fondamentalement *dogmatique,* corollaire de la maternité divine; après la Transfiguration et la Résurrection, la Dormition fonde la sainteté et le culte des saints parce qu'elle contribue à montrer dans les faits de l'Eglise comment le sacré s'empare du créé par l'illumination spirituelle.

Eucharisties d'Orient et d'Occident, ouvrage collectif, Coll. Lex Orandi, Paris, Cerf, 1970, 2 volumes, 220 et 298 pages.

Ce sont les textes d'une *Semaine liturgique de l'Institut Saint-Serge* à Paris tenue alors que la question liturgique était débattue au Concile, et où 21 auteurs, spécialistes en liturgie, catholiques, orthodoxes, luthériens, étudient les canons ou anaphores de la Messe. L'Imprimatur, donné le 3 août 1968 à Paris «ne concerne que les chapitres dont les auteurs appartiennent à l'Eglise catholique». Retenons deux passages de Dom Bernard Botte, o. s. b., l'un qui introduit, l'autre qui clôt l'ouvrage:

«*Faites ceci en mémoire de moi.* Ces paroles de Jésus à la dernière Cène n'ont pas été oubliées par les Apôtres, et elles continuent à inspirer la liturgie de toutes les confessions chrétiennes. Quelles que soient les divergences doctrinales ou disciplinaires, partout les gestes du Seigneur sont répétés: rendre grâces, prendre du pain et le rompre, prendre la coupe du vin et la bénir, répéter les paroles: *Ceci est mon corps, ceci est mon (sang* pour proclamer la mort du Seigneur jusqu'à ce qu'il revienne. Nous sommes au cœur du culte chrétien tel qu'il nous apparaît dès l'époque apostolique. Cependant les liturgies ont évolué. La synaxe eucharistique s'est jointe à la synaxe de la parole. Des rites accessoires se sont développés...»

«*La réunion de Saint-Serge* n'avait qu'un but d'information. Nous n'avions pas à proposer une solution au problème crucial de la réforme du Canon romain. Mais il n'est pas sans intérêt de dire ici comment ce problème a trouvé sa solution. En 1968, les Presses du Vatican imprimaient trois nouveaux canons qui pouvaient être employés en concurrence avec la formule romaine traditionnelle. C'était le résultat d'une décision personnelle du pape Paul VI. Elle s'inspirait pour le principe de la tradition orientale, car la plupart des rites orientaux ont des anaphores de rechange. Quant aux nouveaux textes, ils s'inspirèrent de formules traditionnelles, tout en visant à la simplicité souhaitée de beaucoup. La *première* est un remaniement de l'anaphore de la Tradition apostolique de saint Hippolyte, la *seconde* est de type gallican, et la *troisième* suit le schéma des actions de grâces orientales. Cela suffira-t-il à endiguer le flot de productions nouvelles qui déferlent sur les simples fidèles abasourdis? Il faut l'espérer. Saint Augustin se plaignait de voir se propager des prières liturgiques composées par des bavards incompétents *(imperitis loquacibus).* L'évêque d'Hippone ne mâchait pas ses mots. Il n'avait pourtant rien d'un tyran; mais il avait le sens de ses responsabilités, et il n'hésitait pas à froisser la vanité des auteurs pour défendre le peuple chrétien contre des clercs abusifs. Car c'est bien le peuple chrétien qui est concerné, surtout celui des gens simples qui ne comprennent plus et qui ne peuvent pas se défendre eux-mêmes. Souhaitons qu'ils trouvent des défenseurs qui aient la même hardiesse apostolique que saint Augustin.»

M. Lot-Borodine, *La déification de l'homme selon la doctrine des Pères grecs,* «Bibliothèque œcuménique/9», Paris, Cerf, 1970, 290 pages.

«Ce qui fait la valeur exceptionnelle de l'œuvre de Myrrha Lot-Borodine, c'est qu'elle ne s'est pas simplement consacrée à une recherche savante, mais qu'elle a retrouvé l'expression vivante de la mystique byzantine et qu'elle a su la faire percevoir. Son œuvre est nourrie de la lecture des grands

spirituels et théologiens grecs et byzantins. Elle mentionne souvent ces auteurs, mais ce n'est pas par mode de citation. Ses articles ont le minimum d'appareil d'érudition. Cela rend d'ailleurs difficile leur usage. La frontières entre l'expérience de l'auteur et celle de ses sources est difficile à tracer.» Il faut lire entièrement cette *Introduction* du Cardinal Daniélou qui aidera à la pleine compréhension de l'ouvrage.

A propos de la grande et poétique mise en parallèle de l'Orient et de l'Occident, pp. 52–66, nous dirions «qu'à la manière dont l'absence des stigmates en Orient s'explique grâce à l'attention donnée d'abord à la dogmatique du salut par l'Incarnation rédemptrice *en tant qu'Incarnation*, leur apparition s'explique grâce à l'attention donnée ensuite à l'Incarnation rédemptrice *en tant que rédemptrice*, – cette seconde considération n'abolissant nullement, mais au contraire présupposant et prolongeant la première. Et il va sans dire que nous considérons ici les stigmates des saints non pas à part, en tant que phénomènes extraordinaires, mais en raison de ce qu'ils signifient, à savoir en raison du mystère de la compassion de l'Eglise pour le Christ souffrant» (Introduction à la théologie, p. 61). Et nous rejoignons ainsi notre auteur: «Deux offrandes du génie chrétien, deux visages d'un seul et unique *amor Dei*», p. 61.

Nous ne voyons pas comment, p. 196, on peut contester que la rose soit tout entière du rosier comme cause seconde, tout entière de Dieu comme cause première, et pareillement l'acte libre par lequel l'homme dit oui à Dieu. Un peu plus loin on lit: «La patristique orientale, qui a une conception différente de la doctrine augustinothoniste selon laquelle seuls les *attributs* de Dieu, partie intégrante de son essence, sont incréés, mais non ses *opérations*, donc tout l'ordre charismatique, etc.» Mais les opérations divines *ad extra* sont toutes incréées du côté de leur principe qui est l'essence divine elle-même; elles ne sont créées que du côté de leur effet. Mais en résumé, c'est plus le désir de compléter l'auteur que de le corriger, que nous éprouverions.

LOUIS GARDET, *La Mystique*, P.U.F. 1970, «Que sais-je?», 128 pages

La *mystique* est définie au sens fort «*une expérience fruitive d'un absolu*». C'est à l'intérieur de cette définition, où l'on discernerait deux grandes voies divergentes: celle d'un repliement sur le Soi (*en-stase* de la mystique naturelle), celle d'un amour vers un Absolu personnel (*ek-stase* de la mystique surnaturelle) que l'auteur réussira à nous présenter: La Mystique *indienne* (ch. 3) – En climat *bouddhiste* (et *taoïste*) (ch. IV) – la Mystique *chrétienne* (ch. V) – Les dominantes de la mystique *juive* (ch. VI) – La mystique *musulmane* (ch. VII).

Le ch. II: *Mystique, drogue, folie*, oppose la mystique *authentique* et ses *contrefaçons*, la première relevant du *supraconscient* spirituel, les secondes de *l'infraconscient* indûment et anarchiquement libéré. «La voie mystique vers les *profondeurs de Dieu* n'a rien de commun avec les 'voyages' de la mescaline, du hachich ou du L.S.D. Elle tend non à une libération des zones infraconscientes, mais à les réassumer dans une lumière venue d'ailleurs qui les éclaire et les brûle à la fois... De même l'expérience de la drogue *n'est pas* l'authentique *mystique du Soi* et ne peut y conduire. Mais elle en est comme la tentation.» Livre précieux par la richesse des données qu'il nous présente et l'élévation du point de vue qui les coordonne. Mais revenons au thème de la fausse mystique, et à celui de la drogue.

ANDRÉ BRETON *et le surréalisme.*

Sans méconnaître la justesse du principe de discrimination entre la vraie et les fausses mystiques, proposé par Louis Gardet, il faut bien reconnaître qu'il reste à la surface des choses. C'est en des régions plus spirituelles de l'homme que celles de l'infraconscient psycho-somatique et de ce qu'on est convenu d'appeler la «psychologie des profondeurs» qu'il faut chercher la raison de la course à la folie que représente *le surréalisme*.

Je transcris ces textes d'André Breton: «Tout porte à croire qu'il existe un certain point de l'esprit d'où la vie et la mort, le réel et l'imaginaire, le passé et le futur, le communicable et l'incommunicable, cessent d'être perçus contradictoirement. Or c'est en vain qu'on chercherait à l'activité surréaliste un autre mobile que l'espoir de détermination de ce point». «C'est par l'appel à l'automatisme sous toutes ses formes et à rien d'autre qu'on peut espérer résoudre *toutes* les antinomies... celles de la veille et du sommeil, (de la réalité et du rêve), de la raison et de la folie, de l'objectif et du subjectif, de la

perception et de la représentation, du passé et du futur, du sens collectif et de l'amour, de la vie et de la mort mêmes». «Le pessimisme présenté comme source de bonne volonté; la mort comme forme de liberté, l'amour sexuel comme réalisation idéale de l'unité des contradictoires: s'anéantir pour redevenir. Il ne s'agit que de rendre à l'homme toute la puissance qu'il a été capable de mettre sur le nom de Dieu». Michel Carrouges qui cite ces passages dans son livre sur André Breton, pp. 23 et 26, a raison de dire que «le surréalisme est le plus puissant explosif mental qu'on ait inventé», p. 139.

Dans un article du *Figaro littéraire* du 6 octobre 1966, François Mauriac écrivait d'André Breton: «Ce fut le combattant d'un combat spirituel où les morts ne se comptent plus. Que c'est étrange de lire toutes ces chroniques sur le surréalisme et qui célèbrent toutes sa victoire, sans que personne ait osé envisager le phénomène surnaturel qui s'y manifeste. Le seul chrétien aujourd'hui qui aurait long à en dire sur ce sujet s'est écarté de nous et il se tait: c'est Jacques Maritain, qui, avec sa femme Raïssa, a mené cette lutte angélique. La poussière aujourd'hui en est retombée; on ne se bat plus, on ne se convertit plus chez les écrivains, on n'y apostasie même plus».

En six leçons données à la «National Gallery of Art» de Washington au printemps de 1952: *Creative Intuition in Art and Poetry*, (texte anglais paru en 1953, traduction française en 1966). Jacques Maritain avait à bien des reprises touché à ce sujet: «Les surréalistes m'intéressent parce qu'il y a de vrais poètes parmi eux, et parce que je ne puis oublier comment ils ont pu éveiller à la poésie et conduire à la destruction quelques jeunes gens, disparus aujourd'hui, qui étaient parmi les plus purement doués et les plus menacés à une époque encore capable de ce que Rimbaud appelait le *combat spirituel*. J'ai du respect, non pour la vantardise et la sophistique surréalistes, mais pour le surréalisme comme phénomène spirituel – d'une intensité considérable, et où l'on voit de nobles qualités de l'esprit tomber d'en haut, et une poésie vouée à la ruine jeter sa dernière flamme secrète aux frontières de la mort... Avec le surréalisme il s'agit de se délivrer de la raison absolument parlant; de tendre toutes ses forces d'une façon systématique et délibérée, pour nier la suprême autonomie d'une puissance spirituelle par nature, pour rejeter à la fois, partout et sous tous ses rapports, le contrôle de la raison consciente, et, même dans sa vie préconsciente, l'intuitivité supérieure de l'intellect et pour lâcher les puissances infinies de l'irrationnel dans l'homme – en vue de libérer en lui l'*Übermensch*», p. 73.

Un peu plus loin, l'auteur pense que le surréalisme n'est cependant pas le principal danger de notre époque: «Sur un point spécial, il est vrai, les surréalistes ont été les prophètes du monde moderne: je veux parler de la répudiation de la beauté. Mais ils ont congédié la beauté pour l'amour de la connaissance magique, tandis que le monde moderne, avec infiniment plus de succès, congédie la beauté au bénéfice des travaux forcés... L'une des orientations vicieuses qui avilissent notre civilisation industrielle moderne est une sorte d'ascétisme au service de l'utile, une sorte de mortification impie qui ne tend à aucune vie supérieure. Les hommes sont encore capables d'excitation et de délassement, mais ils sont presque complètement privés de tout plaisir et repos de l'âme – vie qui paraîtrait insensée même aux grands matérialistes de l'antiquité... Rien d'étonnant que d'autres sortes de drogues, depuis l'alcool ou le marijuana jusqu'au culte de la Vénus charnelle, occupent une place croissante dans le processus de compensation», p. 178. Mais la drogue ne serait-elle pas le dernier résidu du surréalisme jeté aujourd'hui en pâture à la jeunesse?

HENRI MICHAUX *et la drogue.*

Y a-t-il Quelqu'un qui veille derrière la drogue? Henri Michaux, dans *L'infini turbulent*, 1964, pose la question en d'autres termes: *Le problème du démoniaque:*

P. 176: «La drogue comme la folie, comme la contemplation mystique, est excellente pour faire surgir le démon. Elle est une vraie révélation du démon, c'est-à-dire de l'opération démoniaque, c'est-à-dire de la dualité humaine. Dualité pas fixe. Dualisation incessante.

P. 177: «Quand cela va mal (dans l'expérience mescalinienne), je vois défiler, répété souvent, et dont je me détourne et me distrais aussi vite que je le peux (et une seule seconde c'est déjà trop), le visage hideux, que je connais bien maintenant, qui me regarde d'une expression haineuse. Tellement haineuse, qu'il me semble sot de l'attribuer à mon «moi», même deux fois dédoublé.

«Pourquoi si haineux? Pourquoi s'il est «moi» dédoublé, me regarde-t-il si méchamment, d'une haine si pleine d'ardeur? Quand le mépris suffirait, pourquoi tant me haïr? C'est un moi, s'il est moi, qui ne marche absolument pas avec moi. Ses yeux qui voient ma duplicité, son rire sardonique qui m'est adressé sans fin, sans que je puisse rien, c'est inoubliable.

«Les fous ont vu ces visages à l'œil d'orang-outang furieux, et parfois les ont peints, les mystiques chrétiens en ont parlé de ces visages affreusement laids, d'une méchanceté *ad hominem*, qui font perdre courage.

P. 179: «... Et grimace est son signe. Mauvais, ça, quand le grimaçant devient plus grimaçant; celui qui horriblement *nie vous*. «Les grimaces du démon, c'est un fait expérimental. Dans mon état normal et même en rêve, je n'avais de ma vu, vie un pareil insoutenable visage luciférien. Ceux du Moyen Age ne me disaient rien. L'Idée de grimace pour exprimer le démon m'avait toujours paru du dernier grotesque et la preuve de la stupidité et de l'indigence imaginative des gens de bien.

«Cependant Catherine de Sienne, et elle est très attentive, attestait:

«... Le visage du démon est si horrible qu'il n'est point d'homme assez courageux pour pouvoir l'imaginer...

«Tu sais (lui dit le Christ) que te l'ayant montré une fois, un tout petit instant seulement (un véritable point) tu aurais préféré, une fois revenue à toi, marcher sur une route de feu jusqu'au jour du jugement dernier et le parcourir sans cesse plutôt que de le revoir (Traité de la Discrétion, chap. XXX VIII.)

Et encore, car le visage n'est pas seul à parler:

«Quand le démon voulut te terrasser en te montrant ta vie comme une longue *duplicité*...

«Tel est le visage du méchamment clairvoyant, de celui qui n'est absolument *pas dupe* de vous (du moi correct... ou saint s'il s'agit d'un saint) qui nous décourage au point précis où se trouve votre courage dont vous auriez pourtant tellement besoin en votre difficile situation.

«C'est aussi le faciès de celui qui, dans l'état paranormal et dangereux où vous êtes, et tandis que vous luttez pour vous soutenir, est *de cœur* avec le *processus morbide, qui va vers l'annihilation de votre être mental.*

«Laideur dont on ne peut soutenir la vue, parce qu'elle traduit la décomposition de toute «virtus», de toute fermeté ou fierté et appelle par l'exemple l'effondrement de la nôtre...

P. 182: «Peut-être est-ce le début... de l'état diabolique qui se prépare où, comme dit Angèle de Foligno, «l'âme se voit dépourvue de ses puissances, et quoiqu'elle ne consente pas aux vices, elle se voit sans force contre eux», et de celui qui est au-delà, où l'âme, avec un surprenant et momentané consentement entre, soulevée, délirante, dans le tourbillon diabolique de la perversité.

«Le démon immanent, qui venait de se montrer, ne se montre plus alors. Il agit. L'opération démoniaque, comme l'opération démentielle, celui qui ne l'a pas subie, à fond, au fond de lui, ne peut savoir ce que c'est [...].

«Dans cet état extrême, dans la transe, il y a une véritable possession.

«Possession par qui? Par l'idéal de perversité qu'à son insu tout homme porte en lui, cet idéal, pensées et désirs groupés, devenu momentanément «moi», un moi totalement, vertigineusement entraîné.

«Des milliers de saints se sont accusés d'être les plus indignes, les plus mauvais, les plus hypocrites des hommes. On n'en revenait pas. Mais il faut les en croire. Ils se sont vus, Incorruptible à la vertu, leur double démoniaque, excédé de «leur sainteté» et qui en observait l'envers et le terrain, les avait instruits. Ils savaient de quoi il est question.

«De l'insondable mal. De l'insondable dualité. De la persistante accusation de tricherie portée par l'Autre.»

Nous pouvons bien terminer ces citations par une autre de saint Paul écrivant aux Ephésiens, VI, 12: «Ce n'est pas contre des adversaires de chair et de sang que nous avons à lutter, mais contre les Principautés, contre les Puissances, contre les Régisseurs de ce monde de ténèbres, contre les Esprits du Mal qui habitent les espaces du ciel.»

PAUL-DOMINIQUE DOGNIN, O. P., *Initiation à Karl Marx*, Paris, Cerf, 420 pages.

Ouvrage important, écrit dans la perspective d'un dialogue chrétiens–marxistes, alliant la clarté didactique à une remarquable connaissance des textes-sources et des problèmes actuellement discutés par les exégètes de Marx. La première partie présente la *Phi-*

losophie de Marx, la seconde est une *Introduction critique au «Capital»*.

L'humanisme athée (ch. I) montre que Marx a embrassé l'athéisme dès sa jeunesse pour des raisons principalement philosophyques, avant même de se heurter au scandale de la timidité pécheresse des chrétiens en matière économique et sociale; et que cet athéisme a survécu à l'abandon de la philosophie de Feuerbach. Selon la notion de *Gattungswesen* qui passe de Feuerbach à Marx. «l'homme *individuel* est, en tant que tel, privé de son essence; celle-ci ne se trouve plus désormais que dans la *communauté* tout entière. Telle est la racine la plus profonde du collectivisme marxiste», p. 56. Le concept logique du genre est ainsi identifié au concept métaphysique d'essence, p. 58. «La philosophie sociale de Marx souffre d'une contradiction interne: malgré ses protestations de matérialisme, une part très importante d'idéalisme (hégélien) reste camouflée dans son collectivisme», p. 62. Dans cette conception, la mort de l'individu ne pose pas de problème puisque le genre humain continue, p. 111. «L'athéisme est l'humanisme ramené à lui-même par la médiation de la suppression de la religion; le communisme est l'humanisme ramené à lui-même par la médiation de l'abolition de la propriété privée. Ce n'est que par la suppression de cette médiation – qui est toutefois une condition préalable nécessaire – que naît l'humanisme qui part positivement de lui-même, l'humanisme positif», p. 120. Quand l'homme se sera causé lui-même et se sera fait *Gattungswesen*, le naturalisme de l'homme et l'humanisme de la nature étant poussés l'un et l'autre jusqu'au bout (p. 118), alors commencera l'histoire *réelle* de l'homme, (p. 120). Telle est la perspective des *Manuscrits*. Mais dans le *Capital* l'idée» d'une synthèse homme-nature est abandonnée. Il est difficile de ne pas interprêter cela comme l'aveu implicite que fait de son impuissance le Prométhée marxiste», pp. 124–125. Marx et Feuerbach s'accordent pour faire disparaître le dogme de la «création ex nihilo»; mais ils s'opposent sur la manière d'y parvenir: pour Feuerbach c'est en suscitant dans l'homme le comportement théorique d'une admiration, d'une idolâtrie enflammée de la nature; pour Marx, au contraire, c'est grâce à un approfondissement de la *Praxis* dans laquelle l'homme se crée lui-même en dominant progressivement la nature et en révolutionnant la vie sociale, p. 131. «Le proverbe, écrit Engels est toujours vrai: l'homme propose et Dieu dispose... Lorsque l'homme cessera simplement de proposer, mais aussi disposera, c'est alors seulement que disparaîtra la dernière puissance étrangère qui se reflète dans la religion» p. 136. «Persuadés que la religion disparaîtrait d'elle-même Marx et Engels ont toujours récusé la persécution proprement dite, soit sous sa forme politique soit sous sa forme administrative», p. 140.

Le matérialisme historique (ch. II). Je me sers de ce mot, écrit Engels «pour désigner une conception de l'histoire qui recherche la *cause première* et le *grand moteur* de tous les événements historiques importants, dans le développement économique de la société, dans la transformation des modes de production et d'échange, dans la division de la société en clans qui en résulte et dans les luttes de ces classes entre elles», p. 140. Et Marx: «La morale, la religion, la métaphysique et tout le reste de l'idéologie, ainsi que les formes de conscience qui leur correspondent, perdent toute apparence d'autonomie. Elles n'ont pas d'histoire, elles n'ont pas de développement», p. 141. «Le mode de production de la vie matérielle conditionne le processus de vie sociale, politique, intellectuelle en général. Ce n'est pas la conscience des hommes qui détermine leur être; c'est inversement leur être social qui détermine leur conscience», p. 148. Dans la *Question juive*, dit Marx, «on n'a pas expliqué l'existence du juif actuel par sa religion – comme si cette religion était quelque chose existant à part et en soi – on a expliqué la vie tenace de la religion juive par des éléments pratiques de la société bourgeoise, qui trouve dans cette religion un reflet fantastique», p. 152. «Les étrangers sur terre devraient se considérer comme chrétiens. Ce n'est pas leur christianisme qui en faisait des vagabonds, c'est leur qualité de vagabonds qui en faisait des chrétiens. On ne sait pas si le Christ doit faire comprendre la révolte ou la révolte faire comprendre le Christ», p. 153. Saint-Simon, Fourier, Owen ne pouvaient bâtir que des utopies, des idéologies, mais – disent les marxistes – Marx, parce qu'il a vécu à la veille de la révolution, a pu, de science certaine, dévoiler la signification de toute l'histoire antérieure; comme il l'écrit: «*le communisme est l'énigme résolue de l'histoire et il le sait*», p. 156.

La conception dialectique de l'histoire (ch. III). Voici la grande triade historique:

communauté originaire avec propriété commune – négation de cette communauté par la propriété et le marché qui sont eux-mêmes causes de la lutte des classes – et enfin, négation de la négation, c'est-à-dire société communiste dans laquelle disparaîtront les clans avec leurs luttes, parce que la propriété et le marché auront eux-mêmes disparu, p. 196. Le processus historique doit s'interpréter comme une mise à mort de la commune primitive en vue de sa résurrection sous une forme supérieure, p. 200. La crise du capitalisme finira par un retour des sociétés modernes à une forme supérieure d'un type «archaïque», p. 200. L'aptitude d'une société pour la révolution n'a pas sa cause dans l'indignation morale; c'est au contraire l'indignation morale qui trouve sa cause dans une telle aptitude. On ne le répétera jamais assez: Marx et Engel ne sont aucunement «moralistes», p. 196.

La morale (ch. IV). Aujourd'hui, l'économie domine entièrement la *conscience*. Comme dit Marx: «ce n'est pas la conscience des hommes qui détermine leur être, mais au contraire leur être social qui détermine leur conscience». Demain au contraire, les choses seront complètement inversées: la conscience humaine dominera complètement l'économie. Il y a là un des plus grands paradoxes du marxisme, p. 137. Parallèle à cette revanche de la conscience, le marxisme officialisé en URSS nous fait assister à une revanche de la *morale*. Marx écrivait: «Les communistes ne prêchent pas de *morale* du tout. Ils ne posent pas aux hommes d'exigence morale: Aimez-vous les uns les autres, ne soyez pas égoïstes, etc; ils savent fort bien au contraire que l'égoïsme tout autant que le dévouement est une des formes, et, dans certaines conditions, une forme nécessaire de l'affirmation des individus», p. 204. L'actuelle *Encyclopédie philosophique* développe au contraire tout un «code moral du bâtisseur du communisme», p. 207–226.

Conclusion de la 1er partie. Après avoir constaté avec quel soin Marx et Engels exexaltent leur «matérialisme scientifique» on peut se demander d'où vient la fascination de leur doctrine. Le réponse est donnée dans un texte de Madeleine Delbrêl: «Ce qu'est le marxisme compte moins dans le monde que ce qu'il y apporte à d'immenses famines d'espoir. On a écrit une 'géographie de la faim'. Qui écrira la statistique du désespoir? Car c'est le désespoir d'une technique sans esprit autant que celui des misères économiques qui draine vers le marxisme les meilleurs de ses croyants... Ce n'est pas un nouvel espoir que le marxisme produit, c'est le 'produit de remplacement' de ce que des générations ont surnaturellement espéré. Le désespoir, la plus dangereuse des carences dont l'athéisme est la victime, le marxisme peut l'empêcher de devenir intolérable», p. 228.

La seconde moitié de l'ouvrage se présente comme une *Introduction critique au Capital*, l'ouvrage fondamental de Marx. On y relève «que *tout* le raisonnement de Marx est basé sur la théorie de la valeur-travail et sur la coupure radicale qu'il établit entre valeur d'usage et valeur d'échange. Quand on admet cette base, toutes les pierres de l'édifice s'agencent de façon parfaite, avec une logique impeccable. Mais quand on la refuse, tout s'écroule. Or Marx lui-même fournit une raison péremptoire de la refuser puisqu'il se voit contraint, dans certains développements du 3e livre, à se renier inconsciemment en faisant appel au 'besoin social' pour déterminer la valeur. Il y a plus. Une fois admise la théorie de la valeur-travail et, par là même, l'ensemble du raisonnement de Marx, il reste que la conclusion de ce dernier est particulièrement décevante», p. 410. Car on nous dit d'une part que, dans la société communiste le surtravail et l'accumulation du capital continueront d'être nécessaires, et d'autre part que, dans la réalité, la gérance de ce capital étant la société personnifiée dans l'Etat, le droit de grève par lequel l'ouvrier se défend contre l'accumulation du capital lui est retiré.

«Marx a démystifié l'économie 'bourgeoise' et plusieurs de ses intuitions sont à retenir, même si elles doivent être mises en œuvre sur d'autres bases que les siennes. Nous avons essayé, pour notre part, de démystifier le *Capital*: c'est un impressionnant colosse, mais ses pieds sont d'argile», p. 411.

RESTITUDO SIERRA BRAVO. *Doctrina social y economica de los Padres de la Iglesia*. Coleccion general de documentos y textos. Compi Madrid 1967 -1056 pages.

Neuf cent dix pages de textes tirés des œuvres de 46 Pères de l'Eglise dont un peu plus de la moitié (523) pour 27 Pères grecs chez qui saint Jean Chrysostome prend à lui seul 230 pages et une seconde partie de 384 pages pour 19 Pères latins où saint Augustin en occupe 126. Saint Basile et saint

Ambroise viennent ensuite, par ordre d'importance mesurée en nombre de pages, avec 69 et 68 pages. Certains Pères, enfin, n'ont que quelques paragraphes. Ces données chiffrées donnent une idée de l'ampleur du travail effectué, mais il faut y ajouter la qualité de la présentation et pas seulement matérielle. Chaque auteur est, en effet, présenté au lecteur dans son contexte historique et quelques indications synthétiques sur son œuvre prépare la lecture de textes divisés en paragraphes avec titres et mise en caractère gras des passages essentiels qui figurent, en outre, dans leur langue originale au bas des pages. Des bibliographies, en cinq langues, complètent pour chaque auteur la bibliographie générale. Une table des matières analytique très détaillée termine l'ouvrage. On voit quel précieux instrument de travail apporte le Professeur Bravo, mais ce n'est pas tout, la substantielle introduction que nous allons longuement citer donne une ligne d'orientation qui permet au lecteur de se retrouver au milieu de textes parfois surprenants et même apparemment contradictoires, notamment à propos de la propriété des biens.

C'est faute de connaître les Pères, écrit au début le Professeur Bravo, «que la doctrine sociale de l'Eglise, telle qu'elle a été formulée par les Pontifes contemporains, a été considérée par beaucoup comme toute nouvelle dans l'Eglise et non comme une des applications à la situation sociale de notre temps de l'esprit de justice sociale, de charité et de respect de l'homme essentiels au christianisme. Esprit qui a sa source dans les Ecritures et se trouve contenu dans la tradition». De cette prétendue «nouveauté» de la doctrine sociale de l'Eglise on en a parfois conclu qu'il s'agissait d'une réponse tardive au courant socialiste. Sans nier l'influence du mouvement socialiste, et notamment du marxisme, dans la prise de conscience de la question sociale chez les chrétiens, il n'en reste pas moins que l'œuvre des Pères, qui s'étend sur dix siècles, est là pour témoigner que l'Eglise n'a pas attendu le XIX^e siècle pour avoir une doctrine sociale. Cette doctrine sociale (l'adjectif est récent) qui s'élabore tout au long d'un «vaste commentaire de l'Ecriture» (A. Benoît) n'est pas systématiquement organisée, chez les Pères, mais elle fournit les réponses chrétiennes essentielles que la synthèse thomiste et, à travers cette dernière, Léon XIII et ses successeurs reprendront.

«En ce qui concerne l'ordre économique, explique R. S. Bravo, on peut distinguer dans l'apport patristique à la doctrine économique et sociale de l'Eglise, deux aspects:

1. Les Pères traitent amplement des richesses, objet de la vie économique, et, bien qu'ils le fassent d'un point de vue moral, leurs enseignements supposent des conceptions sur les relations économiques, la nature et la valeur des richesses, qui constituent leurs principes fondamentaux dans le domaine économique.

2. On trouve chez les Pères une prise de position et une doctrine relatives aux divers régimes économiques et particulièrement à propos de la propriété».

S'ils condamnent, par exemple, le communisme (celui de Platon entre autres) «ce n'est pas la communauté des biens en elle-même ni toute forme de propriété collective qu'ils réprouvent, mais uniquement leur imposition comme système économique exclusif et obligatoire, ce qui suppose la négation radicale du droit naturel de la personne à posséder et à disposer librement des biens matériels». Cette imposition autoritaire écartée: «les Pères voient avec sympathie les formes de propriété communautaire et collective. Quelques-uns montrent même parfois leur préférence pour ces dernières par comparaison avec la possession privée, à supposer toujours, répètons-le, qu'elles soient libres et volontaires.»

Les Pères admettent la propriété privé- l'expression ne se retrouve cependant pas chez eux, ils parlent simplement de possession des biens, des richesses – mais rien ne leur est plus étranger qu'une notion de propriété exclusive et absolue: «au contraire, ils la considèrent comme essentiellement limitée et plus comme une administration confiée par Dieu en vue du bien commun que comme une véritable propriété.»

Plus profondément, les Pères au lieu d'opposer possession privée au bien commun, relient inséparablement les deux en faisant du «partage» (communication) une exigence de justice et de charité. L'on peut même dire que leur communisme «est une communauté de biens réalisés à la suite d'un partage qui, paradoxalement, présuppose et se fonde sur la possession privée». Toutefois quelle que soit l'importance sociale du partage, ce dernier n'est pas moins essentiel au plan personnel et spirituel. L'enseignement des Pères

constitue, en effet, une «science du salut» puisée dans l'Evangile c'est pourquoi la conception patristique du partage va beaucoup plus loin que le don matériel des riches aux pauvres: «elle consiste en un usage, dans l'intérêt commun, des richesses, avantages et biens de toutes sortes que nous possédons, tant sur le plan spirituel que matériel... et ceci par obligation de justice sous l'élan de la charité». Pauvres et riches de biens matériels sont donc également appelés à ce partage, pour donner et recevoir. Bien souvent l'aumône revêt chez les Pères cette signification profonde, mais lorsqu'elle est entendue dans son sens strict de don matériel du possédant au non possédant, elle prend alors, à leurs yeux, le caractère d'une exigence de justice évidente et grave (ils vont jusqu'à parler d'homicide par omission) qui ne cesse pourtant de s'adresser à des hommes libres. Leur idéal est une communion plutôt qu'un communisme.

PATRICK DE LAUBIER

JEAN GALOT, S.J. *Célibat sacerdotal et Célibat du Christ*, Œuvre de Béthanie, 1470, Châbles, Fribourg, 30 pages.

Une des meilleures études qui se puisse lire sur ce sujet, parue dans la Documentation Catholique, éditée en plaquette par les soins de M. l'abbé E. Bouchardy. «Beaucoup de ceux qui ont exprimé un avis sur le célibat sacerdotal n'ont pas tenu compte du fait indéniable, surprenant et suggestif qu'est le célibat de Jésus. C'est ce fait qu'il importe d'analyser et dont il faut scruter les motifs profonds, si l'on veut recevoir la lumière divine sur un problème où de puissantes inclinations humaines se trouvent engagées... Le célibat appartient au mystère de l'Incarnation tel qu'il a été concrètement décidé par le Père et tel qu'il a été réellement vécu par le Fils. Loin de gêner la proximité de Dieu avec l'humanité, il l'a favorisée. Il importe de retenir cette observation, car tant au sujet de la virginité de Marie que du célibat du prêtre, l'objection a été faite et parfois même orchestrée: la virginité de Marie aurait rendu l'Incarnation moins humaine, et le célibat tendrait à éloigner le prêtre de l'humanité au milieu de laquelle il doit vivre. Dieu a en quelque sorte répondu d'avance à ces objections...»

HENRI SCHUBIGER, *A contre-courant, Journal d'un écrivain non engagé*, Genève, Perret-Gentil, 1970, 236 pages.

C'est le *Journal* des trois années 1962–1964, d'un ami qui «proclame son désengagement total à l'égard des causes à la mode», non point par une protestation stérile et un refus des responsabilités, mais en voulant user «de la seule liberté des enfants de Dieu» pour faire face à une vie difficile et aux exigences d'un dur labeur. Livre sans mensonge. On aime à accompagner l'auteur dans ses longues promenades dans la campagne genevoise, dans les réflexions que lui suggèrent les événements, dans ses lectures et souvenirs. Un soir de juillet 1948 il avait entendu à Fribourg, Georges Bernanos: «Ce qu'il disait était simple, direct, comme ses écrits, la violence alternait avec la pitié, l'ironie avec la tristesse, l'espoir surnaturel du chrétien avec un mépris implacable pour la bassesse, la lâcheté, le conformisme stupide et l'optimisme aveugle du troupeau humain qui se laisse pousser, au nom du Progrès matériel illimité vers les abîmes apocalyptiques ouverts par les savants atomistes», p. 56. Plus loin il est parlé du «miracle opéré par les livres de Bloy et qui continue près d'un demi-siècle après sa mort: ce pouvoir de réveiller les âmes, ces résurrections spirituelles. Dans les plus profondes ténèbres, une flamme se met tout à coup à briller, puis une autre ailleurs, une autre plus loin encore. De pays en pays, de continent en continent – Bloy a des lecteurs partout dans le monde, au Japon comme en Amérique – une chaîne lumineuse se forge ainsi à travers le monde, unissant, malgré les distances, les êtres épris d'absolu. Quel écrivain aura exercé, dans les temps modernes, une influence aussi prodigieuse et aussi durable?» p. 107. Ailleurs c'est Julien Green: «Avec lui, ce sont des ténèbres absolues, le Péché submerge tout. L'on ne voit pas comment ses victimes – ou ses esclaves – échapperaient à la souveraine emprise des forces du Mal. Reste, bien sûr, la Pitié divine, seule capable de déchirer le diabolique écran et d'attirer à elle ces créatures apparemment abandonnées, mais qui l'ont parfois sollicitée quand même, pour ainsi dire à leur insu, par un mouvement de générosité ou d'amour, fût-il déréglé, par une vague aspiration à quelque chose qui passât leurs passions ou la médiocrité de leurs existences – cette aspiration dût-elle se traduire par un geste criminel», p. 123.

L'auteur est fidèle. Le livre est dédié au Dr H. O. «pour plus de quarante ans d'amitié sans faille». Il sait le prix de l'amitié. Il se reproche des amitiés qui s'offraient à lui et qu'il a manquées, celles aussi qu'il n'a pas su entretenir: «Que de déceptions, voire d'amères désillusions, j'ai dû causer! Certains et certaines sont morts avant que j'aie pu leur fournir la preuve que, en dépit des années, je ne les oubliais pas et qu'au fond, malgré les apparences, je tenais à eux. Il me reste de prier pour le repos de ces âmes qui me furent chères et de souhaiter qu'elles m'aient, avant de quitter cette terre, pardonné la sécheresse de mon comportement. Mais leur gentillesse, leur sourire, leur indulgence à mon égard, qu'il m'est dur de me faire à l'idée que j'en suis privé à jamais et que c'est, en grande partie, par ma faute que je ne les ai pas suffisamment appréciés de leur vivant», p. 115. Il a trouvé des mots si justes pour parler du poète Henri Ferrare (Henri Zbinden), ami de Max Jacob, cloué sur son lit, de longues années durant par un mal implacable, de Pierre Carraz, d'autres amis qu'il va visiter à l'hôpital, et tout récemment de notre humble et cher Robert Juillerat.

De l'abbé Paul Theurillat il écrit: «Nos ouvriers, catholiques ou non, croyants ou incrédules, l'aimaient et le respectaient, lui faisaient volontiers part de leurs peines et de leurs difficultés. On me rappelait le mot de l'un d'eux, un protestant, qui, devant retourner à l'hôpital pour y subir une délicate opération – la 4e ou la 5e à laquelle il ne devait pas survivre, hélas! – disait: Ça m'est égal, du moment que l'abbé Theurillat, je le sais, prie pour moi. Ils parlaient de lui comme d'un saint. Moi-même, qui ne le voyais qu'un instant, entre deux portes ou dans l'escalier la plupart du temps, le jour où il venait, de Lausanne, au *Courrier*, j'ai pu constater la chaude affection qu'il ressentait pour chacun de nous... J'ai peine à imaginer que nous sommes privés, pour toujours, de son aérienne, mais si chère présence», p. 92. Ailleurs, c'est une tristesse d'un autre ordre: «Un médecin catholique me dit son effroi de constater l'indifférence, la négligence coupable de certains membres du clergé à l'endroit de malheureux dont on leur signale pourtant, avec insistance, la détresse matérielle ou spirituelle...; retard inouï à venir au chevet de malades, voire de moribonds, qui auraient le plus urgent besoin des secours de l'Eglise, qui les appellent même de tous leurs vœux... De telles confidences, venant d'un homme désintéressé, mais soucieux de l'âme autant que du corps de ses clients, vous brisent le cœur...», p. 174.

«Sur un seul point, je crois pouvoir ne pas trop rougir de cette appellation de chrétien, de catholique, dont sur d'autres, je me sens si indigne: le pardon des offenses. J'ai été souvent gravement offensé, humilié et parfois injustement. Eh bien, je serais prêt à pardonner à mon pire ennemi – mais là, sans restriction d'aucune sorte – s'il venait à me le demander... Ce n'est pas que la difficulté de faire l'effort de pardonner, dans certains cas, m'échappe. Mais ne s'agit-il pas là d'un devoir *absolu* d'obéissance au Christ?», p. 34. «Nécessité absolue de discipliner mes pensées, et, en particulier, de ne plus me laisser aller, sous le coup de la révolte ou de l'indignation, à des mouvements intérieurs indignes d'un chrétien... Ne pas non plus me laisser submerger par l'amertume, ni écraser par l'appréhension du lendemain. Ma vie n'est pas facile, certes, et l'insécurité matérielle sera probablement mon lot jusqu'à mon dernier souffle. Ce n'est pas une raison pour manquer de confiance en Dieu, qui m'a *toujours* secouru et m'a toujours aidé à dénouer les situations en apparence les plus difficiles. Mets-toi cela dans ta tête, homme de peu de foi, et, ayant repris confiance dans ce Dieu adorable qui ne t'a *jamais* abandonné, tu reprendras également confiance en toi-même», p. 173. «Rendre courage et confiance à un être désemparé, retrouver sur son visage apaisé une expression de bonheur, et pouvoir se dire que c'est là votre œuvre: y a-t-il quelque chose de plus émouvant pour un homme, et de plus propre à lui donner le sentiment exaltant qu'il peut encore exercer une influence bienfaisante sur autrui? Nous avons – et moi, en particulier – si souvent l'impression de notre inutilité, de notre impuissance à secourir le prochain», p. 112 «J'atteins aujourd'hui mes 55 ans. Mal commencé la journée, mais bien terminée (à Notre-Dame). Je ne doute pas de vous, mon Dieu, Vous êtes ma seule certitude absolue, le seul point fixe où accrocher ma pauvre vie. Mais augmentez ma confiance en vous, et aussi mon amour, si misérable, si dénué de générosité. Le regret des occasions de me rapprocher de vous que j'ai manquées, cet acharnement parfois à m'éloigner de vous... J'ai envie de dire, comme le prêtre déchu de *La Puissance et la Gloire*, de Graham Green: Faites que si j'ai raté ma vie, du moins, que je ne rate pas ma mort.»

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.